

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE SOCIOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA

NINA ROSAS

Cultura evangélica e “dominação” do Brasil:
música, mídia e gênero no caso do Diante do Trono

Belo Horizonte, fevereiro de 2015.

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE SOCIOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA

Cultura evangélica e “dominação” do Brasil:
música, mídia e gênero no caso do Diante do Trono

Nina Rosas

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal de Minas Gerais como requisito parcial para obtenção do título de doutora em Sociologia.

Orientadora: Profa. Dra. Cristina Maria de Castro

Belo Horizonte, fevereiro de 2015.

301 Rosas, Nina
R789c Cultura evangélica e "dominação" do Brasil [manuscrito]
2015 : música, mídia e gênero no caso do Diante do Trono / Nina
Rosas. - 2015.
265 f. : il.
Orientadora: Cristina Maria de Castro.

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Minas Gerais,
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.
Inclui bibliografia

1.Sociologia – Teses. 2. Religião - Teses. 3.Evangélicos -
Teses. 4.Cultura - Teses. 4.Gospel (Música) - Teses.
I.Castro, Cristina Maria de. II. Universidade Federal de
Minas Gerais. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.
III.Título.



Departamento de Sociologia -
Programa de Pós Graduação em Sociologia
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas
Universidade Federal de Minas Gerais

ATA DA DEFESA DE TESE

NINA GABRIELA MOREIRA BRAGA ROSAS DE CASTRO

Aos 24 (vinte quatro) dias do mês de fevereiro de 2015 (dois mil e quinze), às 14h no Auditório Sônia Viegas da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, reuniu-se a banca examinadora composta pelos professores doutores **Cristina Maria de Castro** (Orientadora-DSO-UFGM), **Renan Springer de Freitas** (DSO-UFGM), **Yumi Garcia dos Santos** (DSO-UFGM), **Ricardo Mariano** (FFLCH-USP) e **Cecília Loreto Mariz** (UERJ) para defesa da tese intitulada **Cultura evangélica e "dominação" do Brasil: música, mídia e gênero no caso do Diante do Trono**, da doutoranda Nina Gabriela Moreira Braga Rosas de Castro. Após a apresentação, procedeu-se a arguição, finda a qual os membros da banca examinadora reuniram-se para deliberar, decidindo por unanimidade pela: Aprovação (x) - Reprovação () da tese.

Para constar foi lavrada a presente ata, que vai datada e assinada pelos examinadores.

Belo Horizonte, 24 de fevereiro de 2015.


Profa. Dra. Cristina Maria de Castro (Orientadora - DSO-UFGM)


Prof. Dr. Renan Springer de Freitas - (DSO-UFGM)


Profa. Dra. Yumi Garcia dos Santos - (DSO-UFGM)


Prof. Dr. Ricardo Mariano - (FFLCH-USP)


Profa. Dra. Cecília Loreto Mariz - (UERJ)

Dedico esta tese a todos os que, como eu, acreditam que o único pecado é deixar de amar.

E tomo de Rob Bell palavras que desejei ter escrito: “*if the gospel isn't good news for everybody, then it isn't good news for anybody*”.

Agradecimentos

Em primeiro lugar, agradeço aos preciosos recursos financeiros advindos do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) e da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes), que, respectivamente, me concederam as bolsas de doutorado e de estágio de doutorado no exterior.

Agradeço à cuidadosa orientação da professora Cristina Maria de Castro, que ao longo dos quatro anos desta pesquisa se dedicou intensamente à minha formação, tanto como pesquisadora quanto como pessoa. Obrigada por ter me ensinado a ser generosa, sem querer abraçar o mundo; a falar não, sem precisar causar conflitos ou gerar contendas; e a ver que por trás de toda pesquisa existe um ser humano, que quase sempre deu o melhor de si. Espero reproduzir um pouco de tudo que você me deu e ensinou.

Sou grata aos professores da Pós-graduação em Sociologia da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), por, dia a dia, semearem em mim, cada um a seu modo, o gosto pela vida acadêmica. De modo especial, agradeço ao querido professor Jerônimo Oliveira Muniz, por todos os trabalhos, conversas, almoços e sucos. Meu afeto por você é enorme e persiste sempre, apesar de nossas eventuais brigas e distâncias. Também agradeço à estimada professora Yumi Garcia dos Santos, pela amizade sincera e profunda, que fez com os dias de clausura de uma pesquisa sequer existissem pra mim. Agradeço ao Centro de Pesquisas Quantitativas em Ciências Sociais (CPEQS), no qual eu passava, sem ver, mais de 10 horas dos meus dias, se tornando quase uma segunda casa. Agradeço também aos colegas da pós, em especial, a Glauber Loures de Assis, por nossos debates e parcerias.

Aos professores Ricardo Mariano e Paul Freston, que são minhas grandes inspirações. Paul, pelo privilégio de acompanhá-lo no seu trabalho e ver como se faz sociologia da religião na prática. E também, e até mais importante do que isso, pela honra de estar por perto, mesmo estando longe. Ricardo, por topar dialogar comigo desde o início, por sempre ter um espaço pra mim em meio a seus compromissos e até via Skype, e por ser quem escreveu o primeiro texto de sociologia da religião que eu li na vida, e que me fez sonhar em seguir sua trilha.

Ao *Center for Religion and Civic Culture* (CRCC), por ter generosamente me acolhido em meu doutorado sanduíche. Sobretudo a Donald Miller, que, além de ter sido um coorientador exemplar, foi um pai pra mim nos Estados Unidos, tanto nos meus momentos de angústia quanto nos de felicidade. Agradeço ainda às valiosas e constantes ajudas que recebi dos professores Richard Flory e Brad Christerson.

Sinto-me muito honrada por poder contar com os demais professores da banca de defesa desta tese. Agradeço de coração ao professor Renan Springer de Freitas. Muito do que está exposto nas linhas deste trabalho é fruto do que aprendi com você quando da orientação do mestrado. Além de seu brilhantismo acadêmico, nunca me esquecerei de todos os incentivos que me deu e me dá, e do seu carinho por mim. Agradeço à professora Cecília Loreto Mariz, exemplo de que excelentes textos podem ser atrelados a uma pessoa doce e gentil, o que me anima a continuar prosseguindo na carreira acadêmica. Agradeço ainda ao professor Alexandre Antônio Cardoso. Espero conseguir reter em mim ao menos um pouco da grandiosidade de sua polivalência intelectual e humana.

Meu muito obrigada aos integrantes do Diante do Trono, que foram receptivos em todas as entrevistas. Agradeço sobretudo ao casal Ana Paula Valadão e Gustavo Bessa, e, de modo não menos importante, a Daniela Bessa e a Cibele Campos, que se empenharam em me ajudar nos agendamentos dos encontros. Embora muitos dos meus escritos possam soar como ofensivos, acredito que vocês são pessoas que tem uma fé genuína. E como é sabido para um sociólogo da religião, toda fé é legítima, e não é ela que é o objeto do nosso trabalho. Apesar de eu discordar da maior parte dos ensinamentos evidentes nos shows, cultos e eventos dos quais participei, a devoção de vocês tem todo o meu respeito.

O maior agradecimento dedico aos que são meu suporte elementar. Em primeiro lugar, agradeço a Cláudio de Castro Corrêa, meu esposo, a quem não chamo de vida por jargão. Minha admiração por você é imensa, e espero sempre ser digna de tê-lo ao meu lado. Obrigada por, em meio a seus tantos empreendimentos, ainda achar tempo pra ler esta tese várias vezes, me apoiar em todas as conquistas e fracassos, cuidar de mim, e me ensinar um amor infinito. Ao meu pai, Marco Antônio Rosas, e à minha mãe, Sônia Braga, por serem vocês e me deixarem ver o quanto isso é bonito, mesmo com imperfeições. À minha irmã, Geraldine Rosas, que tem um espaço particular no meu coração. À minha terapeuta, Maria Hermínia de Assis Figueiredo, que é um oráculo em meio às trevas. A todos os meus demais familiares e amigos próximos, que me toleram como sou, e ainda topam ter longas conversas sobre espiritualidade, E.T.s e universos paralelos. Haja paciência! Neste sentido, agradeço principalmente a Gideão Nery, Daniele Bastos, Carlos Castro e Cristina Tolentino. E a Juliana Neves, Mariah Casséte, Renata Luísa, Fernanda Cimini e Rarena Rodarte, que são irmãs que eu elegi e que me elegeram de volta.

Resumo

Esta tese visa avançar a discussão sobre a relação entre os evangélicos e a cultura secular. Tomam-se como objeto as ações de um importante ator do universo religioso – o Diante do Trono (DT), formado e liderado pela cantora e pastora Ana Paula Valadão. A análise é feita por meio de consulta a fontes secundárias, realização de entrevistas e observação participante. Explora-se a ênfase teológica da banda na batalha espiritual/Teologia do Domínio, as inovações no campo fonográfico-midiático e as prescrições de gênero defendidas. Dados do contexto protestante estadunidense complementam a abordagem. Conclui-se que as iniciativas do DT, bem como o sucesso alcançado, são decorrentes de uma posição subcultural que, segundo a teoria de Christian Smith, é marcada pela junção de evidente diferenciação e engajamento na sociedade abrangente.

Palavras-chave: evangélicos, cultura, Teologia do Domínio, música gospel, mídia, gênero, Diante do Trono.

Abstract

This dissertation aims to further the discussion on the relation of Protestants and secular culture. The subject is the actions of an important actor of the religious realm – the Before the Throne (BT), composed and led by Ana Paula Valadão. The analysis is done by bibliographical research, interviews and participant observation. It is explored the band's theological emphasis on spiritual warfare/Dominion Theology, their innovations on the music industry and on media, and the gender prescriptions advocated by them. Data on American Protestant context complement the approach. The conclusion is that DT's initiatives, as well as the success achieved, are due to a subcultural position. Following Christian Smith's theory, there is a mix of clear differentiation with engagement in the broader society.

Key-words: Protestants, culture, Dominion Theology, congregational music, media, gender, Before the Throne.

Lista de ilustrações

Ilustração 01 – Ana Paula Valadão e Gustavo Bessa.....	17
Ilustração 02 – Diante do Trono.....	18
Ilustração 03 – Igreja Batista da Lagoinha.....	18
Ilustração 04 – Congresso Internacional de Louvor e Adoração 2012.....	22
Ilustração 05 – Plateia do Congresso Internacional de Louvor e Adoração 2012.....	22
Ilustração 06 – Plateia do Congresso Mulheres Diante do Trono 2014.....	24
Ilustração 07 – Bíblias com a marca do DT.....	26
Ilustração 08 – Apoio de Valadão a Marina Silva.....	87
Ilustração 09 – Mapa das principais mudanças na música evangélica brasileira.....	123
Ilustração 10 – Mapa das principais mudanças na música protestante estadunidense.....	179

Lista de abreviaturas e siglas

- AACD**- Associação de Assistência à Criança Deficiente
- ABPD**- Associação Brasileira de Produtores de Discos
- AEvB**- Associação Evangélica Brasileira
- AMGI**- Apoio a Mulheres em Gravidez Indesejada
- AREPE**- Associação Renascer de Empresários e Profissionais Evangélicos
- ASCAP**- American Society of Composers, Authors and Publishers
- BMI**- Broadcasting Music, Inc.
- BOPE**- Batalhão de Operações Policiais Especiais
- Capex**- Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior
- CBB**- Convenção Batista Brasileira
- CBN**- Convenção Batista Nacional
- CCLI**- Christian Copyright Licensing International
- CCM**- Contemporary Christian Music
- CEBs**- Comunidades Eclesiais de Base
- CFNI**- Christ for the Nations Institute
- CMG**- Christian Music Group
- CMI**- Conselho Mundial de Igrejas
- CNBB**- Conferência Nacional de Bispos do Brasil
- CNPB**- Conselho Nacional de Pastores do Brasil
- CNPq**- Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico
- CPEQS**- Centro de Pesquisas Quantitativas em Ciências Sociais
- CPN**- Cristo para as Nações
- CRCC**- Center for Religion and Civic Culture
- CTMDT**- Centro de Treinamento Ministerial Diante do Trono
- CWM**- Contemporary Worship Music
- DNA**- Dança da Noiva Avivada
- DT**- Diante do Trono
- ECAD**- Escritório Central de Arrecadação e Distribuição
- EMI**- Electric and Musical Industries Ltd
- EXPLO**- Evangelism Explosion
- IBGE**- Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
- IBL**- Igreja Batista da Lagoinha

IC- Igreja Católica

ICA- International Coalition of Apostolic Leaders

IEQ- Igreja do Evangelho Quadrangular

IMPD- Igreja Mundial do Poder de Deus

INP- Igrejas do novo paradigma

IRC- Igreja Renascer em Cristo

ISER- Instituto de Estudos da Religião

IURD- Igreja Universal do Reino de Deus

JOCUM- Jovens Com Uma Missão

MDA- Modelo de discipulado apostólico

MIR- Ministério Internacional da Restauração

MPC- Mocidade para Cristo

MPBR- Música popular brasileira religiosa

MTV- Music Television

NAE- National Association of Evangelicals

NMRs- Novos Movimentos Religiosos

NWLC- National Worship Leaders Conference

PIEP- Complexo Penitenciário Estêvão Pinto

PGM- Praise God Ministries

PRB- Partido Republicano Brasileiro

PRONAC- Programa Nacional de Apoio à Cultura

RENAS- Rede Evangélica Nacional de Ação Social

R&B- Rhythm and blues

Sepal- Servindo aos Pastores e Líderes

SESAC- Society for European Stage Authors and Composers

SLAP- Som Livre Apresenta

STEB- Seminário Teológico Evangélico do Brasil

TCLE- Termo de Consentimento Livre e Esclarecido

UFMG- Universidade Federal de Minas Gerais

Sumário

Introdução	15
- Apresentação do objeto	16
- Considerações metodológicas	26
- Divisão dos capítulos	34
- Conceitos, termos e diferenciações	36
1. A teoria da identidade subcultural da religião	39
1.1 A teoria da identidade subcultural da religião segundo Christian Smith	39
1.2 Os evangélicos no Brasil e as análises socioantropológicas.....	52
1.3 Os batistas renovados	64
2. Teologia do Domínio: música, política e cultura	69
2.1 Teologia do Domínio.....	70
2.2 Missões do DT pelo território nacional	79
2.3 Ações de assistência	90
2.4 Evangélicos e a noção de cultura.....	97
3. Indústria fonográfica evangélica e mídia	108
3.1 A música gospel no Brasil: um balanço	109
3.2 Evangélicos e mídia: algumas notas	130
3.3 A Igreja Universal: novamente a estratégia de demonização.....	139
3.4 Explicando as disputas.....	146
4. A música protestante nos Estados Unidos	151
4.1 As igrejas do novo paradigma	152
4.2 Contemporary Christian music	157
4.3 Contemporary worship music.....	168
4.4 Christian Copyright Licensing International (CCLI)	170
4.5 A “invasão britânica” e as “guerras de adoração”	172
4.6 Experiência de campo: National Worship Leader Conference	180
4.7 Experiência de campo: Jesus Culture Conference.....	186
5. Papéis de gênero, afetividades e sexualidades	192
5.1 A noção de feminilidade.....	195
5.2 A submissão.....	206
5.3 O trabalho e a obrigação do lar.....	211
5.4 Conjugalidade, sexualidade e reprodução	216
5.5 A contrarrevolução feminina	220
5.6 Notas sobre a noção de masculinidade	223
5.7 Homossexualidade.....	227
5.8 Considerações adicionais.....	230
Conclusão	236
Referências	242

Apêndice	259
Tabela 1. Discografia do Diante do Trono	259
Tabela 2. Principais participações televisivas do Diante do Trono entre 2010-2012.....	261
Roteiros de entrevista	262
- Para os integrantes do Diante do Trono	262
- Para Ana Paula Valadão	263
- Para os líderes estadunidenses	264
- Para Peter Wagner	264
- Para Cindy Jacobs	265

Introdução

Os evangélicos compõem o mais significativo fenômeno religioso brasileiro das últimas décadas. Embora ainda sejam uma minoria religiosa, chamam bastante atenção pela expansão, visibilidade e notoriedade pública que têm alcançado. Isso põe em questão o modo como se relacionam com a cultura que os cerca. Que diferenças criam? Como dialogam com o que chamam de secular? Segundo Mafra: “quando os evangélicos e os agentes da cultura se dispõem (ou não se dispõem) a negociar os sentidos e as fronteiras entre “sagrado”, “arte” e “cultura”, eles estão atualizando um debate conceitual de longa duração cujo ponto de inflexão é a entrada na modernidade” (Mafra, 2011, p.610). O objetivo da presente tese é contribuir para tal discussão.

Dentre as expressões da cultura, a música é um objeto privilegiado. Ela é central nos rituais de várias religiões; sejam os batuques do candomblé, as canções dos padres católicos, o bailado do santo daime ou os louvores dos evangélicos. De modo geral, os fiéis defendem que a música é um caminho à divindade, um chamamento, um modo de reverência. Ela também é tida como um elemento de cura do corpo e transformação, e é um veículo por meio do qual as mensagens religiosas são espalhadas às nações. Não obstante, as canções tiveram um papel importante em grandes movimentos de fé, como os avivamentos dos séculos XIX e XX – pietismo alemão, reavivamento anglo-saxão e *Holiness Movement* (ou movimento de santidade, que emergiu do metodismo) (Ingalls, Landau *et al.*, 2013a).

As músicas ajudam a articular crenças e valores, estruturar rituais e incitar uma vasta pluralidade de arranjos dentro do espaço religioso. A habilidade de cantar ou tocar algum instrumento é vista como um talento que põe certos indivíduos em posição de liderança e estabelece diferenciação entre os fiéis. Em função disso, o estudo da música pode se concentrar nas experiências estéticas e artísticas, mas não se restringe necessariamente a elas. A música pode ser enxergada ainda em sua capacidade de conferir identidade a um grupo e reproduzir as fronteiras entre ele e os demais a sua volta (Oosterbaan, 2009). Não raro, é uma forma de estimular confrontos com o sistema social, considerado por vários crentes como irracional ou corrompido (Brown, 2012). Muitos conjuntos musicais rejeitam valores oriundos da sociedade moderna capitalista, como o acúmulo material e a adesão à ideia de que avanços tecnológicos representam melhorias na qualidade de vida (Howard, 1992).

Para Donald Miller (1997), pesquisador dos evangélicos dos Estados Unidos:

“Music reflects the deep unconscious structures of a culture (...). Movement music simultaneously symbolizes a break with the old mores and provides a source of cohesion for those choosing the new way. (...) Each transformation of religious culture, then, is accompanied by new music, and the very

songs that create revolutions and aid the cohesion of a social movement will later represent the established cultural tradition to be overthrown” (Miller, 1997, p.80-81 e 82) ¹.

Tendo isso em mente, a estratégia empregada nesta tese não é a de privilegiar as mudanças musicais como elementos específicos da cultura religiosa a serem analisados, com vistas a mapear o campo fonográfico-midiático², como fazem os poucos, mas relevantes trabalhos que existem com esse enfoque. Destacam-se, nos Estados Unidos, os estudos de Marini (2003), Ingalls (2008) e Nekola (2009), e no Brasil, os de Cunha (2004), Dolghe (2007b) e De Paula (2008). Ainda que parte dos capítulos contribua nesse sentido, a abordagem que escolhi foi a de compreender as diferentes iniciativas e pontos de vista propagados por um grupo específico, a saber, a principal banda evangélica brasileira, ainda não estudada em seus pormenores, e cuja projeção se estende para muito além do âmbito musical. Esse grupo é o Diante do Trono, que é tomado como uma privilegiada amostra do campo religioso brasileiro contemporâneo.

- Apresentação do objeto

“Tudo deve ser assim colocado diante do trono. “Mulheres Diante do Trono”, o “Sertão Diante do Trono” (título do novo DVD deste grupo), músicas para crianças, caravana para Israel DT (Diante do Trono) melhor CD no Troféu Promessas 2013 (premição da música evangélica brasileira, realizada com o apoio da Rede Globo), Centro de Treinamento Ministerial Diante do Trono (com cursos de Louvor e Adoração, Missões, Teologia Pastoral, Liderança e Transformação, entre outros), DTeen (para adolescentes). Reunidos, esses projetos mobilizam anualmente milhares de jovens, crianças e adultos em torno do Ministério Diante do Trono, fazendo deste um mediador fundamental da cena pública brasileira – religiosa, política e midiática – na atualidade” (Machado, C., 2013, p.24-25).

O Diante do Trono surgiu na Igreja Batista da Lagoinha (IBL), assim chamada por estar situada no bairro da Lagoinha, em Belo Horizonte. Embora seja batista, a IBL é uma igreja renovada ou carismática. O DT foi idealizado por Ana Paula Machado Valadão Bessa, doravante apenas Ana Paula Valadão, como costuma ser referenciada nos textos jornalísticos e acadêmicos³. Embora ela não saiba tocar nenhum instrumento, se sente vocacionada para compor as letras das canções de fé. Filha mais velha do pastor Márcio Valadão, que está à frente da igreja há mais de quatro décadas, a cantora e também pastora tem 38 anos, é casada, e é mãe de dois filhos, um de oito e outro de cinco anos. Foi criada em uma família

¹ A música reflete as profundas estruturas inconscientes de uma cultura (...). Movimentos musicais simultaneamente simbolizam uma ruptura com os velhos costumes e proporcionam uma fonte de coesão para aqueles que escolhem um novo caminho. (...) Cada transformação da cultura religiosa, então, é acompanhada por novas músicas, e as próprias canções que criam revoluções e ajudam a dar coesão a um movimento social representarão mais tarde a cultura tradicional estabelecida a ser derrubada.

² A designação “campo fonográfico-midiático” será usada como um recurso analítico, tendo como base a imbricação que se percebe entre música e mídia no Brasil.

³ Quando apenas a palavra Valadão aparecer no texto, ela fará referência à cantora.

evangélica, e teve uma educação típica de classe média. Atualmente reside na região da Pampulha, área nobre da cidade, e declara, sem reservas, que ganha mais que seu esposo, o pastor Gustavo Bessa, líder da secretaria de missões da Lagoinha. Valadão é a principal vocalista da banda e decide sobre todas as atividades que se organizam em torno da rubrica Diante do Trono. Ainda que conte com o recurso financeiro da IBL para remunerar os integrantes de seu grupo, é ela quem administra, de maneira autônoma, os grandes montantes de dinheiro que do DT advêm.

Ilustração 01 – Ana Paula Valadão e Gustavo Bessa



Foto: Arquivo pessoal.

Ilustração 02 – Diante do Trono



Foto: Rafael Duarte. Fonte: <http://redesuper.com.br/programadiantedotrono/ministerio-diante-do-trono/>, acesso em 12 de novembro de 2014. Autorização de uso de imagem concedida em 18 de novembro de 2014, por Elisandra Amâncio (Comunicação DT).

Ilustração 03 – Igreja Batista da Lagoinha



Foto: Arquivo pessoal.

Em 1996, após ter abandonado a faculdade de direito por sentir que a vontade de Deus era que ela se dedicasse em tempo integral ao trabalho eclesial, Valadão foi estudar no *Christ for the Nations Institute* (CFNI), escola teológica estadunidense, fundada em 1948 e que tem ênfase em duas linhas de treinamento: missões e música⁴. Ter uma experiência internacional era algo que alguns músicos brasileiros faziam a fim de alcançar status e reconhecimento dentro do campo fonográfico nacional.

Durante o período em que morou em Dallas/TX, Valadão cantou no grupo *Living Praise*, que viajava por diversas igrejas, e também fez parte da gravação ao vivo de dois CDs. Voltando ao Brasil, assumiu o departamento de música da IBL. E os vínculos com os estrangeiros só aumentaram. A cantora fez uma participação especial, cantando em português, em um dos álbuns do artista Kevin Jonas, diretor musical do CFNI e que pregou no primeiro Congresso Internacional de Louvor e Adoração (seminário anual que começou a ser organizado por Valadão no ano 2000). Ela passou a fazer versões das músicas internacionais, tanto das de Jonas quanto das do artista Dennis Jernigan, o que certamente contribuiu para o sucesso que a banda alcançou desde o primeiro álbum, nomeado Diante do Trono e gravado em 1998, dentro da Igreja Batista da Lagoinha.

Valadão e seu pai narram que a motivação para confeccionar o primeiro CD decorreu da intenção de desenvolver uma frente de ação social na Índia. Após a viagem de alguns pastores da IBL a uma zona de prostituição infantil em Bombaim, surgiu a ideia de comercializar canções religiosas com vistas a obter lucros que pudessem ser revertidos para a recuperação de meninas indianas vitimadas pela prostituição. O projeto recebeu o nome de *Ashastan – Índia Diante do Trono*. É sabido que a execução de assistências é algo comum quando se pretende legitimar o uso de grandes recursos financeiros arrecadados, fato que ocorreu no primeiro ano e se acentuou nos subsequentes.

Ao reunir alguns dos cantores que atuavam no coral da igreja, Valadão compôs o DT e passou a lançar ao menos um CD anualmente, realizando um megaevento na ocasião da gravação. O sucesso alcançado desde o início fez o grupo deslocar o local dos shows para fora da IBL, como será visto no capítulo dois. A banda passou a tocar e gravar em várias regiões do Brasil, escolhendo locais de grande visibilidade, como casas de shows e estádios de futebol, e realizou parcerias com agentes religiosos e não religiosos, como pastores, igrejas, hospitais e funcionários das prefeituras e da polícia. Em 2001, o Diante do Trono deu início à

⁴ A versão brasileira da escola – Cristo para as Nações (CPN) – começou em 1995. Para mais detalhes, ver: <http://www.cfn.org/> e <http://www.cpn.org.br/>, acesso em setembro de 2012.

criação de álbuns infantis, assim como também em outros idiomas (no apêndice, apresento uma tabela com a discografia completa da banda).

O Brasil se tornou uma temática importante e usada de diferentes formas. Ainda que Valadão organize um relato coerente a respeito do “chamado” que o Diante do Trono recebera de Deus a fim de percorrer o país evangelizando, no início isso se restringia à ação espiritual (guerra, batalha por meio de orações) e ao acionamento de um ou outro símbolo nacional. Já no último ano, observou-se que os embates do DT ganharam uma conotação de defesa de uma bandeira política. De modo mais geral, passou-se a advogar claramente a favor da participação da igreja evangélica no âmbito partidário, e mais especificamente, em prol da candidatura de Mariana Silva à presidência.

Embora não caiba reproduzir os nomes de todos os indivíduos que já estiveram ligados ao Diante do Trono, é preciso chamar a atenção para marcos na trajetória do grupo. No início da formação, a banda contava com um grande número de integrantes. Além de instrumentistas e vocalistas, havia também uma orquestra de sopros (responsável pela confecção dos arranjos das canções), um grupo de dançarinos e um coral de vozes fixo. Nos dias de hoje, o acompanhamento dos bailarinos é esporádico, e o coral, quando é organizado, é composto por voluntários, sendo a maioria residente no local da gravação.

O Diante do Trono projetou algumas pessoas que obtiveram muito sucesso como cantores no mercado gospel. Foram principalmente: Nívea Soares, que saiu em 2003, e os irmãos André Valadão e Mariana Valadão, que deixaram o grupo em 2004 e 2007, respectivamente. Uma segunda mudança ocorreu quando Ana Paula Valadão decidiu renovar o grupo, influenciada pelas formações musicais estadunidenses dos anos 2000. No início de 2011, comunicou a saída de outros integrantes do DT, que na época também gozavam de visibilidade. Helena Tannure é um exemplo. Esta passou a atuar como cantora e preleitora, visitando igrejas diversas pelo Brasil e sendo constantemente chamada para pregar em eventos destinados ao público feminino, sejam os promovidos pelo DT ou não.

Naquele mesmo ano, outra iniciativa de Valadão foi eliminar a orquestra. A intenção era reduzir o tamanho da banda, facilitando seu deslocamento e aumentando as possibilidades de participação em eventos e iniciativas realizadas em presídios, favelas e festivais diversos. A saída da orquestra também se deu em função da alteração na musicalidade do Diante do Trono, que passou a tocar sobretudo o *pop-rock*, e a optar por outras formas de composição musical, como a realização coletiva dos arranjos. Em função de vários integrantes terem deixado a formação musical, este também foi o ano em que se observou a entrada de outras

pessoas, a maioria ex-alunos do Centro de Treinamento Ministerial Diante do Trono (CTMDT), do qual se falará adiante.

Em 2012, quando iniciei as entrevistas, a banda era formada por 16 membros: Ana Paula Valadão, Israel Salazar, Vinícius Bruno, Amanda Cariús, Daniel Friesen, Marine Almeida, Elias Fernandes, Thiago Albuquerque, Jarley e Letícia Brandão, Ana Paula Nóbrega, Guilherme Fares, Roberta Izabel, Sebastião Batista e Saara e Rodrigo Campos. Em 2013, os últimos seis se desligaram do grupo.

A descrição do objeto não poder ser encerrada sem que se faça menção da influência do Diante do Trono para além do campo propriamente musical. Sob a rubrica do DT e com o suporte da Igreja Batista da Lagoinha, são organizadas inúmeras atividades e projetos: congressos, seminários, caravanas, viagens etc., e com isso, como relata um dos ex-funcionários da banda, “o nome do Diante do Trono cresce tanto, mas tanto, que ele é um prestígio para a igreja” (S., 16 de agosto de 2012). Das várias iniciativas, destacam-se: o Congresso Internacional de Louvor e Adoração (em 2014 rebatizado de Congresso Internacional Adoração e Intercessão); o Congresso Mulheres Diante do Trono; o Culto Mulheres Diante do Trono; a Caravana Diante do Trono (para Israel e redondezas); o CTMDT; e a Fábrica de Artes (escola de música, dança e teatro).

O Congresso Internacional de Louvor e Adoração tratou-se de um encontro anual, realizado tradicionalmente na Páscoa, com duração de três dias, e cujo intuito era emitir ensinamentos sobre música e devoção para pessoas de várias regiões do país. Em 2014, recebeu outro nome, em função de ter passado a dar mais ênfase a estratégias espirituais (jejum, oração, encenações de batalhas divinas) que seriam responsáveis pela transformação do Brasil.

Ilustração 04 – Congresso Internacional de Louvor e Adoração 2012

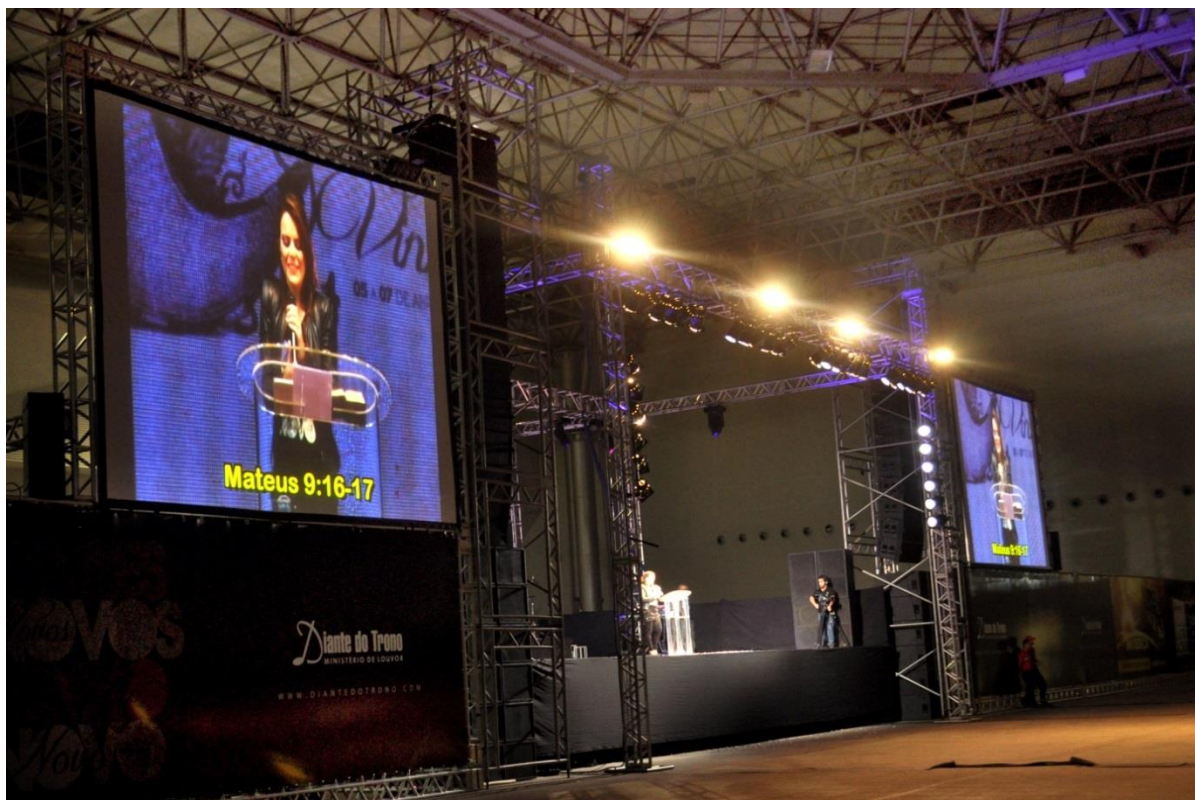


Foto: Arquivo pessoal.

Ilustração 05 – Plateia do Congresso Internacional de Louvor e Adoração 2012



Foto: Arquivo pessoal.

O Congresso Mulheres Diante do Trono começou em 2011. O evento reuniu aproximadamente seis mil mulheres dentro da Igreja da Lagoinha⁵. Especialmente no último ano (2014), viu-se um expressivo número de mulheres vindas de fora de Belo Horizonte. Todos os congressos tiveram duração de três dias, sendo que dois destes tinham cerca de nove horas de culto. Pude acompanhá-los até a quarta edição. Em 2012, Valadão deu início ao Culto Mulheres Diante do Trono, encontro mensal que possui grande destaque na agenda do grupo e que ainda está em vigor. Muitas das mulheres que atendem aos congressos são brancas e aparentam ser de classe média. Já a maioria das mulheres que frequenta o culto mensal é parda e parece pertencer à classe média baixa. É possível conjecturar que haja um viés de seleção, uma vez que os congressos, diferentemente dos cultos, exigem de parte da audiência disponibilidade para viagem e comparecimento em dia útil, o que pode ser um impedimento para mulheres inseridas no mercado de trabalho. Os cultos, em contrapartida, como acontecem à noite, podem facilitar o acesso das que possuem baixa renda.

Na maioria das vezes, os cultos começam com sorteio de prêmios: produtos de higiene pessoal, maquiagens, livros, Bíblias e serviços de embelezamento. Neles, divulgam-se alguns dos trabalhos eclesiais da Igreja Batista da Lagoinha, especialmente o Mulheres em Ação (ou Casa Rosada), responsável por organizar os cultos de quarta-feira, destinados a mulheres, e assisti-las com auxílio terapêutico-religioso. Como será visto em mais detalhes no capítulo cinco, nos cultos de mulheres do DT são dadas dicas de como se vestir e ensinam-se regras de etiqueta segundo os “padrões de Deus”. De vez em quando, há um bate-papo que reúne algumas líderes da IBL e de outras congregações evangélicas. O culto é todo dirigido por mulheres, e a pregação é quase sempre feita por Ana Paula Valadão. Os congressos, embora mais extensos, têm conteúdo semelhante.

⁵ Excetua-se o ano de 2013, no qual o congresso foi realizado no Expominas, reunindo cerca de 7.500 mulheres.

Ilustração 06 – Plateia do Congresso Mulheres Diante do Trono 2014



Foto: Arquivo pessoal.

A partir da quarta edição do Culto Mulheres Diante do Trono, a Lagoinha passou a abrigar o Culto Homens Diante do Trono, que pretendia ser uma versão complementar do evento feminino e atender aos maridos das casadas que frequentassem o culto de Valadão. Reunindo aproximadamente 600 pessoas, enquanto o da cantora atraía cerca de seis mil, o culto feito para os homens, era liderado por Gustavo Bessa, e ocupava o antigo templo da IBL, que é um auditório médio, parte do grande complexo da igreja⁶.

Outras iniciativas importantes do DT são as viagens para a “terra santa”. A Caravana com o Diante do Trono (para Israel e regiões) teve início em 2011, com o intuito de levar pessoas a lugares considerados sagrados e fomentar o reconhecimento da relevância da cultura judaica. Em 2014, a caravana também visou reunir fiéis para a gravação de mais um CD do Diante do Trono – o *Tetelestai*.

Cabe falar ainda do CTMDT. Em 2004, Valadão conseguiu fundir o já existente curso de missões da IBL com um novo programa de ensino cujo enfoque seria louvor e adoração. Dessa união, resultou o Centro de Treinamento Ministerial Diante do Trono. O objetivo desse

⁶ Os cultos Homens Diante do Trono foram pesquisados apenas em 2012, tendo sido assistidos por meio de vídeos disponibilizados na Internet. Em 2013 e 2014, em função do trabalho de campo realizado nos EUA e da finalização da escrita da tese, acompanhei apenas os cultos femininos.

seminário é treinar indivíduos ligados à IBL e a outras denominações evangélicas em uma escola/internato pelo período de dois anos. O CTMDT já organizou os alunos em bandas e possibilitou a gravação de um CD, a divulgação do álbum e a saída em turnês. Mas atualmente não há investimento financeiro para esse tipo de trabalho. Como parte do CTMDT, é promovido o DTeen, um acampamento destinado a jovens que ainda não tem idade para fazer parte do seminário.

Também é possível mencionar a Fábrica de Artes. Trata-se de uma escola particular de educação artística, que oferece treinamento em instrumentos de sopro, iniciação musical para crianças, além de aulas de dança e oficinas de teatro. Embora não leve o nome do Diante do Trono como os demais projetos mencionados, a Fábrica de Artes contou com a renda dos eventos do DT para se consolidar. Na divulgação da construção desse projeto, promoveu-se uma motivação assistencialista e missionária. Valadão dizia que seriam reservadas cotas para crianças carentes da região, uma vez que a IBL está localizada em frente ao aglomerado Pedreira Prado Lopes.

Em 2010, foi lançado o Cruzeiro Diante do Trono, que visava estender aos mares a ação espiritual promovida pela banda. Contudo, a iniciativa durou apenas dois anos, e foi descontinuada em função da ênfase no lazer que o barco proporcionava.

Além desses projetos, o DT dá nome a uma grife de roupas e acessórios, a DTWear, que contém uma coleção de trajes para homens, mulheres e crianças. As roupas trazem trechos bíblicos e imagens religiosas, e são desenhadas com o intuito de oferecer uma indumentária alinhada aos padrões estéticos atuais, mas que leve em conta a discrição que o crente deve ter. Há batas, vestidos mídi, camisas sociais, blazers de estampa floral etc. Além das roupas, há também semijóias, como um colar com pingente em formato de cactos, que faz referência ao CD/DVD gravado no sertão nordestino, em 2013. O intuito último é testemunhar a fé, evangelizando com o corpo.

Com o nome da banda, há ainda uma Bíblia – Bíblia Mulheres Diante do Trono, organizada por Valadão. O exemplar das escrituras traz linguagem de fácil compreensão (Nova Versão Internacional) e contém 60 pequenas reflexões sobre as principais mulheres bíblicas. Há ainda 52 estudos, escritos por religiosas brasileiras, a respeito de temas que seriam do interesse feminino e que vão desde questões sobre fé, medo e depressão a diretrizes sobre filhos, família, divórcio, virgindade e assim por diante. A Bíblia foi lançada em agosto de 2014.

Ilustração 07 – Bíblias com a marca do DT



Foto: Arquivo pessoal.

Observa-se uma inquestionável ligação entre Ana Paula Valadão e o Diante do Trono, este último, muito melhor compreendido se considerado como rubrica que agrega os vários projetos da pastora e cantora. Embora Valadão seja uma celebridade evangélica com identidade própria, ela atrela grande parte de sua trajetória ao Diante do Trono. As entrevistas com os integrantes do DT também mostraram que não faz sentido que a banda se apresente sem a cantora. Assim, quando for necessário distinguir entre Valadão e os demais componentes do grupo, será feita uma menção explícita.

- Considerações metodológicas

Na ocasião da seleção do doutorado, me propus a estudar em que medida algumas igrejas, como a Batista da Lagoinha, haviam aderido, a partir de suas idiossincrasias, a práticas pentecostais recentes. Ao longo de 2011, ano em que cursei as disciplinas obrigatórias da pós-graduação, realizei observação participante nos cultos da IBL, reuni uma série de jornais semanais da igreja (o Atos Hoje) e estabeleci uma rotina periódica de acompanhamento e anotação de parte do conteúdo do website <http://www.lagoinha.com/> (último acesso em 01 de maio de 2014). Com o passar do tempo, e após conversar com dois professores de minha grande estima (Ricardo Mariano e Carly Machado) e com uma colega

de doutorado (Mariana Ramos), percebi que o Diante do Trono seria uma entrada de estudo suficientemente satisfatória, quer pela multiplicidade de suas ações, como descrito, quer, como só posteriormente constatei, por ser um objeto que ilustrava, de modo privilegiado, vários dos entrecruzamentos a que se dedicam os estudiosos da religião – música, mercado gospel, mídia, vínculos transnacionais, política, cultura e relações de gênero.

Em 2012, após um parcial exame dos dados secundários que eu havia coletado sobre o Diante do Trono e início da escrita, cheguei a formular a seguinte pergunta de pesquisa: quais as contribuições do DT para a construção de uma nova religiosidade evangélica no Brasil? Além do periódico acompanhamento da minha orientadora, também sou grata a duas arguições que me fizeram refinar essa questão. A primeira e mais substancial foi feita por Ricardo Mariano, na ocasião da qualificação da tese, que se deu em setembro de 2012. A segunda ocorreu em abril de 2013, através do parecer anônimo que recebi da revista *Religião & Sociedade*, na qual tive o prazer de publicar parte das considerações que estão expostas no capítulo três desta tese. Esses debates suscitaram uma pergunta que me fez pensar melhor nas originalidades das contribuições do DT tendo em vista os processos mais amplos de (re)construção da religiosidade evangélica.

A indagação, então, passou a ser: como as ações do Diante do Trono ajudam a compreender a relação dos evangélicos com a cultura secular? Uma vez que essa pergunta tem um caráter muito geral, foi necessário desenvolver objetivos específicos, que passaram a ser: 1) investigar as crenças (ênfase teológica) que norteiam as iniciativas do grupo; 2) examinar os vínculos da banda no âmbito da indústria fonográfica-midiática; sobretudo a gospel, uma vez que esta já é um nicho particular, mas também a secular, pelas conexões com a primeira; 3) interpretar as relações de gênero prescritas.

Embora a pesquisa se concentre em um estudo de caso, a riqueza do objeto é tamanha que ainda possibilitaria outras abordagens para além das supracitadas, como as desenvolvidas por Miriane Frossardi (2006), Robson de Paula (2012) e Carly Machado (2013), que, mesmo sem se aprofundarem no estudo do Diante do Trono, contribuíram, respectivamente, para jogar luz nos debates sobre o turismo religioso, as dinâmicas do campo fonográfico gospel e as relações entre periferia, religião e violência. Diferentes recortes, feitos com outros objetos, também poderiam ter sido úteis para tratar o DT, tais como: mídia infantil (Bellotti, 2009), literatura religiosa (Lewgoy, 2004), relação entre juventude e hábitos de lazer (Novaes, 2005; Pinheiro, 2006; Tavares e Camurça, 2006; Mesquita, 2007; Gomes, 2012) e redes transnacionais (Freston, 2003; 2005; Alves, 2011). Mas os três objetivos secundários traçados foram os que considerei mais relevantes e que me suscitaram maior interesse, embora também

se contribua, ainda que indiretamente, para o debate suscitado a partir das demais perspectivas mencionadas.

Em novembro de 2011, comecei a reunir dados sobre o Diante do Trono, advindos de diversas fontes: programas televisivos, vídeos de eventos, reportagens de jornais e revistas, entrevistas, além de cultos e congressos. Analisei os dados secundários, assim como as entrevistas, e fiz observação participante nos eventos promovidos pelo DT. A maior parte da coleta aconteceu até agosto de 2014.

Quando comecei a pesquisa, o DT já havia participado de vários programas televisivos, mas não consegui verificar com rigor a data de início da participação nessa mídia de massa. Ao que tudo indica, até 2009, a presença na TV se dava majoritariamente através da Rede Super, emissora ligada à Igreja da Lagoinha, e que, mesmo contando com retransmissão em 228 cidades do Brasil, praticamente cobre por canal aberto apenas o estado de Minas Gerais. Uma das primeiras aparições que achei da cantora em outra emissora foi no Programa Vejam Só, da RIT TV⁷. Datado de 2007, nele Ana Paula Valadão explicou que permitiu que a música Seja o centro fosse gravada pelo Pe. Marcelo Rossi, pois com ela, Jesus era centralizado (em vez de os santos católicos).

Participações televisivas de mais destaque se deram pela projeção que a banda experimentou após ter assinado um contrato de distribuição de discos com a Som Livre/Rede Globo. Em 2010, no RJTV, noticiário regional da TV Globo no Rio, foi feita uma chamada ao vivo de um show gospel que estava sendo realizado em São Gonçalo. A repórter ressaltou que a presença mais esperada da noite era a do Diante do Trono. Em outubro daquele mesmo ano, a banda se apresentou no Domingão do Faustão, momento que trouxe a maior visibilidade já alcançada até o momento. Daí em diante, o grupo apareceu em programações variadas, como o Programa Raul Gil, do SBT, e o Direito de Viver (campanha de arrecadação de dinheiro para a causa do câncer), da Rede TV. A participação de Valadão e do DT na televisão levou a pistas importantes para o entendimento das redes nas quais o grupo se situava. Liste as aparições televisivas que encontrei entre 2010-2012 na Tabela 2, disponível no apêndice. Destas, excluem-se, por serem inúmeras, as relativas à participação do DT nos noticiários da Globo que dão cobertura à região aonde Valadão e sua banda iriam se apresentar.

Para acompanhar as coberturas televisivas anteriores ao início da data da observação, recuperei vídeos disponíveis na Internet. Em vídeo, também pude encontrar vários registros de shows, cultos e palestras ocorridas em Belo Horizonte e em outras regiões do país, além do

⁷ Fonte: <https://www.youtube.com/watch?v=obl1n9hiiAI>, acesso em março de 2012.

programa Nos bastidores do DT, transmitido semanalmente pela Rede Super desde fevereiro de 2011, e que retrata visitas a fãs, momentos pré e pós shows, e traz uma pequena pregação de Valadão, que também aparece cantando. Isso me permitiu acompanhar não todas, mas várias das ações da banda, que não seriam observáveis de outro modo. Ainda recorri a esses vídeos para rever eventos dos quais participei e anotar com fidelidade falas que, na ocasião da observação, julguei serem de extrema relevância. A maior parte dos vídeos teve como fonte o Youtube – canais Diante do Trono Oficial, Alcibíades 232 (conta encerrada), Alcibíades 232TV e Alci 232⁸. Também acessei vídeos disponíveis nos websites de emissoras nas quais o DT participou de determinada programação (no caso de a participação ter sido divulgada nas mídias sociais do grupo, como o Twitter e o Facebook). Foram aproximadamente 130 vídeos assistidos. O observado se circunscreveu aos canais abertos, com duas exceções: um programa do GNT e a veiculação na IURDTV (canal digital da Igreja Universal), que mostrou e criticou Valadão por ter caído no chão em função de comoção espiritual. A descrição das controvérsias suscitadas se encontra no capítulo três.

Em função da notoriedade alcançada pelo Diante do Trono na mídia, algumas notícias foram veiculadas em jornais e revistas de cunho religioso e não religioso. Considerei tais reportagens, tanto em versão impressa quanto digital. Tais matérias ofereciam uma abordagem relativamente enviesada, pois as notícias foram rastreadas na maior parte das vezes pela referência que os pesquisados fizeram em suas próprias redes sociais. Tanto aparições televisivas quanto notícias de jornais e revistas por eles divulgadas reiteravam o ponto de vista (positivo) dos jornalistas e mostravam a distinta visibilidade que o grupo vinha alcançando. Raramente as matérias eram mencionadas pelos membros do DT a fim de confrontar os dizeres mal intencionados ou advindos de suposta falta de informação dos escritores. Ao todo, foram lidas 208 reportagens, embora várias delas não tenham valido uma menção direta. Não realizei uma análise de conteúdo do material por meio de uso de programas que permitissem a categorização sistemática de palavras ou expressões, em função de ter considerado que, para os fins propostos, o mais relevante seria apreendido através de leituras mais artesanais.

Para triangular os dados, realizei ao todo 23 entrevistas semi-diretivas; 15 no Brasil e oito nos Estados Unidos. Cinco foram feitas com músicos que forneceram dados sobre o DT

⁸ Links: <https://www.youtube.com/user/DTOFICIAL>, <https://www.youtube.com/user/Alcibiades232TV> e <https://www.youtube.com/user/Alci232>, acesso em 08 de outubro de 2014. Alcibíades (pessoa ou empresa) consegue cobrir inúmeras programações do Diante do Trono e da Igreja da Lagoinha. Segundo relatou um dos integrantes do DT em entrevista a mim concedida, embora Alcibíades tenha acesso à senha da *fanpage* de Ana Paula Valadão no Facebook, sua identidade não é conhecida.

e/ou sobre o campo fonográfico religioso. Selecionei indivíduos que tinham alguma ligação com a banda, seja por terem participado dela ou do trabalho musical da IBL. A amostra utilizada na primeira etapa foi “bola de neve”, pois contou com a indicação dos próprios entrevistados. O primeiro deles foi um contato pessoal. Tratava-se de um amigo que foi membro da Lagoinha por mais de dez anos e trabalhou como produtor musical evangélico. Tanto ele quanto um pastor, com quem mantive um diálogo informal ao longo dos primeiros dois anos da pesquisa, indicaram pessoas que tinham um vasto conhecimento do campo. Essas primeiras entrevistas, apesar de poucas, foram muito importantes. Elas me fizeram conhecer particularidades do Diante do Trono que possivelmente não seriam informadas pelos integrantes do grupo. Através delas também pude aprofundar minha compreensão sobre o campo musical evangélico, que apesar de não ser o principal objeto desta tese, é fundamental para a discussão. Pude perceber ainda como a banda é vista por outros indivíduos. Tal experiência permitiu que eu melhorasse as questões do roteiro que elaborei para os integrantes do DT.

Com os dez membros da banda, a amostra utilizada foi intencional, pois era possível identificar todos os participantes do grupo. O propósito de entrevistá-los era garantir o alcance de critérios de validade e saturação (Dykema e Schaeffer, 2000; Babbie, 2004). A aproximação com os membros do DT se deu a partir do contato estabelecido com Gustavo Bessa. Em maio de 2012, tive o privilégio de acompanhar o pesquisador Paul Freston em uma entrevista ao pastor Márcio Valadão. Bessa estava no local, e pude dizer a ele sobre minha pesquisa de doutorado. Ele me deu seu email e, quando fiz a solicitação formal de pesquisa, encaminhou meu contato para a secretária do Diante do Trono. O agendamento das entrevistas se deu com a aprovação do Comitê de Ética da UFMG⁹. O roteiro de perguntas está disponível no apêndice, assim como o termo de consentimento livre e esclarecido (TCLE), utilizado nessa etapa e assinado por todos os entrevistados.

Como o DT atua em várias frentes de ação, pude acompanhar, por meio de observação participante ou via *streaming*, 45 eventos que ocorreram em Belo Horizonte. O primeiro deles foi o Congresso Internacional de Louvor e Adoração. Em 2012, acompanhei a 13ª edição, realizada no espaço de eventos Expominas, entre os dias 05-07 de abril de 2012, e que contou

⁹ A decisão de submeter a pesquisa ao Comitê de Ética visou sobretudo expor à avaliação de um corpo de pesquisadores os riscos que a pesquisa apresentava aos participantes, bem como as estratégias desenvolvidas para amenizá-los. Os principais incômodos gerados pelo presente trabalho dizem respeito ao constrangimento que algumas perguntas poderiam trazer durante as entrevistas e à impossibilidade de resguardar totalmente a identidade dos envolvidos. Antes do início de cada entrevista, os participantes foram informados que a pesquisadora e sua orientadora se preocuparam em tomar os cuidados possíveis (embora limitados) para não causar danos aos sujeitos.

com aproximadamente 12 mil pessoas. Em 2014, fui ao Congresso Adoração e Intercessão, que também foi sediado pelo Expominas, e aconteceu entre os dias 17-19 de abril¹⁰. Os eventos agregavam membros da IBL, crentes que vinham em caravanas de várias regiões do Brasil e alguns líderes estrangeiros, principalmente de países vizinhos.

Dentre os eventos, acompanhei 30 cultos Mulheres Diante do Trono, realizados na IBL. Onze ao longo de 2012 e oito em 2014. Em 2013, os 11 foram assistidos ao vivo, via *streaming*. Fui a dois dos quatro congressos Mulheres Diante do Trono¹¹. Em 2012, com a presença de aproximadamente seis mil mulheres, o congresso, que aconteceu entre 23-25 de agosto, foi realizado na Igreja Batista da Lagoinha, assim como o quarto, que se deu em 2014, entre os dias 28-30 do mesmo mês. Mas a razão pela qual este último, cujas inscrições se esgotaram em um único dia e em apenas duas horas, foi reservado a um pequeno número de mulheres (tendo em vista a demanda), é que Valadão resolveu realizar congressos de mulheres regionalmente. Para atender ao público do Nordeste, um deles foi feito em Natal, entre 20-22 de março, no Centro de Convenções de Natal. A programação foi disponibilizada em vídeo, no final de julho, no canal Diante do Trono Oficial¹². Outro evento se deu na região Sul, entre 11-13 de setembro, em Curitiba. Mais um ocorreu entre 13-15 de novembro de 2014, na região Centro-Oeste (Goiânia). Até a finalização da escrita, os vídeos com a programação destes dois últimos não haviam sido disponibilizados.

Os cultos Homens Diante do Trono a que assisti foram oito. Também fui a alguns cultos da IBL nos quais a banda tocou no período musical. Um desses foi na ocasião da Confrajovem – conferência anual da juventude da igreja.

Por fim, analisei o material fonográfico produzido pelo DT. Foram pesquisados os 17 principais álbuns da banda. Em todos os DVDs, além da gravação do show editada, fiz anotações dos testemunhos, documentários e relatos da família Valadão. Também assisti à seção *Making of*, que apresentava detalhes, como os locais das gravações, as pessoas envolvidas na logística do evento e os pastores e líderes convidados. Também lancei mão da biografia da cantora, denominada Adoração Diante do Trono, escrita em 2002, e que é uma

¹⁰ Em 2013, assisti por vídeo ao 14º congresso, que ocorreu no mesmo local, com número de pessoas semelhante, e entre os dias 28-30 de março. Após a mudança de nome do evento, o DT organizou na IBL uma conferência de louvor, nos dias 14-15 de agosto de 2014, com líderes da *Gateway Church*, na ocasião da gravação de um CD em parceria com esta igreja. A primeira sessão (à noite) foi para os músicos da IBL. O dia seguinte foi aberto aos membros da Lagoinha.

¹¹ O primeiro, que ocorreu entre 04-06 de agosto de 2011 na IBL foi acompanhado por vídeo (<https://www.youtube.com/watch?v=0omEW1KJDPO>, acesso em fevereiro de 2012). O terceiro, que se deu no Expominas, entre 29-31 de agosto de 2013, foi assistido ao vivo pela Rede Super, através do link <http://redesuper.com.br/assista-online/>.

¹² Fonte: https://www.youtube.com/playlist?list=PLXCHu1w8aX5r4fBICRA1xHEcMm1NS_w-H, acesso em 08 de outubro de 2014.

rica fonte de dados sobre o início da trajetória do DT (Bessa, 2002). Ainda li seu último livro: Verdadeira adoração: princípios de uma vida diante do trono (Bessa, 2013) ¹³.

Por fim, cabe fazer algumas considerações sobre o estágio de doutorado sanduíche, que realizei entre dezembro de 2012 e dezembro de 2013, nos Estados Unidos. Estive vinculada ao *Center for Religion and Civic Culture* (CRCC), da *University of Southern California*, em Los Angeles, sob a orientação do Prof. Donald Miller. Nos primeiros três meses, Miller me orientou a visitar uma série de igrejas, a fim de que eu pudesse começar a me familiarizar com as diferentes expressões da fé protestante estadunidense, e assim, tentar estabelecer comparações com o contexto brasileiro. Fui principalmente a igrejas das denominações *Hope Chapel*, *Calvary Chapel* e *Vineyard Christian Fellowship*, além de ter estado no *Angelus Temple* (sede internacional da Igreja do Evangelho Quadrangular). No quarto capítulo, que destino aos dados que coletei nos EUA, ficará claro o porquê de terem sido estas as igrejas escolhidas para uma observação inicial. No primeiro semestre letivo, assisti à disciplina *Religion and Ethical Issues*, através da qual fui exposta a um interessante panorama sobre as principais religiões dos Estados Unidos, seus pontos de vista teológicos e o modo como elas tentam lidar com problemas éticos, como a liberdade e o conflito religiosos, a homossexualidade, o aborto, a caridade etc.

Recebi dos professores Donald Miller e Richard Flory (diretor de pesquisa do CRCC) livros de sociologia da religião, que faziam discussões sobre as principais mudanças ocorridas entre os protestantes daquele país nas últimas décadas. Tive ainda a oportunidade de participar de seminários promovidos pelo centro e de reuniões do *LA Religion Working Group*, coordenado pelo professor Flory, e que agregava vários estudiosos das proximidades de Los Angeles.

Desde o início, procurei identificar se, na região da Califórnia, havia alguma banda que pudesse ser comparada ao Diante do Trono. O que eu tinha em mente era tentar perceber, a partir de um objeto semelhante, algumas particularidades da indústria fonográfica estadunidense, bem como fazer inferências sobre a relação entre musicalidade religiosa, mídia e gênero. Nunca pretendi encontrar exatamente um Diante do Trono dos EUA. Mesmo assim, para minha grata surpresa, quando comecei a investigar as raízes (que estão nos Estados Unidos) da influência teológica do DT, a saber, a Teologia do Domínio, encontrei uma banda/grupo, chamado *Jesus Culture*, que tinha bastante projeção nacional e internacional, e

¹³ Valadão é também coautora do livro *Reflexos da alma: descubra sua verdadeira identidade*, escrito com a líder estrangeira Devi Titus e com Helena Tannure, ex-integrante da banda. Não recorri a esta obra diretamente, em função de ela ser um resumo das pregações de um dos congressos que assisti.

cuja igreja de origem, a *Bethel Church*, localizada na cidade de Redding, era coordenada por Bill Johnson, um dos líderes vinculados a Peter Wagner (principal propagador da mencionada teologia). A rede de religiosos ligados a Wagner não foi uma descoberta que fiz sozinha. Richard Flory, juntamente com Brad Christerson, estava pesquisando e escrevendo sobre uma rede carismática, cujo epicentro estaria nos EUA, e que seria organizada em torno de Wagner. Flory e Christerson conversaram comigo várias vezes sobre o assunto, me enviaram textos e me ajudaram a compreender como, e em que grau, Valadão estaria ligada a essa rede. Falarei sobre isso no segundo capítulo.

Tal experiência me levou, de abril a novembro daquele ano, a realizar observação participante dominical, e eventualmente também em outros dias, na *HRock Church*, igreja liderada por Ché Ahn, um dos principais líderes da rede de Wagner e que chegou a pregar na IBL em 2011. A *HRock*, uma igreja de grande expressão, localizada na cidade de Pasadena, estava a aproximadamente 30 minutos de carro de onde eu residia. Através da frequência a seus cultos, pude compreender melhor a Teologia do Domínio e o modo como ela era ensinada.

Em meados de março, comecei a pesquisar o *Jesus Culture*. No final de julho, fui a um de seus congressos, o *Jesus Culture Conference*, que ocorreu em Hollywood. Como eu já estava lendo algumas teses de doutorado e artigos sobre a música evangélica estadunidense, considerei que poderia tentar agendar entrevistas com os integrantes do grupo. Em agosto, fiz contato com a banda e mencionei meu interesse de pesquisa. Eles estavam em processo de mudança para a cidade de Sacramento, e alegaram não ter disponibilidade para entrevista, nem mesmo por Skype. Com certa frustração, tive que descartar aquela estratégia de pesquisa. Como eu reunia semanalmente com meu orientador, pudemos pensar em como utilizar os dados já coletados e redirecionar a investigação. A conclusão a que chegamos foi que poderia ser muito mais interessante se, ao invés de analisar uma banda, eu me propusesse a fazer um retrato da cena musical evangélica estadunidense, ainda que de forma limitada, pois o tempo do estágio sanduíche impediria um aprofundamento substantivo.

Parte do material necessário para este objetivo já estava sendo coletado, visto que, para apresentar o *Jesus Culture*, seria imprescindível estabelecer as principais diferenças entre os dois contextos nacionais estudados. O que passei a fazer, então, foi inverter as proporções. Se antes as informações sobre a música evangélica dos EUA seriam introdutórias e o foco da abordagem estaria em um grupo específico, passei a estabelecer com mais afinco o quadro abrangente, e a ilustrá-lo e enriquecê-lo com exemplos pontuais.

Como parte da primeira estratégia, eu já havia conversado por telefone com o pesquisador Ari Kelman, ligado à *Stanford University*, que estava escrevendo um livro sobre as mudanças da música protestante dos Estados Unidos. Infelizmente a obra ainda não estava publicada até o momento de finalização da escrita da tese, mas me vali da leitura de parte dela, que recebi de Kelman por email, e também de uma longa entrevista que fiz com ele no mês de novembro. Entre setembro e novembro de 2013, entrevistei mais sete indivíduos: dois eram cantores e líderes de louvor, três eram religiosos que estudavam o tema da música a partir de uma perspectiva acadêmica. Os outros dois eram os líderes Peter Wagner e sua discípula – Cindy Jacobs. As oito entrevistas partiram de uma amostra intencional, que visava elencar pessoas que tivessem um conhecimento privilegiado do campo musical, ou do teológico, no caso das duas últimas. Como eram pessoas notórias, tive muita dificuldade para agendar um tempo com a maior parte delas, mas acabei contando com as insistentes intervenções do meu orientador, que, por conhecer quase todos os entrevistados, fazia a apresentação, solicitando que eu fosse bem recebida. O roteiro de perguntas que elaborei está no apêndice, mas cabe salientar que variei as questões de acordo com quem era a pessoa a ser entrevistada. Para Cindy Jacobs e Peter Wagner, fiz perguntas específicas, que também disponibilizo no apêndice.

Com a indicação do professor Miller também fui a um congresso que era restrito a líderes de louvor. O evento, chamado de *National Worship Leader Conference*, ocorreu entre 07-09 de outubro, na cidade de San Juan Capistrano, na Califórnia. Nele, pude conhecer e fazer contato com os líderes de louvor entrevistados, além de acompanhar reuniões coletivas e *workshops* que endereçavam temas específicos quanto à prática do louvor congregacional.

- Divisão dos capítulos

Para entender melhor como se dá a relação dos evangélicos com a cultura secular, o capítulo um lança mão da teoria da identidade subcultural da religião, elaborada por Christian Smith (Smith *et al.*, 1998). Esta teoria, ainda não aplicada ao caso brasileiro, tenta explicar a vitalidade das alternativas religiosas e o diálogo que os crentes estabelecem com a sociedade mais abrangente em face do pluralismo cultural e religioso da modernidade. De forma muito resumida, ela postula que o sucesso de determinada vertente de fé é tributário de duas posições tomadas simultaneamente. De um lado, diferenciação e tensão com os de fora, ou seja, com outros grupos relevantes; de outro, essa distinção deve ser acompanhada não pelo distanciamento do mundo, mas pelo intenso envolvimento nele. Para pensar em que medida essa teoria é uma chave analítica vantajosa, retomam-se as principais transformações da

religião evangélica nas últimas décadas, tal como sintetizadas por Ricardo Mariano e Emerson Giumbelli, e destacam-se as mudanças no protestantismo do qual emerge o DT.

No segundo capítulo, volta-se ao exame da principal concepção doutrinária que aparece norteando as ações da banda, a saber, a da batalha espiritual. No Brasil, a concepção que mais influenciou essa perspectiva foi a Teologia do Domínio, que ainda é pouco explorada pela literatura socioantropológica. Essa crença direciona os crentes no sentido oposto ao do ostracismo. Como ilustrador do engajamento no mundo, marcado por veemente distinção, examina-se a realização de shows ao vivo e o envolvimento do grupo na esfera da política e da assistência. Ao final, discutem-se os diferentes sentidos empregados na utilização do termo cultura.

A defesa de que os evangélicos devem “dominar” a sociedade também pode ser percebida quando se observa a inserção do Diante do Trono no campo fonográfico-midiático. No capítulo três, é feita uma breve caracterização das alterações da música gospel a partir da década de 1950. Também se percebem os principais marcos da inserção dos evangélicos na mídia televisiva. Destaque é dado à relação de parceria do DT com a Som Livre/Rede Globo, que ocorreu de 2009 a meados de 2014. Observa-se, conseqüentemente, a tensão estabelecida com a Igreja Universal, assim como a disputa por lucratividade, proporcionada pela exploração do nicho evangélico, e as inserções do gospel na Lei Rouanet, em função do reconhecimento deste como uma manifestação cultural.

No capítulo quatro, o estudo é endossado com uma análise do campo musical estadunidense. A abordagem traz vários dados até então inéditos na literatura especializada. Ressalta-se a considerável importância dos Estados Unidos como ator a originar mudanças na musicalidade evangélica global, mas não se perdem de vista os desdobramentos particulares do campo brasileiro. Dedicam-se parte do capítulo à exploração das dinâmicas que orbitam em torno da prática do louvor congregacional.

No capítulo cinco, é apresentada outra perspectiva subcultural do DT, a saber, quanto às prescrições relativas aos gêneros e às sexualidades. Juntamente com seu esposo, Valadão endossa certas prescrições hetero-patriarcais, como o papel ajudador da mulher, a submissão ao marido e a obrigação feminina de realizar tarefas domésticas e cuidar dos filhos. Ao mesmo tempo, esse discurso é acompanhado da valorização da aparência, de certo controle quanto à reprodução e do direito ao prazer. Percebe-se também uma pequena fragilização da figura masculina hegemônica, na medida em que o modelo máximo de admiração, satisfação e provisão afetiva é um Deus gentil, amoroso e que atende aos caprichos da mulher, modelo que pode diferir do marido ou do pai. Seguindo a trilha do masculino gentilizado, se aceita

que os homens conservem determinados atributos, que frequentemente são associados ao feminino, como o cultivo da vaidade. As relações homoafetivas, todavia, são patologizadas e demonizadas, como é comum entre muitos dos evangélicos. Apesar disso, oferece-se a possibilidade de ascensão na hierarquia religiosa para os que “reinventam” a homossexualidade.

A tese se encerra com a conclusão.

- Conceitos, termos e diferenciações

De modo a aclarar a leitura, quero chamar a atenção de antemão para algumas expressões que podem causar estranhamento. O primeiro termo é “ministério”, que é frequentemente usado no meio evangélico para designar atividades diversas feitas a partir de clivagens por aptidão, mas sendo todas consideradas cooperadoras da obra de Deus. Exemplos de trabalhos ministeriais são: música, evangelismo, educação infantil, acolhimento a novos convertidos, ação social etc. Embora os ministérios possam ser apenas divisões de tarefas eclesiais, na maior parte das vezes, a resposta de um determinado sujeito ao “chamado” de Deus se concentra na dedicação sistemática a uma ou mais tarefas como estas, de modo que a palavra passa a ter uma conotação de vocação, missão.

Outras duas expressões que agregam vários significados são “louvor” e “adoração”. Quase todas as reuniões começam com uma série de cânticos que visam preparar os crentes e iniciam o chamado “momento de louvor” ou “momento de adoração”. Mas no geral, o ritual musical que antecede as prédicas ocorridas nos cultos é referido como período de louvor. Já adoração, embora possa coincidir com o louvor, também faz referência à devoção, e pode ser sintetizada como a disposição dos indivíduos de cultuarem a divindade através de orações, conversas etc. Normalmente a tarefa musical é responsabilidade de cantores e instrumentistas que se dividem em grupos, se preparam, e se organizam para dirigir tais momentos. Os grupos se revezam de acordo com o número de serviços religiosos que necessitam de tal atividade.

Eventualmente essas formações musicais iniciadas na igreja dão origem a uma banda, que por vezes extrapola os limites da atuação denominacional, grava CDs e DVDs, realiza shows e estabelece parcerias diversas. Essa é uma das formas mais comuns de surgimento do que se convencionou chamar de “ministério de louvor” (e vale fazer o trocadilho – todo ministério de louvor faz louvor, mas nem todos que louvam se engajam em um “ministério de louvor”, ou seja, uma banda).

Quando se fala no estilo de música “louvor e adoração”, que se proliferou principalmente após os anos 2000, no Brasil se faz referência ao que é conceituado nos

Estados Unidos como “*worship music*” ou “*modern worship music*” (música de adoração ou música de adoração moderna). Trata-se de música religiosa *pop-rock*, inspirada em bandas como *U2* e *Coldplay*, guiada por guitarras e com certa complexidade estilística. Nos EUA, por um bom tempo, o termo louvor (“*praise songs*”) foi empregado para fazer referência a canções alegres e aceleradas, de celebração e agradecimento, e que descreviam a comunidade se reunindo. Já adoração, se tratava de músicas cuja finalidade era promover a experiência do fiel com a divindade. Tinha tom mais intimista e volume mais baixo, e era composta por canções mais lentas e consideradas orações (Ingalls, 2008). Essa diferença já se encontra borrada em ambos os contextos nacionais, embora, no Brasil, “louvor e adoração” ainda seja o termo mais empregado.

Não me atarei por agora nas definições do termo “gospel”, uma vez que estas serão tratadas em seus pormenores em várias partes da tese. Mas antecipo que, no Brasil, gospel é um conceito guarda-chuva que se refere, de maneira geral, à música evangélica (e há quem diga que também à católica).

Na realidade estadunidense, vigorou por muitos anos uma clara divisão (questionada por alguns nativos) entre música congregacional e música religiosa de entretenimento. Esta última seria aquela que não é tocada dentro das igrejas nos períodos de reunião, pois tem o objetivo de divertir a plateia de crentes ou converter indivíduos. A música de entretenimento deu origem a uma indústria que se estabeleceu na cidade de Nashville, cujo ápice ocorreu nos anos 80, e que passou a ser majoritariamente mencionada na literatura estrangeira como “*contemporary Christian music*” (CCM). As canções de culto (caseiro ou comunitário) foram chamadas de “*worship music*”.

Ainda uma diferenciação importante se refere ao termo “evangélicos”. No caso do Brasil, reproduzo o consenso da literatura socioantropológica, que sob tal rubrica engloba cristãos não católicos e não ortodoxos, como pentecostais, protestantes históricos, protestantes renovados e outros. A fim de descrever genericamente todos os indivíduos cristãos, não católicos (e brancos) dos EUA, como faz boa parte dos pesquisadores (Woodberry e Smith, 1998; Steensland *et al.*, 2000), optei por usar os termos protestantismo e protestante, ao invés de evangélicos. Afinal, o termo evangélicos (“*evangelicals*”) foi usado indiscriminadamente em uma série de trabalhos estadunidenses e gerou bastante confusão. Por vezes implicou todos os protestantes conservadores (e a indistinção entre conservadorismo político e religioso não foi menos problemática). Outras vezes tratou dos fiéis que experimentaram os avivamentos do século XIX. Ainda, aludiu aos protestantes conservadores moderados em termos teológicos, mas sendo muitos deles inovadores em outras áreas. Eram, por exemplo,

democratas, liberais em termos econômicos e criadores de um louvor mais contemporâneo. Este último significado de *evangelicals* foi empregado por Smith *et al.* (1998) e Woodberry e Smith (1998), e será o adotado ao longo da tese.

Cabe esclarecer também que, nos Estados Unidos, o pentecostalismo (que surgiu na virada do século XIX para o XX, oriundo dos movimentos avivalistas) e o carismatismo (renovação que acometeu uma série de igrejas, incluindo as católicas, a partir de 1960), ainda que guardem muitas similaridades com esses movimentos no Brasil, naquele contexto se diferem principalmente em função de o pentecostalismo considerar o falar em línguas algo elementar para se dizer que um sujeito foi batizado pelo Espírito Santo (Woodberry e Smith, 1998). Apesar da relevância do pentecostalismo e do carismatismo nos Estados Unidos, quatro tradições protestantes aparecem como os grupos de fato mais importantes. São elas: *mainline*, *evangelicals*, liberais e fundamentalistas¹⁴. Christian Smith cita, por exemplo, que há *evangelicals* pentecostais, *evangelicals* presbiterianos, *evangelicals* metodistas (Smith *et al.*, 1998). Enfim, predomina o fato de essas quatro tradições serem tendências que atravessam o denominacionalismo.

Quanto aos realces na grafia, vale chamar a atenção para a seguinte escolha. As aspas duplas são empregadas para ressaltar termos que devem ser lidos com cuidado (pois podem ter conotação metafórica), conceitos cunhados pela literatura socioantropológica ou excertos de fala ou de textos. Em itálico, estão expressões em outros idiomas, com exceção de palavras que compõem projetos brasileiros (como em Renascer Praise, Afroreggae e DTWear), e de nomes de redes sociais (como Twitter e Facebook), além de verbetes como website, email e link.

¹⁴ Nos EUA, até o final do século XIX, além de expressivos numericamente, os protestantes tinham uma visão de mundo que gozava de grande legitimidade. Mediante mudanças, como o avanço da teologia liberal e a maior aceitação do paradigma newtoniano e da teoria da evolução darwiniana, no início do século XX, alguns protestantes se mobilizaram em prol de certo conservadorismo. O conflito destes com aqueles que estavam em maior diálogo com as mudanças políticas e culturais (os liberais), acentuou o literalismo bíblico e o legalismo teológico-doutrinário que vigorou no primeiro grupo, conhecido como fundamentalista. Nos anos 1940, ocorreu um movimento, coordenado por crenças mais moderados, no intuito de transformar o fundamentalismo. Defendeu-se a valorização da intelectualidade anteriormente suprimida, assim como uma atitude política e social ativa, contrária à ideia de separação do mundo. Foi isso que originou os “*new-evangelicals*” (posteriormente chamados apenas *evangelicals*). Os que não se encaixavam em nenhuma dessas três categorias eram os *mainline*.

1. A teoria da identidade subcultural da religião

Este capítulo foi dividido em três tópicos. O primeiro apresenta a teoria da identidade subcultural, que, tributária do famoso paradigma da escolha racional, pretende avançá-lo em certa medida. Para estender essa chave analítica ao caso brasileiro, o segundo tópico traz dados a respeito do crescimento dos evangélicos no país, sobretudo nas últimas décadas, enfatizando as teorias sociológicas utilizadas para examiná-lo. Seguindo esse exercício, a última parte destaca a renovação do protestantismo histórico e circunscreve a Igreja Batista da Lagoinha, na qual surgiu o Diante do Trono.

1.1 A teoria da identidade subcultural da religião segundo Christian Smith

Modernidade e termos correlatos (pré-modernidade, modernidade inicial, modernidade reflexiva, modernidade radicalizada, pós-modernidade, ultramodernidade, super-modernidade) descrevem o assunto mais amplo e certamente o mais tratado pela sociologia da religião (Christiano, 2007). Em parte, isso se deve à atenção que os pais fundadores da sociologia deram ao processo de organização social, estilo de vida e costumes que surgiu na Europa, a partir do século XVII, e teve influência mundial (Giddens, 1990). A migração de áreas rurais para urbanas, a produção material do capitalismo industrial, a racionalização econômica e política, o surgimento da burguesia, a diferenciação e a especialização ocupacional, o advento da burocracia, as novas formas de pensamento e cultura etc. levaram ao questionamento a respeito do lugar e do papel que as religiões iriam desempenhar, dado que, em face da pluralização e legitimação de outros atores e sistemas que produzem definições da realidade (tal como a ciência), as religiões passaram a não carregar mais o exclusivismo de oferecer explicações amplamente aceitas sobre o mundo (Machado, M., 2013).

Daí o termo secularização ter ganhado centralidade nos estudos mais mencionados na sociologia da religião, que apostaram tanto no declínio da autoridade institucional da religião quanto na perda das funções de coesão e organização social (Mariano, 2013). Em *O Dossel Sagrado*, por exemplo, Peter Berger (1985) compreende a secularização como um fenômeno empiricamente observável e que ocorreria tanto em âmbito socioestrutural (institucional e das produções artísticas), quanto a nível subjetivo, isto é, da consciência. Mas se naquela obra tal prognóstico soava como o irremediável sumiço ou a privatização da religião, o próprio Berger reconsiderou, diria Mariz (2000) que em parte, a hipótese levantada. Em suas próprias palavras:

“Algumas instituições religiosas perderam poder e influência em muitas sociedades, mas crenças e práticas religiosas antigas ou novas permaneceram na vida das pessoas, às vezes assumindo novas formas institucionais e às vezes levando a grandes explosões de fervor religioso” (Berger, 2000, p.10).

Mesmo reconsiderando, Berger (2000) apostou que as religiões na modernidade teriam duas opções. Ou se isolariam, a fim de se proteger contra a sociedade circundante, ou se adaptariam às exigências do mundo, o que levaria quase invariavelmente ao fracasso delas. Isto é, para os teóricos da secularização que seguiram essa trilha, a separação entre Igreja e Estado e os consequentes fim do monopólio religioso e multiplicação das estruturas de plausibilidade concorrentes aumentariam a descrença e minariam a religião, diminuindo consideravelmente seu impacto social e político (Mariano, 2008a; 2013). Para outro grupo de estudiosos, como Rodney Stark, Roger Finke e Laurence Iannaccone, que fizeram da escolha racional um novo paradigma para a sociologia da religião, ocorreria justamente o contrário. A menor regulação do Estado e o pluralismo (incluindo o religioso) levariam ao aumento, à diversificação e à melhoria na qualidade dos bens e serviços religiosos ofertados. Haveria, então, vigor religioso, envolvimento dos fiéis e inserção social maiores (*idem*).

Desde 1990, a inegável vitalidade religiosa moderna questionou fortemente a linearidade e a normatividade da proposição da secularização como declínio de crenças e práticas religiosas ou como privatização da religião. Tal ideia perdeu o último resquício do pretense status de validade universal a partir dos atentados terroristas de 2001, de modo que, independentemente de o pluralismo incitar ou enfraquecer a religião, foi negada a relação causal entre eles (Mariano, 2013). Daí, a maneira como certos grupos religiosos crescem e como outros perdem fiéis e declinam ter se tornado um assunto central. Chama a atenção sobretudo quando aqueles que alcançam êxito geralmente estão associados a certa resistência a mudanças culturais.

No livro *American Evangelicalism: Embattled and Thriving* (Evangelicalismo americano: em combate e prosperando), Christian Smith (Smith *et al.*, 1998)¹⁵ refuta a tese de que a modernidade é uma ameaça ao protestantismo estadunidense (Ammerman, 1999) e procura entender o porquê de parte dessa alternativa de fé vir prosperando. Smith volta a investigação para a interação dos protestantes com a cultura secular e para o modo como isso formata a identidade do grupo. Ele se debruça sobre um extenso volume de dados, expõe as formulações heurísticas hegemônicas na sociologia da religião e, a partir de tal diálogo, propõe uma nova teoria.

¹⁵ O conteúdo deste tópico é tributário do referente livro, salvo o contrário seja mencionado. Como faz a literatura estrangeira, vou frequentemente me referir apenas à Smith como o autor da teoria da identidade subcultural.

Através da aplicação de questionários e realização de entrevistas semiestruturadas, a pesquisa do autor, realizada entre 1995-1996 dá ênfase aos *evangelicals* contemporâneos, compreendendo-os a partir dos seguintes eixos: aderência a crenças (*adherence to beliefs*), importância da fé (*salience of faith*), confiança e segurança na fé (*robustness of faith*), participação do grupo (*group participation*), comprometimento com missões (*commitment to mission*), e retenção e recrutamento de membros (*retention and recruitment of members*). O evangelicalismo é a vertente protestante que apresenta o melhor trabalho neste último quesito, tornando-se, portanto, peça-chave para a compreensão da vitalidade religiosa dos EUA. Segundo Bartkowski (1999), o estudo de Smith produziu a mais rica fonte de dados sobre o grupo.

Smith mostra que a maioria absoluta dos *evangelicals* defende o literalismo bíblico, ou seja, que a Bíblia é totalmente verdadeira e não metafórica, e que é inspirada por Deus e não contém erros. Eles também creem que todos os seres humanos são criaturas pecaminosas e, portanto, carentes de redenção e restauração divina. De todas as tradições cristãs, esta é a mais propensa a afirmar a crença em valores morais absolutos, se opondo a relativismos e a uma moralidade personalizada. A importância dada pelos crentes à fé que possuem se encontra mais acentuada nesse grupo do que em todos os outros do protestantismo, e ele é o que apresenta maior nível de frequência à igreja. Os *evangelicals* são os que frequentam mais e os que mais comparecem com suas famílias. São ainda os que mais participam de atividades religiosas extra dominicais, ouvem mais músicas cristãs no rádio e assistem a mais programas cristãos televisivos. Trata-se do grupo que tem o menor número de crentes considerados nominais.

A fim de examinar o sucesso dos *evangelicals* e o declínio das outras tradições religiosas, Smith se debruça sobre quatro principais chaves analíticas formuladas por sociólogos da religião, e, com os dados de sua pesquisa, demonstra como elas são limitadas, incompletas, ou até mesmo equivocadas. Vejamos.

A primeira teoria por ele citada é a do enclave protegido (*Sheltered Enclave Theory*), cujas bases foram lançadas por Peter Berger, mas foram propriamente desenvolvidas por seu discípulo, James Davidson Hunter. A teoria apregoa que quando a religião consegue proteger os indivíduos, provendo ordens morais seguras e confiáveis, ela prospera, ao passo que, se os membros são expostos às forças sociais e culturais minantes da modernidade – produção tecnológica, organizações burocráticas, valores utilitários e racionais, urbanização, diversidade cultural, meios de comunicação de massa e diferenciação das esferas e funções – as ordens morais são desafiadas e questionadas, podendo ser abandonadas. Hunter considerou

que a maioria dos *evangelicals* era de mais idade, casada, com menor educação formal, de baixa renda, residente em áreas rurais ou pequenas cidades urbanas e do sexo feminino. Assim, os fiéis estariam em posição demográfica e social extremamente protegida das forças corrosivas da modernidade, evitando confrontos diretos que levariam ao declínio da religião.

Mas Smith mostra que não são encontradas evidências para comprovar que o sucesso do evangelicalismo estadunidense estaria na distância da modernidade. Segundo ele, os *evangelicals* são os protestantes mais engajados política e socialmente, e as características sociodemográficas deles não implicam numa necessária distância da modernidade. Smith mostra que, na verdade, os *evangelicals* têm, em média, mais anos de educação do que quase todos os demais protestantes (com exceção dos *mainline*). Considerando os indicadores principais de proximidade com a modernidade (alta educação, alta renda, participação no mercado de trabalho remunerado e urbanização), eles estão mais expostos a tais forças, por exemplo, que os sem-religião. E, se os *evangelicals* são menos expostos que os demais protestantes, essa variação é ínfima e não pode ser considerada como o fator explicativo para o sucesso do grupo. Ele também verificou que os *evangelicals* não são mais propensos que os demais protestantes a se encapsular em redes de relacionamentos com cristãos.

Essas diferenças tão importantes comparadas à pesquisa de Hunter são explicadas por Smith em função do modo como a variável *evangelical* foi construída nos dois estudos. A pesquisa de Hunter, além de ter uma diferença de mais de dez anos para a de Smith, não se pautou na autodeclaração dos indivíduos, mas sim em critérios teológicos responsáveis pela definição de amplas classificações (Smith *et al.*, 1998). Osmer (2008) diz que Hunter considerou como *evangelicals* apenas os protestantes que criam na inerrância bíblica, na divindade de Cristo e numa soteriologia cristocêntrica. Por outro lado, McConkey (2001), embora considere o quadro analítico de Smith mais adequado e profícuo que o de Hunter, argumenta que entre 1988-1998 não houve mudança no perfil traçado por Hunter, significando que os *evangelicals* continuaram sim em uma posição marginal na sociedade, sendo geralmente mais velhos, sulistas, rurais, mulheres, pobres, e com menor educação formal e profissional. Para a discussão levantada nesta tese, importa frisar que, para Smith, não há uma necessária correlação entre distância da modernidade e vitalidade religiosa.

Além da teoria do enclave protegido, Smith dialoga com a teoria do status descontente (*Status Discontent Theory*), muito usada originalmente para explicar o extremismo político de direita. A tese é que quanto mais um grupo percebe que seu status social está ameaçado, mais fortes se tornam a identidade, a prática e o compromisso dos membros. Os recursos entre eles também são mobilizados com mais facilidade. Essa perspectiva, embora bastante rejeitada na

sociologia da religião, teve alguns expoentes, como Kenneth Wald, Dennis Owen e Samuel Hill, que pensaram o ressurgimento do protestantismo conservador como reflexo de um status ressentido.

Para Smith, essa teoria não tem utilidade alguma na compreensão da vitalidade religiosa. E isso por várias razões. Primeiro, porque os *evangelicals* já não são privados econômica nem educacionalmente. Ao contrário, apresentam a maior mobilidade educacional intergeracional; então, aí não poderia estar o ressentimento. Além disso, é possível dizer que recentemente não houve perda de um status social alto. Ao menos desde 1925, os *evangelicals* não usufruem de privilégios, ainda que a cultura dominante não os tenha impedido de exercer o estilo de vida religioso. Ao invés de preocupados com o status social perdido ou que poderia ser perdido, esses crentes focaram nas consequências espirituais que acreditavam que os não crentes e a nação como um todo sofreria caso agissem de modo contrário aos desígnios divinos.

O terceiro referencial teórico, conhecido como teoria do rigor (*Strictness Theory*), foi defendido sobretudo por Dean Kelley e Laurence Iannaccone, que pensaram que os grupos, ao fazerem demandas normativas a seus fiéis e imporem expectativas sobre eles, seriam bem sucedidos. Os que exigissem pouco declinariam, como por exemplo, grupos com teologia liberal, que apresentariam menores diferenças em relação aos valores seculares (Evans, 2003). Kelley defendeu que era através do rigor (absolutismo, conformidade, fanatismo) que significados substanciais para a vida dos sujeitos seriam ofertados. Já para Iannaccone, que tinha como quadro mental as asserções da economia, o êxito não advinha da provisão de significados, mas da capacidade de filtrar os *free-riders* (pessoas que se beneficiavam contribuindo pouquíssimo). Com essa seleção, acabava-se oferecendo aos fiéis comprometidos altos índices de recompensas mútuas, como a solidariedade.

Smith concorda que quando um grupo faz demandas razoavelmente (mais não tão) rigorosas a seus membros, ele tende a crescer tanto pelas razões pontuadas por Kelley, quanto pelas de Iannaccone. Por outro lado, Smith contra-argumenta que a identidade dos *evangelicals* se estabeleceu pela oposição aos fundamentalistas, no sentido de reduzir o rigor. Os *evangelicals* se posicionaram estrategicamente a favor de certa flexibilidade. Ao invés de construir barreiras rígidas em relação ao mundo para se manterem “puros” e conservarem o corpo de doutrinas da influência liberal, incentivaram a interação com o secular, com vistas a influenciá-lo. Isso, segundo a teoria, poderia causar diminuição no número de fiéis. Mas o que ocorreu foi justamente o contrário. Os *evangelicals* experimentaram grande crescimento numérico, enquanto o mesmo não aconteceu com os fundamentalistas, que eram claramente

mais rigorosos. Portanto, a rigidez não consegue explicar suficientemente a vitalidade religiosa.

Enquanto a teoria do rigor focou nas congregações e nas imposições destas sobre os sujeitos, a tese do mercado competitivo (*Competitive Marketing Theory*), pautada no modelo da escolha racional, se mostrou em grande medida compatível com ela, porém, se valendo de fundamentos da economia religiosa, isto é, dos incentivos e das oportunidades dadas à comercialização de produtos religiosos em um mercado com diferentes graus de regulação e pluralismo. Os principais defensores de tal perspectiva foram os teóricos Laurence Iannaccone, Roger Finke e Rodney Stark (1997). Eles postularam que a regulação do Estado e o monopólio religioso produzem religiões letárgicas, enquanto os ambientes religiosamente desregulados e pluralistas, ao permitirem que “empresários” da fé estruturem suas “firmas” e capitalizem de modo a competir para ofertar agressivamente os melhores “produtos”, possibilitam o sucesso das alternativas de fé e até a expansão do mercado pela atração de novos “consumidores”. Credita-se aos fiéis uma racionalidade instrumental que os impulsiona a maximizar seus objetivos (Evans, 2003) e a procurar por aqueles que melhor atendam a suas demandas¹⁶.

Essa é a teoria que Christian Smith acredita ser um dos melhores quadros de referência, comparado aos três anteriores. Porém, se através dela é fornecida uma boa explicação para as disputas inter-religiosas e para as ações das elites e suas respectivas organizações em prol da mobilização de fiéis, por outro lado, pouco se informa a respeito das crenças, das opiniões e dos comportamentos dos sujeitos; típica crítica que se faz a essa teoria. Assim, Smith põe sua lente em outra unidade de análise. Em vez de observar as relações/tensões/competições estabelecidas entre os adversários religiosos, foca nos conflitos entre os crentes e um competidor mais amplo – o mundo socioculturalmente pluralista (de pluralismo cultural, diferenciação social e diversidade religiosa). Em vez de se fiar na lógica economicista e na exploração das estruturas organizacionais, o autor propõe uma teoria que guarda afinidade com a do mercado competitivo, mas cujo intuito é avançar rumo a uma perspectiva cultural e estrutural (Woodberry e Smith, 1998).

Desse modo, ele atribui que a religião cresce não em função de um status ressentido, nem porque cria um escudo protetor contra a modernidade secularizante, nem ainda por fazer demandas rigorosas ou por dispor de um ambiente no qual há liberdade para ofertar serviços religiosos (embora este último seja o cenário no qual muitas religiões se inserem). O êxito de

¹⁶ Esse eixo analítico tem seus defensores no Brasil e na América Latina. Ver, por exemplo, Mariano (2008b) e Frigerio (2008). Adiante, o trabalho de Mariano será trazido com detalhes.

um grupo de fé se deve ao fato de este possuir as ferramentas culturais que o permitam estar engajado na modernidade através da luta contra ela (“*passionately engaged in direct struggle with pluralistic modernity*”¹⁷ (Smith *et al.*, p.88)). O sucesso dos *evangelicals* estaria, então, na elaboração de uma distinção cultural clara, ao mesmo tempo acompanhada de intenso engajamento social. Não se trata de uma simples acomodação à modernidade, mas sim da confrontação da diversidade e do pluralismo moderno, visto que estes são postos em oposição ou ameaçando a religiosidade.

Chamada de teoria da identidade subcultural da religião (“*Subcultural Identity*” *Theory of Religion*), ela pode ser assim resumida:

“Religion survives and can thrive in pluralistic, modern society by embedding itself in subcultures that offer satisfying morally orienting collective identities which provide adherents meaning and belonging. (...) In a pluralistic society, those religious groups will be relatively stronger which better possess and employ the cultural tools needed to create both clear distinction from and significant engagement and tension with other relevant outgroups, short of becoming genuinely countercultural” (Smith *et al.*, 1998, p.118-119)¹⁸.

A teoria de Smith parte de uma série de pressupostos sociológicos. Primeiro concorda que a identidade de um sujeito é construída por meio de interações com outros seres humanos em grupos sociais que proveem e preservam significados. Os grupos são vistos como tendo a capacidade de inculcar nos indivíduos orientações normativas e morais. Como corolário, a identidade coletiva se pauta em fronteiras simbólicas que distinguem o grupo e os demais relevantes a sua volta por meio de um mecanismo de contraste, negação e, conseqüentemente, comparação e afirmação. Pautado na teoria da identidade social (como de Michael Schwalbe e Douglas Mason-Schrock, entre os vários autores citados no livro), Smith afirma que a compreensão do processo de construção da identidade individual, portanto, não poderia estar concentrada apenas no exame de como o indivíduo se auto apresenta, mas nos recursos simbólicos dos quais a auto representação depende. Quanto mais um grupo é capaz de estabelecer fronteiras, mais contribui para construir diferenciações que fortalecem as identidades coletivas moralmente orientadas e distintivas, e assim, mais faz sucesso. A identidade dos sujeitos se estabelece, então, a partir de relações com legitimadores normativos, socialmente construídos, e que mudam historicamente. Como um dos principais critérios de validação na modernidade é a escolha individual, as religiões conseguem estabelecer identidades, ainda que haja outras alternativas que por tradição sejam imputadas.

¹⁷Apaixonadamente engajado em luta direta contra a modernidade pluralista.

¹⁸ A religião sobrevive e pode prosperar em uma sociedade pluralista, moderna, por enraizar-se em subculturas que oferecem identidades coletivas orientadoras moralmente satisfatórias, que proveem aos adeptos significado e pertencimento. Numa sociedade pluralista, serão relativamente fortes aqueles grupos que melhor possuem e empregarem as ferramentas culturais necessárias para criar tanto distinções claras quanto engajamentos e tensões significativos em relação a grupos de fora relevantes, longe de se tornarem genuinamente contraculturais.

Outro pressuposto diz respeito ao fato de sempre as religiões tradicionais estrategicamente renegociarem sua identidade, pois continuamente reformulam seus cânones e se engajam na confrontação de diferentes ambientes socioculturais. Mas é preciso frisar que, para o autor, embora não se trate de resistência ao mundo e manutenção de um núcleo-duro da religião, tampouco diz respeito à acomodação negativa à cultura abrangente, como se os preceitos e os valores das religiões não fossem renováveis, mas diminuíssem progressivamente cada vez que elas se adaptassem à sociedade. Embora seja uma barganha, trata-se de uma “barganha criativa”, que implica na constante reconstrução e reelaboração de fronteiras e justificativas que subsidiam o afrouxamento dos limites entre o sagrado e o secular. As religiões podem, portanto, retomar temas perdidos e ressacralizar elementos que já não têm conotação especial. Há vezes em que elas negociam o cerne de seus valores, mas o que mais ocorre é uma mudança estratégica para que haja melhor performance na modernidade.

Mais uma premissa trazida pelo autor, pautada em assertivas da história e da sociologia urbana, é que as comunidades tradicionais (espaços de afetividades e intimidades, sendo as religiões exemplares destas) não se tornaram obsoletas frente a uma massa de indivíduos atomizados, desconectados e sujeitos a relações anômicas. Para Smith, ao contrário, as interações típicas de comunidades tradicionais passaram a coexistir e a conviver com relações burocráticas, embasadas em uma racionalidade técnica e materialista. Se valendo do raciocínio do sociólogo urbano Claude Fischer, Smith afirma que as religiões não apenas sobrevivem às mudanças culturais, mas são fruto destas, pois a modernidade, ao invés de fazer as alternativas de fé sucumbirem, as promove. Impulsiona-as ao dar origem a fortes subculturas – e a religião é uma delas – que são fonte de autoridade e promovem união entre os membros, delimitação de fronteiras, valores e comportamentos alternativos às convenções sociais¹⁹.

Ou seja, na modernidade, em função do tamanho e da densidade ecológica da urbanidade, haveria a produção de diversidades culturais e institucionais transpostas em sistemas de valores vibrantes, díspares e competitivos. E num ambiente pluralista, o conflito e a hostilidade intergrupos fortaleceriam a identidade dentro do grupo, aumentando a solidariedade, a coesão, o compromisso e a participação dos membros. A partir dessa lógica, diz-se que conflitos ideológicos podem fortalecer crenças e práticas religiosas, sobretudo entre crentes que conseguem dar sentido à tensão, acionando um quadro de interpretação

¹⁹ Smith pontua que a modernidade também incita a formação de identidades desviantes (alcooolismo, uso de entorpecentes, violência etc.).

exclusivamente religioso. Para completar, Smith afirma que a modernidade, ao criar condições sociais como o desenraizamento, a alienação, o isolamento etc., produz desejos e necessidades que a religião é perita em satisfazer, aumentando assim o apelo pelo religioso. Como a religião continua sendo um dos principais sistemas de significado disponíveis, a modernidade pluralista se torna positivamente favorável às alternativas de fé, permitindo que elas persistam e se fortaleçam.

Christian Smith pensa então que a vitalidade do evangelicalismo se deve à construção de uma subcultura distintiva, engajada e em tensão com outros grupos relevantes (*relevant outgroups*). Segundo ele, os *evangelicals* mantêm uma clara e não minimizável fronteira com o mundo. Embora não visem se afastar dele como alguns protestantes, querem viver conforme outras regras, sem se deixar governar pelos padrões seculares. Creem-se possuidores de uma verdade absoluta, muitas vezes desacreditando que outros grupos podem possuí-la. A moral que eles acreditam ter sido estabelecida por Deus é afirmada como mais saudável que a das demais pessoas, e que se praticada, pode mudar o mundo. Eles também creem que sua vida deve testemunhar o amor e a vontade de Deus, e exercer uma influência cristã positiva. Faz parte disso a busca por novos prosélitos e a defesa de um posicionamento intelectual baseado na Bíblia. Mas, ainda que o evangelismo seja deveras enfatizado, fato que poderia ter como corolário certa apatia social e política, para eles, ser um fiel exemplar e estabelecer uma boa família não é uma medida suficiente de intervenção no mundo; a forma mais eficaz é viver uma vida completamente diferente da cultura secular e trabalhar por reformas políticas.

Isto é, aliada à distinção, os *evangelicals* sustentam uma postura de engajamento social e cultural que intui transformar a sociedade para melhor refletir a vontade de Deus. Tal envolvimento se caracteriza por um senso de responsabilidade e pela mobilização em diversas áreas da vida. Os *evangelicals* apresentam a menor proporção de indivíduos que acreditam que a fé é uma questão privada e que deve ser mantida afastada do âmbito público. Também configuram o grupo com a maior proporção de sujeitos que creem que os cristãos devem mudar a sociedade, mesmo que isso implique em lançar mão de ferramentas que causem conflito entre as pessoas. É entre eles que se encontra o menor número de indivíduos que acreditam que se deve tentar não ofender os outros com os valores cristãos. Comparados aos crentes das demais tradições religiosas, são os mais propensos a votar, pressionar os representantes políticos, participar de manifestações, dar dinheiro para candidatos cristãos e se educar quanto a questões políticas e sociais²⁰.

²⁰ Todavia, não há significância estatística que prove que os *evangelicals* participam mais de organizações comunitárias locais ou dão mais dinheiro para a caridade. Eles também não se destacam na participação em

Para Smith, há certo antagonismo nisso, que ele chama de “*voluntaristic absolutism*” (absolutismo voluntarista). Trata-se da ideia de que todas as pessoas têm não só autonomia, mas liberdade para decidir o que melhor lhes parece. Ao mesmo tempo, isso se conjuga com a crença de que os preceitos de Deus são os melhores possíveis para todos os seres humanos, e que, portanto, devem ser estendidos às leis da sociedade.

Smith também afirma que tais crentes se sentem como cidadãos de segunda classe, desprestigiados por uma sociedade que outrora tinha fortes valores cristãos (aos quais os *evangelicals* atribuem o sucesso financeiro do país). Para tais fiéis, a sociedade estadunidense já não estaria se preocupando em preservar, ou até mesmo tolerar, o estilo de vida evangélico (algo que o autor chama de herança deslocada [*displaced heritage*]). Assim, a posição de conflito com o mundo fica ainda mais evidente. Alguns chegam a conjecturar a existência de grupos organizados, que seriam extremamente hostis ao evangelicalismo, como os homossexuais e a sociedade secreta *Illuminati*, e que estariam tentando aprovar leis para prejudicar o impacto do protestantismo. Daí o proselitismo ser uma marca forte desses religiosos. Em suma, nas palavras de John Evans, “*Evangelicals thrive, in Smith’s account, because they feel “embattled” with the broader culture*”²¹ (Evans, 2003, p.469)²².

Além de explicar o êxito dos *evangelicals*, a teoria da identidade subcultural também é usada para justificar o porquê de outras tradições religiosas não experimentarem o mesmo crescimento. No caso dos fundamentalistas, por exemplo, a distinção se dá sem engajamento. Embora eles se diferenciem claramente da sociedade secular tal como os *evangelicals*, falta-lhes participação. Seu “sectarismo defensivo” (*defensive separatism*), ao invés de tentar transformar o mundo para Cristo, confina os fiéis na esperança da segunda vinda do salvador, e os faz apenas tentar preservar, dentro do próprio grupo, a pureza moral e teológica. Já no caso dos *mainline* e dos liberais, o que ocorre é o contrário – engajamento sem distinção. Para os *mainline*, a religião é somente uma parte do cotidiano, não algo extraordinário. Eles não estão em tensão com a sociedade como os *evangelicals*. Segundo Smith, “*mainline Protestantism is mainstream society*”²³ (Smith *et al.*, 1998, p.148). Para os liberais, semelhantemente, a acomodação cultural radical é patente. Eles tentam interpretar o

organizações que não sejam relacionadas a igrejas ou em dar dinheiro a políticos não cristãos. Mais adiante se verá que o autor defende que os *evangelicals* não alcançam os objetivos propostos no que tange à intervenção sociocultural.

²¹ Os *evangelicals* crescem, de acordo com Smith, porque eles se sentem em combate com a cultura mais abrangente.

²² Vale dizer que embora Smith explore a dimensão da ação dos *evangelicals* no mundo, ele não faz nenhuma alusão nem diferencia ou aproxima o referido engajamento da ética protestante intramudana narrada por Weber (2004).

²³ O protestantismo *mainline* é a própria sociedade.

cristianismo de acordo com categorias da sociedade moderna. Não se incomodam, ao contrário, se alegram em ter as fronteiras com o mundo borradas ou até mesmo apagadas²⁴.

Como observado ao longo deste tópico, Christian Smith aposta todas as fichas na teoria da identidade subcultural e a usa tanto para compreender o sucesso do evangelicalismo quanto o insucesso experimentado pelas demais tradições religiosas protestantes. E ele vai além – atribui que os mesmos fatores subculturais que promovem a vitalidade do evangelicalismo também ocasionam sua ineficiência enquanto agente de mudança social. O que ocorre é que o engajamento no mundo se traduz predominantemente em uma “estratégia de influência pessoal” – maior ênfase no individualismo, traduzida em evangelismo pessoal, bons exemplos a serem dados e expectativa de reavivamento. E isso tem um “efeito perverso”. Para o autor, os *evangelicals* promovem iniciativas e atividades (muitas delas típicas de um voluntarismo assistencialista), mas, que por mais interessantes que possam ser, não promovem transformações nos sistemas sociais; quando muito, aliviam as pressões por eles causadas. Smith faz questão de enfatizar que uma coisa é ter sucesso enquanto movimento religioso; outra bem diferente é alcançar os objetivos que esse movimento propõe.

Quanto às críticas direcionadas à teoria de Smith, vale citar a que é feita por Manuel A. Vásquez (2006). Este considera que as noções de identidade, de fronteiras e até mesmo de religião usadas por Smith são essencializadas, como típico das derivações da teoria do mercado. Outro problema apontado é que a concepção da identidade subcultural pressuporia um “sujeito unificado” (*unified subject*), que escolhe, apesar de sua racionalidade limitada, a apenas uma religião, e esta de fronteira absolutamente clara. Assim, a identidade se equipara à criação de diferenças e a exclusão de opções. Opondo-se a isso, Vásquez pensa que a prática e a filiação religiosa são fluídas, polivalentes e mistas. E que a questão não é apenas marcar diferenças, mas considerar o hibridismo, a transculturalidade e a passagem das fronteiras entre as religiões. Para defender esse ponto de vista, ele cita o caso da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), que faz um sincretismo invertido – se apropria do panteão das religiões afro-brasileiras, mas demoniza-o, a fim de defender sua superioridade. Esse exemplo mostraria que o pluralismo religioso não é apenas uma questão de competição e clareza de fronteiras tendo em vista os produtos ofertados e a adesão de fiéis.

²⁴ No capítulo quatro, a fim de mapear as principais transformações da música dos EUA, recuperarei o argumento de Donald Miller (1997), que estudou as igrejas protestantes dos anos 60. Embora o autor afirme entender o declínio e o sucesso de grupos religiosos a partir da lógica do mercado, cabe dizer que seus argumentos têm considerável afinidade com os de Smith. Miller acentua que as novas igrejas buscavam transformar a cultura ao invés de rejeitá-la, diferentemente das “seitas”, que impeliam uma separação em relação ao mundo.

Mas, a meu ver, a analogia de Vásquez não é feliz. No caso da IURD, a clareza de fronteiras não se ameaça ou se reduz ao dito sincretismo. Não restam dúvidas quanto à hostilidade e beligerância da Universal, de modo que não se pode falar em polivalência. O embate proposto por essa igreja também não pode ser simplificado. Ele se desemboca, entre outras coisas, em ações também agressivas, tais como: inserção na mídia secular, eleição de representantes partidários, envolvimento em discussões de gênero, perseguição religiosa (vide o famoso episódio do chute na imagem da padroeira) etc. Embora não caiba aqui apontar as restrições e as possibilidades do uso da teoria da identidade subcultural para o estudo da Igreja Universal, penso que as noções de hibridismo e transculturalidade, se não se mostram problemáticas, têm, no mínimo, muito menos a acrescentar do que a teoria de Christian Smith, que concilia distinção e engajamento.

Além disso, Vásquez, em sua rápida crítica, não consegue explorar, avançar ou resolver o problema das essencializações. Ao insistir na ideia de que há uma espécie de continuidade entre as religiões, a “barganha cognitiva” e a sacralização de elementos seculares ficam minimizadas a um necessário afrouxamento das distinções entre o que é e o que não é mudado; relação que nem sempre é observada.

A teoria de Smith vem se tornando uma importante referência endossada por diversos estudos. Osmer (2008), por exemplo, a contrapôs às denominadas “guerras culturais” (*culture wars*, termo consagrado por James Hunter). A ideia é de que os Estados Unidos estariam divididos em dois grandes grupos – progressistas e ortodoxos – com opiniões opostas em relação ao aborto, às orações nas escolas e à homossexualidade. Osmer, fazendo referência à Smith, defende que as guerras culturais seriam um mito, pois dentro do próprio grupo de *evangelicals* haveria divergências, variações e contradições demais para que houvesse uma guerra contra outro bloco, também pretensamente homogêneo.

McConkey (2001), buscando testar a validade da conceituação das guerras culturais, também acabou optando pela teoria de Christian Smith. McConkey ressaltou que houve notável diminuição da distância socioeconômica e educacional entre *evangelicals* e progressistas, ou seja, os primeiros estariam lentamente saindo das margens sociais, embora isso não seja evidência suficiente de que estão entrando de modo rápido no principal perfil socioeconômico da sociedade. Os resultados de sua pesquisa apontam que, quanto ao papel da mulher, os *evangelicals* se tornaram menos tradicionais, ou seja, a associação entre visão de mundo religiosa e papéis de gênero diminuiu, mostrando uma suavização das tensões com a cultura. Porém, se mediante alguns achados ficou evidente certa flexibilização, acomodação

cultural e maior tolerância, paralelamente os progressistas se tornaram ainda mais complacentes.

Segundo McConkey, muitos autores preferem assumir que não há uma guerra em que os *evangelicals* se posicionam em um extremo moral e político. Trata-se de um *continuum*, mas que não exclui a persistente tensão com a sociedade abrangente. Assim, ele assume que a teoria da identidade subcultural de Smith é a melhor proposta analítica, pois sintetiza que a manutenção de uma clara distinção moral em relação à cultura secular promove comprometimento interno e fortalecimento do grupo mediante a percepção de uma ameaça. Para McConkey, a tensão com a cultura não é algo a se resolver, mas a se manter, como modo de delinear a subcultura. Se os *evangelicals* se tornam mais tolerantes em algumas questões, como em relação ao papel das mulheres, outras vias passam a ser escolhidas para que a tensão com a sociedade continue sendo mantida, como a intolerância ao suicídio e à eutanásia. Importa enfatizar, portanto, que desde que a distinção com a sociedade seja suficientemente nítida e sustentável, crenças específicas podem ser alteradas sem afetar a relação de oposição entre a religião e o secular.

Dito isso, cabe a pergunta: a teoria de Christian Smith teria validade para pensar as dinâmicas religiosas de outros contextos nacionais, como o Brasil? E mais especificamente: seu uso seria adequado e vantajoso para compreender as ações do Diante do Trono? Minha resposta é que sim. A atuação dos evangélicos através da música é concomitante e decorrente do aumento, da participação e da visibilidade dos crentes como atores sociais. Embora a teoria da identidade subcultural da religião tenha como unidade de análise as visões de mundo e os comportamentos dos *evangelicals* em comparação com os de outros protestantes, enquanto o presente estudo foca nos empreendimentos e pontos de vista de uma banda gospel, considero que vale usar o Diante do Trono como *proxy* de um conjunto de hábitos, valores e perspectivas atreladas ao jeito de ser evangélico no Brasil.

A partir daqui, suporei então que o DT fornece elementos heurísticos a respeito do que Cunha (2007) chamou de gospel, isto é, não apenas a música do crente, mas uma expressão cultural evangélica, um estilo de vida, assentado sobretudo na tríade música, consumo e entretenimento e – posso acrescentar sem receio – guerra espiritual e prescrições quanto aos gêneros (desenvolverei esses dois eixos nos capítulos dois e cinco, respectivamente).

Cumprer dizer que a cultura evangélica brasileira está longe de ser homogênea (vou problematizar o modo como a noção de cultura tem sido empregada por religiosos e estudiosos da religião no final do próximo capítulo). Todavia, não é equivocado pensar que tal cultura atravessa as denominações e suas particularidades, ainda que não se possa dizer que

estamos diante de tradições religiosas, como as dos Estados Unidos. Por conseguinte, a ideia de uma cultura evangélica permite pinçar o Diante do Trono como um bom exemplar de um fenômeno abrangente, que engloba líderes de igrejas, membros e uma série de iniciativas de caráter eminentemente religioso: redes de televisão, estações de rádio, revistas, lojas, livros, filmes, roupas, escolas, bares, redes sociais e assim por diante.

Para transpor a teoria de Smith para o contexto brasileiro, é preciso realizar um exercício similar ao apresentado pelo autor. Torna necessário explorar a expansão do movimento evangélico nacional, mapeando os principais eixos analíticos e as categorias que foram empregadas para compreendê-lo. Isto é o que será feito a seguir.

1.2 Os evangélicos no Brasil e as análises socioantropológicas

No Brasil, o número de evangélicos tem crescido expressivamente. Sob tal categoria, o IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística) compreende os fiéis pertencentes a um quase inumerável conjunto de igrejas, templos religiosos e comunidades, entre as quais se destacam as denominações: Luterana, Presbiteriana, Congregacional, Anglicana, Metodista, Batista, Adventista, Congregação Cristã do Brasil, Assembleia de Deus, Evangelho Quadrangular, Brasil para Cristo, Deus é Amor, Casa da Bênção, Universal do Reino de Deus etc. Os membros destas e das inúmeras outras agremiações identificadas como evangélicas perfazem 22,2% da população brasileira, segundo mostrou o último recenseamento oficial (2010). O Censo feito pelo IBGE coleta a autotranscrição religiosa dos indivíduos em categorias excludentes e temporalmente comparáveis. Durante a aplicação do questionário é feita uma pergunta aberta, que posteriormente é categorizada. A exceção a este procedimento foi o Censo de 1991, que apresentou opções religiosas *a priori* (Decol, 1999). No geral, é possível declarar pertencimento a qualquer conjunto de crenças, ideologias ou costumes.

Para se ter uma ideia da diferença da composição religiosa do Brasil e dos Estados Unidos, o número de protestantes estadunidenses (incluindo igrejas de membresia negra) é de aproximadamente 50% da população, enquanto os católicos são 24%. Dezesesseis por cento não são filiados a instituições religiosas, e o restante se divide entre mórmons, judeus, muçulmanos, ortodoxos, budistas, hindus, entre outros²⁵. Já no Brasil, até a década de 1970, a população era quase absolutamente católica. Ao menos era isso que declaravam mais de 91% das pessoas.

²⁵ Fonte: *Pew Forum, Religious Landscape Survey*, <http://religions.pewforum.org/affiliations>, acesso em 25 de maio de 2014.

Não se duvida que parte dos fiéis atendessem ao serviço oferecido por outra expressão de fé, tal como a umbanda, pois, no país, desenvolveu-se um sincretismo afro-católico (Prandi, 2008) ou um catolicismo afro-indígena (Sanchis, 1997), ainda que isso não implicasse em tolerância religiosa. Mas o domínio da Igreja Católica (IC) foi histórico. Na época da colonização portuguesa, uma vez que ao Estado cabia o comando e a disciplina da ordem religiosa (pelo sistema do padroado), sacerdotes e missionários da IC eram funcionários reais (Carreiro, 2007). Mesmo com a separação da Igreja e do Estado com a Proclamação da República, o poderio perdurou. Desde a Constituição de 1934, a Igreja Católica se tornou uma espécie de “sucedânea do Estado” em questões relativas à educação, à saúde e à pobreza, garantindo o ensino religioso nas escolas, a assistência religiosa às Forças Armadas e a representação diplomática junto à Santa Sé (Montero e Almeida, 2000). Certo desgaste entre o Estado e a IC se deu apenas a partir de 1950. Fatores como a Guerra Fria e a descolonização da África em âmbito internacional, além do “enferrujamento da Igreja Católica com o regime militar” em âmbito local, ocasionaram tanto uma abertura democrática e ecumênica do catolicismo, quanto o desenvolvimento de um “catolicismo dos pobres” (que diminuía a ênfase nas procissões e nos milagres dos santos e focava na conscientização política das camadas populares). Isso fez o catolicismo perder força e dar espaço a outras religiões (*idem*).

Mas a tradição do catolicismo persistiu traduzida em majoritária adesão ainda por um tempo. Uma queda significativa no número de fiéis foi aparecer apenas nas últimas três décadas (Campos, 2008b). Em 2010, o percentual dos auto declarados católicos chegou a 64,6%²⁶. Para muitos autores, o catolicismo ainda é a “identidade religiosa pública” a qual muitos recorrem, pois guarda valores que se assemelham ao da própria sociedade (Prandi, 1996; Almeida e Montero, 2001). Mas há quem defenda, por outro lado, que a disjunção entre o catolicismo e a identidade nacional vem crescendo, como apontaram Pierucci e Mariano (2010).

Em contrapartida, a adesão à religião evangélica não se configura como uma identidade herdada ou nominal – ao menos não se configurou até então, embora os crentes “desigrejados” (que não estão vinculados a uma igreja determinada, mas se identificam, em maior ou menor grau, como evangélicos) já se mostrem uma exceção. No geral, uma experiência de conversão é pressuposta. Foi isso o que Pierucci (2006) defendeu quando

²⁶ Para Cristián Parker (*apud* Freston, 2010), a América Latina deixou de ser tradicionalmente católica, mas não se secularizou, nem se tornou protestante, se tornou plural, porém, continuando a entregar certos privilégios à Igreja Católica.

afirmou que vivenciar uma religião no Brasil atual muitas vezes quer dizer romper com o passado religioso, pois a religião é considerada cada vez mais uma expressão de liberdade, de escolha individual²⁷.

Dados sobre a filiação religiosa em São Paulo, em 1995, mostraram que 26% da população já eram de convertidos. Entre eles, 50% mudaram de religião por questões de identidade, razões espirituais e insatisfação com a fé anterior; 25% em busca de cura, emprego, casa etc.; 4% por gosto; 4% por curiosidade e 2% porque queriam uma religião que fosse capaz de resolver problemas (Prandi, 1996). Isso seria evidência da passagem do status adscrito para o status adquirido. Para alguns, um novo caminho de fé é encontrado. Já outros ficam sem religião. No caso dos católicos, eventualmente uma parte volta ao catolicismo por meio da readesão (muitas vezes incitada pela Renovação Carismática – movimento leigo oriundo dos EUA e que afetou o catolicismo brasileiro no início dos anos 70). Também por “ativar” a religião de tradição nos momentos de dificuldade, ou para realizar batismo, casamento, velório.

Uma explicação para essas mudanças que se deram no cenário religioso nacional é que a Igreja Católica encontrou dificuldade em acompanhar os movimentos migratórios e demorou a formar párocos e abrir novas igrejas (Antoniazzi, 2006). Se em 1950, havia um sacerdote para quase cinco mil fiéis na América do Sul, em 2000, o número de devotos por líder eclesiástico ultrapassou sete mil (Freston, 2010)²⁸. Mas, para Pierucci (2004), a razão é outra. Trata-se de uma “fatalidade sociocultural”, uma crise enfrentada por religiosidades tradicionais face à modernização das sociedades. Significa que aconteceria com qualquer religião que detivesse o poder simbólico por tanto tempo. Em suma, se por lentidão e ineficácia em responder às demandas dos fiéis ou pela inevitável crise trazida pela

²⁷ Vale citar que uma análise sobre a juventude (Tavares e Camurça, 2006) mostrou que cerca de 60% dos jovens mineiros e fluminenses atribuem a escolha da religião à influência da família. Esse percentual é maior entre aqueles que se declaram católicos, contudo, chega a pouco mais da metade para os evangélicos. A importância da família na transmissão religiosa também se confirmou para o grupo dos sem religião. Quando o pai não tem religião, observou-se o maior índice de falta de filiação religiosa entre os filhos (20%, segundo a pesquisa). Os autores ressaltam que a interpretação para isso é que muitas das conversões se deram em contexto de mudança familiar, o que põe a tônica na força dos “espaços tradicionais de reprodução de valores e costumes (como a família, a escola e o trabalho), mesmo considerando-se as atuais transformações na esfera familiar” (*idem*, p.113); raciocínio que de certo modo se contrapõe ao dos autores que compreendem a conversão como uma forma de desamarar os laços herdados. Parte da literatura estrangeira aposta no papel da família na transmissão da religião (Clark *et al.*, 1988; Bengtson *et al.*, 2009), mas esse assunto também não é consenso por lá, e há quem afirme que a correlação entre pais e filhos é fraca (Hoge *et al.*, 1982), ou ainda, que a metade da religião dos pais é transmitida aos filhos, enquanto a ausência de religião é passada às gerações subsequentes com mais sucesso (Voas e Crockett, 2005).

²⁸ Além da ineficiência institucional, há quem relacione a mobilidade religiosa à percepção de custos e benefícios que a mudança de religião pode ocasionar, ao grau de satisfação ou insatisfação com a religião de origem e às interações sociais que podem interferir nas preferências por determinadas afiliações (conf. as discussões levantadas por Iannaccone, 1998; Loveland, 2003; Anuatti-Neto e Narita, 2004; Leher, 2004).

diferenciação de sociedades que se modernizaram e permitiram então a revisão e o desencaixe das pertencas sociais, culturais e religiosas, fato é que muitos dos nascidos católicos deixaram a religião pública e gratuita. E não há dúvidas de que a vertente evangélica foi a que mais recebeu seguidores, embora não tenha sido a única²⁹.

Podemos assumir então que, na religião evangélica, brasileira há uma adesão individual em que a herança religiosa conta pouco para validar a fé (Pierucci, 2006). Ainda que haja exceções a isso – outro exemplo é o protestantismo de imigração³⁰ – é válido dizer que muito mais peso tem o ingresso voluntário na comunidade dos “renascidos”. Até porque a religião evangélica não cresceu em função de adesão a igrejas bem dizer étnicas, nem por uma maior taxa de fecundidade, mas pela conversão de indivíduos advindos de outros grupos de fé. A conversão em si é que é capaz de desterritorializar e autonomizar o indivíduo, dissociando-o, libertando-o do status do grupo, e individualizando-o de modo a ligá-lo a uma comunidade cujo vínculo é exclusivamente religioso. Hoje, a religião evangélica “só pode conquistar indivíduos, um a um. Não tem força nem braço armado para submeter nações” (Prandi, 2008, p.157).

Mas, afinal, que religião evangélica é essa? Sua história no Brasil remete a meados do século XIX, quando da chegada de missionários protestantes e seus esforços para converter indivíduos. Tal iniciativa deu origem ao que ficou conhecido como protestantismo de missão (Rolim, 1985), que, juntamente com o de imigração, foi chamado de protestantismo histórico. A nova religião estimulava uma “elite intelectual” (maçons, positivistas, republicanos, entre outros) a nutrir a expectativa de que tal vertente de fé traria modernização e progresso; bandeira defendida por muito tempo pelos protestantes, ansiosos que estavam por obter reconhecimento e fazer novos prosélitos (Campos, 2011). Desde o início, esses crentes enfatizaram a distribuição de Bíblias, a formação de salas de aula dominicais e o trabalho de alfabetização. Com vistas a fazer frente ao catolicismo e aumentar o alcance de suas missões, acusaram o atraso educacional e econômico nacional e a política autoritária do país de serem circunstâncias resultantes da “frouxidão da moral católica”. Assim, se apresentaram como a opção que levaria ao progresso e à educação (Conrado, 2006).

²⁹ O grupo dos indivíduos sem religião também é considerado receptor (Almeida e Montero, 2001). O crescimento deles é significativo no país, mas é preciso ressaltar que essa categoria não é homogênea e que muitos nela classificados possuem religiosidade, apesar de não terem vínculo com uma instituição religiosa específica. Há trânsito de indivíduos entre o grupo de evangélicos pentecostais e o grupo dos sem religião, mas a proporção de pessoas sem religião se convertendo ao pentecostalismo é bem maior. Isso rebate o argumento de que o pentecostalismo é uma fase transitória entre o catolicismo e a falta de religião (Freston, 2010).

³⁰ No início do império, com a colonização alemã, chegou ao Brasil o protestantismo luterano. Esse e outras formas de protestantismo circunscritas ao patrimônio étnico de determinado grupo ficaram conhecidos como protestantismo de imigração.

Mas segundo narra Campos (2011), a ênfase no individualismo e a dissintonia com as transformações socioculturais da época (revoluções internas, Guerra Fria, urbanização, industrialização etc.) minguraram a possibilidade de transformação social e exauriram o protestantismo histórico, já antes da década de 1950. Os protestantes não deixaram de conquistar fiéis. Porém, até os anos 70, recrutaram menos de 5% da população³¹.

Desse modo, a tão falada expansão dos evangélicos se deve ao aumento de outro grupo, a saber, os pentecostais (Mariano, 2003; 2004; Pierucci, 2004), que se pautam na crença da validade e contemporaneidade dos dons do Espírito Santo (cura, profecia, visão, revelação, entre outros). O pentecostalismo que influenciou o cenário brasileiro tem origem nos EUA, e pode ser muito menos relacionado a uma ruptura com a religiosidade protestante precedente do que com uma continuidade com os movimentos de avivamento do século XIX (Campos, 2005).

No Brasil, embora entre os pentecostais brasileiros haja profissionais liberais, empresários, atletas e artistas, a maior parte ainda apresenta renda e escolaridade inferior à média da população (Jacob *et al.*, 2003; Mariano, 2005). As igrejas que cresceram numericamente e atraíram enorme contingente de fiéis foram as que se desenvolveram no final da década de 1970, mas a chegada do pentecostalismo no país é bem anterior³². As primeiras igrejas dataram de 1910-1911, sendo elas a Congregação Cristã do Brasil – fundada pelo missionário ítalo-americano Louis Francesco, por meio de experiências no Paraná e em São Paulo – e a Assembleia de Deus, fundada por Adolph Gunnar Vingren e Daniel Berg, suecos que se instalaram em Belém do Pará. Essas igrejas apresentaram um anticatolicismo exacerbado, acompanhado da ênfase no dom de línguas (glossolalia) e na crença na volta imediata de Cristo (parousia). Predominava a crença na salvação e na existência do paraíso, e a postura de sectarismo e ascetismo (Mariano, 2005).

A partir dos anos 1950, surgiram denominações oriundas da Cruzada Nacional de Evangelização, coordenada pelos missionários americanos Harold Williams e Raymond Boatright, ex-atores de filmes faroeste e vinculados à *International Church of Foursquare Gospel*, que, trazida para o Brasil, foi chamada de Igreja do Evangelho Quadrangular. Essa cruzada, centrada no evangelismo de massa, enfatizou a cura divina e atingiu as camadas mais pobres da população. O evangelismo das novas igrejas também se valeu de teatros, praças públicas, ginásios e outros espaços informais utilizados para a propagação da mensagem da

³¹ Segundo os dados do Censo, o número de evangélicos nessa época era 5,2% (*idem*), mas, entre estes havia também os pentecostais, dos quais se falará a seguir.

³² A melhor descrição do desenvolvimento do pentecostalismo no Brasil, feita a partir de um critério sobretudo diacrônico, é de Paul Freston (1994), e aparece apropriada por quase todos os trabalhos a ele posteriores.

fé. No sucesso do proselitismo, surgiram as igrejas Brasil para Cristo, em São Paulo, no ano de 1955; Deus é Amor, também em São Paulo, em 1962; Casa da Bênção, em Belo Horizonte, em 1964, e várias outras de menor expressão (*idem*). Segundo Mariano (2005), o núcleo teológico-doutrinário dessas igrejas quase não apresentou mudanças em relação às anteriores, salvo ao por a tônica no dom de cura divina em detrimento do de línguas, embora este continuasse a acompanhar as manifestações.

Outra característica distintiva que apareceu nos anos 60 foi o uso dos meios de comunicação de massa, como o rádio, que era considerado, devido às práticas sectárias das igrejas das décadas de 20 e 30, um instrumento satânico. No final dos anos 70, uma boa parte dos pentecostais promoveu grande liberdade quanto às representações em torno do corpo, exacerbou a guerra contra o diabo, aderiu à Teologia da Prosperidade³³, aumentou o uso de objetos mediadores do sagrado, se estruturou empresarialmente, incrementou a participação na política partidária e nos postos de poder, e passou a usar a TV e o rádio como nunca antes evangélicos haviam feito no Brasil (Machado, 1996a; Mariano, 1996; Freston, 1999; 2001; Mafra, 2001; Oro, 2003; Oro *et al.*, 2003; Machado, 2006; Lima, 2010). Isso ficou evidente com o surgimento de igrejas entre as quais se destacam: Universal do Reino de Deus, Sara Nossa Terra, Renascer em Cristo, Internacional da Graça de Deus, e, mais recentemente, Igreja Mundial.

Essas igrejas, dirigidas por líderes carismáticos centralizadores do poder decisório e que por isso rompiam em certa medida com o antigo modelo congregacional predominante nas igrejas evangélicas, atraíram indivíduos das camadas populares, endereçando questões de fórum íntimo e propondo uma ruptura com o passado biográfico do sujeito (Freston, 1994; Mariano, 1999; Oro, 2001; Mariano, 2004; 2005). Tornaram a fé evangélica uma instituição de referência a lidar com a pobreza, os vícios e as dificuldades cotidianas (Mariz, 1994; Almeida, 2004). Coincidiu que o setor terciário de comércio e serviços predominou na economia brasileira, mudando o perfil do trabalhador, que passou a ter maior poder de consumo e se inserir em um mercado globalizado. Assim, o discurso de prosperidade e a consequente “desdemonização” do consumo e do dinheiro – centrais para essas agremiações pentecostais – passaram a estar em “sintonia com as novas exigências culturais” (Prandi, 2008, p.169)³⁴.

³³ A Teologia da Prosperidade pode ser compreendida como a crença de que, por meio de orações, fé e doações, é possível usufruir, ainda na terra, das bênçãos e felicidades propiciadas por Deus. Um estudo sobre o que é e como a Teologia da Prosperidade foi incorporada no país pode ser encontrado em Mariano (2005), p.147-186.

³⁴ Essa caracterização mais geral a respeito do pentecostalismo recente é consensual. Porém, como ficará evidente logo abaixo, as ênfases empregadas nos estudos (quer no dinheiro, nas estratégias de *marketing*, na

Frente às diversas mudanças e à pluralidade do meio pentecostal, a tarefa de criar classificações que reunissem as igrejas não foi fácil. Diversos critérios foram elencados, tais como: estrutura burocrática e financeira, rigidez no código doutrinário, grau de acesso aos sacramentos, assiduidade dos fiéis nos cultos, cronologia do surgimento das igrejas, influência de missionários estrangeiros, fusões, cisões³⁵ etc. Emerson Giumbelli (2000), motivado a perceber a relação entre esforço sociológico e motivação/interesse/diálogo com o religioso, presente nas tentativas classificatórias elaboradas pelos pesquisadores (militantes ou não do campo da fé), inventariou os principais esforços da literatura. Vale recuperar seus argumentos.

A análise de Giumbelli (2000) começa evidenciando a preocupação da Igreja Católica com as “seitas” evangélicas. O autor faz referência a Beatriz Muniz de Souza, que, no final dos anos 60 tentou compreender os evangélicos a partir do “gradiente seita-igreja”, apontado como insuficiente para analisar o pentecostalismo. Depois, Giumbelli passa para teóricos que tinham dupla filiação – acadêmica e religiosa. Antônio Gouvêia Mendonça é o primeiro a ser citado. Por meio de um critério histórico/genealógico, foi ele quem cunhou as principais nomenclaturas aplicadas ao campo do protestantismo oriundo da Reforma – as já citadas concepções de protestantismo de missão e de imigração – e os dividiu em “famílias”. De um lado, luteranos, presbiterianos e congregacionais. De outro, metodistas e episcopais. Como ramo paralelo, havia os batistas.

José Bittencourt Filho, discípulo de Mendonça, é trazido ao texto como alguém que dá mais destaque ao pentecostalismo, tanto por pensar o protestantismo carismático (cisão pentecostal do histórico) quanto por dividir o pentecostalismo em clássico (advindo do esforço dos missionários estadunidenses) e autônomo. Pentecostalismo autônomo foi uma expressão que vigorou por um bom tempo na literatura especializada até ser substituída pelo termo neopentecostalismo³⁶, empregado por Leonildo Campos, mas definitivamente consagrado nas mãos de Ricardo Mariano. O pentecostalismo autônomo não seria decorrente de vinculação com as tradições anteriores. Caracterizar-se-ia por estar alinhado à religiosidade popular brasileira e pela ênfase nas práticas de cura divina, exorcismo e pregação da prosperidade. Através de tais, se ofereceria um senso de dignidade aos fiéis, ainda que

magia, entre outros) levaram a conclusões díspares e que foram classificadas em diferentes linhas de pensamento.

³⁵ Para uma abordagem sobre como ficaria a composição do grupo de católicos e evangélicos no Brasil a partir de um filtro que considera apenas os fiéis que possuem alta frequência religiosa (em reza/oração, ida a cultos/missa e participação em outras atividades eclesiais), ver Rosas e Muniz (2014).

³⁶ Segundo Emerson Giumbelli (2000), na década de 60, o termo neopentecostais serviu para designar o movimento carismático que atingiu igrejas protestantes históricas e a Igreja Católica. Posteriormente, tal termo foi utilizado em outros contextos e passou a ganhar novos sentidos.

possibilitando discursos de intolerância religiosa e à custa de mobilização da massa de adeptos para fins políticos.

Jesus Hortal, seguindo as concepções de Bittencourt Filho, acentuou uma crítica religiosa embasada na diferenciação do pentecostalismo em igrejas e agências de prestação de serviços religiosos. Contrapondo religião e magia³⁷ (uso utilitário da fé), Hortal mostrou o baixo sentimento de adesão dos fiéis e a atrofia da responsabilidade moral e social em função da tônica no demônio. Ele explicou o pentecostalismo mais recente como oriundo do individualismo e da adequação à mentalidade consumista da sociedade moderna (Giumbelli, 2000, p.97). Nas formulações mais tardias de Mendonça, as discussões de Filho e Hortal foram incorporadas, e criticou-se que os pentecostais de igrejas mais novas fizessem uma mercantilização do religioso e abandonassem as práticas de organização comunitária protestante, a Bíblia e a teologia pentecostal. Desse modo, Mendonça formulou a noção de “magia sindicalizada”, procurando explicitar instituições de fé organizadas em torno de líderes carismáticos e que usassem estratégias de *marketing* e administração para se expandir³⁸.

Em seguida, Paul Freston é apresentado como quem cunhou as formulações que mais se consolidaram na compreensão do pentecostalismo, como já mencionado anteriormente. Dividiu as igrejas pentecostais em ondas históricas (a primeira, de 1910-1911, a segunda, de 1950 e a terceira, do final da década de 1970), enfatizando os diferentes posicionamentos políticos dos líderes religiosos. Para Giumbelli, Freston adotou a noção de adaptação e compreendeu as mudanças do pentecostalismo como diferentes respostas dadas por parte da população às dificuldades sociais enfrentadas.

Por fim, Giumbelli se volta ao estudo de Ricardo Mariano, que usa uma divisão bem similar à de Freston, mas tornando-a basicamente dicotômica. Para Mariano, os pentecostais até 1940 eram bem parecidos. Ele chamou os primeiros de clássicos e os segundos de neoclássicos ou deuteropentecostais. Já os neopentecostais, estes sim teriam causado uma ruptura com o núcleo teológico-doutrinário precedente, ao combater as religiões de origem africana, ressaltar o exorcismo, adotar a Teologia da Prosperidade (a partir da qual se obteriam curas e milagres) e flexibilizar os antigos usos e costumes conservados pelos pentecostais (práticas em torno da aparência, do comportamento sexual e do lazer). A dimensão ética estaria enfraquecida, e a noção de magia apareceria através da apropriação de

³⁷ Francisco Catarxo Rolim é outro teórico bem referenciado e que enfatiza que a dimensão mágica é crucial para o pentecostalismo.

³⁸ Giumbelli (2000) mostra que a noção de “agências de cura divina”, também central para Mendonça, apareceu bem antes, na verdade, cunhada pelo sociólogo Duglas Teixeira Monteiro, em 1976.

elementos de outras religiões e do uso de objetos mediadores do sagrado. Maior participação na política partidária e nos veículos midiáticos e a adoção de “feições empresariais” marcariam as características de uma religiosidade cuja dessectarização, acomodação e ajustamento à sociedade seriam as chaves para compreendê-la.

Giumbelli cita ainda Leonildo Silveira Campos, que ao estudar detidamente a IURD enfatizou a dimensão da vontade dos pentecostais em obter sucesso nesse mundo e defendeu que isso advinha de uma “ética de consumo utilitário”. E traz também Carlos Tadeu Siepinski, que lança mão da escatologia para compreender o nepentecostalismo (no caso, mostrando a pouca importância dada à pregação da segunda volta de Cristo). Após considerar a contribuição de todos os autores, Giumbelli conclui que, sejam eles religiosos produzindo categorias acadêmicas, ou cientistas sociais cuja produção é “religiosamente sociológica”, chegaram à mesma conclusão, a saber, a de classificar o pentecostalismo (sobretudo o mais recente e em destaque o da IURD) pelo grau de “pseudo-protestantismo”, reiterando as categorias weberianas empregadas para examinar as religiões – nível de racionalização e atitudes perante o mundo. Isso gerou o que Cecília Mariz chamou de uma antipatia pelo grupo dos neopentecostais, certamente por distintas razões, mas que advinha de praticamente todos os estudiosos (Giumbelli, 2000).

Em texto recente, Ricardo Mariano (2011c) oferece uma contribuição – não propriamente oposta, mas complementar à de Giumbelli – visando não o esmiuçar dos esforços de classificação do pentecostalismo, mas o sistematizar das análises à luz de grandes eixos teóricos. Em minha interpretação, é como se no campo da sociologia da religião fosse possível identificar correntes que replicassem algumas das escolas do pensamento sociológico, como o estruturalismo, o funcionalismo e a escolha racional, ainda que de forma modesta, ou, como sugerem Freitas e Ribeiro (2013), variando conforme as vicissitudes do objeto. É isso que mostra Mariano, cujo exercício permite deslocar a ênfase dada ao grau de “pseudo-protestantismo”, recuperar outros autores não mencionados por Giumbelli e enxergar, para além da “vontade do saber”, o significado heurístico das elucubrações formuladas.

Para Mariano (2011c), a sociologia da religião até os anos 70 empreendeu uma lógica funcionalista. O que fundamentou as análises foi a preocupação com os impactos da transição da sociedade tradicional para a moderna, que teve início nos anos 30, a partir da industrialização, urbanização e migração do rural para o urbano. Como corolário, a modernização entremeava o processo de desenraizamento dos sujeitos, que teria propiciado

um estado de anomia a que estaria submetida uma boa parte dos pobres e dos migrantes, que então, careceriam de reconstruir relações primárias, preexistentes em contexto tradicional.

Segundo ele, essa perspectiva foi defendida por Christian Lavile d'Épinay, Emilio Willems, Cândido Procópio Ferreira de Camargo e Beatriz Muniz de Souza, que atribuíram o sucesso pentecostal a uma relação funcional com a sociedade capitalista, que passava a vigorar no país. Raciocínio semelhante é observado na análise de Sanchis, quanto este afirma que a adesão de indivíduos pobres ao pentecostalismo pode ser interpretada como um trânsito da cultura tradicional, católica afro-brasileira à “cultura moderna de escolha individual” (Sanchis, 1997, p.30). À parte as idiossincrasias de cada pensador, a modernização foi considerada criadora de demandas sociais e pessoais que o pentecostalismo responderia, atraindo assim uma massa considerável de indivíduos.

Ao longo dos anos 70 e 80, essa perspectiva foi criticada, sobretudo em função da evidência de que conversão religiosa e migração não apresentavam relação causal. Os migrantes, além de mudarem seguindo redes de amizade e parentesco, por vezes se convertiam muitos anos após a migração. Urbanização e industrialização também eram conjunturas enfrentadas por toda a população, quer fosse migrante ou não migrante³⁹. Mesmo assim, nos anos 90, o cerne dessa teoria foi retomado por alguns pesquisadores, e a teoria da modernização voltou a rondar a cena sociológica com vistas a explicar o crescimento de determinados grupos (*idem*).

Embora estudiosos da religião (como Cecília Mariz, Antônio Flávio Pierucci, Reginaldo Prandi e Ronaldo Almeida) tenham reconhecido a importância que o pentecostalismo tem em ajudar os pobres a organizar a vida e lidar com a pobreza a partir de redes de sociabilidade, Mariano enfatiza que, apesar de o pentecostalismo crescer na pobreza, esta não explica a expansão pentecostal. Ele faz a seguinte reflexão:

“Elas [a pobreza e a privação social] não criam nem expandem a necessidade de as pessoas aderirem especificamente ao pentecostalismo. Este não pode ser interpretado como mera “resposta” a fenômenos socioculturais, econômicos etc. (...) Em suma, cabe investigar por que esse movimento religioso é mais eficiente que seus concorrentes no recrutamento dos estratos pobres. (...) As principais pesquisas e reflexões sobre a expansão evangélica retomam a velha preocupação intelectual acerca da superação do Brasil arcaico, autoritário, subdesenvolvido e socialmente iníquo, temática recorrente no pensamento social brasileiro desde fins do século XIX. (...) [O] objetivo central consiste em desvendar se o pentecostalismo promove ou não a modernização capitalista e a democracia. (...) Encerra, portanto, o típico “viés desenvolvimentista e modernizador das nossas ciências sociais”” (Mariano, 2011c, p.24-25).

³⁹ Os autores que criticaram a relação entre crescimento pentecostal e modernização e que são citados por Mariano são: Peter Fry, Gary Howe, Rubem César Fernandes, Rubem Alves, Regina Novaes, John Page, Francisco Catarxo Rolim e André Droogers.

Em contraposição à teoria funcionalista, sobretudo a partir dos anos 2000, a teoria da escolha racional, atrelada à do mercado religioso, passou a ser acionada como chave explicativa (*idem*). Embora alguns *insights* da economia, como as noções de racionalidade instrumental, bens de salvação, monopólio, concorrência etc. já houvessem sido usados por autores como Max Weber, Pierre Bourdieu e Peter Berger (Mariano, 2008b), essa perspectiva ganhou fôlego e radicalidade por meio dos estudos dos já citados sociólogos Rodney Stark e Roger Finke, e do economista Laurence Iannaccone, que apostaram em um aporte teórico que teria validade universal. Buscou-se examinar a oferta religiosa pensando como, frente a uma menor regulação da religião pelos aparatos estatais, a competição entre distintas alternativas de fé levaria a uma maior participação dos indivíduos. As instituições religiosas foram pensadas como empresas competitivas, que ofereceriam bens e serviços a uma clientela flutuante, que, por poder escolher livremente o que melhor se adequasse a seu interesse, constrangeria as religiões a fazerem concessões, diversificarem as ofertas e elaborarem estratégias de captação de público. Numa situação em que houvesse alta competitividade entre as “firmas religiosas”, por exemplo, a oferta ineficiente seria vencida pela concorrência e daria lugar a outra(s) que atendessem melhor às necessidades dos consumidores⁴⁰.

Ao lado de vários sociólogos, os economistas da religião, ferrenhos defensores dessa perspectiva, ressaltaram que se tratou de um deslocamento da análise do lado da demanda para o lado da oferta (Oliveira *et al.*, 2011; Jungblut, 2012). Não quer dizer que se excluiu a possibilidade de secularização, mas se questionou veementemente que a multiplicação das estruturas de plausibilidade diminuiria a importância dos discursos religiosos e levaria ao fim da religião. O foco das interpretações passou a estar na religião compreendida como *commodity*, ou seja, mercadoria objeto de escolha (Iannaccone *et al.*, 1997). O futuro dos grupos religiosos seria então “uma função de suas estruturas organizacionais, de seus representantes de vendas, de seus produtos e de suas técnicas de *marketing*” (Wuthnow *apud* Mariano, 2008b, p.48). O pressuposto é que os indivíduos se comportam para maximizar os benefícios e minimizar os custos de suas escolhas, e que os gostos religiosos se mantêm estáveis ao longo do tempo. Por apresentarem pouca variação interpessoal e intertemporal, as preferências deixam de ser investigadas em detrimento de se abordar as mudanças nas restrições da oferta, pois é isso que estaria na raiz da mudança de comportamento.

Muitas críticas foram feitas a essa perspectiva. Algumas chamaram a atenção para o fato dela se restringir a tratar de instituições religiosas que exigiam exclusividade dos fiéis

⁴⁰ Para ver mais detalhes sobre a teoria do consumidor aplicada ao comportamento religioso, que detalha quais são as chamadas restrições orçamentárias, ver Oliveira *et al.* (2011).

(Mariano, 2011c). Isso foi fortemente contestado por autores que entendem que as *commodities* religiosas podem ser produzidas não só coletivamente, mas de maneira privada, sem que se requeira exclusividade (Oliveira *et al.*, 2011). Por outro lado, a teoria é acusada de minorar o papel que fatores sócio-político-culturais e afetivos têm na formação das preferências dos sujeitos, cujos valores pessoais e morais, como o altruísmo, são reduzidos à racionalidade instrumental, quando não completamente ignorados. A autonomia dos crentes também perde força. Embora seja dada uma ênfase exagerada à racionalidade e à busca instrumental do religioso, há que se concordar que a “escolha não se processa num vácuo social” (Mariano, 2011c), e a teoria falha em incorporar tanto os aspectos macrosociais como os elementos da demanda. Parece predominar o argumento de Jungblut: “muito do que as pessoas fazem privatamente com a religião hoje escapa abundantemente desse poder empresarial e, por consequência, do modelo teórico que tanto o privilegia” (Jungblut, 2012, p.21).

Mesmo assim, os defensores dizem que a teoria da escolha racional, associada à ideia do campo religioso ser um mercado pouco ou muito regulado, é clara, simples e concisa, integra vários aspectos relacionados aos níveis individuais e coletivos do comportamento religioso em um único arcabouço, e permite testes de hipóteses quanto à alocação de recursos escassos (Oliveira *et al.*, 2011, p.838). Fazendo eco a Alexandre Figério, um dos principais defensores dessa concepção na América Latina, Mariano (2011c) ressalta as vantagens de tal eixo analítico ao dizer que ele permite investigar de maneira mais perspicaz os mecanismos que as igrejas pentecostais utilizam para crescer, priorizando os fatores internos ao campo religioso, tais como: a organização eclesial, a utilização dos veículos midiáticos de massa, a racionalização empresarial, a formatação de serviços religiosos mágicos, entre outros.

Mesmo assim, Mariano aponta o risco de determinismo ou mecanicismo que essa teoria traz ao negar os imperativos do mercado em detrimento de outros constrangimentos que afetam tanto o lado da oferta quanto o da demanda (Mariano, 2008b). Embora o rico potencial analítico da ênfase na oferta pareça ser o melhor caminho para abordar economias religiosas desreguladas, pluralistas e competitivas, ainda impera a “incapacidade de explicar a enorme desigualdade na performance numérica e na organização institucional das igrejas pentecostais presentes nos grandes centros urbanos” (Mariano, 2008b, p.58).

Embora fuja do escopo específico deste trabalho analisar o crescimento e o declínio dos vários grupos religiosos no Brasil, considero as prerrogativas da teoria da identidade subcultural de grande valia, sobretudo quando o intuito é compreender a relação dos crentes com a cultura secular. O viés funcionalista perde sua eficácia compreensiva quando não se

está diante da anomia esperada mediante as transformações socioculturais. O da escolha racional, como visto, ao focar nas disputas entre os grupos de fé e conferir força desmedida ao papel da liderança em detrimento do dos agentes, se mostra insuficiente em explorar os arranjos de uma das relações mais caras sustentadas pelos evangélicos – a da tensão com o mundo. Embora a ideia de *strictness*, um dos pressupostos da teoria do mercado, sustente que o crescimento dos grupos religiosos é dependente da manutenção de alta tensão com o ambiente, retratada pelo estabelecimento de um rigoroso código moral e de consequente sectarismo, há grupos de indiscutível sucesso, como a Igreja Universal, que fogem à regra. A IURD, por exemplo, ao passo que apresenta enorme contingente de *free-riders* e fiéis com baixo engajamento em evangelismo, recebe, por outro lado, maior pagamento de dízimos e ofertas e participação nos cultos em comparação com diversos outros crentes, o que demonstra compromisso e custo elevados (Mariano, 2008b) ⁴¹.

A teoria da identidade subcultural da religião, portanto, soa como uma boa aposta, pois volta aos pressupostos weberianos da racionalidade e das respostas em relação ao mundo, articulando a distinção da sociedade com uma postura de engajamento nela através da luta contra aquilo que é interpretado como ameaça à fé. Trata-se de um *mix* de preservação em relação ao mundano e projeto triunfalista (ideia de que os crentes devem governar em nome de Deus, pois canalizam bênçãos para a sociedade). Minha hipótese é que isso aparece no caso do Diante do Trono. Mas antes de tratar do DT em si, é importante apresentar o contexto no qual o grupo emerge – a renovação do protestantismo. Voltemos então a falar dos evangélicos.

1.3 Os batistas renovados

Fatores históricos, geográficos e culturais podem fomentar ou criar resistência ao trânsito religioso (Kluegel, 1980). Uma vez que ocorre o desenraizamento em relação à tradição de uma religião herdada, esse trânsito é estimulado, e os sujeitos mudam, ou melhor, passam de fato a escolher uma religião. Se 26% da população brasileira já mudaram alguma vez de religião (Almeida e Montero, 2001; Prandi, 1996), os evangélicos não ficam para trás. Na pesquisa Novo Nascimento, realizada em 1994 pelo Instituto de Estudos da Religião

⁴¹ Para além da ideia de *strictness*, a Igreja Universal é pensada por Mariano (*idem*) por canais que caberiam muito bem na teoria da identidade subcultural, exemplificando a separação do mundo e o engajamento. Vê-se que as diversas correntes mágicas nas quais há alto pagamento de dinheiro com vistas ao estabelecimento de uma sociedade com Deus, a lógica do mundo dividido entre o bem e o mal, os muitos e diferentes cultos nos quais os fiéis frequentam recorrentemente etc. se coadunam com o evangelismo eletrônico, os megatemplos, os cultos de massa, os apelos de farta prosperidade material, indo até a empreendimentos midiáticos dos mais variados e mobilização de votos para eleição de representantes partidários vinculados à igreja.

(ISER) (Fernandes *et al.*, 1998), 25% deles já haviam mudado de denominação. E o percurso dos crentes aumentou a circulação de “conteúdos simbólicos e práticas rituais” (Almeida, 2008, p.51).

Campos (2011) narra que, nas décadas de 1950 e 1960, a atitude dos protestantes históricos foi a de tentar acolher os pentecostais, mas isso logo se transformou em desinteresse ou em conflito radical, que o autor interpreta como inveja do sucesso do pentecostalismo; disputa que ele também enxerga dentro deste próprio grupo, que, a propósito, é bem diversificado. Essa leitura leva Campos a afirmar, fazendo coro ao teólogo Rubem Alves, “que no nosso continente o protestantismo envelheceu (...)” e o pentecostalismo se tornou bem mais vantajoso, pois “[assimilou] com mais sucesso a cultura popular brasileira” (Campos, 2011, p.514). Para ele, tal acomodação do movimento pentecostal e a adoção de certas práticas, como as manifestações do Espírito Santo e o apelo ao dinheiro (que para alguns distam do protestantismo reformado), não impediu que vários protestantes migrassem para denominações pentecostais ou rompessem com suas antigas igrejas, dando início a agremiações independentes e movimentos autônomos, em especial a partir da década de 1960.

Foi assim que várias igrejas, incluindo ramos daquelas denominações cuja origem remonta a Reforma Protestante do século XVI, adotaram uma série de características pentecostais e neopentecostais, entre as razões, a fim de arregimentar novos membros, ou ao menos, evitar perder seguidores. A pentecostalização do protestantismo, portanto, se tornou uma realidade acentuada⁴², mas que, ao que me consta, só apareceu transposta em categoria analítica na pesquisa Novo Nascimento.

A nomenclatura protestantismo renovado faz referência a instituições religiosas que, a partir dos anos 60, romperam com suas igrejas protestantes de origem e passaram a se denominar renovadas por acreditarem na contemporaneidade dos dons do Espírito Santo. Conforme descreve Mariano:

⁴² Campos (2011) se impressiona tanto com esse fenômeno que chega a conjecturar futuros cenários para o campo evangélico brasileiro. Um deles seria de predomínio do protestantismo, mas em sua versão pentecostalizada, o que culminaria em diluição das fronteiras denominacionais, adesão à cultura popular e ao imaginário latino-americano e surgimento de uma nova e revigorada religiosidade evangélica. E o segundo seria de um pentecostalismo reinante, que teria sido capaz de diluir o que resta do protestantismo histórico. As hipóteses da decadência do pentecostalismo e do avanço e crescimento de religiosidades que hoje estão à margem, como as que distam do “mundo ocidental”, foram vistas com pessimismo pelo autor. Freston (2010), por outro lado, embora endosse a relevância simbólica do pentecostalismo, pensa em um teto no número de protestantes no Brasil, que não ultrapassaria 35% da população. Entre as várias razões, está a existência de um núcleo-duro católico que não se romperia, a apatia e os escândalos dos evangélicos (advindos de lideranças autoritárias), além da inserção política vista como negativa.

“Renovadas, portanto, são igrejas dissidentes de denominações protestantes tradicionais que adotam teologia pentecostal, incluindo, conforme as idiossincrasias do pastor local, várias das inovações teológicas identificadas com o neopentecostalismo. É uma corrente pentecostal (...) formada a partir e à custa do protestantismo histórico” (Mariano, 2005, p.48).

Almeida (2008) afirma que o “código evangélico-pentecostal” (apelo às emoções, práticas de cura e exorcismo, pregação da prosperidade) tem amplo alcance. Junto à pentecostalização do protestantismo, há também a rápida expansão da Renovação Carismática, contribuindo para tornar o cenário brasileiro eminentemente pentecostal (Mariano, 1999), mesmo que haja quem defenda que coexiste com isso certa tendência, em alguns núcleos cristãos, de se manter uma vida apartada do mundo em vez de apelar para os milagres e para procedimentos de intervenção social (Birman, 2012).

Dentro do amplo escopo das igrejas renovadas, destacam-se as batistas, denominação que atrás apenas da Assembleia de Deus, é a que reúne o maior número de evangélicos. A igreja Batista surgiu na Europa em 1609, na Holanda, fundada por John Smyth e Thomas Helwys, que criam na necessidade da realização de um batismo consciente. Após a morte de Smyth, Helwys organizou a Igreja Batista em Spitalfields, nos arredores de Londres, em 1612. A prática, hoje comum, de batizar por imersão só ocorreu em 1642. No ano de 1644, foi elaborada a primeira Confissão dos Particulares.

No Brasil, a crença batista chegou em 1867, com os refugiados da Guerra Civil Americana, na região de Santa Bárbara do Oeste, onde hoje se localiza a cidade de Americana. Os batistas de Santa Bárbara se uniram para solicitar à Junta de Richmond (Estados Unidos), o envio de mais missionários. Em 1881, chegaram William e Ana Luther Bagby, e Zacarias e Katarin Taylor, indivíduos a quem mais se atribui o desenvolvimento inicial da denominação no país⁴³.

Atualmente, os batistas se organizam principalmente através de duas convenções (organizações religiosas sem fins lucrativos), que dividem as igrejas tradicionais daquelas que aceitaram a renovação. A mais conservadora é a Convenção Batista Brasileira (CBB) que, segundo seu próprio estatuto, se considera “o órgão máximo da denominação no Brasil”⁴⁴. Representa aproximadamente sete mil igrejas, quatro mil missões e mais de um milhão de fiéis, e existe desde 1907. A outra grande convenção surgiu oficialmente em 1967, como consequência de ruptura com a primeira. Foi denominada Convenção Batista Nacional (CBN), e foi fundada por iniciativa das igrejas que criam no batismo do Espírito Santo e nos

⁴³ Fonte: <http://www.batistas.com/>; <http://www.cbn.org.br/>, acesso em dezembro de 2011.

⁴⁴ Fonte: http://www.batistas.com/index.php?option=com_content&view=article&id=3&Itemid=10, acesso em 29 de abril de 2014.

dons espirituais. Esta convenção reúne mais de 1.500 igrejas, representando aproximadamente 400 mil adeptos⁴⁵.

Muitas comunidades batistas também se organizam de modo independente, sem se ligarem a uma dessas convenções. Há aquelas que estão vinculadas à Comunhão Batista Bíblica Nacional ou à Comunhão Reformada Batista no Brasil, por exemplo. E há ainda igrejas renovadas, como a Primeira Igreja Batista do Brasil, em Salvador, que se pentecostalizou no final da década de 80, já tentou se desligar da Convenção Batista Brasileira, mas ainda permanece a ela vinculada e nunca foi questionada por suas práticas inovadoras (Magalhães Jr. *apud* Siepierski, 2001).

A Igreja Batista da Lagoinha, na qual emergiu o Diante do Trono, surgiu em 1957, e seu principal líder – o pastor Márcio Valadão – atribui que ela é oriunda e ao mesmo tempo grande responsável pelo movimento de Renovação Espiritual, que atingiu uma série de igrejas batistas pelo Brasil (caderno de campo, 18 de maio de 2012). Para ele, o movimento de pentecostalização ou carismatismo evangélico ficou conhecido como Renovação Espiritual, pois este era o nome de um programa de rádio realizado pelo pastor José Rego do Nascimento, primeiro líder da IBL. O incômodo gerado pelo pentecostalismo de Rego fez com que ele e alguns dos fiéis de uma igreja batista organizassem uma nova comunidade religiosa, também batista, que ficou conhecida como Igreja Batista da Lagoinha. Em 1964, a IBL foi retirada da convenção dos batistas de Minas Gerais, embora continuasse vinculada à CBB. Como a renovação se dava em diversas igrejas pelo país, quando os batistas da CBB se reuniram para se posicionar, a Lagoinha foi expulsa da convenção. Na época (1965), outras igrejas também haviam se desvinculado, e os batistas dissidentes organizaram então a Convenção Batista Nacional.

O pastor Márcio Valadão assumiu a igreja em 1972, após se preparar no Seminário Teológico Evangélico do Brasil (STEB) e ter estagiado por 15 meses no Paraná. Hoje, ele tem mais de 40 anos à frente da igreja, tentando fazer da IBL uma instituição religiosa de referência. A igreja conta com mais de 200 iniciativas eclesiais, entre elas: evangelismo, coral, assistência a homossexuais, missões, cursos para casais, grupos caseiros (células), trabalhos para libertação e cura, louvor, libras, e muitos outros. Segundo Pereira (2011), a Lagoinha está alinhada a uma cultura urbana, e tem no carisma, na música religiosa, nas experiências emocionais e extáticas, e no uso de aparatos tecnológicos os recursos que potencializam a inserção no âmbito mercadológico e comunicacional e que permitem que a

⁴⁵ Fonte: <http://www.cbn.org.br/>, acesso em 29 de abril de 2014.

igreja oferte seus produtos e se destaque no mercado religioso. O trabalho de mais destaque e que tem potencializado a projeção da IBL no cenário nacional e internacional certamente é o Diante do Trono.

Em muitas das atividades da Lagoinha, ainda que não em todas, vê-se a pregação do combate contra o diabo. Seria necessário um estudo específico sobre o modo como essa concepção doutrinária se conforma neste meio batista, mas para os fins propostos, as feições bélicas serão tratadas a partir do modo como são engendradas pelo Diante do Trono. Defendo que a concepção de batalha espiritual pregada pelo grupo é um claro ilustrador da distinção em relação ao mundo e do concomitante engajamento. É um dos indicadores de uma relação de proximidade (porém conflituosa) com a cultura secular. Ou seja, é um retrato da identidade subcultural da religião.

O DT visa “dominar” a sociedade e libertá-la das hostes malignas, articulando musicalidade e proselitismo. Mas, ao por isso em prática, o faz sem dúvida de modo diferente, ainda que não propriamente antagônico, ao das igrejas neopentecostais. Seus oponentes, os confrontos e o modo como oferece explicações para o combate que trava, além obviamente das estratégias de luta espiritual empregadas, não são os mesmos. A fim de apresentar os dados que me fazem chegar a tais conclusões, o capítulo seguinte tratará de algumas ações do Diante do Trono quanto à música, à política e à cultura.

2. Teologia do Domínio: música, política e cultura

As ações do Diante do Trono são justificadas pela intenção de “dominar” a sociedade. Crê-se que os crentes, “verdadeiros” receptáculos da graça de Deus, ao ocuparem os altos postos de poder, farão com que todo o país receba as bênçãos advindas do alto. Diz Ana Paula Valadão:

“Nós cremos que a cura alcançará toda a sociedade, porque no lugar do trabalho haverá transformação. Nas escolas haverá mudança. Cristãos serão colocados em lugares estratégicos, lugares de autoridade, de decisão, de influência, nas empresas. Também na política, no governo, nas artes, na mídia. Nós estaremos sendo enviados pelo Senhor como embaixadores do seu reino” (Programa Diante do Trono, 12 de fevereiro de 2014).

“Eu estive em programas chamados seculares, em emissoras de TV não evangélicas, com um alcance muito grande. Milhões e milhões de brasileiros assistem a esses programas, e Deus nos deu essa oportunidade de conquista. Não para a nossa glória, mas para a extensão do seu reino (...). Eu sou uma embaixatriz do reino de Deus” (Programa Diante do Trono, 01 de janeiro de 2014).

“Nós estávamos profetizando sobre cada montanha da sociedade, que didaticamente foi sistematizado assim para nós entendermos a sociedade e as montanhas, não sei se você já viu, elas foram então colocadas em sete montanhas e nós tivemos um período de oração, de atos proféticos específicos para cada montanha. E quando chegou na montanha da mídia, o Espírito do Senhor me tomou (...) O Senhor começou a colocar palavras na minha boca, palavras que eu não tinha pensado antes, que os artistas evangélicos iriam entrar nos programas seculares, que a mídia brasileira ia se abrir, e que os artistas evangélicos iriam ser convidados e falariam para milhões de pessoas, e coisa assim” (excerto de entrevista, junho de 2014).

“Eu vejo um exército de mulheres de Deus se levantando nas nossas casas, nas nossas cidades, nas nossas sociedades, em todas as áreas: na política, no governo, na saúde, na educação, no comércio, na indústria, na ciência, em todas as áreas, nas artes, em todas as áreas. Eu vejo um exército se levantando de mulheres com a verdadeira liberdade” (I Congresso Mulheres Diante do Trono, 2011).

Outro exemplo dessa perspectiva foi visto no congresso de mulheres de 2013, no qual Valadão se vestiu com traje militar, marchou juntamente com o público presente, falou em línguas estranhas e encenou uma espécie de batalha (“ato profético”) em que a Bíblia seria a arma (“um poderoso fuzil”) contra as “fortalezas espirituais”. A representação, que virou uma chacota em diversas redes sociais, tinha o intuito de combater o orgulho/ a altivez, as doenças emocionais (stress, depressão) e os inimigos (demônios) da família, das finanças, das doenças físicas e da apatia espiritual (caderno de campo, 31 de agosto de 2013).

Neste capítulo vou analisar essa concepção doutrinária, que é denominada Teologia do Domínio. Dedico a primeira seção a expor seus principais pontos e alguns desdobramentos. Posteriormente, examino os shows e seminários anuais promovidos pela banda, bem como o posicionamento de Ana Paula Valadão em face dos protestos da sociedade civil ocorridos em 2013, o encontro com a presidente Dilma Rousseff e o apoio explícito da cantora à

candidatura presidencial de Marina Silva. A apropriação dessa teologia de origem estadunidense pode ser tomada como ilustrador da distinção dos evangélicos em relação ao mundo e do concomitante engajamento – pressupostos da teoria da identidade subcultural da religião. Os embates por ela incitados também podem ser percebidos no apoio do DT a ações sociais e no modo como o grupo se vale da noção de cultura – discussões levantadas nas seções três e quatro, respectivamente.

2.1 Teologia do Domínio

Como já explorado, o Diante do Trono surgiu em uma igreja batista renovada e suas ações se alinham a doutrinas e práticas do âmbito pentecostal, como inclusive é defendido por Valadão (caderno de campo, 30 de julho de 2014). Assim, enfatiza-se a contemporaneidade da intervenção divina no cotidiano. Predomina a crença de que Deus fala com o povo, expõe sua vontade, revela perigos da vida e dota os fiéis de dons religiosos.

No Brasil, um dos pilares do pentecostalismo nas últimas décadas é a noção de batalha espiritual⁴⁶, que embora acompanhe a história do cristianismo ocidental desde seus primórdios, fica mais ou menos em evidência ao longo do tempo, e varia conforme os líderes que a utilizam (Mariz, 1999). Desde os anos 90, o que mais tem influenciado essa perspectiva é uma concepção conhecida como *Dominion Theology* (Teologia do Domínio), explorada pelos trabalhos de Mariz (1999) e Mariano (2005). Há outros estudos, como o de Maranhão Filho (2012), que até chegam a mencionar as noções de batalha espiritual, guerra santa e Teologia do Domínio, mas sem empregar o cuidado e o rigor analítico devidos.

Falta na literatura especializada uma comparação que elenque as diferentes apropriações da Teologia do Domínio no Brasil. Para os fins da discussão proposta, este texto apresentará marcos que ajudarão a analisar os desdobramentos dessa concepção nas atividades do DT. Valadão e seu grupo se valem de uma versão mais atualizada dessa teologia, como será visto adiante. Antes, porém, é preciso elucidar o que ela significa e como se desenvolveu no Brasil, dotando de sentido as pugnas travadas pelos evangélicos contra seres espirituais.

A Teologia do Domínio foi amplamente difundida a partir do final dos anos 80, sobretudo por Peter Wagner – famoso teólogo, escritor e professor do *Fuller Theological Seminary* (localizado em Pasadena, Califórnia, e um dos principais centros de propagação dessa teologia). A ideia defendida é que o domínio e a autoridade sobre a terra foram dados por Deus aos homens desde Adão, porém foram perdidos em função do primeiro pecado.

⁴⁶ Outro pilar é a pregação da prosperidade, mas esta não se destaca nos discursos da banda.

Recuperados por Jesus através do sacrifício vicário, devem ser então retomados pelos crentes. Isso se daria por meio de luta espiritual contra o diabo, que estaria bloqueando a atmosfera da terra e impedindo o fluxo do céu e a emanção de bênçãos. Como corolário, pensa-se que os fiéis não estariam em seus locais de trabalho apenas para sobreviver. Teriam a oportunidade de exercer liderança e ditar regras de acordo com os valores do reino de Deus (Wagner, 2012). Crê-se que a vontade de Deus é que o seu povo passe a “dominar” a sociedade na qual vive, pois isso promoveria paz, justiça, saúde, alegria, harmonia, amor, liberdade e prosperidade a todos os viventes. Para que isso ocorra, é necessário que as pessoas que carregam um alto padrão de moralidade bíblica procurem ocupar as mais altas posições, como no campo do governo, das artes, da mídia etc. (*idem*).

Peter Wagner (2012) postula que toda a vida terrena deve ser embreada do evangelho. E que uma das prerrogativas da igreja é promover transformação social a partir do reconhecimento da existência de demônios poderosos que atuam por detrás de determinadas instituições sociais. Wagner argumenta que depois da separação entre Igreja e Estado, o “mandato cultural” (mudança da sociedade) fora deixado de lado e privilegiou-se o “mandato evangelístico”. Obviamente, desde o final do século XIX, as exceções não foram inexpressivas, com destaque para aqueles que associaram o mal-estar social ao capitalismo estadunidense. Mas para Wagner, uma mudança mais substancial só se deu por volta de 1960, tendo alcançado o extremismo com a Teologia da Libertação⁴⁷. O Congresso de Evangelização Mundial de Lausanne, ocorrido em 1974, foi outro momento em que a preocupação social dos protestantes se manifestou, embora esta tenha sido submetida, ao menos pelas ferrenhas tentativas de Wagner e seus seguidores, ao ideal evangelístico, o que ele afirma ter sido um grande equívoco de sua parte. A publicação do livro *Taking Our Cities for God*, de John Dawson (*apud* Wagner, 2012) teria sido a mudança paradigmática dos anos 1990, consolidando a seriedade em lidar com guerra espiritual em “nível estratégico”, isto é, identificando os espíritos ocupantes das altas posições. Esses dois eventos teriam trazido definitivamente para a agenda dos protestantes a ideia de evangelho social.

O impacto da ação dos crentes, então, seria mensurado na diminuição das taxas de criminalidade, na reestruturação da produtividade material de uma região, no fechamento de espaços de comercialização de itens pornográficos, na melhoria da economia e da educação, na redução da taxa de soropositivos e na eliminação da pobreza sistêmica (compreendida

⁴⁷ Também chamada de Cristianismo da Libertação, originou-se na América Latina e postulava a responsabilidade da Igreja Católica na tarefa de libertação dos pobres e na promoção de uma sociedade mais justa em moldes igualitários (Löwy, 2000).

como maldição de Satanás). Não obstante, a transformação cultural também estaria no abandono de uma cultura de bruxaria e idolatria (*idem*).

A Teologia do Domínio foi e ainda é alvo de inúmeras controvérsias, entre as quais se destaca a associação da perspectiva com o “dominionismo”, segundo Wagner, uma postura de conquista da sociedade defendida por cristãos de extrema direita. Seria um movimento político radical, extremista, considerado herético, uma aberração da teologia cristã, enfim, um ideal imperialista, que teria como consequência última a defesa de uma teocracia. Em um país como os Estados Unidos, em que os princípios de liberdade religiosa e aversão ao monopólio norteiam a experiência social, é compreensível que a doutrina de Wagner tenha gerado profundo incômodo em alguns.

Mas Wagner diz compartilhar do mesmo medo, pois não quer que uma teocracia – segundo ele, governo religioso que viola os direitos humanos e ocorre tipicamente em nações islâmicas – substitua a democracia. Afinal, esta, devido aos mecanismos de prestação de contas, teria o potencial de ajudar a conter a natureza humana pecaminosa. Por princípio, a democracia também honraria o pluralismo e a liberdade religiosa independentemente de serem ou não os evangélicos a estar no poder. Para ele, na democracia, vale a regra de que quem governa é a maioria, enquanto a minoria deve ser respeitada, embora nunca apoiada em suas tentativas de moldar a sociedade (Wagner, 2012).

No contexto brasileiro, a noção de batalha espiritual, influenciada pela Teologia do Domínio do final dos anos 80 e início dos 90, teve implicações tanto no que tange aos rituais de culto quanto ao âmbito da política. Essas duas esferas estão profundamente articuladas, mas tal separação pode ser feita para facilitar a exposição. Predominou a crença na existência de demônios familiares, ligados aos indivíduos, e “principados” e “potestades”, ou espíritos territoriais, cuja ação seria a de escravizar regiões, estados e culturas.

Os espíritos familiares eram considerados os geradores das maldições hereditárias, decorrentes do contato do indivíduo, ou de um de seus ancestrais, com quaisquer práticas interpretadas como contrárias à religião evangélica. Alcoolismo, pedofilia, adultério, homossexualidade, crime, envolvimento com outras alternativas de fé, enfermidades congênitas etc. seriam razões para que o demônio tivesse direito de intervir na vida da pessoa. Para se livrar do julgo, era necessário que o crente confessasse e se arrependesse do pecado de seus parentes e o renunciasse (Mariano, 2005). Assim, o exorcismo passou a ganhar projeção, sendo utilizado principalmente por indivíduos pobres e filiados a igrejas neopentecostais, e

significou o enfrentamento de religiões como as afro-brasileiras (Mariz, 1999)⁴⁸. Ao expulsar demônios que possuíam os corpos dos sujeitos, se retirava a responsabilidade do indivíduo por seus atos, o que gerou uma atrofia na autodeterminação dos fiéis (Mariano, 2005). As noções de culpa e responsabilidade decorrentes do livre-arbítrio, que levariam à manutenção de um comportamento ético (quer fosse uma ética cristã ou não), ficaram subjugadas à ideia de que as pessoas eram dominadas por demônios que precisariam ser combatidos (*idem*).

No que tange aos espíritos territoriais, interpretou-se, por exemplo, que, no Brasil, nação com forte presença do catolicismo, havia uma maldição pelo fato de Nossa Senhora Aparecida ser padroeira do país e pelo feriado nacional dedicado a seu culto. Expedições “intercessórias” (de oração) de maior ou menor porte seriam então necessárias para combater os inimigos. Segundo Ricardo Mariano, isso também incentivou a eleição de religiosos às casas de representação. Ele diz:

“justificam seus defensores (...) que a eleição de evangélicos para os altos postos políticos da nação trará bênçãos sem fim à sociedade. Além de desalojar parlamentares infiéis, idólatras, macumbeiros e adeptos de práticas pagãs, parcialmente culpados pelas terríveis maldições que recaem sobre o país, os políticos evangélicos, eleitos, teriam a privilegiada oportunidade de poder interceder, nos planos material e espiritual, diretamente no próprio local onde se alojam poderosos demônios territoriais que tanto oprimem os brasileiros” (Mariano, 2005, p.144).

A ação desses políticos geralmente consiste em transformar a liderança religiosa da qual usufruem em liderança política. Eles tentam obter benefícios institucionais para suas igrejas, dentro de um modelo de ação “institucional” (defesa das propostas da igreja representada), ou agem de maneira autônoma, a partir do “modelo auto impulsionado”, isto é, fazendo apelo aos evangélicos, o que não necessariamente implica em, uma vez no cargo, responder aos interesses do eleitorado (Freston, 2006). Mas para Freston, não é preciso ser pessimista quanto à relação entre os evangélicos e a política, pois o pentecostalismo é um movimento deveras fragmentado para engendrar uma mudança política de grande porte e tem um importante papel na incorporação de setores de base no processo democrático, além de conferir visibilidade política a indivíduos advindos de setores mais baixos da sociedade.

Em alguns outros países, todavia, a eleição de religiosos guiados por essa teologia foi flagelante. Na Zâmbia, por exemplo, em 1991, o líder sindical Frederick Chiluba se tornou presidente, e realizou cerimônias simbólicas (o mesmo que os “atos proféticos”), visando a purificação e a unção do palácio do governo, e declarando que o país era uma nação cristã (*idem*). Através das iniciativas religiosas, pensava estar concedendo benefícios automáticos à Zâmbia, mas seu triunfalismo o levou a fugir dos procedimentos democráticos, beneficiar

⁴⁸ Além do que descrevo, para uma discussão aprofundada sobre a relação entre batalha espiritual, sincretismo com as religiões afro-brasileiras e cultura nacional, ver a revisão feita por Mariz (1999).

pastores e igrejas, e desprezar outras religiões. Algo semelhante aconteceu na Guatemala, onde dois presidentes evangélicos foram eleitos, e, para dizer o mínimo, enquanto um deles tentou livrar o país de uma pretensa maldição advinda das religiões pré-cristãs, o outro acabou reforçando práticas de compra de votos, fechou o congresso, tentou alterar a constituição e se envolveu em corrupção (*idem*).

Mesmo assim, Freston (2013) defende que a demonização conferida aos adversários não é necessariamente incompatível com a participação democrática pacífica e não implica em perigo de guerra religiosa. Embora haja exemplos da associação entre pentecostalismo e violência, as tendências teocráticas que se observam são, segundo o autor, praticamente restritas à ideia de que os crentes devem, em função do pretenso direito dado por Deus, atuar no sistema político (hierocracia pentecostal). Prevalece a lógica de que se é perseguido, e não a de que se persegue. Haveria perigo para a democracia apenas onde ela não estivesse enraizada. E no Brasil, o pentecostalismo estaria longe de pender para o terrorismo geopolítico associado ao Islã ou para a ofensiva política da direita estadunidense. Freston diz ainda que os pentecostais não estariam reproduzindo a guerra cultural dos EUA, pois, na América Latina como um todo, segundo os dados do *Pew Forum* (*apud* Freston, 2013), certas opiniões conservadoras defendidas pelos evangélicos, como em relação ao aborto e aos direitos dos homoafetivos, seriam reforçadas pelos ideais da média da população.

Voltando a pensar no DT, cabe enfatizar que existem diferenças entre a Teologia do Domínio dos (neo)pentecostais e a que é pregada pela banda. A começar pelo embate com as religiões católica e afro-brasileiras. Ainda que o imaginário dos integrantes do Diante do Trono seja semelhante ao dos demais pentecostais, a exposição disso é bem menos evidente do que em igrejas como a Universal do Reino de Deus, em que a referência às entidades é central. Certa discricção também é percebida na Igreja da Lagoinha.

O DT prefere se valer da retórica de conquistar territórios, satanizar e perseguir as festas populares (direta ou indiretamente ligadas a tradições religiosas) e lutar em favor da política, do bem estar social e de melhores condições climáticas, como será visto nos próximos tópicos. Além disso, o grupo se liga à Teologia do Domínio nos dias de hoje por meio do contato de Valadão com a profeta Cindy Jacobs (conhecida articulista no meio evangélico), se valendo de uma versão mais recente dessa corrente doutrinária. Jacobs faz parte de uma rede de líderes, estadunidenses e também de outros lugares do mundo, e recebe mentoria direta de (em termos nativos: “está alinhada a”) Peter Wagner.

Mariano (2005) narra que uma associação que unia líderes evangélicos que utilizavam as concepções de batalha espiritual fora criada em 1990 sob a coordenação de Wagner e

recebeu o nome de Rede Internacional de Guerra Espiritual (originalmente *Spiritual Warfare Network*). A versão brasileira era coordenada por Neuza Itioka, que, assim como outros nomes e grupos independentes, atualmente se encontra ligada à *Global Spheres*, antes chamada *Global Harvest Ministries*, uma corporação com base no Texas. A *Global Spheres* reúne líderes espalhados pelos cinco continentes. Outra rede, que aparece inclusive citada por Wagner no livro mencionado nas páginas anteriores (Wagner, 2012), é a *International Coalition of Apostolic Leaders (ICA)* ⁴⁹, fundada em 1999, presidida por Wagner desde o início dos anos 2000, e da qual hoje ele é presidente emérito. Os vínculos dos apóstolos nas redes variam. Uma característica importante é que, no geral, as redes não são rígidas, o que facilita a eventual substituição de certo ator (Christerson e Flory, 2013).

Neuza Itioka, ainda que não diretamente ligada ao Diante do Trono, foi uma importante líder cujos ensinamentos serviram de inspiração para as práticas de batalha espiritual da Igreja Batista da Lagoinha. Contudo, atualmente Valadão vem bebendo direto da fonte, embora seu nome não conste no rol dos que pertencem formalmente à *Global Spheres*. Vejamos então a cara da atual versão da Teologia do Domínio.

Os novos livros de Wagner e o discurso dos que estão a ele vinculados mostram cuidado ao usar o termo domínio/dominação, embora os propósitos a serem alcançados continuem, senão mais, ao menos tão ambiciosos como antes. Atualmente eles também usam o termo Teologia do Reino, que passou a funcionar como equivalente depois que Wagner narrou ter recebido de Deus um entendimento mais ampliado a respeito da teologia de outrora. É central na nova compreensão desse líder o fato de o mundo estar diante da “segunda era apostólica”, que teria tido um marco em 2001 (a primeira era apostólica se dera na época de Jesus, período em que ficaram conhecidos como apóstolos aqueles que foram comissionados para pregar o evangelho pelo mundo). Os apóstolos, que para certos crentes não podem mais ser encontrados em nossos dias, seriam as pessoas que poderiam de fato determinar o que deveria ser feito a partir daquilo que se ouve de Deus. O apostolado seria o cargo eclesiástico mais alto, com autoridade para estabelecer o governo da igreja de acordo com os desígnios celestes⁵⁰.

⁴⁹ A sigla também é traduzida como Coalização Apostólica Internacional. Ver, por exemplo, a mensagem de Wagner no website do líder Renê Terra Nova, do Ministério Internacional da Restauração (MIR): <http://www.mir12.com.br/br/2014/noticias/230-mensagem-de-peter-wagner-ao-brasil>, acesso em 12 de agosto de 2014.

⁵⁰ Wagner diferencia dois tipos de apóstolos – os verticais, que se organizariam em rede e supervisionariam uma série de igrejas, e os horizontais, que, como o próprio Wagner, seriam responsáveis por convocar uma diversidade de líderes (pastores, mestres, profetas, educadores, responsáveis por libertação etc.) (Wagner, 2012).

Essa nova fase foi chamada por Peter Wagner de *New Apostolic Reformation* (Nova Reforma Apostólica), ou seja, outra forma de Deus tratar com a humanidade. Diferentes unções (vinhos) requereriam diferentes estruturas (odres). E a Nova Reforma Apostólica seria o odre do século XXI. Anteriormente teriam sido as denominações, e antes delas, as igrejas dos Estados. Também se considera que a Nova Reforma seria a quarta onda do avivamento estadunidense (a primeira teria sido o pentecostalismo de *Azuza Street*, a segunda teria se dado com os *evangelicals* e a terceira, com o *Jesus Movement*, do qual se falará no capítulo quatro). Nessa nova perspectiva, os apóstolos substituem sínodos, presbitérios, concílios e assembleias, e passam a dar supervisão aos pastores, que são vistos como líderes locais, e não como empregados de suas igrejas. As igrejas adotam um estilo mais contemporâneo de louvor, e enfatizam o evangelismo, a expressão corporal, as orações, o dom de línguas, as práticas de cura, as danças, o acolhimento aos pobres e a doação de dízimos e ofertas. Passam a dar mais vazão aos membros da congregação, frequentemente escolhendo entre eles os futuros sucessores.

Para Wagner, nem todos os que recebem o dom do apostolado teriam a função de trabalhar na esfera religiosa. Fora dela, os “apóstolos dos locais de trabalho” (*workplace apostles*) agiriam mediante a expectativa de uma promessa que eles dizem ter recebido de Deus, a saber, que uma grande riqueza “do mundo” será transferida para a igreja, que, por meio de um governo bíblico, romperá definitivamente com o espírito da pobreza – agente demoníaco de Satanás e que impede a prosperidade (Wagner, 2012).

A mudança pregada se pauta no “mandato das sete montanhas” (*Seven Mountains Mandate*), que, ao que tudo indica, é a maior novidade dos anos 2000. Trata-se de fomentar alterações nos principais setores em que Wagner e outros líderes dividem a sociedade moderna: artes e entretenimento, negócios, governo, família, mídia, religião e educação (Christerson e Flory, 2013), como visto nos excertos de fala de Valadão, citados na abertura deste capítulo. As alterações seriam então decorrentes do papel desempenhado por aqueles que estariam ocupando posições de tomada de decisão (caderno de campo, Igreja *HRock*, 28 de julho de 2013), e pressuporiam guerra espiritual em “nível estratégico”, ou seja, da mesma forma que pregado na década de 1990. Primeiro, deve-se fazer uma pesquisa identificando o perfil espiritual da área, como as “fortalezas demoníacas”; depois determinar, por profecia, o nome e a natureza dos demônios; e por fim, “interceder”, organizando passeatas, vigílias de oração, comícios, conferências etc. (Christerson e Flory, 2013).

Em entrevista a mim concedida, Wagner explica da seguinte forma:

“Our tradition has been mostly in getting people saved and multiplying churches and not as changing society, but that’s all changing. (...) What I call the dominion mandate is God not only want us to get people saved and into churches, but also to change society. The church, that is on the religion mountain, don’t have a vision for changing society, only a very few do. But the believers in the other six mountains, they have a vision for changing society, but they are disconnected from the pastors, because the pastors don’t understand about changing society. What we have to do is change our mind set, so we encourage our believers, like in the government mountain, to understand that what they do there in the positions they hold is a ministry”⁵¹ (excerto de entrevista, novembro de 2013).

O teólogo Augusto Nicodemos Lopes, que estudou o assunto em 2013⁵², ao fornecer um histórico interessante a respeito dos antecedentes do movimento de Peter Wagner, esclarece que há igrejas que utilizam a referência “apostólica” desde 1908⁵³. Ele defende que todas cresceram e se organizaram a partir da crença de que Deus estaria restaurando o dom do apostolado. Os partidários da Reforma Apostólica dizem que esta seria maior que a Reforma Protestante, e teria o objetivo de subverter o domínio de Satanás no mundo através de “revelações”, profecias e recuperação de algumas práticas judaicas⁵⁴.

⁵¹ Nossa tradição tem sido principalmente a de salvar pessoas e multiplicar igrejas, e não a de mudar a sociedade, embora isso tudo esteja mudando. (...) O que eu chamo de o mandato do domínio é Deus não só querendo que levemos as pessoas a ser salvas e a ficar dentro das igrejas, mas também mudar a sociedade. A igreja, que está na montanha da religião, não tem a visão de mudar a sociedade, apenas poucos têm. Mas os crentes das outras seis montanhas, eles têm a visão de mudar a sociedade, embora eles estejam desconectados dos pastores, porque os pastores não entendem sobre mudar a sociedade. O que temos que fazer é mudar nossa mentalidade, de modo que encorajemos nossos fiéis, como os da montanha do governo, a entender que, o que eles fazem lá nos cargos que ocupam, é um ministério.

⁵² O livro de Nicodemos ainda não havia sido lançado no momento de finalização da escrita desta tese, mas suas principais ideias foram expostas em uma palestra que pode ser vista em: <https://www.youtube.com/watch?v=m0pZZx0TNIU>, acesso em 23 de abril de 2014.

⁵³ Lopes cita agremiações religiosas na Inglaterra (Igreja da Fé Apostólica), na África do Sul (Igreja Apostólica de Zion), no Zimbábue (Igreja Apostólica Africana), no México (Iglesia da Luz del Mundo) e na Nigéria (Igreja Apostólica de Cristo).

⁵⁴ Segundo Freston (2013), a simpatia por Israel, característica bem comum no meio pentecostal, não implica necessariamente em apoio ao sionismo. Muitos crentes, com destaque para os que são representantes partidários no Brasil, são contrários à invasão do Iraque, por exemplo (*idem*). A postura de Ana Paula Valadão, contudo, não é bem essa. Embora ela ore pela paz entre judeus e palestinos, apoia a defesa dos territórios considerados israelenses, e afirma que a política brasileira tem sido contrária a isso, o que, segundo ela, é um absurdo. Em um momento de oração, Valadão afirmou: “não mais o terror do *Hamás*, não mais, Senhor, escudos humanos servindo para proteger armas de terroristas. Mas Senhor, que todo poder de violência, todo principado de violência, caia por terra. E que a paz, o príncipe da paz, seja estabelecido” (Culto Mulheres Diante do Trono, 30 de julho de 2014). Cabe dizer que o DT vem valorizando a ligação com a história dos judeus; gravou o álbum tema de 2014 (*Tetelestai*) em Israel, e abriu um grande espaço na programação do Congresso Internacional Adoração e Intercessão deste mesmo ano para receber os ensinamentos da apóstola Valnice Milhomens, que pregou sobre a imbricada relação entre os cristãos atuais e os judeus (Israel). Mas, para Valadão, isso não significa que o crente deve viver a fé judaica. Ela diz: “nós como igreja hoje estamos nos aproximando de Israel como nação, entendendo a Bíblia de modo literal, de um modo diferente. E entendendo que, como um povo, eles não foram esquecidos. Eles ainda têm promessas. Agora, você se aproximar de Israel, você viajar pra Israel, você valorizar, você respeitar, você não se ensoberbecer contra eles, como Romanos diz, é bem diferente de você se judaizar. Não tem motivo, não tem razão nenhuma um gentio, cristão, usar quipá, nós que não somos judeus, sermos circuncidados. Alguém pode fazer isso? Pode. O que a gente não pode é dizer que todos deveriam fazer isso porque Deus quer que nós façamos isso. Não. Desde o começo está bem claro. Judeu é judeu. Gentio é gentio. Todos em Cristo somos iguais. E não precisamos voltar às praticas judaicas a fim de sermos povo de Deus” (excerto de entrevista, junho de 2012).

Lopes narra ainda que no Brasil o movimento apostólico chegou em agosto de 2001, em São Paulo, na ocasião em que o costarriquenho Rony Chavez consagrou a apóstolos os líderes: Valnice Milhomens, Arles Marques, Mike Shea e Jesher Cardoso. Renê Terra Nova e Márcio Valadão também entraram para o time de apóstolos em 2001, mas, no caso, tendo recebido orações de vários líderes que tinham ligação com o movimento G12⁵⁵, do colombiano César Castellano. Ainda que antes disso outros religiosos utilizassem o título, estes foram os primeiros a ter ligação com o movimento. Em 2002, Chavez teria voltado ao Brasil para “ungir” Neuza Itioka. Segundo Lopes, Renê Terra Nova atribui a um ato seu o início do movimento apostólico, quando, em 2006, “ungiu” apóstolos em Manaus. Mas, independentemente de continuar ou não a sustentar esse discurso, em 2013, Terra Nova divulgou uma mensagem de Peter Wagner dizendo que este teria vindo ao Brasil, entre outras coisas, para preparar Terra Nova para ocupar o cargo de apóstolo moderador (apóstolo horizontal) no braço brasileiro da ICA.

Como apóstolos, os líderes acreditam receber “cobertura espiritual”, isto é, orações, proteção e unção advinda do fato de estarem vinculados a outros religiosos que teriam autoridade apostolar. E não é só isso. Também são ensinados, preparados e orientados de acordo com a perspectiva teológico-doutrinária que essa corrente defende. Cabe lembrar que, como argumentam Christerson e Flory (2013), as modalidades de conexão entre os apóstolos ainda não são bem compreendidas, e não se pode dizer ao certo como as redes que eles formam estão estruturadas. Mediante o observado, conjectura-se que haja intercessões entre os arranjos, mas ainda é necessário um estudo aprofundado sobre esse movimento no Brasil. O que se pode afirmar com propriedade é que determinadas pessoas funcionam como pontos nodais. Cindy Jacobs, Bill Johnson, Chuck Pierce, Heidi Baker, Lou Engle e alguns outros nomes formam os pontos mais importantes⁵⁶.

⁵⁵ O modelo G12 se baseia na composição do grupo de discípulos de Cristo, que eram 12 indivíduos. A ideia é que cada líder treine 12 pessoas que sejam outros líderes de grupos de 12, e assim sucessivamente. Para Lopes, o MDA (modelo de discipulado apostólico) é uma estratégia idêntica.

⁵⁶ Outro dado trazido por Lopes e que também ouvi de pesquisadores estadunidenses que investigavam o movimento apostólico de Peter Wagner é que é cobrada uma taxa em dinheiro para que o líder se vincule à rede. Lopes diz que há anos atrás o valor era de seis mil dólares por mês para cada casal (apóstolo e esposa). Ele também nomeia as redes brasileiras existentes, tais como: Rede Apostólica Cristã (de Ricardo Wagner), Conselho Apostólico Brasileiro (no qual se destaca a liderança de Valnice Milhomens e Neuza Itioka), Confederação de Igrejas Apostólicas no Brasil (de Estevam Hernandes) etc. Não se sabe exatamente a ligação destas redes com a *Global Spheres*. Os líderes que aparecem oficialmente vinculados a esta são: Fernando Guillen (presidente do Ministério 7 Montes), Adriano José Santos e Daniela Santos (do Ministério Ramo Estendido) e Neuza Itioka (também coordenadora do Ministério Ágape Reconciliação). Fonte: <http://www.agapereconciliacao.com.br/>, <http://www.ramoestendido.com.br/>, <http://www.apostolofernando.com.br/>, <http://www.globalspheres.org/southamerica.asp>, acesso em 26 de maio de 2014. Não encontrei no website da ICA informações sobre que líderes dela fazem parte.

Leonildo Campos (2010) argumenta que a Teologia do Domínio, base do modelo atual de inserção política dos evangélicos brasileiros, tem origem nos teóricos David Chilton e Gary North, que estariam ligados ao *Christian Reconstruction Movement*, uma tentativa de, ao invés de esperar pelo descambar do mundo que atestaria a volta do redentor, atuar na política, na economia e na sociedade como um todo, reivindicando a autoridade de Cristo a fim de vencer o domínio do diabo, ou seja, estendendo as práticas de exorcismo e cura para todos os âmbitos da terra (escatologia otimista). Esse movimento visaria retomar a aliança que Deus teria feito com os primeiros puritanos que adentraram o território americano; compromisso que fora perdido pelo pluralismo político e religioso que passou a vigorar nos Estados Unidos. A postura é tão radical, que Campos frisa: “para North, a missão de Deus e dos cristãos na Terra é “cortar a cabeça do Estado, fazê-lo ferramenta da religião de Deus”” (*idem*, p.59), o que está invariavelmente associado à defesa da validade e da extensão das leis mosaicas para as diversas nações atuais.

Embora não me convença que o que defende Peter Wagner seja menos perigoso do ponto de vista das ambições de intervenção social do que o que propõem os teóricos North e Chilton (e ainda, o teólogo Rousas John Rushdoony⁵⁷), a Nova Reforma Apostólica e as ideias de tais autores não podem ser associadas de modo precipitado. Quando se observa a tentativa de Wagner e de seus seguidores de se desvencilhar do dominionismo, ao qual os primeiros autores são remetidos⁵⁸, fica evidente que não se trata da mesma coisa.

Tendo em vista todo esse panorama, vejamos como a Teologia do Domínio se desdobra nas ações no DT.

2.2 Missões do DT pelo território nacional

O sucesso do Diante do Trono não se restringe ao limite local nem denominacional. O grupo atrai público cristão de todo o Brasil, que se organiza em caravanas a fim de comparecer ao local onde é realizado um show que dá origem ao CD anual. Esse trabalho não é necessariamente o único do ano, mas é o mais importante, e é ele que a banda considera na contagem quando diz, por exemplo, que em 2014, gravou seu 17º CD. Na verdade até o final do ano foram mais de 38 (conferir listagem completa no apêndice). Desde 1998, o evento anual conta com grande produção. Reúne palco, cenografia e moderno aparato tecnológico. É uma gravação ao vivo, que produz parte do material usado nos CDs e DVDs. Após o evento,

⁵⁷ Sobre isso, ver o texto de Igor Sabino: http://www.pulpitocristao.com/2014/05/distante-do-trono-de-um-extremo-ao-outro.html#.VIYX2jHF_1Y, acesso em 19 de setembro de 2014.

⁵⁸ Ver mais em: http://www.nytimes.com/2011/04/30/us/30beliefs.html?_r=0, acesso em 13 de agosto de 2014.

há masterização e mixagem, além de edição de imagens e completa produção do material, incluindo prensagem, distribuição, divulgação e comercialização.

Nos anos 1998 e 1999, o show de gravação aconteceu dentro da IBL. Em 2000, foi diferente. O evento se realizou numa grande área de Belo Horizonte onde acontecem feiras, local conhecido como Parque da Gameleira (Parque de Exposições Bolivar de Andrade). Em 2001, aconteceu no Mineirão (Estádio de Futebol Governador Magalhães Pinto), ocasião em que o Diante do Trono gravou seu quarto CD, divulgando uma de suas músicas que ficou mais conhecida. A letra forte e emotiva fez a banda se projetar ainda mais no cenário nacional e levou muitas igrejas a adotarem parte de seu repertório nos períodos de louvor.

Preciso de ti
Preciso do teu perdão
Preciso de ti
Quebranta meu coração
Como a corça anseia por águas, assim tenho sede
Como terra seca, assim é a minh'alma
Preciso de ti
Distante de ti, Senhor, não posso viver
Não vale a pena existir
Escuta o meu clamor
Mais que o ar que eu respiro
Preciso de ti
Não posso esquecer o que fizeste por mim
Como alto é o céu, tua misericórdia é sem fim
Como um pai se compadece dos filhos, assim tu me amas
Afasta as minhas transgressões
Preciso de ti
E as lutas vêm tentando me afastar de ti
Frieza, escuridão procuram me cegar
Mas eu não vou desistir
Ajuda-me, Senhor
Eu quero permanecer contigo até o fim.
(Música: Preciso de Ti. Álbum: Preciso de Ti)

Essa também foi a época em que o grupo começou a gravar álbuns para crianças. Em outubro de 2001, foi promovido o primeiro Seminário de Intercessão⁵⁹, organizado pela Pra. Ezenete Rodrigues, líder na IBL e mentora de Valadão. Os encontros se tornaram uma iniciativa emblemática do DT que até hoje antecedem as gravações. Eles se baseiam no fato de Valadão receber uma “revelação” sobre o local onde o show deve ser realizado. A partir daí, Rodrigues passa a reunir igrejas e líderes evangélicos importantes da região alguns dias ou semanas antes do evento, a fim de fazer orações a favor da localidade. Em tese, isso dá início a uma “nova fase espiritual” para a cidade e/ou o estado.

⁵⁹ Para esses crentes, orar significa falar com Deus constantemente, rotineiramente. Já “interceder”, quer dizer fazer uma oração/clamor com mais intensidade, frequentemente levando o fiel a se expressar por meio de choros e gemidos. É uma atitude de persistência para que se obtenha vitória em alguma causa específica (caderno de campo, 19 de abril de 2014).

No discurso nativo, o intuito dessas reuniões é realizar alguns “atos proféticos”, isto é, representações feitas no “mundo físico”, que refletiriam e/ou teriam impacto direto no “mundo espiritual”. A partir do que se vê ou antevê mediante manifestação divina, os crentes oram, marcham, expulsam demônios e fazem declarações a fim de “tomar posse” (se apropriar de, controlar, santificar) uma região, um espaço de festa, um fenômeno natural etc.

Segundo narra um dos integrantes do DT:

“O pessoal da intercessão vai um mês antes e eles vão em vários pontos, fazendo ajuntamentos de intercessão (...). Tem o trabalho com os pastores, então a gente o tempo todo firma isso. Não vai ser uma denominação, não vai ser uma igreja, a gente não vai defender nada, a nossa oração é para que vocês se unam (...). A gente trabalha o café de pastores que a Ana [Valadão] faz questão de estar e a gente foca sempre assim, esse lado depois da gravação. Então ela sempre foca de manter essa unidade, de manter esses focos de intercessão e de como Deus tá dirigindo a gravação. Olha, Deus tá nos dirigindo esse ano em Manaus que Deus vai fazer isso na terra. Deus tá nos dirigindo que Deus vai trazer pessoas de influência no governo no Rio de Janeiro. Então pra igreja ter essa visão (...) para as pessoas acompanharem isso após a gravação, porque esse é um detalhe da gravação do Diante do Trono que não é um evento, é algo que Deus quer começar naquela terra (...) É algo muito maior do que o evento” (excerto de entrevista, setembro de 2012) ⁶⁰.

Logo no primeiro Seminário de Intercessão, Valadão diz ter “recebido a visão” (posteriormente chamada por ela de “visão Brasil Diante do Trono”) de que o grupo deveria realizar diversos “ajuntamentos” (shows) pelo país. Segundo Cunha (2007), trata-se de uma “jornada profética” que pretende estender a adoração a Deus às cinco regiões geográficas – é uma “metáfora da conquista espiritual” da nação (Cunha, 2007, p.114).

Outro integrante do DT explica da seguinte maneira:

“Deus tem colocado pra ela [Valadão] isso, de estabelecer altares de adoração no Brasil. E é exatamente o que Abraão fez quando Deus chamou Abraão. (...) Quando Abraão fez isso, estabeleceu altares, foi estabelecida também a terra que o Senhor entregou pros filhos de Abraão, pra descendência de Abraão. (...) E a gente tá fazendo isso na verdade. A gente tá estabelecendo altares que é a igreja do Brasil, que é a igreja de Cristo aqui” (excerto de entrevista, abril de 2014).

A cantora narra:

“Eu acredito que às vezes só de estar em um lugar, só de ir a uma cidade que o Senhor que nos ordenou, todo o tempo de preparação antes de chegar naquela cidade, principalmente as gravações, que são eventos muitos importantes, que a gente se dedica mais em consagração, em oração, mobilizando pessoas em prol daquele lugar, daquela região, das necessidades específicas daquela área do país ou do mundo. Estar naquele lugar já é profetizar. Tudo que a gente vai vivendo antes e alguns atos proféticos

⁶⁰ Ao estudar a Igreja Renascer, famosa por realizar shows de música gospel, Siepierski (2003) faz uma afirmativa interessante, ao dizer que: “eventos que extrapolam os limites institucionais da Renascer produzem, para os participantes, uma sensação de pertencimento não só a uma igreja em particular, mas a uma comunidade de dimensões mais amplas. (...) Os megacultos e a própria marcha [Marcha para Jesus, passeata evangélica interdenominacional] formam uma comunidade imaginária, apagando momentaneamente as discriminações sociais, fazendo com que todos pareçam iguais. (...) Essa encenação devolve ao grupo uma imagem idealizada de si mesmo, portanto, aceitável para cada um de seus participantes, tomados individualmente e para todos em conjunto, produzindo a ilusão de unidade” (Siepierski, 2003, p.144-145). Essa explicação ajuda a compreender os processos de construção da identidade evangélica a partir da adesão a megaeventos que promovem a espetacularização da fé e enfatizam as emoções e o uso do corpo, como os descritos neste tópico.

que a gente também busca a orientação do Espírito Santo para fazer no dia” (excerto de entrevista, junho de 2014).

Como a maior parte dos dados que coletei se referem aos últimos quatro dos 16 anos da banda, é apostável que o discurso observado tenha se configurado ao longo do tempo, ou seja, não tenha sido elaborado deste modo desde o princípio. Por isso, vale evidenciar alguns marcos da trajetória do grupo, que mostram como o Brasil e sua “dominação” se consolidaram como temas dessas diversas “ações proféticas”.

Em dezembro de 2001, o DT gravou no Maracanã (Estádio de Futebol Jornalista Mário Filho), no Rio de Janeiro. A partir de então mobilizou multidões (um dos shows agregou aproximadamente dois milhões de pessoas) nos mais relevantes pontos turísticos das capitais ou importantes cidades dos estados brasileiros, como Salvador, Porto Alegre, Belém, Natal, São Paulo, Manaus e Juazeiro do Norte. A partir de 2007, com outra gravação no Rio de Janeiro, era dito que se voltava ao local onde Deus havia começado a dar, tanto a Valadão quanto a vários fiéis, uma série de promessas e profecias de restauração e transformação do país. O show ocorreu no Sambódromo do Rio, e a partir daí o grupo acentuou o discurso de “perseguir” e “resgatar” as festas para Jesus e “santificar” locais como aquele, que supostamente estariam encharcados de decretos malignos para a moral e para a família. Lá estaria o trono de Satanás, a vergonha, a agressividade e a humilhação da nação brasileira.

Segundo uma das vocalistas do grupo, o resultado da intervenção do Diante do Trono foi:

“Casas de shows que fecharam e hoje são igrejas. A gente ouvi falar de hotéis que foram fechados e foram transformados em casas residenciais, coisas mudando de propósito. Não precisa ser igreja, mas que tenham um propósito santo. (...) O Diante do Trono teve lá [Fortaleza] em novembro de 2011. Nós fomos cantar na maior casa de forró. E ali a Ana [Valadão] profetizou que ia se transformar numa casa santa, numa casa de eventos, não mais bebedices, não mais prostituição. (...) E a igreja que nos levou comprou aquela casa de shows e hoje tem show evangélico todo fim de semana”⁶¹ (excerto de entrevista, setembro de 2012).

Em 2010, o DT gravou no mesmo local onde é realizada a Festa do Peão Boiadeiro, na cidade de Barretos. A motivação de gravar por lá se deu em função da “revelação” da existência de um “exu boiadeiro”, cujo tripé era composto: pela cidade de Barretos; por Dallas, que possui uma das maiores festas de rodeio do mundo e na qual a cantora morava na época para acompanhar seu esposo que estava estudando; e por Madri, em função das toradas.

⁶¹ O local mencionado chama-se G4, e foi comprado pela Comunidade Cristã Logos (Fonte: <http://mixgospelblog.blogspot.com.br/2011/12/comunidade-crista-logos-pretende.html>, acesso em 18 de dezembro de 2014). Outra propriedade que teria sido transformada em igreja por meio desse tipo de intervenção espiritual está em Feira de Santana/BA. Ver mais sobre isso em: <https://www.youtube.com/watch?v=b-Oa6hIVafg#t=513>, acesso em 18 de dezembro de 2014. A meu ver, é duvidoso que o impacto das ações do DT seja tão expressivo como nessa fala.

A gravação do Diante do Trono teve o intuito de “curar” a região e “destronar” o dito exu⁶². Vê-se uma clara disposição bélica direcionada à cultura popular.

Recentemente, o grupo fez de seu objeto um local que enfrenta problemas sociais, muitos deles relacionados ao clima adverso. Segundo escreveu o esposo de Valadão no website do grupo:

“a escolha de Juazeiro do Norte não se deveu apenas à sua posição geográfica estratégica, mas sim também à situação em que se encontra o sertão nordestino, que vive a pior seca dos últimos cinquenta anos. Juazeiro do Norte, apesar de ser uma cidade em crescimento, é também uma cidade do sertão, que tem sofrido e chorado com a escassez de chuvas” (Fonte: <http://www.diantedotrono.com/dt-no-sertao/>, acesso em julho de 2013).

A seleção dos locais não é gratuita. O grupo faz sua performance em espaços de grande visibilidade. Sejam palcos de importantes eventos culturais, como o Carnaval e os festivais tradicionais (como os folclóricos da cidade de Parintins e a festa do Peão Boiadeiro), de ação política, como a Esplanada dos Ministérios e o Centro Administrativo da Bahia, e de concentração religiosa, como Juazeiro do Norte, que abriga romarias católicas. A expectativa é que a ação simbólica repercuta não apenas promovendo evangelização e unidade no meio evangélico, mas diminuindo a violência, a desigualdade social, a corrupção, a pobreza e as intempéries naturais.

Além das gravações dos shows, o DT organiza desde o ano 2000 um congresso que é uma espécie de treinamento espiritual para os que atuam diretamente com música e também para religiosos leigos. Chamado até 2013 de Congresso Internacional de Louvor e Adoração, e rebatizado em 2014 como Congresso Internacional Adoração e Intercessão, trata-se de um encontro anual, com duração de três dias, que atrai indivíduos principalmente de Minas Gerais, do Sudeste como um todo e do Nordeste, embora haja também uma dúzia de indivíduos provenientes de outros países da América Latina, e mais raramente, de um ou outro da Europa e da África.

No início de 2013, o grupo promoveu o 14º congresso, reunindo aproximadamente dez mil pessoas na cidade de Belo Horizonte. Fato marcante na ocasião foi a presença de Cindy Jacobs, que já havia estado na IBL há anos atrás, quando profetizou a aquisição, pela igreja, de uma rede de televisão (o que acabou ocorrendo em 2002). No congresso, Jacobs disse:

“And the Lord would say: I am giving Brazil a second chance. I am giving you a window, says God, where you are going to begin to pray. And the Lord says, if you do not take the window, I am going to

⁶² Naquela época, Valadão narrou que um determinado ministério de louvor, que era referência no cenário internacional (ela não divulgou o nome), estava lutando contra um “exu de piton” (cobra). Disse ainda que, meses antes, Deus a havia mandado comprar uma caríssima bota de couro de piton para pisar na cabeça do diabo nos lugares que ela frequentaria dali pra frente (Fonte: <https://www.youtube.com/watch?v=z4E8xAEOr2A>, acesso em agosto de 2012).

begin to shake the economy. And the Lord says: I will transform Brazil, but you must transform it from your knees first. So the Lord says: Begin to cry out day and night. I am going to build the house of prayer for all nations from Brazil, says the Lord. I am going to begin at the university campuses; I am going to begin at the school. I am going to begin at the government houses. And the Lord says: It is my desire to pull down the principality of corruption and the principality of poverty, because I am coming to shake everything that can be shaken. And I am preparing a full runner generation. Let the Jonh, the Baptist, arise. Let the Jonh, the Baptist, arise. Rise up the full runners that will prepare the way of the Lord for the transformation of Brazil” (excerto de fala, 28 de março de 2013) ⁶³.

Indagada por mim sobre tal momento, ela explicou ainda que:

“When the Bible tells us that we need to bind the strong man, there is a strong man. And when the people that live on a land actually allow the strong man to be enthroned over nation as they were, and just by revelation, I got that there was a strong man of corruption. And if there was a strong man of corruption, what does the strong man do? He blinds the eyes of those who need to see the corruption. And what they do in other words is so influenced by corruption and this principality of corruption (...). Corruption not only in Brazil but in all Latin America pretty much is systemic” (excerto de entrevista, novembro de 2013) ⁶⁴.

A situação socioeconômica do Brasil – país em desenvolvimento, que já passou por severo período de inflação e que se redemocratizou nos anos 80 – é razoavelmente conhecida em âmbito internacional, de modo que o argumento genérico da existência de “principados” de corrupção e pobreza e a ameaça de que Deus abalará a economia se encaixam bem e sem grandes surpresas. Daí a repercussão da fala de Jacobs ter sido consideravelmente expressiva⁶⁵. Seus dizeres foram amplamente propagados pelo DT e deram ainda mais sentido às ações subsequentes do grupo. Também pudera. Ondas de protestos se desencadearam no país poucos meses depois do referido evento.

⁶³ E diz o Senhor: eu estou dando ao Brasil uma segunda chance. Eu estou dando a vocês uma janela, diz Deus, onde vocês vão começar a orar. E o Senhor diz, se vocês não aproveitarem a janela, eu vou começar a abalar a economia. E o Senhor diz: Vou transformar o Brasil, mas vocês devem transformá-lo pelos seus joelhos primeiro. Então, o Senhor diz: Comece a clamar dia e noite. Eu vou construir a casa de oração para todas as nações a partir do Brasil, diz o Senhor. Vou começar nos campi universitários; vou começar na escola. Vou começar nas casas do governo. E o Senhor diz: É meu desejo derrubar o principado da corrupção e o principado da pobreza, porque eu estou vindo abalar tudo que pode ser abalado. E eu estou preparando uma geração pioneira. Deixe o João, o Batista, se levantar. Deixe o João, o Batista, se levantar. Levantem-se os corredores que irão preparar o caminho do Senhor para a transformação do Brasil.

⁶⁴ Quando a Bíblia nos diz que precisamos amarrar um homem forte, é que existe um homem forte. E quando as pessoas que vivem em uma terra na verdade permitem que o homem forte seja entronizado sobre a nação como elas permitiram, e apenas por revelação, eu vi que havia um homem forte ligado à corrupção. E se havia um homem forte de corrupção, o que ele faz? Ele cega os olhos de quem precisa ver a corrupção. E o que eles fazem em outras palavras é muito influenciado pela corrupção e por esse principado de corrupção (...). Corrupção não só no Brasil, mas praticamente em toda a América Latina é sistêmica.

Jacobs narrou ainda que Valadão e o Diante do Trono começaram a guiar o público do congresso em “intercessão profética” (*prophetic intercession*) e “oração intercessória” (*intercessory pray*). A pequena chuva que ocorreu no sertão nordestino naquele dia, após intenso período de seca, foi atribuída à ação espiritual realizada no congresso. Valadão divulgou a seguinte reportagem como “prova”: <http://diarionordeste.globo.com/noticia.asp?codigo=356503>, acesso em 18 de maio de 2013.

⁶⁵ Vários vídeos em que é possível recuperar esse excerto foram disponibilizados na Internet. Um deles, por exemplo, alcançou mais de 600 mil visualizações (ver: <https://www.youtube.com/watch?v=GgnRFX70Ubg>, acesso em 06 de março de 2014).

Em 2013, surgiu uma série de manifestações da sociedade civil em várias cidades, também chamadas de Jornadas de Junho, ocorridas na época da Copa das Confederações, organizada pela FIFA. O pano de fundo de tais movimentos era o apelo da população contra a construção da usina hidrelétrica de Belo Monte, os grandes gastos financeiros para receber a Copa do Mundo de Futebol (incluindo a remoção forçada de famílias em determinadas áreas), a repressão das manifestações de jovens em várias cidades e o assassinato de indígenas quando da desocupação de terras no estado do Mato Grosso (Avritzer, 2013). A primeira pauta articulada pelos protestos foi a fim de contestar o aumento nas tarifas de transporte público. Posteriormente, temas como a precariedade dos serviços públicos e a corrupção política entraram em cena com mais força. Foi o esgotamento dos canais de participação da sociedade civil em face de uma “construção antissocial” de infraestrutura (*idem*).

Na ocasião das manifestações, Ana Paula Valadão, Gustavo Bessa e Márcio Valadão (esposo e pai da cantora, respectivamente) criticaram a violência empregada por alguns manifestantes e policiais. Compreendendo parte dos levantes como decorrentes de anarquia e desordem, interpretaram que se tratava de ação do inimigo. Problemas na área da saúde, miséria e injustiça social foram considerados decorrentes de guerras espirituais e ações de demônios que precisavam ser combatidos. Assim, a cantora orientou o público a apoiar as marchas pacíficas, mas serem cidadãos sem deixar de ser cristãos – identidade ampla (maior que a das denominações), primeira e mais importante. O suporte a ser dado por um crente, que é considerado por eles como guardião de seu país, seria então o da oração/“intercessão” para que Deus pudesse ser cultuado e fosse estabelecido seu reino.

Firmada nessa concepção, Valadão se reuniu com outros líderes evangélicos a fim de “reativar” bênçãos que já teriam sido “liberadas” para o Brasil. O encontro era parte de um projeto da cantora a fim de mobilizar figuras religiosas de impacto para jejuar e orar por 21 dias em favor do país. O encerramento desse período se daria com um encontro, que aconteceu em julho, em Brasília, para “ato profético” no centro político do Brasil (caderno de campo, 16 de junho e 31 de julho de 2013).

Coincidentemente, Valadão e outras líderes cantoras e/ou pastoras foram convidadas pela Bispa Sônia Hernandes, fundadora da famosa igreja neopentecostal Renascer em Cristo (IRC), a se reunir com a presidente Dilma Rousseff no mesmo dia em que findavam os ditos dias de jejum e oração. Em face das manifestações, a presidente realizava uma rodada de encontros com os representantes dos movimentos sociais. As evangélicas foram enquadradas na agenda e, ao contrário de muitos dos que foram a Rousseff, nada pediram. Não

organizaram ou lançaram mão de nenhuma pauta reivindicatória. Disseram que foram apenas doar, isto é, apoiar fazendo orações⁶⁶.

Valadão narra o encontro da seguinte forma:

“Assim que ela [Rousseff] entrou, nós estendemos nossas mãos e começamos a cantar: sobre tua vida vou profetizar, nenhuma maldição te alcançará. (...) E nós poderíamos ali conversar de tantos assuntos, mas aquela agenda não era uma agenda política. Aquele momento foi o primeiro encontro dela com evangélicas. (...) Ela disse: vocês precisam vir pra minha sala orar. E nós saímos daquele lugar e fomos ao gabinete da presidente (...). Saímos unguindo todos os móveis, os enfeites. E tinha uma Bíblia aberta atrás. E ela ficou muito impressionada com algumas palavras (...), e ela disse: sua terra sararei, ela repetiu três vezes sua terra sararei (...). E eu sei, há tantas coisas que nós poderíamos ter falado com ela. Presidente, nosso Brasil precisa se posicionar a favor da família, a favor da vida, contra o aborto⁶⁷. Sim, há tantas agendas políticas que nós poderíamos falar com ela, (...) mas nós temos paz no nosso coração, eu e cada uma de nós que estivemos ali, de que fizemos o que o Senhor queria que nós fizéssemos. (...) O que eu peço ao Senhor é que a porta permaneça aberta, para que os profetas do Senhor entrem e se tornem como Daniel – conselheiros diante do rei” (Culto Mulheres Diante do Trono, 31 de julho de 2013).

A postura em face das reivindicações e do encontro com a presidente, assim como os congressos musicais, os seminários de “intercessão” e os projetos de gravação dos shows descritos nas páginas precedentes, são tidos pelo DT como estratégias de ação espiritual cujo intuito primário é diminuir os problemas sociais e moralizar o país. A relação do DT (e, mais especificamente, de Ana Paula Valadão) com a política está alinhada ao, bem dizer, projeto de inserção, cristianização e moralização evangélica da sociedade, no qual tudo o que acontece (fracasso ou vitória) é interpretado como avanço rumo à “dominação” que se espera um dia alcançar.

Mas, se em 2013 o encontro com Rousseff se restringiu ao suporte espiritual, em meados de 2014 Ana Paula Valadão resolveu declarar explícito apoio à ex-senadora da república Marina Silva, na ocasião da candidatura à presidência, decorrente do falecimento do candidato Eduardo Campos (PSB), do qual era vice. Em suas redes de comunicação, a cantora divulgou inúmeras fotos de Silva, bem como imagens que convocavam os evangélicos (ou os adeptos de Valadão) a um período de oração, jejum e concentração espiritual em favor da política do Brasil.

⁶⁶ Uma discussão sobre a participação nesse encontro de outros líderes religiosos importantes, como Marcelo Crivella e Marco Feliciano, pode ser vistas em: <http://noticias.gospelmais.com.br/dilma-encontra-ana-paula-valadão-sonia-hernandes-outras-evangelicas-58234.html>, acesso em 22 de abril de 2014. Posteriormente, outra aproximação pública de Dilma Rousseff com os evangélicos se deu na ocasião da inauguração da cópia do Templo de Salomão, erguido em São Paulo, pela Igreja Universal. Sobre este evento, ver: <http://veja.abril.com.br/noticia/brasil/rabino-edir-quase-isso>, acesso em 04 de agosto de 2014.

⁶⁷ O tema do aborto teve um papel chave na eleição presidencial de 2010, na qual Rousseff foi eleita em segundo turno e teve que se posicionar pessoalmente contra o ato e comprometer-se a manter a legislatura atual, que o criminaliza. Uma discussão detalhada é feita por Machado (2012).



Fonte: <http://instagram.com/anapaulavaladao>, 17 de setembro de 2014.

Outra imagem foi acompanhada dos seguintes dizeres:

“Estou orando pelo Brasil. Estou orando por Marina. Tenho uma pedrinha para derrubar o gigante. Eu não vou perder essa oportunidade de ter um coração temente a Deus assentado naquela cadeira maior de autoridade da nossa nação. Estive naquele gabinete em Brasília. Ali chorei diante de Deus. Um dia o choro se transformará em alegria. Líderes que buscam a sabedoria do Alto rumo à justiça, paz e prosperidade” (Ana Paula Valadão Oficial, Facebook, <https://www.facebook.com/anapaulavaladaodtofcial?ref=ts&fref=ts>, 21 de agosto de 2014).

Em termos ideológicos, o apoio à Silva é compreensível, uma vez que a conhecida filiação da candidata à Assembleia de Deus, aliada a seu posicionamento pessoal contrário ao casamento homoafetivo, à descriminalização das drogas e do aborto, ainda que envoltas pela capa da advocacia de um estado laico, já vem, desde a eleição de 2010, despertando a simpatia, para não falar em adesão, de boa parte dos evangélicos. Mas o que é novidade, mesmo que também não cause nenhum espanto, é a publicização de uma opinião política por parte de uma cantora que até então não se mostrava interessada nesse tipo de discussão. Talvez um dos gatilhos tenha sido uma maior aproximação entre Valadão e a apóstola Valnice Milhomens, líder que já apoiava Silva em 2010, e que se engaja em diversos movimentos de oração e jejum em prol da política nacional e internacional (neste último caso, especialmente

a que envolve os conflitos israelenses). O narrado encontro entre as evangélicas e Dilma Rousseff certamente também corroborou para maior sensibilização da cantora⁶⁸.

Acuada pelas afrontas recebidas por supostamente profetizar a vitória de Silva⁶⁹, Ana Paula Valadão se defendeu dizendo:

“Oro e declaro o avanço da igreja em todas as esferas da sociedade, e também na política. Mas quem assiste vê que *não profetizei que Marina ganharia*. Acredito que Deus tem ouvido nossas orações e avançamos. No Congresso Nacional passamos de 70 para 80 deputados. (...) O Brasil será transformado por todos nós, inclusive por aqueles que ocuparem lugares estratégicos de influência e autoridade” (Facebook, Ana Paula Valadão Oficial, <https://www.facebook.com/anapaulavaladaodoficial?ref=ts&fref=ts>, 10 de outubro de 2014, grifo original).

É possível interpretar a relação de Valadão/Diante do Trono com a política recuperando alguns argumentos. Como pontuado por José Casanova (1994), a religião moderna (em suas diversas expressões) não se mantém confinada à esfera pessoal ou ao âmbito doméstico; ela se configura como um importante ator no jogo democrático, exercendo um papel de contestadora da moral e da política. Separando claramente a diferenciação funcional das esferas da vida (secularização) das duas – postuladas, mas já refutadas – subteses desta (declínio e privatização da religião), o autor argumenta que os questionamentos promovidos pelos agentes que se mobilizam em nome da fé não servem de ameaça ao instituído fenômeno socioestrutural, historicamente particular e ligado às instituições, de “decadência do poder hierocrático” (Pierruci *apud* Negrão, 2005).

Porém, ainda que seja possível concordar com Freston (2013) e Casanova (1994) no que tange ao fato de não se estar diante nem de uma “dessecularização” nem de uma ameaça contundente à democracia e de uma futura teocracia, não considero, por outro lado, que caiba

⁶⁸ Vale notar que Rousseff, após o retrocesso de Marina Silva sobre questões envolvendo os direitos dos homoafetivos, se mostrou inclinada a apoiar o congresso no que tange ao projeto da Lei Geral das Religiões, proposto pelo deputado George Hilton, da IURD, para favorecer as instituições de fé, inclusive em termos tributários. Fonte: <http://m.estadao.com.br/noticias/politica,dilma-vai-apoiar-projeto-que-beneficia-igrejas.1553827.0.htm>, acesso em 03 de setembro de 2014.

⁶⁹ As críticas se fundamentam em uma oração feita por Valadão no culto de mulheres, de 27 de agosto de 2014, no qual ela afirmou: “E que todas as esferas da nossa sociedade sejam literalmente invadidas pela igreja do Senhor, homens e mulheres tomados pelo temor do Senhor, pelo selo do Senhor. Que venha consumir os artistas, que venha Senhor incendiar o coração de todos os seus filhos, em todas as áreas da sociedade. No comércio, na indústria, Senhor, na iniciativa privada, nas ciências, Senhor, na medicina, na saúde, na educação, Oh Deus. Senhor, venha impulsionar-nos com o poder do alto, para irmos, para irmos, aos lugares de autoridade. Não apenas Senhor revolucionando a vida religiosa desse país, mas influenciando com teu poder todas as esferas dessa nação Senhor. (...) Envia teu povo para toda parte dessa sociedade. E nós ousadamente declaramos que iremos, iremos sim, iremos sim para aquela área mais temida pelas trevas, para que a nossa invasão venha mudar a história. Nós estamos indo Satanás para a política brasileira e as portas do inferno não prevalecerão contra a igreja do Senhor. (...) É chegada a hora da igreja” (excerto retirado do seguinte vídeo: <https://www.youtube.com/watch?v=NMVLQ7Kkj5I&feature=youtu.be>, acesso em 10 de outubro de 2014). Uma exposição sobre algumas das acusações feitas à cantora pode ser vista em: <http://www.pulpitocristao.com/2014/10/ana-paula-valadao-da-profetada-para.html?m=1#.VD0ZXvldX1a>, acesso em 08 de outubro de 2014.

ser muito otimista quando se olha, por exemplo, para as eleições presidenciais brasileiras de 2010 e 2014. Estas deixaram em evidência o considerável peso que questões morais e religiosas tiveram não apenas a fim de direcionar os candidatos a se mobilizar para angariar o voto evangélico, mas alterando suas propostas eleitorais e estendendo a ocupação religiosa da esfera pública (Mariano, 2011b).

Por isso, a influência da Teologia do Domínio – não só na dimensão eleitoral, mas em sua pedagogia criadora de uma moralidade que orienta comportamentos – não deve ser tratada como pouco desastrosa. Não é só porque não se está diante de uma eminente guerra religiosa, que se deve deixar de lado o entrelaçamento entre religião e política, que vem sendo instrumentalizado de forma intencional. É preciso monitorar periodicamente as consequências dessa relação, para dizer o mínimo, no que tange aos direitos de minorias, à presença do religioso nos espaços públicos e nas escolas, e a questões que se configuram como problemas de saúde pública e de segurança.

Além disso, como a compreensão do sujeito como individualista e autônomo aparece alienada, pois ele é visto como totalmente dependente da ação e vontade de Deus ou do diabo, os problemas sociais são sempre endereçados como questões espirituais. Mariano argumenta que: “ao mesclarem o social com o espiritual, não [propõem] militância política, mas sim militância religiosa, engajando o fiel ora num processo de santificação, ora num combate espiritual, às vezes nos dois, visando à libertação do mal” (Mariano, 2005, p.146).

A apropriação da Teologia do Domínio/Teologia do Reino pelo DT pode ser considerada clara evidência do engajamento dos evangélicos na sociedade; envolvimento que também será visto nos capítulos três e cinco, que tratarão, respectivamente, das iniciativas da banda no campo fonográfico-midiático e no dos gêneros e das sexualidades. Ficará explícito, como em parte já se observa, que, ao invés de se confinarem numa posição sectária, se afastando, rejeitando e procurando se desvencilhar o máximo possível do mundo, esses crentes, ainda que mantendo uma distinção, se põem em tensão, pois querem estender sua atuação para fora do âmbito propriamente religioso. Eles não visam se proteger da sociedade moderna, mas se “engajam apaixonadamente” (Smith *et al.*, 1998) nela ao colocarem-na como objeto contra o qual lutam. Trata-se da conjugação entre diferença em relação ao secular e ativa participação nas coisas do mundo. E como ressaltou Smith, não é uma acomodação negativa à cultura abrangente, como se a religião tivesse um núcleo duro e não renovável de preceitos e valores. Implica a constante reinvenção de fronteiras e a elaboração das justificativas que subsidiam os limites entre o sagrado e o secular.

E nesse sentido, cabem duas perguntas. De modo mais estrito, interessa questionar se a batalha espiritual pregada leva a uma apatia por parte dos crentes. De modo mais abrangente – e essa indagação acompanhará a tese ao longo dos próximos capítulos – cumpre apontar que noção de cultura é articulada pelo Diante do Trono, e como isso se relaciona à formação de uma identidade evangélica, para usar os termos de Smith, subcultural. A fim de responder à primeira questão, vou trazer à cena o modo como a banda mobiliza atividades de assistência e como estas contribuem para uma pequena conscientização da plateia quanto a questões de interesse social e direitos humanos. Como o grupo realiza inúmeras dessas atividades, focarei nas que mais se destacam, mostrando suas implicações. Em seguida vou me dedicar à segunda indagação.

2.3 Ações de assistência

Na época da formação da banda, uma das justificativas para arrecadar dinheiro com a venda de CDs foi a de dar suporte ao projeto *Ashastan* – Índia Diante do Trono. Após uma visita de Márcio Valadão e outros pastores da IBL, em 1997, à *Red Light Area*, uma zona de prostituição em Bombaim, Ana Paula Valadão se sensibilizou e se sentiu motivada a investir no local. Após um ano e meio de vendas do primeiro álbum, o Diante do Trono enviou duas missionárias.

Em parceria com a IBL, foi organizada uma casa (atualmente há relato de cinco), que passou a oferecer abrigo, alimentação, vestuário, atendimento médico e odontológico, e atividade educacional e profissionalizante para crianças vitimadas pela prostituição. A banda também passou a dar suporte financeiro a um ambulatório, criado com vistas a ajudar mulheres prostitutas e construir uma relação de confiança, para que elas optassem por deixar suas filhas aos cuidados do *Ashastan*. Abaixo, reproduzo a fala de duas meninas assistidas⁷⁰:

“Minha mãe se tornou uma prostituta, mas não queria essa vida pra mim [...] eu quero ser uma advogada para ajudar minha família e todos que me apoiam. Por isso eu oro para que Deus me torne uma advogada para que eu possa mudar aquele lugar” (C., 14 anos).

“Eu sou soropositiva, minha mãe já tinha a doença. Eu soube que tinha a doença com 9 anos [...] Eu vivia muito triste e deprimida, por isso eu vim pra cá. Aqui eu vivo num palácio. Eu sou muito grata a Deus porque aqui eu encontrei muito amor. Eu quero me tornar uma pessoa importante, trabalhar numa empresa para mostrar às pessoas que me rejeitaram que eu posso ser alguém” (S., 14 anos).

Na gravação do CD *Preciso de Ti*, em 2001, três meninas indianas que faziam parte do *Ashastan* dançaram no show, representando a cura e a transformação que elas diziam ter

⁷⁰ As falas foram retiradas do DVD de comemoração dos 10 anos do Diante do Trono, e estão expostas conforme o texto da legenda.

alcançado através do trabalho financiado pelo DT. Por meio desse projeto, a banda tenta oferecer suporte social, comunitário e material. Há relatos de que algumas das meninas auxiliadas já conseguiram trabalho e constituíram sua própria família. Não obstante, essa ação social deve ser interpretada como um importante mecanismo na obtenção de legitimidade em contexto transnacional (Freston, 2003; 2005). Nada diferente do que acontece em âmbito local, onde a assistência religiosa tem sido uma estratégia de reconhecimento usada há muito tempo por diversas alternativas de fé e seus variados grupos. Para citar apenas um exemplo, vide o modo como o espiritismo enfatizou a caridade ao longo do século XX, se livrando de acusações de charlatanismo e ameaça à saúde pública (Montero, 2006; Giumbelli, 2008).

Outra ação social fomentada pelo grupo é a iniciativa com as comunidades ribeirinhas do Amazonas. A partir da intenção frustrada de executar o show de 2009 neste estado, formou-se uma equipe com pessoas do Diante do Trono e do seminário ligado à banda, o CTMDT, a fim de assistir aos ribeirinhos. Com um barco e duas lanchas, os voluntários alcançaram pequenas comunidades com fins claramente proselitistas.

Em 2010, o DT fez uma parceria com o Hospital do Câncer, da cidade de Barretos, onde ocorreria a gravação do CD daquele ano, a fim de fomentar doações de medula óssea e arrecadar verbas para o hospital. Quando o DT se apresentou no Domingão do Faustão naquele mesmo ano, a cantora fez questão de usar essa iniciativa para evidenciar o tipo de trabalho que é feito nas grandes gravações anuais. Pouco depois do Domingão, o DT foi à Rede TV para participar da campanha Direito de Viver, realizada com vistas a arrecadar verbas e parcerias para a construção de uma ala infantil daquele mesmo hospital.

Em fevereiro de 2011, a banda participou da campanha Rio Contra a Dengue, realizando um show no Campo do Sargento, no Complexo do Alemão. O evento foi promovido pela Globo Rio, pela Secretaria da Saúde, pela Defesa Civil, e pelo AfroReggae (ONG cultural de referência no campo do voluntariado em função da inclusão de egressos do sistema penitenciário)⁷¹. Esse show foi bem esmiuçado pela etnografia de Carly Machado (2013), que faz uma interessante análise sobre a ocupação sonora do complexo (agenciada por figuras estatais), ainda que a partir de referências teóricas com as quais não tenho afinidade (como a noção de “política da presença”, de Oosterbaan, a ideia de mediação, de Bruno Latour e os conceitos de “missão”, “redenção” e “governamentalidade”, de Michel Foucault).

⁷¹ O AfroReggae realiza, em parceria com o governo, o chamado Conexões Urbanas, que promove megashows em regiões de periferia desde 2001. Além do show de 2011, o DT participou de outros, como o Primeiro de maio gospel, promovido pela prefeitura de São Gonçalo, Globo Rio, AfroReggae, e Secretaria Estadual de Assistência Social e Direitos Humanos. Até a presente data, o Diante do Trono continua engajado com a Globo e com o AfroReggae.

Machado compreendeu o show como parte de “um conjunto potente de higiene moral que procurava ocupar a alma da população do Alemão com a mensagem cristã pacificadora, sem deixar assim nenhum espaço vazio para a ocupação pelo diabo, sinônimo do crime e do tráfico” (Machado, C., 2013, p.15). O escopo mais amplo é o da estratégia de substituição do tráfico por ações de saúde e entretenimento promovidas pelo Estado. Nestas, abrem-se espaço para diversos shows evangélicos. O Diante do Trono aparece como um importante personagem que orbita num intrincado conjunto de relações e atores (AfroReggae, secretaria do Estado, Exército, Batalhão de Operações Policiais Especiais da Polícia Militar do Rio de Janeiro (BOPE), TV Globo e empresas como a Natura).

Dentre as muitas ponderações levantadas por Machado, considero importante frisar a da promoção do gospel como “cultura da periferia”, sendo a música evangélica articulada não por uma organização religiosa, mas por uma ONG cultural à qual se associa uma pretensa oposição ao meio evangélico (advinda da ligação com os cultos afro-brasileiros). O show do DT mediado pelo AfroReggae, ator que aciona a via secular da cultura, se seculariza, de modo que é preservada a laicidade das parcerias políticas, evitando controvérsias sobre a relação entre estado e instituições religiosas. Machado defende que, desse modo, a ONG tem um papel central na “secularização de um projeto religioso de “paz cristã” central à pacificação fluminense”, o que culmina na “legitimidade da sociedade civil organizada, [n]a integridade dos valores religiosos cristãos e [n]a transparência da transmissão midiática” (*idem*, p.22).

A partir de tal interpretação, o ethos militar acionado pelo DT é visto como sendo mais do que uma metáfora da batalha espiritual. Ele estaria circunscrito, ou melhor, atravessaria o projeto do Ministério da Defesa. Nas palavras da autora: “se o Ministério da Defesa do Estado brasileiro projeta uma pátria pacificada, o Ministério Diante do Trono almeja conquistar esta mesma pátria inteira para Cristo” (*idem*, p.24). É um programa de “governo de condutas” (*idem*, p.25), que visa a redenção da nação, ainda que não do mesmo modo ansiado pelo governo, mas em plena compatibilidade com este.

É como se a afinidade eletiva entre os projetos estatais e os intentos proselitistas e “dominadores” de crenças como os do Diante do Trono fossem intermediados por atores seculares, que garantissem que os ideais cristãos fossem despidos de suas roupagens eminentemente religiosas.

Além do exposto, outro exemplo de como o DT instrumentaliza obras sociais é o da visita à Escola de Realengo, vítima da ação de um atirador em abril de 2011. A banda alegou estar atendendo aos pedidos dos moradores para realizar um culto no local, que acabou acontecendo numa igreja presbiteriana da região. Além disso, desde 2011, o grupo participa

de programas televisivos não evangélicos (de diversas emissoras), que promovem campanhas beneficentes (ver no apêndice a lista com algumas das participações em programas televisivos).

Em 2012, outra ação social bem destacada pela banda foi a visita ao Complexo Penitenciário Estêvão Pinto (PIEP). O evento foi chamado de Evangelização através da música e reuniu detentas de vários presídios (Centro de Remanejamento do Sistema Prisional Centro Sul, Presídio São Joaquim de Bicas II, Presídio Professor José Abranches Gonçalves e Complexo Penitenciário Dr. Pio Canedo). Segundo o website do Diante do Trono, havia mais de quarenta autoridades do estado, entre juízes, representantes da Defensoria Pública, da Secretaria de Defesa Social, da Comissão de Assuntos Penitenciários e da Subsecretaria de Atendimento a Medidas Socioeducativas⁷². Novamente realizando parcerias com instâncias do governo, o Diante do Trono atuou colaborando com projetos promovidos por associações e organizações comunitárias, tentando prover a assistência religiosa. A parceria com o BOPE segue essa linha. Segundo o relato dos integrantes da banda, o DT fechou um acordo para cantar em todos os conglomerados que fossem pacificados pelo BOPE (anotação de entrevista, outubro de 2012).

Ainda, o DT é parceiro da Visão Mundial – organização não governamental humanitária e cristã, que chegou ao Brasil em 1970 e atua no campo da assistência a crianças e famílias, visando combater as causas da pobreza. Outra parceria é com a Rede Evangélica Nacional de Ação Social (RENAS), que surgiu em 2003 e é apoiada pela Visão Mundial. A RENAS é uma rede de suporte a outras redes, entidades filantrópicas, agências missionárias, igrejas e organizações de amparo social evangélicas⁷³. Eventualmente Valadão abre espaço nas programações que realiza (cultos para mulheres, congressos, programas de televisão) para divulgar a Visão Mundial e incentivar o apadrinhamento (ajuda financeira vinculada à imagem de uma determinada criança). A pequena quantia mensal que se arrecada faz parte da mobilização de recursos destinados a projetos criados pela Visão Mundial na comunidade em que o carente vive, com vistas a romper com o ciclo da pobreza. Na edição do culto de

⁷² Fonte: <http://www.diantedotrono.com/louvor-liberta-mulheres-dentro-da-penitenciaria/>, acesso em setembro de 2012. Este link já não está válido, mas há outro que contém as informações: <http://redesuper.com.br/bastidoresdt/diante-do-trono-ministra-em-penitenciaria-feminina/>, acesso em 26 de maio de 2014.

⁷³ Duas teses de doutorado fizeram uma análise minuciosa da RENAS. Ver Conrado (2006) e Scheliga (2010).

mulheres que ocorreu logo após o encontro com Rousseff, um vídeo da Visão Mundial foi apresentado, juntamente com o convite ao apadrinhamento⁷⁴.

Após as manifestações populares de 2013, a parceria com a RENAS foi destacada no apoio do DT ao projeto Bola na Rede, divulgado no culto de mulheres de fevereiro de 2014. Na ocasião, Valadão apresentou-o como um instrumento de luta contra o abuso e a exploração sexual de crianças e adolescentes. A campanha surgiu no contexto de debate do Encontro da RENAS, e se organizou através de mutirão de oração, campanhas de vacinação regionais e fomento à notificação quanto a violência sexual. Para Valadão, a igreja deve se posicionar contra a exploração dos menores, orando e expulsando espíritos malignos que agem promovendo a prostituição e a pedofilia (caderno de campo, 26 de fevereiro de 2014).

Tendo em vista o que foi narrado neste tópico, é possível dizer que as assistências instrumentalizadas pelo Diante do Trono fazem parte do que Conrado (2006) chama de uma ação social evangélica mais atenta às questões modernas, mas sem abrir mão da identidade religiosa evangelizadora. Embora tenha sido comum no Brasil certo apoliticismo associado à ajuda tradicional (distribuição de alimentos e roupas, atividades educacionais, visita a hospitais e presídios etc.), é cada vez mais frequente o engajamento dos evangélicos em ações que se alinham a ideias de combate à injustiça, à desigualdade e aos discursos como o de responsabilidade social. Como bem pontua Souza (2011), isso faz parte de um processo em que os indivíduos adquirem status de cidadãos, isto é, merecedores de direitos sociais e não de caridade. Na mesma linha, Conrado (2006) acentua que o maior interesse dos evangélicos nas assistências deve ser compreendido mediante a redemocratização brasileira, o interesse na ética política e as campanhas governamentais de combate à fome e à pobreza. É possível acrescentar ainda o argumento de Freston, que propõe que há uma relação entre a piora das condições sociais, os efeitos da globalização e o crescimento do número de fiéis, o que geraria a expectativa de maior impacto social (Freston, 2013).

Os evangélicos se circunscrevem no campo das ajudas muitas vezes assumindo “uma perspectiva religiosa que incorpora as demandas e expectativas sociais e políticas mais amplas” (Conrado, 2006, p.191). Tal assimilação tem como causa o crescimento numérico desse grupo, o declínio global dos sistemas esquerdistas (como o da Alemanha Oriental e da União Soviética) e das associações negativas feitas a eles, e as transformações sociais que passaram a exigir maior participação de distintos atores a fim de combater injustiças (*idem*).

⁷⁴ A divulgação nesse culto não é por acaso. Não deve ser perdido de vista que a assistência é um campo de concentração de mulheres, de modo que elas se tornam agentes preferencias de doação (Machado e Mariz, 2007; Dos Santos e Rosas, 2014).

Nesse sentido, a bandeira que o DT vem ajudando a levantar não é exclusivamente da banda. Ao contrário, ela também é compartilhada pelos católicos. A Campanha da Fraternidade – iniciativa organizada anualmente pela Conferência Nacional de Bispos do Brasil (CNBB) – teve como tema de 2014 o tráfico humano, objetivando conscientizar os fiéis quanto ao trabalho escravo, a exploração sexual, o tráfico de crianças e a venda de órgãos. Visou ainda estimular, igualmente como no programa Bola na Rede, a notificação de situações de violação dos direitos dos indivíduos.

Embora este texto não tenha a pretensão de aprofundar a análise da relação religião e assistência, certamente pode-se imaginar que alguns argumentariam que as ações sociais desenvolvidas por entidades religiosas podem ser lidas à luz de disputas entre os grupos, como o de católicos e evangélicos. Isso é verdade se tomarmos como referência que até o início dos anos 80 o pentecostalismo era eminentemente apolítico, cooperando para a manutenção do status quo e interpretando a política e seus correlatos como diabólica e mundana. A inserção no âmbito partidário se deu pelo medo de que a Igreja Católica ampliasse seus privilégios junto ao Estado e a fim de defender interesses institucionais e valores familistas (Mariano, 2011a). Mesmo sem perder isso de vista, parece importante analisar tal similitude percebida como fruto das modalidades de inserção da religião no âmbito público. Seguindo a trilha de Pace (1997), é possível dizer que as religiões na modernidade encontram lugar de comunicação e diálogo sobre problemas da espécie humana que se põem como globais, tais como a paz e a justiça social. Aposta-se que o eco dessas questões é bem maior e mais positivo que os embates decorrentes de temas controversos, como o papel da mulher, o aborto, a homossexualidade etc. (Pace, 1997, p.38-39), ainda que estes últimos não sejam de forma alguma descartados.

A associação entre carreira musical e assistência também não é uma particularidade do Diante do Trono. Outros atores, como Marcelo Crivella, senador e bispo licenciado da Igreja Universal, também vêm trilhando a combinação de trabalho musical e a obras sociais. Crivella se diz autor da Fazenda Nova Canaã⁷⁵, construída em 1999, e cuja execução foi patrocinada por generosas doações de dinheiro advindas da venda de seus CDs. Além disso, Crivella fomentou o projeto SOS Região Serrana, que, mediante a catástrofe das chuvas que acometeram o Rio de Janeiro em 2011, contou com uma música (composta pelo senador) para

⁷⁵ A fazenda foi idealizada como parte do Projeto Nordeste, uma ação de amplo alcance da Igreja Universal que visava acudir pessoas vítimas de desastres naturais através da distribuição de água, agasalhos e alimentos não perecíveis. No interior da Bahia (Irecê), a Fazenda Nova Canaã foi projetada utilizando os modelos de irrigação do *kibutz* israelense, e tinha o intuito de ser autossustentável, ter uma escola e fomentar uma cooperativa. Apesar de a dita fazenda ter sido alvo de críticas diversas, ela alavancou verbas de grandes empreendedores e fez sobressair a disposição da IURD para se projetar no campo da filantropia empresarial (Rosas, 2011).

mobilizar possíveis contribuintes de dinheiro, alimentos e outros itens de primeira necessidade. Esta iniciativa, juntamente com a Fazenda, fez parte de sua agenda política (Machado e Mariz, 2004; Rosas, 2011; 2012; 2013a).

Lindenbaum (2013), fazendo uma análise sobre a música popular cristã dos EUA mostrou que a música evangélica forja subjetividades neoliberais ao produzir certo desdém quanto à intervenção governamental. Ao misturar senso de comunidade da fé e moralidade pessoal em detrimento da justiça social, as bandas chamam a atenção para a volta de Jesus, colocando a salvação como o mais importante. Como herdeiras da contracultura dos anos 60, rejeitam se envolver nas burocracias hierárquicas, nas políticas governamentais e nas eleições. O destaque fica para o proselitismo associado à provisão de serviços sociais. Em vez de acionarem burocracias públicas e governos locais (que são interpretados pelos crentes como corrompidos), os grupos parcerizam com ONGs confessionais de suporte a crianças, combate à pobreza mundial e ao tráfico humano, e apoio ao desenvolvimento econômico da Índia, América Central e África. As ONGs, como a Visão Mundial (*World Vision*), a *Food for the Hungry*, a *Compassion International*, a *International Justice Mission*, entre outras, têm ênfase mais no sujeito e no concerto espiritual que em mudanças nas condições estruturais da sociedade. Para Lindenbaum, a posição política gerada por tal apoliticismo dos músicos evangélicos é a de apoio a um governo com intervenção menor (neoliberal), uma caridade privada e maior responsabilidade sobre a ação do indivíduo.

Vê-se que o entrelaçamento entre música e assistência proselitista parece ser um fenômeno que ocorre em escala global, embora haja importantes diferenças entre os dois contextos nacionais citados. Uma delas é que, nos EUA, muitos evangélicos consideram a igreja (e não o Estado) a responsável pelo bem estar social (*idem*) e, conseqüentemente, se engajam bastante política e socialmente (Smith *et al.*, 1998). No Brasil, o envolvimento cívico dos crentes é baixo, mas é como o da média da população, com exceção da proporção de participação em associações locais, nas quais os evangélicos se envolvem mais que a média nacional (Fernandes *et al.*, 1998).

O DT também critica a corrupção da máquina pública, assim como realiza parcerias com ONGs. Através das ações, todavia, embora acione discursos como o dos direitos humanos, não se pode dizer que enfatize a autonomia e a responsabilidade dos sujeitos, muito menos que fomente iniciativas que tenham impacto na transformação estrutural das circunstâncias sociais. A promoção de certa conscientização da audiência, ainda que orbite em torno de debates sobre gestão da violência, pobreza, políticas públicas de inclusão etc. ocorre em escala mínima e apenas tangencia o discurso do grupo, que é mais focado na intervenção

espiritual, como por meio de orações, congressos, gravações etc. Ou seja, não promove a cidadania. Até porque, é comum que boa parte dos voluntários ou doadores arrolados faça apenas pontuais contribuições financeiras e permaneça efetivamente à margem dos debates públicos, reproduzindo vocábulos somente como jargões⁷⁶.

Em suma, a ação através da música evidencia a busca por transformação moral, associada a um posicionamento político subjugado à identidade e à prática religiosa. A Teologia do Domínio, nesse sentido, se mostra uma eficiente ferramenta para misturar as estratégias de “dominação”, pautadas tanto em guerras contra “principados e potestades”, quanto na inserção proselitista em diferentes esferas sociais, como a da assistência. O que isso representa para a sociedade em termos de desenvolvimento do terceiro setor, engajamento público e luta pelos direitos individuais? Bem pouco, se olharmos com as lentes das atividades do DT até a presente data. Pois, para a banda, problemas políticos raramente são tidos como requerendo uma intervenção política. Tudo é espiritual. O efeito prático disso, como observado até aqui, é o de certa apatia quanto a responsabilidade, autodeterminação dos sujeitos e desenvolvimento de uma ética.

Novamente utilizando o raciocínio de Christian Smith (1998), vê-se que o envolvimento social dos religiosos, expresso no voluntarismo filantrópico (assistencial etc.), por mais valioso que seja, não visa alterar as estruturas sociais ou os sistemas culturais. Quando muito, tem como objetivo aliviar o sofrimento causado por esses mesmos sistemas (*idem*, p.196-198). Embora não se pretenda traçar o caminho de boa parte da sociologia da religião brasileira dos anos 80, que atribuía negatividade aos movimentos religiosos que não promoviam militância política, como narrou Mariz (2011), é preciso no mínimo duvidar do impacto que a conscientização realizada pelo Diante do Trono tem para uma maior valorização dos sujeitos, promoção dos direitos dos cidadãos, elaboração de pautas políticas e fomento à cultura.

Por falar em cultura, cumpre olhar de modo mais detido o modo como esse conceito tem sido acionado.

2.4 Evangélicos e a noção de cultura

Até agora, o conceito de cultura foi empregado de variadas formas, embora eu tenha tentado tomar o cuidado de evidenciar exatamente ao que ele se referia em cada contexto.

⁷⁶ Notei que conceitos oriundos do campo da filantropia leiga podem ser usados apenas dentro do círculo de profissionais de assistência envolvidos nos projetos religiosos (Rosas, 2011). Ao que tudo indica, à medida que há distanciamento desse núcleo, os significados se perdem.

Cabe, contudo, retomar e reiterar diferenças a fim de problematizá-las. O recorte proposto é transversal, e não tem a pretensão de ser exaustivo. O intuito é aparar algumas arestas e contribuir para o debate que já tem sido levantado na literatura especializada. Além disso, as ações do Diante do Trono, direta ou indiretamente, arrolam a noção de cultura no processo de combate ao secular. Ou seja, o conceito está na base de incursões cujo intuito é cristianizar a sociedade, “dominando” territórios, festas populares, meios de comunicação, representações políticas, regras de conduta etc.

Um dos sentidos de cultura é o que denominei, assim como faz boa parte dos estudiosos da religião, de cultura secular. Não se trata do secular no sentido da secularização do Estado, jurídico-política (Pierucci, 2008). Refere-se a um raciocínio dicotômico, que separa e classifica como mundano tudo que não se enquadra dentro do escopo do religioso. Conforme fala Mariano (2013), a religião como conceito oposto ao secular é uma concepção moderna, que alcançou sua “configuração ideal-típica no Iluminismo, firmando-se então como um conjunto de crenças produzido por clérigos e unido a uma comunidade de culto não relacionada diretamente à vida pública” (Mariano, 2013, p.232). A fé evangélica, de modo geral, repudia o mundo e o concebe como um antro de pecado e tentações, cujo fim último é levar o fiel à perdição. Como se diz entre eles, “o mundo jaz no maligno”, citando I João 5:19⁷⁷.

No polo oposto está a salvação por meio de um redentor – Cristo, que reconcilia Deus e os homens, propiciando a experiência da “morte” de si (morte em relação aos desejos pecaminosos) e do “renascimento”. Uma vez que os fiéis reconhecem que herdaram de Adão a inclinação para cometer delitos, eles encontram em Cristo a possibilidade de resgate, se convertem, ou seja, mudam de direção, e iniciam um decorrente e contínuo processo de afastamento do que é considerado da esfera do diabo. A exteriorização da nova vida ocorre, em maior ou menor grau, por sectarismo e ascetismo, isto é, por um distanciamento em relação ao mundo, traduzido na abnegação dos prazeres. Porém, cabe deixar claro que a distinção entre o que é de Deus e o que é do inimigo não é estanque. Ao contrário, se altera ao longo do tempo a partir de disputas das mais diversas.

Citarei um exemplo. Seja por mero princípio religioso ou como uma estratégia para conquistar novos fiéis, há uma tendência de diminuição, e em alguns casos de abandono, do tradicional legalismo pentecostal, referente à conduta e à estética. Antes, enfatizavam-se prescrições para que os crentes trajassem roupas discretas, carregassem constantemente a

⁷⁷ Fonte: <http://www.bibliaonline.com.br/>, acesso em 30 de maio de 2014.

Bíblia, não frequentassem bares, boates, praias, cinemas e festas como as de carnaval, e, no caso das mulheres, tivessem cabelos longos e não usassem maquiagem. Mariano (2005) mostra ter havido “flexibilização da contracultura pentecostal”. Isso quer dizer que a rígida, repressiva e retrógrada postura de afastamento do mundo e a adoção de valores morais e regras comportamentais puritanas e pietistas (que antes eram sinais de conversão, regeneração e santificação) estariam desmoronando em alguns círculos evangélicos; na verdade, nem sequer chegaram a ser assumidas pelos pentecostais mais recentes (*idem*, p.190-204).

O que pode ser chamado de cultura religiosa, portanto, já não é algo tão intransigente e severo – pode chegar até a se secularizar em certa medida, como narra Carly Machado (2013) ao expor uma das facetas que essa expressão assume na “cultura da periferia”. Para usar um termo correlato, se está diante da cultura gospel – noção trazida por Magali do Nascimento Cunha (2007), que se referiu a um conjunto de tendências, hábitos e práticas, envolvendo o vasto mercado de bens religiosos que tem predominado entre os evangélicos e atingido também outras expressões cristãs.

A observação de Cunha atravessa a de Mariano, chamando a atenção para o processo abrangente de sacralização do consumo, da tecnologia, dos meios de comunicação e dos gêneros musicais brasileiros antes rejeitados. Cunha faz de tais aspectos objetos privilegiados de investigação, e os pensa como vértices do campo evangélico como um todo, não só do neopentecostal. Além da valorização do corpo e do lazer, a cultura evangélica passa a ser caracterizada ainda pelo resgate e cultivo de tradições judaicas, pela relativização de teologias muito elaboradas e, conseqüentemente, pela ênfase na guerra espiritual, na Teologia da Prosperidade e no avivalismo (muitas vezes sectário). A partir da leitura que faço, todos esses elementos foram contemplados por Mariano, mas em Cunha eles foram atualizados e mais destaque foi dado à musicalidade, ao entretenimento e ao consumo religioso midiático⁷⁸.

Cultura secular e cultura religiosa/gospel, portanto, embora conjuntamente pareçam englobar tudo o que existe em termos de produção social, são, na verdade, duas acepções genéricas que descrevem, sob a ótica religiosa, os polos opostos de um espectro que contém

⁷⁸ Cunha (2004; 2007), embora descreva um processo sem igual na história dos evangélicos no Brasil, diz que a cultura gospel é uma cultura de manutenção, porque faz persistir o dualismo igreja-mundo, o exclusivismo religioso, o anticumenismo, o sectarismo, o antiintelectualismo e a demonização das tradições religiosas populares. Por causa disso, defende que se trata de uma cultura estéril, anômala e sem pensamentos de fato novos. Esse posicionamento soa contraditório, para não dizer como juízo de valor. A autora também considera todas as transformações por ela elencadas como expressões de mercado. Porém, este, ainda que compreendido como mercado de bens e serviços religiosos e parte do capitalismo neoliberal, não a faz lançar mão das teorias que focam na oferta religiosa em detrimento da demanda. Penso que a falta de clareza e de um diálogo mais aprofundado com as teorias sociológicas da religião enfraquecem seu argumento. Sendo assim, prefiro me valer apenas da interpretação da autora quando a mesma aprofunda as observações que já haviam sido feitas por Ricardo Mariano e as generaliza como cultura gospel.

uma série do que Christian Smith chama de subculturas, isto é, distintos sistemas de valores, identidade e coesão, delimitados, coexistentes, em conflito uns com os outros e que podem ou não coincidir com fronteiras rotinizadas e institucionalizadas (Smith *et al.*, 1998; Ammerman, 1999; Smith e Denton, 2005). Mas como os fiéis dividem o mundo entre o bem e o mal, reproduzem uma lógica dicotômica.

E vale repetir: Smith tratou do grupo dos *evangelicals* dos Estados Unidos e sua posição de produtor de uma subcultura. Nesta tese, trato dos evangélicos brasileiros e seu diálogo com aquilo que concebem como secular, tomando como amostra o Diante do Trono. Nas próximas páginas deste e dos demais capítulos, destacarei como o DT constrói a diferença em relação ao mundano e os consequentes posicionamentos daí decorrentes.

Antes de voltar os olhos novamente para a banda e suas iniciativas, cumpre observar que o conceito de cultura ainda aparece com diferentes conotações em outros trabalhos que trataram da religião evangélica; afinal, como apontou Mafra (2011), os antropólogos há tempo já não são mais os reguladores do uso do termo. Mas, para começar, vou citar um deles – Pierre Sanchis (1997). Ao pensar sobre a crescente conversão ao pentecostalismo, Sanchis defendeu que o aumento da adesão a tal alternativa de fé tinha um sentido muito mais amplo. Representava não só uma mudança de religião, mas a transição de uma cultura tradicional, católica, afro-indígena, rumo à cultura moderna, de escolha individual. Deixando à parte a ideia (da qual compartilho) de que a conversão é um indício de um status adquirido, interessa focar no argumento sobre a existência de um substrato religioso tipicamente brasileiro, que aparece sob a rubrica da cultura.

Postulação semelhante foi feita por José Bittencourt Filho, que observou que os brasileiros tinham uma “mentalidade média” em termos religiosos (Bittencourt *apud* Giumbelli, 2000), isto é, quase todos seriam adeptos ou propensos a adotar uma fé cuja base era, ou guardaria alguma relação, com a seguinte junção: catolicismo ibérico, magia europeia e tradições afro-indígenas. Cunha (2007) mostra que Carlos Rodrigues Brandão, Rubem César Fernandes e André Droogers apresentaram formulações semelhantes, fazendo referência à ideia de matriz simbólica, de elementos básicos da religiosidade popular e de religiosidade mínima brasileira. Essa mistura foi o que Almeida (2008) chamou de “caldo religioso católico-afro-kardequista”. Chegou-se a explicar que o sucesso do pentecostalismo era devido à incorporação de tal matriz religiosa. Em última instância, o pentecostalismo seria uma de suas manifestações (Cunha, 2007).

Noções semelhantes também foram utilizadas por Leonildo Silveira Campos (2011), que falou sobre uma religiosidade mediúnica e de origem africana, “matricial” (aludindo a

Jean-Pierre Bastian). Campos usou o conceito de cultura para caracterizar o imaginário popular latino-americano, e nesse sentido ressaltou o fato de elementos da natureza serem revestidos de funções mágicas (objetos mediadores do sagrado) ⁷⁹, teorizando de modo muito semelhante ao que haviam feito os autores supracitados.

Ricardo Mariano (2008a), por sua vez, sofisticou as análises ao reconhecer que os traços de continuidade com a cultura religiosa popular (acesso à divindade sem mediação eclesial, e crenças, como em Jesus, diabo, milagres, curas etc.) existiam, mas, além de não beneficiarem apenas o pentecostalismo, também eram acompanhados de sérias barreiras. O autor esclarece que a religiosidade popular era fundamentalmente católica, ou seja, menos africana e indígena. Afirma ainda que o sincretismo promovido pela religião pentecostal era muito mais com a umbanda do que com o catolicismo (popular ou oficial), pois, foi em oposição a este último que o pentecostalismo estabeleceu sua identidade. Também foi em tal religião que ele recrutou a maioria de seus adeptos. Além disso, o culto mariano, o papado e os santos, entre outras faces do catolicismo, geraram severas hostilidades. Ou seja, a continuidade com a religiosidade popular não era bem como se imaginava.

Mariano preferiu tributar o crescimento evangélico ao modo particular e exitoso com que algumas organizações, como a Igreja Universal, se valem de uma característica categórica da religiosidade popular – a magia. Não se trata da simples continuidade com a cultura popular, ao contrário. Refere-se à apropriação, à legitimação e ao fomento da magia por meio de um bem elaborado e organizado sistema de serviços que tem a capacidade de ir ao encontro dos “interesses materiais, ideais e religiosos de parte considerável dos estratos pobres da população”; pessoas que creem poder sanar seus problemas por meio dos recursos religiosamente ofertados. Logo, embora o autor também recorra à noção de magia, é na oferta sistemática, abundante e eficiente desta que ele aposta (*idem*), de modo que a simples existência de uma cultura religiosa basal não se mostra um instrumento elucidativo satisfatório.

Por outro lado, Clara Mafra (2011) e Emerson Giumbelli (2013) acabam por retomar a ideia da religiosidade eminentemente brasileira não a fim de reiterar que o sucesso de determinado grupo é oriundo da aproximação com a cultura religiosa basal, mas para compreender como as religiões se valem dela para ocupar o espaço público. Segundo eles, o catolicismo conseguiu se traduzir como “religião natural” do povo, evocando a dimensão tradicional da nacionalidade. Ao longo da história, o catolicismo se associou às festas

⁷⁹ Campos, por outro lado, também empregou o conceito de cultura para fazer referência aos valores consumistas e materiais da sociedade moderna, capitalista, globalizada (Campos, 2011).

populares, consideradas patrimônio imaterial, e também se pôs como guardião de diversos bens nacionais que haveriam de ser preservados. As religiões afro-brasileiras tiveram que conquistar o status de religião e apelaram para a associação com o legado cultural africano, forte componente da identidade nacional. Seus cultos, “foram sendo transformados em referência de arte, de exposição de museu, de cultura moderna radical e autêntica” (Mafra, 2011, p.608); reificação que não foi mal vista, ao contrário, foi apropriada como sendo nobre (*idem*). Assim, enquanto o catolicismo figurava como religião brasileira pela via da tradição, as religiões de origem africana se apropriaram de uma “concepção etnicizante do religioso”, bem dizer, da noção de “cultura étnica” (Giumbelli, 2013).

Os evangélicos, por outro lado, não se pautaram nem na história do Brasil, nem no ideal de representarem uma tradição. Para Giumbelli (2013), eles transitaram e transitam em espaços/setores sociais diversos (política, mídia, música, esporte, ruas, favelas) a fim de propagar referências por meio de ações performáticas. Giumbelli compreende a ação desses crentes como “cultura pública”. Isso não significa que os demais modos de ocupação de posições não sejam públicos, mas implica dizer que, no caso dos evangélicos, não há mediação como no catolicismo e nas religiões de origem afro. Os evangélicos visam construir e projetar uma forma específica de cultura, ao invés de utilizarem uma concepção já estabelecida (*idem*). Considero que essa ideia trazida pelo autor guarda uma importante afinidade com a noção proposta por Cunha, que pensou na cultura gospel como uma expressão de hábitos e valores que tem como referência um novo modo de os crentes se apropriarem de músicas e meios de comunicação antes demonizados. A meu ver, Giumbelli dá um passo adiante ao esmiuçar e negritar o caráter performático dessas novas relações.

Giumbelli narra que nos anos 80 os poucos programas evangélicos que veiculavam na televisão advinham dos EUA. Nos anos 90, o tempo de programação aumentou, abrindo lugar para programas locais. A IURD comprou a Rede Record de televisão nessa fase de mudança, e, apesar de ter optado por estruturar uma programação majoritariamente não religiosa a fim de aumentar seu potencial competitivo, deu uma guinada de grande impacto no que compete à presença dos crentes nos meios de comunicação. A década de 1990 também foi o período em que a agremiação Atletas de Cristo, que reúne esportistas evangélicos, ganhou mais visibilidade. Giumbelli cita ainda os esforços de evangelização transpostos na Marcha para Jesus, na presença da religião nas favelas, na assistência aos presidiários, nas orações em áreas geográficas de maior altitude (para os crentes, “orações nos montes”) e nas pregações e

canções dentro de trens (proibida pelo Ministério Público em 2009)⁸⁰. Como outro exemplo de cultura pública, o autor evoca a “monumentalização evangélica”, evidente não em monumentos como imagens e esculturas, mas em uma cultura visual, expressa em livros, frases religiosas, Bíblias, templos e outras construções arquitetônicas.

A catedral da IURD no Rio de Janeiro seria retrato dessa monumentalização. Nela se encontra uma miniatura do templo judaico de Jerusalém, aberta ao público e que se pretende um “centro cultural” destinado, entre outras coisas, a ensinar sobre a cultura judaico-cristã. O Centro Cultural Jerusalém, como é chamado o projeto da Universal, foi reconhecido como ponto turístico oficial do Rio de Janeiro, e lhe foi permitido parcerizar com escolas estaduais com vistas a promover comemorações articuladas à temática Israel-Jerusalém (Lei Estadual, n.5.375, 15 de janeiro de 2009). Para o autor, trata-se de uma “revanche simbólica” dos evangélicos, uma vez que a rua na qual a IURD se encontra leva o nome de um bispo católico.

Mafra (2011) chega a questionar o porquê de os evangélicos não se arrisquem mais na jogada de submeter o religioso ao cultural, de modo que o patrimônio material e imaterial da religião fosse incluído como arte ou cultura nacional. Não me parece que sua indagação tenha uma resposta fácil, embora ela justifique que, em função da diversidade do campo evangélico, há pelo menos três relações entre os crentes e a “arma da cultura”. A primeira é de inclusão “forçada” na cultura. Ela exemplifica isso a partir do caso de uma igreja presbiteriana do Rio de Janeiro, cujo templo foi tombado a contragosto dos fiéis, que se viram perdendo o controle sobre a propriedade e se sujeitando a exigências culturais. Outra relação é a de ambiguidade com a cultura material. Esta tem como referência a Assembleia de Deus, que organizou coleções (memoriais e museus) principalmente na ocasião da comemoração do centenário da igreja. Se, por um lado, a igreja rejeita a confecção de grandes monumentos físicos, por outro, preserva a memória coletiva, pois valoriza objetos que têm relação íntima com pessoas consideradas especiais, como os fundadores da denominação.

O terceiro exemplo dado é o da Igreja Universal. A IURD começou sofrendo acusações de destruir a memória coletiva, por ocupar antigas salas de cinema. Posteriormente, com a construção de megatemplos e catedrais e com a criação do Centro Cultural Jerusalém e da réplica do Templo de Salomão, tentou superar a ambiguidade que havia estabelecido entre objeto sacro e objeto cultural, “sugerindo uma conexão direta com uma remota história judaica e, ao mesmo tempo, repudiando um modo convencional de construção da história cristã, que necessariamente passa pela Europa” (*idem*, p.619). Mafra sintetiza dizendo que “os

⁸⁰ O contra-argumento dos evangélicos quanto a tal decisão é que a prática é “um hábito cultural” (*idem*).

evangélicos tendem a formar culturas que ao mesmo tempo rejeitam e reconhecem o convencional contextual” (*idem*) – opinião que pode ser somada ao que defende Giumbelli.

Em suma, a ideia de uma cultura pública, ainda que por vezes ambígua ou “forçada”, permite reiterar o argumento de que a matriz religiosa brasileira não é uma explicação central para o sucesso e a expansão das frentes evangélicas. Quando se trata destes crentes, parece por bem deixar de lado as similitudes com a religiosidade média nacional. Mais útil é perceber o modo como eles pensam, organizam, e reinterpretam as fronteiras entre sagrado e secular. A partir do exposto, é possível afirmar que o redesenho dessas distinções passa pela produção e performance, por vezes tensionada, de uma cultura estética.

As missões do Diante do Trono, que contam com mobilizações, encontros de “intercessão” e shows de música ao vivo nas diversas regiões do Brasil, além da preocupação da cantora com questões sociais e políticas, e a retórica e execução de ações sociais me parecem ótimos exemplos dessa cultura pública. Vejamos alguns paralelos.

Giumbelli (2013) mostra que a Marcha para Jesus ocupa ruas e praças, e permite a divulgação, a produção e o consumo do gospel enquanto bem cultural. É um *locus* privilegiado de produção de imagens e sons, de criação de distinção em relação aos de fora, de proteção contra os pecados e de luta espiritual e política (pela liberdade de expressão, pela vida e pela família tradicional) (Sant’ana, 2013b). Semelhantemente, operam os grandes eventos de gravação do DT, que promovem, além disso, e de maneira contundente, uma mentalidade belicosa, hostil e preconceituosa⁸¹. Em entrevista, os integrantes da banda atribuíram os ganhos financeiros advindos da exploração de óleo e petróleo (referência às discussões sobre o pré-sal) às lutas encenadas pelos evangélicos. Também conceberam que o suposto enfraquecimento do Carnaval no Rio de Janeiro e os incêndios em galpões de escolas de samba⁸² eram oriundos do triunfo (ou ameaça) da divindade. Essa mentalidade está ainda na base da luta contra a homossexualidade (assunto que será contemplado no capítulo cinco), na medida em que os crentes dão visibilidade ao posicionamento contrário ao Projeto de Lei 122⁸³ (caderno de campo, 06 de setembro de 2012). O mesmo aparece na posição quanto a outras questões sociais. Seja no encontro com a presidente Rousseff, no apoio a Marina Silva, nos momentos de manifestação civil ou até na realização de assistências persiste uma

⁸¹ Até então, Sant’ana (2013b) vem analisando a Marcha para Jesus chamando a atenção para a importância da batalha espiritual, mas sem que esta ganhe maiores dimensões na perspectiva desenvolvida.

⁸² O acontecimento referido pode ser visto em: <http://g1.globo.com/rio-de-janeiro/noticia/2011/02/imagens-mostram-incendio-na-cidade-do-samba-no-rio.html>, acesso em 07 de setembro de 2012.

⁸³ Formulada na Câmara dos Deputados, o PLC 122 visa punir a discriminação por orientação sexual, gênero e identidade de gênero. Ver mais sobre ele em: <http://www.plc122.com.br/>, acesso em 02 de março de 2013.

pedagogia persecutória, isto é, o reforço, inclusive visual, da concepção de que tudo se refere a batalhas espirituais travadas.

Quando se estabelece pontos de contato com expressões culturais brasileiras não é com vistas a estabelecer continuidade ou buscar legitimidade. O intuito é desvalorizá-las, alterá-las, esvaziá-las de seu legado pecaminoso ou demoníaco e purificá-las espiritualmente. Um claro ilustrador disso foi visto no Congresso Internacional Adoração e Intercessão, realizado na Páscoa de 2014, no Expominas, em Belo Horizonte.

O evento contou com aproximadamente nove mil pessoas, além de telespectadores, pois foi transmitido ao vivo pela Rede Super. Diferentemente dos anos anteriores, o encontro teve como tema o Brasil, e foi pautado na “revelação” de que as “ruínas da nação” seriam restauradas por meio de pessoas que “estariam nas brechas” (aproveitando as oportunidades) para transformar o país. Várias apresentações musicais que lá ocorreram foram tidas como “atos proféticos”. Valadão narrou que seguia a orientação de Deus de afirmar que todos os sons do Brasil deveriam ser direcionados para adorar a divindade (caderno de campo, 17 de abril de 2014). Assim, começou uma sequência de declamações, acompanhadas de encenações coreográficas e de pequenas canções temáticas.

O primeiro desses “momentos proféticos” retratou a cultura indígena da seguinte forma:

“Os índios chegaram ao Brasil antes de nós. Os índios são na verdade os nossos avós. Os brancos vieram de longe e ergueram a voz. Os brancos tomaram a terra de nossos avós. Os índios sofrem com o problema da terra. Os índios sofrem com doenças e guerras. Os índios sofrem nas mãos de pajés que invocam demônios, são discriminados, são escravizados. Os índios precisam de Deus” (Atilano Muradas e grupo DNA⁸⁴, 17 de abril de 2014)⁸⁵.

Como se percebe, há uma crítica implícita ao catolicismo, religião dos brancos que colonizaram o Brasil, atrelada à concomitante demonização da religiosidade indígena e da tentativa de arrefecer a cultura dos índios pelo reforço da identidade religiosa. Logo na sequência de tal apresentação, houve a participação de representantes da tribo indígena Terena, cuja população de aproximadamente 27 mil já seria, segundo o relato, 90% convertida à religião evangélica. Valadão indagou se o evangelho atrapalhava a cultura indígena. Um dos índios respondeu que não, uma vez que, por meio do cristianismo, as pessoas se tornavam “cidadãos do céu”, que era o mais importante.

⁸⁴ O DNA (Dança da Noiva Avivada) é um grupo de danças da IBL. Ver mais sobre ele em: <http://www.lagoinha.com/ibl-igreja/departamento-de-danca/>, acesso em fevereiro de 2012.

⁸⁵ O trecho pode ser visto em: https://www.youtube.com/watch?v=UyMHwByZld4&list=PLTWQyZqhjQ_Pcm8EdybJ5ciOL7bg0IH5j&index=71, acesso em 01 de junho de 2014.

Ainda no evento, quando foram apresentados os representantes do sudeste, ressaltou-se que, por trás da diversão promovida, há “um povo que se embriaga” frente às dificuldades socioeconômicas. Ao tratar do sul, os costumes e as tradições gaúchas foram trazidos à baila, mas não para “exaltar a cultura” regional, como eles dizem, e sim para usá-la como instrumento de Deus (caderno de campo, 18 de abril de 2014). Semelhantemente, a cultura nortista foi diminuída. As expressões corporais, os trajes e as danças típicas da região foram tratados como incentivos à prostituição. Uma cantora local foi apresentada como aquela que “cantava para o capeta, mas hoje é adoradora do Senhor Jesus” (*idem*).

Outro cantor, representante do Nordeste, também foi apresentado como “antes forrozeiro, hoje, adorador verdadeiro” (caderno de campo, 19 de abril de 2014). A região foi ressaltada como local onde impera a corrupção, o medo, a prostituição, as desigualdades sociais, a pobreza e a idolatria. Foi dito o seguinte:

“Depois segui pro Nordeste, onde há praias bonitas demais. A caatinga, o sertão e o agreste revelam artistas geniais, que preservam com muita emoção, tradições da cultura popular. Conversei com muitos irmãos, coisas que eu pude enxergar. O Nordeste sofre nas mãos da cultura que invoca demônios. Na verdade, a pobreza é maldição. O Nordeste sofre nas mãos de quem compra e vende crianças para a empresa da prostituição. O Nordeste precisa de Deus” (Atilano Muradas e grupo DNA, 19 de abril de 2014)⁸⁶.

Na sequência, foi defendido que Deus não se preocupa com o sotaque, os costumes ou as tradições de um povo, desde que este o reconheça como senhor e se converta.

O congresso contou ainda com vários momentos de “intercessão”, coordenados pelo apóstolo Hudson Medeiros, que reuniu em um mesmo pacote todas as iniquidades que atribuía à nação brasileira e em relação às quais muitos crentes manteriam uma postura de apatia. Seriam elas: idolatria, feitiçaria, abuso sexual, prostituição, violência, rebelião, religiões da Nova Era, invocação de mortos, culto da morte e pajelança. Com isso, justapôs tanto atributos de determinadas religiosidades quanto problemas sociais, incentivando arrependimento e luta contra esses “pecados”. Valadão e os demais líderes presentes no evento, assim como a plateia, fizeram coro em orações e súplicas de batalha espiritual contra as questões apresentadas.

Em entrevista a mim concedida, ao ser questionada sobre a relação estabelecida com a cultura popular, Valadão afirma:

“À medida que o povo brasileiro usar dos seus sons, da sua cultura para adorar a Jesus, isto está sendo resgatado para o seu propósito original. Porque Deus é o criador de todas as coisas, e ele nos ama, nos criou para se relacionar conosco. Mas à medida que o ser humano vai se afastando de Deus, todos os presentes, os dons que Deus deu à humanidade também vão servindo a outros propósitos que não essa

⁸⁶ O trecho pode ser visto em https://www.youtube.com/watch?v=u-k9wDdW4eM&list=PLTWQyZqjhQ_Pcm8EdybJ5ciOL7bg0IH5j&index=6, acesso em 01 de junho de 2014.

comunhão, esse relacionamento com o criador. Então, voltar a adorar ao Senhor com os nossos ritmos, com os nossos sons, com as nossas danças, é um resgate. E nós acreditamos nesse resgate da cultura brasileira para servir de adoração a Deus, a Jesus, que é o filho de Deus, Deus encarnado” (excerto de entrevista, junho de 2014).

Através do exposto, vê-se que as incursões dos evangélicos no espaço público não se confundem com nenhum dos vetores (história ou tradição étnica) que constituem o povo brasileiro, como apontou Giumbelli. Fica claro que as práticas culturais populares ou são demonizadas e marginalizadas, ou são neutralizadas, reduzidas e esvaziadas com vistas a serem transformadas em instrumento proselitista⁸⁷.

As tradições e as festas populares, assim como os problemas sociais e as intempéries naturais, são inimigos a serem combatidos. Embora com alguma expressão política, a luta promovida pelo Diante do Trono, longe de expressar uma compreensão material da realidade, se dá predominantemente através de orações, cultos, shows e aproximação com autoridades públicas. O intuito último é a evangelização e a moralização da sociedade. Trata-se, portanto, do estabelecimento de uma cultura bélica, visual e performática, que pretende ser purificadora, redentora e triunfante. Esse afã chega a respingar em ações, como as assistências, mas estas parecem bem limitadas no que tange a gerar transformações sociais.

Ficou evidente que a Teologia do Domínio/Teologia do Reino, que tem como prerrogativa a ocupação, mesmo que simbólica, de diferentes espaços sociais, se encaixa como uma luva, funcionando como profícuo balizador das inserções na cultura e da produção de uma (sub)cultura. Ela é o grande motivador do envolvimento dos evangélicos na sociedade, que, no próximo capítulo, será visto no que tange à indústria fonográfico-midiática.

⁸⁷ Um adendo a isso pode ser ilustrado pela gravação do DT na cidade de Natal. Tendo realizado um convênio com a prefeitura e recebido 250 mil reais, o show foi favorecido pela prefeita Micarla de Sousa, que alegava que o incentivo teria a finalidade de promover o turismo e incentivar a estruturação logística adequada a eventos de grande porte. Ver mais sobre isso em: <http://tribunadonorte.com.br/noticia/mp-vai-pedir-explicacoes-sobre-pagamento-de-show/190192>, acesso em novembro de 2012.

3. Indústria fonográfica evangélica e mídia

O mercado evangélico chega a movimentar mais de um bilhão de reais por ano⁸⁸. Dentre os produtos oferecidos a este segmento, a música se destaca e é um eficiente meio de publicizar a fé. Em 2002, discos de músicas e mensagens cristãs já representavam 14% do faturamento da indústria fonográfica brasileira (Storni e Estima, 2010). O gênero musical gospel, que engloba todas as canções evangélicas mas não se refere a particularidades rítmicas, chegou a atingir a marca de 30% da produção nacional (De Paula, 2008). Atualmente, registra-se que, depois do sertanejo, a música evangélica é a que mais vende no país⁸⁹.

O Diante do Trono, cujas canções extrapolam os limites do segmento religioso, é a banda evangélica que tem o feito inédito de ter vendido mais de dois milhões de cópias de um único álbum, o Preciso de Ti. Segundo a Associação Brasileira de Produtores de Discos (ABPD), ele está entre os vinte mais vendidos da história do Brasil⁹⁰. Esse sucesso fez com que o DT agregasse uma série de premiações ao longo de sua trajetória.

Embora não se possa ignorar que atualmente há acentuada desvalorização dos fonogramas, pirataria indiscriminada e emprego de novas tecnologias de produção e distribuição de áudios (o que faz com que o lucro da venda de discos não seja o mesmo das décadas anteriores), o mercado evangélico se encontra razoavelmente protegido da crise. Uma das principais razões é que os crentes consideram a pirataria um pecado. Mas há mais. Eles parecem bem alinhados a uma tendência observada por Herschmann (2009) – a de elaborar novas e complexas estratégias para dar visibilidade a um repertório musical, entre as quais se destaca a forte articulação entre os músicos religiosos e as emissoras de TV, haja vista que os cantores e bandas seculares já não atingem as mesmas cifras de antigamente. Nesse sentido, o Diante do Trono desempenhou um papel icônico ao assinar um contrato com Som Livre, uma das maiores gravadoras não confessionais do país. Embora a partir de agosto de 2014 a parceria tenha sido desfeita, foi através dela que a banda passou a figurar, como nunca antes, em programas televisivos da Rede Globo e de outras emissoras. E em torno desse eixo

⁸⁸ Segundo o website da Folha.com, as cifras giram em torno de 1,5 bilhão. Fonte: <http://www1.folha.uol.com.br/ilustrada/2014/11/1543103-industria-gospel-afina-receita-para-criar-popstar.shtml>, acesso em 19 de novembro de 2014.

⁸⁹ Fonte: <http://veja.abril.com.br/noticia/celebridades/musica-gospel-trinados-fe-e-dinheiro>, acesso em 07 de agosto de 2014.

⁹⁰ Fonte: <http://vejabh.abril.com.br/edicoes/lider-grupo-diante-trono-ana-paula-valadao-tornou-se-cantora-mais-famosa-musica-evangelica-744634.shtml>, acesso em 26 de junho de 2013.

orbitaram embates midiáticos envolvendo diversos agentes, em especial, a Igreja Universal do Reino de Deus.

Sendo assim, é a descrever e interpretar as ações e inovações do DT no campo fonográfico-midiático que este capítulo de destina⁹¹. O texto foi dividido em quatro partes. A primeira traça um breve histórico do nicho musical gospel e situa o DT. A segunda traz notas sobre a relação dos evangélicos com a mídia e trata de algumas das incursões televisivas da banda, bem como dos shows e eventos de premiação evangélicos promovidos pela Rede Globo. O terceiro tópico aborda a controvérsia envolvendo a Igreja Universal, que direcionou acusações contra os cantores evangélicos, chamando-os de endemoninhados e afirmando que Ana Paula Valadão “cai” pelo poder do diabo. Os ataques, que ocorreram em 2012, são interpretados à luz da preocupação da IURD com o insucesso da Line Records (ligada à igreja) e da concorrência da Rede Record (também da Universal) com a Rede Globo. No quarto tópico, as explicações são acrescidas de uma pequena seção referenciando a mudança na Lei Rouanet, de modo a ilustrar como as disputas religiosas descritas corroboram para a discussão sobre cultura, levantada no capítulo anterior⁹².

3.1 A música gospel no Brasil: um balanço

A música evangélica é um retrato dos consensos, ou de mudanças nos consensos, quanto aos limites entre o sagrado e o secular, e informa o modo como as pessoas e os coletivos lidam com ideias e valores. Mesmo que muito ouvida por jovens, não está atrelada apenas a eles. Faz parte do cotidiano dos fiéis, e também pode se estender para além do âmbito da fé. Embora desde o início, sua produção e seu consumo não tenham se concentrado apenas no gosto e na criatividade pessoal, vale enfatizar que, nos dias de hoje, implicam de

⁹¹ Algumas das ideias aqui expostas podem ser vistas em Rosas (2013b).

⁹² Cumpre pontuar que o conceito de indústria cultural não será por mim utilizado, pois me embaso na defesa, feita por Robson de Paula, de que empregá-lo não contribui de maneira importante para o estudo da musicalidade evangélica. Recuperando parte da discussão em torno do termo, De Paula diz o seguinte: “Na década de 1930 e 40, em meio à expansão industrial e à constituição do capitalismo monopolista nas sociedades europeias, Max Horkheimer e Theodor Adorno formularam o conceito de indústria cultural para denominar a formação de um segmento empresarial, que tinha como foco a produção da cultura – cinema, música, literatura etc. (...) Na visão destes pensadores “apocalípticos” (Eco, 2001), a indústria cultural contribuiria para uma homogeneização da cultura e alienação das massas. Nos anos 70, outros autores, como Marshall MacLuham, (...) ampli[aram] a discussão ao propor uma mudança de foco: ao invés de se analisar o conteúdo veiculado pela indústria cultural, como sugeriram Adorno e Horkheimer, os pesquisadores deveriam compreender a própria natureza do veículo. Nos anos seguintes, outros autores refletiram sobre a relação da indústria cultural com a sociedade abrangente, porém, como bem colocou Eco (2001), quase sempre produzindo análises valorativas (...). [Mas] dizer que a indústria cultural é má ou boa não explica a complexidade do fenômeno, assim criticou Paulo Puterman (1994). Para o autor, o estudo do tema deveria ser desenvolvido dentro de uma abordagem sociológica. Além dessa crítica, Puterman (*idem*) salientou a imprecisão e a inconsistência dos próprios conceitos de indústria cultural e comunicação de massa” (De Paula, 2008, p.26-27, nota 21).

modo muito mais expressivo em complexas relações institucionais que carecem de minuciosa investigação (Pinheiro, 2004).

Ainda que o gospel seja um tema que vem ganhado cada vez mais a atenção dos acadêmicos, há poucos trabalhos sobre o assunto. O primeiro de maior fôlego foi a tese de doutorado, posteriormente publicada como livro, da já citada Magali do Nascimento Cunha, cuja contribuição partiu da interface entre a comunicação, os estudos culturais e a ciência da religião (Cunha, 2004; 2007). No capítulo anterior desenvolvi minhas críticas em relação a certas conclusões da autora (ver a nota 78). Neste, vou retomar sua análise novamente, mas na medida em que fornece importantes dados sobre a história da música evangélica no Brasil. O segundo trabalho de maior relevância foi outra tese de doutorado, de autoria do antropólogo Robson Rodrigues de Paula (De Paula, 2008), que explorou as dinâmicas internas do campo musical evangélico, ressaltando as características que seriam as bases de tal nicho: a estrutura organizacional singular, que concentra as etapas de produção e é marcada por forte associação entre gravadoras e denominações evangélicas (e/ou ministérios de louvor); a existência de tensões e controvérsias entre os diversos agentes; e a alimentação e a auto-regulação desse campo pela ideia de fazer missões (tais pontos serão retomados à frente).

Segundo De Paula, boa parte do que havia sido produzido até 2008 sobre a música gospel se concentrava na análise das mudanças entre os “extremos morais igreja e mundo” (De Paula, 2008, p.12). Para ele, Samuel Araújo (1996) foi um dos pioneiros nesse tipo de estudo, ao ter como objeto o uso de gêneros populares na música evangélica. Posteriormente, Pinheiro (2004; 2006) e Jungblut (2007), tomando como objeto o *funk* e o *rock*, respectivamente, focaram na ação dos produtores e na noção de negritude associada a tais ritmos musicais. Ao lado do estudo de Cunha (2004), De Paula cita Jacqueline Zirollo Dolghe (2007a; 2007b), que analisou o gospel chamando a atenção para os desdobramentos deste na liturgia racional do protestantismo histórico (especificamente o presbiterianismo).

De Paula argumenta que Cunha e Dolghe, ao defenderem que havia no meio evangélico uma conjugação entre música religiosa tradicional (com destaque para a influência estadunidense) e ritmos nacionais outrora rejeitados (*funk*, *samba*, *rock* etc.), usaram o conceito de “hibridismo cultural” para sugerir que os evangélicos estariam criando uma música e uma cultura híbrida. Para o autor, tal conceito é impreciso e pouco oferece enquanto ferramenta analítica. Além disso, ele diz que foram deixadas de lado as motivações para a reinvenção musical, assim como os conflitos e as resoluções a que chegam os diversos atores envolvidos na produção fonográfica gospel.

Faço coro a estas ponderações do autor⁹³, mas devo dizer que ele, ao se apropriar dos estudos anteriores, deixou de lado dados interessantes que poderiam ter ganhado mais espaço em sua narrativa, como algumas das pontuações feitas por Dolghie (2004; 2007a; 2007b) e que aqui aparecerão diretamente a ela referenciadas. Embora ao me debruçar sobre a literatura meu intuito seja o de fazer apenas um balanço a respeito das transformações da música evangélica, de modo que terei como principais referências os trabalhos de Cunha (2004; 2007) e os de De Paula (2007; 2008; 2012), recuperarei as ideias de outros autores, segundo me parece pertinente. Ainda que os estudiosos utilizem diferentes marcos teóricos, no que diz respeito à história da música evangélica, é possível dizer que há muito mais similitudes e complementariedades entre eles do que divergências e incongruências. Afinal, como há poucos estudos sobre o tema, parece prevalecer a tentativa de se consolidar uma narrativa sociológica de referência.

Vale mencionar ainda que, embora De Paula (2008) tenha postulado de modo incisivo que a dinâmica fonográfica evangélica está pautada na ideia de “resgate do mundo” – redenção do que supostamente o diabo roubou, por vezes atrelada à pregação de prosperidade e à maior visibilidade da igreja no espaço público (em função das tentativas de intervenção dos crentes nos diferentes domínios sociais) – infelizmente tal concepção não foi por ele aprofundada, como fiz no capítulo anterior. Além disso, o autor não distingue louvor e adoração, nem aponta de onde vem a tipologia e o que representa a junção dessas duas palavras, o que pode levar o leitor à ideia de que trata-se apenas da repetição ou do uso indiscriminado de dois vocábulos, o que não é verdade⁹⁴. Mesmo assim, De Paula tem a originalidade de descrever o desenvolvimento da indústria fonográfica evangélica como um nicho específico de mercado, relacionando as mudanças a fatores sócio-econômico-culturais mais amplos, o que faz de seu trabalho um importante ponto de partida.

No século XIX, os protestantes históricos do Brasil (imigrantes ou missionários) tinham um culto bem similar qualquer que fosse a denominação, com exceção da luterana e da anglicana (Dolghie, 2007a). Eles não compartilhavam do emocionalismo que caracterizava o modelo dos avivamentos estrangeiros e não se prendiam aos mesmos ritos do protestantismo europeu. Havia certo esvaziamento de liturgia. A estrutura dos cultos era

⁹³ Para De Paula, outro problema está na escolha teórico-metodológica de Cunha e Dolghie, que seria a de distanciamento do objeto, com vistas a classificá-lo. A meu ver, isso não empobrece o trabalho das autoras em termos dos resultados produzidos.

⁹⁴ Vou analisar melhor esses termos no capítulo seguinte, visto que é nos Estados Unidos que aparece a diferença entre “*praise*” e “*worship*”, que dá origem às traduções louvor e adoração, como já brevemente mostrado na introdução.

centrada na prédica, e as músicas, que funcionavam como um acessório, eram hinos ou versões de hinos e de canções populares europeias e estadunidenses. Eram consideradas instrumentos pedagógicos que auxiliavam na preparação da audiência para o momento mais importante, o da mensagem. No início, muitos pastores faziam as vezes de cantores, guiando a congregação no cântico dos hinos. Com o passar do tempo, as músicas se desenvolveram tecnicamente, e os membros considerados vocacionados passaram a exercer a função musical, em subordinação ao líder responsável pela prédica (*idem*).

Em 1861, foi produzido o primeiro hinário brasileiro, chamado Salmos e Hinos, de autoria dos missionários Sarah e Robert Kalley. O conteúdo dessas canções era principalmente referente às passagens bíblicas, ao sofrimento e a ressurreição de Cristo, à necessidade de conversão, à vida eterna, à confissão dos pecados e aos atributos da divindade. O tom era cerimonioso. As canções eram cantadas geralmente em uníssono, a quatro vozes, por um coral, ou ainda, por conjuntos vocais, que tinham mais liberdade e improvisado ao fazerem os arranjos (*idem*). As musicalidades autóctones que dominavam o contexto mais abrangente da época, como o maxixe, os batuques e o lundu, eram repudiadas, pois considerava-se que eram ligadas a religiosidades afro-brasileiras e a danças sensuais (De Paula, 2008).

Os primeiros pentecostais também rejeitaram os ritmos nativos e elaboraram seu próprio hinário em 1921. Inicialmente chamado Cantor Pentecostal, depois denominado Harpa Cristã, o conjunto de músicas era composto por traduções e adaptações de hinos estrangeiros, nas quais teve grande desempenho Frida Vingren, esposa de Gunnar Vingren, além de Paulo Leivas Malacão, pastor da Assembleia de Deus em Madureira⁹⁵. Ainda que o bumbo e o chocalho tivessem sido muito usados pelos assembleianos, prevaleciam os formatos e os temas dos clássicos hinos. Essas canções, que predominaram até o final dos anos 40, foram consideradas autênticas músicas sacras (*idem*).

Nas décadas de 1950 e 1960, os pentecostais, seguindo a tradição dos avivalistas estadunidenses, romperam com a tradição, passando a adotar melodias e letras menos rebuscadas, de menor extensão, maior apelo emocional e ligadas às raízes nacionais. As novas canções foram chamadas de “hinos de fogo” (De Paula, 2008), e se caracterizaram pela ligação com as temáticas de batalha espiritual, cura divina e busca pelo Espírito Santo. Por vezes tinham função de exortar e corrigir a audiência.

⁹⁵ Mesmo hoje em dia, muitas vezes é dito que o artista ou sua música é pentecostal quando ele/ela é oriundo da Assembleia de Deus, pela importância desta denominação na formação das canções desse segmento religioso.

No meio protestante, semelhantemente, as canções de versos curtos, ritmos mais agitados e fáceis de serem memorizadas também passaram a ter grande espaço. Chamadas de “corinhos” (nomenclatura que depois passou a circular em várias das esferas evangélicas), elas foram articuladas mediante o grande esforço para evangelizar os jovens, feito por organizações paraeclesiais que se instalaram no Brasil. As interdenominacionais Palavra da Vida, Mocidade para Cristo (MPC) e Serviço de Evangelização para a América Latina (Sepal, renomeada como Servindo aos Pastores e Líderes) fizeram versões em português de cantigas dos EUA. Tais canções passaram a ser usadas nos eventos e treinamentos promovidos por essas organizações: congressos de música, retiros espirituais e acampamentos, cujo objetivo era afastar os jovens da cultura mundana e santificá-los, preparando-os para que pudessem exercer uma atuação evangelística nos cultos das igrejas. A adesão aos corinhos foi tamanha, que não muito tempo depois de seu surgimento, já era possível vê-los em reuniões eclesiais dos jovens e nas escolas dominicais⁹⁶.

Embora violões e teclados passassem a ser utilizados nessas músicas, o conteúdo teológico delas permaneceu atrelado ao dos antigos hinos. Predominava o pietismo, o individualismo, o apelo à salvação, a negação da cultura local e o distanciamento em relação às questões sociais (Dolghie, 2007b). Mesmo assim, a inovação chegou a ser interpretada como preocupante, pela suposta ausência de fundamentos teológicos, decorrente da ênfase no evangelismo e no apelo emocional, e pela autonomia que as mudanças ansiadas pelos jovens passavam a ganhar dentro das igrejas (Mendonça *apud* Dolghie, 2007b).

Nos anos 70, foi inserido no meio religioso o *rock* da época, as baladas românticas e outros instrumentos que até então ainda eram rechaçados entre os crentes, como a bateria e a guitarra. Missionários, muitos deles ligados às paraeclesiais, traziam um novo estilo proselitista, caracterizado por teatros e musicais, e advindo da estética *hippie* do *Jesus Movement* (movimento evangelístico estadunidense que será abordado em pormenores no capítulo seguinte). Isso fomentou a criação de grupos musicais compostos por jovens – versões populares e atualizadas dos antigos corais (Cunha, 2007). Entre eles destacaram-se o Vencedores por Cristo, o Palavra da Vida, o Grupo Elo, entre outros.

Suas canções foram chamadas por Dolghie (2007b) de “cânticos” (segunda geração dos corinhos), pois tinham estrutura musical mais elaborada, com letras já não tão curtas, mas eram bem diferentes dos antigos hinos. Os grupos gravavam álbuns, mas a divulgação ficava

⁹⁶ Escolas dominicais são encontros pedagógicos nos quais os fiéis se dividem em salas de aula ou pequenos grupos temáticos. São comuns na maior parte das igrejas evangélicas, e frequentemente são sequenciadas pelo culto (louvor seguido de prédica, orações e apelo).

majoritariamente concentrada no circuito das igrejas e nos cultos evangelísticos, que contavam com a presença de vários jovens, principalmente evangélicos. A partir disso, a participação dos jovens nas igrejas locais foi ampliada e consolidada. Muitas vezes eles chegavam a comandar boa parte da liturgia dos cultos. Faziam pequenos sermões ou introduções às canções, praticamente invertendo a centralidade da prédica, que, em alguns casos, funcionava assessorando as músicas (Dolghie, 2007a). Segundo Cunha (2007), a aproximação entre líderes religiosos e ditadura militar (1964-1985), levou os jovens à desarticulação, que culminou por ser sanada pelo envolvimento destes nas organizações paraeclesiásticas e nos conjuntos musicais.

Tanto os corinhos quanto os cânticos (produções dos leigos), evidentes sobretudo nas igrejas metodistas, batistas e presbiterianas, representaram um confronto simbólico com a hinódia tradicional (que servia à predica). Era um conflito pela produção e pelo monopólio dos bens e poderes religiosos (Dolghie, 2007a)⁹⁷. Tal era fruto da renovação/pentecostalização das igrejas protestantes (Cunha, 2004), mas também do subsídio (inclusive financeiro) das organizações paraeclesiásticas. Estas fomentaram a apatia social e cultural que permaneceu não sendo contestada pelas novas canções (Dolghie, 2007b). Apesar de os antigos cancioneiros terem sido deixados de lado devido à projeção das músicas que chegavam, o campo musical passou a ter uma multiplicidade de agentes que iam desde corais, conjuntos vocais e grupos que conduziam o período musical das congregações a conjuntos de jovens, solistas que atuavam com *playback* etc.

Olhando para o contexto musical mais amplo, e tendo como base as análises de Márcia Tosta Dias e Daniela Ribas Ghezzi, De Paula (2008) mostra que o projeto político de Integração Nacional, que visava influenciar a população de modo incisivo, também proporcionou considerável estímulo governamental que possibilitou a expansão da produção de filmes, shows, concertos, peças teatrais, gravadoras e produções publicitárias, editoriais e televisivas. De acordo com o autor, o Estado autoritário militar, ao passo que permitiu tal modernização, o fez de modo coercitivo e reprimindo determinadas obras. Mesmo assim, aliado a outros fatores – consolidação da música popular brasileira (bossa nova, sertanejo, tropicalismo etc.), uso de LPs e interação da música com outras expressões da indústria da cultura, como a TV – o favorecimento propiciado se reverteu em um crescimento de mais de 400% na vendagem de produtos fonográficos (*idem*).

⁹⁷ Para chegar a essas conclusões, Dolghie utiliza as noções de campo de Pierre Bourdieu e os tipos de dominação de Weber, além da relação, explorada por este autor, entre sacerdotes e leigos. Não considerei relevante reproduzir esse raciocínio.

O cenário nacional também foi bastante marcado pela inserção das *majors* – grandes empresas fonográficas que formavam megabloques de atuação globalizada, que concentravam todas as etapas de produção, divulgação e comercialização dos álbuns, e formavam um *casting* estável de cantores. A *Warner*, a *EMI* e a *Sony* são exemplos desses conglomerados transnacionais (Vicente, 2008). Em resposta a essa influência, parte das gravadoras brasileiras se desenvolveram em um circuito alternativo, visando a defesa “artística-política” do “autenticamente” brasileiro (De Paula, 2008, p.35).

No campo da música religiosa, acontecia algo semelhante. “Canções de engajamento social” caracterizavam um movimento de música popular brasileira religiosa (MPBR), oriundo de jovens de classe média, que se politizavam, e também de católicos vinculados à Teologia da Libertação (Dolgie, 2007b, p.211). Essas músicas, que adentraram os anos 70 em diante, eram uma espécie de protesto em relação às canções estadunidenses, tanto no que se refere ao sentido rítmico quanto à alienação e ao individualismo. Porém, esses sons não encontraram muita aceitação, nem entre os jovens, que preferiam os estilos já admirados secularmente e advindos do modelo cultural estadunidense, nem entre os líderes das igrejas, que consideravam como sagrado os formatos estrangeiros. Tais formatos frequentemente eram pautados nas desconhecidas, e, portanto, tomadas de maneira acrítica, culturas populares de outros contextos nacionais. Além disso, a frequente associação que se fazia entre as novas canções e a Teologia da Libertação dificilmente seria bem aceita pelos evangélicos em longo prazo. A inabilidade dos músicos para tocar esse tipo de canção e a dificuldade em levantar recursos para a divulgação foram outros fatores que prejudicaram o desenvolvimento da MPBR. Com isso, o movimento se retraiu de forma considerável (*idem*).

Mesmo assim, nota-se que, além dos corinhos e cânticos, que guardavam semelhança rítmica com as canções estadunidenses que os originaram, surgiam músicas religiosas que tinham melodias mais próximas das populares brasileiras. Essa tentativa de aproximação de gêneros musicais como o samba, o xaxado, o forró e o baião, fez com que tais sons fossem paulatinamente incorporados no âmbito evangélico.

Os anos 70 também foram marcados pelo surgimento da primeira gravadora evangélica de grande porte do país, a Bompastor (1971), que por um bom tempo se manteve conservadora, produzindo álbuns de nomes brasileiros, como de seu fundador, o artista Luiz de Carvalho, cujas canções tinham ritmo lento. Desde os anos 60, gravadoras seculares como a Copacabana e a Ariola prestavam atenção nos evangélicos e tentavam estabelecer parcerias com eles. Mas o crescimento do vínculo entre crentes e gravadoras seculares teve que

concorrer nas décadas seguintes com inúmeras outras gravadoras religiosas e independentes, sendo a maioria delas de pequeno porte e atuação local (Vicente, 2008).

Além das canções já citadas (hinos, hinos de fogo, corinhos, cânticos e MBP religiosa), outras músicas evangélicas contribuíram para criar as bases do estilo que passaria a ser conhecido como gospel. Chamadas por Dolghie (2007b) de “cânticos evangelísticos”, e posteriormente de “canções de entretenimento”, sua principal marca era o fato de serem tocadas fora dos espaços das igrejas e terem o intuito de divertir os jovens, endereçando os problemas deles e os doutrinando. Novamente as organizações paraeclesiais, como a MPC, foram as molas propulsoras ao promoverem encontros de jovens, como o Som do Céu (1984), nos quais se tocavam músicas, se formavam grupos e as canções eram disseminadas.

Por meio da análise de Dolghie é a primeira vez que aparece na literatura especializada uma divisão entre músicas congregacionais (instrumentos do culto) e músicas religiosas tocadas e ouvidas fora da igreja. Sem fazer qualquer menção a autores estrangeiros, essa dicotomia, ainda que não tenha centralidade no argumento da autora, se relaciona diretamente, como será visto no capítulo seguinte, à lógica que predominou por muitos anos nos Estados Unidos para que se compreendessem as diferentes musicalidades produzidas pelos evangélicos de lá.

Os anos 80 foram o período de propagação do *pop* e do *rock*, este já mais moderno que o dos anos 60. O *rock* foi fomentado sobretudo pelas “comunidades alternativas”, isto é, agremiações religiosas que visavam evangelizar principalmente jovens (entre eles, muitos dependentes de drogas e cuja aparência e comportamento não eram aceitos nem encorajados nas igrejas convencionais). Bandas cujos compositores usavam vestimentas irreverentes e tocavam *rock* e *pop*, como a Rebanhão (1981), tiveram sucesso expressivo, chegando até a se apresentar em casas de shows seculares. Diversos festivais de música religiosa foram organizados. Os conjuntos musicais alcançaram seu ápice e, naquele clima, surgiram também bandas ecumênicas.

Diferentes estilos musicais, incluindo a lambada, o pagode, o *reggae*, o *white* e o *heavy metal* etc. não adentraram o meio evangélico sem resistência. Foram, por muitos crentes, considerados mundanos e desvirtuosos (Mariano, 2005). O *rock* foi associado à rebeldia, ao uso de drogas e à liberdade sexual, considerados comportamentos diabólicos. Desse modo, o conteúdo religioso das canções passou a ganhar cada vez mais relevância a fim de distinguir o que seria uma música de fato religiosa. Quanto mais conservador era um grupo/igreja, maior era a resistência à nova musicalidade. Em contrapartida, várias

agregações de formação mais recente encontraram na flexibilização do repertório sonoro do culto uma profícua estratégia para atrair mais seguidores e ganhar repercussão.

É possível afirmar, como sugerem unanimemente os autores citados neste tópico, que foi no neopentecostalismo que a música religiosa ganhou mais nuances de emoção, se coadunou com diversas mídias e se transformou num produto mercantilizável e mercantilizado de grande sucesso. A produção fonográfica daí decorrente se constituiu como um nicho específico de mercado, alternativo ao hegemônico. Um ator que cooperou de maneira contundente nesse sentido foi a Igreja Renascer em Cristo, criada em 1986 por Sônia e Estevam Hernandes, e que ficou conhecida por fortes investidas nos meios de comunicação de massa e na musicalidade. Sua contribuição quanto a este último campo foi tanto em relação às canções de entretenimento, quanto no que tange àquelas destinadas aos momentos de culto.

No início da expansão da IRC, a estratégia utilizada para atrair novos fiéis era alcançar os jovens através da música. Os grupos musicais da igreja eram organizados em bandas, dentre as quais a Katsbarnea foi a que alcançou o maior destaque. O foco nos jovens era tão grande que, às segundas-feiras à noite, o espaço eclesial era destinado a receber os shows evangélicos, algo que hoje é frequentemente visto em outras igrejas⁹⁸. Em 1989, empresários da IRC passaram a organizar eventos musicais seculares em que um dos dias era destinado à música religiosa. Esses eventos ocorriam nas famosas casas de shows – Canecão, no Rio, e Dama Xoc, em São Paulo, e evidenciavam que o gosto pela música evangélica se estendia para além propriamente do circuito dos crentes (Siepierski, 2003). Desse modo, a igreja fomentou a profissionalização dos músicos, a participação das bandas em lugares abertos e considerados mundanos, e ainda, abriu o espaço litúrgico para gêneros musicais antes rejeitados (como o forró, o *rap*, o *hip hop*, o R&B, o *funk*, o *reggae*, o pagode e o axé).

Além da Katsbarnea, ficaram bem conhecidas bandas, ligadas ou não à Renascer, como Oficina G3, Resgate, Catedral, entre outras, cujo estilo tocado era descontraído e lúdico. A maioria delas fazia sucesso por tocar *rock*, embora o grupo Catedral e a cantora Aline Barros, tenham se tornados importantes por emplacarem expressivas vendas em função do estilo *pop*. Seus grandes espetáculos eram marcados por emocionalismo e diversão.

Em 1990, a Renascer fundou sua própria gravadora, a Gospel Records. Em 1991, deu início ao SOS Vida Gospel Festival, um show anual com aproximadamente três dias de duração, e que contava com a participação de muitos jovens advindos de caravanas do Brasil

⁹⁸ Narra Fonseca (2003a) que, depois de um tempo, esses cultos foram substituídos por reuniões da Associação Renascer de Empresários e Profissionais Evangélicos (AREPE). A ênfase no sucesso dos negócios é outra característica marcante da Renascer.

e do exterior. Em 1993, surgiu oficialmente o Renascer Praise, ministério musical da igreja, que fora idealizado e liderado pela bispa Sônia Hernandes. O Renascer Praise passou a estar à frente desses megaeventos de gravação e lançamento de CDs, que contavam também com outras figuras evangélicas e celebridades religiosas internacionais. Desde o início, os shows, que acontecem ainda hoje, tinham moderna cenografia e palco, além de sofisticado aparato tecnológico. Visavam promover a visibilidade dos cantores conveniados à gravadora da igreja e lançar os novos álbuns desses artistas. Parte da arrecadação financeira por eles propiciada era direcionada a trabalhos sociais coordenados pela Fundação Renascer (1990)⁹⁹. Esse modelo de show serviu como inspiração para uma série de eventos musicais evangélicos, que surgiram entre os anos 80 e 90.

O sucesso alcançado pela IRC se estendia a outros empreendimentos também, que incluíam: gravadora, editora, emissora de rádio e afiliadas, rede de televisão, cartões de crédito, cursos pré-vestibular, grife de roupas, entre outros, cujo rol é quase inumerável. Utilizando a palavra gospel em várias das atividades, a Renascer a patenteou como uma marca própria.

Segundo Dolghie (2004), a Renascer teve um grande mérito, a saber, o de fazer uma leitura quanto à insatisfação dos jovens com a hinódia tradicional do protestantismo (e do pentecostalismo) e à impossibilidade de incorporar certos ritmos musicais nos rituais de culto, afinal, uma parte fundamental do rito evangélico (a música) era destinada a não especialistas que nem sequer podiam deixar aflorar sua criatividade. A Renascer ofereceu uma resposta precisa a esses anseios. Àqueles que tocavam nos cultos tradicionais, ao mesmo tempo em que propiciou liberdade estilística, conferiu o status de “levita”, fazendo referência aos judeus descendentes da tribo de Levi (responsáveis por funções sacerdotais e que carregavam a arca da aliança, a representação da presença de Deus). Permitiu ainda que o *rock* e outros gêneros musicais fossem sacralizados e definitivamente incorporados no meio evangélico. E criou mais espaços para danças e entretenimento. Ou seja, se valendo de estratégias de *marketing*, “adaptou um antigo produto musical, transformando-o em um novo conceito que trazia em si uma conotação desvinculada da ideia “cafona” de ser crente” (Dolghie, 2007b, p.230).

Tratava-se de expressiva aproximação estética e cultural com os padrões da sociedade, o que fazia com que as canções passassem a ser distinguidas apenas pela religiosidade das letras. Com tal inflexão, todos os gêneros musicais foram considerados possíveis de ser

⁹⁹ A Fundação Renascer foi fundada como instituição filantrópica, que depois foi reconhecida como entidade de utilidade pública municipal e federal. Posteriormente passou a atuar como uma *holding* que, se beneficiando de incentivos tributários, controlava não só a igreja, mas as empresas a ela ligadas (Siepierski, 2003).

religiosamente utilizados. Dava-se início ao que se compreende atualmente como música gospel.

Na transição da década de 1970 para 1980 surgiram igrejas conhecidas como comunidades (Comunidade Evangélica S8, Comunidade da Vila da Penha, Comunidade da Graça, Comunidade de Goiânia, entre outras) que, paralelamente à IRC, se tornaram referência por também se dedicarem à música (Cunha, 2007). Nomes hoje conhecidos no meio evangélico, como Adhemar de Campos e Asaph Borba, estavam entre os cantores de destaque. Na década de 1990, surgiram, no interior dessas comunidades, os primeiros “ministérios de louvor”, como o da Comunidade da Zona Sul e o da Comunidade de Nilópolis. Os ministérios eram bandas distintas dos precedentes conjuntos musicais de jovens e, embora suas músicas fossem tocadas fora das igrejas, alcançando um público variado, sua principal contribuição foi para os períodos de louvor. No espaço congregacional, então, o louvor das agremiações evangélicas se caracterizava ou por músicas pentecostais, ou por corinhos e hinos (no caso das igrejas mais conservadoras), ou por essas novas canções, chamadas de músicas de louvor e adoração¹⁰⁰, que predominavam nas igrejas protestantes renovadas e nas independentes, sobretudo as de surgimento recente.

De acordo com De Paula (2008), as ideias presentes nas canções dos ministérios de louvor se diferem das pentecostais. Há certas similaridades, como a noção de que a divindade pode estar entre os fiéis e o fato de as músicas terem funções de libertação e de purificação dos salvos. Todavia, enquanto as canções pentecostais remetem majoritariamente ao fogo divino, as de louvor e adoração incorporam outros fluidos, como a água e o óleo, além de sopro e vento. Uma marcante diferença é que os que produzem o estilo louvor e adoração entendem que as canções promovem a presença de Deus na comunidade e contribuem para propagar a concepção de um relacionamento mais próximo e íntimo com o sagrado, seja individual ou coletivo; relacionamento este baseado não no medo, mas na “ideia de submissão pelo amor” (De Paula, 2008, p.177). Com a projeção dos ministérios de louvor e adoração, a alusão do músico como levita foi rejeitada. Em seu lugar, passou-se a usar o termo “adorador”, para fazer referência àquele que promove significativas mudanças espirituais através da música.

Voltando o olhar para a dinâmica da produção dos discos, é possível dizer que, apesar de o Brasil ter passado por um período de instabilidade econômica e política na década de

¹⁰⁰ De Paula (2008) denomina tais canções de “hinos de louvor e adoração”. Como essa nomenclatura não é consenso no meio evangélico em função da palavra “hinos”, opto por falar apenas em músicas ou canções de louvor e adoração.

1980, que teve consequências negativas na indústria fonográfica secular, o campo religioso não foi afetado de maneira expressiva. A Bompastor continuou expandindo suas atividades, lançando livros e editorando uma revista, a Eclésia. No final da década, começou a distribuir álbuns de cantores estrangeiros. Mas, no início dos anos 90, a competição acirrou, pois outras gravadoras que vieram a se tornar de grande porte surgiram em meio à estabilidade econômica trazida pelo Plano Real, ao crescimento e à diversificação do grupo de evangélicos e à consequente formação de um verdadeiro mercado de produtos dos mais diversos, destinados a esse público (De Paula, 2008).

A MK Music foi uma delas. Fundada em 1990 pelo político Arolde de Oliveira (importante nome também no campo midiático), ela faz parte do Grupo MK de Comunicação, que agrega mídias radiofônicas, digitais e impressas, responsáveis pela ampla divulgação dos álbuns produzidos pela MK. A já citada Gospel Records também cresceu, estendendo seus limites para além do âmbito da IRC, pois, além de se articular através de várias frentes e eventos, como a Marcha para Jesus, agregou diversos artistas. Em 1992, a IURD fundou a Line Records, que começou com um *casting* de cantores seculares e evangélicos. Dois anos depois, passou a se concentrar apenas nos crentes. Fazendo parte de um dos maiores blocos empresariais do país (que reúne a Rede Record, a Rede Aleluia, a Unipro Editora, entre inúmeras outras firmas), foi também chamada de *major* gospel. A Top Gospel foi outra gravadora de destaque, criada em 1996, ligada à Rádio Melodia e dirigida pelo ex-deputado federal Francisco Silva (*idem*). Mais tarde, em 2006, a Sara Nossa Terra, já conhecida pelo intenso trabalho musical (e festivo) realizado junto aos jovens, criou a Sara Music.

Além dessas, De Paula (2008) aponta a existência de mais de 120 outras gravadoras evangélicas, de médio e pequeno porte, fundadas em função da maior importância que a música foi ganhando, do crescimento numérico dos evangélicos (sobretudo caracterizado por novos agentes neste segmento, como roqueiros, tatuados, surfistas e outros), além da estabilização econômica com o fim da ditadura militar e do fortalecimento dos meios de comunicação. Algumas gravadoras usaram das mídias da própria igreja para se promover. Outras se valeram de um circuito informal e menos sistemático para a divulgação dos trabalhos dos artistas, sendo o principal deles o espaço das igrejas. Narra De Paula (2007) que o crescimento das gravadoras evangélicas aconteceu em especial na região sudeste. Mas, apesar do aumento das oportunidades, apenas um pequeno número de cantores conseguiu ascender à celebridade, status marcado pela não resolvida tensão entre ser um servo de Deus, que supõe honrar apenas o nome de Jesus, e ser um ídolo. Os contatos pessoais estabelecidos eram cruciais para uma melhor inserção na rede comunicacional.

Todavia, enquanto as gravadoras seculares aderiram a uma tendência internacional de descentralização das etapas de produção, terceirizando todos os serviços para além da parte artística, financeira e de *marketing*, a gestão empresarial evangélica fazia o oposto. Gerava redes de favorecimento que se caracterizavam: pela concentração das etapas produtivas, pela formação de um *casting* apenas com cantores evangélicos que produzissem músicas de teor religioso e que fossem vinculados a uma igreja, pelo forte elo entre gravadoras e denominações religiosas, e pela pujante ideia de missão, isto é, de resgate do mundo (De Paula, 2008) ¹⁰¹.

Segundo De Paula (2008), a dinâmica do mercado fonográfico evangélico pode ser resumida em cinco possibilidades: 1) gravadoras fundadas por empresários com fortes vínculos denominacionais; 2) igrejas que contratam gravadoras para produzir os trabalhos de seus ministérios de louvor; 3) igrejas que fundam selos para gravar trabalhos de seus ministérios de louvor; 4) igrejas que criam gravadoras e também formam blocos empresariais (assim como a IURD); e 5) igrejas que fundam selos para gravar trabalhos de seu grupo, mas depois acabam gravando também materiais de outros artistas. Além das gravadoras, foram criadas editoras, revistas, portais na Internet, enfim, inúmeras frentes voltadas ao mercado evangélico, que crescia em larga escala (*idem*).

Mediante essas alterações, predominou a lógica que separava “artistas”/“celebridades” dos “adoradores” (Cunha, 2007). Não quer dizer que as músicas de entretenimento deixaram de ser produzidas. O que ocorreu foi que os artistas passaram a ser cada vez mais tidos como aqueles que se adequavam às pressões do mercado, sendo alguns até mesmo acusados de usar a fé para sair do ostracismo, superar fracassos ou crises (no caso dos convertidos que outrora eram famosos no meio secular), além de se projetar e obter fama. Os adoradores, por sua vez, eram os que seguiam um eixo condutor distinto, pois se apresentavam como figuras responsáveis pelo avivamento espiritual das igrejas, defendendo que, em contraposição às celebridades (guiadas por contratos, exposição na mídia e espetáculos), tinham um ministério, isto é, uma missão (*idem*). Contudo, esse discurso não os apartou da realização de shows e encontros diversos, nem da ampla vendagem que alcançaram. A dicotomia artistas *versus* adoradores, que nem sempre equivale à divisão entre músicas de entretenimento e músicas congregacionais, foi consideravelmente borrada nos

¹⁰¹ Eduardo Vicente, mesmo não fazendo uma distinção entre terceirização e concentração da produção fonográfica, apresenta um argumento complementar ao dizer que o desenvolvimento da cena musical religiosa parece se dar “justamente a partir da incorporação da racionalidade produtiva do mercado [secular], tanto na divisão entre *majors* e *indies* [gravadoras menores e independentes], quanto na reprodução de seus segmentos e tendências dominantes, como a busca pelo público jovem, a preocupação com o apelo visual dos artistas, a divulgação através de grandes shows e eventos promocionais etc.” (Vicente, 2008, p.37).

últimos anos, como será visto na exposição da parceria entre o Diante do Trono e a Som Livre.

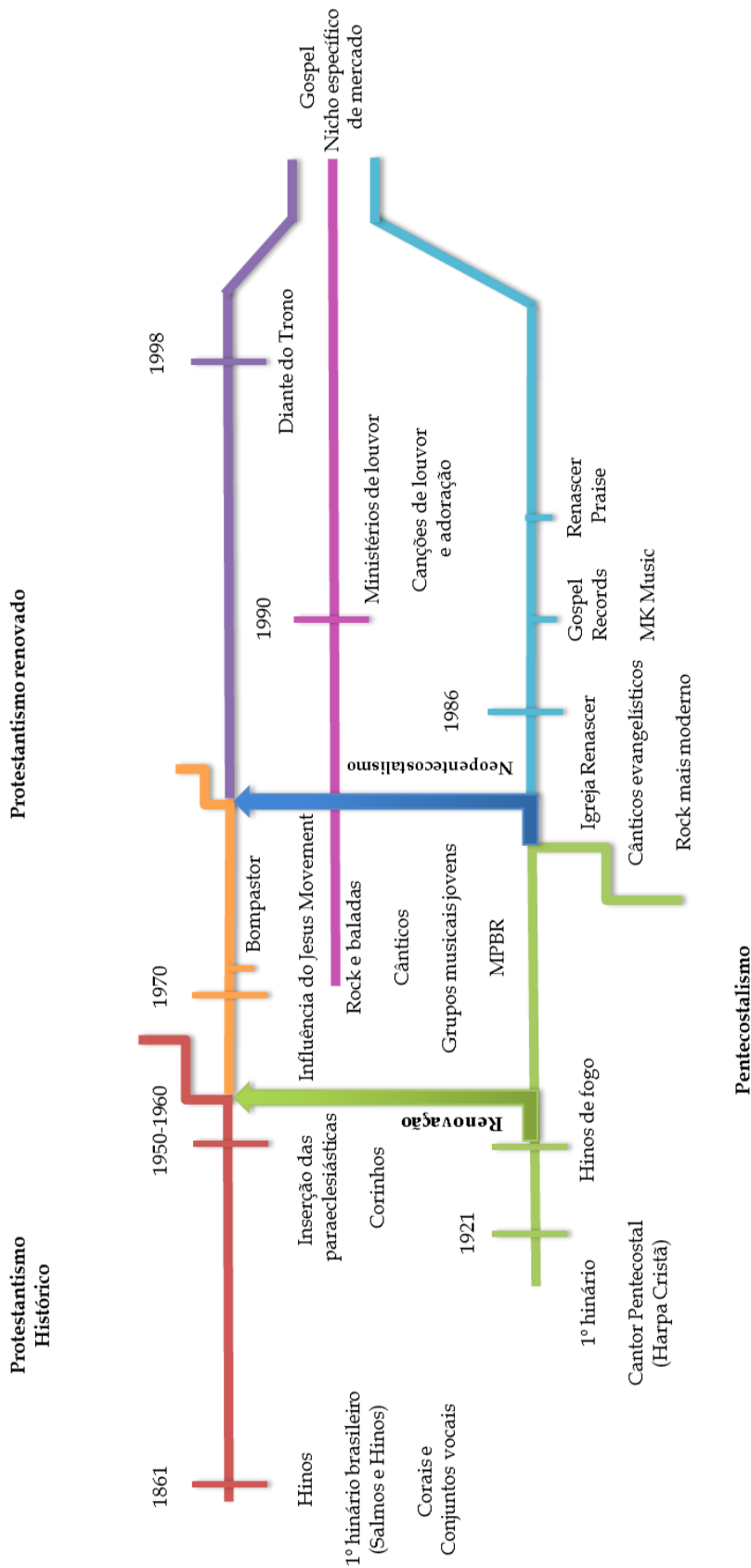
Isto posto, cabe sintetizar que a década de 1990 foi marcada pela projeção de cantores e bandas que se inseriam em grandes gravadoras ou criavam suas próprias, pela realização de megaeventos de louvor, pela reprodução fonográfica em vez da composição de hinários e pela presença dos “ministros” na condução de toda a parte musical dos cultos. Tais cantores difundiram as músicas de louvor e adoração, dotando-as ainda de maior importância para os evangélicos. Nomes como David Quilan, Mike Shea, Ludmila Ferber, além dos ministérios de louvor Fogo e Glória e Asas da Adoração também foram exemplos de importantes agentes que propagaram tais perspectivas.

As músicas pentecostais e as canções de louvor e adoração, e aqui também poderiam ser encaixados os já não predominantes corinhos e cânticos, foram considerados fruto de um movimento de dentro das igrejas para fora (De Paula, 2008). A profissionalização dos músicos religiosos produziu material em escala industrial, possibilitando que se atingisse uma audiência não evangélica. Por outro lado, haveria ainda um movimento de fora para dentro, visível na existência de uma versão religiosa dos inúmeros gêneros e estilos musicais antes considerados mundanos. O *funk* e o axé religiosos seriam exemplos, então, dessas “músicas resgatadas”, isto é, sacralizações de ritmos seculares que, dia a dia, adentram os espaços das igrejas, ainda que nem sempre como antecedentes das prédicas. Na versão secular, esses gêneros são associados aos ritmos afro-brasileiros, à sensualidade e à violência. Na religiosa, têm seu simbolismo redefinido. Passam a ser usados como instrumentos proselitistas, e são esvaziados da sensualidade, o que reforça uma postura conservadora quanto a vestimentas e relacionamentos afetivos. Os movimentos corporais são desempenhados de modo contido, cooperando para a regulação do comportamento dos jovens (*idem*)¹⁰².

Abaixo, apresento um mapa, por mim elaborado, com a síntese das ideias expostas neste tópico:

¹⁰² Embora as músicas resgatadas não sejam tão projetadas quanto as de louvor e adoração, há vários estudos sobre as primeiras que destacam a dinâmica das festas, as relações com a periferia, as noções de negritude e etnicidade e os produtores seculares. Ver, por exemplo, Pinheiro (2009), Novaes (2004) e Oosterbaan (2009).

Ilustração 09 – Mapa das principais mudanças na música evangélica brasileira



As músicas de louvor e adoração são o rosto atual da liturgia musical evangélica e o Diante do Trono teve categórica contribuição nesse sentido. Criado em 1998 produzindo baladas românticas e *pop* (hoje, faz mais um estilo *pop-rock*), o DT inovou em vários aspectos. Segundo Cunha (2007), além de contar com o carisma e a notável capacidade de comunicação da principal cantora, o grupo trazia no início um enorme contingente de pessoas. Eram mais de 50 integrantes – algo deveras incomum – entre solistas, *backing vocals*, uma grande orquestra e vários dançarinos (sendo estes principalmente mulheres). Os dançarinos eram figuras infrequentes nas performances dos grupos de louvor, pois a associação entre expressão corporal e música congregacional era muito melindrosa, não raro remetendo à sensualidade. Embora ainda hoje haja tentativas de elaboração de uma estética “santa” em torno da dança (como se vê nas falas da líder do Dança da Noiva Avivada, grupo que por vezes acompanha o DT), uma maior aceitação de manifestações com o corpo nos períodos musicais teve grande contribuição do Diante do Trono.

Os shows e espetáculos de forte apelo emocional (considerado uma unção) propiciavam catarse. E a retórica da cura divina se encaixou perfeitamente. Uma das mais conhecidas canções do DT, cuja versão gravada é acompanhada de duas orações musicadas e em tom de profunda consternação, é emblemática nesse sentido:

Existe um rio, Senhor
Que flui do teu grande amor
Águas que correm do trono
Águas que curam, que limpam
Por onde o rio passar
Tudo vai transformar
Pois leva a vida do próprio Deus
E este rio está neste lugar
Quero beber do teu rio, Senhor
Sacia a minha sede, lava o meu interior
Eu quero fluir em tuas águas
Eu quero beber da tua fonte
Fonte de águas vivas
Tu és a fonte Senhor.

Oração de Ana Paula Valadão: Coloque seu coração na presença de Deus e deixe esse rio passar. Purifica e transforma onde você está. Precisamos do teu amor, do teu perdão, da tua cura, da tua libertação. Deixe ele tocar, deixe ele levar para longe os pecados, no mais profundo, ele não se lembrará. Aleluia. Queremos Senhor, derrama pai, aleluia. Sara as feridas da alma, fortalece os cansados, tu és a fonte de vida. Derrama sobre o teu povo, paizinho. Tu és tudo para nós. Tu és nossa vida, tu és tudo, tudo Senhor. Tu és a fonte. Beba, beba dessas águas que vêm do trono de Deus e está no teu coração meu irmão (...).

Oração de André Valadão [na época, integrante do Diante do Trono]: E como Deus ungiu a Jesus de Nazaré com o Espírito Santo, que curou e que sarou, libertou os cativos e essa noite ele quer te libertar. Ele quer te libertar. Levante suas mãos. E todo o câncer vá embora, toda a dor vá embora, levantamos nossas mãos e tocamos a unção. Todos os problemas no seu sangue eu declaro vão embora em nome de Jesus. A restauração no seu lar, restaura as nossas casas Senhor, oh Deus, vem sarar nossas famílias,

nossas feridas, todo o cansaço, toda fadiga tira Senhor. Limpa o nosso coração, restaura os pulmões e dá vista aos cegos. Surdos ousam, aleijados andem em nome de Jesus. Louve ao Senhor. Louvamos ao Senhor. E ainda veremos mais, pois há um bálsamo do Senhor, que é derramado. Um bálsamo do Senhor, que é curador, que cura as feridas, que tira toda a dor. Tira, tira, tira Senhor, toda a dor. Em nome de Jesus, não aceitamos Senhor nenhuma enfermidade em meio do teu povo. Nós mandamos embora em nome de Jesus. Deus, o Senhor levou sobre si, Jesus levou sobre si a nossa dor, nosso cansaço, a enfermidade, o câncer, a dor, a dor muscular, o Senhor levou. Todo o aleijado o Senhor já curou. Pai em nome de Jesus, o coxo anda, o surdo ouve, os cegos enxergam, porque nós cremos no seu poder, na unção que em nós opera, no mesmo poder que ressuscitou Jesus (...).

(Música: Águas Purificadoras. Álbum: Águas Purificadoras)

O DT, além de divulgar as canções em diversas rádios evangélicas, promoveu megaeventos ao vivo, que atraíram grande audiência e propagaram com eficácia o estilo musical tocado. Como visto, a Renascer fez eventos semelhantes, principalmente em São Paulo. Mas o Diante do Trono, não só viajou em turnês, como promoveu os shows em várias partes do Brasil em torno da iniciativa da gravação do principal álbum do ano, como já tratado no capítulo anterior. Cunha (2007), ainda que não aprofundasse a afirmação, foi assertiva ao defender que a banda representou um modelo de reprodução de batalha espiritual e ênfase no Espírito Santo, caracterizado também pela oferta de treinamentos supradenominacionais.

Outro ponto importante a ser ressaltado é que, ao menos no caso do Diante do Trono, a tensão entre prédica e música apontada por Dolghie (2007a; 2007b) se mostrou bem atenuada, ou até inexistente. Em parte isso se deve ao fato de a IBL ser uma igreja que optou pela concessão das inovações musicais ao invés de considerá-las heresias que deveriam ser combatidas (possibilidade apontada pela autora). Porém, mais importante é o fato de, nesse meio, a figura carismática de Ana Paula Valadão justapor pastorado e carreira musical. Além de cantar, Valadão, como ministra de louvor, ora, prega, profetiza, cura e promove libertação. E ela deixa claro que não é uma “cantora/performance”, senão já teria interrompido a carreira; é uma “adoradora/profetiza”¹⁰³.

Ainda que o título de pastora tenha vindo a reboque do sucesso musical¹⁰⁴, Valadão tem poder institucional, que é chancelado tanto por seu pai quanto por seu marido. Ela está à frente de diversos e importantes cultos da igreja, como o de mulheres, que será tratado no capítulo cinco. Isso dá a sua carreira musical maior espaço, prestígio e legitimidade, e, como ela desempenha diferentes funções, o possível conflito entre música e prédica fica em segundo plano. Como pastora e cantora de sucesso, Valadão endossa o legado de agentes como a Renascer, contribuindo para que a música congregacional atual se solidifique não só

¹⁰³ Fonte: Twitter, <https://twitter.com/anapaulavaladao>, 30 de março de 2013.

¹⁰⁴ Essa junção tem sido observada em outros casos, como no do famoso Thalles Roberto, que começou cantor e depois foi consagrado a pastor na Comunidade Evangélica Sara Nossa Terra. Ver: <http://www.gospelnodiva.com/2012/03/thalles-e-consagrado-pastor-e-estara-no.html>, acesso em 06 de julho de 2014.

como expressão espiritual, mas como um notável produto de entretenimento, e seja assim uma incrustrada expressão, dentro das igrejas, das mudanças oriundas das últimas cinco décadas.

A projeção de Valadão frequentemente a faz participar cantando em álbuns, de outros músicos e/ou ministérios de louvor, no Brasil e no exterior. Nesse sentido, vale destacar as parcerias internacionais estabelecidas por ela e que passaram a ser outro diferencial do Diante do Trono. Uma delas é com a *Gateway Church*¹⁰⁵, igreja que foi fundada em 1999, pelo pastor Robert Morris, em Southlake, no Texas. Foi a comunidade religiosa que Valadão frequentou durante o período em que morou pela segunda vez no exterior (2009-2010). Porém, a familiaridade da cantora com a liderança musical de lá se deu desde a época em que ela estudara nos Estados Unidos pela primeira vez. No CFNI, nomes como o de Zach Neese, que atualmente é pastor de louvor da *Gateway*, não eram incomuns; Neese chegou a dirigir a Escola de Adoração e Artes Técnicas do *Christ for the Nations*. Em 2012, a convite do DT, ele participou do 13º Congresso Internacional de Louvor e Adoração, tendo um de seus livros traduzido para o português por iniciativa do grupo. Tal obra, bem como outros materiais de sua autoria, foram vendidos em um estande especial, montado e posicionando no melhor local do pavilhão onde ocorria o evento.

Como fruto desse contato, o Diante do Trono gravou dois CDs em parceria com a *Gateway Worship*, ministério de louvor da *Gateway*. O primeiro, intitulado Glória a Deus, foi gravado em abril de 2011, durante o 12º Congresso Internacional de Louvor e Adoração. O álbum contou com 15 faixas em português, sendo todas versões (compostas por Valadão) das músicas estrangeiras. Diz-se que a renda arrecadada com a comercialização teria sido totalmente direcionada para a escola musical Fábrica de Artes. O segundo álbum, lançado também em outras línguas, teve a versão em português denominada Deus Reina, em alusão ao original – *The Lord Reigns*, e foi gravado em 2014, em um culto de terça feira, na Lagoinha. Como parte da parceria, líderes da *Gateway* participaram de um encontro de treinamento direcionado aos músicos da igreja e tiveram importante papel em uma conferência de louvor, de duração de um dia, que ocorreu na IBL, tendo sido televisionada.

Em função do 15º CD do Diante do Trono, alguns dos integrantes da banda foram aos Estados Unidos a fim de receber treinamentos ministrados pela igreja. Durante o show de gravação, Thomas Miller, um dos pastores sêniores da *Gateway* participou cantando um

¹⁰⁵ As informações apresentadas nos próximos parágrafos tiveram como base o material fonográfico e impresso produzido pelo DT em parceria com a *Gateway*, além de dados coletados através de observação participante realizada no 13º Congresso Internacional de Louvor e Adoração (2012). Também foi consultado o website da igreja (<http://gatewaypeople.com>, acesso em julho de 2012), bem como alguns relatos a respeito da gravação do 15º CD do Diante do Trono.

trecho de umas das músicas. Miller, assim como Neese, atuou no CFNI como diretor da Escola de Adoração. Nos álbuns gravados anualmente, o DT nunca havia contado com a participação de pessoas cantando em outro idioma¹⁰⁶. Além de receber os líderes estrangeiros e enviar parte da equipe do Diante do Trono para ser treinada nos EUA, Valadão também viaja para participar de reuniões promovidas por esta igreja e que reúnem cantores parceiros advindos de distintas nacionalidades.

A ligação entre DT e *Gateway* pode ser vista como uma estratégia de expansão missionária de uma igreja estadunidense recente e com forte apelo musical. Por parte do Diante do Trono, há interesse em se fazer conhecido fora do Brasil, mas, a meu ver, as parcerias estabelecidas parecem funcionar muito mais como mecanismos de legitimação e diferenciação do DT no próprio contexto nacional.

Outro exemplo que reforça essa hipótese é o da relação do Diante do Trono com uma igreja australiana que tem um dos ministérios de louvor mais conhecidos e impactantes quando se considera o cristianismo em escala globalizada. A *Hillsong Church*, que surgiu em 1983, em Sydney, com a proposta de trazer renovação e contemporaneidade, tem característica pentecostal. Hoje, contando com aproximadamente 23 mil membros, é a maior igreja evangélica da Austrália, e também está presente em Londres, Nova Iorque, Moscou, Paris, Cape Town, entre outras localidades. Com uma identidade musical muito forte, já gravou mais de 40 álbuns e está certamente entre as denominações que, de maneira mais sofisticada, misturam técnicas de *marketing* e música popular (Wagner, 2014). O trabalho que a *Hillsong* realiza é uma forte influência, sobretudo sonora, para Ana Paula Valadão. O fato de a cantora testar as novas composições na igreja local e tentar estabelecer um alto padrão de qualidade instrumental e vocal segue o modelo musical da *Hillsong*. Em parceria com essa igreja, o Diante do Trono gravou um CD em português, parte do *Hillsong Global Project* – iniciativa para produzir um mesmo álbum em nove idiomas distintos¹⁰⁷.

Em suma, quer mirando o campo da música nacional quer visando uma expansão além-fronteiras, não pode ser ignorado que o DT, em função desses vínculos transnacionais, goza de certo status e projeção. No Brasil, a perda de fiéis e/ou a estagnação de alguns grupos protestantes, como de luteranos e metodistas, levou a mudanças e adaptações, como a renovação. E no segmento do protestantismo renovado, a influência estrangeira ainda parece persistir e conferir prestígio e diferenciação aos atores.

¹⁰⁶ Em 2011 e 2012, os DVDs passaram a incluir legendas de várias línguas.

¹⁰⁷ Os idiomas foram: português, espanhol, coreano, chinês, indonésio, francês, alemão, sueco e russo. O *Global Project* em português contou com 12 músicas da banda internacional e três do Diante do Trono.

A ligação com a *Gateway* e com a *Hillsong* também pode ser interpretada à luz do processo de globalização do pentecostalismo e da mudança do centro dessa religiosidade para países de terceiro mundo. A América Latina apresenta uma das mais vibrantes faces do cristianismo pentecostal. Diversas expressões da fé evangélica carismática têm sido exportadas daqui, tanto para o continente africano quanto para a Europa e para a América do Norte, o que estabelece, através da religião, uma importante ponte entre países menos e mais desenvolvidos (Freston, 2005). O Brasil, tendo sido alvo de missões protestantes estadunidenses e anglo-saxãs, sobretudo da metade do século XIX em diante, possivelmente ainda motive incursões estrangeiras. O desejo dos missionários em transmitir seu legado e articular-se com grupos religiosos ou formações musicais fora do antigo centro da religião evangélica pode significar a expectativa de que um novo avivamento surja a partir da periferia do mundo¹⁰⁸.

Para completar o quadro exposto, vale chamar a atenção para outra dinâmica que se deu no Brasil, quase na virada do século. O êxito nas vendas experimentado pela indústria fonográfica em 1997 – 108 milhões, segundo a ABPD – não se repetiu nos anos subsequentes (Vicente, 2008). Houve acentuada retração na comercialização, fazendo o faturamento cair quase pela metade. Embora a crise tenha diminuído levemente em 2004, ela se confirmou nos anos seguintes, advinda do estabelecimento e do fortalecimento de uma rede ilegal de produção e distribuição de sons, sobretudo em função do compartilhamento digital dos produtos fonográficos.

Na contramão, os evangélicos continuaram faturando. Além de serem um público fiel a seus artistas e evitarem as músicas tidas como mundanas, ao considerarem que as canções fazem parte do cotidiano de “intimidade” com Deus, eles veem a pirataria como pecado – justificativa que reforça o consumo. Mas se engana quem pensa que os crentes se pautam na retaguarda oferecida por esse preceito moral. Sobretudo na última década, eles acabaram adotando estratégias a fim gerar visibilidade aos repertórios que eram produzidos, e assim aumentar as receitas. Criaram portais na Internet, e neles disponibilizaram arquivos musicais, e realizaram feiras, como a famosa Expocristã, nas quais se comercializa uma série de itens religiosos. As feiras têm premiações, presença de celebridades e variados shows. É a oferta de um entretenimento sagrado, pois, ao passo que possibilita a diversão, supõe uma etiqueta, ou seja, a interdição de sexo, sensualidade e uso de bebidas e drogas (De Paula, 2008).

¹⁰⁸ Parte da entrevista que realizei com Peter Wagner (que aqui evito a menção direta em função da reticência de sua fala) me deu subsídios para insistir nessa linha interpretativa.

A perspicácia dos evangélicos não parou por aí, e novamente o Diante do Trono teve um papel fundamental. Em 2009, assinou um contrato de distribuição dos álbuns com a Som Livre, que segundo Peagle e Moreira (2013), desde 2008 já havia criado o subselo Som Livre Apresenta, depois chamado apenas de SLAP, por meio do qual se dirigia ao mercado evangélico (atualmente há o selo Você Adora, cujo bordão é Você adora, a Som Livre toca). A Som Livre, gravadora e distribuidora não confessional, foi fundada em 1969 e é considerada uma *major*, por estar vinculada ao grupo Globo. A parceria com o DT, de um lado, permitiu a disputa, por parte das Organizações Globo, de uma nova fatia do mercado fonográfico. De outro, de acordo com a banda, propiciou a propagação dos valores da fé (De Paula, 2012).

Embora o DT não tenha sido o primeiro ator evangélico a fazer contrato com a Som Livre (Assíria Nascimento, esposa de Pelé, já tinha parcerizado com a gravadora por volta de 2003), a banda foi, de longe, o ator de maior visibilidade, e impulsionou uma significativa abertura do meio evangélico a agentes que outrora não teriam entrada admissível. Como consequência, o mercado fonográfico gospel se expandiu para além do circuito das instituições religiosas e ampliou ainda mais sua audiência. Não surpreende, portanto, que a música gospel venha competindo com outros gêneros musicais de massa, como o *funk* e o samba seculares (De Paula, 2008).

No âmbito católico, uma intensa associação entre religiosos e empresas seculares já vinha acontecendo desde o final da década de 1990. Os padres cantores gravaram por grandes empresas, como a *PolyGram*, a *Sony* e a *EMI* (Vicente, 2008). Em função do sucesso que alcançaram, usufruíram de uma notável projeção na mídia (ver mais sobre isso em Souza, 2005). Em comparação, as parcerias estabelecidas entre a Som Livre e os evangélicos se tornaram um importante instrumento para aproximar o maior conglomerado de entretenimento do país – a Globo – de um grupo de fiéis relegados em face dos privilégios concedidos por esta rede ao catolicismo e a determinado espiritismo (vide as telenovelas e minisséries que abordam temas como a reencarnação).

Em uma versão mais “simpática”, a Globo organizou um evento de premiação dos principais cantores da música gospel, o Troféu Promessas, e passou a promover uma série de shows gospel regionais, que compunham o chamado Festival Promessas, cujo evento de encerramento anual era um grande show que, depois de editado, foi nacionalmente transmitido, por aproximadamente uma hora (acompanhei os eventos de 2011, 2012 e 2013). Para que se compreendam os significados e as implicações do Troféu e do Festival Promessas,

cabe recuperar dados sobre a relação que os evangélicos têm estabelecido com a mídia e sobre as inserções televisivas do DT.

3.2 Evangélicos e mídia: algumas notas

A mídia é um elemento importante do processo de criação de identidades culturais e de produção e distribuição de bens simbólicos (Fonseca, 2008). Ao longo das quatro últimas décadas (1970-2000), certa saída do Estado e de outras instituições do cenário político-assistencial fez com que os agentes religiosos passassem a oferecer, com sucesso, várias “práticas terapeutizantes” através de ofertas midiáticas (Fausto Neto, 2004).

“Para as novas formas de permanência da religião na esfera pública, os processos midiáticos apresentam-se como uma instância organizadora de operações técnico-simbólicas que são apropriadas pelo campo religioso para dar forma a e instituir um novo tipo de discurso religioso” (Fausto Neto, 2004, p.26).

A inserção dos evangélicos nas diversas mídias (impressa, eletrônica, digital) pode ser analisada de maneiras das mais variadas. Para os fins propostos, este tópico apresentará apenas algumas notas sobre as inserções televisivas dos evangélicos, a fim apresentar considerações sem as quais se compreenderia apenas de modo muito superficial as extensões e articulações do Diante do Trono no campo fonográfico-midiático. Vou me embasar sobretudo nas análises de Alexandre Brasil Fonseca, que desenvolveu uma dissertação de mestrado posteriormente publicada como livro (Fonseca, 2003a). Fonseca avançou em relação aos poucos trabalhos que tratavam especificamente sobre religião e mídia, como o conhecido estudo de Assmann (1986) a respeito do intenso uso evangélico dos meios de comunicação de massa (“igreja eletrônica”). Em diálogo com outros textos, como os escritos por Leonildo Silveira Campos (2004, 2008a), as interpretações de Fonseca ainda me parecem atuais.

A presença das igrejas evangélicas nas rádios, iniciada na década de 1940 e que alcançou seu ápice nos anos 60, apenas preconizou o que seria explosivo – a utilização da televisão. A chegada da Igreja do Evangelho Quadrangular no Brasil, que já atuava no rádio e na TV desde 1924 nos Estados Unidos, teve um papel importante no incentivo ao uso de meios de comunicação de massa. A igreja Brasil para Cristo também investiu no que era justificado como um recurso proselitista, e topou até participar de programas televisivos como o de Hebe Camargo. Mas não houve adesão de todos os religiosos. Historicamente, a produção artística e literária foi vista com reservas pelos protestantes. Os meios de comunicação, como o rádio e a televisão, conseqüentemente, também o foram, o que fez com

que certas denominações, como a Congregação Cristã, a Deus é Amor e a Assembleia de Deus, se fechassem; resistência que ainda hoje é mantida no caso das duas primeiras.

Há diferentes registros sobre o pioneirismo evangélico na televisão. Um deles seria o programa Fé para Hoje, apresentado por um pastor adventista, em 1962. Outro seria o programa Café com Deus, do pregador pentecostal Robert McAlister, da Igreja Nova Vida. Aponta-se ainda a presença do presbiteriano João Campos, no programa Encontro com Deus, e a do batista Rubens Lopes, com Um pouco de Sol, de 1960. Mas o primeiro programa de maior abrangência, o Reencontro, foi transmitido em rede nacional só em 1975, e alcançou indivíduos de classes mais baixas. Era apresentado pelo pastor batista Nilson do Amaral Fanini e veiculava nas redes de TVs educativas. Foi decorrente de uma concessão (atribuição que era exclusiva do presidente da república) dada ao meio evangélico em contrapartida à que fora entregue à Igreja Católica (Fonseca, 2003a; Campos, 2008a).

Ainda que algumas denominações tenham, em um primeiro momento, se preservado da midiatização televisiva, a partir da década de 1970 a maior parte dos evangélicos apresentava programas na TV. Outros exemplos são os programas do pastor Caio Fábio, de 1980 (há quem diga que veiculava desde 1975), e, quase na mesma época, o do assembleiano Firmino Gouveia. Em rede nacional, a Assembleia de Deus se lançou, desde 1982, através do hoje muito conhecido Silas Malafaia, cujo programa, chamado Renascer, foi, em 1999, rebatizado como Vitória em Cristo – nome que hoje dá origem às iniciativas deste pastor. Os anos 70 e 80 também foram marcados pela transmissão dos programas de teleevangelistas estadunidenses, como: Rex Humbard, com o programa Alguém Ama Você; Pat Robertson, do famoso Clube 700; além de Jimmy Swaggart e Billy Graham, estes certamente os nomes mais conhecidos (Fonseca, 2003a; Santos e Capparelli, 2004).

Em função de o Brasil ter se estruturado a partir de um modelo pouco regulado no que tange às programações das redes de televisão, era possível destinar os horários da madrugada aos conteúdos dos mais diversos, inclusive os religiosos, que se organizavam predominantemente em cultos, pregações gravadas, entrevistas e clipes musicais. Já o estabelecimento de uma emissora era algo mais restrito, pois implicava na mobilização de grandes recursos financeiros e em forte ação política (Fonseca, 2003a). Mas isso não freou os evangélicos. Algumas igrejas passaram a ter suas próprias emissoras; expansão que se consolidou sobretudo pelos pentecostais (Campos, 2004; Campos, 2008a).

Segundo Campos (*idem*), as igrejas pentecostais de formação mais recente, sobretudo as que centravam seu discurso na prosperidade, recolhiam ofertas e as concentravam em um único caixa, reunindo assim recursos para a compra de emissoras de rádio e televisão. O

primeiro canal evangélico do qual se tem registro foi a TV Rio, do pastor Fanini. Concedida em meio a controvérsias envolvendo o governo militar, não houve recursos que a sustentassem, e ela acabou, em 1990, sendo incorporada ao patrimônio da Igreja Universal, que um ano antes havia comprado a Rede Record. Em 1993, foi fundada, pela Assembleia de Deus, a Rede Boas Novas. Em 1995, a Vinde TV, a primeira evangélica a cabo¹⁰⁹. Em 1996, sob o comando da Igreja Renascer, surgiu a TV Gospel, primeira emissora em UHF.

No ano seguinte, as concessões deixaram de ser doadas e passaram a ser vendidas, o que abriu espaço para a concorrência (em 2000, o governo pôde novamente conceder geradoras de TV e rádio desde que estas fossem vinculadas à esfera educativa). Na fase de aquisição, levaram vantagem políticos que vinham sendo favorecidos desde a gestão política anterior. Em 1998, a Igreja Renascer comandou a Rede Manchete por um curto período de tempo. Porém, o governo não aprovou a transferência da concessão. A venda foi feita para uma empresa da área de televidas, e a Manchete passou a se chamar Rede TV!. Em 2001, deu-se início à Rede Internacional de Televisão (RIT), do pregador Romildo Ribeiro Soares (doravante, R. R. Soares) que, após romper com a IURD, já havia passado pela TV Gazeta em 1992, e também pela Bandeirantes, ocupando horários nobres (Campos, 2008a). Cabe fazer menção à já citada Rede Super, adquirida pela IBL em 2002, e que ficou sob a supervisão do DT entre 2008-2010.

De modo geral, os crentes consideram importante a veiculação televisiva de programas evangélicos. Pautado em um *survey* realizado na região metropolitana do Rio de Janeiro, Fonseca (2003a) argumenta que, de acordo com os fiéis, os principais objetivos da transmissão deveriam ser o de evangelizar os não crentes e “edificar” (fazer estudos, promover satisfação e inspiração espiritual). Servir à sociedade, divulgar as atividades da igreja e prestar informações jornalísticas diversas também figuraram como justificativas válidas, embora menos relevantes se comparadas às duas primeiras. Dar apoio a políticos evangélicos aparecia como um objetivo ilegítimo a 73% dos crentes. Quando perguntavam o porquê de assistirem aos programas, os fiéis respondiam principalmente: para adquirir conhecimento bíblico, ouvir músicas, porque gostavam, e a fim de obter graças ou consolo espiritual (*idem*).

¹⁰⁹ A Vinde TV era uma consequência do engajamento midiático do pastor Caio Fábio. Fundada com o intuito de fornecer programação religiosa aos evangélicos, foi fechada em função do envolvimento de Caio Fábio, em 1998, com o que foi chamado Dossiê Caimã (proposta de venda de documentos falsos que apontavam que o presidente da república e seus aliados tinham contas em paraísos fiscais). O dito reverendo se divorciou em 1999, e com isso acabou perdendo ainda mais reputação, além de ter perdido contratos com grandes empresas que alavancam a Vinde TV. Assim como a Rede TV, de criação da Igreja Católica, a Vinde TV deve ser considerada como um instrumento de comunicação, que, na época, fora creditado pela capacidade, ao menos potencial, de fazer frente ao amplo projeto midiático da Igreja Universal (Mariz, 2003).

Atualmente, segundo dados do portal da Folha.com¹¹⁰, o número de horas que veiculam programações religiosas nos canais abertos seculares (e nesse sentido, os evangélicos têm sobrepulado os católicos) é expressivo, estando a Rede TV, por exemplo, com 46 horas semanais de conteúdo religioso. E a presença dos crentes nas emissoras pode ser ainda maior do que se registra, afinal, cantores (padres e bandas, como o Diante do Trono) também participam de programas de entretenimento seculares.

Segundo Fonseca (2003b), enquanto nos EUA o evangelismo televisivo pode ser visto como um meio de se atingir o suporte financeiro necessário para a continuidade de vários projetos, no Brasil, ao contrário, a inserção na TV é um fim. É uma maneira de empregar as quantias arrecadadas nos templos, e com isso, divulgar produtos religiosos e evangelizar. Também é um modo de atrair novos dizimistas e parceiros para a continuidade da programação religiosa na própria televisão. Esse empreendedorismo legitimaria os insistentes pedidos de doação e o emprego do dinheiro em modalidades diversas de propagação do evangelho (Souza, 2009), muito embora não se deva esquecer que a midiáticação da fé é frequentemente revestida e justificada por projetos, como os de cunho social, por exemplo.

Campos (2008a) também apostou que um dos fatores que pode ter levado à expansão midiática e aos riscos financeiros implicados na manutenção dos dispendiosos sistemas comunicacionais é o ideal de evangelização, somado ao fato de que, em face do individualismo e pluralismo competitivo, a combinação entre religião e mídia eletrônica poderia ser um instrumento de concorrência intereclesial importante. A presença das igrejas na mídia televisiva pode ser considerada um modo de propaganda da instituição religiosa (Souza, 2005), uma estratégia para buscar legitimidade social e política, uma tentativa de se defender em relação a críticas recebidas, ou ainda, um mecanismo para atacar outros credos, como se verá no caso da Igreja Universal.

Nos dias de hoje, como a televisão chega a quase todas as casas brasileiras, ela certamente é um eficiente modo de propagar mensagens, divulgar programações e transmitir valores. Apesar de ser em certo sentido impessoal (pela ausência de interações face a face), a veiculação televisiva também acentua a reprodução da fé (Fonseca, 1997). A TV possibilita a vivência de uma religiosidade mais autônoma e menos centrada em uma igreja, apesar de às vezes mediada por determinada confissão denominacional (Cunha, 2002). É um veículo que aumenta a velocidade na qual certa agremiação, grupo ou líder religioso se torna conhecido,

¹¹⁰ Fonte: <http://www1.folha.uol.com.br/ilustrada/946775-redetv-e-campea-de-venda-de-horario-a-igrejas-sbt-ainda-resiste.shtml>, acesso em 21 de julho de 2011.

mas não consegue por si só, e já não tem como objetivo, garantir a permanência dos fiéis em um local determinado (Fonseca, 2003a).

As programações disponibilizadas pelos crentes vão além do conteúdo religioso. Destaca-se o entretenimento, ofertado seja por meio de programas de auditório, filmes e shows, seja através de debates políticos, entrevistas, jornalismo etc. Isso faz certos autores como Cunha (2009) defenderem a existência de uma “religiosidade midiática”, isto é, “um processo de produção de significados por meio do qual cristãos têm buscado se compreender, se comunicar e se transformar, a partir das novas tecnologias e dos meios de produção e transmissão de informação” (*idem*, s/p). Essa religiosidade não me parece substituir outras anteriormente evidentes, mas sim agregar uma nova ênfase. Sem sombra de dúvida, já não cabe desconsiderar a midiaticização das expressões de fé contemporâneas.

Quanto à inserção midiática do DT, embora a banda já tivesse certa fama desde seu surgimento, tinha apenas uma ou outra participação em programas de TV e rádio. Até 2009, a maior parte de sua visibilidade ficava circunscrita ao campo religioso, concentrando-se principalmente nas transmissões radiofônicas das músicas, nas matérias de revistas, na participação em feiras e eventos (Cunha, 2007), na circulação interdenominacional, e na concessão de entrevistas – além de o ministério de louvor contar com a divulgação da Rede Super. Foi, porém, em 2010 que o DT alcançou a maior projeção de sua trajetória ao participar do Domingão do Faustão.

No programa, Fausto Silva apresentou a composição da banda e anunciou a entrada de Ana Paula Valadão/Diante do Trono. Após cantar uma música, Valadão falou com o apresentador, ressaltando que sempre cantou na igreja, juntamente com sua família, mas que passou a se dedicar com mais afinco ao trabalho quando as músicas passaram a ser tocadas em várias igrejas evangélicas pelo Brasil. Na ocasião, ela utilizou a mesma retórica das cantoras Aline Barros e Fernanda Brum, que haviam participado do Domingão meses antes. Afirmou que a música gospel é aberta a todos os credos e denominações, e que traz a verdade da Bíblia em forma de orações cantadas. Disse ainda que as músicas são capazes de promover mudanças comportamentais na vida das pessoas por meio da experiência emocional.

Valadão ainda divulgou a gravação do último CD (na época, o Aleluia) e ressaltou a parceria com o Hospital do Câncer de Barretos, que se deu a fim de fomentar doações de medula óssea e arrecadar verbas para o hospital. Frisou que todo o lucro das canções gravadas pelo DT era destinado a obras sociais, e que todo o dinheiro era devolvido à IBL, que atuaria em diferentes segmentos (entre eles, o de auxílio a idosos, crianças em situação de risco e mendigos, e através da oferta de cursos profissionalizantes).

Não só nesse, mas em outros programas nos quais a cantora participou (vide tabela 2 do apêndice), observa-se que é dada bastante ênfase às iniciativas missionárias promovidas pelo grupo e pela Igreja Batista da Lagoinha, embora isso não deva ser interpretado como um projeto diferenciado de uso da mídia por parte de tais atores. Não é gratuito o apoio da cantora a projetos como o Teleton, do SBT, cujo intuito, em 2013, fora o de arrecadar verbas para a Associação de Assistência à Criança Deficiente (AACD). Como já apontado, tal retórica é uma estratégia de legitimação social bem comum. O Diante do Trono, ao entrelaçar musicalidade e assistência tenta atrair a simpatia do público, manter os fiéis já conquistados, se legitimar socialmente, angariar doações, e justificar o uso do dinheiro arrecadado.

Além de reportagens em mídia eletrônica e impressa e de participações do grupo em telejornais que realizavam cobertura das regiões aonde foram realizados alguns dos shows da banda (não os anuais, mas os periódicos, de turnês)¹¹¹, o Diante do Trono também usufruiu da participação no Troféu e no Festival Promessas. Em novembro de 2011, ocorreu o primeiro Troféu Promessas, premiação que visava reconhecer o talento dos cantores mais proeminentes da música gospel através da eleição dos mais votados. Após uma seleção prévia, feita por um comitê especialista, acionou-se o voto popular, pela Internet, para eleger, em duas etapas, o melhor artista de cada categoria. Segundo o website do concurso:

“Promessa é uma palavra que fala de compromisso, de aliança, de honra. Repare que, para o Troféu, ela está no plural – promessas. Isso é proposital, pois o objetivo é honrar não somente um cantor ou cantora – o que seria, digamos, injusto, tamanha a qualidade e diversificação musical [evangélica] espalhada em todo o território nacional”¹¹².

Desde o mês de agosto de 2011, diversos artistas foram selecionados. Em 29 de novembro do mesmo ano foram realizadas as devidas premiações, contemplando as seguintes categorias: melhor cantor, melhor música, melhor cantora, melhor ministério, melhor grupo, revelação, melhor CD, melhor DVD/*bluray*, e melhor vídeo clip¹¹³. Em 2012, foram criadas as categorias melhor CD de *rock* e “pra curtir”. Em 2011, o Diante do Trono, indicado a cinco prêmios, recebeu dois: um representando o melhor ministério de louvor, e o outro, pelo

¹¹¹ Vídeos com as aparições televisivas do DT e artigos divulgados pela Globo podem ser encontrados em: <http://www.globo.com/busca/?q=%22diante+do+trono%22&cat=a&ss=caa06a63fd02896b>, acesso em 30 de setembro de 2014.

¹¹² Em fevereiro de 2012, o website do evento (<http://www.trofeupromessas.com.br>) não estava no ar. Posteriormente ele foi reativado a fim de informar sobre o Troféu Promessas 2012. Em 2013 e 2014, nas vezes em que consultei (13 de abril de 2013 e 30 de setembro de 2014), o website pôde ser acessado normalmente.

¹¹³ Na manhã seguinte ao evento, 30 de novembro de 2011, o telejornal Bom Dia São Paulo trouxe uma cobertura do Troféu Promessas, apontando os principais destaques da noite: a premiação de Aline Barros, como melhor cantora; de Bruna Karla, pela melhor música; do Diante do Trono, pelo melhor ministério de louvor; e de André Valadão, como melhor cantor.

melhor DVD, decorrente do trabalho Aleluia. Em 2012, recebeu troféus pelo melhor ministério de louvor e pela melhor música. Em 2013, pelo melhor CD¹¹⁴.

Segundo Valadão, a maior recompensa de seu trabalho, além da aprovação de Deus, está no céu. Porém, ela considera um ensinamento bíblico que as pessoas sejam reconhecidas pela boa atividade que desempenham. Justifica ainda que o espírito de competição esperado entre os concorrentes não é percebido no meio evangélico, visto que todos compartilham da mesma perspectiva. Assim, o evento é tido tanto como uma estratégia de evangelização, quanto como uma espécie de resgate do capital econômico secular para fins religiosos (caderno de campo, anotação do programa Nos bastidores com o DT, 15 de fevereiro de 2012). Nas palavras da cantora:

“Eu nunca sequer imaginei isso. Eu creio que a gente tá vivendo no Brasil algo que nenhuma mente humana poderia ter sonhado, que é exatamente as pessoas que não são evangélicas reconhecendo a nossa importância dentro da sociedade e patrocinando eventos como esse. (...) Nunca penetrou em coração humano na nossa nação o que estamos vivendo, a responsabilidade é muito grande. Se eu tenho um sentimento, é esse, de dar um bom testemunho a tantas pessoas não evangélicas que tão convivendo com a gente” (*idem*).

O Troféu Promessas não é uma iniciativa original da Globo. Entre meados dos anos 90 até 2009, sob o comando da Rede Aleluia, de propriedade da Igreja Universal, havia uma premiação, que se tornou a mais conhecida no meio evangélico, a saber, o Troféu Talento. Este foi compreendido por De Paula (2008) como uma espécie de *Oscar* evangélico. Não consegui identificar a razão para o fim de tal premiação. Não obstante, importa considerar, sobretudo pelo que será exposto a seguir, que eventos como esse são mais um indicador da disputa entre o grupo Globo e a Igreja Universal, que se vale de agentes, relações e dispositivos próprios ao âmbito fonográfico-midiático.

Outra inserção televisiva do Diante do Trono foi sua participação no Festival Promessas, promovido pela Globo através da empresa GEO eventos e com o apoio da EBF Comunicações; esta última, empresa evangélica, com vasto conhecimento do campo da fé e organizadora da famosa feira Expocristã. A primeira edição do Festival Promessas ocorreu no Aterro do Flamengo no dia 10 de dezembro de 2011. O festival foi gravado e transmitido na Globo uma semana depois, no dia 18. Deste espetáculo de música evangélica participaram: pregador Luo, Ludmila Ferber, Damares, Eyshila, Regis Danese, Fernandinho, Fernanda Brum, Davi Sacer e Diante do Trono. O DT foi o último a se apresentar, e na transmissão televisiva, foi o único grupo que teve a fala espontânea de sua cantora incluída na

¹¹⁴ Quando terminei a escrita da tese, não havia informação sobre o Troféu e o Festival Promessas de 2014.

programação, além de ter tido três de suas canções exibidas, enquanto os outros tiveram apenas uma ou duas.

A ampla reação desses e de outros evangélicos no Twitter no dia da veiculação televisiva do festival foi de alegria e emoção. Fernanda Brum, por exemplo, afirmou que “quando os que deveriam abrir as portas fecham, Deus usa os ímpios para glorificá-lo”¹¹⁵. O pastor Silas Malafaia, tendo sido o único que veiculou um comercial durante as duas breves propagandas do festival na televisão, e que, ao que tudo indica, vem sendo um dos intermediadores da nova relação, retuitou uma frase da Folha de São Paulo que, referenciando o famoso bordão da TV Globo, dizia: “hoje é um novo dia, de um novo tempo que começou para a Globo e os evangélicos”¹¹⁶.

Em 2012, o show foi realizado em São Paulo, também em dezembro. Mas, em vez de ter os nove participantes do ano anterior, repetiu apenas Fernandinho e o Diante do Trono, e inseriu a famosa cantora Aline Barros, a pentecostal Cassiane, Thalles Roberto, ex-integrante do Jota Quest e que se tornou a mais recente celebridade entre os cantores evangélicos, e o não menos comercial André Valadão. O show foi novamente televisionado, e se encerrou com todos os cantores entoando, com um arranjo de *rock*, um *pout pourri* de duas conhecidas músicas evangélicas estrangeiras, cujas versões utilizadas foram feitas por Valadão (Minha pequena luz e Brilha Jesus). Os dizeres entoados simbolizam de forma emblemática o modo como aqueles músicos interpretam sua atuação na mídia secular, e particularmente na Rede Globo: “minha pequena luz, vou deixar brilhar, minha pequena luz, vou deixar brilhar (...). Brilha Jesus, encha a terra com a sua glória. (...) Flua de ti, sobre os povos, perdão e graça. Brilha Jesus, vem trazer tua luz”.

Em 2013, o Festival Promessas aconteceu na cidade de Brasília. Gravado no final de novembro, foi novamente televisionado em dezembro, antes do Natal, e contou com: Diante do Trono, Oficina G3, Bruna Karla, Thalles Roberto e Aline Barros. Na participação do DT, Valadão afirmou no meio de uma das canções: “é a Rede Globo dando glória ao único digno de todo o louvor”. O show se encerrou com uma música de Aline Barros, cantada por Valadão, Barros e Karla, e que dizia: “como um farol que brilha à noite, como ponte sobre as águas, como abrigo no deserto, como flecha que acerta o alvo, eu quero ser usado da maneira que te agrada, em qualquer hora e em qualquer lugar, eis aqui a minha vida, usa-me, senhor”.

Mas, ao que parece, se esses crentes querem usar todas as estratégias para pregar sua mensagem, a Globo, por seu perceptível desconhecimento das peculiaridades do campo

¹¹⁵ Fonte: Twitter, <https://twitter.com/prafebrum>, 18 de dezembro de 2011.

¹¹⁶ Fonte: Twitter, <https://twitter.com/PastorMalafaia>, 18 de dezembro de 2011.

evangélico, vem tendo que lidar com o desafortunado adágio: não se pode servir a dois senhores (alusão a Mateus 6:24, que contrapõe Deus e Mamom, ou Deus e o dinheiro). Diminuindo o número de cantores no Festival Promessas a cada ano, assim como o público no local do show, há relatos que dizem que a audiência televisiva é outro indício do fracasso da tentativa de aproximação com os crentes, pois também tem decrescido¹¹⁷.

Cabe aclarar que a parceria entre a Globo e os evangélicos se estremeceu em 2013. As primeiras crises registradas decorreram do fato de a GEO Eventos se aventurar na promoção da Feira Internacional Cristã (FIC), que reuniu gravadoras, cantores e diversos líderes religiosos, e cujo objetivo era fazer frente à Expocristã. A EBF, coordenadora da Expocristã, se pronunciou alegando que a Globo Comunicações agia sem sua anuência e alienando seus direitos¹¹⁸. A Expocristã não ocorreu em 2013, por razões financeiras, nem em 2014, supostamente por não ter encontrado agenda em função da Copa e das eleições¹¹⁹. Afirma-se ainda que a FIC não obteve o sucesso esperado, e que a GEO encerrou suas atividades em dívida, embora um de seus ex-principais nomes, Leo Ganem, tenha adquirido os direitos sobre a Expocristã, prometendo voltar a promovê-la. Porém, em 2014, observou-se que sua empresa, a Um Entretenimento, que tinha parceria com a Universal Music, fora fechada¹²⁰.

Para além desse impasse, no ano de 2013, o Troféu Promessas foi cancelado em cima da hora, e os participantes receberam as premiações por correio. Houve notícia ainda de uma profunda insatisfação do Diante do Trono com a Som Livre¹²¹, o que culminou na não renovação do contrato, que vigorava até 2014, e no lançamento do CD Tu Reinas, referente à gravação realizado no sertão nordestino, fora do selo Global. Este CD vendeu no primeiro dia mais de 50 mil cópias, levando a banda ao disco de ouro em tempo impressionante. Para completar, a promessa de que haveria uma protagonista evangélica nas telenovelas da Globo nunca saiu do papel.

Apesar dessas estremeçadas, toda a proeminência e a vinculação da imagem do DT, por mais de quatro anos, a um conglomerado empresarial secular, não passou imune. A próxima seção cobrirá uma das mais relevantes tensões, ocorrida em 2011, e que, embora

¹¹⁷ Fonte: <http://noticias.gospelmais.com.br/globo-assista-festival-promessas-completo-video-63434.html>, acesso em 04 de outubro de 2014.

¹¹⁸ Ver mais em: em <http://noticias.gospelmais.com.br/expocrista-repudio-globo-investidas-mercado-evangelico-45554.html>, acesso em 03 de outubro de 2014.

¹¹⁹ Fonte: <http://noticias.gospelprime.com.br/expocrista-2014-cancelada/>, acesso em 02 de outubro de 2014.

¹²⁰ Fonte: <http://noticias.gospelmais.com.br/fic-promessas-som-livre-globo-coleciona-fracassos-meio-gospel-62463.html> e <http://veja.abril.com.br/blog/radar-on-line/cultura/projeto-encerrado/>, acesso em 03 de outubro de 2014.

¹²¹ Fonte: <http://veja.abril.com.br/blog/radar-on-line/cultura/som-livre-em-pe-de-guerra-com-evangelicos/>, acesso em 09 de dezembro de 2013.

pareça estar atualmente apaziguada, é de notável relevância como atualizadora de um embate midiático-religioso que acontece desde a década de 1990.

3.3 *A Igreja Universal: novamente a estratégia de demonização*

A reação da Igreja Universal ao destaque do DT será analisada a partir de três manifestações articuladas contra a banda. A primeira delas se refere à transmissão na IURDTV (canal digital da IURD na Internet)¹²², em setembro de 2011, de um trecho de um evento em que Ana Paula Valadão “caiu no Espírito Santo”. A outra é do mesmo mês, e é de autoria do bispo Macedo, que menciona, também na IURDTV, que quase todos os cantores evangélicos estão endemoninhados. A terceira se refere a uma reportagem, de tom pejorativo, transmitida em novembro de 2011, pela Rede Record, sobre o “cair no Espírito”. Não observei outras acusações contra a banda entre 2012 e 2014.

O “cair no Espírito” pode ser entendido como uma prática, comumente pentecostal, oriunda dos EUA. O que ocorre é que um pastor/profeta diz trazer uma unção nova ao público (Mariano, 2005) e toca ou sopra a cabeça ou alguma parte do corpo das pessoas, promovendo a queda numa espécie de desmaio. No catolicismo, isso é chamado de “repouso no Espírito”. O mito de origem de tal manifestação seria a Benção de Toronto, surgida em 1994, no Canadá. A prática se caracteriza por queda ou outras formas de perda de controle do corpo, como risos e choros acentuados, que seriam manifestações da unção. Fora iniciada na igreja *Toronto Airport Vineyard* (Miller, 1997), que também considerava a imitação de animais uma das expressões da divindade. No meio dos religiosos, trata-se de algo que divide opiniões. Para alguns crentes, é algo demoníaco. Por outros, é divino. Tal manifestação vem sendo mobilizada de diversas formas desde a época em que foi popularizada no Brasil pelo famoso televangelista Benny Hinn (Mariano, 2005).

Antes de apresentar os ataques feitos pela IURD, é necessário um apontamento sucinto, para além do que já foi mencionado anteriormente, sobre a trajetória midiática desta igreja e o modo como ela instrumentaliza os meios de comunicação. Tal exposição mostrará algumas controvérsias anteriores aos embates aqui descritos e que são fundamentais para uma melhor compreensão das atitudes reativas da IURD ao realce de uma banda de louvor. Como se verá, a Universal possui a genialidade de identificar quais são as disputas simbólicas que estão em jogo em cada época a recortar e cruzar o campo religioso. Ao longo das próximas páginas será possível perceber como a beligerância desta igreja, tipicamente direcionada aos

¹²² Website: <http://www.arcauniversal.com/iurdtv/>, último acesso em 13 de abril de 2013.

cultos afro-brasileiros, ocorre também (claro que em menor medida) em relação aos cantores evangélicos. A estratégia de demonização das entidades da umbanda e do candomblé se estende à prática do “cair no Espírito”.

Desde o início de sua expansão, a Universal começou a se comunicar pelo rádio e pela televisão. Em 1980, realizou seu primeiro programa televisivo, transmitido pela Rede Bandeirantes, O Despertar da Fé, realizado pelo bispo Macedo. Daí em diante, passou a alugar diversos horários nas emissoras de TV e nas rádios¹²³, e a contar ainda com a publicação de jornais (Fonseca, 2003b). A projeção da igreja por meios de comunicação de massa, acompanhada da participação na política partidária (desde 1982), de acusações aos cultos afro-brasileiros, do aumento da fortuna do bispo Macedo e da preocupação da Igreja Católica com o surgimento das “seitas” (igrejas e grupos que ameaçavam sua hegemonia) fez com que a IURD enfrentasse uma relação desfavorável com a mídia principalmente no final da década de 1980.

Além disso, a Universal acabou dando um largo passo no sentido de expandir-se no tocante a afrontar os detentores do monopólio das comunicações, quando, em 1989, comprou a Rede Record de rádio e televisão por 45 milhões de dólares, o que para Campos (2008a), representou a desregulação do mercado laico televisivo brasileiro. E o império da IURD nessa área se deu não apenas pela compra da Record, mas por sua modernização em 1995, e ainda, pela compra da TV Jovem Pan (sede e equipamentos). Hoje em dia a Record é composta por 63 emissoras de TV, sendo 21 delas de sua propriedade. A IURD optou pela separação entre “rede de emissoras religiosas” (Rede Família), e “rede de emissoras laicas”, como a Record e a Record News (Campos, 2008a, p.7), mesmo que esta separação seja mais aparente do que efetiva.

Em 1995, a IURD adquiriu a TV Jovem Pan e a TV Rio, por respectivamente, 30 e 20 milhões de dólares. Em 1994, comprou a Rede Mulher (que em 1998 foi incorporada à Rede Família). Em 1998 formou a Rede Família e comprou a TV Taiti em São Paulo e a TV Cabrália na Bahia. Em 2001, expandiu internacionalmente a Record para os Estados Unidos, África do Sul, Angola e Moçambique (neste último, a Record Miramar é transmitida em 80% do país). Entre 2002 e 2004, a Record e também a Universal denunciaram um suposto favorecimento do BNDES à Rede Globo. Em 2007, a Rede Mulher passou a se chamar Record News e se dedicar às notícias. Este também foi o ano da apresentação de Macedo

¹²³ Segundo Souza (2009), em 1984, a IURD fez a aquisição da rádio Copacabana, no Rio, e, até 1990 acabou comprando várias emissoras no setor de radiofonia. Em 1995, disputou com a Globo para comprar a rádio Scala FM em São Paulo (formação posterior da Rede Aleluia).

como empresário, e de a Record tomar o lugar do SBT como a segunda maior emissora a veicular programação sem conteúdo religioso. Depois, a Record comprou os direitos de transmissão dos jogos olímpicos (Souza, 2009).

Mediante tais aquisições, as acusações de enriquecimento ilícito, mercantilização da fé, entre outras direcionadas à IURD, não faltaram. Afinal, além do império radiofônico e televisivo, a Universal também comandava um jornal, e com isso, “tornou-se ela mesma parte desse campo jornalístico” (Giumbelli, 2002, p.368)¹²⁴. E “a compra da Record fez com que a briga de Macedo com a imprensa se tornasse um conflito com as principais redes de televisão” (Campos, 1997, p.188), o que desencadeou uma série de acusações feitas por diversas fontes, em especial pela Globo, ao longo da década de 1990.

Em 1990, receosas da recuperação financeira da Record (que estava em crise), a Globo e a Manchete direcionaram críticas agressivas à IURD, questionando as curas, a idoneidade do bispo e a ignorância dos crentes. Em 1991, apareceram acusações de um ex-iurdiano, o líder Carlos Magno, que alegava que a IURD estava envolvida com sonegação de impostos, narcotráfico e transmissão ilegal de fundos. Essas denúncias, somadas aos vários escândalos como a saída da Record das emissoras que iriam transmitir o debate entre Paulo Maluf e Luiz Antônio Fleury (candidatos ao governo do estado de São Paulo), além da veiculação de uma matéria negativa produzida pelo jornal O Globo, levaram Macedo à prisão em maio de 1992, acusado de charlatanismo, curandeirismo e estelionato (Mariano, 2005, p.69-81).

Para Ricardo Mariano, esse cenário reforçou a posição vitimizadora da IURD, que “lançou mão novamente do surrado discurso de perseguição dos crentes”, o que veio a reiterar não só para os iurdianos, mas para os demais pentecostais, “a suposta existência de uma odiosa conspiração da imprensa e de seus aliados, entre os quais, a Igreja Católica, a Rede Globo, o Diabo e os comunistas [estariam a] dificultar o trabalho e impedir o crescimento dos evangélicos” (Mariano, 2005, p.74-75). Apesar de o bispo Macedo ter ficado preso por apenas 12 dias, as acusações contra a IURD só se acentuaram. A Globo veiculou uma minissérie, *Decadência*, que exibia um pastor evangélico a explorar os fiéis. Também transmitiu inúmeras vezes uma cena, veiculada na Record, em que um bispo da IURD aparecia chutando a imagem de Nossa Senhora Aparecida, e divulgou os vídeos cedidos pelo dissidente Carlos Magno, retratando os bastidores da igreja¹²⁵.

¹²⁴ Para uma discussão sofisticada sobre as controvérsias envolvendo o campo religioso e o jornalístico em torno da defesa da “liberdade religiosa”, ver Giumbelli (2002), p.341-389.

¹²⁵ Os vídeos mostravam bispos em uma lancha em Angra dos Reis, em uma vigília em Copacabana, na recolha venerada de um montante de dinheiro ofertado na IURD, e em um jogo de futebol, no qual Macedo ensinava de

Segundo mostra Giumbelli (2002), grande parte da mídia jornalística, bem como evangélicos de diversas filiações denominacionais acompanharam as controvérsias envolvendo a Universal, ora considerando que a disputa se dava entre a Globo e a Igreja Católica de um lado, e a Rede Record e a IURD de outro, ora mostrando a associação entre certos evangélicos e a Globo, com vistas a atingir a Universal. Segundo Giumbelli, as acusações da Rede Globo, fundindo realidade e ficção, contaram ainda com o apoio do presidente da AEvB¹²⁶, reverendo Caio Fábio, que, além de se projetar na época pelo envolvimento político e social, dizia ser frequentemente consultado por jornalistas sobre aspectos envolvendo o campo religioso.

Na verdade, Caio Fábio e Edir Macedo construíram desavenças há muito tempo, a partir do apoio da IURD às eleições de Fernando Collor e do envolvimento da Universal na criação do CNPB (Conselho Nacional de Pastores do Brasil). Apoiado e divulgado pela mídia da IURD, o CNPB surgiu em 1993, e visava zelar pela liberdade religiosa e pela defesa dos pastores. Sua criação esteve diretamente associada à prisão do bispo Macedo e a fazer frente à AEvB (ver mais em Freston, 1999).

Enfim, para além da presença de Caio Fábio, segundo Mariano:

“Os acirrados ataques entre Globo e Universal/Record, que se arrastavam havia meses, só tiveram fim com a mediação pessoal do Ministro das Comunicações, a pedido do presidente Fernando Henrique Cardoso. Em 3 de janeiro de 1996, Sérgio Motta reuniu-se com representantes de ambas as emissoras e exigiu o fim da guerra comercial conduzida naqueles termos. [...] Se as acusações mútuas que se seguiram à minissérie, ao “chute na santa” e à exibição do vídeo prejudicaram a imagem da Universal, provocaram igualmente desgaste na da Globo, pelo menos entre os evangélicos. A Rede Record – o verdadeiro alvo das Organizações Globo [...] nada sofreu. Financiada pela Igreja, a Record continuou crescendo, adquirindo novas emissoras, renovando a programação, investindo em novelas e programas esportivos, jornalísticos e de auditório” (Mariano, 2005, p.90-91).

Apesar disso, as acusações contra a Universal não cessaram ao longo dos anos 2000. Só para citar um exemplo, em 2009, a Globo veiculou ao longo de uma semana, no mês de junho, no Jornal Nacional, uma série de reportagens sobre as obras sociais das igrejas evangélicas do Brasil. Por motivos óbvios, dentre os projetos mencionados, a beneficência da Universal não apareceu. Ao contrário, o que veio a ser veiculado em agosto do mesmo ano foi a investigação do Ministério Público de São Paulo sobre lavagem de dinheiro, envolvendo Edir Macedo e outras nove pessoas ligadas à IURD. Segundo narra o apresentador do Jornal

modo debochado como os bispos poderiam ser mais incisivos nos púlpitos. Sobre os desdobramentos dessas acusações, ver Mariano (2005), p.81-98.

¹²⁶ A antiga AEvB, Associação Evangélica Brasileira, foi criada em 1991 e intentava informar e representar os evangélicos. Na época, ela não conseguiu a adesão de todas as igrejas, e em certo sentido, até barrou a de algumas, como a da Igreja Universal. Fonte: dados decorrentes de entrevista concedida por Caio Fábio e divulgada através do canal Vem & Vê TV, no Youtube. Disponível em: <http://www.youtube.com/watch?v=q-MVy-Df18k>, acesso em 05 de fevereiro de 2012.

Nacional, “a promotoria concluiu que empresas de comunicação estão entre as que receberam ilegalmente dinheiro de doações de fiéis da Igreja Universal, que deveriam ter sido usadas em obras de caridade”¹²⁷. Entre as empresas, estariam a rede de rádio e televisão Record, a Rede Família e a Rede Mulher, todas de propriedade da IURD. Como resposta, dias depois, no programa Fala que eu te escuto, na Record, exibiam-se relatos de fiéis da Universal dizendo que, a partir daquele dia, jamais voltariam a assistir à Rede Globo.

Isto posto, após essa digressão sobre a relação que vem sendo estabelecida entre a Igreja Universal, a Globo e os demais evangélicos, já era de se imaginar que a parceria do DT com a Som Livre (gravadora e distribuidora da Globo), bem como as inserções midiáticas da banda nos eventos organizados por esta TV, provocariam reações por parte da IURD.

Além da antiga rivalidade com a Globo, não se deve perder de vista que há o interesse de ambos os conglomerados empresariais no público evangélico. Segundo o diretor de núcleo responsável pelo Festival Promessas, “como maior produtora de cultura do país, [a Globo] não pode ficar indiferente à força artística da música gospel”¹²⁸. Junto dele, o diretor da Som Livre também fez questão de ressaltar que o gospel é o segundo segmento que mais movimentava o mercado fonográfico no Brasil, atrás apenas do sertanejo (Revista O Globo, 13 de novembro de 2011, p.32-35). Por parte da Universal, a Record continua buscando audiência¹²⁹, e a Line Records vem sofrendo pela concorrência com a MK Music e pela confecção dos selos gospel por parte de gravadoras não confessionais, como a Som Livre e a *Sony Music*¹³⁰. Como na IURD a melhor defesa é o ataque, acusações contra o DT seriam uma consequência¹³¹.

A primeira delas se deu em setembro de 2011 (não encontrei a data exata), quando o bispo Romualdo Panceiro, em um programa na IURDTV, exibiu um vídeo do Congresso Internacional de Louvor e Adoração do Diante do Trono e criticou Valadão, dizendo: “Uh, já

¹²⁷ Vídeo disponível em: <http://www.youtube.com/watch?v=Fg4XyEFK0vo>, acesso em 13 de abril de 2013.

¹²⁸ Fonte: <http://veja.abril.com.br/noticia/celebridades/musica-gospel-trinados-fe-e-dinheiro>, acesso em 25 de novembro de 2011.

¹²⁹ Uma reportagem da Folha.com de janeiro de 2012, por exemplo, afirma que mesmo a Record tendo marcado mais pontos no Ibope do que a Globo em vários horários, principalmente na Grande São Paulo, ainda assim a emissora de Macedo ficou em segundo lugar na média-geral.

¹³⁰ A *Sony Music* investe no mercado fonográfico gospel através de 15 artistas, dentre eles, Damares, que vendeu 400 mil cópias de seu último álbum (Revista Veja, <http://veja.abril.com.br/noticia/celebridades/musica-gospel-trinados-fe-e-dinheiro>, 25 de novembro de 2011).

¹³¹ Em maio de 2011, poucos meses antes da primeira crítica a ser referenciada, o senador Marcelo Crivella falou no púlpito da Igreja da Lagoinha, e pediu apoio e oração dos irmãos para os evangélicos que estavam na política. Crivella elogiou o compromisso missionário dos batistas, e afirmou que a Lagoinha “é a igreja que mais canta bonito no Brasil” (caderno de campo, 06 de maio de 2011). Apesar da ação destoante de Crivella, e, embora o senador tenha afirmado na ocasião “absoluta e resignada submissão” à IURD, não é difícil vê-lo se distanciar de certo modo da imagem beligerante de sua igreja, principalmente quando estão em jogo outros campos e agentes a partir dos quais se formam outras cooperações e alianças (Rosas, 2011).

cantei muito essa música [Preciso de Ti]. Não é ela? E todo mundo ri, gente. Como é que pode? Faz isso e cai. Parece que cai outra pessoa aí também [...] Eu não canto mais, eu não canto mais” (Romualdo Panceiro, Programa Nosso Tempo).

No mesmo mês, o bispo Macedo, também no canal digital da igreja, acusou os cantores evangélicos de endemoninhados; ocasião em que associou as emoções das músicas ao poder do diabo de fazer as pessoas caírem:

“Bispo Macedo: Você sabe que assim como o diabo faz as pessoas lá fora terem sucesso, esses grandes cantores, esses *pop stars* que cantam por aí, esses grandes artistas, entre aspas grandes, então, o diabo também promove dentro das igrejas grandes cantores, cantoras, e que fazem grande sucesso. Mas aquele sucesso é justamente uma mensagem subliminar para iludir os crentes, os demais crentes. Então quando eu vejo um crente fazendo sucesso aí, é tudo emoção, tudo na base da carne, não tem nada de Deus, a maioria. Eu não vou errar se falar que 99% desse pessoal que canta por aí, tudo endemoninhado, tudo perturbado.

Bispo Márcio: O Senhor vê por exemplo. Tem até uma cantora, que muitos seguem ela, mas muitos, que ela é conhecida, eu não sei se eu posso falar o nome bispo.

Bispo Macedo: Fala a vontade, vamos falar o nome.

Bispo Márcio: Essa cantora, Ana Paula Valadão, outro dia, o pastor lá botou a mão na cabeça dela, e ela caiu no chão com o poder de Deus. Quantos fãs ela tem? Quantas pessoas que seguem a ela e dizem oh, que mulher de Deus, porque ela canta maravilhosamente bem. [...] Mas é como o senhor tá dizendo, no dia a dia, Jesus disse, pelos frutos é que se conhece a árvore.

Bispo Macedo: [...] Você ouve a música o dia inteiro, aí o que que acontece. Como é que tá a sua vida? Uma porcaria. Por quê? Porque você se embriagou de emoção. [...] Todo mundo entra na emoção, de repente tá todo mundo caindo pelo poder do diabo [...]. A música faz o demônio ficar bem suave, tranquilo. [...] Todos os pastores, todos os pastores e líderes que caem pelo poder de Deus estão endemoninhados, estão endemoninhados, estão literalmente possessos. Se vierem na Igreja Universal do Reino de Deus vão cair” (excerto do diálogo entre os bispos Macedo e Márcio, setembro de 2011) ¹³².

Não obstante, é possível citar ainda uma reportagem exibida na TV Record, em 13 de novembro de 2011. Na programação do jornal Domingo Espetacular, uma longa matéria (em torno de 40 minutos) foi trazida ao ar sobre o “cair no Espírito”. Segundo os repórteres, as manifestações são acompanhadas por muitas músicas, e o volume alto das mesmas está aliado ao momento das quedas. A reportagem segue construindo a história do movimento em tom depreciativo e apontando alguns equívocos teológicos, e traz a cena do Congresso Internacional de Louvor e Adoração de 2011, mencionando que tal se deu no bairro Lagoinha, em Belo Horizonte.

Segundo a narrativa: “Aqui uma cantora gospel participa de um congresso internacional”. A imagem seguinte é da atuação de um pastor finlandês que ora para a cantora

¹³² Um vídeo complementar, também de setembro de 2011 (disponível em: <http://www.youtube.com/watch?v=aqDmuptBj30>, acesso em 13 de novembro de 2011), mostra Macedo lutando contra um demônio que seria o responsável pela “unção cai, cai”. Ao conversar com o demônio, Macedo exige que ele mostre a mesma manifestação que promove nos líderes das igrejas que “caem” pela unção divina. Durante o transe, uma mulher endemoninhada fala em línguas, roda e cai no chão. Arguido, o diabo conta que as pessoas que caem na verdade apanham do marido e desejam outros homens (e aí é preciso chamar atenção para o fato de que como a pessoa que está em transe é uma mulher, as revelações do demônio parecem se referir exclusivamente ao gênero feminino).

e a faz cair. A reportagem também mostra o pastor Márcio Valadão caindo no chão, enquanto o restante da banda assume o louvor em êxtase, e a cantora balança a cabeça desenfreadamente, ao passo que o líder finlandês aciona a queda de outros fiéis no local.

Logo em seguida, é recuperada uma cena de um show da cantora, mostrando como ela interrompe uma música e engatinha no palco imitando um leão; manifestação que parece ter tido influência direta das expressões espirituais iniciadas em Toronto. Em 2006 (data suposta), os Valadão apareceram realizando um vídeo sobre o Brasil e encorajando Randy Clark (um dos propagadores da Bênção de Toronto) a vir abençoar o país. Contudo, essa imitação de um leão se deu em maio de 2007, durante uma apresentação na cidade de Anápolis; já a queda mostrada ocorreu quatro anos depois. Outra “queda” no Espírito, antecedente à descrita, foi registrada por Frossardi (2006). Datada de 2005, ocorreu em outro daqueles congressos de louvor, no qual o preletor que orou por Valadão foi Kent Henry¹³³. Frossardi relata que os líderes do evento oravam pelas pessoas e estas também caíam no chão.

A reflexão nativa mais interessante sobre as acusações direcionadas ao Diante do Trono surgiu não propriamente de Ana Paula Valadão, que, mediante as críticas se dizia “em paz com o Senhor”, mas por parte de uma apresentadora da Rede Super, e que é bem próxima ao DT, Márcia Resende. Em suas próprias palavras: “todas as coisas cooperam para o bem dos que amam a Deus. Quanto mais a Record fizer isto, mais a Globo vai dar ibope para cantores evangélicos para provocar mais a Record”¹³⁴. Assim, aquela artificial conspiração entre Igreja Católica, Rede Globo, imprensa e Diabo (Mariano, 2005) passa a contar com o Diante do Trono, mas este, em vez de atrapalhar os evangélicos, só incomoda mesmo os líderes da Igreja Universal.

A estratégia de demonização feita pela IURD é praticada por ela desde seus primórdios, e se tornou algo amplamente divulgado (e até caricaturado) em função da intolerância da igreja em relação às religiosidades afro-brasileiras. Ari Pedro Oro (1997) afirmou que a referência feita pela Universal aos cultos afro pode ser vista, em certo sentido, como uma estratégia em que os detratores se valem da “guerra santa” para se reproduzirem enquanto igreja. O “sincretismo invertido” da Universal, “além de admitir a veracidade do fenômeno religioso produzido pelas crenças inimigas, seria necessário para a existência, o crescimento e a validação da mensagem” dessa instituição (Almeida, 2009, p.143).

Assim, a retórica da demonização direcionada à cantora do Diante do Trono e à maior parte dos músicos evangélicos, bem como a pastores e líderes que “caem” pelo poder do

¹³³ Ver mais sobre ele em: <http://www.kenthenry.com/>, acesso em 05 de julho de 2014.

¹³⁴ Fonte: Twitter, <https://twitter.com/marciacresende>, 13 de novembro de 2011.

Espírito Santo, pode ser interpretada como mais um mecanismo de sobrevivência da IURD; afinal, como mostraram os dados do Censo 2010, a Universal vem perdendo fiéis¹³⁵. Os evangélicos continuam crescendo no país, e esse crescimento vem acompanhado de igrejas miméticas à IURD, como a Mundial do Poder de Deus, que tem sido uma concorrente frontal¹³⁶. Como se vê, já é de longa data que as ações da Universal se assentam sobre tentativas de legitimação pelo reforço de um inimigo a ser combatido. Edir Macedo, ao dizer que a música é uma emoção sem resultados que apenas “acalma” o diabo, que o sucesso dos cantores advém de demônios, e que não se veem “frutos” (riqueza, prosperidade?) a partir dessa fé, visa afirmar a superioridade e eficácia da IURD, mesmo que à custa de chamar atenção para aquilo contra o qual luta.

3.4 *Explicando as disputas*

No mercado fonográfico, mais de 50% daqueles que consomem música gospel são da classe C, sendo quase 70% mulheres (Revista Veja, 23 de maio de 2012). Eis o público de potenciais clientes da IURD, igreja que atrai pessoas de baixa renda e escolaridade e, que em algumas regiões, conta com quase 80% de mulheres em seus cultos. No campo da música, a IURD é dona da gravadora Line Records, que na época da controvérsia descrita tinha apenas 15 artistas em seu *casting*, incluindo os que possuíam contrato de exclusividade e ainda os cantores que apenas distribuía seus trabalhos pela gravadora.

A Line Records perdeu o único artista indubitavelmente de impacto que tinha em seu rol, Regis Danese¹³⁷, que passou a gravar pela MK (que produz os trabalhos de Fernanda Brum e Aline Barros). Segundo a Revista Veja¹³⁸, a Line Records também teria perdido membros importantes, como o diretor Maurício Soares, que fora contratado pela *Sony Music*. Para completar, se forem confiáveis os dados da Veja, a Line Records estaria endividada e, nos próximos cinco anos, se voltaria somente ao pagamento de dívidas. Até o final da escrita da tese, não encontrei outras informações sobre o fechamento da Line Records. Em 2012,

¹³⁵ Entre 2000 e 2010, a IURD perdeu 229 mil adeptos. Ver: <http://oglobo.globo.com/brasil/censo-igreja-universal-perde-adeptos-poder-de-deus-ganha-5345868>, acesso em 09 novembro de 2014.

¹³⁶ Em fevereiro de 2012, o bispo Macedo pôde ser observado expulsando um demônio que seria o responsável por agir na Igreja Mundial, por “colocar os desejos no coração de Valdemiro Santiago” (ver: <http://www.youtube.com/watch?v=jloy2EAbZ18>, acesso em 13 de abril de 2013). Em março de 2012, o Domingo Espetacular também foi palco de acusações contra os apelos financeiros feitos por Santiago, e contra o modo de uso do dinheiro arrecadado.

¹³⁷ Danese ficou conhecido pelo *hit* Faz um milagre em mim, enquanto gravava pela Line Records. No mesmo ano, 2009, teve o CD O Melhor de Regis Danese lançado pela Som Livre. Em 2010, voltou a ter um álbum gravado pela Line Records, mas seu trabalho subsequente já foi pela MK.

¹³⁸ Fonte: <http://veja.abril.com.br/noticia/celebridades/musica-gospel-trinados-fe-e-dinheiro>, 25 de novembro de 2011.

imaginei que a gravadora ainda estaria tentando se manter através de novas contratações, como da cantora Aline Sing. Embora Sing evidencie seu vínculo com a gravadora¹³⁹, suas redes sociais estão desatualizadas, assim como o website da Line Records, que, apesar de estar disponível, teve a última atualização do campo “Notícias” em 29 de outubro de 2012¹⁴⁰. Desse modo, a parceria do DT com a Som Livre para distribuição dos álbuns só fez agravar a derrocada da IURD no cenário fonográfico gospel.

De um lado, grupos como a Som Livre/Globo, têm atentado para o rentável mercado evangélico, assinando contratos para distribuir álbuns de cantores desse segmento; estratégia que também funciona para os agentes religiosos, pois amplia a divulgação e o alcance dos trabalhos da instituição e/ou ministério de louvor. De outro, vê-se também a movimentação de gravadoras confessionais, como a MK Music, que acabarão tendo que se posicionar de modo mais agressivo em termos de investimento, uma vez que empresas seculares funcionam de maneira habilidosa, descentralizando as etapas de produção, distribuição e divulgação dos álbuns; enfim utilizando outros circuitos.

A disputa descrita no tópico anterior também se reproduz através da abertura (ao que tudo indica, crescente) de espaços para os evangélicos nas emissoras de televisão. As controvérsias que envolvem os evangélicos e as emissoras foram efervescentes ao longo de 2011 e 2012. O Diante do Trono foi apenas um dos atores de uma vasta rede em que se inscrevem agentes diversos. Além da Rede Globo, majoritária na audiência e no capital simbólico das telecomunicações, e que tem se aliado, ainda que hoje já de modo questionável, com parte dos cantores evangélicos por meio da Som Livre e dos festivais promovidos, há também a Igreja Mundial do Poder de Deus, que se destacou na compra de horários, como na Band (quando ofereceu o dobro do que pagava Silas Malafaia)¹⁴¹ e na Rede Super¹⁴². Outro agente importante é a Igreja Internacional da Graça de Deus e sua tradicional inserção televisiva através dos cultos de R. R. Soares; sem contar a Rede TV, flexível por vender horários para igrejas como a Mundial, e o SBT, que apesar de ainda não ter cedido espaços em sua grade às igrejas, tem brechas para os crentes cantores nos programas Raul Gil e Eliana.

¹³⁹ Fonte: <https://twitter.com/alinesing> e <https://www.facebook.com/alinesingonline?fref=ts>, acesso em 02 de outubro de 2014.

¹⁴⁰ Fonte: <http://www.linerecords.com.br/>, acesso em 02 de outubro de 2014.

¹⁴¹ Segundo a Revista Veja, do final de 2013 em diante a Igreja Mundial enfrentou a pesada concorrência de Edir Macedo na briga por horários na Band e na CNT (fonte: <http://veja.abril.com.br/blog/radar-online/tag/valdemiro-santiago/>, acesso em 06 de outubro de 2014).

¹⁴² Atualmente, há relatos de que a Mundial teve bens penhorados por não pagar suas dívidas com o Grupo Bandeirantes. A Universal estaria saindo à frente de novo, por oferecer mais que o concorrente endividado. Fonte: <http://m.natelinha.ne10.uol.com.br/noticias/2014/07/02/justica-penhora-10-porcento-dos-bens-da-igreja-mundial-para-a-band-76744.php>, acesso em 03 de julho de 2014.

Isso sem contar a Record, para citar apenas uma das rubricas do vasto conglomerado empresarial da IURD.

Os conflitos expostos entre a IURD e o DT ainda podem ser pensados à luz das carreiras empreendedoras dos líderes midiáticos. Fausto Neto (2004) usa a ideia de “multipersonagem” para analisar o padre Marcelo Rossi. Ele o caracteriza como “vencedor de prêmios, personagem de filme, apresentador de TV, cantor, além de peregrinar em entrevistas nas diferentes redes de TV” (Fausto Neto, 2004, p.29). O mesmo também se aplica a Edir Macedo, que é:

“Autor de mais de 22 livros, controla duas redes de TV, uma rede de rádio, o jornal Folha Universal, com tiragem superior a um milhão de exemplares diários, gráfica, editora, empresa de processamento de dados, construtora, agência de viagem, gravadora de disco, além de associações de negócios na área da informática e na política nacional” (Fausto Neto, 2004, p.29-30).

Usando esse raciocínio, Ana Paula Valadão não fica para trás. Ela é cantora, pastora, missionária, escritora, compositora, vencedora de prêmios, apresentadora na Rede Super. Também é celebridade gospel, artista, líder de mulheres, promotora de excursões, professora, empresária, esposa e mãe. Além disso, realiza shows com o DT para milhões de pessoas, arrecada enormes quantias de dinheiro pela venda de seus álbuns, e recebeu expressivo apoio da Rede Globo. É claro que iria incomodar!

Por último, outro elemento a ser considerado para analisar essas disputas é o reconhecimento da música gospel como manifestação cultural (Lei 12.590/2012) inclusa no benefício da Lei Rouanet (Lei 8.313/1991). A Lei Rouanet é um incentivo que permite que empresas invistam parte de seu imposto de renda em projetos culturais. Sendo o gospel a mais nova forma de cultura, empresas religiosas ou não confessionais poderão se beneficiar da dedução tributária, algo que possivelmente influenciará o cenário descrito.

Em 2005, Marcelo Crivella havia proposto ao Senado uma mudança na Lei Rouanet, a fim de beneficiar os templos religiosos com os recursos do Programa Nacional de Apoio à Cultura (PRONAC). O argumento do senador estava assentado na justificativa do “papel civilizatório da religião [evangélica] na edificação da cultura nacional” (Giumbelli, 2008, p.93). Mas, como visto no capítulo dois, esse tipo de associação definitivamente não cola bem. O ocorrido provocou grande incômodo no meio artístico, pois, segundo relata Giumbelli, os projetos que já se beneficiavam dessa lei estavam assentados em uma concepção mais restrita de cultura¹⁴³. Embora a proposta de Crivella não tenha sido levada adiante, em dezembro de 2011, a Câmara do Senado aprovou o Projeto de Lei 27/2009, que

¹⁴³ Para uma discussão sobre os diferentes sentidos de cultura como patrimônio, ver Giumbelli (2008).

prevê a alocação dos recursos advindos do PRONAC à música gospel e a eventos a ela relacionados (dança, teatro, companhias etc.), ficando de fora, entretanto, aqueles que tenham identidade denominacional. Em suma, funcionou a estratégia evangélica de se oferecer como cultura publicizada, estética, visual.

A proposição, que afirma que o gospel é largamente disseminado no Brasil e tem atraído uma multidão de jovens, foi cunhada pelo ex-deputado Robson Rodovalho, líder da Sara Nossa Terra, igreja conhecida pela ênfase musical. A nova Lei, sancionada pela presidente Dilma Rousseff em 09 de janeiro de 2012, permite o patrocínio aos eventos após a aprovação do projeto do artista/banda pelo Ministério da Cultura. Mesmo que o processo possa ser moroso, isso abre a possibilidade de que se usufrua, mediante a realização de shows e apresentações, de uma receita governamental que seria obtida pelo Estado através de impostos. Sant'ana (2013a) ressalta que outros eventos evangélicos, como uma turnê da cantora Aline Barros, já haviam sido beneficiados pela lei antes mesmo da mudança, uma vez que, só por ser música, o gospel já se encaixaria na concepção de cultura. Mas como isso não minorava a tensão por ele carregada entre doutrinação religiosa, arte e política, o que possivelmente o fazia receber menos incentivos tendo em vista a proporção das receitas geradas, lutou-se não propriamente para que a música religiosa pudesse ser contemplada, mas para dar voz/publicizar uma prática evangélica. Será que os evangélicos finalmente estariam acionando uma das “armas da cultura” (Mafra, 2011) ao submeterem o religioso a esse tipo de expressão cultural? Parece que sim.

Se retomarmos o argumento de Giumbelli (2008), veremos que a alteração da Lei Rouanet é mais um exemplo de que a ocupação religiosa da esfera pública muitas vezes ocorre por meio do enquadramento das práticas da religião como cultura. Segundo o autor, as definições do que é religião no Brasil passam por mecanismos que, ao regularem outros domínios que não o da fé, acabam por interferir no religioso, de modo a conferir legitimidade ou não em um espaço em que estão em jogo diversas disputas e concepções em torno do que é cultura, liberdade, laicidade, e assim por diante. Mas quanto os atores como a Igreja Universal e o Diante do Trono poderão se beneficiar disso? Há que se estar de olho. Por enquanto o que é possível dizer é que o sucesso do DT na indústria fonográfica, suas novas articulações midiáticas e a relativa autonomia quanto a sua igreja de origem o colocam em uma posição vantajosa para se projetar como produtor dessa cultura pública.

As mudanças descritas neste capítulo, e em especial a forma de atuação do DT (desde a parceria com a Globo e outras emissoras de televisão à produção de um “bem cultural”) são claros ilustradores dos pressupostos da teoria elencada por Christian Smith – tensão com

grupos relevantes, tentativas de definição e diferenciação do secular e ativo envolvimento social. Tais nuances podem ser ainda mais elucidadas se voltarmos o olhar para dinâmicas da música evangélica estadunidense, que exerceu grande influência sobre a brasileira, como já pontuado.

Nas páginas que se seguem, vou apresentar os dados que coletei durante o período de estágio de doutorado, realizado entre dezembro de 2012 e dezembro de 2013, em Los Angeles. Adianto que não observei por lá imbricações tão fortes entre música e mídia, como pesquisado no Brasil. Também ressalto que, para uma compreensão detalhada da complexa dinâmica musical dos EUA, seria necessário mais que um ano de pesquisa. Mas, tendo em vista que até então não há na literatura socioantropológica nenhum exercício analítico similar ao que proponho, cabe dedicar um espaço expressivo a esta perspectiva comparativa.

4. A música protestante nos Estados Unidos

Nos Estados Unidos das últimas décadas, cantores e bandas de *rock* religioso passaram a ocupar o lugar dos famosos teleevangelistas como principais articuladores entre a cultura popular e a religião popular (Powell, 2004). Praticamente até 1990, via-se um fluxo musical quase unilateral que partia dos EUA e se propagava pelo mundo (Ingalls, 2009; Nekola, 2009; 2010; Ingalls, Landau *et al.*, 2013; Ingalls, Nekola *et al.*, 2013). Para compreender o cenário das canções daquele país, o passo elementar que deve ser dado é voltar os olhos para a grande mudança que remapeou o protestantismo nos anos 60 e início dos 70. Na mesma década em que o movimento de contracultura alcançou o auge, a geração *baby boomer* (os nascidos entre 1946 e 1964) viu surgir o *Jesus Movement* (1967-1973) – um “despertamento” protestante conservador que ocasionou conversões dramáticas, como a de muitos jovens, intolerantes às religiões, mas que buscavam soluções para problemas sociais como as guerras e o racismo (Nekola, 2013). Os conversos ficaram conhecidos como *Jesus Freak* ou *Jesus People* (loucos de Jesus ou povo de Jesus).

O *Jesus Movement* deu origem a igrejas que tiveram a música como um forte componente. Em face das transformações da época, os crentes intuía contextualizar a experiência religiosa a partir do que cantavam, e com isso se apropriaram de sons populares e contribuíram para a formação de um estilo musical cristão mais moderno (Pelkey II, 2011). Embora esse movimento não tenha sido o único a rearticular o repertório das canções protestantes¹⁴⁴ – pois, diga-se de passagem, o uso de elementos populares é uma prática antiga no cristianismo – foi o principal veículo de disseminação de um novo som (Ingalls, 2008), e forneceu a plataforma na qual a música cristã pôde se desenvolver em escala industrial nos anos que se seguiram (Young, 2012).

Neste capítulo, vou apresentar as mudanças na musicalidade religiosa estadunidense, destacando a oposição, que por longo tempo perdurou, entre música de louvor (e aqui me refiro a canções especificamente tocadas em âmbito congregacional) e músicas de entretenimento.

¹⁴⁴ Segundo Monique Ingalls (2008), desde o período pós-Segunda Guerra, novas músicas surgiram dentro das igrejas. No catolicismo, por exemplo, com o Concílio Vaticano II, defendeu-se que a liturgia, e consequentemente a música, poderia ser indigenizada. No meio protestante, os neozelandeses David e Dale Garratt escreveram músicas mais contemporâneas – fizeram os primeiros corinhos, canções mais fáceis de serem cantadas, contendo trechos das escrituras e que se popularizaram nos Estados Unidos, sobretudo entre e pelas redes das igrejas carismáticas (Ingalls, 2008). Em 1968, os Garratt criaram uma gravadora independente chamada *Scripture in Song*, que produzia além de álbuns, livros que traziam as letras das canções e eram usados na congregação.

4.1 As igrejas do novo paradigma

As igrejas que surgiram a partir do *Jesus Movement* foram chamadas de “*new paradigm churches*”, ou igrejas do novo paradigma (INP). A obra literária mais importante a tratar das novas agremiações é o livro *Reinventing American Protestantism: Christianity in the New Millennium*, do sociólogo Donald Earl Miller (1997), que pautará este tópico. Analisando que a religião se alterava segundo uma lógica de mercado, Miller mostrou que nas décadas de 1960, 1970 e 1980, as chamadas igrejas *mainline* (congregacionais, presbiterianas, metodistas, episcopais), que gozavam de maior status e número de membros entre as alternativas protestantes dos EUA, haviam perdido em média 30% da membresia, embora a frequência dos estadunidenses nos cultos não tivesse diminuído. Isso apontava para o surgimento de novas comunidades de fé¹⁴⁵, entre as quais três representaram uma revolução para o protestantismo de lá, algo considerado como uma segunda reforma (*idem*).

Uma das igrejas foi a *Calvary Chapel*, que surgiu em 1965, por iniciativa do pastor Chuck Smith, que antes pastoreava uma *Foursquare Gospel* (denominação que no Brasil se propagou como Igreja do Evangelho Quadrangular). Smith rompeu com a *Foursquare Gospel* porque se cansara da estrutura e estratégia empregadas, e decidiu pregar aos *hippies* da região da praia de Costa Mesa, aos arredores de onde estava situada sua nova igreja. Conheceu alguns dos convertidos do *Jesus Movement*, e a partir da necessidade que os novos adeptos apresentaram, criou casas para abrigar *hippies* e ex-usuários de drogas. Assim, a igreja cresceu e novas unidades foram abertas em cidades vizinhas, porém, com liberdade administrativa e financeira para cada uma.

A *Hope Chapel* foi fundada em 1971 por Ralph Moore. Assim como a *Calvary Chapel*, surgiu de relações com a *Foursquare Gospel*, embora a *Hope Chapel* não tenha dela se desligado. Sua principal característica é dividir-se em mini-igrejas – pequenos grupos caseiros onde os dons do Espírito Santo são encorajados.

Outra igreja importante nesse cenário foi a *Vineyard Christian Fellowship*, fundada em 1974 por Kenn Gulliksen (de origem luterana) e igreja ligada à *Calvary Chapel*. A ênfase dada aos dons do Espírito Santo (línguas, profecia e cura), contudo, levou-a, em 1982, a unir-se com a igreja de John Wimber (ex-músico secular que, após conversão, pastoreou uma *Calvary Chapel* na cidade de Yorba Linda). Com essa união, a *Vineyard* se tornou independente, e acabou por receber em seu movimento outras igrejas, inclusive decorrentes da

¹⁴⁵ Miller (1997) mostra que vários grupos cresceram, tais como: os conservadores, os *Southern Baptists* (batistas do sul), os mórmons e os pentecostais. Algumas pessoas com maior nível educacional saíram de suas igrejas ou aderiram a religiões orientais, como zen budismo e o hinduísmo. Os católicos configuravam 1/4 da população. Judeus eram 2% e sem religião 8%.

Calvary Chapel. Wimber se tornou o líder mais proeminente da denominação, e Gulliksen acabou se desligando em 1992, por discordar das diretrizes de Wimber.

Essas igrejas – *Calvary Chapel*, *Vineyard Christian Fellowship* e *Hope Chapel* – criaram um novo estilo de adoração congregacional, estruturaram-se institucionalmente e democratizaram o acesso ao sagrado. Foram consideradas relevantes culturalmente devido à música, ao estilo organizacional, à aceitação dos dons do Espírito Santo e à menor formalidade nos cultos. Representaram um tipo de pentecostalismo mais brando em comparação àquele que era associado aos renomados teleevangelistas da época, Jimmy Swaggart e Oral Roberts.

A liturgia das igrejas *mainline* geralmente tinha a seguinte ordem: música, adoração, música novamente e leitura da Bíblia. A composição musical tradicional era um coral e um organista ou pianista, que tinha o papel de direcionar a congregação a partir do púlpito ou de um instrumento principal. Muitos tinham treinamento em piano ou órgão. Já nas novas igrejas, o período musical passou a ocupar cerca de 40 minutos ininterruptos. A composição do grupo que tocava passou a ser menor, e ele ficou conhecido como time ou equipe de louvor, que era dirigida por um líder que quase sempre era vocalista e guitarrista, treinado em música popular e do qual se esperava exortação à comunidade e orações espontâneas (Ingalls, 2008). Seja por meio da ação de missionários ou pela experiência que líderes brasileiros adquiriram no exterior nos anos subsequentes às organizações das INP, fato é que a nova formação da música congregacional estadunidense exerceu expressiva influência no louvor evangélico do Brasil, como visto no capítulo anterior.

Miller também argumenta que as INP ofereceram a possibilidade do cultivo de maior intimidade entre as pessoas, algo que não estava tão facilmente disponível na sociedade estadunidense de modo geral. Deram aos fiéis senso de destino, esperança, alegria e diversão. Proveram um espaço de segurança, clareza quanto a papéis de gênero (conservadores) e suporte às necessidades das mais diversas. Ele diz:

“Without question these churches are growing because they address deeply felt anxieties about how the sexes should relate to each other, how to raise their children in a violent society, and how to find love in a world that seems to value possessions over relationships. These churches are a counterpoint to secular society (...). But the real staying power of new paradigm churches is that they are mediating deeply felt religious experiences, and doing this much more effectively than many mainline churches. (...) This is not fundamentalism resurrected. Gone is the authoritarianism associated with that tradition, and absent is fundamentalism’s vehement opposition to modernity (...). New paradigm churches are doing significant “cultural repair” that defies standard religious or political labels” (Miller, 1997, p.16 e 22) ¹⁴⁶.

¹⁴⁶ Sem sombra de dúvida essas igrejas estão crescendo porque tratam profundas ansiedades sobre como os gêneros devem se relacionar uns com os outros, como criar os filhos em uma sociedade violenta e como achar amor em um mundo que parece valorizar mais as posses do que os relacionamentos. Essas igrejas são um

As novas igrejas, que agregaram muitos *hippies* convertidos, passaram a realizar estudos bíblicos em parques e casas, valorizaram o dom de línguas, e permitiram que membros leigos tivessem ampla participação nos rituais e sacramentos e assumissem posições de liderança. As INP alinharam-se aos ideais do movimento de contracultura, enfatizando o individualismo, a terapêutica e o *anti-establishment*. Contudo, fizeram isso de maneira peculiar. Rejeitaram o individualismo utilitarista ao enfatizar uma prestação de contas pessoal, não aceitaram o narcisismo das práticas terapêuticas, abraçaram a tolerância e a abertura dos sujeitos uns para com os outros, e apregoaram rigidez moral e emocionalismo. Seu conservadorismo bem-sucedido era fruto da adequação aos valores dos *baby boomers*, a saber: infidelidade a marcas, peso negativo dado à tradição, gosto por música contemporânea, autonomia para organização da vida, e interesses mais locais e que não passassem por burocracias caras (*idem*).

As INP tinham canções com estilo moderno (para os padrões da época) e estimulavam as expressões corporais. Embora enfatizassem leitura e estudo bíblico, eram menos atentas às doutrinas porque as consideravam divisoras das igrejas. Eram bem dizer mais tolerantes que os crentes de diversas vertentes protestantes quanto à existência de outras denominações. Evitavam as prisões do racionalismo e de teologias como a da predestinação, do milenarismo etc., e focavam no relacionamento dos fiéis com Jesus. Negavam o dualismo sagrado-profano, introduzindo Deus nas experiências cotidianas.

Para Miller (1997), este era um fenômeno diferente. As INP respondiam ao pessimismo da cultura pós-moderna, buscando transformá-la ao invés de rejeitá-la. Enquanto as “seitas” normalmente faziam demandas a seus membros e eram exclusivistas em termos de admissão, impelindo os crentes a se separarem do mundo para evitar corrupção moral, as INP não exigiam do fiel essa postura, ao contrário, viam na aproximação com o secular uma boa estratégia para alcançar sujeitos que precisassem de ajuda. Daí Miller denominou essas igrejas de “seitas” pós-modernas (*postmodern sects*), apontando que elas guardavam o caráter de seita pelo seu sectarismo moral e crença de que haveria apenas uma verdade, mas, por outro lado, abraçavam muitos dos valores da cultura (argumento que parece similar ao de Smith *et al.* (1998), embora este não trate de denominações).

contraponto à sociedade secular (...). Mas o real poder de resistência das igrejas do novo paradigma é que elas estão mediando experiências religiosas profundamente sentidas, e fazendo isso de maneira muito mais eficiente do que muitas igrejas *mainline*. (...) Não se trata de fundamentalismo ressurreto. Não há o autoritarismo associado à tradição, e a veemente oposição do fundamentalismo à modernidade está ausente (...). As igrejas do novo paradigma estão fazendo significativos “reparos culturais” que desafiam rótulos religiosos e políticos padrões.

As músicas das INP eram fruto de uma hierarquia muito mais focada em serviços do que em poder. A *Calvary Chapel*, por exemplo, abriu espaço para os *hippies* que se convertiam na época do *Jesus Movement* e que começavam a compor canções com teor cristão, mas ao som de guitarras. O pastor Chuck Smith criou a *Maranatha! Music* para ajudar na distribuição dos trabalhos desses cantores¹⁴⁷. Tratava-se de uma música culturalmente mais adequada e que transmitia a mensagem de que aquela religião não era a mesma protestante de antes. Cada igreja produziu um tipo de música. A *Calvary Chapel* se tornou conhecida pelo estilo mais animado/otimista, enquanto a *Vineyard*, por seus cânticos mais intimistas (Miller, 1997). O foco das canções não era o de ressaltar os atributos de Deus, mas sim performar como orações cantadas que visavam comunicar com a divindade e expressar amor, louvor e gratidão.

A maioria das músicas decorrentes do *Jesus Movement* (*Jesus Music*) era influenciada pelo discurso da autenticidade das raízes rurais. Ainda que o escopo das canções fosse do *folk* ao *rock* pesado, elas eram simples teológica e musicalmente. Havia um vazio de aparato tecnológico, poucos instrumentos eram empregados e os trechos se repetiam, tornando as canções de fácil memorização. Eram formas de expressão, características da identidade compartilhada na época, e funcionavam como veículos de evangelização. Propagavam-se por grupos de jovens, organizações universitárias interdenominacionais, concertos e festivais.

A inserção de ritmos mais populares, contudo, não foi aceita sem questionamentos. Havia quem argumentasse que a música era inerentemente neutra e que sua importância estava em serem os sons os instrumentos proselitistas. Outros alegavam que as canções tinham um baixo valor estético, soavam como demoníacas, e carregavam associações políticas e morais insalubres. Como será visto ao longo deste capítulo, esse tipo de debate, ainda que com diferentes matizes, não deixou de permear a música religiosa durante os anos subsequentes. Levou ainda ao cultivo de uma estética chamada de “meio do caminho”, mais conservadora, um *pop* e um *rock* brando, e que acabou contribuindo para uma maior diversidade de sons na música cristã dos dias de hoje (Ingalls, Nekola *et al.*, 2013).

Monique Ingalls (2008), ao escrever uma das mais recentes e importantes teses sobre a musicalidade das igrejas protestantes estadunidenses – *Awesome in this Place: Sound, Space, and Identity in Contemporary North America Evangelical Worship* – fornece uma classificação bastante útil para compreender os diferentes tipos de música que se

¹⁴⁷ Durante os anos 60 e 70, vários álbuns foram distribuídos por redes descentralizadas compostas por igrejas, livrarias, grupos de jovens e artistas, que se apresentavam em cafeterias e outros espaços (Ingalls, Nekola *et al.*, 2013).

desenvolveram a partir das mudanças da década de 1970. Um dos marcos dessas transformações se deu em 1977, quando a *Maranatha! Music*, não renovando o contrato de certos artistas, passou a focar com exclusividade nas músicas que eram tocadas em âmbito congregacional ou em reuniões de grupos caseiros, e produziu álbuns que fizeram grande sucesso. Os artistas que ficaram de fora da *Maranatha!* focavam no que a autora chama de *message songs/message music*, isto é, canções dedicadas a expressar a alegria dos crentes ou a converter os não cristãos e que eram apresentadas em palcos. Eram canções complexas em termos musicais, visto que eram performadas e compostas por especialistas. Gravadoras como a *Word Music* e a *Sparrow Records* assinaram contrato com tais músicos, e, a partir daí, dominaram o cenário comercial por volta dos anos 80, concentrando a base industrial na cidade de Nashville – coração da indústria fonográfica estadunidense e que, portanto, permitia fácil acesso a editoras e denominações religiosas. Assim surgiu o que foi chamado *contemporary Christian music*¹⁴⁸ (CCM) – música cristã contemporânea – objeto do próximo tópico.

Por outro lado, as músicas congregacionais, *praise songs* ou *praise chorus*, eram frequentemente compostas por pessoas não treinadas. Viraram o foco das gravadoras e editoras de igrejas do sul da Califórnia, e é a elas que se referem os que empregam o termo *contemporary worship music* (CWM) – música de adoração contemporânea – que será tratada no terceiro tópico. Tratava-se do repertório cantado nas cruzadas, encontros e reuniões interdenominacionais de juventude, que tinham foco nos estudos bíblicos e na adoração, e que eram promovidos por organizações paraeclesiais. A comercialização de tais canções permanecia circunscrita a esses circuitos, pois, não raro, a estruturação de uma indústria religiosa propriamente dita e o sucesso decorrente eram mal vistos pelos músicos das igrejas, que produziam álbuns somente por gravadoras de cunho religioso (como a *Maranatha!*, a *Integrity* e a *Vineyard*), que, de certa forma, permaneciam fora da tensão com o mercado mais abrangente. Atualmente, apesar da distinção entre CCM e música de louvor ser percebida em menor intensidade, há quem advogue que ela ainda permanece válida e ajuda a compreender parte das tensões que permeiam o campo protestante estadunidense (Nekola, 2009)¹⁴⁹.

¹⁴⁸ O termo propriamente dito surgiu em 1978, com a criação da revista CCM, organizada por John Styll, e que produzia artigos sobre os músicos cristãos e fazia gráficos baseados nas vendas alcançadas pelas livrarias e no sucesso da transmissão radiofônica. Mas foi ao longo dos anos 80 que a música de entretenimento se consolidou em escala industrial. Hoje, CCM é marca registrada da CCM Comunicações, empresa de propriedade da revista (Nekola, 2009).

¹⁴⁹ A maior parte das canções CCM usadas nas igrejas apareciam como músicas de fundo ou eram performadas em solos. Destinavam-se a momentos específicos, como o das ofertas. Contudo, alguns artistas como Keith Green, Amy Grant, Michael W. Smith e Twila Paris, muitas vezes classificados como CCM, produziram canções que se tornaram populares também no âmbito congregacional (Ingalls, 2008). Além desse intercâmbio, cabe

4.2 Contemporary Christian music

Segundo Phillip Ennis, Elvis Presley foi um dos exemplos de quem teve seu estilo vocal e presença de palco influenciada pela música religiosa, devido a ter crescido numa igreja pentecostal (*apud* Howard e Streck, 1999). Nomes como Jerry Lee Lewis e Little Richard também tiveram herança pentecostal, assim como Aretha Franklin, Ray Charles e Sam Cooke, que começaram como cantores de igreja. Mas, mesmo que a música de igreja, como os cânticos pentecostais, tenha influenciado o surgimento do *rock* secular e este tenha voltado ao âmbito eclesial através do *Jesus Movement*, foram as canções tocadas majoritariamente fora dos cultos que deram origem ao que ficou conhecido como *Jesus Rock* – som que atraiu muitas gravadoras não confessionais atentas ao potencial lucrativo do gênero e do segmento protestante. O *rock* de Jesus era uma alternativa para o *rock* secular, que frequentemente fora interpretado pelos crentes como apregoador da permissividade sexual, do uso de drogas, de degeneração, hedonismo e satanismo, corrompendo a juventude e pervertendo os valores morais cristãos (Howard, 1992); conotação semelhante se viu no Brasil. Até mesmo a natureza inter-racial do *rock* chegou a ser vista pelos brancos estadunidenses como problemática (Howard e Streck, 1999).

Como o tempo, CCM passou a ser referência não apenas de *rock*, mas de música religiosa em *folk*, *pop*, *country* e *hip hop*, isto é, o termo se tornou um conceito guarda-chuva usado para caracterizar uma ampla gama de músicas compradas, ouvidas e tocadas pelos protestantes (principalmente brancos) dos Estados Unidos (Howard e Streck, 1999; Katz, 2000; Powell, 2004; Stiles, 2005; Lauritsen, 2011). Em geral, não inclui o *gospel*, que é mais corriqueiramente conceituado por lá como música negra¹⁵⁰. Há quem considere que CCM é um termo impreciso e chegue a argumentar que o conceito tem se esvaziado de significado (Young, 2012). Há ainda quem prefira usar a nomenclatura *Christian pop*¹⁵¹ ou *C-pop*, como faz Linton (2000). Todavia, quando se fala de música pop ou contemporânea cristã, na maior

antecipar que nos dias de hoje, o som predominante dentro das igrejas também já não é o dos corinhos ou das músicas de louvor dos anos 70 e 80. Estas deram espaço às chamadas canções de louvor e adoração, cujo som, desde o final dos anos 90, se caracterizou por um *pop-rock* que recebeu o nome de *modern worship music* (música de adoração moderna) ou apenas *worship music* (música de adoração). Essa discussão será realizada em detalhes no tópico 4.3.

¹⁵⁰ Embora certos autores (Howard e Streck, 1999) afirmem que o *gospel* também pode ser compreendido como uma categoria ampla, que abarca CCM, *black gospel* e outras variedades de músicas cristãs, e haja aqueles, como Nekola (2009), que mencionem a existência de um *gospel* branco e um *gospel* negro (*black gospel*), não observei o termo *gospel* sendo usado como uma categoria abrangente nem em conversas que tive com alguns protestantes, nem pelos especialistas que entrevistei.

¹⁵¹ Concorde que o conceito guarda-chuva que mais faz sentido ser empregado para abarcar todos os estilos e tipos de música religiosa é “música popular cristã”, como mostra Ingalls, Nekola *et al.* (2013).

parte das vezes se faz referência à produção e à comercialização feita em larga escala, e que, ainda que influencie o âmbito congregacional, não incorpora as particularidades que permeiam o ritual de louvor dentro das igrejas, nem as atividades a ele correlatas.

Portanto, minha opção é empregar o conceito CCM, assim como Monique Ingalls (2008), para remeter à indústria fonográfica religiosa que mimetizou os sons seculares, cujo epicentro foi a cidade de Nashville/TN, e que alcançou o auge nos anos 80. Embora isso não implique dizer que CCM é um tipo específico de som, visa chamar a atenção para a produção musical que se organizou a partir de parcerias com empresas seculares e que estabeleceu discursos para lidar com as tensões trazidas pela estreita relação com o mercado – contexto cultural indissociável.

Vários artistas, tendo sido bem sucedidos ou não na tentativa, cruzaram as fronteiras e foram em parte responsáveis pela porosidade da linha divisória entre as músicas produzidas com propósito comercial e de entretenimento pessoal e coletivo, e as canções empregadas em âmbito congregacional. Mesmo assim, os limites se mantiveram por um bom tempo. Algumas canções CCM, ainda que ouvidas dentro dos templos, permaneciam distinguidas, sendo usadas por solistas ou cantadas por corais, mas não pela congregação. As tensões entre o que era direcionado para o prazer cotidiano e o que seria mais adequado à adoração/devoção rituais foram periodicamente reimaginadas pela audiência, pelos músicos, e, mais recentemente, pelos executivos (Ingalls, Nekola *et al.*, 2013). Mas vamos primeiro à trajetória do que foi chamado CCM.

Jay R. Howard e John M. Streck, fizeram uma contribuição analítica a respeito da CCM, que, embora não seja propriamente pioneira, pode ser considerada um dos primeiros grandes esforços de síntese. Publicado como o livro *Apostles of Rock: the Splintered World of Contemporary Christian Music*, a obra, que é pautada em análise de revistas sobre a música cristã, outras publicações do ramo e entrevistas, tem cunho sociológico, foi publicada em 1999, e embasará boa parte da narrativa deste tópico. Aludindo à reflexão teórica de Howard Becker, os autores compreenderam a CCM como uma arte/mundo composta por uma rede de pessoas, isto é, uma comunidade de artistas, produtores, financiadores, distribuidores, plateia, críticos, apreciadores estéticos e filósofos, cuja atividade cooperada contribuiria para a criação de um produto artístico específico. Todavia, a CCM seria uma arte/mundo fragmentada e caracterizada por produzir distintas lógicas, por vezes competitivas, que marcariam um processo constante de negociação das fronteiras da música cristã.

Tendo como base as contribuições do teólogo H. Richard Niebuhr, Howard e Streck (1999) evidenciaram que a música protestante que cruzou as fronteiras das congregações

criou identidade estabelecendo relações com o mercado secular. Segundo eles, as tensões no campo musical são expressões da velha tentativa dos protestantes de resolver o impasse de viver neste mundo sem fazer parte dele. Assim, os autores identificam diferentes posicionamentos/respostas a esse dilema, que categorizam em três grupos: separatistas, integralistas e transformadores¹⁵², cuja descrição será feita nas próximas páginas. Cabe antecipar que minha leitura da obra desses articulistas sugere que tais grupos são generalizações de grande validade, mas que devem ser utilizadas como recurso exclusivamente pedagógico, pois as divisões identificadas não são claramente encontradas na realidade do campo protestante. Embora o grupo dos que enfatizam o discurso de estar apartado da cultura *mainstream* (os separatistas) tenha um peso maior no livro, seja o primeiro a ser retratado pelos autores e tenha sido bem dizer o primeiro a surgir, a análise feita é quase sincrônica, pois privilegia os discursos e as lógicas que justificam as transformações na música religiosa em detrimento do período em que as mudanças ocorreram. Ainda sim, levanta questões fundamentais que devem ser mencionadas.

Mas antes de explorar as tipologias de Howard e Streck, é preciso fazer algumas ponderações. Segundo Mark Allan Powell (2004) – teólogo que em poucas páginas escritas sobre CCM apresentou uma síntese relevante do ponto de vista diacrônico –, observa-se que, enquanto 1970 foi a época de os *Jesus Freak* expressarem sua paixão pela devoção religiosa usando o *rock* (cujo pai do estilo foi o conhecido artista Larry Norman)¹⁵³, em 1980 esse movimento musical se tornou uma indústria. A partir de então, a retórica do triunfalismo teve peso considerável; referências sobre guerra espiritual, batalha, inimigos e vitória em Cristo abundaram. A banda de *rock Petra* foi o retrato de tal abordagem. A artista Amy Grant, embora não adepta desse tipo de discurso, foi o grande destaque no mercado secular (Schill, 2007). Com o álbum *Age to Age*, de 1982, Grant foi a primeira religiosa a alcançar disco de platina. Em 1990, a indústria da música se transformou em um império que contemplava lojas, revistas, canais de vídeo, websites da Internet, shows e premiações¹⁵⁴ voltadas para a música protestante¹⁵⁵. O que predominou no período foi a evidência da vulnerabilidade dos artistas, isto é, de humildade e perseverança na fé face ao que era visto por muitos crentes como uma era pós-cristã. *Jars of Clay* e *DC Talk* foram grupos que traduziram tal tendência.

¹⁵² Os autores chamam os três tipos de CCM de: “*separational CCM*”, “*integrational CCM*” e “*transformational CCM*”.

¹⁵³ Powell (2004) acrescenta que essas músicas eram dedicadas a exprimir o amor a Jesus, poucas vezes endereçavam problemas sociais, não eram claramente evangélicas e refletiam certo sentimentalismo que predominava nos EUA da época.

¹⁵⁴ A *Dove Awards*, por exemplo, é uma premiação equivalente à secular *Grammy Awards*.

¹⁵⁵ Segundo Stiles (2005), um quarto do faturamento da indústria fonográfica protestante, que, entre 2001 e 2004, por exemplo, gerou mais de quatro bilhões de dólares anuais, advém do que é produzido pela CCM.

Todos os tipos de CCM trazem tentativas – segundo Balmer (2000), obcecadas – de definir o que é a música religiosa. Afinal, esse tipo de produção fonográfica se desenvolveu no limiar entre o repertório cantado dentro das igrejas e a indústria secular de discos e álbuns. Como não era um gênero que se distinguiu por um código sonoro particular, o conflito dentro do campo girou em torno de tentativas de demarcação de sua especificidade. Seria a fé do artista, a letra das canções, ou a identidade da organização que produz o álbum (Howard e Streck, 1999)? Todas as alternativas se mostraram problemáticas. Facilmente se viu artistas que se afirmavam cristãos, mas não produziam músicas com letras cujos temas giravam em torno da fé. Outros se declararam protestantes, mas se envolveram em escândalos que mancharam a reputação de suas canções (Stiles, 2005)¹⁵⁶. Houve ainda outro fator-chave que deu novos contornos às fronteiras entre o sagrado e o secular, a saber, as fusões entre empresas não confessionais e gravadoras e/ou artistas religiosos.

Quanto a este último ponto, o que ocorreu foi que em 1974, a *Word Inc.*, uma das maiores gravadoras confessionais, foi comprada pela *ABC Entertainment Corporation*¹⁵⁷, e passou a produzir álbuns que coexistiam tanto no universo religioso quanto no secular, cooperando para um padrão que vigorou em 1980 – o de haver, em vários conglomerados empresariais, um grupo para lidar especificamente com o mercado religioso (Howard e Streck, 1999). Um nome importante na *Word Inc.* deixou-a para fundar sua própria gravadora, a *Sparrow Records* (uma das três mais relevantes, juntamente com a *Word* e a *Benson*¹⁵⁸), e que foi comprada pela secular EMI em 1992; esta, que ainda arrematou a religiosa *Star Songs Communications* (Linton, 2000). Ainda outro exemplo é o da *Light Records*, que negociou um acordo de distribuição de álbuns com a secular *Elektra/Asylum*, em 1982. Em 1993, a BMG comprou a metade da *Reunion Records*.

Algumas empresas não confessionais, a *Sony* sendo uma delas, também criaram selos direcionados ao mercado religioso. As *majors* perceberam que poderiam usufruir de outra fatia de consumidores e tentaram transformar a CCM em um produto com apelo no mercado de massa, uma vez que os seculares *country* e *rock* não estavam vendendo tanto quanto era

¹⁵⁶ Na época do apogeu da CCM, surgiram vários escândalos, sobretudo ligados a relacionamentos extramaritais das celebridades, como Michael English, Marabeth Jordan e Sandi Patty. O divórcio da cantora Amy Grant também gerou polêmica. Como o modelo de família tradicional é um valor preservado entre os protestantes, muitos profissionais de relações públicas, cristãos, tentaram proteger certas informações que julgavam próprias à esfera privada. No processo de “restauração” da integridade daqueles que passassem por um desvio moral, a confissão, o arrependimento e a disciplina deveriam ser realizados no nível da igreja local. Tentando retirar a negatividade que pairava sobre alguns artistas, ajudava-se a proteger as gravadoras de modo que as vendas não fossem significativamente afetadas (Stiles, 2005).

¹⁵⁷ Em 1984, a *Word* passou a fazer parte da *Capital Cities Communications/ABC*. Posteriormente, ela foi vendida para a editora cristã *Thomas Nelson Publishers*.

¹⁵⁸ A *Benson*, juntamente com *Bretwood Music*, foi adquirida pela *Zomba* (Linton, 2000), parte do grupo *Sony*.

esperado (*idem*). No momento de crise da indústria fonográfica secular, a CCM gerou mais de um bilhão de dólares em vendas (Powell, 2004; Brown, 2012). Entre 2004 e 2005, por exemplo, o *rock* cristão cresceu mais de 125% (Chang e Lim, 2009). As gravadoras confessionais, em contrapartida, pensaram que as *majors* poderiam oferecer uma maior plataforma sobre a qual a mensagem religiosa se espalharia (Kelman, 2013); mesmo argumento visto nas justificativas dadas pelo Diante do Trono quando passou a distribuir os álbuns pela Som Livre.

Essas parcerias foram caras ao meio protestante. Ari Kelman (2013), um dos únicos sociólogos a tratar do tema, ressalta que as empresas seculares tinham um viés anticristão, isto é, não se davam conta da importância da mensagem de fé que os crentes queriam carregar – uma crítica que se aplica perfeitamente ao caso da Globo, que parece, a cada dia que passa, estar ainda mais cega quanto às particularidades do meio evangélico brasileiro.

Alguns crentes rejeitaram a CCM pelo formato exageradamente comercial e considerado inapropriado para o uso religioso; também, por apresentar uma versão de canção religiosa tida como distorcida, quando não completamente deturpada, do evangelho. A CCM também enfrentou críticas como as dos teleevangelistas David Noebel e Bob Larson, que associaram as canções ao comunismo e a transe hipnóticos que podiam levar à possessão demoníaca. A música foi relacionada ainda ao *voo doo* e à atração de demônios. Conta-se que o filho de um pastor estadunidense escutou CCM na África e teve contato com um nativo que associou a canção aos ditos rituais (Howard e Streck, 1999)¹⁵⁹. Houve até quem considerasse a CCM esteticamente medíocre, uma imitação mal feita do *rock* secular.

Para lidar com esses conflitos, diferentes justificativas foram cunhadas com o intuito de aumentar a legitimidade religiosa e estética do som que, a cada dia, vinha ganhando mais espaço no meio protestante. Os grupos apresentados por Howard e Streck ilustram isso. Como resultado de tais discursos, muitas das censuras perderam sua força e repercussão.

O primeiro grupo é o dos músicos chamados separatistas, que, por não se misturarem com o secular, fizeram com que suas canções ficassem restritas ao meio protestante, uma vez que eram criadas quase que exclusivamente por e para os crentes. Ainda hoje, as retóricas cunhadas por tal grupo são as de maior aceitação e propagação (Katz, 2000). Os separatistas apregoavam uma visão de mundo dicotomizada entre bem e mal, certo e errado, isto é, “Cristo contra a cultura”. Faziam um dualismo entre luz e escuridão, pensando na espécie humana

¹⁵⁹ Embora isso tenha significado a demonização e a paganização da cultura africana, bem como fomentado um posicionamento racista, alguns africanos foram reconhecidos na época como autoridades em relação à maldade da música *rock* (*idem*).

como alienada, no mundo como inerentemente mal, e em Cristo como única fonte de luz e conhecimento (Schill, 2007). As letras das canções dos músicos mencionavam Jesus recorrentemente, e eram o máximo possível carregadas de referências religiosas. O trabalho musical era conceituado como um ministério. Três distintas lógicas emergiam dos agentes classificados como separatistas: a de que as músicas eram mecanismos de evangelização; a de que eram facilitadoras de adoração/louvor; e a de que eram veículos de exortação e encorajamento.

Mesmo tentando se afastar do mundo, no fervor de evangelizar, os separatistas acabaram adotando prontamente novas tendências culturais, como trajes, estilos de cabelo e nomes de grupo semelhantes aos das bandas seculares. Foram também os primeiros a se apropriar de gêneros musicais antes rejeitados pelos protestantes, como o *rap*, o *punk* e o *heavy metal* (Linton, 2000). Não consideravam que isso era problemático, pois viam a música como algo inerentemente neutro. Mesmo assim, a maioria do público que atraíam era de crentes, pois, desde meados da década de 1970, com a desintegração do *Jesus Movement*, muitos fiéis permaneceram isolados e sectários. Os álbuns, conseqüentemente, eram vendidos em livrarias protestantes e muitas das performances dos artistas ocorriam dentro de igrejas, universidades ou em festivais musicais de verão, tais como: *Evangelism Explosion (Explo'72)*, *Campus Crusade*, *Cornerstone*, *Creation*, *Fishnet*, *Icthus*, *Greenbelt* e *Flevo*; que foram organizados e se popularizaram durante os anos 70 e 80.

Parte dos CCM separatistas incorporou o discurso de que as músicas tinham função de adoração, o que influenciou os louvores de inúmeras igrejas. Porém é bom deixar claro que muitos dos separatistas acabaram voltando seu discurso para a finalidade evangelística, que nunca deixou de ser uma retórica do grupo (*idem*, p.63). Outros, todavia, em resposta à posição subcultural dos protestantes, passaram a se dedicar à música com finalidade de exortação. Petra foi uma das bandas que mudou sua postura, que no início era evangelizadora, e depois passou a ser a de fazer encorajamentos. Randy Stonehill era outro famoso que, ao exortar o povo crente, acionava imagens de guerra espiritual (luta contra o mundo, a carne e o mal). Artistas como Keith Green e Steve Camp coloriram a perspectiva da guerra ainda mais, e passaram a ver suas missões como proféticas. Para muitos dos cantores e ouvintes, Green era visto como um Ezequiel (profeta bíblico) dos dias modernos, cujas profecias se encontravam nas letras das canções, consideradas mensagens de Deus.

As letras das músicas dos separatistas eram vistas como um entrave para a venda dos álbuns no mercado secular; comercialização esta que por vezes era interpretada como inconsistente com os valores religiosos. Desse modo, ainda que dependessem da venda de

CDs, era comum que esses músicos considerassem que as gravadoras existiam apenas com o objetivo de fazer dinheiro, independentemente de serem religiosas ou não. Alguns músicos chegavam a doar seus álbuns aos fiéis. Outros tentavam distinguir a indústria da música enquanto sistema, das pessoas no sentido individual, de modo a atenuar a relação conflituosa que se estabelecia com o lucro.

Ainda que os crentes sejam uma subcultura representativa nos Estados Unidos, muitos deles, mesmo declarando a fé, não têm hábitos subculturais, como o de comprar em livrarias do segmento. Determinados artistas então tentaram direcionar um trabalho musical a esse público, e também a uma audiência mais ampla, defendendo a não distinção entre o sagrado e o secular. Por trás dessa perspectiva estava a compreensão do “Cristo da cultura”, isto é, a de que Cristo atestaria o que havia de melhor na cultura, e guiaria a civilização na direção correta. A cultura em si era vista da seguinte forma: “*while imperfect and frequently misguided, is essentially good and in harmony with Christ, who will fulfill culture’s hopes and aspirations*”¹⁶⁰ (Howard e Streck, 1999, p.82). Essa visão diminuía as tensões entre mundo e igreja, e as canções produzidas a partir daí ficaram conhecidas como *positive pop* (pop positivo). Seus compositores, instrumentistas e cantores foram chamados *crossovers*, ou seja, aqueles que atravessavam a fronteira.

Tal grupo foi denominado integralista. Esses sujeitos criaram lógicas que permitiram que os músicos e as perspectivas cristãs fossem incorporados à cultura *mainstream*. Mas, para que houvesse sucesso na expansão do que, de alguma forma, ainda guardava caráter religioso, as canções precisavam ser comercialmente viáveis e, assim, acabaram por vestir a roupagem do entretenimento. Foram veiculadas em rádios e gravadoras seculares, e também na MTV¹⁶¹. O sucesso comercial decorrente foi apresentado como atestação de conquista espiritual.

Muitas das iniciativas de cruzar as fronteiras da fé não foram bem sucedidas. Amy Grant foi bem dizer a única cantora que fez grande sucesso fora do mercado religioso. A adequação das canções como entretenimento não convenceu muitos dos cantores, produtores e fãs. Daí aparecerem justificativas para embasar a postura integralista. De um lado, a CCM era apresentada como saudável face ao hedonismo supostamente inerente às canções populares. Era a alternativa religiosa oferecida como substituto de um famoso nome secular. Por exemplo: Amy Grant em vez de Madonna, Michael W. Smith em vez de George Michael, *Jars of Clay* no lugar de *Toad the Wet Sprocker*, e assim por diante (Howard e Streck, 1999).

¹⁶⁰ Ainda que imperfeita e frequentemente desorientada, é essencialmente boa e em harmonia com Cristo, que completará as esperanças e aspirações culturais.

¹⁶¹ *Music Television* – canal de televisão cuja programação, por muito tempo, girou exclusivamente em função da transmissão de vídeos musicais.

Outra razão acionada era a que os artistas seriam testemunhas para aqueles que trabalhassem na indústria da música secular. Seria a oportunidade para que as pessoas se identificassem com “animadores” que traziam valores mais tradicionais. Diferentemente do evangelismo dos separatistas, que ocorreria diretamente por meio das canções, o testemunho dos integralistas seria pessoal, desempenhado pelo estilo de vida do artista. Uma das consequências disso era que a música passava a ser interpretada novamente apenas como música, ou seja, sem conotação de essencialmente espiritual ou mundana. Uma última lógica era a de que a CCM seria articuladora de um ponto de vista cristão. A música passava a ser definida não apenas por não promover sexo, drogas e imoralidade, mas visando, indiretamente, articular uma mensagem religiosa que significaria que os crentes eram “sal e luz” no mundo, influenciando-o sem necessariamente precisar cantar Jesus em todas as letras.

Um exemplo deste último ponto é o *heavy metal* religioso, que, embora não tenha tido artistas alcançando o mesmo sucesso de Amy Grant e Michael W. Smith, proporcionou o contato da juventude com os valores cristãos defendidos, e pareceu ainda mais as canções religiosas aos estilos musicais contemporâneos (Luhr, 2005). As bandas de *heavy metal* seculares se valiam de imagens e referências religiosas (predominantemente cristãs) como inferno e diabo, e com isso eram associadas ao satanismo e ao ocultismo. Os grupos religiosos, em contrapartida, procuravam responder a tais analogias afirmando o poder de Deus e a importância da fé, e acreditando que podiam contribuir para a juventude com modelos como o de submissão a autoridades. Muitas das músicas abordavam temas como álcool, aborto, drogas e divórcio a partir de perspectivas de defesa da vida, preservação da família e libertação de vícios. As bandas se enxergavam como uma ferramenta, e os cantores, como missionários de Deus na promoção de uma arena para a contestação cultural (*idem*)¹⁶².

Um grupo menor, mas ainda assim digno de nota é o que Howard e Streck chamam de músicos transformadores, que desenvolveram tentativas de definição e uso do termo “artístico” no âmbito da fé. Esse grupo, que permaneceu à margem dos outros dois, era composto por indivíduos que não visavam entrar ou sair da cultura secular, mas habilitar sua transformação. Com preocupações estéticas e sem intuito comercial, esses músicos concebiam a cultura como caída e corrompida, embora não intrinsecamente má¹⁶³. Segundo eles, a

¹⁶² Luhr ressalta que várias bandas iam a casas de shows, boates e bares, vestindo roupas como armaduras (símbolo de proteção espiritual) a fim de lutar contra o mal e libertar os indivíduos que supostamente estariam aprisionados esperando por um resgate. Às vezes, as bandas não eram bem recebidas, o que reforçava ainda mais o discurso de que se tratava de uma batalha e de perseguição (Luhr, 2005).

¹⁶³ Pautados novamente nas referências de Niebuhr, Howard e Streck (1999) empregam três maneiras de relacionar Cristo para compreender a preocupação daqueles protestantes com a produção de arte. São elas: Cristo acima da cultura (humanos não separados do mundo e lutando pela distinção diariamente), Cristo e cultura como

humanidade e a sociedade precisariam ser restauradas, e a música seria um dos veículos de crítica. A figura referencial era Mark Heard, considerado o religioso Van Gogh, em comparação com o “profeta” Keith Green. Heard também era tido como uma espécie de profeta, mas, no caso, por sua autenticidade em cantar/falar dos sentimentos humanos. Os CCM transformadores foram acusados de simplificar a teologia, e dar lugar a letras que enfocavam as experiências da vida. Mas para eles, a arte por si só já era comunicação do evangelho e expressão da verdade religiosa.

Outro nome importante para a discussão desse grupo foi Hans Rookmaaker, que pensava que toda arte cristã era por si só boa e não esconderia a perspectiva religiosa do artista. Ela possuiria qualidade estética (beleza como fonte de gozo) e transmitiria uma mensagem verdadeira. Para os integralistas, ainda que a arte pudesse ser usada como uma forma de profetizar, evangelizar e exortar, pautar seu valor nessas tarefas seria um utilitarismo pervertido e reducionista, pois a arte não precisaria de justificativa; uma vez criada, ela refletiria a imagem de Deus. A música, por conseguinte, era valorizada em si mesma, independentemente de sua utilidade ou propósito, pois era uma forma de revelar a verdade, e trazer uma visão de um mundo transformado e redimido. Buscava-se, portanto, confrontar os crentes e definir o que era autêntico, contrapondo arte (autenticidade, honestidade) à *commodity* (prostituição da arte, comércio, obscurantismo). Assim, questionavam a “real” motivação dos envolvidos na indústria religiosa.

Os transformadores tinham gravadoras e circuitos próprios de circulação dos álbuns, mas a rentabilidade financeira que geravam era ínfima. Tentavam contornar a tensão com o lucro, justificando que ele era aceito caso não fosse colocado como prioridade. Por criticar o próprio meio musical protestante, também sofriam represálias por parte de outros artistas CCM que os consideravam como irrelevantemente “políticos” (Katz, 2000), por destinarem uma espécie de pensamento crítico a uma audiência desinteressada.

Em resumo, a meu ver, o que perpassa a análise dos grupos separatista, integralista e transformador é o modo como se busca a produção de canções que possam ser consideradas autênticas tanto em face das mudanças de ritmo/estilo que modernizaram a música religiosa, quanto mediante as relações estabelecidas com o mercado. De um lado, a apropriação de novos sons encontrou raízes no gosto pelo *rock*, e por outros estilos/gêneros musicais populares, por parte daqueles que se converteram durante o *Jesus Movement*. Por outro lado, as canções receberam influência de alterações feitas, em maior ou menor grau, para que

um paradoxo (vida precária, de olho no porvir; toda cultura é caída e precisa ser restaurada), e Cristo como transformador da cultura (homens e cultura são caídos e carecem de redenção).

fossem comercializadas a uma audiência mais ampla que a protestante. Os artistas precisaram lidar com a lógica do mercado secular frente à qual buscavam se tornar respeitáveis. Careciam ainda de dar sentido ao lucro alcançado, qualquer que fosse o tipo de CCM que produziam.

As tensões daí decorrentes espelhavam o medo generalizado de que a distinção cristã fosse perdida. Para Charles Brown (2012), existia uma “*fine line between being culturally relevant and losing their evangelical distinctiveness*”¹⁶⁴ (*idem*, p.119). Segundo ele, os membros da indústria cristã, de um modo geral, precisavam mirar os não cristãos para preservar a fachada do foco evangelístico, que trazia status. Contudo, na prática, era necessário alcançar os próprios cristãos, pois eram estes que formavam a grande base do mercado, ainda que o deixassem guetizado. Como estratégia ativa para diminuir os conflitos, Brown narra que em muitas canções houve diminuição dos jargões religiosos. Vários músicos também se concentraram na abordagem de temas mais universais, e pulverizaram suas ações em diferentes tipos de projetos com vistas a atingir tanto o público religioso quanto o não religioso. Como estratégia passiva, apareciam as justificativas de que a inspiração para o trabalho musical decorria de criatividade pessoal, tentando assim não endereçar diretamente a tensão. Outros diziam acreditar estar fazendo a coisa certa. Havia ainda os que se apartavam das responsabilidades, declarando que eram guiados por Deus. Por último, alguns alegavam que as pressões do ambiente secular constrangiam a tomada de decisão, de modo que assim se desvencilhavam da preferência por um dos lados¹⁶⁵.

O que interessa a respeito das razões/lógicas por detrás dessas tentativas de legitimação da CCM é a enorme preocupação com o cruzamento (ou melhor, redefinição) das fronteiras do religioso. As tipologias empregadas por Howard e Streck ilustram como esses limites são negociados a partir da música. É possível dizer que o que de fato faz as canções serem consideradas legítimas é o sucesso das interpretações que determinado grupo dá à relação entre cristianismo e cultura secular, ora colocando esses dois universos em oposição, ora os conciliando. A neutralidade conferida aos sons e o teor mais ou menos religioso das letras são corolários dessa relação.

Um autor que faz um contraponto ao debate é Michael Linton (2000), que afirma que a análise de Howard e Streck (1999) parece desconhecer a importância (inclusive internacional) de músicos cristãos que nada tem a ver com a CCM, ou com o *C-pop*, para usar os termos de

¹⁶⁴ Linha fina entre ser culturalmente relevante e perder a distinção.

¹⁶⁵ Embora Brown (2012) registre um retrato detalhado das tensões dentro da indústria da música religiosa, ele não se apropria da literatura, como a de Howard e Streck, que, por meio da menção do grupo de transformadores e integralistas já haviam feito um exercício analítico similar. Por pouco colocar as estratégias passivas e ativas que elenca no texto em maior diálogo com outros textos, não mostra quais intercâmbios havia entre elas, nem mesmo o impacto efetivo que tais razões tiveram na produção musical.

Linton. Ele cita nomes como o do trombonista Douglas Yeo, da orquestra sinfônica de Boston; Phil Smith, trompetista principal da filarmônica de Nova Iorque; Michael Kurick, compositor premiado e professor da Universidade *Vanderbilt*, entre outros. Embora de fato um amplo panorama sobre o cenário da música cristã não seja fornecido por Howard e Streck, inclusive pelos múltiplos significados que a expressão “música cristã” pode agregar (como visto no final do primeiro tópico), há que se dizer que a influência do *pop-rock* cristão é expressivamente maior que a de outros estilos musicais¹⁶⁶.

Linton (2000), por outro lado, apresenta um argumento importante ao afirmar que Howard e Streck não contemplaram a CCM como parte de um contexto sócio-econômico-político mais amplo¹⁶⁷. Linton diz ainda que transformações importantes de determinadas práticas protestantes, como a comercialização da Bíblia da Mulher (*The Women's Bible*) e o surgimento de evangelistas musculosos que atraem pré-adolescentes, ficam totalmente fora da abordagem. Daí, ele lança a pergunta: “*what happens to the gospel when the gospel becomes profitable?*”¹⁶⁸ (Linton, 2000, p.69), permitindo a extrapolação desse raciocínio no sentido de questionar o que acontece quando os crentes mudam os limites das cercas que os separam da cultura abrangente. Embora Linton também não se proponha a responder tal pergunta, ao fazê-la, ele chama a atenção para o fato de as alterações dos limites entre sagrado e secular serem indícios de mudanças em processos cruciais da dinâmica da sociedade em geral.

É sabido que as religiões da atualidade se desenvolvem em uma cultura secularizada. Chegou-se até a acreditar, por certo tempo, que elas não sobreviveriam à perda da centralidade que outrora gozavam, isto é, à perda do desempenho do papel de organizar e conferir sentido à vida, norteador demais esferas (política, artes, família etc.). Mas as religiões desenvolveram mecanismos para fazer com que continuassem relevantes e com vitalidade, e a apropriação (no caso, cristianização) de elementos da cultura secular é certamente um dos mais importantes deles. Fazendo alusão ao pensamento de Christian

¹⁶⁶ Outra crítica levantada por Linton é a de que os autores não se ativeram como deveriam à incompatibilidade entre as letras cristãs e a estética própria do gênero *rock* – “*the phallic use of guitar (where masturbation is pantomimed, sometimes complete with ejaculatory pyrotechnics) to hypersexualized costuming and mind-numbing volume*” [o uso fático da guitarra (em que a masturbação aparece como uma pantomima, por vezes completada com pirotecnias ejaculatórias) aos trajes hipersexualizados e volumosos] (Linton, 2000, p.68). Esse argumento é controverso. É congruente com o pensamento de autores como Miller (1997), que, pautado na narrativa de pastores como Chuck Smith e John Wimber (que interpretavam as músicas contemporâneas como sensuais e violentas e, portanto, incompatíveis com o cristianismo), afirma que nas igrejas havia dificuldade em incorporar o *rock* e o *punk* na adoração. Mas, fora do âmbito congregacional, nem sempre essa tensão foi evidente.

¹⁶⁷ Segundo Katz (2000), os autores nem chegam perto de mencionar como a retórica política dos valores familistas nos EUA, por exemplo, influencia ou é influenciada pela CCM. Ele também considera lamentável que o livro *Apostles of Rock* faça tão raras menções da literatura especializada que relaciona religião e cultura, posição da qual compartilho.

¹⁶⁸ O que acontece quando o evangelho se torna rentável?

Smith, Chang e Lim (2009) chamaram as mudanças na CCM de “adaptações criativas”, uma vez que é despendido considerável esforço de atores musicais para acionar elementos seculares com fins religiosos.

Usando como exemplo o grupo *IX Saves* e um consórcio de bandas CCM denominado *Praise God Ministries* (PGM), Chang e Lim (2009) ilustram que a influência de bandas e sons seculares na música religiosa é justificada como referência para que se melhore a performance de palco e se conheça elementos musicais diversos que permitam recriação. Também seria uma estratégia para atrair jovens e fornecer a eles uma “vida espiritual” alternativa. Novamente é possível perceber a desconexão entre meio (música) e mensagem (letras) e a habilidade dos protestantes de se apropriar de algo que estaria mais ou menos livre de valor, ou até mesmo, que tenha alguma conotação secular.

Dentro das igrejas, a relação entre som e conteúdo sacro é tomada como dada. Mas nem por isso a tensão com o lucro e com a cultura mundana é menos evidente. Não obstante, também é possível identificar dinâmicas particulares da gestão da adoração congregacional que estão ausentes na esfera da CCM, tais como: a importância dada às canções mais antigas, a profissionalização, a hierarquização e o sexismo das práticas de louvor, e a relação com as igrejas locais. Antes de tratar destes pontos, cabe acrescentar como as canções usadas na liturgia dos cultos se desenvolveram sobretudo a partir dos anos 90 e 2000.

4.3 Contemporary worship music

O tema específico da música congregacional aparece pouco na literatura estadunidense. As análises tem tomado fôlego na última década, período em que se vê maior reconhecimento do papel das canções religiosas contemporâneas na construção da identidade dos protestantes. Sobre o assunto, as obras mais importantes (Ingalls, 2008; Nekola, 2009; Ingalls, Nekola *et al.*, 2013) foram produzidas na etnomusicologia e serão as principais referências teóricas deste tópico, além das entrevistas que realizei em 2013 com o sociólogo Ari Kelman e com líderes e especialistas religiosos. Por meio deste material, é possível recuperar boa parte da história da música após o surgimento das igrejas do novo paradigma.

Se, a partir do *Jesus Movement*, as canções que faziam uma aliança com a juventude eram sobretudo o *rock* dos anos 70 e o *folk*, nos anos 80 as gravadoras e editoras abraçaram um estilo mais conservador, fazendo algo relativamente orquestrado (Ingalls, 2008). O que predominou foi um som em estilo moderado, o *adult contemporary*, o *country* e o *soft rock*. As músicas que fizeram sucesso foram chamadas baladas de adoração (*worship ballads*). Eram semelhantes às baladas populares, isto é, eram músicas cantadas em primeira pessoa e

direcionadas a um amado. Mas no caso, esse amado era Deus, e a música trazia um espaço para intimidade emocional e espiritual com o divino. Havia considerável sentimentalismo, fazendo o período litúrgico das canções se tornar mais privatizado, ou seja, menos focado na celebração comunitária. Embora as produções tenham se tornado mais complexas melódica e ritmicamente em comparação às da década anterior, ainda assim tinham ritmos e notas fáceis de ser reproduzidas por músicos e cantadas dentro das congregações.

O estilo dos anos 80 foi denominado *contemporary worship music* (CWM) e se dividia em dois sub-estilos. Nas igrejas carismático-pentecostais, o louvor (*praise*) era composto por músicas cantadas no início do culto. Eram mais alegres, aceleradas, energéticas, frequentemente de celebração e agradecimento, e descreviam a comunidade se reunindo. Já a adoração (*worship*), seria a representação da aproximação da presença de Deus (do átrio exterior para o lugar sagrado). Era caracterizada por um tom mais intimista, volume mais baixo, e suas lentas eram consideradas como orações. Enquanto o louvor era mais voltado para a congregação, a adoração propiciava formas de o fiel se comunicar com a divindade em termos pessoais, mas havia certa hierarquização valorizando a adoração. As conferências denominacionais ou interdenominacionais, incluindo as específicas para líderes musicais, ajudaram a popularizar a CWM de modo expressivo, e a tornar alguns dos líderes bem conhecidos (*idem*).

Além da *Maranatha! Music*, as gravadoras *Vineyard/Mercy Publishing*, de Yorba Linda/Califórnia e a *Integrity/Hosanna Music*, de Mobile/Alabama tiveram papel central na definição desse estilo. Foram elas que produziram muitos dos festivais, encontros de líderes e uma série de materiais (como a famosa *Worship Leader Magazine*¹⁶⁹) que orientava cantores e instrumentistas. A *Vineyard* e a *Integrity* foram as responsáveis por tornar ainda mais disponível o repertório das canções, reunindo e fazendo compilações e regravações de músicas que eram populares na época entre as igrejas ditas mais carismáticas (Ingalls, 2008). As três gravadoras estabeleceram e dominaram os contatos internacionais e as estratégias de mercado, experimentando grande crescimento fora dos canais da CCM e promovendo uma teologia de adoração específica (o período musical passava a ser o momento da “presença manifesta de Deus” e da “divina visitação”, e ocupava posição de maior centralidade na

¹⁶⁹ A revista é uma das principais referências escritas e direcionadas a líderes de louvor. Em 2010 seu nome foi ligado à promoção da conferência *Song DIScovery*. A revista é editorada por Charles E. Fromm (Chuck Fromm), importante ator religioso que promoveu congressos musicais na década de 1970 e esteve à frente da *Maranatha! Music* desde seus primórdios (ver mais em: <http://worshipleader.com/about-us/>). Fromm pesquisou a musicalidade e as congregações decorrentes do *Jesus Movement* (Fromm, 2006) e atualmente também coordena a *National Worship Leader Conference*, conferência da qual se falará adiante. Excertos da entrevista realizada com Fromm também serão mencionados na narrativa que segue.

liturgia dos cultos (Ingalls, 2008)). Daí, as músicas se tornarem um produto vendável, ainda que alguns nativos argumentem que as canções congregacionais sempre tivessem tido esse potencial. O que importa, contudo, é que elas passaram a ser inquestionáveis fontes de receita. Conseqüentemente, a indagação quanto ao papel que deveriam desempenhar nas igrejas se tornou ainda maior, afinal, as canções vinham se alterando de tempos em tempos¹⁷⁰ para se aproximar do padrão estético secular/mundano.

Para acentuar ainda mais a tensão com o mercado¹⁷¹, no final dos anos 80 e início dos 90 surgiu uma organização que passou a gerenciar as receitas advindas dos direitos relativos às canções usadas dentro das igrejas.

4.4 Christian Copyright Licensing International (CCLI)

A lei de direitos autorais dos EUA (*Copyright Act*, 1909) garante que, sem pagar pelos direitos autorais, os músicos de dentro das igrejas podem conduzir a plateia a cantar qualquer canção, mas não podem reproduzir as letras em papel ou MP3, e nem projetá-las em telões. Na época dos hinários, os direitos autorais eram assegurados porque os livros, em função de serem utilizados dentro das igrejas, eram vendidos em grande quantidade. A partir de 1970, as músicas foram sendo criadas de modo mais rápido que os hinários, embora até 1976, a reprodução e a projeção ocorressem sem pagamento dos direitos e sem punição. Mas, um processo judicial contra a arquidiocese católica, levantado pela *F.E.L Publications*, que alegava que um determinado bispo havia violado a lei, alterou as preocupações com o uso das músicas. A canção citada no processo era de Howard Rachinski, pastor e compositor, que, reconhecendo que sua igreja também não pagava pela utilização de outras canções, e pensando na ética da reprodução musical, idealizou uma *blanket license* (licença cobertor) para as músicas de adoração (Kelman, 2013).

Assim, em 1985, nasceu o *Starpraise Ministries*, que, em 1988, mudou seu nome para *Christian Copyright Licensing International*. A CCLI é uma organização que assegura os direitos autorais dos artistas a partir da gerência do pagamento de licenças para reprodução de canções dentro das igrejas. É uma versão religiosa das agências seculares, tais como: *American Society of Composers, Authors and Publishers* (ASCAP), *Broadcasting Music, Inc.* (BMI) e *Society for European Stage Authors and Composers* (SESAC). Em 1990, a CCLI já contava com a participação de 10 mil igrejas nos EUA, se expandindo também para outros

¹⁷⁰ Mesmo assim, muitas igrejas *mainline* continuaram operando com hinos e hinários.

¹⁷¹ Vale ressaltar que nos EUA, desde 1991 funciona o *Nielsen SoundScan*, que consegue monitorar e emitir relatórios tomando como base a leitura dos códigos de barra dos álbuns no momento da venda. Desde 1995, o sistema de rastreamento funciona nas livrarias religiosas.

países e continentes. Seus objetivos eram e ainda são os de assegurar os direitos dos autores na reprodução das canções e possibilitar que as igrejas incorporem as músicas desejadas através do pagamento pela utilização. Antes da CCLI, o contato com os compositores/músicos não tinha intermediador (Kelman, 2013).

A CCLI lista tanto músicas produzidas por grandes gravadoras e compositores profissionais quanto por amadores e produtores independentes. Os preços a serem pagos variam de acordo com o tamanho das igrejas; o cálculo é feito com base na média de frequentadores semanais. A CCLI reúne as músicas mais populares e as coloca num *ranking* chamado *Top 25 worship songs*, que é construído tendo como base as canções mais reproduzidas nas igrejas. O *ranking* é renovado a cada seis meses. O website informa quais canções vêm sendo mais tocadas, o que faz com que 87% da movimentação musical gire em torno de mil das 220 mil músicas disponíveis. O que faz sucesso não é um compositor específico ou um álbum, mas sim músicas individuais.

Quando as vendas de álbuns começaram a cair nos anos 2000, a maior ênfase nas canções que nos artistas começou a separar a musicalidade do material gravado. A monetarização do louvor e a administração dos recursos dele advindo colocaram a CCLI como ator crucial nesse cenário, implicando na geração de uma fonte alternativa de receita. Segundo Kelman (2013), cumprindo a lei e dando um exemplo ético, dava-se continuidade à cementação da relação entre adoração, músicas, direitos de reprodução e mercado. A CCLI permitiu que se contornasse o poder dos que determinavam o conteúdo dos hinários e abriu espaço para que igrejas grandes e pequenas participassem da cultura musical. Também propiciou que as músicas dos compositores circulassem transnacionalmente, quaisquer que fossem o disco, a gravadora ou o sucesso alcançado com a venda dos álbuns. Separando compositor e canção, garantiu que o criador recebesse *royalties* se a música fosse muito cantada, o que fez com que as canções se tornassem tanto veículos de adoração sem perda de conteúdo, quanto propriedades comerciais lucrativas – um ótimo arranjo entre igreja e comércio, que não deixou os religiosos perdidos na indústria musical *mainstream*, embora estaqueasse o mercado de vez na cultura da música de igreja (*idem*).

Não deve ser perdido de vista, contudo, ao menos se considerarmos correto o que argumenta Chuck Fromm, que, muitas igrejas ainda não aderiram à CCLI, pois não concordam em pagar por algo que Deus teria dado de graça¹⁷². Fromm narra que a receita da CCLI gira em torno de 25 a 30 milhões de dólares, administrados a aproximadamente 10 mil

¹⁷² Entrevista realizada em 22 de novembro de 2013.

músicos, embora alguns, obviamente, façam bem mais sucesso que outros. Ainda que esse valor seja maior do que o obtido via iTunes, estaria bem abaixo do recurso faturado pelas gravadoras há anos atrás.

Apesar de toda música operar em maior ou menor medida em diálogo com o mercado, a música congregacional (e o mesmo também não deixa de ser válido para o que é classificado como CCM), diferentemente das canções seculares, requer que seus produtores/artistas questionem a autenticidade do compromisso e do papel da musicalidade em suas práticas de fé. Emergindo da intercessão de certa pureza que a adoração pressupõe e da formatação do mercado, a música congregacional é tanto formação, prática e gênero cultural quanto é produto comercial (Kelman, 2013).

Voltando ao final dos anos 90, uma transformação importante contribuiu para dotar ainda de outros matizes o cenário das canções eclesiais. A maior estrutura comercial da musicalidade cristã tornou disponíveis canções de outros países, como da Austrália e sobretudo do Reino Unido. O estilo musical de louvor que surgiu nos Estados Unidos a partir daí foi tão marcado pela forte presença de certos artistas estrangeiros, que se deu a isso o nome de “invasão britânica” (Ingalls, 2009).

4.5 A “invasão britânica” e as “guerras de adoração”

A música britânica conseguiu influenciar em grande medida a dos EUA porque desde os anos 80 sua indústria fonográfica protestante estava praticamente toda dirigida pelas canções de adoração e pelos festivais musicais, como o famoso *Soul Survivor*. Em 1997, executivos da EMI CMG (*Christian Music Group*), a maior gravadora religiosa dos EUA e a terceira maior do mundo, foram ao tal festival e se impressionaram com a juventude, que, ao invés de buscar por um concerto musical, supostamente estaria procurando um encontro com Deus em maior intensidade que os jovens estadunidenses. Os executivos compararam o que viram com o fervor do avivamento do *Jesus Movement*, e por meio de contatos e parceria, passaram a popularizar nos EUA as canções inglesas da *Kingsway Music* – maior gravadora britânica e que estabeleceu a gravadora *Survivor* a fim de produzir as canções que eram cantadas naquele e em outros festivais de jovens (Ingalls, 2009).

Ingalls (2008) ressalta que, como entre nos 80 e 90 a produção da música religiosa em estilo *pop* nos EUA era vista como contaminada pelo mercado, as canções britânicas de louvor foram consideradas mais puras, mais conectadas com as igrejas, e tendo maior qualidade, portanto, como sendo mais autênticas. Eram tidas como um produto cristão ideal, que representava unidade, combinando estilo *rock* e letras teológicas. Esperava-se que elas

trouxessem a renovação espiritual que surgia no Reino Unido e se espalharia pelo mundo. Assim, em 1998, a EMI criou o selo *Worship Together*, que lançou a coletânea *Revival Generation*, que, já em 1999, tinha artistas não só do Reino Unido, mas também do Canadá e dos EUA (*idem*).

O som que passou a fazer sucesso então não era mais o que fora chamado de contemporâneo (o *soft rock*), pois, o que era adequado na década de 1970 e 1980 já não atendia à demanda dos jovens do final dos anos 90. Segundo os novos padrões, de um *rock* mais forte e guiado por guitarras, aquelas músicas passavam a ser tradicionais. As canções de louvor deixavam de ser elemento exclusivo do âmbito das igrejas e passavam a se articular por meio de uma ampla rede envolvendo gravadoras, selos, compositores, cantores, instrumentistas, igrejas, conferências, rádios, editoras, e assim por diante.

O advento da Internet desempenhou papel central nessa rede. Através das novas mídias, as músicas e os estilos se espalharam com velocidade inédita e conquistaram uma audiência antes não possível (Marini, 2003; Ingalls, Landau *et al.*, 2013). Para Chuck Fromm, isso ocasionou uma completa alteração no campo musical.

“The digital era has changed how we connect, how we can collaborate, how we can create and how we can circulate. That’s neither a Nashville, LA nor New York thing, that’s in everywhere. It used to be Nashville because, in the sense that a lot of Christian authors migrated to there. Because that’s where there was money being paid out by publishers. That dried up with iTunes that changed the whole business model (...) You go to Nashville now is just big buildings and where is the people? That industry is sort of exploded in a negative sense” (excerto de entrevista, novembro de 2013)¹⁷³.

Assim surgia o estilo musical que aflorou na década de 2000 – o *modern worship music* (MWM) – música *pop-rock*, mais complexa melodicamente, e que encarnava as tensões crescentes advindas das negociações entre religião e prática de consumo. Para Ari Kelman (2013), os ícones dessa transformação foram três grandes hits: *Shout to the Lord* (da australiana Darlene Zschech, da banda *Hillsong*), *Open the eyes of my heart* (de Paul Baloche) e *I could sing of your love forever* (do inglês Martin Smith, da banda *Delirious?*¹⁷⁴). Os autores, após assinarem com as gravadoras EMI e *Integrity*, se tornaram referências de uma mudança na cultura protestante que era literalmente ouvida a partir de novas preferências nas

¹⁷³ A era digital mudou o modo como nos conectamos, como podemos colaborar, como podemos criar e como podemos circular. Isso não é nem uma coisa de Nashville, LA [Los Angeles] ou Nova Iorque; isso está em todos os lugares. Costumava ser Nashville porque, no sentido que uma grande quantidade de autores cristãos migrou para lá. Porque era lá que tinha dinheiro sendo pago por editores. Isso secou com o iTunes, o que mudou o modelo de negócio todo (...) Você vai para Nashville agora e há apenas grandes edifícios, e onde está o povo? Aquela indústria praticamente explodiu no sentido negativo.

¹⁷⁴ A banda *Delirious?* era um exemplo de grupo que ao mesmo tempo em que oferecia recreação, produzia músicas que podiam ser usadas para adoração. O grupo não influenciou o contexto estadunidense por acaso, mas encontrou naquele país um campo musical já consolidado, tendo aproveitado da popularidade alcançada por uma de suas músicas (gravada pela banda *Sonicflood*), e tendo aprendido com a igreja *Vineyard*, que desfrutava de considerável importância na cena musical (*idem*).

canções de adoração. Eis a “invasão britânica” e, pode-se acrescentar australiana, em função relevância do repertório da banda *Hillsong*.

Para completar o quadro, outro marco na mudança das músicas congregacionais que foi fortemente enfatizado por Kelman foi a conferência *Passion*, cujo primeiro encontro ocorreu em 1997, em Austin/Texas. Organizada anualmente por Louis Giglio, um bem sucedido líder universitário de estudos bíblicos e louvor, a conferência se tornou um sucesso principalmente em função da parte musical. No ano 2000, chegou a contar com 40 mil estudantes. Gravava-se o que ocorria ao vivo, enfatizando a participação do público. A série de álbuns decorrentes (de nome *Passion*) se tornou uma das mais influentes. O som espelhava o de bandas seculares, como *U2* e *Coldplay*. A *Sixsteps*, gravadora criada para dar suporte aos músicos que ali gravavam, se tornou uma das mais valiosas do meio musical de adoração. A *Passion* consolidou a *modern worship music* sobretudo entre os jovens. Estes, quando equipados de CDs, sons e experiências, voltavam para suas igrejas, gerando grande impacto naqueles que buscavam por novas alternativas musicais. Os líderes de louvor que se destacavam acabavam por ingressar em projetos de gravação de álbuns próprios¹⁷⁵. As canções eram consideradas mais autorais que a dos artistas *crossovers*.

Os álbuns produzidos traziam novamente à tona o debate sobre quais canções eram autenticamente cristãs, uma vez que as músicas que funcionavam como expressões espirituais ao mesmo tempo proporcionavam grande retorno financeiro. Na tentativa de preservar um caráter sagrado, tentava-se ocultar as identidades dos músicos, focando no trabalho coletivo – prática cuja manutenção se tornou cada vez mais complicada com as conseqüentes pressões das convenções mercadológicas. Ari Kelman ressalta que o sucesso era interpretado como um modo de mensurar quão bem os crentes estavam indo em suas missões, afinal, o objetivo a ser perseguido era o de aproveitar as oportunidades para compartilhar a mensagem da fé. Via-se, assim, aumentar a tensão da música enquanto produto vendável e expressão de louvor. Ao não se rejeitar o sucesso, mas não o absorver completamente, agravava-se o paradoxo com a comercialização das canções.

O reflexo dessas tensões ficou conhecido como “*worship wars*” (guerras de adoração), ou seja, disputas das igrejas por distinção em função do estilo musical. As discussões se centravam na dimensão estética do louvor, tal como: se deveriam fazer um som contemporâneo ou tradicional, se deveriam tocar órgão ou guitarra, e assim por diante (Nekola, 2009). Essas rixas tiveram precedente desde os anos 60 e 70 com a propagação da

¹⁷⁵ Um dos nomes de destaque ligados à *Passion* e cuja principal contribuição foi a de fazer com que as canções de adoração fossem comercialmente interessantes foi o do cantor e compositor Chris Tomlin.

musicalidade popular no âmbito cristão daquela época, e, a partir do final da década de 90, as canções de louvor e adoração foram abraçadas amplamente pelas diversas e distintas denominações. Mesmo assim, algumas igrejas mais conservadoras musicalmente lutaram para frear o avanço da ética, estética e prática trazidas pelas novas canções. Algumas chegaram a separar os diferentes estilos musicais por cultos. Miller (1997) notou que os sons – se *jazz*, *rock* ou melódico – variavam de acordo com o grupo que assumia o louvor (jovens ou adultos), o horário (matinal ou noturno) e a região do país. Percebeu também, assim como outros autores apontaram depois (embora atribuindo a uma tendência própria aos anos 2000) (Kelman, 2013), que as músicas utilizadas nas igrejas que aderiram ao novo estilo não tinham sido compostas há mais de quatro anos, ou seja, a produção era constantemente renovada.

Os que criticavam as transformações do louvor diziam que a musicalidade popular não era adequada à adoração, que não tinha função comunitária, e que a teologia era simplista, pobre e muitas vezes equivocada. Algumas igrejas se sentiam ameaçadas com a teologia carismático-pentecostal que as músicas traziam (em função da origem), e temiam ainda que houvesse menor distinção denominacional em decorrência da circulação dessas canções. Já os defensores usavam da retórica de que a música popular era empregada há muito tempo na história do cristianismo. Argumentavam que o som era de um diferente padrão estético, e consideravam a teologia acurada. Falavam da relevância cultural e da neutralidade dos veículos transmissores da mensagem cristã – mesmo discurso que legitimou as canções do *Jesus Movement*. Os que se posicionavam no meio termo desses dois pontos de vista, por outro lado, diziam que qualquer tipo de música deveria ser avaliada de acordo com parâmetros bíblicos, teológicos e práticos (Miller, 1997). Quando observei o congresso nacional de líderes de louvor, este caminho mostrou ter sido o que de fato ganhou maior legitimidade.

A década de 1990 e início dos anos 2000, portanto, foram fases de grande crescimento da música protestante. Entre 1998 e 2003, época em que a indústria secular apresentava queda, o sucesso da indústria fonográfica cristã pôde ser atribuído em larga medida à comercialização das músicas de louvor (Ingalls, Nekola *et al.*, 2013). A ascendência das canções congregacionais, como visto, vinha acompanhada da apropriação de gostos e tendências da música popular, culminando em uma espécie de versão cristã de bandas e/ou artistas que faziam sucesso “no mundo”, tais como os conjuntos compostos apenas por

mulheres, os grupos dos “garotos sexys” etc. Críticos afirmaram que a música religiosa havia perdido seu propósito, que era o de servir à igreja¹⁷⁶.

Como mostra Ari Kelman (2014), chegou a se pensar que a indústria da música protestante como um todo precisava de uma correção, e que esta, viria da música de louvor. As bandas e cantores CCM, tais como *Delirious?*, *Third Day* e sobretudo Michael W. Smith foram pioneiros nos chamados “projetos de adoração” (como *Exodus*, *Michael W. Smith Worship*, *W.O.W Worship*¹⁷⁷ e *Songs 4 Woship*), isto é, álbuns confeccionados no estilo música de louvor. Tratava-se de uma crítica implícita ao passo que também correspondia a uma busca pela reafirmação da autenticidade cristã. Contudo, a tensão entre sagrado e secular não diminuiu. Ao contrário, até se agravou, pois artistas como Chris Tomlin, Paul Baloche, Don Moen e Matt Redman, por exemplo, começaram a ficar conhecidos como “estrelas” devido às músicas que compunham¹⁷⁸. As gravadoras focaram na personalidade dos líderes de louvor e dos compositores. A *Integrity Music* foi a primeira a dar destaque individual aos artistas e a distribuir álbuns da banda *Hillsong*. A música produzida foi concebida como um subgênero da CCM, o que tornou a fronteira entre CCM e MWM, conseqüentemente, bastante confusa (Ingalls, 2008; 2009).

Com tais mudanças na forma de produzir e consumir louvor, o *praise* foi perdido e, em *worship*, a ênfase recaiu bem mais sobre o individual do que sobre o comunitário. Entre meados de 90 e 2000, a música de louvor foi propagandeada como capaz de transformar espaços seculares em santuários e transportar o ouvinte para a presença de Deus (Nekola, 2013)¹⁷⁹. A igreja local ainda permaneceu um eixo importante, mas as canções circularam também por diversos canais – rádios, conferências, gravadoras, consumo privado etc., chegando na igreja, por vezes, por último.

Em suma, a tensão com o mercado foi o principal norteador das discussões e buscas por legitimidade das músicas religiosas, tanto em relação àquelas de dentro das igrejas, quanto às classificadas como CCM. No caso do Brasil, como visto no capítulo anterior, essa tensão

¹⁷⁶ A indústria fonográfica como um todo sofreu declínio a partir do ano 2000. Em 2004, a protestante passou pela primeira crise. Atribui-se que a principal causa, tanto no meio cristão quanto no secular, foi a distribuição e consumo de músicas via Internet. Depois de um tempo, a combinação entre vendas em igrejas e conferências não tradicionais e distribuição digital fez com que essa crise fosse amenizada (*idem*).

¹⁷⁷ *W.O.W Worship*, desde 2003, passou a ser organizado por um selo CCM e a não refletir o que era cantado nas igrejas, mas a lançar canções como tendência, ou seja, que poderiam virar um *hit*.

¹⁷⁸ Outra conseqüência não antecipada foi certa padronização, em várias regiões do mundo, do modo como as canções eram cantadas, isto é, se copiava a mesma forma em que elas haviam sido gravadas nos CDs.

¹⁷⁹ Nekola (2013) analisou diversas campanhas de *marketing* impresso de álbuns de *worship music* e concluiu que antes os anúncios, contendo imagens de hinários ou álbuns, eram direcionados majoritariamente a líderes de louvor. Desde o início dos anos 2000, passaram a focar nos ouvintes de modo geral, mostrando que as canções podem levar o sujeito do trânsito engarrafado à paz das montanhas, pois se trata de um som que possibilita a experiência divina.

também foi evidente, sobretudo a partir do surgimento de uma série de gravadoras cristãs e do despontamento dos ministérios de louvor e adoração, que se contrapunham aos chamados artistas religiosos. Questionava-se a idoneidade da conversão de pessoas que já eram famosas no meio secular, visto que a produção musical destas seguia a lógica do mercado fonográfico. Nos anos 2000, a tensão se acirrou com o aumento das parcerias de cantores e grupos (como o Diante do Trono) com empresas seculares.

Mas a dinâmica brasileira ainda contou com variáveis que estão ausentes no contexto estadunidense, como a ampliação da audiência gospel no sentido de competir com gêneros de massa, como o *funk* e o samba (De Paula, 2012) e desdobramentos específicos das parcerias dos religiosos com empresas seculares, como os festivais musicais promovidos pela Rede Globo e a maior midiaticização dos cantores evangélicos. Há ainda o fato de a música gospel no Brasil ter sido reconhecida como manifestação cultural cujos eventos são passíveis de patrocínio público.

Nos EUA, há um elemento chave, que, por outro lado, não é observado no Brasil – o funcionamento efetivo da CCLI. Desde 2008, existe uma versão brasileira da empresa, mas que está longe de ter alcançado a mesma proporção da estadunidense¹⁸⁰. No Brasil, a execução pública das canções é administrada pelo Escritório Central de Arrecadação e Distribuição (ECAD), que representa associações de autores e não fiscaliza o que acontece dentro das igrejas. A Lei Federal 9.610/1998, que regula direitos autorais (dos compositores) e conexos (referentes a intérpretes e músicos), garante que não haja outro tipo de cobrança. O que a CCLI brasileira se propõe a fazer, então, é ser intermediadora entre autores, cantores, bandas, igrejas e grupos que desejam utilizar canções em material impresso, projeção, banco de dados, vídeos e gravações ao vivo. A adesão das partes é voluntária e o repasse dos valores pagos é feito semestralmente¹⁸¹. O Diante do Trono é um dos grupos que aderiu à CCLI brasileira. Mas, até o momento, não é percebido o impacto significativo dessa agência.

Deve-se frisar que, tanto no Brasil quanto nos EUA, embora por distintas razões – no caso brasileiro que vão desde às já tratadas controvérsias com outros agentes religiosos, à

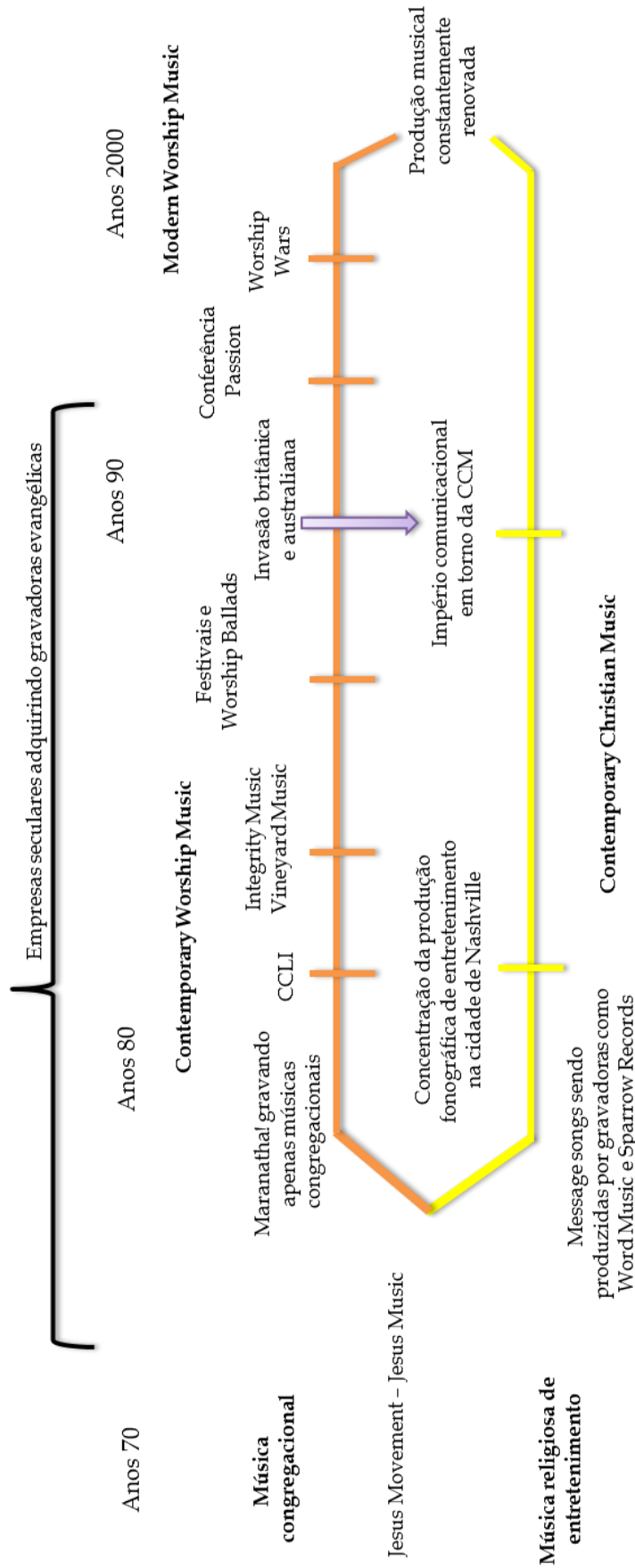
¹⁸⁰ Vale lembrar que, no caso do Brasil, a proporção de consumidores de música evangélica é bem diferente da dos Estados Unidos. Por muito tempo, bandas como Novo Som, Resgate, Oficina G3 e artistas como Aline Barros, que poderiam ser considerados a CCM brasileira, faziam um sucesso limitado, até porque o próprio número de evangélicos era pequeno na população. Foi dentro das igrejas e em torno da temática do louvor que mais se projetou a música religiosa.

¹⁸¹ Ver mais em: <http://www.ccli.com.br/>, acesso em 05/02/2014. Sobre as discussões em torno dos direitos autorais evangélicos, ver também: “Debates sobre direitos autorais na música gospel (TV Boas Novas)”. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=81C1_DKPT7Q, acesso em 05 de fevereiro de 2014. E: “Lei exige pagamentos de direitos autorais sobre músicas executadas nas igrejas”. Disponível em: <http://www.midiagospel.com.br/religiao/lei-exige-pagamento-direitos-autorais-musicas-executadas-nas-igrejas>, acesso em 05 de fevereiro de 2014.

inserção dos cantores em programas seculares de televisão e ao reconhecimento do gospel como manifestação cultural – a todo o tempo o significado, o propósito, o conteúdo e a função das canções são questionados. Sobretudo em face do sucesso financeiro alcançado, a legitimidade das músicas enquanto bens religiosos e veículos de comunicação e ação do divino são postas em xeque. Afinal, a musicalidade se diversificou sobremodo no âmbito evangélico, compondo um repertório que é acionado com a justificativa de tornar a experiência cristã culturalmente relevante.

Abaixo, apresento um quadro, por mim elaborado, que sintetiza as principais transformações evidenciadas neste capítulo:

Ilustração 10 – Mapa das principais mudanças na música protestante estadunidense



Outras especificidades da dinâmica eclesial foram observadas em 2013, através de observação participante realizada em duas ocasiões: uma conferência restrita a líderes de louvor das igrejas da Costa Oeste dos EUA, a *National Worship Leader Conference* (NWLC), e uma conferência destinada a jovens em geral, a *Jesus Culture Conference*, promovida por uma das bandas protestantes que mais tem feito sucesso nos EUA. Entrevistas realizadas com pesquisadores do fenômeno musical estadunidense e com líderes religiosos complementam a abordagem.

Uma observação de Nekola (2010) serve como pano de fundo para a compreensão do que será narrado a seguir: a adoração é compreendida tanto como um estilo de vida do sujeito cristão, parte da experiência individual da espiritualidade, quanto como prática comunitária, exercício coletivo de expressão religiosa. Esta última razão tem sido acionada em grande medida a fim de tentar conter o declínio do número de protestantes envolvidos com a forma institucionalizada da religião. Para a autora, está em jogo uma disputa entre a autoridade do sujeito autônomo, que busca experimentar a fé de modo autêntico, e a capacidade das instituições religiosas de determinarem, questionarem ou cooptarem as práticas e os significados; tensão que faz eco às asserções de Hervieu-Léger (2008) sobre o modo de ser religioso nos dias de hoje (mais livre e fazendo bricolagens).

4.6 Experiência de campo: National Worship Leader Conference

A NWLC que acompanhei foi realizada na cidade de Sacramento, Califórnia, entre os dias 7 e 9 de outubro de 2013. A conferência é organizada desde 2007, é vinculada à *Worship Leader Magazine*, e ocorre anualmente em quatro regiões dos Estados Unidos (Texas, Virgínia, Califórnia e Kansas), com o objetivo de treinar pastores, líderes, músicos e demais profissionais envolvidos nas atividades de louvor das congregações. A programação é organizada em cultos que reúnem todos os participantes do evento, com duração de duas horas, sendo um na parte da manhã e outro à noite, e nos quais, quando o espaço comporta, há presença de familiares dos membros lá reunidos e de outros crentes interessados. Além dos cultos, há diversos *workshops*, realizados um na parte da manhã e dois à tarde, com duração de uma hora cada. Os cultos contam com prédicas, mas, no geral, as questões endereçadas neles não são de fato as mais debatidas entre os participantes. Temas nevrálgicos são tratados nos *workshops*.

Fazendo uma síntese, é possível elencar que, no referido evento, os principais treinamentos se dividiram em torno de dois grandes eixos. O primeiro era técnico. Discutiu-se o uso de instrumentos (guitarra, piano, órgão e bateria), dispositivos de projeção, problemas

da música ao vivo, mixagem, gravação, escrita de canções, técnicas vocais, iluminação, transmissão dos cultos, incorporação de novas tecnologias, comunicação visual etc. Outra dimensão e que interessa mais para os fins propostos nesta tese diz respeito à dinâmica própria à administração da música no espaço eclesial. Os principais *workshops* deste eixo (principais por terem sido quase todos ofertados mais de uma vez durante a conferência) foram: “Adaptando à diversidade”, “Uma casa não dividida”, “Como a adoração formata as crenças”, “Lições da igreja primitiva”, “Fazendo do velho novo”, “A guerra acabou”, “Antiga heresia, igreja de hoje”, “Vitalidade multicultural: o som do reino”, “Adoração, arte e reconciliação”, “Pastor como líder de louvor” e “Mulheres na adoração”¹⁸².

Os temas fazem eco às discussões trazidas pela *Worship Leader Magazine*, e, em função da relevância e representatividade do evento, não é arriscado dizer que se está diante das mais importantes questões que balizam o louvor congregacional dos Estados Unidos. Depois de assistir a nove *workshops* e conversar com muitos dos participantes, conclui que quatro preocupações centrais perpassavam as discussões levantadas: o peso da tradição, as relações entre membros que ocupam diferentes cargos eclesial, a presença das mulheres na administração da música litúrgica e a centralidade das igrejas locais. Abaixo, cada um deles será discutido em pormenores¹⁸³.

Como visto nas páginas anteriores, as transformações da música protestante levaram a tensões e narrativas das mais diversas em prol da busca por legitimidade das canções, arranjos, instrumentos e atores que traziam ou se alinhavam às mudanças. Mas certa tensão com o que pode ser considerado antigo – hinos e corinhos – ainda aparece nos dias de hoje. No *workshop* “Fazendo do velho novo”, Ed Willmington, senhor de mais de 60 anos, diretor de um instituto de música para adoração e compositor vinculado ao tradicional seminário teológico *Fuller*, defendeu que atualmente há falta de criatividade na igreja e que é preciso trazer “coisas” antigas e torná-las novas. Para ele, não é necessário começar de uma página branca. Vale resgatar aquilo que é bom e porventura se encontra rejeitado na atualidade. O intuito por trás dessa estratégia é apresentar aos jovens o passado, vinculando gerações, honrando as antigas testemunhas da fé, completando a teologia recente (que seria falha) e adicionando um estilo mais poético e confessional às canções. Em seu saudosismo,

¹⁸² Em inglês, eles foram assim denominados, respectivamente: *Adapting for Diversity, An Undivided House, How Worship Shapes Believing, Lessons from the Early Church, Making the Old New, War is Over, Ancient Heresy, Today's Church, Multicultural Vitality: The Sound of the Kingdom, Worship, Arts & Reconciliation, Pastor as Worship Leader, Women in Worship*.

¹⁸³ A descrição que segue foi retirada do caderno de campo desenvolvido no ano de 2013, que continha tanto o conteúdo anotado nas conferências mencionadas quanto as observações decorrentes das entrevistas. A conferência trouxe à baila uma série de outros temas, mas os que elenquei foram os que preponderaram não apenas no evento, mas nas conversas que mantive com os nativos e com os estudiosos especialistas.

Willmington não chega a descartar técnicas mais recentes de produção musical, mas ressalta que as letras antigas, que tinham maior profundidade e beleza, deveriam ser recuperadas e retrabalhadas a partir de novos sons. Ele ilustra que na lista de músicas mais tocadas, produzida pela CCLI, é raro encontrar canções cuja teologia seja completa, isto é, confesse princípios que ele considera elementares, tais como: arrependimento, redenção absoluta a Cristo e expectativa do porvir.

Willmington argumenta ainda que é muito difícil encontrar cristãos que consigam se expressar em alto nível musicalmente, em função de muitos não terem formação profissional. Para ele, embora o planejamento do período de louvor seja feito até em demasia, várias melodias não se encaixam bem nas mensagens das letras, pois se usam ritmos e estruturas musicais não apropriadas. Ele também critica a repetição exacerbada de alguns trechos e a pouca inspiração dos compositores. Sugere que frases de oração sejam mais empregadas nas canções e que se recorra a websites¹⁸⁴ que tenham hinos e composições antigas que possam ser transpostas para o presente.

Em outros momentos da NWLC, havia destacável referência a elementos tradicionais, como alguns do Velho Testamento. O templo, a arca da aliança (que carregava a presença de Deus), o sacerdote (que intermediava a relação da comunidade com o divino) e o sacrifício (meio através do qual era possível fazer propiciação dos pecados) eram exemplos. Ao utilizá-los, os líderes deslocavam a discussão de carreira, artista, entretenimento, multidão e endossavam a interpretação do músico como sacerdote, que desempenha uma vocação cujo intuito é profetizar e contribuir para uma mudança na cultura da sociedade. A conferência ressaltava assim a necessidade de que pessoas desempenhassem o papel de profeta e não de críticos. Os profetas seriam indivíduos cujo intuito é não só o de apontar erros, mas de auxiliar na correção. Também havia o discurso de que a contemporaneidade religiosa não pode se abster da tradição que lhe é inerente.

Outra questão apontada e que é de suma importância para o entendimento da música congregacional dos EUA é a relação estabelecida entre o pastor responsável pelas prédicas (*preaching pastor*) e o pastor responsável pelo louvor (*worship pastor*)¹⁸⁵. No Brasil, além de não ser comum a titulação “pastor de louvor”, a maioria esmagadora dos que coordenam a musicalidade das igrejas são líderes voluntários que não se dedicam à tarefa em tempo

¹⁸⁴ Exemplos de dois deles seriam: www.cyberhymnal.com e www.gettymusic.com, acesso em 10 de outubro de 2013.

¹⁸⁵ No geral, o *worship pastor* coordena tudo o que se relaciona com o louvor da igreja: escolhe e ensina canções, reúne corais e times de louvor, faz devocionais e ensaios, organiza eventos especiais (como cantatas de Natal) etc. Há congregações que possuem um departamento de artes que pode agregar mais de um diretor responsável pelo louvor (*worship director*).

integral, nem recebem remuneração, diferentemente do que se dá no contexto estadunidense. Embora nos EUA haja aqueles que não ganham quantia financeira significativa, a proporção é avessa à do Brasil, onde muitos dos líderes não necessariamente guardam as mesmas obrigações, como de estruturar um louvor que reflita o que será pregado, reunir periodicamente com o pastor pregador para prestar contas e dirimir problemas práticos e teológicos dos demais músicos.

Na NWLC, havia um *workshop*, ministrado duas vezes na conferência, que tratou das rivalidades entre o pastor pregador e o de louvor. Os conflitos listados eram relativos a ensaios, horários de chegada e saída do templo, estilo das músicas escolhidas, abuso de autoridade e até mesmo diferentes crenças teológicas, uma vez que não é incomum que uma determinada igreja contrate um pastor de louvor cuja teologia, de origem ou anteriormente adotada, seja razoavelmente diferente da que defende a igreja atual. O referido curso, chamando *Undivided House*, foi proferido por um pastor sênior (atualmente também conferencista) e por um diretor de louvor, que está na função há mais de 20 anos. A plateia tinha pastores pregadores e líderes de louvor (músicos e pastores). Foi ressaltada a necessidade de se controlar o ego e dar suporte um ao outro, tentando ser o mais positivo possível quando percebessem falhas advindas da outra parte, o que representaria uma validação das diferentes funções e serviços eclesiais. Comunicação e suporte foram as palavras-chave frisadas para que se resolvessem os conflitos. Ficou evidente o tratamento profissional dado aos cargos eclesiais, a ponto de se afirmar haver notória diferença entre adoração espiritualizada e administração mal feita.

Falando ainda em hierarquia, cumpre dizer como é tratada a participação das mulheres nas práticas do louvor. Refletindo os papéis sociais de gênero conservadores defendidos por muitos dos protestantes estadunidenses, é possível dizer que o espaço musical oferece certa resistência ao desempenho da liderança feminina. Para mencionar um exemplo, a proporção de mulheres que atenderam à NWLC foi muito pequena; menos de 30% dos congressistas. Logo no primeiro *workshop* que frequentei, que tinha 10 homens e apenas uma moça além de mim, fui por ela abordada para saber se eu era líder de louvor. Ela se mostrou ligeiramente decepcionada ao saber da minha intenção de pesquisa, pois disse que tinha muita dificuldade em encontrar uma líder com a qual pudesse dividir questionamentos e compartilhar experiências.

Perguntado sobre o papel da mulher na liderança musical, Charles Fromm, gestor da NWLC, ilustra a tensão:

*“Certain cultures as the Baptist culture has a very negative view of women in leadership (...) God is not male or female. So, to overemphasize one or the other I think it could be a danger. That’s the first thing. And we are probably not intent to it as we should be, but some cases are ridiculous”*¹⁸⁶ (excerto de entrevista, novembro de 2013).

Ao sugerir que não se deve enfatizar o masculino ou o feminino, reforça-se o status quo patriarcal, afinal, são os homens que gozam de privilégios já estabelecidos.

Algo semelhante é percebido no único *workshop* destinado a tratar da mulher no louvor. Tendo ocorrido duas vezes na NWLC, o *workshop* teve como preletora a cantora Christine D’Clario, que enfatizou a singularidade das mulheres e o modo como elas deveriam se adequar para que características compreendidas como intrínsecas ao gênero feminino não as impedissem de executar o chamado e a missão que Deus teria dado a elas. Ela defendeu que as mulheres são mais detalhistas e ao mesmo tempo hábeis para conciliar isso com a capacidade de enxergar as circunstâncias em espectro amplo.

Por outro lado, também teriam hipersensibilidade e emoções que poderiam ser traiçoeiras, podendo causar divisão na família da fé; características que os homens não compartilhariam. Embora D’Clario desvalorize o gênero feminino ao naturalizar atributos como os citados, ela também considera tais aspectos como os responsáveis por fazer com que as mulheres tenham uma importância crucial na adoração. As líderes teriam o poder de fazer com que o louvor fosse um espaço em que o Espírito Santo ficasse mais confortável para se manifestar entre os fiéis. E como ela acredita que as mulheres têm o dom natural de gerar uma vida e servir, no âmbito eclesiástico, elas seriam escolhidas por Deus para gerar e dar a luz a projetos espirituais¹⁸⁷.

Um excerto da entrevista realizada com Alfonso Hernandez, diretor e líder de louvor da *Christian Life Center of San Diego* e preletor do *workshop Adapting for Diversity*, ilustra o estereótipo feminino de modo análogo:

“Now you see women leading worship. They are taking more of a leadership position. I think it is a beautiful thing because women are very emotional and they are very sensitive. And when it comes to worship, that brings a special touch to worship. I think women are able to connect more, more easily than men, they are able to show expression easily than men. And as a worship leader, the congregation will do what you do. So, I think for women that... she can express herself easily, she can smile and lift her hands and the congregation responds a little bit easier. Unfortunately here, there is a lot of single

¹⁸⁶ Certas culturas, como a cultura batista, têm uma visão muito negativa das mulheres na liderança (...) Deus não é homem ou mulher. Então, dar muita ênfase a um ou a outro acho que pode ser perigoso. Essa é a primeira coisa. E nós provavelmente não estamos atentos a isso como deveríamos, mas alguns casos são ridículos.

¹⁸⁷ Quanto às restrições em torno do corpo, D’Clario também acrescenta orientações quanto às vestimentas que as mulheres devem trajar dentro da igreja, e principalmente nos palcos da comunidade religiosa. Ela menciona a regra do T (*tightness, teat, triangle*), ou seja, aperto (roupa justa), seios, triângulo (região da genitália). Ela indica que as mulheres não usem roupas que marquem o corpo, não deixem os seios ou a região do colo muito à mostra, e usem blusas que terminem na altura da coxa, de modo a não evidenciar a região das partes íntimas. Ela pondera que as mulheres não podem provocar os irmãos da fé.

parents (...) So, women that take a leadership position (...) they are like mom and dad. So, I think it is a perfect reflection of what is in the community” (excerto de entrevista, novembro de 2013) ¹⁸⁸.

Hernandez acrescenta que, segundo os padrões bíblicos, é permitido que a mulher seja líder de louvor. Miriam, irmã de Moisés, personagem do Velho Testamento, teria sido a primeira a desempenhar tal papel. Ele diz ainda que em várias regiões do mundo, não apenas nos EUA, a maioria das igrejas tem mais mulheres que homens, o que significaria um forte indício da necessidade de elas ocuparem com mais frequência as posições de liderança, pois compreenderiam, melhor que os homens, as demais mulheres da comunidade. O fato de as mulheres virem agregando um pouco mais de espaço e projeção na sociedade moderna, ainda que não apareça como uma justificativa elencada nos discursos dos líderes supracitados, possivelmente está se refletindo dentro das igrejas.

O debate sobre a música de louvor dos Estados Unidos não se completa sem que se faça menção do papel que as igrejas locais exercem tanto na configuração do repertório, e consequente estilo musical adotado, quanto no treinamento e conformação do papel que pastores, cantores e músicos desempenham (como enfatizado anteriormente na descrição da relação entre *worship pastor* e *preaching pastor*). Tanto em alguns *workshops* quanto em entrevistas e conversas informais estabelecidas com os líderes participantes da NWLC ficou evidente a preocupação em agradar a audiência presente e atestar se as canções, os ritmos e os arranjos eram bem aceitos pela plateia. Craig Gilbert, um dos palestrantes do *workshop Undivided House*, tentou amenizar a preocupação dos líderes dizendo: “é preciso reconhecer que fazemos parte de uma cultura de consumo e que há milhões de igrejas, então não se aborreça se a sua não é a da crista da onda” (caderno de campo, anotação em português, 7 de outubro de 2013). Ele enfatizou que deve haver interação entre os diversos líderes a fim de que a harmonia entre eles seja visível e motive os demais participantes. Nesse sentido, a tensão entre o moderno e o tradicional novamente é vista.

Além disso, é possível identificar nos EUA igrejas cujo público é praticamente só de negros, outras, só de brancos. E não só a cor de pele, mas a etnicidade aparece como uma variável que influencia a produção musical de modo diferente do que ocorre no Brasil. Na

¹⁸⁸ Agora você vê as mulheres liderando a adoração. Elas estão ocupando mais as posições de liderança. Eu acho que isso é uma coisa bonita, porque as mulheres são muito emotivas e muito sensíveis. E quando se trata de adoração, isso dá um toque especial para a adoração. Eu acho que as mulheres são capazes de conectar mais, mais facilmente do que os homens, elas são capazes de mostrar suas expressões mais facilmente que os homens. E como o líder de adoração, a congregação vai fazer o que você fizer. Então, eu acho que para as mulheres que... elas podem expressar-se mais facilmente, podem sorrir e levantar as mãos e a congregação responde um pouco mais facilmente. Infelizmente, aqui há um monte de famílias monoparentais (...) Então, mulheres que tomam uma posição de liderança (...) elas são como mãe e pai. Então, eu acho que é um reflexo perfeito do que existe na comunidade.

região da Califórnia, atenção especial é dada à existência de indivíduos hispânicos e asiáticos. Algumas igrejas, por exemplo, tentam conciliar gostos e padrões musicais culturais distintos, organizando cultos para nativos de língua inglesa e outros para quem fala preferencialmente o espanhol. Em comunidades multiétnicas, em que os cultos são feitos somente em inglês, tenta-se inserir nas músicas trechos em espanhol, como o refrão¹⁸⁹.

Em resumo, o papel da tradição, as relações entre as distintas funções eclesiásticas, a inserção das mulheres na liderança e as demandas da comunidade local são importantes vetores na discussão da música de louvor dos Estados Unidos. Ao comparar a NWLC com as conferências de louvor e adoração do Diante do Trono, é perceptível que uma reflexão crítica a respeito da dinâmica da música congregacional se encontra consideravelmente minimizada no caso deste último, que traz predominantemente devocionais direcionadas a quaisquer cristãos.

4.7 Experiência de campo: Jesus Culture Conference

Para avançar mais um pouco na discussão, é útil mencionar a conferência de uma banda que tem feito bastante sucesso atualmente, e tem influenciado sobretudo os jovens – público principal ao qual ela orienta seu discurso. O grupo, que toca *pop-rock* e *dance* cristão, é chamado *Jesus Culture*, e surgiu do encontro de jovens da igreja *Bethel, megachurch* localizada em Redding, Califórnia, e pastoreada por Bill Johnson, um dos principais líderes estadunidenses ligados a Peter Wagner. Além de lançar CDs e DVDs, o *Jesus Culture* organiza conferências anuais a nível regional, nacional e internacional. A primeira destas ocorreu em 1999. Trata-se de encontros de três dias direcionados a louvor, pregação da Bíblia, realização de *workshops* de oração por cura e conversão, e relatos de experiências de fé. O intuito é despertar as pessoas, mobilizá-las, treiná-las, encorajá-las, muni-las de recursos espirituais e psicológicos, e enviá-las de volta a suas rotinas. O *Jesus Culture* também produz material para treinamento espiritual de jovens estudantes de ensino médio e universitário (*Campus Awakening*).

O grupo é composto por 19 integrantes ao todo, mas apenas nove deles têm atuação central. Diferentemente do Diante do Trono, que tem Ana Valadão como líder, pastora e principal vocalista, o *Jesus Culture* é dirigido por Banning Liebscher – um pastor que coordenou os jovens da igreja *Bethel* por mais de dez anos. Liebscher não canta nem toca, mas assume a frente não só dos eventos, mas da nova fase que a banda começou no ano de

¹⁸⁹ Infelizmente não tive tempo de me aprofundar nesse tema.

2013. Foi ele quem comunicou que o grupo haveria de se mudar para a capital da Califórnia (Sacramento) para começar por lá uma nova iniciativa religiosa – uma igreja cujo objetivo seria o de transformar a sociedade local para que a cidade fosse a primeira dos Estados Unidos com população totalmente protestante. Liebscher também é autor de livros; um que inclusive leva o nome do grupo (Liebscher, 2009) ¹⁹⁰.

Além de Liebscher, sua esposa e uma secretária particular, a banda conta com grande equipe de apoio: um diretor de comunicações, que é também responsável pelo *Campus Awakening*; um “diretor de alcance”, que ensina a utilizar os dons do Espírito Santo, como o de profecia; um diretor de desenvolvimento; um membro do time executivo; um diretor de web; dois outros pastores de jovens; duas pessoas compondo o departamento administrativo (sendo uma delas especificamente responsável pela área de criação); e uma coordenadora de oração. A banda, propriamente, é formada pelos demais seis integrantes: dois vocalistas, um baixista, um guitarrista, um tecladista e um baterista.

Uma das principais concepções propagadas pelo grupo é a da centralidade da pessoa de Jesus e da necessidade de se manter um relacionamento diário com ele, o que é uma herança das igrejas do novo paradigma. É através da “intimidade” com o divino que se aprende a ouvir e a discernir a voz dele. Como claramente se prega que ouvir a voz de Deus é sim fruto da imaginação (porém, “imaginação espiritual”), acredita-se que, com o tempo e por meio de várias tentativas, a pessoa vai conhecendo a voz de Deus melhor e percebendo quando há uma mensagem sobrenatural que precisa ser transmitida a alguém.

Como se verá, a Teologia do Domínio também dá forma à espiritualidade pregada. Incentiva-se a mobilização dos jovens e a pregação da mensagem religiosa nas diversas posições e áreas que eles possam ocupar na sociedade. No website do *Jesus Culture*, e também nas preleções do pastor que dirige o grupo e na fala dos outros integrantes, a crença que mais se destaca é a de que: “*a new breed of revivalists were emerging throughout the earth to answer the cry of God’s yearning for nations*” ¹⁹¹. O levante dessa geração de pessoas entusiasmadas com a fé impactaria não apenas as igrejas, mas campi escolares e universitários, chegando a exercer influência em cidades e nações, no intuito de formatar a cultura de acordo com o que eles interpretam ser o reino de Deus. Embora a música tenha importância central no trabalho realizado pelo *Jesus Culture*, o grupo intui não apenas

¹⁹⁰ Quando a coleta de material primário foi feita nos Estados Unidos no ano de 2013, o grupo ainda estava em processo de mudança para Sacramento. Pelo fato de a banda ter sido analisada justamente no período de uma transformação em sua atuação no cenário estadunidense, as conclusões levantadas se referem à influência que o grupo já era exercia entre os jovens antes da formação da igreja.

¹⁹¹ “Uma nova geração de avivalistas começou a emergir por toda a terra para responder o clamor do desejo de Deus pelas nações”. Fonte: <http://www.jesusculture.com/about>, acesso em 27 de julho de 2013.

apresentar canções de louvor, mas fazer com que elas sejam veículos por meio dos quais os sujeitos experimentem um “verdadeiro” encontro com o poder e o amor da divindade, e transformem o mundo a sua volta. O evento do qual participei ilustra isso.

Após não menos que uma hora de intenso trânsito na cidade de Los Angeles, tráfego intensificado pelo período de férias escolares e consequente turismo na região, era possível chegar ao parque temático *Universal Studios Hollywood*. Pagava-se a taxa de estacionamento normalmente. O destino não era ver shows pirotécnicos, efeitos usados em filmes, ou ir a montanhas-russas. Uma verdadeira multidão avançava rumo ao *Gibson Amphitheatre*, passando apressadamente pelo *City Walk* – espaço que antecede o acesso definitivo ao local dos brinquedos e shows. Lojas de balas, roupas e souvenirs, além de restaurantes diversos, ficavam em segundo plano à medida que ávidos adolescentes e jovens adultos iam ao encontro de Jesus. Acontecia ali a principal conferência organizada pelo *Jesus Culture* em 2013 nos Estados Unidos.

Em frente ao anfiteatro, a fila do credenciamento tinha cerca de 200 pessoas, o que era pouco, tendo em vista que o espaço de seis mil assentos já estava praticamente lotado antes do horário previsto para o início da conferência. Logo na entrada, também ficavam estandes vendendo livros, CDs, camisas, bonés e outros itens ligados aos palestrantes e cantores¹⁹².

Pontualmente, o pastor Banning Liebscher abriu o evento, e a multidão gritou em polvorosa quando a banda entrou no palco pela primeira vez. Imediatamente o teatro se transformou em um show adornado por canhões de luz e efeitos dos mais diversos, e Kim Walker-Smith e Chris Quilala começaram a entoar canções que ressaltavam que Jesus estava vivo, que ele reinava, e que o intuito era fazer com que seu nome fosse levantado e conhecido. Todas as músicas continham teor religioso explícito, e em muitas delas se falava com a divindade em tom mais íntimo – característica predominante do repertório congregacional dos Estados Unidos e que também se observa no Brasil. A plateia entrava em êxtase enquanto cantava e dançava ao som de trechos como: “*I am alive on God’s great dance floor*”¹⁹³.

Os muitos jovens que se aglomeravam no espaço entre o palco e a primeira fileira de cadeiras rumaram a seus assentos marcados por casacos e bolsas após um rapaz assumir o microfone e interromper o show para dar sequência à programação. Com a iluminação singelamente mais acentuada, viam-se muitas pessoas entre 30 e 40 anos, além de outras mais jovens também. A maioria do público era de brancos, mas havia um número considerável de

¹⁹² Além do *Jesus Culture*, outros cantores se apresentaram no período de louvor da manhã e à tarde, mas sem os mesmos efeitos de luz que acompanhavam a banda.

¹⁹³ Estou vivo na grande pista de dança de Deus.

indivíduos com ascendência latino-hispânica. Negros estavam quase ausentes. Aproximadamente a metade das pessoas havia frequentado a conferência no ano anterior. Alguns mostravam ter viajado até mesmo de outro país para acompanhar o evento.

Desde o primeiro dia foram enfatizadas a importância da cidade de Los Angeles, coração do entretenimento estadunidense, e a relevância do estado da Califórnia para o protestantismo. Durante toda a conferência falou-se que o grupo era parte de um grande avivamento que Deus estaria fazendo nos dias atuais. Destaque foi dado ao ato de crer e se relacionar com Jesus e com a família da fé. Ao final da primeira noite de performance, um apelo foi feito àqueles que precisavam restaurar seu compromisso com o divino ou se converter. Ao menos 10% dos presentes atenderam ao chamado. Em seguida, Liebscher convidou ao palco o famoso líder Lou Engle, fundador do movimento *The Call*¹⁹⁴. Engle narrou que há anos havia profetizado sobre um novo *Jesus Movement* nos EUA e que estádios se encheriam para a glória de Deus. Para dar suporte a isso, fez pedido de oferta, que fora recolhida por obreiros, não só neste, mas nos demais dias da conferência. Após vídeos que propagandeavam os parceiros/patrocinadores do evento, como o do *Valor Christian College*, os presentes assistiram a outro vídeo, mostrando milhares de conversões na Nigéria. O público gritou incansavelmente quando apareceu a imagem de uma cadeira de rodas sendo erguida em sinal da cura de um fiel. O vídeo relatava que 55 milhões de nigerianos haviam se convertido entre os anos 2000 e 2009, como resultado do trabalho do evangelista Reinhard Bonnke, preletor da noite.

Nos demais dias, o evento contou com programação de 09:30 às 22:00 horas, com intervalos de duas horas para almoço e jantar. Eram três cultos diários, cada um com a seguinte programação: louvor, anúncios e bate-papo/palestra e/ou pregação. Uma diferença crucial em relação a outros eventos eclesiais é que o uso de celular era amplamente incentivado. As pessoas podiam tirar fotos (preferencialmente sem *flash*), postar imagens e comentários no Facebook e Instagram, e participar de enquetes cujo resultado era divulgado na hora, nos dois grandes telões que ladeavam o palco. Além de louvor com banda, pregação tradicional, oferta e apelo, os jovens (e também adultos em número considerável) eram instruídos, pela manhã, a ouvir a voz de Deus e orar pelas pessoas para ver manifestações de cura. À tarde, ouviam alguns leigos, social e economicamente bem sucedidos, endereçarem

¹⁹⁴ Iniciativa religiosa que convoca indivíduos de todas as idades para se reunir em favor do país. As reuniões do *The Call* são chamadas “assembleias solenes” (referência a termo bíblico), e têm o intuito de realizar 12 horas de jejum e oração pela nação. Uma característica marcante é que não são divulgados os nomes de bandas ou personalidades que participarão do evento. O *The Call* acontece em várias regiões dos Estados Unidos, mas também em países como Austrália, Holanda, Israel, Brasil, Canadá, entre outros. Ver mais em: <http://www.thecall.com>, acesso em 10 de outubro de 2013.

questões sobre sucesso profissional, gênero, cultura e comunhão religiosa. Durante todos os dias, a tônica estava na importância da atuação dos jovens nas diversas áreas do social: esportes, entretenimento, negócios, ciência, educação, governo. Não se negava o mundo; o intuito era fomentar um reavivamento de fé cujo reflexo seria uma ação em massa para “dominar” as diversas dimensões da sociedade.

No congresso, Scott Thompson (“diretor de alcance” do grupo) liderou uma sessão matinal chamada *Power Evangelism*, na qual aconselhou aos ouvintes, quer fossem líderes de jovens ou apenas adolescentes ou jovens adultos, a ouvir as palavras de cura que eram ditas por Deus. Ele encorajava a plateia a descrever em voz alta as palavras que Deus estava enviando. Pequenas frases, geralmente referindo-se a problemas físicos e emocionais, eram mencionadas, tais como: dor de garganta, dor nas costas, dor no estômago, dor de cabeça, depressão. O ouvir a Deus acontecia de diversas formas. Uns diziam que a palavra simplesmente lhes vinha à mente. Outros narravam sentir formigamento ou dor em alguma parte do corpo que não lhes doía anteriormente, e em seguida sentir alívio. Em todas as sessões falava-se da possibilidade da cura ser de 10, 20, 30, 50 ou 70%, por exemplo. Ensinava-se que nem sempre a pessoa objeto da oração atestaria completa mudança. Ainda assim, defendia-se que o importante era a atitude de amor contida na disposição de ouvir a Deus e orar pelos que estão à volta.

Durante a conferência, Thompson e outros líderes incentivaram os jovens a valorizar o fracasso de suas iniciativas de oração, cura e evangelismo. A plateia era ensinada a aproveitar os períodos de intervalo de almoço e jantar que constavam na programação para abordar o público que circulava no *City Walk* e oferecer orações, falar de Jesus, e, dessa forma, testar o que era aprendido na conferência. Um dos ensinamentos era receber várias recusas por parte das pessoas abordadas. Isso era compreendido como parte do processo de servir a Deus, e era visto de forma positiva, pois testava se a disposição do coração da pessoa que orava era dependente do resultado do milagre.

O modo como a cura era apresentada em porcentagens de melhora e como o fracasso era valorizado sendo parte da ação miraculosa de Deus (que opera amor no coração do indivíduo que se dispõe a agir em direção ao próximo) mostrou tentativas de resolver um problema latente de um dos dons Espírito Santo, a saber, o de que algumas pessoas não são curadas. Não se atribuía o insucesso à falta de fé, nem do indivíduo que sofre, nem do fiel que ora. Entendia-se que é um processo de aprendizado, em que crentes obedecem a vontade de Deus (que é cuidar do próximo), aprendem a ouvir a voz de seu mestre mediante oportunidades diversas que aparecem no cotidiano, e cumprem a missão de pregar, orar e

fazer com que a sociedade seja alcançada. Tributários do ensino de uma igreja vinculada à rede de Peter Wagner, a meu ver, a incorporação da falha como parte aceitável da dinâmica espiritual desses crentes permite que o fiel continue exercendo sua fé e esperando pela ação de Deus em longo prazo.

Nos ensinamentos do *Jesus Culture*, há forte ênfase no sobrenatural e crê-se na manifestação terrena do poder de Deus. Fica evidente a guerra espiritual e a eficácia da oração para combater doenças físicas e psíquicas, além de hostes malignas (que podem ou não ser as causas das enfermidades), como visto no caso do DT. Ressalta-se ainda o fato de o grupo estar ligado a pais e mães espirituais, com os quais se “alinha”, usufruindo assim da proteção advinda da submissão a outros líderes – típico da Teologia do Domínio, tratada no capítulo dois. Ao direcionar seus discursos e canções a adolescentes e jovens adultos, o *Jesus Culture* não pretende impactar e renovar apenas o âmbito religioso. Visa desempenhar um papel pedagógico, estimulando os jovens a atuar e “dominar” as chamadas sete montanhas da sociedade: religião, família, negócios, governo, educação, mídia, e artes e entretenimento (caderno de campo, 23 de julho de 2013). Assim como o Diante do Trono, o *Jesus Culture* é outro bom exemplo do modo como a Teologia do Domínio tem sido pregada e ensinada pela articulação de atores musicais.

No próximo e último capítulo desta tese, retomarei o estudo do DT, chamando a atenção para uma dimensão geralmente ausente nas abordagens sobre a musicalidade religiosa, a saber, a das questões envolvendo gêneros e sexualidades.

5. Papéis de gênero, afetividades e sexualidades

“A sociedade é o mundo, é o sistema deste mundo. Sem perceber, as pessoas estão pensando igual. As pessoas estão tendo os mesmos conceitos. Não existe uma escola para se estudar sobre isso, mas todo mundo está sendo levado na mesma onda. Há espíritos malignos por detrás do espelho da sociedade. Espíritos que agem na forma de pensar das massas, e, como mulheres cristãs, nós nos sentimos como que nadando contra uma correnteza. Nós nos sentimos e estamos em guerra, fazendo um esforço para ir na direção contrária daquilo que a sociedade muitas vezes impõe” (Ana Paula Valadão, 3º Congresso Mulheres Diante do Trono, agosto de 2013).

Como a religião, que é uma categoria historicamente construída e que expressa modos de como o poder se distribui na sociedade, o gênero, também é um construto social que hierarquiza os indivíduos e estabelece relações de dominação, neste caso, a partir de atributos ligados ao sexo (Woodhead, 2013). A relação entre esses dois sistemas de poder ainda é discutida de forma acanhada na literatura especializada, estando entre uma das razões o impacto da secularização e o enfraquecimento das instituições de fé enquanto instâncias de regulação da ação (Souza, 2004). Mas mesmo já não sendo uma matriz cultural totalizante, a religião ainda atribui significado aos gêneros e às sexualidades de modo a merecer contínua atenção, pois ainda se verifica “um forte *religious appeal* na maneira como os sexos se reconhecem socialmente” (*idem*, p.123).

Embora possa haver diferenças importantes entre os discursos normativos defendidos pelos líderes e a orientação, o papel e a prática sexual, afetiva e de gênero desempenhados pelos fiéis, a religião pode ser um veículo de naturalização e legitimação das desigualdades e violências, ou um modo de gerar resistência ao poder dominante e auxiliar na reconstrução e redefinição da representação das identidades¹⁹⁵ (Mariz, 1994; Machado, 1996b; 1999; Duarte, 2005; Fraser, 2007; Woodhead, 2007; Souza, 2008; Bandini, 2014). E nesse sentido, ela pode agir de duas formas. Como uma “força de intervenção social”, isto é, com projetos concretos em torno de questões envolvendo sexualidades e gêneros, ou como “matriz de posicionamentos”, percebida na dimensão doutrinária e produtora de valores (Giumbelli, 2005).

Assim como a religião influencia a construção social dos sexos, ela também é influenciada. Transformações sociais como o aumento do divórcio, a crise do modelo de organização patriarcal da família, o maior controle da natalidade, o incremento educacional

¹⁹⁵ Autoras como Butler (1998) e Scott (2010) ressaltaram que o debate sobre os gêneros não deveria ser essencializado na reprodução de categorias fixas, tais como homem, mulher, masculino e feminino. Contudo, em sociedades patriarcais como o Brasil, ainda se percebe forte associação entre masculinidade e agressividade, força e hierarquia por um lado, e feminilidade, fragilidade, domesticidade e maternidade, por outro (Machado e Barros, 2009). Desse modo, são a estas associações que se fará referência quando os conceitos de homens, mulheres, masculinidade e feminilidade forem empregados.

das mulheres e o aumento da chefia feminina no trabalho e nos domicílios fazem, ainda que de forma não homogênea, com que os variados sistemas de fé estabeleçam um diálogo com as mudanças, nem que a título de confrontá-las (Machado, 1996a). Em muitos casos, o sistema de autoridade eclesiástica é repensando, e grupos antes marginalizados em termos de gênero, como o de mulheres, passam a ocupar posições de maior privilégio (Machado e Barros, 2009).

Muito embora o imaginário turístico apresente a representação simbólica do Brasil como um paraíso sexual e um lugar de tolerância quanto às diversas identidades de gênero e práticas de afeto, há grupos que lutam contra a presumida promiscuidade e imoralidade sexual do país e a conseqüente desvalorização da família. Os evangélicos são um bom exemplo. Com cerca de 70% da audiência feminina (Fernandes *et al.*, 1998; Freston, 2005), apresentam um discurso conservador que também acaba por negar o valor das mulheres (Mafra, 1998), ainda que possa oferecer a elas respostas para suas aflições, que, no geral, se concentram em torno de problemas familiares, psicológicos e de saúde (Couto, 2002a).

Uma forma particularmente interessante de contribuir para o debate a respeito de como essa religião defende determinados papéis sociais de gênero e dá polimento ao cultivo de certas afetividades e comportamentos sexuais é observando os congressos e cultos de mulheres promovidos pelo DT, cujos esforços na criação e manutenção de uma (sub)cultura evangélica se estendem a tentativas de disciplinar a aparência, a sexualidade, a conjugalidade, a parentalidade, e assim por diante. Como já se antecipa por meio do excerto citado na página anterior, o Diante do Trono se engaja numa luta explícita contra os valores da sociedade corrente. E essa luta está em consonância com o que defendeu Woodhead (2002) ao dizer que o protestantismo carismático do sul global é apolítico, renovador da esfera privada, e afirma elementos tradicionais se pautando na crença no poder transformador do Espírito Santo – divindade que auxilia as mulheres no desempenho de uma “revolução” dentro da casa e da igreja. As distinções que os crentes por mim pesquisados estabelecem com o mundo são claras e, em geral, os colocam em uma posição retrógrada. Em determinados aspectos, todavia, percebe-se que a distinção ocorre mediante uma importante aproximação e reiteração de certos padrões seculares. Mesmo assim, interpreto que a teoria da identidade subcultural, tal qual proposta por Christian Smith, continua a se mostrar válida.

Para tratar do assunto, este capítulo foi dividido em oito tópicos¹⁹⁶. Os quatro primeiros abordam as prescrições direcionadas às mulheres. O primeiro se refere à identidade feminina e aos cuidados com o corpo (saúde e estética); o segundo à noção de submissão; o

¹⁹⁶ Algumas das asserções aqui presentes podem ser vistas em Rosas e De Castro (2014).

terceiro, ao trabalho intra e extra doméstico; e o quarto, às orientações quanto à conjugalidade, à sexualidade e à reprodução. A quinta parte apresenta o diálogo estabelecido com o feminismo. A sexta e a sétima seções se referem à masculinidade e à homossexualidade. A oitava parte traz uma interpretação dos dados coletados à luz de quadros teóricos mais abrangentes sobre religião e gênero.

Foram analisados quatro congressos de mulheres, 29 cultos mensais de mulheres e oito cultos mensais de homens. Cumpre dizer que, com exceção da noção de masculinidade, depreendida tanto da observação dos eventos destinados aos homens quanto dos de mulheres, os demais temas foram tratados a partir do ponto de vista feminino. Enquanto os cultos Homens Diante do Trono em boa medida se assemelhavam a um típico encontro dominical de uma igreja evangélica, os eventos das mulheres tinham suas especificidades. Além de contarem praticamente só com mulheres para recepcionar as fiéis, recolher os dízimos e fazer os direcionamentos necessários, a tônica repousava sobre temas da esfera feminina (indo desde maquiagem e desfile de moda a orientações conjugais diversas). Experiências catárticas e apelos por cura interior (emocional, afetiva, subjetiva) também abundavam. Quando Valadão não estava presente, o que só ocorreu eventualmente, o louvor, a pregação e o apelo eram feitos, assim como de costume, por mulheres.

Nos cultos e congressos era fortemente apoiado e divulgado o Mulheres em Ação/Casa Rosada, por meio do qual as líderes da IBL fornecem orientações religiosas, como em uma espécie de terapia, para problemas de solidão em função de solteirice ou viuvez, dificuldades no casamento, divórcio, gravidez indesejada, maternidade, sexualidade e assim por diante. Os eventos também eram espaços nos quais uma série de livros era indicada às fiéis. Os títulos faziam referência principalmente a espiritualidade, relações conjugais, tarefas domésticas, afetividades, prazeres sexuais e valorização (religiosa) da mulher.

Além de Valadão e das obreiras do Mulheres em Ação, os cultos e congressos ainda contavam com algumas líderes proeminentes no cenário batista belo-horizontino, tendo algumas delas projeção nacional. Com exceção de uma, todas eram membros da Lagoinha. A maioria era casada e com filhos; todas claramente pertencentes à classe média ou alta e tendo acima de 30 anos de idade. Eis as principais: Márcia Resende, apresentadora na Rede Super; Helena Tannure, ex-integrante do DT e que atualmente tem se destacado como escritora e preletora; pastora Priscila Guerra, que orienta jovens em namoros cristãos; pastora Iara Diniz, coordenadora, juntamente com o marido, do trabalho eclesial Rede da Família; pastora Ezenete Rodrigues, emblema das atividades de batalha espiritual do Diante do Trono; pastora Ana Lúcia Melo, responsável pelo trabalho com as casadas da Igreja da Lagoinha; e pastora

Ângela Valadão, tia da cantora e à frente, junto com o esposo, do ministério Gideões (que realiza distribuição de Bíblias) ¹⁹⁷. Há ainda a famosa escritora e conferencista estadunidense Devi Titus, presidente da Rede Mundial de Esposas de Pastores, e que tem se tornado uma figura carimbada nos eventos de mulheres evangélicas realizados em todo o Brasil¹⁹⁸.

Apregoa-se que o intuito dos eventos organizados pelo DT é o de levantar o padrão moral da sociedade, no sentido de promover mais retidão, pureza, honra e respeito. Em várias ocasiões, foi possível notar que o esforço em direcionar um discurso ao público feminino é visto, tanto por Valadão como pelas demais líderes, como uma estratégia positiva, pois crê-se que a tentativa de moralização da sociedade é mais eficaz se começar dentro de casa.

Esses eventos separados por gênero foram criados por Ana Paula Valadão quando, na ocasião de sua segunda temporada de estadia nos EUA, a cantora foi a um congresso organizado para esposas de pastores, no qual conheceu Devi Titus. Inspirada por tal experiência, em 2011 deu início a atividades semelhantes no Brasil. A primeira foi o Congresso Internacional para Pastores e Esposas de Pastores, que ocorreu na IBL em abril de 2011, como uma espécie de laboratório para embasar os que viriam depois e levaram a marca do Diante do Trono. Longas anotações pessoais de campo, além das entrevistas realizadas com os integrantes do DT, compuseram o material etnográfico utilizado ao longo da narrativa que se segue¹⁹⁹.

5.1 A noção de feminilidade

“Por que eu fui criada como uma mulher? [...] Tenho abraçado o propósito criado por Deus de ser uma auxiliadora para o homem? Estou disposta a sacrificar minhas próprias ambições a fim de cumprir o meu papel principal e chamado, como ajudante para o meu marido? [...] Eu reconheço e aceito que Deus criou a mulher para completar, complementar e ajudar o homem? [...] Será que eu aceito meu chamado criado por Deus para ser uma portadora e nutridora da vida? [...] Este é um dom de Deus dado a você mulher. Não negue o dom que o Senhor te deu. Ele te fez mulher e vai te capacitar para ser mãe” (Ana Paula Valadão, 1º Congresso Mulheres Diante do Trono, agosto de 2011).

Nos encontros realizados por Valadão para as batistas e também para mulheres de outras denominações ou confissões religiosas, as diferenças entre homens e mulheres são muito marcadas e enfatizadas. Considera-se que os homens nascem com o instinto de força e liderança, enquanto as mulheres, tendo sido projetadas e criadas da costela masculina, são

¹⁹⁷ A convite de Valadão, eventualmente também se viu, a fim de coordenar o período de louvor, cantoras famosas no meio evangélico, como Eyshila, Ludmila Ferber, Soraya Moraes e Fernanda Brum.

¹⁹⁸ Titus já tem inclusive um website em português: <http://reinoglobal.com/devi-titus/>, acesso em 09 de novembro de 2014.

¹⁹⁹ Para não interferir na fluidez textual, optei por mencionar as datas dos escritos do caderno de campo apenas em citações diretas.

complementos, “são a glória do homem” (caderno de campo, 04 de agosto de 2011). As mulheres são forçadas a partir da existência masculina, e argumenta-se que ser acessória e complementar não é uma posição rebaixada ou de subserviência. A mulher é comparada ao Espírito Santo, também caracterizado como auxiliador. Daí o entendimento de que ser auxiliar não é ser menor ou ter alguma deformidade, mas é prestar socorro e servir de coluna para sustentar alguém. De acordo com o que é defendido, o fato de a mulher ser secundarizada, de modo algum a torna menos importante.

Boa parte do que se prega também advém do imaginário de que a primeira mulher a existir (Eva) teve um papel central, para não dizer que foi de fato a responsável pelo pecado original. Advogam as líderes que a dor do parto e o desejo de projeção das mulheres são consequências de uma disposição feminina para a dominação e a autonomia, herdada em função do primeiro pecado. Tal protagonismo, por sua vez, desequilibrou a ordem natural e imutável estabelecida por Deus, a saber, a da superioridade hierárquica do homem. Por isso, a negação de poder ao gênero feminino, ao contrário de reduzir o valor da mulher, seria a salvaguarda da mesma.

O que se espera então do ser mulher? Defende-se que a mulher deve ser gentil, delicada, graciosa, generosa, hospedeira, sábia, “suave”, discreta, sem agitação, grata, cheia de fé, conhecedora da Bíblia, contida e com “espírito ensinável”. Não deve falar palavrão, nem se orgulhar, se iriar, guardar rancor ou se alegrar com injustiças. Deve ser mansa, prudente, moderada, controlada em relação a paixões e desejos, obediente, bondosa, perdoadora e pacificadora.

Sua identidade deve estar em Deus. É nele que a mulher deve encontrar a satisfação. Ensina-se que a fonte de gozo, amor e auto realização feminina não está no consumo, nos estudos, na carreira, nem mesmo na obtenção de marido e filhos. Está sim em Deus, que é criador de todas as coisas, amigo, conselheiro, pai acolhedor, e que mimas suas filhas até mesmo com supérfluos. Segundo Márcia Resende: “o que o meu marido não tem, meu Jesus tem” (caderno de campo, 30 de maio de 2012). A divindade é tida como resgatadora da autoestima, pois cura as feridas emocionais causadas pelos desafetos, e pode se vingar e até matar o marido que é ruim para a esposa. Portanto, ensina-se taxativamente que as mulheres devem suprir suas necessidades emocionais e seus desejos por relações românticas em Deus, e apenas nele, em vez de transferir a expectativa para outras pessoas.

Durante um dos cultos de mulheres, realizado em 2012, Valadão chegou a cantar, em tom irreverente, um excerto de uma famosa música sertaneja: “encosta a tua cabecinha no meu ombro e chora”, dando voz ao suposto pedido divino para que as mulheres pudessem em

Deus se consolar. Por vezes, as líderes fazem menção, quer seja de modo direto ou não, ao seguinte versículo bíblico: “porque o teu criador é o teu marido; o Senhor dos Exércitos é o seu nome” (Isaías 54:5). Mais de uma vez pude assistir a um “ato profético” em que uma moça se adornava como uma noiva à espera de seu noivo. A representação aludia à preparação da igreja, e mais especificamente das mulheres, para o encontro com Cristo, o noivo, como é chamado eventualmente nos textos bíblicos.

Um das canções do Diante do Trono ilustra esse tipo de relação afetiva, romântica, quase sensual. Quando ela é cantada, é possível notar o êxtase da plateia. As mulheres entoam a letra de modo efusivo, levantam as mãos para o alto constantemente, se contraem, gemem como se sentissem alguma dor física, e choram sem reservas.

Tem ciúmes de mim
O seu amor é como um furacão
E eu me rendo ao vento de sua misericórdia
Então, de repente, não vejo mais minhas aflições
Eu só vejo a glória
E percebo quão maravilhoso ele é
E o tanto que ele me quer
Ô, ele me amou
Ô, ele me ama
Ele me amou
Me ama
Ele me ama, ele me ama, ele me ama
Somos sua herança e ele é o nosso galardão
Seu olhar de graça nos atrai à redenção
Se a graça é um oceano estamos afogando
O céu se une à terra como um beijo apaixonado
Meu coração dispara em meu peito acelerado
Não tenho tempo pra perder com ressentimentos
Quando penso que ele
Me ama
Ele me ama, ele me ama, ele me ama
(Música: Me Ama, versão da canção estrangeira *How he loves*. Álbum: Sol da Justiça)

Um ponto importante endereçado nos eventos diz respeito à autoestima feminina. Todo o terceiro congresso de mulheres (2013) foi direcionado a tratar do tema. Se valendo de espelhos deformadores, a cantora enfatizou que nem todo aparato que reflete a imagem da mulher transmite a verdade. E disse: “aquilo que contemplamos como referencial tem o poder de nos transformar. (...) Somos transformadas pela realidade que vemos, que contemplamos” (caderno de campo, 29 de agosto de 2013). Jesus seria o espelho digno de confiança. Ele é quem refletiria a melhor imagem que as mulheres deveriam conservar a respeito de si mesmas. Já Satanás estaria por trás dos espelhos deformadores, encontrados na sociedade, no passado e nas expectativas frustradas.

A elevada auto exigência seria indício de uma autoimagem distorcida. As mulheres deveriam combater as imagens negativas que recebem e internalizam ao longo da vida ou que vão elas mesmas construindo em função de alguma doença que as acomete, pela relação com o envelhecimento, ou ainda, por eventual deficiência que possuam. Em outra ocasião, Valadão narrou que já se autodepreciou. Mordia internamente suas bochechas e ruía as unhas para se maltratar. Fez isso durante anos, aceitando e reproduzindo as críticas que sofria. Mas conta que passou por um processo de cura espiritual, e que umas das exteriorizações deste foi passar a se cuidar, aprender a se maquiar e arrumar o próprio cabelo. Isso a livrou de estabelecer relacionamentos doentios e interesseiros, e que estariam pautados na insegurança e na necessidade de autoafirmação.

Nos cultos e congressos de mulheres, também se fala periodicamente sobre depressão e ansiedade. E a causa desses males nem sempre é interpretada como influência de forças espirituais. Indica-se a busca por orações, mas também por uma alimentação saudável e equilibrada, além de haver recomendação explícita para que, em casos extremos, as mulheres procurem ajuda de um especialista, ou seja, um psicólogo cristão. Incentiva-se que elas nutram seu amor próprio, cuja falta pode levá-las a escolher homens passionais e problemáticos.

Abaixo reproduzo a letra de uma canção, que se tornou emblemática nos eventos de mulheres. Originalmente composta por Valadão para um dos CDs infantis, com vistas a falar a meninas que enfrentavam um relacionamento familiar difícil, passou a ser uma útil ferramenta para afirmar o valor das mulheres perante a divindade:

Aos olhos do pai
Você é uma obra-prima
Que ele planejou
Com suas próprias mãos pintou
A cor de sua pele
Os seus cabelos desenhou
Cada detalhe
Num toque de amor
Você é linda demais
Perfeita aos olhos do pai
Alguém igual a você não vi jamais
Princesa linda demais
Perfeita aos olhos do pai
Alguém igual a você não vi jamais
Nunca deixe alguém dizer
Que não é querida
Antes de você nascer
Deus sonhou com você!
Você é linda demais
Perfeita aos olhos do pai
Alguém igual a você não vi jamais
Princesa

(Música: Aos olhos do pai. Álbum: Crianças Diante do Trono)

Outra canção é utilizada para trabalhar a autoestima das mulheres. De composição mais recente, é um ótimo ilustrador do discurso que vem sendo pregado, que é semelhante ao de autoajuda, mas que tem como base a eficácia espiritual da ação divina em vez de o crescimento e a autonomia do sujeito por si só:

Um dia eu vi
Uma mulher chorando pelo jardim
Perdeu a inocência
Seus erros e seus fracassos
Era um fardo pesado
Não podia mais sorrir
Eu vi
Uma mulher ferida numa prisão
Os medos lhe atormentavam
As mágoas do seu passado
Paralisaram seus sonhos
Deformaram a visão
Um dia eu vi
Quando a luz brilhou na escuridão
As cadeias caíram
Os inimigos fugiram
E agora eu vejo
Olho pra ela e vejo
Uma filha
Amada do pai
A menina
Dos olhos de Deus
Obra-prima
Das suas mãos
Escolhida
Nesta geração
Eu vejo uma alma curada
Guerreira, ousada
Mulher virtuosa
Vitoriosa
(Música: Agora eu vejo, faixa inédita)

Fica notório o esforço de valorização da autoestima feminina e, pode-se fazer coro à grande parte da literatura que é citada neste capítulo, a respeito de a religião evangélica vir de fato respondendo a certos interesses e aflições femininas.

Para a restauração da autoestima da mulher, Valadão e as demais líderes argumentam ainda sobre a importância da reconciliação, em especial com os progenitores e com as referências masculinas. A cantora defende que, para que haja atuação do Espírito Santo e cura, é preciso perdoar a rejeição materna, o *bullying* feito por colegas de escola, irmãos e familiares, pais que atuaram como abusadores sexuais e maridos que trocaram as esposas por outras mulheres. Deus, nesse sentido, funcionaria como ator central, pois traria em si a

imagem de um homem que pode curar as mulheres de todos os sentimentos de rejeição, frustração e amargura porventura já experimentados.

Os eventos pesquisados promovem o reforço da figura masculina na medida em que exaltam a “masculinidade divina”. Mas uma das consequências da valorização dos atributos de Deus é que, como será visto no tópico 5.6, a virilidade, a força e a agressividade frequentemente associadas aos homens em sociedades patriarcais são rechaçadas não apenas pelas mulheres, mas também pelos homens. Para elas, talvez isso tenha como consequência certa autonomia em relação aos maridos e demais atores que eventualmente desempenhem um papel de autoridade. Mas também não surpreenderia que o contrário fosse encontrado, afinal, a promoção da gentilização masculina pode endossar exatamente o contrário – a submissão das mulheres²⁰⁰.

Como consequências da transformação experimentada e da autoestima equilibrada, as líderes entendem que o cuidado com o corpo passa a ser algo natural. Outra característica da feminilidade pregada é o zelo com a saúde e a estética. De acordo com Ana Paula Valadão, deve haver o reconhecimento de que os crentes não podem cuidar apenas do espírito, pois o corpo é igualmente alvo dos ataques de Satanás. As mulheres que não cuidam da saúde se dizendo por demais espiritualizadas são criticadas, pois a negligência com o corpo significa desleixo com o templo do Espírito Santo. Para que se cumpra a missão divina, é preciso cuidar do veículo através do qual ela se realizará. Atividades físicas, que não precisam necessariamente ser feitas em academias (pode-se andar a pé, subir escadas e brincar com crianças), alimentação saudável e sem excesso (pois a glotonaria é tida como idolatria), além de dedicação à aparência são compreendidos como sinais de que as mulheres reconhecem seu valor.

Em abril de 2013, um dos bate-papos do Culto Mulheres Diante do Trono reuniu a filha de uma pastora, que estava tratando um câncer, além de sua oncologista, que ao final do evento acabou se convertendo, e de uma ginecologista e sexóloga. A paciente, Suzie Valadão, filha de Ângela Valadão e prima da cantora, narrou ter sido curada espontaneamente de leucemia aos sete anos de idade, e disse que fora curada de um câncer de mama aos 34 anos, por meio de tratamentos (cirúrgico e quimioterápico). Já tendo experimentado as duas modalidades de cura, e atualmente enfrentando a metástase agressiva do último câncer nos ossos e no fígado, ela recebeu orações enfáticas para que fosse curada novamente. Em tal encontro, foi explicada a diferença entre detecção e prevenção do câncer, como o de colo do

²⁰⁰ Infelizmente a presente pesquisa não possui dados para tratar dos impactos desses discursos, salvo a título de levantar conjecturas.

útero. A plateia foi ensinada que mulheres entre 25 e 59 anos devem fazer exames anuais. Alertou-se ainda sobre a importância de não fumar, não se submeter a stress ou desgastes emocionais, não beber e praticar exercícios físicos.

Tanto nesse exemplo como em outros, a doença não foi vista necessariamente como um sinal da presença do diabo, ao contrário do que mostrou Mariz (1994) a respeito do que predomina entre os pentecostais. Valadão encerrou o bate-papo afirmando que é Deus quem determina o número de dias que uma pessoa terá na terra, de modo que as crentes podem se assegurar que, independentemente das doenças que sofrerão, só morrerão o dia em que cumprirem toda a vontade divina a elas determinada. Mas como essa vontade não é claramente conhecida, o descaso com a saúde física é combatido, e deve ser não somente por meio de ações espirituais.

Na Estância Paraíso, sítio da igreja no qual é desenvolvida uma série de trabalhos eclesiais em formato de retiros espirituais (como os de libertação, organizados por Ezenete Rodrigues), há um curso/programa que ilustra a preocupação com a condição física. Chamado de “Metanoia: mudança de mente para vivermos uma vida com saúde integral”, é voltado à reeducação alimentar. Em um dos cultos de mulheres de 2014, o Dr. Audrey Marshall, médico ortomolecular que atende no programa, instruiu às fiéis quanto a uma boa dieta. Disse que o ideal seria optar pelo mínimo de conservantes e gorduras, e por legumes, verduras e frutas orgânicas. Farináceos e massas deveriam ser evitados por serem metabolizados como açúcares, considerados “alimentos para o câncer” (caderno de campo, 30 de julho de 2014) ²⁰¹. Como benefícios, a pele ficaria melhor, o sono teria mais qualidade, e o cansaço, assim como as doenças respiratórias e gastrointestinais, diminuiriam. Salientou-se que o estilo de vida da sociedade corrente – má alimentação, excesso de industrializados, stress, falta de atividades físicas regulares etc. – é uma forma de Satanás enganar os crentes e destruí-los.

Tanto a falta quanto o excesso de cuidado com o corpo são vistos como sintoma de problema. O zelo comedido é sinal de cura espiritual, ou seja, da aceitação de que Deus fez cada pessoa de forma exclusiva, planejando todos os detalhes, e que ama a todos igualmente.

Para além do incentivo à saúde física, também se prega a respeito da estética. No 3º Congresso Mulheres Diante do Trono, Valadão deu dicas de beleza e fez um *workshop* ao vivo. Chegou sem estar maquiada, sentou em um cenário que trazia uma penteadeira, e

²⁰¹ O Dr. Audrey produziu um suplemento alimentar que foi comercializado na igreja durante o 4º Congresso Mulheres Diante do Trono, realizado em agosto de 2014. Na compra de dois dos suplementos, a congressista ganhava uma termografia, que, segundo eles, era um exame que auxiliava na detecção de várias doenças que acometem as mulheres.

começou a falar às mulheres sobre a importância de elas tirarem os pelos do rosto, cuidarem do formato das sobrancelhas, e se esforçarem e treinarem a maquiagem. Valadão se maquiou, explicou o passo a passo do procedimento, o que se adequava ao dia e à noite e, ainda que sem apontar marcas, mostrou os produtos que mais funcionavam para sua pele e estilo, num típico formato de apresentação feito por gurus de beleza em seus tutoriais. Chamou minha atenção o modo incisivo da cantora em criticar o quanto é feio que uma mulher tenha “bigode” e se apresente com uma maquiagem com acabamento mal feito, como com blush marcado e pó facial nos cílios postiços. Em outro congresso, um espaço dentro do templo da IBL foi cedido a uma clínica de estética para que as participantes realizassem sessões de *peeling*. Parte do dinheiro seria revertida para missões.

Reforça-se que as mulheres devem ser vaidosas. Isso significa que elas não só podem, como devem se maquiar, cuidar do cabelo, usar acessórios diversos. E fala-se até da realização de cirurgias plásticas, que, segundo Valadão, podem ser feitas desde que a intervenção não seja periódica, seja pouco perceptível, e tenha como alvo alguma característica que traz muito incômodo. A cantora se mostra a favor inclusive da colocação de prótese mamária, mas desde que a quantidade seja pequena e o resultado discreto.

Além da grife de roupas criada e comercializada com a marca do Diante do Trono (DTWear), cujo intuito é oferecer trajes belos, que não sejam sensuais e que evangelizem, ao longo da pesquisa foram observadas diversas ocasiões nas quais orientações das mais variadas sobre trajes foram emitidas às mulheres, seja em formato de vídeos, pequenos desfiles ou assessoria dada por uma consultora de imagem. De maneira geral, criticava-se o uso de roupas transparentes, decotadas, curtas e muito justas. E falava-se que a mulher não deveria se expor como uma vitrine, pois isso atrairia homens que só se interessam pelos atributos físicos.

Em mais de uma vez, Valadão ensinou um teste para identificar se certo traje estaria adequado. Solicitou que as mulheres se levantassem dos bancos e estendessem as mãos para o alto o máximo que pudessem. Caso a região da genitália estivesse muito realçada e/ou a blusa deixasse expor qualquer parte da barriga, significava que o modelo escolhido estava errado. As mulheres também eram chamadas a se virarem e observarem a região das nádegas. Caso as calças estivessem muito apertadas, ou os vestidos ou as saias muito curtos, era sinal que a roupa estava inapropriada. Por último, ela pedia para que as mulheres se assentassem. Se a saia ou o vestido subisse acima do joelho, estava curto demais. As moças também deveriam abaixar-se como se fossem abraçar os joelhos. Se qualquer nuance do volume dos seios aparecesse, novamente era indício de que o traje não representava o modo como uma

evangélica deveria se vestir²⁰². Nos eventos que acompanhei Valadão fazer esse teste, percebi que tal padrão de vestimenta não predominava, nem era facilmente aceito por toda a audiência.

Mesmo assim, as indicações de trajés não se restringiam às interdições. Ao contrário, alguns vídeos foram produzidos para informar sobre certas tendências de moda: militarismo, vestidos longos, detalhes em couro, estampas florais, conjuntos, altura das calças, uso de echarpes, moda *plus size* etc. Em vários dos cultos mensais, falou-se sobre os diferentes formatos de corpo (se ovais, quadrados ou parecidos com uma pera ou ampulheta) a fim de mostrar às crentes como usar roupas e acessórios que mais as valorizassem, sem apelar para a sensualidade.

Apesar do descrito, Valadão tenta contrabalancear o incentivo ao cuidado com o corpo dizendo que isso não é mais importante que a beleza interior, ou seja, a docilidade e a tranquilidade. Ela afirma que o zelo com a aparência requer equilíbrio, pois a busca desenfreada por alterações seria sintoma de uma enfermidade na alma. E ela reitera que as referências estéticas culturalmente predominantes e propagadas pela mídia não são reais. As moças vistas nas fotos seriam construções de ângulos, luzes e tratamentos digitais. Em março de 2014, no culto de mulheres, Valadão deu o exemplo da mudança nas medidas de candidatas à miss na Suécia. Segundo seus dados, nos últimos 20 anos, o padrão da altura aumentou, enquanto o do peso diminuiu em quase 20 quilos. As donas de casa, comparativamente, apresentaram mais peso que em décadas anteriores, o que aumentou a discrepância entre os ideais e a realidade.

Na mesma trilha, Valadão critica a boneca Barbie, por ser a representação do estereótipo da mulher magra, de cabelos tratados, seios empinados, bumbum levantado, coxas torneadas e pernas longas. E diz que há várias mulheres que dedicam todo seu tempo livre a perseguir esse modelo, ficando horas nas academias de ginástica e recorrendo a tratamentos estéticos dos mais diversos. Para ela, isso cria uma obsessão capaz de fazer com que as mulheres se rejeitem e se destruam emocionalmente por não aceitarem determinado tipo físico, como olhos muito grandes, pernas finas, espinhas, sobrepeso e sinais de envelhecimento. E atesta, por experiência pessoal, que, uma vez que a auto rejeição acontece, o processo de cura interior não é simples. É preciso que as mulheres tomem para si as referências de beleza divinas, que seriam centradas no desempenho da espiritualidade. Algo deveras contraditório ao que acabo de descrever nas páginas anteriores!

²⁰² Na IBL, há mulheres que vendem o chamado “tapa colo”, um pedaço de tecido com velcro que pode ser colocado nas blusas a fim de cobrir a região entre os seios.

Embora com a capa de um discurso moralista e conservador de que nada pode ocupar o lugar de Deus na vida da fiel e que o que importa não é o exterior, fica visível que o cuidado com o corpo, expresso na conscientização quanto à saúde e no gosto por modas de trajés e maquiagens, é muito valorizado. Afinal, segundo Valadão, a moda é um dos montes da sociedade a ser conquistado pela igreja (caderno de campo, 28 de agosto de 2014). Há aí uma clara aproximação com a cultura secular, no sentido da acomodação notada por Ricardo Mariano (2005). Para este autor, com o neopentecostalismo, determinados sinais, antes considerados exteriorizações de conversão, regeneração e santidade, perderam tal conotação. O corte de cabelo, a maquiagem, a depilação, o cuidado com as unhas, além do uso de calças, saltos e outros adornos deixaram de ser alvo fundamental da interdição legalista evangélica, inclusive em igrejas mais rígidas, como a Assembleia de Deus. O que observei parece exacerbar essa tendência.

Vale lembrar que o corpo é um valor central na cultura brasileira. O acentuado contato entre os corpos, através do toque ou do olhar, torna o Brasil mundialmente conhecido não só por sua cordialidade, mas pela sexualidade e sedução (Heilborn, 1999). Mirian Goldenberg (2010) argumenta que a devoção ao corpo tem se tornado não só uma obsessão, mas um estilo de vida, no qual o corpo passa a ser cada vez mais um capital econômico, social e simbólico. Os vários esforços do Diante do Trono em promover debates em que o corpo aparece de modo central evidenciam um alinhamento a essa tendência. E assim se reitera muito do caro e imposto padrão da beleza feminina²⁰³, especificamente pelo combate ao sedentarismo e à ausência de cuidados estéticos. Contudo, não se pode perder de vista que esse engajamento nas referências da sociedade abrangente ocorre com nuances de diferenciação que não devem ser minoradas. As estratégias evangélicas de normatização do corpo estão longe de serem as mesmas das décadas passadas, mas ainda se vê tentativas de preservar uma modéstia e uma castidade que refletiriam a virtude religiosa.

Outro exemplo disso ainda pode ser mencionado. Valadão mobiliza mulheres, como Morgana Linhares, que tem vasta experiência na área de moda e estilo, para dar dicas de etiqueta e comportamento. Gentileza, cortesia e educação são ressaltadas como atitudes que devem ser “vestidas” no caráter. Não seriam frescuras, mas parte do que é ser feminina segundo os padrões estabelecidos por Deus. A grosseria e a “falta de modos” são compreendidas como características nocivas e que não fazem parte da essência das mulheres,

²⁰³ Veridiana Campos (2010) mostra que ambos os estereótipos femininos prevalentes na sociedade, seja o da “mulher fruta” (que tem o corpo torneado e a alimentação de atleta) ou o da “modelo magérrima”, reiteram uma concepção de beleza que implica no combate à obesidade, aos sinais de envelhecimento e de negritude, à má formação dentária, aos pelos em excesso etc.

enquanto os “bons costumes”, além de expressarem educação, existem para facilitar a vida em sociedade e fazer com que o outro se sinta melhor. Além disso, não dependeriam da situação financeira da pessoa.

Uma regra de etiqueta ensinada é de como se comportar em espaços de culto (o que também se aplicaria a ambientes com elevado número de pessoas). Defende-se que, uma vez assentada, a pessoa não deve sair das cadeiras ou bancos. A prioridade na circulação próxima às portas é de quem está deixando o local. Também se fala que não se deve usar elevadores para subir poucos andares, e que os que vão mais acima, devem se posicionar ao fundo. É preciso agradecer o(a) ascensorista ao deixar o elevador. Quanto a filas, ensina-se que não se deve murmurar, nem mesmo conversar com as pessoas que também estão aguardando. A recomendação é portar um livro ou um dispositivo com músicas. O celular nunca deve ser atendido em locais fechados. Fala-se também que mulheres educadas não rasgam as revistas disponíveis nas salas de espera de consultórios médicos, nem deixam sujos os banheiros públicos que utilizam.

Ensina-se que, em restaurantes, as mulheres sempre devem deixar que os homens as conduzam, escolham a mesa, peçam o cardápio, façam o pedido e chamem o garçom. A mulher nunca deve se levantar para cumprimentar pessoas que cheguem ao local posteriormente, salvo sejam idosos. Deve saldar a todos com um sorriso e com o cumprimento de mãos, sem, contudo, balançá-las ao cumprimentar. Abraços só podem ser dados a conhecidos, e mesmo assim devem ser moderados e não podem ser acompanhados de tapas nas costas. Na hora de se alimentar, a mulher nunca deve usar o mesmo prato se quiser repetir. Não pode portar os cotovelos sobre a mesa, retocar a maquiagem ou atender o celular no espaço destinado à alimentação. Ensina-se ainda a posição correta da faca, e a nunca cortar alfaces, massas, asas de frango e azeitonas.

É dito que a conta deve ir direto para as mãos do homem, que é o responsável pelo pagamento. Se a mulher ganhar mais, ele deve conhecer a senha do cartão dela, e digitá-la sem dar a impressão que não é ele quem está pagando. A mulher pode, gentil e discretamente, passar seu cartão de crédito para o marido por baixo da mesa. Se não se tratar de marido e esposa, que se subentende que tenham um mesmo orçamento familiar, a mulher jamais deve fazer o pagamento. Também não deve usar carteira no bolso ou pochete, pois isso é considerado extremamente deselegante.

Devo ressaltar que a maneira como Valadão e as demais líderes elaboram o discurso religioso me impressionou pelo grau de sofisticação. Como se trata de uma igreja batista, isso pode explicar parcialmente o acionamento de certos recursos verbais. Mesmo assim, tendo em

vista o público que a igreja atinge, chama a atenção o modo como são tratadas as doenças físicas, os transtornos psicológicos, a estética do corpo e os demais anseios e angústias que geralmente acometem as mulheres. Peso é dado à dimensão espiritual, mas se oferecem de modo não menos importante as ajudas terapêutico-religiosas e as dicas de como manter a aparência e o “bom” comportamento. Há momentos nos cultos, como os bate-papos, que se assemelham a reuniões de amigas. É possível apostar, como sugeriu Woodhead (2002), que se esteja diante do fornecimento de um espaço social que não é disponibilizado às mulheres na sociedade. Mas, como deixarei mais claro adiante, meu otimismo em relação a tal espaço para por aí.

Em suma, a mulher – auxiliar do homem, que supre suas necessidades emocionais em Deus e que cuida da saúde e da aparência – é o “retrato bíblico da feminilidade” (Ana Paula Valadão, 1º Congresso Mulheres Diante do Trono, agosto de 2011). Como parte da ideia de ser um complemento ao masculino, cabe uma menção mais detida sobre um dos mais caros posicionamentos nas relações de gênero entre os evangélicos – a ideia da submissão feminina.

5.2 A submissão

Para as líderes pesquisadas neste estudo, submissão é um princípio eterno. É o ato de reconhecer a autoridade do outro. Mas, ainda que por vezes se fale que este é um comportamento esperado de todos os cristãos, que segundo a Bíblia devem se submeter uns aos outros, o que de fato é pregado é que a submissão é algo intrínseco ao ser mulher. A ideia é que a mulher deve respeitar, obedecer e cuidar da figura masculina, visto que esta é posta por Deus irrevogavelmente como autoridade. Segundo defende a cantora:

“Quando uma mulher se converte a Jesus, começa a ler a Bíblia, começa a entender os princípios bíblicos sobre o homem, sobre a mulher, sobre a relação dos gêneros, e essa mulher começa a receber a capacitação do Espírito Santo; é algo tão natural, que você não faz força pra ser submissa, sabe? É um respeito, é um negar a si mesmo muitas vezes, e que deve acontecer não só na relação marido e mulher, mas na submissão uns aos outros todo o tempo, que é muito natural, sabe? É uma humildade nos relacionamentos, um quebramento. Não é um endurecimento do coração, é muito tranquilo. Eu não vejo como machismo, como se eu tivesse valorizando o homem para desvalorizar a mulher. De modo algum. É muito tranquilo. Sou tão feliz. Sou muito mais feliz no meu casamento depois que comecei não só a conhecer, mas a vivenciar a submissão. E você já deve ter ouvido eu falar também, né?, sobre esse respeito da mulher a toda figura masculina. No local de trabalho, com pais, com irmãos. Gente, é tão tranquilo, tão bom” (excerto de entrevista, junho de 2014).

Acredita-se que antes do pecado original a submissão da mulher era indolor, e o homem não a oprimia. Havia paz e harmonia na hierarquia divinamente estabelecida. Com o pecado, os homens teriam passado a abusar da autoridade que lhes cabe, e as mulheres, a se rebelar contra eles. Aos convertidos, o sacrifício de Cristo traz de volta a submissão prescrita

e a ordem, a paz, a proteção e a segurança dela decorrentes. A submissão é vista como uma “posição de poder”, pois, como é a vontade de Deus, haverá intervenção divina e livramento para a mulher caso ela passe por aflições que advenham dessa postura de obediência.

No casamento, entende-se que a mulher não tem uma missão própria, senão a de estar debaixo da missão do marido. Ainda que haja diálogo, a decisão da mulher deve ser sempre a de acatar a vontade do esposo. Ela deve se calar e se voltar à oração – únicos instrumentos considerados capazes de mudar o coração do homem. Por isso, diz-se que o casamento pode ser a grande alavanca dos sonhos da mulher, ou sua ruína, pois, uma vez que a moça deixa de ser solteira, passa a se dedicar exclusivamente à vontade do cônjuge. Deve santificá-lo, orar por ele, perdoá-lo por suas falhas e nunca cobrar nada. A esposa deve ser submissa ao marido, assim como a igreja está submetida a Cristo.

A tarefa destinada ao esposo, em contrapartida, é a de amar a mulher. No caso, como Cristo amou a igreja, o que, diga-se de passagem, as próprias líderes reconhecem ser um padrão afetivo que os homens não conseguem alcançar. Mesmo assim, prega-se que quanto mais a mulher aceitar o homem como ele é e se sujeitar, mais chances terá de ser agradada. O homem deve facilitar a submissão, mas esta continua sendo uma obrigação feminina. E isso é válido para casamentos heterogâmicos quanto à religião. Se a esposa professar a fé e o marido não, a presença do cristianismo através da vida dela santifica a relação, e ela deve acatar os desejos do parceiro²⁰⁴.

Para que a submissão seja facilitada e a mulher não entre em um casamento difícil, ensina-se que ela, enquanto solteira, deve buscar um parceiro com renda, escolaridade e hábitos culturais similares. Tendo o marido ambições equivalentes às da mulher, prega-se que ela não terá que se rebaixar. Em certa ocasião, alertando para que as mulheres não escolham homens medíocres, disse uma das líderes: “onde vai ser o ninho de um passarinho e um sapo?” (caderno de campo, 30 de maio de 2012). Aponta-se recorrentemente para as impossibilidades de uma relação entre indivíduos cujas posições sociais ocupadas sejam demasiadamente distintas, e incentiva-se, na mesma proporção, que haja bastante conversa entre os pretendentes, para que conheçam bem os pontos de vista, projetos e valores um do outro.

Além disso, indica-se que a mulher que é ativa e lidera fora de casa aprenda a mudar de papel no âmbito doméstico, passando a ser dócil, calma e domável pelo marido. Fazendo

²⁰⁴ Embora o uso de drogas e o abuso de bebidas alcóolicas seja um problema endereçado em igrejas pentecostais, em especial no caso de esposos não convertidos (Machado, 1996a), não observei esse assunto ser tratado nos eventos pesquisados, ainda que, em função dos estratos sociais predominantes (camadas populares), o público alvo possa eventualmente lidar com tais questões.

referência ao livro bíblico de Provérbios, Valadão e Gustavo Bessa pregam que é melhor um homem morar no telhado ou no deserto, do que com uma mulher rixosa. A mulher chata, argumentativa e que reclama constantemente fará com que o homem queira se refugiar no trabalho. Por outro lado, se ela optar pela submissão e oração, poderá “construir” seu marido, não só fazendo com que ele a deseje e a respeite, mas permitindo que ele ocupe a posição de autoridade devida, o que fará do esposo um homem exitoso. Acredita-se que, mesmo calada, a mulher tem o poder de minar ou reforçar a autoestima do homem, que, mediante as atitudes femininas, ou terá mais iniciativas ou ficará completamente apático e derrotado.

Pensa-se que a mulher que segue as prescrições de um casamento bíblico não argui com seu esposo, mas espera que Deus mude o coração dele. Valadão se cita como testemunho de que esse princípio funciona. Ela narra que seu marido não se sentia inclinado a se dedicar ao trabalho de missões. Muito frustrada com isso, pois recebera tal vocação, em vez de falar com ele, buscou o conselho de mulheres religiosas mais experientes e continuou orando. Com o passar do tempo, Bessa foi mudando de gosto, e hoje é o responsável pela secretaria de missões da igreja. Valadão se sentiu realizada. Ela também dá outro exemplo que ilustra a intervenção divina sem a necessidade de que a mulher lute pelo que deseja. Diz que certa vez quis trocar o piso da varanda de sua residência, mas este era caro e, apesar de ela ganhar mais que o marido, cabia a ele a deliberação. Bessa não quis. Tempos depois uma chuva forte destruiu o piso. Na mesma época, Valadão recebeu uma quantia de dinheiro inesperada. Tanto a chuva quanto o valor financeiro, que ressalta ela, correspondia exatamente ao do novo piso, foram considerados uma providência divina. O marido também entendeu assim, e aceitou fazer a troca.

Prega-se ainda que a submissão deve ser estendida inclusive à vida financeira do casal. A mulher deve prestar contas a seu marido quanto a todos os gastos, ainda que ganhe mais do que ele. O que Valadão recomenda abertamente é que o casal tenha uma conta conjunta, de modo que toda a receita familiar seja organizada em um único caixa, e possa ser administrada pelo homem. Ela sugere que seja criada uma cota livre para a mulher, isto é, que os dois estabeleçam quanto por mês a mulher pode gastar sem ter que dar satisfação detalhada ao marido. Isso permitiria que ela pudesse comprar bolsas, sapatos, maquiagens e outros itens pessoais de maneira mais livre. Valadão diz que casais que já estabeleceram uma relação de confiança no que tange à administração das finanças experimentam homens dando cartões de crédito ilimitados a suas mulheres, sabendo que elas irão fazer gastos de maneira comedida.

Como parte da submissão, também se ensina que a mulher é responsável pela reputação do marido, preservando a integridade dele perante os familiares. A postura de

submissão é uma referência de respeito, honra e dignidade a ser ensinada aos filhos. A fim de ilustrar seu ponto de vista, Valadão conta que seu sogro, que estava cuidando dos filhos da cantora em determinado final de semana, havia ficado responsável por levá-los a uma festa na piscina. Ele levou as crianças, mas esqueceu-se dos trajes de banho, fazendo com que os meninos passassem pelo constrangimento de nadar de cueca. A sogra de Valadão, que se tornou na narrativa uma heroína pelo gesto cometido, se responsabilizou completamente pelo esquecimento do esposo, impedindo que ele fosse vítima de qualquer opróbrio. A cantora percebeu a artimanha da sogra, e pediu autorização para dar às fiéis o “grande exemplo” de submissão e sabedoria feminina. Fica patente o processo de culpabilização ao qual se incentiva que as mulheres se submetam.

Enquanto a “tranquilidade” da submissão poderia ser justificada pela anulação feminina e conseqüente abdicação dos ônus decorrentes de certas decisões, como argumentou Machado (1996a), o mesmo não é observado nesse tipo de discurso. Cabe muito mais interpretar que há uma forte desvalorização do ser mulher frente ao ser homem.

A submissão é considerada ainda um instrumento usado por Deus para disciplinar a mulher; ocasionalmente o orgulho feminino é demonizado. A falta de submissão é compreendida como um problema de personalidade, mas, mais frequentemente, é tida como uma tormenta espiritual. Fala-se que é o “espírito de Jezabel²⁰⁵” – uma tendência à dominação e à insubordinação. O espírito, tido como hereditário, perturbaria as mulheres, promovendo raiva, repulsa a autoridade masculina, vontade de se vingar, indignação, intransigência, teimosia, temperamento oscilante, manipulação, mau humor, reclamações e sadismo.

Valadão conta que já foi atormentada por esse espírito e, consternada, relembra que quis expor as incompetências do marido e privá-lo de relações sexuais. Ela diz:

“Naquela hora eu discerni um espírito familiar que queria passar pra mim. E eu vi muitas características de mulheres dominadoras na minha família, sabe? [...] Eu precisava ser liberta desse demônio familiar. Era esse tipo de nível que o diabo queria me levar, de judiar do meu esposo, de ter aversão do meu esposo, de ser ruim com meu esposo. Aí eu e Gustavo oramos naquela tarde e começou uma batalha toda vez que eu me sentia tentada a agredi-lo verbalmente ou com resistência ao meu marido” (1º Congresso Mulheres Diante do Trono, 2011).

Cabe dizer que é feita uma ressalva à submissão. As mulheres não precisam se submeter a autoridades que as peçam para realizar coisas interpretadas como contrárias ao comportamento religioso, como mentir, levar os filhos a outras alternativas de fé e estabelecer práticas sexuais tidas como não bíblicas (tratarei destas no tópico 5.4). Mesmo assim, a força

²⁰⁵ Jezabel é uma personagem bíblica que teria sido casada com um dos reis de Israel, que ficou conhecido como fraco e dominado pela esposa. Valadão diz que Jezabel era manipuladora, e levou não só o marido, como o povo israelense, a cometer vários pecados.

da submissão, sobretudo a matrimonial, é tão grande que as líderes chegam a questionar se as mulheres são coroas para seus maridos ou cânceres em seus ossos; se são doadoras ou sugadoras de vida.

Véronique Boyer-Araújo (1995), comparando evangélicas e médiuns, mostrou que a autoafirmação feminina em quaisquer dos dois contextos de fé era subordinada à postura de submissão à autoridade masculina; masculinidade representada seja pela figura do marido ou por algum tipo de entidade espiritual, como os caboclos. Depreende-se de seu pensamento uma asserção a que faço coro: as religiões estariam contribuindo para uma sujeição feminina ainda maior. E isso é verdade quando se olha para os dados levantados por uma pesquisa do Datafolha, de 1996 – enquanto apenas 17% da população brasileira concordavam que a mulher deveria ficar submissa ao marido, a proporção entre os evangélicos era de 48% (Mafra, 1998).

Fazendo um estudo comparativo entre o significado do uso do véu para as muçulmanas e a noção de submissão no meio evangélico, Bartkowski e Read (2003) mostraram que as crentes que defendem a submissão da esposa o fazem utilizando três estratégias para explicar o suposto empoderamento que elas dizem agregar com a postura subserviente. Primeiro, usam a retórica da fina distinção entre liderança e autoridade. A autoridade seria uma forma dominadora e autocrática de exercer poder, enquanto a liderança (característica dos religiosos) seria uma postura legítima, prescrita ao homem e que implicaria em uma atitude benevolente para com a mulher que, desse modo, teria a opção (em vez de a obrigação) de obedecer ao marido. Outra estratégia é a de resignificar a inferioridade da mulher, ao dizer que a necessidade de submissão advém de certa deficiência do homem. Fazer com que ele se responsabilize por atitudes e decisões seria, então, uma forma de protegê-lo e incentivá-lo a agir melhor. A submissão feminina funcionaria para fortalecer o frágil ego masculino. Ainda, argumenta-se que, embora a decisão final seja sempre do homem, a negociação faz parte do processo de tomada de decisão, e este seria o espaço destinado à atuação da mulher.

Observei todos esses dispositivos sendo acionados por meio das falas das pesquisadas. Em meu estudo, apareceram assim: a submissão foi vista como algo “tranquilo” e benéfico para a mulher, e, portanto, objeto de escolha feminina, e não de resignação; atestou-se uma pequena ruptura com a identidade masculina dominadora ao portar a mulher da capacidade, tida como de grande superioridade moral, de encobrir as falhas do marido; e, por fim, ainda que defendendo enfaticamente que a mulher não deve ser rixosa e argumentativa, a submissão

apareceu como um mecanismo de obtenção de vantagens, incluindo a ausência de restrições nos créditos para compras.

5.3 O trabalho e a obrigação do lar

Na sociedade brasileira, ainda predomina a imagem da esfera privada (doméstica, familiar) como um *locus* cuja atividade é feminina, enquanto o espaço da rua, isto é, a vida pública, em especial no que tange a atividades políticas e econômicas, é de domínio dos homens. Nos encontros organizados por Valadão isso se reafirma.

Contudo, não se desincentiva a inserção das mulheres no mercado de trabalho, nem a resignação delas a tarefas voluntárias ou a profissões tipicamente associadas ao feminino, como a pedagogia, a assistência social e a enfermagem. Por outro lado, a atuação no mercado de trabalho não é associada à realização da mulher. Enfatiza-se que não se deve trabalhar fora para buscar uma identidade ou para se sentir importante, pois é em Deus e nos princípios bíblicos que a mulher deve construir sua referência, como já abordado anteriormente. O cuidado com o lar e com os filhos é tido como prioritário e obrigatório, pois se trata de uma tarefa dada por Deus a todas as mulheres. A casa é vista como a primeira vocação feminina. A mulher é considerada sua guardiã. Mesmo que trabalhe fora, seja por opção ou necessidade, nunca deve abandonar as tarefas domésticas. Aceita-se bem que as mulheres alcancem sucesso profissional em diferentes âmbitos, como na academia, na economia, na mídia etc., mas desde que preservem a família. Afinal, enquanto no mercado a mulher tenderia a se tornar desatualizada e ser descartada, em casa ela será sempre necessária.

Ensina-se não só que as mulheres não devem estar ociosas em suas residências, como também não devem murmurar contra as tarefas domésticas, pois isto é um pecado. A mulher deve sentir prazer em cuidar da casa, cozinhar para a família e gastar tempo com o marido e os filhos. Deve se considerar privilegiada e honrada por ter essa obrigação. É tributada às tarefas domésticas uma função terapêutica. Brinca-se que terapia é “ter a pia” (caderno de campo, 28 de março de 2012). Desse modo, cabe concordar com o que mostrou Machado (1996a) ao estudar a divisão do trabalho doméstico entre pentecostais e carismáticos. Ainda que haja contribuição da mulher para o orçamento familiar, essa não é suficiente para garantir a igualdade de distribuição dos afazeres do lar, nem para questionar o baixo envolvimento dos homens neste espaço.

Nos eventos do DT, o lar é interpretado como uma oportunidade de “empreendedorismo” da mulher, isto é, de autotransformação feminina. Defende-se não só que a mulher se torna uma pessoa mais feliz e realizada quando experimenta se

responsabilizar pelas atividades domésticas, como que, uma vez aprovada nessa esfera, ela terá sucesso em outras áreas. Diz uma das pastoras: “se eu não tivesse sido aprovada no tanque, hoje não estaria com esse microfone na mão” (caderno de campo, 26 de setembro de 2012). Porém, alerta-se quanto ao perigo de as mulheres ocuparem posições de destaque nas igrejas e se esquecerem de seus compromissos domésticos, pois, segundo Valadão, “nem o sucesso da missão justifica o fracasso da família”²⁰⁶. E acrescenta: “muitas vezes eu tenho que morrer pro meu chamado por causa do meu ministério família” (caderno de campo, 04 de agosto de 2011)²⁰⁷. Prega-se que o intuito do diabo é destruir a família, que é fonte de suporte, amizade e segurança. Assim, a mulher não pode se deixar seduzir por outros compromissos e abandonar a casa.

Valadão conta que antes de morar nos Estados Unidos pela segunda vez, era uma pessoa acostumada com mordomias. Não carregava nem uma mala, não lavava sequer um copo. Mas alega que não fazia isso por mal. Tinha o privilégio de estar inserida em uma estrutura de conforto. Porém, como não teve ajudantes por lá, lavou e passou as roupas da família, cozinhou, arrumou a casa e cuidou dos filhos pequenos. Ela narra que a experiência de ter se dedicado a tais tarefas transformou-a em uma pessoa muito melhor, mais parecida com Cristo, atenta, e disposta a servir seu esposo, os filhos e também os semelhantes.

Valadão resume a perspectiva defendida sobre as obrigações da mulher dentro e fora de casa da seguinte maneira:

“Bem, o que importa é que sua casa esteja bem. Se você tem condição de ter uma ajudante, no caso, eu tenho uma ajudante. O importante é que ela seja orientada, esteja a par de tudo, para que você possa sair para trabalhar fora, mas você sabe que sua casa está bem. Se você tem filhos pequenos, às vezes você tem que renunciar um pouco a carreira, ou enquanto os filhos estão na escola você está trabalhando, para que você esteja presente como mãe, porque ninguém vai substituir uma mãe para cuidar dos filhos, principalmente os filhos pequenos ou em momentos decisivos da vida, como uma crise na adolescência, uma coisa assim. A mãe tem que sempre optar por ser essa pessoa presente na vida dos filhos em sacrifício dela mesma” (excerto de entrevista, junho de 2014).

À luz disso, é preciso pensar que a inserção das mulheres no mercado de trabalho, sobretudo no caso das que estão situadas nas classes baixa e média baixa – público majoritário do culto promovido por Valadão – não é uma questão de escolha, mas de necessidade. E os eventos, não só legitimam a responsabilidade principal e última das mulheres pelas tarefas domésticas, como incitam a dedicação delas a atividades eclesiais voluntárias. A atuação

²⁰⁶ Fonte: http://www.istoe.com.br/reportagens/paginar/209097_A+ROTINA+DOS+POPSTARS+DA+FE/284, acesso em 28 de maio de 2012.

²⁰⁷ Machado (2005) mostra que em algumas instituições religiosas, a atuação feminina é controlada por mecanismos como o da “pregação de sermões em parceria” (com os maridos) e o entendimento de que o trabalho eclesial é um chamado do casal. Embora haja compatibilidade entre as carreiras de Bessa e Valadão, a fala da cantora é mais um indício de como as obrigações do cuidado com a casa e com a família estão acima de todas as demais.

feminina nessas três esferas – casa, mercado de trabalho e igreja –, ainda que o espaço doméstico seja posto como prioridade, pode implicar numa tripla jornada de trabalho, que muitas vezes sequer é alvo de indagação. Questionada sobre isso, Valadão explica o seguinte:

“As mulheres de mais baixa renda, geralmente não têm condições de ter uma ajudante. Então elas já fazem isso. O que a mulher não pode é negligenciar esse papel [de realizar tarefas domésticas]. O homem vai ajudar em casa? Vai, com certeza. Meu marido ajuda, pode lavar uma louça, o homem pode gostar de cozinhar, passar sua própria camisa, muito bom. Mas a mulher não pode fazer o que muitas mulheres hoje fazem, que é serem assim totalmente desleixadas, não se importarem com nada do lar, não sabe fazer um arroz, não sabe passar um bife, não é? Não sabe cuidar de nada, a casa é uma bagunça. Não, o lar é o lugar mais importante na vida da família. E lá deve ser esse lugar de paz, esse lugar de ordem, esse lugar de amor e segurança aonde o coração do ser humano é formado. E pra isso a mulher tem suas responsabilidades” (excerto de entrevista, junho de 2014).

O padrão adotado para se referir à relação das mulheres com o trabalho é o tipo ideal descrito no final do livro de Provérbios²⁰⁸. Valadão enfatiza que o modelo que a Bíblia apresenta é o de uma mulher que sempre está ocupada, e que não dependeu do feminismo dos anos 60 para estabelecer suas atividades. Ela não apenas cuida do marido e dos filhos, como ainda é generosa com outras pessoas, empreende diferentes frentes de trabalho, orienta os empregados e impulsiona o esposo, entendendo que desse incentivo depende o sucesso alcançado pelo homem. Além disso, não é dominadora, não reclama e não entra em rixas. E Valadão acrescenta: deve estar sempre arrumada em casa, seja para atender quem bate à porta, seja para estimular o marido ou, no mínimo, conservar a autoestima elevada.

Tendo em vista tal imagem, Valadão compôs a música *Mulheres Virtuosas*, que é entoada em diversos cultos e congressos, funcionando como parte da doutrinação da audiência feminina:

Eu sou
Amada do coração do pai
Cuidada pelo seu amor
Com todas as bênçãos me abençoou

²⁰⁸ A passagem, que em partes ou na íntegra, é repetida inúmeras vezes por Valadão e pelas demais líderes, é a seguinte: “Mulher virtuosa quem a achará? O seu valor muito excede ao de rubis. O coração do seu marido está nela confiado; assim ele não necessitará de despojo. Ela só lhe faz bem, e não mal, todos os dias da sua vida. Busca lã e linho, e trabalha de boa vontade com suas mãos. Como o navio mercante, ela traz de longe o seu pão. Levanta-se, mesmo à noite, para dar de comer aos da casa, e distribuir a tarefa das servas. Examina uma propriedade e adquire-a; planta uma vinha com o fruto de suas mãos. Cinge os seus lombos de força, e fortalece os seus braços. Vê que é boa a sua mercadoria; e a sua lâmpada não se apaga de noite. Estende as suas mãos ao fuso, e suas mãos pegam na roca. Abre a sua mão ao pobre, e estende as suas mãos ao necessitado. Não teme a neve na sua casa, porque toda a sua família está vestida de escarlata. Faz para si cobertas de tapeçaria; seu vestido é de seda e de púrpura. Seu marido é conhecido nas portas, e assenta-se entre os anciãos da terra. Faz panos de linho fino e vende-os, e entrega cintos aos mercadores. A força e a honra são seu vestido, e se alegrará com o dia futuro. Abre a sua boca com sabedoria, e a lei da beneficência está na sua língua. Está atenta ao andamento da casa, e não come o pão da preguiça. Levantam-se seus filhos e chamam-na bem-aventurada; seu marido também, e ele a louva. Muitas filhas têm procedido virtuosamente, mas tu és, de todas, a mais excelente! Enganosa é a beleza e vã a formosura, mas a mulher que teme ao Senhor, essa sim será louvada. Dai-lhe do fruto das suas mãos, e deixe o seu próprio trabalho louvá-la nas portas (Provérbios 31:10-31).

Eu sou
Menina dos seus olhos, sou sua flor
O seu amor por mim Jesus provou
Meu grande amigo, meu ajudador
Mulheres virtuosas, mais do que joias preciosas
Nesta geração vamos brilhar
Mais do que joias preciosas
Nesta geração vamos brilhar
Eu sou mulher em quem se pode confiar
Em minha casa nada faltará
E tudo que faço prosperará
Eu sou mulher batalhadora e de oração
Guardando minha família na unção
Os meus amados cuidados estão
Enganosa é a beleza
E a formosura é tão passageira
Mas a mulher que teme ao Senhor
Será louvada
(Música: Mulheres Virtuosas, faixa inédita)

No lar, a criação dos filhos, embora se advogue a respeito da importância da figura paterna, é tida como majoritariamente responsabilidade da mãe. As mulheres são instruídas a não terceirizar a educação da prole à igreja ou à escola, pois cabe a elas a transmissão de valores. E elas devem ter como referência o padrão heteronormativo: meninos brincam com carrinhos e espadas, e meninas, com bonecas e maquiagens. As mães devem ensinar aos meninos algumas das responsabilidades domésticas, para que eles auxiliem as esposas, diminuindo não as obrigações destas, mas o peso de fazerem tudo sozinhas. Prega-se ainda que a mãe deve observar quem são os colegas dos filhos, que histórias eles contam, que hábitos de fala possuem.

Dá-se forte ênfase ao ensinamento das meninas, que não devem ser criadas para competir por carreiras, mas devem aprender a passar roupas, cozinhar e cuidar dos demais afazeres domésticos, ainda que venham a ter ajudantes que assumam tais tarefas. A importância disso é treinar as habilidades que atrairiam um parceiro. Argumenta-se que uma mulher bem sucedida financeiramente pode conseguir comprar seu próprio carro e apartamento, contudo, quando decidir ser mãe, em função de sua independência e autonomia, e por ter gastado muito tempo se dedicando à profissão, possivelmente não encontrará rapazes solteiros disponíveis.

A progenitora é considerada o maior exemplo para a prole. Eis a razão para se portar de maneira tida como honrosa. Deve ler a Bíblia, orar incessantemente, ter assiduidade na igreja e trabalhar nela voluntariamente, ser generosa e perdoar os que ofendem. Assim como as mulheres em geral, a mãe não deve gritar ou se dar a falatórios e argumentações, e não

deve falar mal das pessoas, nem assistir a programações televisivas que possam colocar em cheque as crenças religiosas.

Considera-se que a dedicação das mães às refeições e o incentivo do diálogo nesses encontros é capaz de proteger a prole do envolvimento com drogas, assalto, estupro e stress emocional, pois o lar é tido como o lugar de construção da identidade dos filhos. Prega-se a importância do amor a ser dado aos rebentos, dizendo que comportamentos desviantes ou criminais têm por trás famílias desestruturadas e deformadas, caracterizadas por pais que resolveram cuidar apenas de si, e que não gastam tempo com seus filhos. Enfatiza-se, assim, que há muito poder nas mãos da mulher que cuida do lar. Um jargão que é reproduzido constantemente tem como base o primeiro versículo do capítulo 14 do livro de Provérbios: “toda mulher sábia edifica a sua casa; mas a tola a derruba com as próprias mãos”.

Por duas vezes (setembro de 2013 e agosto de 2014) acompanhei Valadão dirigindo um “ato profético” destinado a derrotar o inimigo que atua no lar. Nele, as mulheres faziam referência a Jael, uma personagem bíblica que teria sido usada por Deus para dar vitória aos israelenses. Segundo o relato, Jael atraiu o general inimigo para sua tenda, o alimentou, e esperou que ele dormisse para cravar uma estaca em sua testa. Para as evangélicas que pesquisei, Jael é tida como símbolo do modo como Deus pode usar uma mulher a partir de seu lar, pois a tenda representa a casa, enquanto o alimento é o cuidado feminino, capaz de, estrategicamente, levar a vitórias das mais diversas. Durante os “atos proféticos”, Valadão trouxe ao altar um vaso com terra. Nele, incrustou uma estaca que representava os princípios inabaláveis de Deus para a família, e que deveriam, portanto, ser martelados (repetidos) para que fossem assimilados dia a dia. Com isso, ainda que Jael tenha matado um homem, o ensino que se faz é que a mulher não vence o inimigo por força, violência ou desobediência, mas por submissão ao marido e serventia no que tange às tarefas do lar.

Segundo a pesquisa Novo nascimento (Mafra, 1998), 79% dos evangélicos do Rio de Janeiro discordavam que cabia à mulher a obrigação de cuidar da casa sem que o marido ajudasse. O estudo também mostrou que menos de 60% dos crentes achava que a educação dos filhos era uma tarefa da mãe. É possível considerar que a postura defendida pelo grupo de carismáticos batistas a que este capítulo se refere é um pouco mais conversadora do que esta, embora isso possa ser parcialmente explicado pelo fato de os dados da pesquisa Novo Nascimento se referirem à opinião dos fiéis e não de seus líderes.

Patrícia Birman (1996) mostrou que as pentecostais, ao assumirem o papel de “cuidadoras espirituais do lar”, isto é, responsáveis pelo trabalho de conversão do marido e dos filhos, ainda que eventualmente não tenham êxito na conversão da família, se tornam

mediadoras entre os não crentes e o campo evangélico. Embora essa mediação não tenha sido o cerne do que observei, importa que, para a autora, tal explicação é mais importante do que a de haver uma extensão/compatibilidade entre o papel de gênero desempenhado pelas mulheres no espaço doméstico e na igreja. Machado (1996a) mostrou que esse tipo de discurso – da mulher como responsável pela salvação dos filhos e também do cônjuge, e pela formação moral da família – poderia representar um fortalecimento do gênero feminino. Mas a própria autora reconhece o caráter paradoxal e as limitações disso, pois a imagem do homem como autoridade final não deixa de estar presente. Mesmo assim, para ambas, a ligação entre as mulheres e a religião é vista de modo positivo.

Em outro estudo, Machado (2005) mostrou que no meio pentecostal se observou o fortalecimento da autoestima da mulher, em especial em função do incentivo à inserção feminina no mercado de trabalho e à atuação pública, e ainda, em decorrência das redes de sociabilidade que criariam “novas zonas de autonomia individual”. Como consequência, ficaria visível uma autonomização das mulheres em relação a seus maridos e filhos. Acredito que o mesmo não pode ser apreendido do que observei. Para mim, ao menos no nível do discurso que é pregado, a postura de sujeição feminina, atrelada às responsabilidades domésticas atribuídas às fiéis e à ausência de associação entre trabalho extra doméstico e realização pessoal parece implicar muito mais no reforço da visão de mundo androcêntrica e na dominação masculina.

5.4 Conjugalidade, sexualidade e reprodução

A sexualidade não é um assunto considerado em todos os encontros. Ainda há certo tabu para abordar o tema, ficando este restrito aos momentos de bate-papo, que são organizados ocasionalmente, com duração de 40 minutos, e antecedendo às prédicas. A moral sexual apregoada é bem rígida e parece haver concordância quanto aos limites do exercício da sexualidade.

Como apontou Mariano (2005) ao tratar da flexibilização dos usos e costumes de santidade pentecostal, observa-se uma vinculação entre sexo (ainda que conjugal e heterossexual) e prazer. Mas também há mais. O sexo é interpretado como uma prática que carrega sérias consequências espirituais, tanto boas quanto ruins. É uma forma de estabelecer um vínculo muito forte com uma pessoa, o que é chamado de “ligação de alma”, ou de “se tornar uma só carne”, permitindo com que o afeto aumente e se fortaleça. É por isso que se defende enfaticamente a virgindade antes do casamento, pois esse tipo de elo só deve ser estabelecido com um único parceiro. Acredita-se que, uma vez que se rompe uma relação que

agrega práticas sexuais, a alma dos envolvidos antes conectados fica “retalhada”, e precisará posteriormente ser resgatada por meio de libertação e cura espiritual. Salvo contrário, com sua alma dividida, a pessoa não poderá usufruir plenamente das intimidades e alegrias do casamento.

Assim como o intercuro sexual, a sensualidade da mulher é tida como exclusiva para o esposo, com quem a relação deve ser monogâmica e durar a vida inteira. Por isso, o casal de namorados deve se precaver ao máximo das carícias íntimas, embora se ensine que a moça se preocupe com a orientação sexual do rapaz caso ele nunca tente ultrapassar os limites defendidos pela igreja. Embora os solteiros de modo algum devam ter quaisquer tipos de relações sexuais, fala-se que o respeito demasiado às interdições pode ser um forte indício de homossexualidade. Como observei muito mais cultos de mulheres do que de homens, a defesa da virgindade feminina foi deveras evidente, ao contrário da masculina, que não era objeto direto dos sermões de Gustavo Bessa. Contudo, considero que caiba interpretar esses dados à luz do que defendeu Clara Mafra (1998) sobre haver entre homens e mulheres crentes a defesa de uma “sexualidade casta”, que se opõe frontalmente aos costumes que vêm sendo adotados na sociedade brasileira contemporânea.

No casamento, há certa obrigatoriedade da mulher em satisfazer o desejo sexual do marido. Isso fica explícito inclusive nas orientações dadas às fiéis de que a melhor forma de “sustentar” o esposo é através do sexo. Valadão recomenda: “se você quer ver seu marido feliz, entregue-se a ele na intimidade sexual” (caderno de campo, 28 de novembro de 2012). As mulheres são ensinadas que, em função de seus hormônios, demoram a estar prontas para o sexo, pois esquentam como fogão de lenha, enquanto os homens são comparados ao forno de micro-ondas. Por isso, elas devem se preparar para a relação. No matrimônio, apartar-se, por mero interesse, da prática sexual é considerado um pecado. Vez ou outra é pregado que o esposo deve fazer demonstrações de afeto e cortesia, e proporcionar uma boa relação sexual, de modo a cultivar o desejo de sua mulher.

A traição é entendida como um ato decorrente de apreciação por outra pessoa e carência emocional – circunstâncias que podem ser evitadas pela manutenção de uma vida sexual ativa e pela postura da mulher de depender do marido (acredita-se que os homens não toleram por muito tempo mulheres ousadas e autônomas).

Por outro lado, as casadas não precisam cumprir com certas exigências que eventualmente seus esposos possam fazer. Elas não precisam frequentar motel, que é tido como um lugar contaminado. Também não devem fazer sexo anal, que é uma prática considerada impura. Quanto ao sexo oral, não há menção direta, mas parece haver

concordância de que se trata de uma prática em torno da qual deve haver reservas. Se o marido insistir em tais atividades, a mulher é orientada a buscar aconselhamento espiritual e terapia de casal religiosa. Na Casa Rosada, as voluntárias assistentes ajudam as mulheres a lidar com os conflitos, evitando a separação.

Nos primeiros anos de casamento, a mulher não é pressionada a ser mãe. Espera-se e ensina-se que ela aproveite esse período para “namorar”, isto é, fazer sexo com seu esposo. Ainda que isso se limite em grande parte ao sexo vaginal, fala-se sobre o orgasmo feminino e a possibilidade de a mulher conduzir o toque do marido a partes de seu corpo que provoquem mais prazer. Em decorrência da junção entre sexo e prazer, o uso de métodos contraceptivos não é condenado, o que mostra certo controle da mulher sobre seu corpo. Todavia, não se fala no planejamento familiar pelo uso de camisinha ou pela esterilização masculina, de modo que a restrição da natalidade oprime a mulher, pois é apenas sobre ela que recaem as intervenções artificiais.

Apesar de não se falar em um número ideal de filhos, a maternidade é obrigatória em médio prazo, salvo haja algum problema de infertilidade (pelo qual se ora por cura). Acredita-se que os filhos são heranças dadas por Deus e que não devem ser negadas. Não optar pela maternidade por questões de ordem financeira é algo muito mal visto. Afinal, ensina-se que Deus é quem providencia alimentos e vestimentas para seus fiéis. E quando as pessoas se dispõem a fazer a vontade divina – casar e ter filhos – Deus supre suas necessidades materiais. Além disso, prega-se que há qualificações, como o altruísmo, que a mulher só recebe quando se torna mãe. Fala-se também, ainda que não muito, a respeito da possibilidade de adoção e de “filhos espirituais”. A importância da maternidade ainda é ilustrada em um exemplo interessante. Valadão narra que uma das líderes do movimento feminista, cujo nome não é citado, havia dito que acreditou nas mentiras feministas, e que trocava tudo o que outrora defendeu pelo prazer que havia conquistado ao amamentar o filho.

Para as mulheres que estejam passando por uma gravidez indesejada, há na IBL uma associação, bastante propagada pela cantora, que visa combater o aborto (AMGI – Apoio a Mulheres em Gravidez Indesejada). Tal iniciativa é outra a reiterar a considerável resistência ao legado feminista do desligamento entre maternidade e determinismo biológico (Scavone, 2008). Em todos os eventos que observei, não foi falado sobre processos de esterilização feminina após o nascimento dos filhos, o que pode ser interpretado como uma postura de aceitação ou, no mínimo, de tolerância.

Às solteiras, além do reforço à virgindade, que seria uma forma de fidelidade ao futuro marido, ensina-se que o prazer emocional deve ser suprido em Deus, novamente reiterando o

que fora abordado nos tópicos anteriores. A pornografia, a masturbação, a homossexualidade e, no caso das casadas, o adultério, são tidos como pecados que, se antes eram considerados majoritariamente masculinos, hoje já se reconhece que rondam o universo feminino e devem ser combatidos.

Desse modo, encoraja-se que as solteiras estudem, façam cursos e se dediquem à igreja. Como mostrou Machado (1996a), diz-se que isso garantirá equilíbrio emocional. A aquisição de um marido, embora não seja defendida como uma forma de afirmação da identidade da mulher, tampouco pode ser desalinhada da obtenção de realização, reputação e dignidade. Ainda que não se pregue abertamente que a felicidade feminina é encontrada no casamento, pode-se observar que as mulheres são ensinadas a viver como que em um longo período de espera para que um dia, se Deus lhes aprovar, alcancem a recompensa do casamento.

E dizem as líderes que a providência divina não virá na forma de um príncipe encantado, pois o encanto é considerado algo demoníaco. Será o que elas chamam de “amado”, isto é, uma pessoa comum, com qualidades e defeitos que devem ser muito bem conhecidos a fim de que a mulher possa perceber se de fato o sujeito preza pela vida espiritual e tem atributos como carinho, respeito, gentileza e disciplina no trabalho, que irão proporcionar segurança na vida matrimonial. Incentiva-se a observação do comportamento do rapaz com outras moças, com pessoas deficientes e com seus pais, pois tal é indício de como ele tratará a esposa. Isso implica a agência feminina na seleção do parceiro correto. As líderes defendem que haja muita conversa, pois dizem que o namoro é para conversar, enquanto o casamento é para se calar, como previamente tratado no tópico sobre a submissão. Também é de suma importância que o pretendente tenha a mesma confissão religiosa (no caso, a evangélica, não necessariamente a batista).

Argumenta-se ainda que é fundamental o envolvimento da família no namoro, pois honrar (fazer a vontade) dos pais é interpretado como um dos princípios bíblicos irrevogáveis. A obediência aos progenitores é tida como um instrumento de Deus para treinar a filha a ser submissa ao marido. Além disso, a aprovação dos pais é vista como um sinal divino de que a união proposta será abençoada por Deus. Se os pais forem contra, é preciso intervenção, por meio de orações, para que Deus mude a percepção da família. Caso nada aconteça, entende-se que o direcionamento divino é pelo fim do relacionamento. Não raro Valadão testemunha às fiéis que teve que renunciar a um grande amor, pois seus pais eram contra. Ela diz ter sofrido muito, mas vê que a felicidade experimentada na relação atual dependia necessariamente da renúncia anterior.

Por fim, outra orientação dada é a de não se antecipar o casamento por medo da solidão, para que se tenha um rótulo ou a fim de satisfazer desejos sexuais. Quaisquer destas motivações aumentariam a chance de uma relação equivocada. Como nas igrejas pentecostais/carismáticas a proporção de mulheres é maior que a de homens, algumas têm dificuldade de encontrar um esposo com a mesma confissão religiosa. A sustentação de um discurso como esse pode ser explicada como uma forma de atenuar a ansiedade da espera por um marido. Além do mais, o divórcio não é uma opção valorizada. Prega-se que deve haver perseverança para que a relação perdure. E tal depende em grande parte da mulher, cujas orações aumentam a capacidade de tolerar circunstâncias adversas. A insubmissão feminina e o conseqüente rompimento da relação (o divórcio) só devem acontecer em ocasiões raras, como em caso de violência, ameaça de morte, patologias clinicamente comprovadas (como bipolaridade, psicopatia etc.), ou se houver o que é considerado perversão sexual, a saber, sadismo, traições contínuas e sem arrependimento, *swing*, pedofilia, zoofilia, entre outros.

Mas novamente, ressalta-se que a oração é a chave para todos os problemas, e, no caso da IBL, é oferecida ainda a ajuda religiosa que atende pelo nome de “casados para sempre”, uma espécie de curso para aprimorar o casamento ou restaurá-lo. Se, apesar disso, ainda assim ocorrer a separação, as mulheres são instruídas a não difamar o ex-marido, expondo suas falhas e fragilidades. Permanece a concepção de que a boa imagem masculina, principalmente quando envolve crianças, deve ser preservada. A autoridade do pai deve ser mantida, inclusive porque se acredita que assim se protege o emocional das crianças, evitando o desenvolvimento da homossexualidade. Prega-se que as mulheres divorciadas nunca devem incitar a alienação parental, fomentando ou reforçando a ausência do pai.

5.5 A contrarrevolução feminina

Apesar de reiterar certos valores caros à cultura brasileira, como os cuidados com o corpo, Valadão ensina as fiéis a combater o modelo de beleza e de felicidade “do mundo”, a saber, as referências de relacionamentos, divisão de tarefas, noções de direito e autoridade que, segundo a pastora, são transmitidos por revistas femininas, novelas e filmes. Grande parte da moda, do estilo de vida e das afetividades que advém desses meios de comunicação é considerada uma degradação da moral e da pureza, e é motivada por Satanás. Prega-se que a mulher cristã deve se diferenciar de maneira contundente da mundana, que toma a forma do século, isto é, dos padrões culturais vigentes.

Nesse sentido, Valadão e suas parceiras fazem menção à revolução feminista e/ou feminismo, enfatizando os males e as desventuras trazidos por tal movimento. Nas palavras da cantora:

“Nos nossos dias nós temos visto o resultado de uma revolução, uma revolução que transformou a maneira como as mulheres veem a si mesmas, a maneira como as mulheres veem os seus papéis na sociedade, no meio da nossa cultura, da família. Mas percebendo ou não, nós mulheres cristãs, trazemos pra o nosso viver esses padrões que o mundo apresenta como liberdade, conquista da mulher, e que infelizmente, ao final, esta satisfação que a revolução feminina no mundo trouxe, no final ela traz mulheres à desilusão, às feridas e a uma terrível escravidão” (1º Congresso Mulheres Diante do Trono, 2011).

Segundo o que é pregado, o feminismo é uma teoria filosófica com doutrinas e regras criadas com o intuito de estabelecer uma sociedade sem a distinção bíblica dos gêneros e sem prescrições específicas para homens e mulheres. Implicaria na eliminação da divisão sexual do trabalho, que, em última instância, teria como consequência, ainda que não diretamente intencional, a luta contra a família – base da sociedade. Seria, portanto, uma luta contra Deus. De acordo com as religiosas, a não diferença entre os gêneros é uma distorção que traz prejuízos às mulheres, visto que se acredita que elas não foram feitas para fazer as mesmas coisas que os homens; muito menos para acumular os papéis masculinos junto aos femininos. Prega-se que Deus fez homens e mulheres de modo complementar, a fim de formar uma unidade, tal como a da trindade divina.

De acordo com a conferencista Devi Titus, o feminismo nos Estados Unidos foi um movimento elaborado por 24 mulheres que, em 1963, se reuniram para estabelecer uma estratégia de como eliminar os papéis tradicionais de gênero que vigoravam em sociedades patriarcais. Para ela, esta reunião deu origem ao que ficou conhecido como *Freedom Trash Can* (1968) – marcha de 100 mulheres que culminou na ação de jogarem cílios postiços, utensílios domésticos e sutiãs em uma lata de lixo.

Segundo Titus, a luta pela igualdade de gênero nos Estados Unidos foi bem distinta da que se deu posteriormente no Brasil. Ela afirma que nos EUA, a revolta das mulheres teria representado uma luta contra Deus e contra a família (núcleo da nação estadunidense). Já no Brasil, a diferença seria a de que as mulheres “de fato” teriam sofrido opressão, e atualmente estariam mais espiritualizadas do que as conterrâneas de Titus.

Valadão interpreta que o movimento feminista, ainda que possa ter cooperado para que se reconhecesse o valor das mulheres, retirou delas a doçura e corrompeu a sociedade. Para a cantora, o saldo foi e ainda é o de mulheres solitárias, infelizes, amedrontadas, ansiosas, que se sentem culpadas e fracassadas, que não têm um propósito na vida, não experimentam relações compromissadas, e são levadas à exaustão por ter que suportar o peso

de conciliar tarefas de dentro e de fora do lar. São mulheres bulímicas, anoréxicas, deprimidas, mais doentes que em anos anteriores, e que perderam a feminilidade e a relação de respeito com o masculino. Mulheres sem ternura, autoritárias, disputando constantemente o poder, desatentas e sem meiguice. A contrapartida é de homens sem lugar na sociedade, omissos, descuidados, insensíveis, rivais e que não apoiam nem fornecem segurança.

Embora Valadão não negue que o feminismo foi o grande responsável por dar às mulheres o direito do voto, legitimar a inserção delas no mercado de trabalho e fomentar o reconhecimento de vários setores sociais quanto às patentes desigualdades de gênero, ela afirma que muitos valores conservadores, que supostamente podem proporcionar a felicidade da mulher, como a valorização tradicional da família, se perderam nesse processo. A cantora acrescenta ainda que o feminismo caracteriza os homens como bobos e sem inteligência.

Frente a isso, ela e as demais preletoras dos eventos de mulheres defendem uma espécie de contrarrevolução a favor da “verdadeira” liberdade e felicidade a serem conquistadas. Trata-se de uma “contrarrevolução” ou “nova revolução feminina”, isto é, de uma geração de mulheres que estariam sendo convocadas por Deus para andar na contramão do mundo. Diz Valadão:

“Estamos vivendo tempos em que uma nova geração de mulheres está sendo levantada. [...] Nós cremos numa nova revolução feminina. Uma revolução silenciosa que vai mudando o modo de pensar e de agir. Mulheres curadas na alma, que são instrumentos de cura para sua casa, para a igreja e para a nação. Mulheres que não querem tomar e assumir o lugar dos homens, mas querem levá-los para que eles assumam seu próprio lugar. Mulheres cansadas dos fardos pesados que a revolução feminista nos fez carregar. Mulheres que não vão às ruas queimar os seus sutiãs querendo liberdade, mas que conquistaram seu espaço através de um espírito dócil, excelente e de oração. Quantas mulheres aqui fazem parte desta geração levantada por Deus para brilhar nesse mundo escuro, para revolucionar o que é ser mulher no Brasil? Deus está trazendo um novo tempo para nossa nação e nós mulheres somos fundamentais no que ele quer fazer [...]. Se você está aqui, se você está me assistindo agora, eu não tenho dúvidas que você já foi arrolada para este exército” (2º Congresso Mulheres Diante do Trono, agosto de 2012).

O movimento religioso de mulheres seria sem alardes, sem rebeldia, mediante a apreciação das diferenças entre os gêneros e reiterando os princípios bíblicos a partir do ensinamento dado por mulheres mais velhas às mais jovens. A pretensão das líderes é que essa mentalidade alcance toda a sociedade, iniciando-se por meio da transformação, entenda-se, sujeição das mulheres.

Com esse discurso, Valadão não passa ilesa das críticas das feministas. Não raro ela mesma menciona nos cultos e congressos que tem sido acusada de machista, tradicional e antiquada. Embora certamente se ressinta, ela não se amedronta. Por mim questionada sobre isso, respondeu:

“Bem, pra mim é muito tranquilo voltar aos princípios bíblicos. Por que voltar? Porque a sociedade se desvia. Ela vai cada vez mais pra longe de Deus. Então algumas coisas que Deus estabeleceu, alguns princípios que Deus estabeleceu, eles estão tão distantes da nossa sociedade, que voltar a eles vai ser alvo de críticas. E não apenas no intelecto, no conhecimento, mas vivenciar esses princípios bíblicos às vezes é romper com heranças de comportamentos que nós recebemos das nossas mães, das nossas tias, das nossas avós, e continuar remando contra a maré, que vem pela mídia, que vem pelas influências da TV, das revistas, não é? (...) Então eu vejo que remar contra toda essa maré, quebrar as influências familiares e todos os referenciais que nós temos da relação da mulher pra com o homem é realmente muito difícil” (excerto de entrevista, junho de 2014).

A ideia da contrarrevolução, portanto, pode ser interpretada como uma espécie de contrapoder, força passível de ser exercida pelas mulheres e à qual se referiu Machado (1996a) em alusão aos estudos de Zaíra Ary. Segundo Ary, ao contrário de Eva, que no imaginário católico, e não só nele, é uma figura frágil, sedutora e vulnerável, Maria, diferentemente, aparece revestida de uma superioridade moral oriunda da maternidade virginal, que tem como característica a pureza, a benignidade e a força tributárias de uma posição assexuada²⁰⁹. Diz Machado:

“a mulher (assexuada e mãe) pode então exercer um “contrapoder maternal”, mostrando a força do sexo frágil e a coragem de quem suporta as dores do parto, e em função de sua pureza pode salvar os filhos do chamado sexo forte. Mas esse “contrapoder feminino” não ameaça o sistema hierárquico que reserva aos homens as posições de destaque nas esferas pública e privada” (Machado, 1996a, p.120).

Embora o contrapoder que posso tributar às evangélicas objeto da minha pesquisa não se pautе exatamente nos mesmos atributos supracitados, a superioridade moral é similar. Está no cuidado com os filhos e com o lar e na postura da submissão. E assim como no marianismo, não há ameaça ao sistema de poder masculino, que espelha a cultura de gênero da sociedade. Por causa disso, embora acredito que caiba chamar o ensino de Valadão de um contrapoder, não posso interpretar que ele represente um avanço no que tange ao processo de desocultamento histórico das mulheres. Ao contrário, eu apostaria mais no reforço da invisibilidade das mesmas.

Tendo em vista que os gêneros são categorias relacionais, e que os dados sobre as mulheres também são dados sobre os homens (Scott, 1991; Souza, 2008; Scott, 2010), a seção seguinte discorrerá de modo mais específico sobre a masculinidade.

5.6 Notas sobre a noção de masculinidade

Seja nos cultos de Ana Paula Valadão ou nos de Gustavo Bessa, os homens são tratados como “cabeças” (líderes), profetas, sacerdotes. Narra-se que a hierarquia divina pré-estabelecida tem Deus como autoridade sobre Cristo, Cristo como líder do homem, e o

²⁰⁹ Nos cultos de mulheres, nos quais periodicamente Ana Paula Valadão selecionava uma personagem bíblica em torno da qual a pregação era orientada, Maria não apareceu como referência.

homem como líder da mulher. Prega-se enfaticamente que o entendimento e a obediência a tal princípio não visam afirmar a superioridade de ninguém, mas estabelecer o zelo para com aquele que está numa posição inferior. A mulher, por exemplo, considerada mais frágil e multifocal, precisaria de um guia e protetor, e este seria o homem. A proteção do homem, conseqüentemente, seria Deus.

No geral, os homens são mais resistentes à mensagem evangélica e têm maior propensão a abandonar a fé (Mafra, 1998). Por vezes são levados à religião por suas mulheres, que se convertem primeiro, e passam daí em diante a perseguir o ideal de ter toda a família convertida. Os homens tendem a buscar as igrejas por problemas de saúde, para vencer vícios, como o de bebidas alcólicas, e por razões financeiras, como o desemprego (Mariz, 1994; Couto, 2002a). Também podem visar carreiras eclesíásticas, ou se refugiar em um espaço no qual a virilidade mundana não encontra tanta legitimidade (Birman, 1996). Há quem argumente que é a necessidade de se entregar e obedecer a Cristo que os mantém mais afastados da religião, uma vez que são socializados como mais intransigentes e podendo subverter a ordem. Os que optam pela conversão encontrariam, em contrapartida, uma resolução para o dilema masculino, a saber, o de ter que conciliar o papel de ser aquele que bebe, conquista mulheres e ocupa o espaço da rua, mas ao mesmo tempo deve ser responsável e exercer autoridade sobre a casa. A religião resolveria essa incompatibilidade por meio da retirada dos primeiros atributos da equação (Boyer-Araújo, 1995).

Segundo De Theije (2002), no campo cristão, a ideia religiosa de santificação do homem (estar purificado, separado, devoto) não permite a completa reprodução da imagem do “macho típico brasileiro” – homem como provedor financeiro, ligado ao espaço da rua (público) e não do lar, e associado à atividade, ao poder e ao machismo. No catolicismo, por exemplo, a relação entre masculinidade e violência, agressão, virilidade e potência sexual estaria sendo enfraquecida pelo fato de a participação dos homens nas comunidades de fé estimular o cultivo de características tipicamente associadas ao feminino, tais como a afetuosidade e a gentileza (De Theije, 2002).

No meio evangélico é semelhante. Mafra (1998) afirma que entre os crentes, embora o sagrado não seja feminino, também não se valoriza o padrão hegemônico de masculinidade. O foco está na família enquanto unidade social. Na mesma trilha, Machado (2005) evidencia que a conversão religiosa incita, tanto em homens quanto em mulheres, o cultivo de humildade, generosidade, docilidade e passividade. Além disso, ao restringir a sexualidade e os prazeres masculinos ao casamento e à inclusão da mulher, e ao controlar os vícios, estaria acontecendo,

ao menos na religião pentecostal, uma diminuição da distância entre os gêneros (Machado, 1996a).

No caso dos batistas carismáticos da IBL, acontece algo análogo. Critica-se nos homens a “selvageria”, a grosseria e o gosto por discussões. Bessa diz com pesar: “o homem, a gente assim, macho, às vezes é duro de coração. (...) E eu queria mostrar pra Ana minha hombridade” (caderno de campo, 28 de junho de 2012). O descuido, a insensibilidade e falta de polidez são compreendidos como tendências inatas, mas que precisam ser combatidas. Bessa prega que é um absurdo existirem maridos que diminuem suas esposas com xingamentos (como burra, anta, vaca). E diz que homem que é homem não bate, não agride e não rebaixa a mulher. Ele defende que os homens devem ser mansos, sensíveis, íntegros, atentos e delicados com as mulheres, que são de natureza distinta e carecem de cuidados especiais. Ressalta ainda, e por mais de uma vez, que, se o marido for rude com a esposa, “suas orações serão interrompidas”²¹⁰, isto é, sua espiritualidade será afetada.

Embora a masculinidade no meio evangélico eventualmente possa ser atrelada à provisão do lar, nos eventos que observei a receita financeira não foi um assunto abordado; o papel principal do homem era defendido como o de estimular a família na busca espiritual. Acrescenta-se que o que Ana Paula Valadão fala para as mulheres a respeito de Deus ser o verdadeiro marido e supridor das necessidades femininas, embora reforce a importância da figura masculina, no caso, a divina, como abordado no tópico 5.1, fragiliza ainda mais a associação entre a masculinidade dos religiosos e a concepção machista que predomina na sociedade abrangente.

Essa reconfiguração do ethos masculino pode apontar para uma formação mais igualitária dos arranjos familiares e para certa “domesticação” dos homens, como mostrou Machado (2005). Ao tratar especificamente do pentecostalismo, a autora denominou isso de “androginização das famílias populares”. Mas Machado chama a atenção para que não se compreenda o processo de combate à identidade masculina hegemônica e de fortalecimento da autoestima das religiosas à luz dos ideários feministas. Essas mudanças estão longe de representar ganhos para as mulheres em termos de cidadania, ainda que possam implicar na diminuição da violência doméstica, uma vez que o exercício do controle feminino, em vez de feito pelos homens, passa a ser desempenhado pela religião. Mas essas hipóteses a respeito do

²¹⁰ A primeira vez que vi Bessa proferindo isso foi em uma prédica, em junho de 2012. Em 2014, entre as quatro ocasiões em que os cultos de homens e de mulheres foram realizados por Valadão e Bessa de modo conjunto (29 de janeiro, 30 de abril, 30 de julho e 28 de agosto), ao menos em duas delas esse princípio foi repetido.

impacto que tal masculinidade tem para as relações domésticas carecem de ser testadas por uma pesquisa que ouça os crentes da Igreja da Lagoinha.

Além disso, cabe dizer que a IBL vem se tornando conhecida por atrair e tolerar um grande número de rapazes que apresentam fala e trejeitos feminilizados e que se preocupam com o uso de roupas de marcas famosas, brincos e acessórios. O excerto de uma entrevista realizada com um dos componentes do Diante do Trono serve para ilustrar esse tipo de sujeito:

“Não é errado furar orelha, não é errado se você quiser usar um brinco (...). Eu tenho um pouco de vaidade, vamos dizer, cuido muito de mim, da aparência (...). Antes eu tinha um cabelo maior, então, demorava um pouco mais pra arrear, pra cuidar (...). Mas se eu tava com o cabelo feio, eu ia ministrar, entendeu? Não tinha disso. Eu gostava de tá com o cabelo bonito e tudo mais, mas não deu, choveu no dia, aí eu vou ter que ministrar de cabelo de lado, de franja, aí eu vou falar, ah, não vai fluir a unção porque eu não tô com o cabelo arrepiado? Não existe isso (...). Teve uma vez que meu pai teve uma redução no salário. E eu gostava muito de comprar roupas. Tinha um evento novo eu gostava de comprar roupas. Aí meu pai falou assim, olha, não vai dar mais pra você comprar roupa assim. Meu coração partiu. Nossa, pra mim foi muito difícil. (...) Mas Deus ele nunca deixou faltar. Então eu sofri, sofri. Fiquei épocas sem comprar roupas” (excerto de entrevista, setembro de 2012).

Tais atributos são aceitáveis uma vez que são revestidos da justificativa de que não funcionam como prioridade na vida da pessoa. Assim como a vaidade feminina, a masculina é interpretada como zelo com o que é dado por Deus, o que inclui o corpo.

Sujeitos com as características acima descritas estão presentes não apenas na Igreja da Lagoinha, mas também são vistos nos grupos de fãs que ovacionam a banda da cantora/pastora quando o grupo chega a determinado local para se apresentar. Talvez esse público esteja sendo atraído por um repertório musical que possibilita, independentemente do gênero, uma experiência místico-religiosa catártica. Como as músicas são compostas e cantadas por uma mulher, pode haver identificação e conseqüente assimilação de um “modo feminino” de se dirigir à divindade. O forte controle comunitário pentecostal (Machado 1996b) que molda os desejos a partir da representação cristã masculina parece se encontrar de certo modo atenuado entre os religiosos seguidores de Valadão.

Apesar de estar evidente a não naturalização da masculinidade hegemônica, permanece a dúvida a respeito das implicações disso para as relações entre os gêneros. Não obstante, a igreja e a iniciativa eclesial de Valadão demonizam o gênero e as sexualidades homoafetivas. Ao fazerem isso, preservam uma posição bem tradicional do protestantismo brasileiro, ainda que já revisada por algumas denominações. A não heterossexualidade predomina sendo vista como um pecado hediondo. Deste modo, tenta-se conciliar a aceitação de uma considerável feminilização da audiência com a oferta de auxílio aos indivíduos que

desejam sair da “zona de risco” (homossexualidade, vícios, perversão, promiscuidade, doenças sexuais, entre outros). Este é o assunto do próximo tópico.

5.7 Homossexualidade

No geral, nos eventos que acompanhei, a homossexualidade foi considerada uma deformidade do padrão afetivo e reprodutivo divinamente estabelecido. Para os pesquisados, Deus fez apenas macho e fêmea, tanto no que concerne aos animais quanto aos humanos. A partir da metáfora de Adão e Eva, os evangélicos defendem que Deus criou homem e mulher para formar um casal heterossexual e com determinações específicas e imutáveis quanto aos gêneros e ao desempenho da sexualidade. Como já tratado nas seções anteriores, quaisquer formas de afetividade ou sexualidade que não se encaixem nessa referência é considerada anátema.

Faz pouco tempo que as expressões da sexualidade que se contrapõe à normatividade heterossexual saíram do campo das ciências “psis” no qual eram tratadas como doenças ou perversão (Machado e Piccolo, 2010). Nesse sentido, a homoafetividade foi posta como alvo recorrente de debate, e não apenas para militantes dos movimentos sociais, como para os carismáticos em questão e para diversos outros religiosos pelo Brasil. Um exemplo disso é a recente discussão em torno de um projeto de lei originado na Câmara dos Deputados (PLC 122) e que visa punir a discriminação por orientação sexual, de gênero e identidade de gênero. Vários evangélicos têm combatido fortemente as iniciativas de apoio ao PLC 122, alegando que a alteração na lei privilegiaria os homoafetivos. Além disso, o crescimento em diversos estados do país de igrejas evangélicas conhecidas como inclusivas (que aceitam gays e não gays)²¹¹, bem como o debate público sobre união matrimonial homoafetiva e adoção de crianças por casais homossexuais têm tornado a homossexualidade um tema central a ser tratado. Não surpreende, portanto, que o assunto tenha aparecido não apenas nos cultos, mas, também e espontaneamente, nas entrevistas que realizei.

Ainda que possa haver uma aparente acolhida dos homossexuais no meio evangélico, prevalece o discurso de que essa identidade/orientação/papel de gênero é um pecado, uma doença, um uso imoral do corpo, e que, assim, é alvo de trabalho terapêutico e reeducativo

²¹¹ Segundo De Jesus (2010), as igrejas inclusivas só se proliferaram no Brasil a partir de 1990. Ao se posicionarem de modo institucional, elas vêm contribuindo para “o alargamento da visão tradicional sobre a homossexualidade”. Em 2009, elas eram dez denominações vez ou outra apresentando discursos conflitantes, embora todas com perceptível ligação com igrejas tradicionais (protestantes, pentecostais e católicas) e mantendo proximidade com a estrutura organizacional da igreja da qual o líder de uma determinada comunidade inclusiva era dissidente. De maneira geral, os métodos de divulgação dessas igrejas ocorrem em passeatas (religiosas ou LGBT), pela Internet e nos movimentos pelos direitos humanos dos homossexuais.

(Natividade e Oliveira, 2007). Segundo Natividade (2006), os crentes consideram o afeto não heterossexual antinatural, aprendido, e um problema espiritual ligado à imoralidade, ao sofrimento e à desordem. Os indivíduos homossexuais são associados a imagens de impureza e maior probabilidade de contágio e transmissão de doenças. Os homossexuais masculinos, por exemplo, muitas vezes são vistos como tendenciosos aos crimes, pedófilos, promíscuos, deprimidos, inseguros e potencialmente suicidas.

Para o autor, em função de os evangélicos rejeitarem a ideia de predisposição à homossexualidade, eles apontam como causa os abusos sexuais eventualmente sofridos e as dificuldades na relação com os progenitores (como pai ausente e mãe dominadora). Indivíduos expostos a estas condições estariam mais propensos a se identificar com o gênero “errado”. A homoafetividade também é considerada advinda de causa espiritual. A adesão a rituais e crenças não evangélicas muitas vezes é associada à possessão demoníaca e à homossexualidade. Assim, esse gênero/comportamento é visto como passível de ser revertido e curado; enfatiza-se a libertação deste “mal”. Como saída, a cura se daria através da “restauração sexual” (volta ao gênero natural divinamente determinado), “cura das memórias” (experiências pessoais e “pecados compartilhados”) e “libertação” (em que o sujeito, através do autocontrole, se transforma em templo do Espírito Santo) (Natividade, 2006).

A forma como os integrantes do DT concebem a homossexualidade é muito semelhante à descrita. Um deles afirmou:

“Essa opção, ou a situação em que o indivíduo se encontra hoje, foi porque ele viveu alguma coisa, alguma ferida, alguma situação. Você vai ligar ou você vai ouvir essa pessoa e você vai identificar alguma coisa (...). Como é que eu vou te explicar isso melhor? Você tem um carro, você não vai passar a andar de ônibus a não ser que você precise. Então, ninguém vive uma situação que o incomoda, porque primeiro vai incomodar a pessoa que vive (...). Então a gente não tem como olhar pra essa pessoa e não ter compaixão, porque a gente sabe que Deus tem o poder de mudar isso. (...) É igual quando você tá num hospital de câncer com criancinhas, o que você fala dentro de um hospital a não ser que você tenha uma resposta? A não ser que você tenha a cura? (...) Fora que tem muito menino hoje que foi criado com vó, com mãe, a gente tem esse problema hoje na educação, a falta do pai” (excerto da entrevista, setembro de 2012).

Como se vê, o grupo estudado vitimiza e oprime os agentes envolvidos ao associar homossexualidade necessariamente a um incômodo a ser combatido, a uma doença. Prega-se também que, por meio da fé e de um processo de disciplina, é possível romper com determinadas práticas e reinterpretar experiências à luz de uma nova identidade; oferece-se uma reinvenção dos gêneros. Consoante com o que apontou Machado (1996b) para os pentecostais, com esse tipo de orientação religiosa, os que se sentem insatisfeitos podem buscar um espaço de “proteção”, no qual seja possível se libertar dos demônios que supostamente causam o comportamento “desviante”.

O argumento utilizado pelos carismáticos batistas é de que a procriação e as funções biológicas são restauradas por Deus a ponto de predominarem sobre o prazer e determinarem um novo desempenho da sexualidade. Essa reinvenção de gênero pode ser encontrada no relato de uma líder religiosa, ligada à Valadão, mas que não faz parte da banda. Ela contou sua experiência em um dos cultos de mulheres:

“Eu posso me usar como exemplo dessa questão de ter me envolvido de várias maneiras com várias coisas sexualmente dizendo. [...] Eu estava acostumada a viver dos 14 aos 23 anos totalmente envolvida com sexo, não era só com homem, era com mulheres, com tudo ao mesmo tempo. [...] Eu não entendia como um dia, eu, que só vivia com mulher e só amava mulher poderia viver com um homem, e como eu conseguiria viver sem uma mulher. [...] Quando eu dei o meu primeiro testemunho nessa igreja eu era um menino, mesmo. A minha mente pensava como homem, eu queria coisas que homens queriam, eu queria mulher, sabe? E o Senhor veio trabalhando, trabalhando, e hoje ele é tão Deus que ele me usa naquilo que eu ainda sou fraca. [...] Isso é pra dar esperança, porque a gente tá convivendo num tempo, onde eu tenho certeza que a gente tá aqui numa igreja, falando sobre Jesus e tem mulheres que pensam sobre isso. O homossexualismo tá em todos os lugares, você sai, tá ali na esquina, tá aqui, tá ali, você vai na igreja a gente percebe as pessoas diferentes [...] e é um assunto totalmente importante porque mulher é muito sensível, mulher é muito romântica e os homens, aqueles que não têm o Senhor e até aqueles que têm estão grosseiros e tratam as mulheres mal, então ela começa com uma amiguinha aqui, e aí começa a conversar e quando se vê, quando menos percebe, tá envolvida por aquela amiga; dentro da igreja, tendo Jesus. Então eu sei que o Senhor me trouxe aqui pra alertar” (Priscila Coelho, 25 de abril de 2012).

Segundo Natividade (2006), trata-se de um “construtivismo moral”, que é oferecido pelas religiões e que acaba por endossar ainda mais o princípio hierárquico e a assimetria dos gêneros entre os fiéis. Alargando o conceito de “homofobia cordial”, proposto por Luís Osvaldo Fernandes, Natividade defende que essa aproximação com a homossexualidade se dá em uma relação de assujeitamento, pois visa à libertação e à cura das pessoas por meio de um processo “regenerativo”, isto é, de transformação. Ele compreende as ações dos religiosos em direção às minorias sexuais como parte de uma estratégia política higienista expressa por violências, ainda que sutis (Natividade, 2009). Se o que se tem em mente é o empoderamento de gays, lésbicas, travestis, transexuais etc. no âmbito evangélico, apenas as chamadas “igrejas inclusivas” parecem ser uma opção de reconhecimento e possibilidade de vivência da fé a partir de outros gêneros que não os tradicionais masculino e feminino. E mesmo nessas, valorizam-se atributos tradicionais, como a monogamia e a fidelidade, em contraposição ao um comportamento menos regrado, que seria considerado imoral e promíscuo (Natividade, 2009; Machado e Piccolo, 2010).

Entretanto, se o foco da análise estiver nas diferentes respostas que se oferece à questão da homossexualidade em contexto contemporâneo, é possível dizer, com base no caso pesquisado, que a reinvenção dos gêneros possibilita a escrita de uma história de vida a partir inclusive da ascensão na hierarquia religiosa. A construção da carreira evangélica pode ocorrer sem que o processo de transformação esteja “terminado”, o que ajuda a reforçar ainda

mais a autocontenção dos desejos e a castidade. Isto é, em troca das várias mudanças que o crente terá que fazer em sua vida de acordo com a proposta desses batistas, é possível usufruir antecipadamente do destaque religioso como um bom incentivo. A personagem descrita acima, por exemplo, é apresentadora de televisão no canal da igreja, e tem influenciado muitos jovens da IBL e de outras regiões do país. Só resta saber se o que aconteceu com ela também se daria com outros homoafetivos. Se assim não o for, a repressão estimulada será justificada apenas pelo dogmatismo religioso.

Penso ainda que a reinvenção dos gêneros pode ser compreendida, em sentido mais abrangente, como um elemento de concorrência religiosa. Como a religião evangélica é a que mais cresce no país, as diferentes igrejas, denominações e atividades eclesiais como a de Ana Paula Valadão precisam desenvolver estratégias de captação de público e manutenção da audiência, e essa pode ser uma delas. Dentre aqueles que se identificam com a maneira de a pastora cantar, pregar e viver o evangelho, certamente há pessoas que vêm sendo rechaçadas de certas igrejas em função do conservadorismo protestante e pentecostal em relação aos gêneros e às sexualidades. Assim, ainda que não seja possível passar por cima do princípio da heterossexualidade, parece viável o desenvolvimento de estratégias para atrair esses potenciais adeptos, que muitas vezes querem ser incluídos em igrejas tradicionais, em vez de fazerem parte de agremiações religiosas conhecidas pela aceitação dos diversos gêneros, pois estas costumam ser objeto de preconceito.

5.8 Considerações adicionais

As instruções dadas por Ana Paula Valadão, pelas demais líderes que a acompanham e por Gustavo Bessa são um retrato das tentativas de controlar o comportamento dos fiéis, normatizando e essencializando desde os gêneros, aos afetos, às sexualidades e aos cuidados com o corpo. E isso não se aplica apenas ao rigor exercido pela igreja da Lagoinha, pois, como abordado no capítulo três, a ideia de comunidade religiosa vem sendo alargada, sobretudo a partir do uso que se faz dos meios de comunicação. Os esforços de regulamentação da identidade das mulheres e dos homens têm, portanto, grandes dimensões.

Todas as pregações que observei tiveram por trás o vigoroso ensejo de lutar contra a cultura mundana e voltar à escritura sagrada. Um dos mais importantes parâmetros seculares endereçados fora o dos homens como abusadores do poder e o das mulheres como rebeldes. Defendeu-se enfaticamente a submissão feminina não apenas ao marido, mas aos homens da sociedade, e a obrigação feminina no cuidado com o lar e os filhos. Justificou-se que isso é

cumprir a vontade e a determinação apriorística de Deus, e é também um modo de combater o inimigo.

Considera-se que a vitória na vida privada tem impacto nas conquistas religiosas da nação. Valadão ensina que os adversários espirituais ocupam diferentes níveis hierárquicos. O ensinamento, não há dúvida, remete a certa apropriação da Teologia do Domínio, que tratei no capítulo dois. No âmbito mais geral, estariam principados e potestades, influenciando governos e autoridades. Em posição intermediária, estariam os poderes dominadores do mundo, que agiriam sobre as massas. No âmbito individual, haveria as forças espirituais do mal, que seriam demônios que oprimem, geram conflito, incitam a adultérios, divórcios, gravidez antes do casamento etc. A derrota dos seres que agem nesta última dimensão teria o poder de determinar o fracasso dos diabos que ocupam as demais posições hierárquicas.

O público alvo dos eventos femininos promovidos pelo DT é, no geral, de mulheres pobres, ou seja, potenciais atoras que vivenciam desigualdades e violências. Lamentavelmente, o discurso religioso, diferentemente do feminista, não pretende romper nem amenizar a assimetria entre os gêneros, nem diminuir a autoridade do homem sobre a mulher, ainda que, de maneira não antecipada, o possa fazer em certa medida. Interpreto que a defesa de que as mulheres devem ser tuteladas pelos homens se emparelha ao machismo e ao patriarcalismo da sociedade brasileira.

Embora a reposição da hierarquia masculina se dê à custa da afirmação de um homem que se assemelha ao que se compreende como a figura de Cristo – alguém dócil, acolhedor, gentil, carinhoso, cuidadoso e que se entrega à mulher em amor – ainda assim não se pode estar cego quanto ao fato de tal masculinidade não necessariamente ser sinônimo de igualdade nas relações sociais entre os sexos, ou nem mesmo, de emancipação feminina. Parece muito mais que se está diante de uma doutrinação que socializa homens e mulheres em um sistema simbólico que reproduz as assimetrias sociais. Parece predominar que:

“a ideologia pentecostal [neste caso, também a carismática] legitima as desigualdades de gênero e reforça o poder e a autoridade dos homens tanto no âmbito privado quanto na própria comunidade religiosa, mesmo quando combate e ajuda a romper com os aspectos do comportamento masculino que são duros e difíceis para as mulheres” (Machado, 1996a, p.136).

Não se pode deixar de notar, todavia, que há uma contribuição significativa no que tange à valorização da autoimagem da mulher. É promovido o reforço da autoestima ao se estimular o cuidado com a saúde e com a aparência. Mas isso, ainda que acompanhado da defesa de que o importante é a “beleza espiritual”, em última instância faz prevalecer o culto ao corpo e à beleza, que figuram como valores centrais, e não pouco opressores, da sociedade

brasileira. Não é exagero dizer que esse alinhamento aos padrões de beleza hegemônicos faz com que as mulheres tenham que empregar não só tempo, mas esforço e dinheiro, a fim de perseguir tais modelos estéticos. Desse modo, o custo dos ganhos parece bem alto quando se observa o que vem a reboque. Se tomarmos como válida a diferenciação feita por Bandini (2014), é possível dizer que o “empoderamento psicológico”, isto é, os mecanismos de intervenção na autoconfiança não implicam necessariamente em “empoderamento social”, que seria compreendido como ganhos em termos de capital cultural, poder e legitimidade da atuação feminina.

Márcia Thereza Couto, ao sintetizar o debate entre religião evangélica e gênero em 2002, enxergou os esforços acadêmicos de interpretação divididos em dois campos. De um lado, as pesquisas que consideravam o reforço, sobretudo devido ao emocionalismo e à magia pentecostal, da posição subalterna da mulher, e de outro, este sim um grupo de trabalhos mais expressivos, que pensavam a religião como “instrumento de luta de pequeno alcance”, e que ressaltavam “os benefícios obtidos em termos de uma possível diminuição da opressão feminina” (Couto, 2002b, p.359). A crítica da autora quanto ao primeiro grupo residia no fato de as teóricas que o compõem terem como referência o ideário feminista, individualista e moderno, e, por vezes, desconsiderarem a racionalidade própria das camadas populares urbanas, que conciliariam as lógicas individualista e holísta (*idem*).

Quanto ao segundo grupo, Couto (2002a) ainda o divide em dois. Primeiro, o de autores como Eliane Gouveia, Carol Drogus e Bernice Martin, que reconhecem os pequenos ganhos, mas argumentam que eles não são suficientes para redefinir as relações tradicionais entre os gêneros. Os mais otimistas seriam aqueles como John Burdick, Elizabeth Brusco, Cecília Mariz e Maria das Dores Campos Machado, que enfatizam que o aumento da autoestima das mulheres, a defesa da família e a delimitação do poder dos homens são acompanhados pela concomitante reformulação do ethos masculino e pela ampliação dos direitos femininos no espaço público. Couto é adepta do pensamento elaborado por este último grupo, embora questione que a ausência dos termos “empoderamento” e “interesses estratégicos” nos estudos pode ser evidência de uma insegurança quanto às conquistas alcançadas.

Couto defende ainda que o pentecostalismo concentra valores menos machistas que os dominantes na sociedade brasileira, e que promove as mulheres, assim como afirmaram Patrícia Birman (1996) e Véronique Boyer-Araújo (1995), a mediadoras do sagrado. Isso aumentaria a autoestima feminina e incitaria a autonomia nas relações afetivo-familiares. Todavia, tais alterações não modificariam o ethos feminino tradicional para além do âmbito

do sagrado, fazendo com que a lógica patriarcal permanecesse sendo vivenciada no cotidiano. Por essa mesma razão, tendo a não ser muito otimista quanto ao impacto dos ensinamentos que observei.

Cumprido reafirmar que inúmeras pesquisas (ver, por exemplo, os estudos citados em Machado, 1996a) mostraram que pode haver considerável discrepância entre a realidade do ambiente doméstico e os discursos doutrinários pautados na igualdade espiritual entre os gêneros. Como eu não dispus de dados sobre como as fiéis se apropriam do que lhes é ensinado e como isso impacta suas relações domésticas e extra domésticas, a partir da minha investigação, o máximo que é possível fazer é levantar hipóteses a respeito de como o discurso defendido por Bessa, Valadão e pelas demais líderes (que vale lembrar são mulheres de classes mais abastadas) influenciam as fiéis.

Ainda que a religião desperte certa contestação quanto às representações sociais conservadoras, não há, a meu ver, como deixar de fazer coro à asserção de Hervieu-Léger a respeito do papel ativo da religião na reprodução das desigualdades de gênero:

“A religião se apresenta massivamente, com todas as suas variantes históricas, como ‘teoria universal’ da opressão das mulheres, ‘sua lógica sob forma popular’ opera sobre o terreno da justificação ideológica e simbólica da inferioridade e sobre o terreno direto do controle dos corpos” (*apud* Souza, 2008).

Embora o excerto acima deva ser reiterado com cautela, pois nenhuma religião é monolítica e estanque, fica claro, como já mostraram pesquisas anteriores (Machado e Piccolo, 2010), que há forte correlação entre compromisso religioso e visão tradicional dos gêneros e das sexualidades, sendo esta atrelada a uma percepção negativa da ação política dos movimentos sociais LGBT.

Criticando trabalhos datados do início da década de 1990, Clara Mafra (1998) argumentou que certos autores falavam de uma autoafirmação feminina e de “dignificação e auto reconhecimento humano básico das mulheres” (*idem*, p.225) e atestavam que o dogma religioso seria uma “isca social” ou “etapa intermediária” para romper com o padrão ibero-americano obsoleto da assimetria e opressão entre os gêneros; interpretação semelhante à feita por Couto sobre as autoras que defendiam as “lutas de pequeno alcance”. Nas palavras de Mafra:

[Pensa-se que a] desigualdade que exige a complementação entre homem e mulher na família e na igreja é menos prejudicial e significa um ganho social para as mulheres em relação a outra desigualdade, herdada, que acentua a especialização dos gêneros segundo diferentes áreas de ação, entre a casa e a rua (Mafra, 1998, p.225).

Mas Mafra aponta que na concepção destes mesmos autores já havia o reconhecimento de que a afirmação feminina não se daria “no campo dos direitos civis, sociais ou políticos” (*idem*, p.225), embora se preferisse apostar nas vantagens sociais que essa normatização de desigualdade em torno dos gêneros traria em longo prazo. Discordado que a reposição da hierarquia masculina pudesse ser um artifício eficiente, Mafra preferiu deslocar a preocupação com a subordinação em termos de perdas e ganhos e focar na compreensão da eficácia da religião em absorver seletivamente os ideais feministas (seleção conjugada com a impermeabilidade a algumas questões). Para ela, os dogmas religiosos deveriam ser compreendidos em si mesmos e não como “etapa estratégica de um devir social” (*idem*, p.227). Embora Mafra tenha dado uma contribuição importante, não penso que a mudança de ótica proposta deva subsumir a reflexão a respeito dos desdobramentos que a reafirmação do tradicionalismo e do patriarcalismo pode gerar. Afinal, a religião, como perita em fornecer respostas às demandas dos indivíduos, exerce uma importante influência como motivadora e formatadora das ações.

Por fim, vale mencionar Linda Woodhead (2007), uma das maiores especialistas nos estudos de religião e gênero. Ela teoriza a relação entre estes campos a partir de quatro eixos. Um deles é o da “consolidação”, em que a religião reproduziria e legitimaria as desigualdades de gênero existentes na sociedade (favorecimento dos homens em detrimento das mulheres), envolvendo tanto os praticantes da fé quanto os que vivem “à sua penumbra”. O outro seria o “tático”, em que a religião pode ser usada para que se acesse um poder a partir de dentro. Há ainda o “questionador”, em que a religião, figurando como marginal à distribuição de poder entre os gêneros, poderia ser usada como meio de acesso ao poder, embora não rompa com a distribuição já existente. Por último, o eixo “contra cultural”, em que a religião, também situada numa relação marginal à ordem de gênero existente, é usada como contestadora e redistribuidora do poder. A autora reconhece que em uma dada sociedade, a ordem sexuada não é necessariamente única ou fixa, e pode haver, dentro de um mesmo espaço religioso, grupos ou indivíduos que se encaixariam em eixos distintos, fazendo uso mais ou menos estratégico da religião.

Pensado nas ações do Diante do Trono a partir desses quatro eixos, entendo que o movimento promovido se posiciona entre os modos de “consolidação” e “tático”, trilhando uma via alternativa. Como próprio de movimentos de “consolidação”, essa opção religiosa *mainstream* tem homens e mulheres defendendo as prescrições hetero-patriarcais construídas pela religião cristã e sendo muitas delas compartilhadas pela sociedade. Porém, na prática, certos indivíduos, como mulheres, afeminados e “ex-homossexuais” ganham legitimidade e se

tornam representantes oficiais da religião. Como próprio da relação “tática”, a aceitação de padrões tradicionais de significado e distribuição de poder implica, ainda que para um pequeno número de atores e dentro de um espaço limitado (o do sagrado), na maximização das vantagens de quem está em desvantagem de acordo com esses próprios padrões.

Além dos aspectos que abordei nos capítulos anteriores – ênfase teológica do DT, ação político-assistencial, produção fonográfica e incursões midiáticas – as contribuições no campo dos gêneros e das sexualidades são mais um exemplo do modo como, a partir de tensões com a sociedade abrangente, tem sido construída uma identidade subcultural que não visa afastar os crentes do mundo, mas os faz lutar através da publicização de suas opiniões e pontos de vista.

Conclusão

A discussão levantada nesta tese se circunscreveu no amplo debate a respeito das relações entre religião e cultura. Tomou-se como objeto da análise a banda evangélica que mais faz sucesso nos dias de hoje, o Diante do Trono, e, conjuntamente, sua idealizadora e principal cantora, que é também pastora, Ana Paula Valadão.

As produções musicais, além de fontes de entretenimento, continuam sendo um micro cosmo, uma janela para a compreensão da religião e das relações que ela mobiliza na sociedade. Para além do campo musical, o estudo do DT permitiu o acesso e a compreensão, ainda que parcial, de dinâmicas relativas a outras esferas sociais por vezes substancialmente imbricadas umas nas outras, como a mídia, a política, a prática assistencialista e as representações de gênero.

As ações e pontos de vista propagados pelo Diante do Trono foram enxergados à luz da teoria da identidade subcultural da religião, formulada por um sociólogo estadunidense cujas reflexões têm alcançado importante repercussão internacional. As proposições de Christian Smith, cunhadas com vistas a analisar o sucesso e o insucesso das tradições religiosas dos Estados Unidos, representam um esforço substancial em direção à revisão dos eixos interpretativos utilizados na sociologia da religião. Teorias como a do enclave protegido, a do status descontente e a do rigor são apresentadas como inadequadas, e propõe-se uma chave teórica tributária da teoria do mercado competitivo, mas que, em vez de investigar a organização das elites e as disputas institucionais, foca nas crenças e comportamentos dos fiéis em face da tensão que estabelecem com aquilo que concebem como mundano.

A premissa básica da teoria da identidade subcultural da religião é que um determinado movimento de fé encontra sucesso na modernidade em que vivemos quando, em vez de se portar de modo genuinamente contracultural, se engaja no mundo. Mas esse mergulho no secular acontece a partir do estabelecimento de tensões e diferenciações em relação a ele, desdobradas em uma perspectiva de luta e em ensejos de transformação social. No caso dos *evangelicals* dos EUA, isso se traduz em maior propensão a votar, pressionar os representantes políticos, fazer doações monetárias e se interessar por questões políticas e sociais.

Para trazer essa teoria e aplicá-la ao campo religioso brasileiro, foram feitos dois movimentos. Primeiro, o de considerar as concepções defendidas e ensinadas pelo Diante do Trono como um útil exemplar do estilo de vida dos evangélicos brasileiros. Segundo, o de

explorar, de maneira cuidadosa, os esforços de síntese já realizados pela literatura socioantropológica nacional, sobretudo a que se dedicou à investigação do fenômeno protestante/pentecostal. Se no Brasil, por um bom tempo, predominou uma análise de cunho funcionalista, na última década, a teoria da escolha racional e a ênfase na oferta religiosa mediante a maior ou menor regulação estatal ganhou espaço. Mas, como já criticado no contexto de formulação desta teoria, sua limitação está, entre outras coisas, em não dar conta das nuances da relação entre os evangélicos e a cultura secular. A teoria da identidade subcultural da religião, portanto, dá um passo heurístico adiante.

A guerra espiritual pregada pelo Diante do Trono foi compreendida como ilustrador do conflito estabelecido com o mundo nas tentativas de diminuir os problemas sociais e moralizar o país. Para alcançar seus propósitos, a banda organiza grandes gravações de shows ao vivo em diversas regiões, reunindo público que chega à casa dos milhões, e também promove seminários de oração e congressos musicais com vistas a difundir suas estratégias de combate espiritual ao maior número de pessoas possível, incluindo evangélicos de destaque na hierarquia religiosa. Foi foco de atenção da tese a corrente doutrinária que influencia o DT, a chamada Teologia do Domínio/Teologia do Reino, que até então havia sido pouco explorada pela literatura socioantropológica, sobretudo brasileira. Por meio dessa teologia, os crentes racionalizam e se articulam em torno de um projeto triunfalista. A fim de “dominar” a sociedade em suas diversas esferas, incentiva-se a ocupação religiosa das artes, do entretenimento, dos negócios, do governo, da mídia, da educação e da família. Obviamente, esses ensejos têm suas limitações.

Em termos de como isso se desdobra a partir das ações do Diante do Trono, pôde ser visto que há uma crescente sensibilização em torno da política. Se há alguns anos atrás, a banda se restringia a acionar eventualmente alguns símbolos nacionais como a bandeira do Brasil, sobretudo em 2014, passou, através de Valadão, a defender, de maneira explícita, uma agenda político-moral-religiosa. Esta, no caso, foi representada pela figura da candidata à presidência Marina Silva, cuja vitória não só significava a contínua e crescente participação dos evangélicos no âmbito partidário, mas a coroação desses crentes na vida pública; expectativa frustrada com o resultado eleitoral.

No que concerne às assistências, outra dimensão das iniciativas do DT, viu-se que há certo alinhamento ao modo como as ajudas têm sido desenvolvidas atualmente, quer por agentes religiosos ou não. Contudo, coube entender as ações da banda muito mais pelo eco positivo que podem gerar e como instrumentos de obtenção de legitimidade, do que como

mecanismos de transformação das estruturas sociais promotoras das desigualdades ou como fomento à autonomia dos sujeitos e à cidadania.

Os empreendimentos do Diante do Trono foram compreendidos como retratos de uma cultura que não faz apelos nem à tradição nem às raízes étnicas. Sua principal característica é ser pública, conforme disse Emerson Giumbelli, ao sintetizar as observações dele e de autores anteriores quanto a haver, no comportamento evangélico, uma tendência de tornar as práticas de fé visíveis por meio da ocupação de espaços como a rua, os trens, as montanhas, os terrenos de localização privilegiada nas grandes cidades, e assim por diante. Esta tese pôde contribuir nesse sentido, chamando a atenção para a natureza belicosa dessa cultura pública. Tal projeto de evangelização e moralização da sociedade implica no esvaziamento e na desvalorização e alteração das expressões culturais populares, ou seja, na produção de uma subcultura distinta do mundo e conflituosamente nele engajada.

Outro âmbito no qual foi possível verificar as particularidades da relação entre os evangélicos e a cultura secular é o fonográfico-midiático. O Diante do Trono se mostrou um ator perito no processo de produção de álbuns. Produziu músicas religiosas que tanto estavam em sintonia com o gosto popular quanto davam vazão ao emocionalismo e a expressões corporais. Bem articulado com atores transnacionais e sabendo utilizar de maneira habilidosa os meios nos quais se divulgar, vendeu álbuns como um artista secular de grande impacto, o que o fez assinar contrato com a Som Livre, pertencente ao grupo Globo. Com isso, não ficou imune aos ataques demonizantes de uma das maiores empresas nacionais, midiática e também eclesiástica – a IURD – cujas investigações acadêmicas e leigas que mostram seu poder comunicacional já se perdem de vista.

A busca pujante por audiência (por membros ou por expectadores de TV) e pelo lucro que o público evangélico pode proporcionar ainda se pôs como explicação central para o embate entre IURD e Diante do Trono, que pode ser entendido como uma atualização de controvérsias que rondaram o cenário midiático da década de 1990, embora elucide apenas uma faceta deste fenômeno. E é preciso mais uma vez acentuar que esses conflitos têm agentes diversos e lados ambivalentes, como a Igreja Mundial do Poder de Deus e outras redes de televisão. Tal contexto também foi lido à luz de dinâmicas como a da citada Lei Rouanet, que, tendo sido alterada para reconhecer o gospel como manifestação cultural, acolhe, sob o guarda-chuva da cultura, parte do fenômeno religioso no âmbito público.

Explorados esses caminhos, esta tese também contribuiu para a literatura especializada sobre a produção musical evangélica ao se voltar à investigação do campo estadunidense, que é incisivamente marcado pela tensão que se estabelece entre a espiritualidade que se espera da

música protestante e o lucro obtido com o consumo desses bens. Uma abordagem detida sobre *contemporary Christian music, contemporary worship music, modern worship music*, “guerras de adoração” e CCLI é inédita no Brasil e coopera para um melhor entendimento da realidade religiosa brasileira, que é tão influenciada pela estadunidense. Se os conflitos com o mercado foram percebidos em ambos os contextos, levando a constantes tentativas de definição da música religiosa, não se observou nos Estados Unidos o grau de entrelaçamento com a mídia. O Brasil, por outro lado, ainda se vê livre da influência da CCLI, sobretudo no que concerne às particularidades intraeclesiais.

Nesse sentido, também foi possível explorar as peculiaridades da prática do louvor congregacional estadunidense, especificamente quanto à importância da igreja local e da tradição na musicalidade e quanto às relações que os membros que ocupam distintas funções eclesiais estabelecem entre si, chamando a atenção para o modo como é tratada a presença das mulheres. Além disso, a partir da observação da banda Jesus Culture, que guarda interessantes paralelos com o Diante do Trono, foi possível enxergar como, através da música, os religiosos ensinam e propagam a Teologia do Domínio e a ideia de conquistar/cristianizar as várias esferas sociais.

Por último, foi elucidado o posicionamento do Diante do Trono quanto aos gêneros, as sexualidades e as afetividades – dimensão analítica praticamente ausente de todos os estudos sobre a música evangélica. Viu-se que são reiteradas concepções hetero-patriarcais como a da submissão da mulher, das obrigações femininas para com a casa, da maternidade e educação dos filhos, da fidelidade conjugal e da resistência a certas práticas sexuais, como o sexo anal. Por outro lado, o grupo, tratando sobre depressão, ansiedade e oferecendo ajuda terapêutico-religiosa, tenta promover o aumento da autoestima feminina e a manutenção do cuidado com o corpo através do cultivo da saúde física e da estética (do rosto, do cabelo e dos trajes). Certo controle da mulher em relação a seu corpo também foi observado na possibilidade de uso de métodos contraceptivos, no direito ao prazer e na agência das solteiras na escolha do pretendente a marido.

Reiterou-se a importância da figura masculina, mas não a patriarcal, e sim a divina. Viu-se importante associação entre masculinidade e atributos tipicamente considerados femininos, como a generosidade, a mansidão e a humildade, além do cultivo da aparência. A homossexualidade, todavia, continua a ser rechaçada e demonizada nesse círculo evangélico, ainda que se ofereça aos sujeitos que desejam se livrar de tal orientação a possibilidade de inserção na carreira eclesial. Se isso é só um prêmio de consolação? Talvez. Ao que tudo indica, as prescrições em torno dos gêneros e das sexualidades, ainda que possam ser vistas

como pequenas conquistas, em última instância são opressivas, isto é, tem alto custo, sobretudo para as mulheres, os homossexuais e os que vivenciam arranjos familiares, afetividades e desejos que não se encaixam no estreito escopo daquilo que é permitido e valorizado. O fato de se tratar de uma banda e igreja com uma mulher ocupando um alto posto da hierarquia de poder implica em mudanças parciais, resistentes aos ideais feministas e que não se sensibilizam às demandas dos grupos sociais minoritários.

Por meio do exposto, e seguindo a trilha de Mariano (2005), Cunha (2007) e Giumbelli (2013), concluo que a cultura evangélica produzida pelo DT é aquela que exacerba a importância e o uso da música, sacraliza o consumo e os meios de comunicação de massa, valoriza o lazer e as expressões corporais e relativiza teologias muito elaboradas, passando a enfatizar a guerra espiritual. Também faz parte dessa cultura a incursão no campo da política, a mobilização de assistências e as insistentes, e a cada dia mais enfáticas, formas de normatizar as identidades, os papéis e as orientações sexuais e de gênero; iniciativas estas que anteriormente surgiam na literatura apenas como um possível recorte, mas que devem ser vistas como ponto de partida elementar. Tudo isso, como demonstrado, é feito de modo visível, público, performático e visando moralizar todas as esferas da sociedade.

Este estudo abre um leque considerável a ser incorporado em agendas de pesquisas futuras. Para citar apenas alguns exemplos, cabe explorar: a validade da teoria da identidade subcultural para a compreensão do crescimento e do declínio de grupos religiosos no Brasil, as várias apropriações da Teologia do Domínio no país e suas consequências, o cenário fonográfico-midiático no qual orbitam controvérsias que se atualizam quase diariamente, as imbricações entre musicalidade, assistência social e política, os sentidos dos fluxos transnacionais que atravessam o campo brasileiro, o impacto da ascensão feminina na hierarquia religiosa, o lugar do corpo na religiosidade evangélica etc.

Apesar das limitações deste trabalho, se fosse possível resumir em poucas linhas uma resposta à pergunta que o abriu, a saber, como as ações do Diante do Trono ajudam a compreender a relação dos evangélicos com a cultura secular, uma boa alternativa seria esta: o DT floresceu e vem prosperando porque, como típico da subcultura que representa, marca, de maneira incisiva, as fronteiras entre o sagrado e o secular. Mas longe de reproduzir o sectarismo evangélico do início do século XX, sua atuação na esfera político-assistencial, na indústria fonográfica, nas mídias e no âmbito dos gêneros e das sexualidades se faz por meio do arrolamento na tão combatida dimensão terrena e pela crença de que “o Evangelho é o

poder para mudar o mundo em todas as suas esferas, de baixo pra cima e de cima pra baixo”
²¹². Espero que esse raciocínio motive outras investigações.

²¹² Fonte: Facebook Ana Paula Valadão Oficial,
<https://www.facebook.com/anapaulavaladaodtofigial?ref=ts&fref=ts>, 06 de outubro de 2014.

Referências

ALMEIDA, R. Religião na metrópole paulista. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v.19, n.56, p.15-27, 2004.

_____. Os pentecostais serão maioria no Brasil? **REVER – Revista de Estudos da Religião**, v.4, p.48-58, 2008.

_____. **A Igreja Universal e seus demônios: um estudo etnográfico**. São Paulo: Editora Terceiro Nome, 2009.

ALMEIDA, R.; MONTERO, P. Trânsito religioso no Brasil. **São Paulo em Perspectiva**, v.15, n.3, p.92-101, 2001.

ALVES, D. **Conectados pelo Espírito: redes de contato e influência entre líderes carismáticos e pentecostais ao sul da América Latina**. Tese de doutorado em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2011.

AMMERMAN, N. T. *American Evangelicalism: Embattled and Thriving*. By Christian Smith. University of Chicago Press, 1998. 310 + xiii pp. **Social Forces**, v.77, n.4, p.1660-1661, 1999.

ANTONIAZZI, A. **Porque o panorama religioso no Brasil mudou tanto?** São Paulo: Paulus, 2006.

ANUATTI-NETO, F.; NARITA, R. D. T. A influência da opção religiosa na acumulação de capital humano: um estudo exploratório. **Estudos Econômicos**, v.34, n.3, p.453-486, 2004.

ARAÚJO, S. Louvor, música popular e mídia evangélica no Rio de Janeiro: utilização de músicas tradicionais em um determinado contexto de globalização. **Trans – Revista Transcultural de Música**, v.2, 1996.

ASSMANN, H. **A Igreja Eletrônica e seu impacto na América Latina**. Petrópolis: Vozes, 1986.

AVRITZER, L. **O que as manifestações no Brasil nos dizem?** Fonte: <http://democraciaejustica.org/cienciapolitica3/node/1054>, 19 de junho de 2013, acesso em 07 de março de 2014.

BABBIE, E. **The Practice of Social Research**. Belmont: Wadsworth/Thompson Learning, 2004, 10ª edição.

BALMER, R. Apostles of Rock: The Splintered World of Contemporary Christian Music (Book Review). **Church History**, v.69, n.4, p.944-945, 2000.

BANDINI, C. **Costurando certo por linhas tortas: práticas femininas em igrejas pentecostais**. Salvador: Pontocom, 2014.

BARTKOWSKI, J. Cristian Smith (with Michael Emerson, Sally Gallagher, Paul Kennedy, and David Sikkink). *American Evangelicalism: Embattled and Thriving*. Chicago: The University of Chicago Press, 1998. 310 pages. **Social Science Quarterly**, v.80, n.2, p.614-615, 1999.

BARTKOWSKI, J. P.; READ, J. N. G. Veiled Submission: Gender, Power, and Identity among Evangelical and Muslim Women in the United States. **Qualitative Sociology**, v.26, n.1, p.71-92, 2003.

BELLOTTI, K. K. “Delas é o reino dos céus”: mídia evangélica infantil e o supermercado cultural religioso no Brasil (anos 1950 a 2000). **História**, v.28, n.1, p.621-652, 2009.

BENGTSON, V. L.; COPEN, C. E; PUTNEY, N. M; SILVERSTEIN, M. A Longitudinal Study of the Intergenerational Transmission of Religion. **International Sociology**, v.24, n.3, p.325-345, 2009.

BERGER, P. **O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião**. São Paulo: Paulus, 1985.

_____. A dessecularização do mundo: uma visão global. **Religião e Sociedade**, v.21, n.1, p.9-24, 2000.

BESSA, A. P. V. **Adoração Diante do Trono**. Belo Horizonte: Êxodo, 2002.

_____. **Verdadeira adoração: princípios de uma vida diante do trono**. Belo Horizonte: Diante do Trono, 2013.

BIRMAN, P. Mediação feminina e identidades pentecostais. **Cadernos Pagu**, n.6-7, p.201-226, 1996.

_____. O poder da fé, o milagre do poder: mediadores evangélicos e deslocamento de fronteiras sociais. **Horizontes Antropológicos**, v.18, n.37, p.133-153, 2012.

BOYER-ARAÚJO, V. “Macumbeiras” e “crentes”: as mulheres veem os homens. **Horizontes Antropológicos**, v.1, n.1, p.131-142, 1995.

BROWN, C. Selling Faith: Marketing Christian Popular Culture to Christian and Non-Christian Audiences. **Journal of Religion and Popular Culture**, v.24, n.1, p.113-129, 2012.

BUTLER, J. Fundamentos contingentes: o feminismo e a questão do pós-modernismo. **Cadernos Pagu**, v.11, p.11-42, 1998.

CAMPOS, L. S. **Teatro, tempo e mercado: organização e marketing de um empreendimento neopentecostal**. São Paulo: Vozes, 1997.

_____. Evangélicos, pentecostais e carismáticos na mídia radiofônica e televisiva. **Revista USP**, n.61, p.146-163, 2004.

_____. As origens norte-americanas do pentecostalismo brasileiro. **Revista USP**, n.67, p.100-115, 2005.

_____. Evangélicos e mídia no Brasil: uma história de acertos e desacertos. **REVER – Revista de Estudos da Religião**, v.8, setembro, p.1-26, 2008a.

_____. Os mapas, atores e números da diversidade religiosa cristã brasileira entre 1940 e 2007. **REVER – Revista de Estudos da Religião**, v.8, dezembro, p.9-47, 2008b.

_____. O projeto político de “governo do justo”: os recuos e avanços dos evangélicos nas eleições de 2006 e 2010 para a câmara federal. **Debates do NER**, v.2, n.18, p.39-82, 2010.

_____. Pentecostalismo e protestantismo “histórico” no Brasil: um século de conflitos, assimilação e mudanças. **Horizonte**, v.9, n.22, p.504-533, 2011.

CAMPOS, V. O conceito de reflexividade de Margaret Archer na compreensão da relação entre as mulheres e o valor estrutural da beleza feminina. In: BURITY, J. A.; RODRIGUES, C. M. L. *et al.* (Ed.). **Desigualdades e justiça social: diferenças culturais & políticas de identidade**. Belo Horizonte: Argvmentvm, v.2, p.57-69, 2010.

CARREIRO, G. D. S. **Análise sociodesenvolvimental do crescimento evangélico no Brasil**. Tese de doutorado em Sociologia, Universidade de Brasília, Brasília, 2007.

CASANOVA, J. **Public Religions in the Modern World**. Chicago: The University of Chicago Press, 1994.

CHANG, P. Y.; LIM, D. J. Renegotiating the Sacred-Secular Binary: IX Saves and Contemporary Christian Music. **Review of Religious Research**, v.50, n.4, p.392-412, 2009.

CHRISTERSON, B.; FLORY, R. **Revolution from Above: Spiritual Warfare, Territorial Spirits, and Social Transformation in the New Pentecostalism**. *Haunting Religion*, Los Angeles, 2013.

CHRISTIANO, K. J. Assessing Modernities: from ‘Pre-’, to ‘Post-’ to ‘Ultra-’. In: BECKFORD, J.; DEMERATH III, N. J. (Ed.). **The Sage Handbook of the Sociology of Religion**. Londres: Sage, p.39-56, 2007.

CLARK, C. A.; WORTHINGTON JR., E. L.; DANSER, D. B. The Transmission of Religious Beliefs and Practices from Parents to Firstborn Early Adolescent Sons. **Journal of Marriage and Family**, v.50, n.2, p.463-472, 1988.

CONRADO, F. C. D. S. **Religião e cultura cívica: um estudo sobre modalidades, oposições e complementariedades presentes nas ações sociais evangélicas no Brasil**. Tese de doutorado em Antropologia, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2006.

COUTO, M. T. Gênero, família e pertencimento religioso na redefinição de ethos masculinos e femininos. **Revista Antropológicas**, v.13, n.1, p.15-34, 2002a.

_____. Na trilha do gênero: pentecostalismo e CEBs. **Revista de Estudos Feministas**, n.10, 2002b.

CUNHA, M. D. N. **O conceito de religiosidade midiática como atualização do conceito de Igreja Eletrônica em tempos de uma cultura gospel.** XXV Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação, Salvador, 2002.

_____. **“Vinho novo em odres velhos”:** um olhar comunicacional sobre a explosão gospel no cenário religioso evangélico no Brasil. Tese de doutorado em Ciências da Comunicação, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2004.

_____. **A explosão gospel: um olhar das ciências humanas sobre o cenário evangélico no Brasil.** Rio de Janeiro: Mauad X, 2007.

_____. Religiosidade midiática em tempos de cultura "gospel". **Koinonia**, v.4, 2009.

DE JESUS, F. W. A cruz e o arco-íris: refletindo sobre gênero e sexualidade a partir de uma “igreja inclusiva” no Brasil. **Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião**, v.12, n.12, p.131-146, 2010.

DE PAULA, R. R. “Os cantores do Senhor”: três trajetórias em um processo de industrialização da música evangélica no Brasil. **Religião e Sociedade**, v.27, n.2, p.55-84, 2007.

_____. **“Audiência do Espírito Santo”:** música evangélica, indústria fonográfica e formação de celebridades no Brasil. Tese de doutorado em Ciências Sociais, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2008.

_____. O mercado da música gospel no Brasil: aspectos organizacionais e estruturais. **Revista UNIABEU**, v.5, n.9, p.141-157, 2012.

DE THEIJE, M. “São metade macho, metade fêmea”: sobre a identidade de gênero dos homens católicos. **Anthropológicas**, v.13, n.1, p.47-56, 2002.

DECOL, R. Mudança religiosa no Brasil: uma visão demográfica. **Revista Brasileira de Estudos de População**, v.16, n.1/2, p.121-137, 1999.

DOLGHIE, J. Z. A Igreja Renascer em Cristo e a consolidação do mercado de música gospel no Brasil: uma análise das estratégias de marketing. **Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião**, v.6, n.6, p.201-220, 2004.

_____. Louvor e carisma: uma análise do poder religioso. **Âncora – Revista digital de estudos em religião**, v.3, n.2, p.82-98, 2007a.

_____. **Por uma sociologia da produção e reprodução musical do presbiterianismo brasileiro: a tendência gospel e sua influência no culto.** Tese de doutorado em Ciências da Religião, Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2007b.

DOS SANTOS, Y. G.; ROSAS, N. Les femmes dans les nouvelles politiques sociales et l'assistance néopentecôtiste: possibilités d'émancipation ou reproduction des inégalités? **Brésil(s). Sciences humaines et sociales**, v.6, p.75-97, 2014.

DUARTE, L. F. D. Ethos privado e justificação religiosa. Negociações da reprodução na sociedade brasileira. In: HEILBORN, M. L.; DUARTE, L. F. D. *et al.* (Ed.). **Sexualidade, família e ethos religioso**. Rio de Janeiro: Garamond, p.137-176, 2005.

DYKEMA, J.; SCHAEFFER, N. C. Events, Instruments, and Reporting Errors. **American Sociological Review**, v.65, n.4, p.619-629, 2000.

EVANS, J. H. The Creation of a Distinct Subcultural Identity and Denominational Growth. **Journal for the Scientific Study of Religion**, v.42, n.3, p.467-477, 2003.

FAUSTO NETO, A. A religião teleterapeutizante: discursividade nos templos midiáticos. **Revista Fronteiras – estudos midiáticos**, v.6, n.2, p.25-46, 2004.

FERNANDES, R. C.; SANCHIS, P.; VELHO, O.; CARNEIRO, L. P.; MARIZ, C.; MAFRA, C. **Novo nascimento: os evangélicos em casa, na política e na igreja**. Rio de Janeiro: Mauad, 1998.

FONSECA, A. B. Além da evangelização: interpretações a respeito da presença das igrejas evangélicas na mídia brasileira. **Comunicação & Política**, v.4, n.3, p.81-116, 1997.

_____. **Evangélicos e mídia no Brasil**. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco (EDUSF), 2003a.

_____. Igreja Universal: um império midiático. In: ORO, A. P.; CORTEN, A. *et al.* (Ed.). **Igreja Universal do Reino de Deus: os novos conquistadores da fé**. São Paulo: Paulinas, p.259-280, 2003b.

_____. Muito além do sábado: o pioneirismo adventista na mídia eletrônica religiosa. **REVER – Revista de Estudos da Religião**, v.8, setembro, p.89-100, 2008.

FRASER, N. Mapeando a imaginação feminista: da redistribuição ao reconhecimento e à representação. **Revista de Estudos Feministas**, v.15, n.2, p.291-308, 2007.

FREITAS, R. S. D.; RIBEIRO, L. Balanço e perspectivas da sociologia no Brasil: uma abordagem comparativa. **Revista Brasileira de Sociologia**, v.1, n.1, p.69-113, 2013.

FRESTON, P. Breve história do pentecostalismo brasileiro. In: ANTONIAZZI, A. (Ed.). **Nem anjos nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo**. Petrópolis: Vozes, p.67-162, 1994.

_____. “Neo-Pentecostalism” in Brazil: Problems of Definition and the Struggle of Hegemony. **Archives de Sciences Sociales des Religions**, v.105, p.145-162, 1999.

_____. **Evangelicals and Politics in Asia, Africa and Latin America**. Nova Iorque: Cambridge University Press, 2001.

_____. A Igreja Universal na Ásia. In: ORO, A. P.; CORTEN, A. *et al.* (Ed.). **Igreja Universal do Reino de Deus: os novos conquistadores da fé**. São Paulo: Paulinas, p.197-229, 2003.

_____. The Universal Church of the Kingdom of God: A Brazilian church Finds Success in Southern Africa. **Journal of Religion in Africa**, v.35, n.1, p.33-65, 2005.

_____. **Religião e política, sim. Igreja e estado, não**. Viçosa: Ultimato, 2006.

_____. As duas transições futuras: católicos, protestantes e sociedade na América Latina. **Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião**, v.12, n.12, p.13-30, 2010.

_____. Pentecostals and Politics in Latin America: Compromise or Prophetic Witness. In: MILLER, D. E.; SARGEANT, K. *et al.* (Ed.). **Spirit and Power: The Growth and Global Impact of Pentecostalism**. Nova Iorque: Oxford University Press, p.101-118, 2013.

FRIGERIO, A. O paradigma da escolha racional: mercado regulado e pluralismo religioso. **Tempo Social – Revista de Sociologia da USP**, v.20, n.2, p.17-39, 2008.

FROMM, C. E. **Textual Communities and New Song in the Multimedia Age: The Routinization of the Charisma in the Jesus Movement**. Tese de doutorado em Filosofia, Fuller Theological Seminary, Pasadena, 2006.

FROSSARDI, M. S. **Diante do Altar: um estudo sobre o turismo religioso evangélico em Belo Horizonte – MG**. Dissertação de mestrado em Ciências da Religião, Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2006.

GIDDENS, A. **As consequências da modernidade**. São Paulo: UNESP, 1990.

GIUMBELLI, E. A vontade do saber: terminologias e classificações sobre o protestantismo brasileiro. **Religião e Sociedade**, v.21, n.1, p.87-119, 2000.

_____. **O fim da religião: dilemas da liberdade religiosa no Brasil e na França**. São Paulo: Attar, 2002.

_____. **Religião e sexualidade: convicções e responsabilidades**. Rio de Janeiro: Garamond, 2005.

_____. A presença do religioso no espaço público: modalidades no Brasil. **Religião e Sociedade**, v.28, n.2, p.80-101, 2008.

_____. Cultura pública: evangélicos y su presencia en la sociedad brasileña. **Sociedad y Religión**, v.23, n.40, p.13-43, 2013.

GOLDENBERG, M. Prefácio à segunda edição: o corpo como capital. In: GOLDENBERG, M. (Ed.). **O corpo como capital: estudos sobre gênero, sexualidade e moda na cultura brasileira**. São Paulo: Estação das letras e cores, p.9-16, 2010, 2ª edição.

GOMES, E. E. Festa e pós-festa: a socialização de jovens evangélicos na metrópole. In: MELLO, L.; DE SOUZA, D. B. *et al.* (Ed.). **Questões de sociologia: debates contemporâneos**. Goiânia: Cãnone Editorial, p.51-72, 2012.

HEILBORN, M. L. Corpos na cidade: sedução e sexualidade. In: VELHO, G. (Ed.). **Antropologia urbana: cultura e sociedade no Brasil e em Portugal**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, p.98-108, 1999.

HERSCHMANN, M. **Emergência de uma nova indústria da música: crescimento da importância dos concertos (e festivais), retorno do vinil, popularização dos tags e dos videogames musicais**. 33º Encontro Anual da ANPOCS, Caxambu, 2009.

HERVIEU-LÉGER, D. **O peregrino e o convertido: a religião em movimento**. Petrópolis: Vozes, 2008.

HOGUE, D. R.; PETRILLO, G. H.; SMITH, E. I. Transmission of Religious and Social Values from Parents to Teenage Children. **Journal of Marriage and Family**, v.44, n.3, p.569-580, 1982.

HOWARD, J. R. Contemporary Christian Music: Where Rock Meets Religion. **Journal of Popular Culture**, v.26, n.1, p.123-130, 1992.

HOWARD, J. R.; STRECK, J. M. **Apostles of Rock: The Splintered World of Contemporary Christian Music**. Kentucky: The University Press of Kentucky, 1999.

IANNACCONE, L. Introduction to the Economics of Religion. **Journal of Economic Literature**, v.29, n.3, p.1465-1495, 1998.

IANNACCONE, L.; FINKE, R.; STARK, R. Deregulating Religion: The Economics of Church and State. **Economic Inquiry**, v.35, n.2, p.350-364, 1997.

INGALLS, M. M. **Awesome in this Place: Sound, Space and Identity in Contemporary North American Evangelical Worship**. Tese de doutorado em Filosofia, University of Pennsylvania, Pennsylvania, 2008.

_____. **The Evangelical British Invasion: Challenging Boundaries, Transforming Congregational Songs**. IASPM Conference, San Diego, 2009.

INGALLS, M. M.; LANDAU, C.; WAGNER, T. Prelude: Performing Theology, Forming Identity and Shaping Experience: Christian Congregational Music in Europe and North America. In: INGALLS, M. M.; LANDAU, C. *et al.* (Ed.). **Christian Congregational Music: Performance, Identity and Experience**. Farnham: Ashgate, p.1-14, 2013.

INGALLS, M. M.; NEKOLA, A. E.; MALL, A. Christian Popular Music, USA. In: WATSON, J. R.; HORNBY, E. (Ed.). **The Canterbury Dictionary of Hymnology**. United Kingdom: Canterbury Press, 2013.

JACOB, C. R.; HEES, D. R.; WANIEZ, P.; BRUSTLEIN, V. **Atlas da filiação religiosa e indicadores sociais no Brasil**. São Paulo: Loyola, 2003.

JUNGBLUT, A. L. A salvação pelo rock: sobre a “cena underground” dos jovens evangélicos no Brasil. **Religião e Sociedade**, v.27, n.2, p.144-162, 2007.

_____. O “mercado religioso”: considerações sobre as possibilidades analíticas da teoria da “economia religiosa” para a compreensão da religiosidade contemporânea. **REVER – Revista de Estudos da Religião**, v.12, n.2, p.11-22, 2012.

KATZ, D. Apostles of Rock: The Splintered World of Contemporary Christian Music (Book Review). **Sociology of Religion**, v.61, n.3, p.341-343, 2000.

KELMAN, A. **Shout to the Lord: Music and Worship in Evangelical America** (versão parcial e preliminar do livro), 2013.

KLUEGEL, J. R. Denominational Mobility: Current Patterns and Recent Trends. **Journal for the Scientific Study of Religion**, v.19, n.1, p.26-39, 1980.

LAURITSEN, M. W. **Secular Mode, Sacred Message: How Contemporary Christian Music are Called by God to Perform**. Sociology Undergraduate Research, The Repository at St. Cloud State University (fonte: http://repository.stcloudstate.edu/soc_ug_research/2), 2011.

LEHER, E. L. Religion as a Determinant of Economic and Demographic Behavior in the United States. **Population and Development Review**, v.30, n.4, p.707-726, 2004.

LEWGOY, B. O livro religioso no Brasil recente: uma reflexão sobre as estratégias editoriais de espíritas e evangélicos. **Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião**, v.6, n.6, p.51-69, 2004.

LIEBSCHER, B. **Jesus Culture: Living a Life that Transforms the World**. Shippensburg: Destiny Image, 2009.

LIMA, D. Alguns fiéis da Igreja Universal do Reino de Deus. **Mana**, v.16, n.2, p.351-373, 2010.

LINDENBAUM, J. The Neoliberalization of Contemporary Christian Music’s New Social Gospel. **Geoforum**, v.44, p.112-119, 2013.

LINTON, M. Rockin’ with Jesus. **First Things**, p.63-69, 2000.

LOVELAND, M. T. Religious Switching: Preference Development, Maintenance, and Change. **Journal for the Scientific Study of Religion**, v.42, n.1, p.147-157, 2003.

LUHR, E. Metal Missionaries to the Nation: Christian Heavy Metal Music, “Family Values” and Youth Culture, 1984-1994. **American Quarterly**, v.57, n.1, p.103-128, 2005.

LÖWY, M. **A guerra dos deuses: religião e política na América Latina**. Petrópolis: Vozes, 2000.

MACHADO, C. “É muita mistura”: projetos religiosos, políticos, sociais, midiáticos, de saúde e segurança pública nas periferias do Rio de Janeiro. **Religião e Sociedade**, v.33, n.2, p.13-36, 2013.

MACHADO, M. D. D. C. **Carismáticos e pentecostais: adesão religiosa na esfera familiar**. São Paulo: ANPOCS, 1996a.

_____. Conversão religiosa e a opção pela heterossexualidade em tempos de AIDS: notas de uma pesquisa. **Sociedad y Religión**, v.14/15, p.33-50, 1996b.

_____. SOS Mulher – a identidade feminina na mídia pentecostal. **Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião**, v.1, n.1, p.167-188, 1999.

_____. Representações e relações de gênero nos grupos pentecostais. **Revista de Estudos Feministas**, v.13, n.2, p.387-396, 2005.

_____. **Política e religião: a participação dos evangélicos nas eleições**. Rio de Janeiro: FGV, 2006.

_____. Aborto e ativismo religioso nas eleições de 2010. **Revista Brasileira de Ciência Política**, v.7, janeiro-abril, p.25-54, 2012.

_____. História das ciências sociais da religião. In: PASSOS, J. D.; USARSKI, F. (Ed.). **Compêndio da ciência da religião**. São Paulo: Paulinas/Paulus, p.205-216, 2013.

MACHADO, M. D. D. C.; BARROS, M. L. D. Gênero, geração e classe: uma discussão sobre as mulheres das camadas médias e populares do Rio de Janeiro. **Estudos Feministas**, v.17, n.2, p.369-393, 2009.

MACHADO, M. D. D. C.; MARIZ, C. Conflitos religiosos na arena política: o caso do Rio de Janeiro. **Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião**, v.6, n.6, p.31-49, 2004.

_____. Religião, trabalho voluntário e gênero. **Interseções**, v.9, p.309-326, 2007.

MACHADO, M. D. D. C.; PICCOLO, F. D. **Religiões e homossexualidades**. Rio de Janeiro: FGV, 2010.

MAFRA, C. Gênero e estilo eclesial entre os evangélicos. In: FERNANDES, R. C. (Ed.). **Novo nascimento: os evangélicos em casa, na igreja e na política**. Rio de Janeiro: Muad, p.224-250, 1998.

_____. **Os evangélicos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

_____. A “arma da cultura” e os “universalismos parciais”. **Mana**, v.17, n.3, p.607-624, 2011.

MARANHÃO FILHO, E. M. D. A. A Bola de Neve avança, o diabo retrocede: preparando Davis para a batalha e o domínio através de um marketing de guerra santa em trânsito. **REVER – Revista de Estudos da Religião**, v.12, n.2, p.123-143, 2012.

MARIANO, R. Os neopentecostais e a Teologia da Prosperidade. **Novos Estudos CEBRAP**, n.44, p.24-44, 1996.

_____. O futuro não será protestante. **Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião**, v.1, n.1, p.89-114, 1999.

_____. Efeitos de secularização do Estado, do pluralismo e do mercado religiosos sobre as igrejas pentecostais. **Civitas**, v.3, n.1, p.111-125, 2003.

_____. Expansão pentecostal no Brasil: o caso da Igreja Universal. **Estudos Avançados**, v.18, n.52, p.121-138, 2004.

_____. **Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil**. São Paulo: Loyola, 2005, 2ª edição.

_____. Crescimento pentecostal no Brasil: fatores internos. **REVER – Revista de Estudos da Religião**, v.8, dezembro, p.68-95, 2008a.

_____. Usos e limites da teoria da escolha racional da religião. **Tempo Social – Revista de Sociologia da USP**, v.20, n.2, p.41-66, 2008b.

_____. Laicidade à brasileira. **Civitas**, v.11, n.2, p.238-258, 2011a.

_____. **Religião e política nas eleições presidenciais de 2010**. XV Congresso Brasileiro de Sociologia, Curitiba, 2011b.

_____. Sociologia do crescimento pentecostal no Brasil: um balanço. **Perspectiva Teológica**, v.43, n.119, p.11-36, 2011c.

_____. Sociologia da religião e seu foco na secularização. In: PASSOS, J. D.; USARSKI, F. (Ed.). **Compêndio de ciência da religião**. São Paulo: Paulinas/Paulus, p.231-242, 2013.

MARINI, S. A. **Sacred Song in America: Religion, Music and Public Culture**. Urbana-Champaign: University of Illinois Press, 2003.

MARIZ, C. Alcoolismo, gênero e pentecostalismo. **Religião e Sociedade**, v.16, n.3, p.80-93, 1994.

_____. A Teologia da Batalha Espiritual: uma revisão da bibliografia. **BIB – Revista Brasileira de Informação Bibliográfica**, v.47, setembro, p.33-48, 1999.

_____. Secularização e dessecularização: comentários a um texto de Peter Berger. **Religião e Sociedade**, v.21, n.1, p.25-39, 2000.

_____. Comparando a Rede Vida de Televisão com a Vinde TV. In: BIRMAN, P. (Ed.). **Religião e espaço público**. São Paulo: Attar, p.345-362, 2003.

_____. Algumas reflexões sobre religião e luta pela cidadania. In: BURITY, J.; ANDRADE, P. (Ed.). **Religião e cidadania**. São Cristóvão: Editora UFS e Fundação Joaquim Nabuco, p.263-272, 2011.

MCCONKEY, D. Whither Hunter's culture war? Shifts in Evangelical Morality, 1988-1998. **Sociology of Religion**, v.62, n.2, p.149-174, 2001.

MESQUITA, W. A. B. Um pé no reino e outro no mundo: consumo e lazer entre os pentecostais. **Horizontes Antropológicos**, v.13, n.28, p.117-144, 2007.

MILLER, D. E. **Reinventing American Protestantism: Christianity in the New Millennium**. Los Angeles: University of California Press, 1997.

MONTERO, P. Religião, pluralismo e esfera pública no Brasil. **Novos Estudos CEBRAP**, n.74, p.47-65, 2006.

MONTERO, P.; ALMEIDA, R. O campo religioso brasileiro no limiar do século: problemas e perspectivas. In: RATTNER, H. (Ed.). **Brasil no limiar do século XXI**. São Paulo: Edusp, p.325-340, 2000.

NATIVIDADE, M. Homossexualidade, gênero e cura em perspectivas pastorais evangélicas. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v.21, n.61, p.115-132, 2006.

_____. Sexualidades ameaçadoras: religião e homofobia(s) em discursos evangélicos conservadores. **Sexualidad, Salud y Sociedad**, v.2, p.121-161, 2009.

NATIVIDADE, M.; OLIVEIRA, L. D. Religião e intolerância à homossexualidade: tendências contemporâneas no Brasil. In: SILVA, V. G. D. (Ed.). **Intolerância religiosa: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro**. São Paulo: EDUSP, p.261-302, 2007.

NEGRÃO, L. N. Nem “jardim encantado”, nem “clube dos intelectuais desencantados”. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v.20, n.59, p.23-36, 2005.

NEKOLA, A. **Between this World and the Next: “Worship Wars” and Evangelical Ideology in the United States, 1960-2005**. Tese de doutorado em Filosofia, University of Wisconsin, Madison, 2009.

NEKOLA, A. E. US Evangelicals and the Redefinition of Worship Music. In: BAILEY, M.; REDDEN, G. (Ed.). **Mediating Faiths: Religion and Socio-Cultural Change in the Twenty-First Century**. Farnham: Ashgate, p.131-143, 2010.

_____. ‘I’ll take you there’: The Promise of Transformation in the Marketing Worship Media in US Christian Music Magazines. In: INGALLS, M. M.; LANDAU, C. *et al.* (Ed.). **Christian Congregational Music: Performance, Identity and Experience**. Farnham: Ashgate, p.117-136, 2013.

NOVAES, R. Errantes do novo milênio: salmos e versículos bíblicos no espaço público. In: BIRMAN, P. (Ed.). **Religião e espaço público**. São Paulo: Attar, p.25-39, 2004.

_____. Juventude, percepções e comportamentos: a religião faz diferença? In: ABRAMO, H.; BRANCO, P. P. M. (Ed.). **Retratos da juventude brasileira: análises de uma pesquisa nacional**. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, p.263-290, 2005.

OLIVEIRA, L. L. S. D.; CORTES, R. X.; NETO, G. B. A economia da religião e seus fundamentos: teste de um modelo de escolha religiosa. **Estudos Econômicos**, v.41, n.4, p.811-840, 2011.

OOSTERBAAN, M. Sonic Supremacy: Sound, Space and Charisma in a Favela in Rio de Janeiro **Critique of Anthropology**, v.29, n.1, p.81-104, 2009.

ORO, A. P. Neopentecostais e afro-brasileiros: quem vencerá essa guerra? **Debates do NER**, v.1, n.1, p.10-36, 1997.

_____. Neopentecostalismo, dinheiro e magia. **Ilha**, v.3, n.1, p.71-85, 2001.

_____. A política da Igreja Universal e seus reflexos nos campos religioso e político brasileiros. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v.18, n.53, p.53-69, 2003.

ORO, A. P.; CORTEN, A.; DOZON, J.-P. **Igreja Universal do Reino de Deus: os novos conquistadores da fé**. São Paulo: Paulinas, 2003.

OSMER, R. R. Conservative Christianity in the USA: Interpretative and Normative Perspectives. In: FRANCIS, L. J.; ZIEBERTZ, H.-G. (Ed.). **The Public Significance of Religion**. Würzburg: Brill, p.19-40, 2008.

PACE, E. Religião e globalização. In: ORO, A. P.; STEIL, C. A. (Ed.). **Globalização e religião**. Petrópolis: Vozes, 1997.

PEAGLE, E. G. D. M.; MOREIRA, G. F. **A música gospel como padrão de sucesso: uma análise de duas canções vitoriosas no Troféu Promessas 2012**. Congresso ALAS, Santiago, 2013.

PELKEY II, S. C. No Sympathy for the Devil: Christian Pop Music and the Transformation of American Evangelicalism by David Stowe. **Music Reference Services Quarterly**, v.14, n.4, p.271-275, 2011.

PEREIRA, R. A. **Igreja Batista da Lagoinha: trajetória e identidade de uma corporação religiosa em processo de pentecostalização**. Tese de doutorado em Ciência da Religião, Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2011.

PIERUCCI, A. F. Bye-bye Brasil: o declínio das religiões tradicionais no Censo 2000. **Estudos Avançados**, v.18, n.52, p.17-28, 2004.

_____. Religião como solvente: uma aula. **Novos Estudos CEBRAP**, n.75, p.111-127, 2006.

_____. De olho na modernidade religiosa. **Tempo Social – Revista de Sociologia da USP**, v.20, n.2, p.9-16, 2008.

PIERUCCI, A. F.; MARIANO, R. Sociologia da religião, uma sociologia da mudança. In: MARTINS, C. B.; MARTINS, H. H. T. D. S. (Ed.). **Sociologia**. São Paulo: ANPOCS, p.279-301, 2010.

PINHEIRO, M. L. **Produção musical – a periferia do meio evangélico**. V Congresso Latinoamericano da Associação Internacional do Estudo da Música Popular (IASPMLA), Rio de Janeiro, 2004.

_____. **Na ‘pista’ da fé: música, festa e outros encontros culturais entre os evangélicos do Rio de Janeiro**. Tese de doutorado em Antropologia, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2006.

_____. Música e fé: dinâmicas entre os evangélicos. In: CARNEIRO, S. D. S.; SANT’ANNA, M. J. G. (Ed.). **Cidade: olhares e trajetórias**. Rio de Janeiro: Garamond, p.339-353, 2009.

POWELL, M. A. Contemporary Christian Music: A New Research Area in American Religious Studies. **American Theological Library Association Summary of Proceedings**, v.58, p.129-141, 2004.

PRANDI, R. Religião paga, conversão e serviço. **Novos Estudos CEBRAP**, v.45, p.65-77, 1996.

_____. Converter indivíduos, mudar culturas. **Tempo Social – Revista de Sociologia da USP**, v.20, n.2, p.155-172, 2008.

ROLIM, F. C. **Pentecostais no Brasil: uma interpretação sócio-religiosa**. Petrópolis: Vozes, 1985.

ROSAS, N. **Representações e desdobramentos da caridade da Igreja Universal do Reino de Deus**. Dissertação de mestrado em Sociologia, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2011.

_____. As ações sociais da Igreja Universal: recrutamento e empreendedorismo no A Gente da Comunidade de Belo Horizonte. **Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião**, v.14, n.17, p.27-51, 2012.

_____. Amostra grátis da prosperidade: ações de assistência na Igreja Universal e o caso de Minas Gerais. In: CUNHA, N. V. D.; FELTRAN, G. D. S. (Ed.). **Sobre periferias: Novos conflitos no Brasil contemporâneo**. Rio de Janeiro: Lamparina (coed. Faperj), p.133-146, 2013a.

_____. Religião, mídia e produção fonográfica: o Diante do Trono e as disputas com a Igreja Universal. **Religião e Sociedade**, v.33, n.1, p.167-194, 2013b.

ROSAS, N.; DE CASTRO, C. M. Charismatic Protestantism, Gender and Sexuality in Brazil. In: SHIPLEY, H.; BEAMAN, L. G. *et al.* (Ed.). **Globalized Religion and Sexual Identity: Contexts, Contastations, Voices**. Leiden: Brill, p.217-235, 2014.

ROSAS, N.; MUNIZ, J. O. O hábito faz o monge? Frequência e autopercepção religiosas no Brasil. **Mediações**, v.19, n.1, p.214-240, 2014.

SANCHIS, P. As religiões dos brasileiros. **Horizonte**, v.1, n.2, p.28-43, 1997.

SANT'ANA, R. A música gospel e os usos da “arma da cultura”: reflexões sobre as implicações de uma emenda. **Intratextos**, v.5, n.1, p.23-41, 2013a.

_____. **Estrutura de sentimento: reflexões conceituais e metodológicas a partir da análise da “Marcha para Jesus”**. Marx e Marxismo 2013: Marx hoje, 130 anos depois, Niterói, 2013b.

SANTOS, S. D.; CAPPARELLI, S. Crescei e multiplicai-vos: a explosão religiosa na televisão brasileira. **Intexto**, v.2, n.11, p.1-24, 2004.

SCAVONE, L. Religiões, gênero e feminismo. **REVER – Revista de Estudos da Religião**, v.8, p.1-8, 2008.

SCHELIGA, E. L. **Educando sentidos, orientando uma práxis: etnografia das práticas assistenciais de evangélicos brasileiros**. Tese de doutorado em Antropologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010.

SCHILL, B. The Impossibility of Negation: A Theoretical Defense of “Cross-Over” Christian Rock. **Journal of Religion and Popular Culture**, v.16, s/p, 2007.

SCOTT, J. W. Gênero: uma categoria útil para análise histórica. **Recife: SOS Corpo**, v.20, n.2, 1991.

_____. Gender: still a useful category of analysis. **Diogenes**, v.57, n.1, p.7-14, 2010.

SIEPIERSKI, C. T. **“De bem com a vida”: o sagrado num mundo em transformação – Um estudo sobre a Igreja Renascer em Cristo e a presença evangélica na sociedade brasileira contemporânea**. Tese de doutorado em Antropologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2001.

_____. Fé, marketing e espetáculo: a dimensão organizacional da Igreja Renascer em Cristo. **Civitas**, v.3, n.1, p.127-146, 2003.

SMITH, C.; DENTON, M. L. **Soul Searching: The Religious and Spiritual Lives of American Teenagers**. Nova Iorque: Oxford University Press, 2005.

SMITH, C.; MICHAEL, E.; GALLAGHER, S.; KENNEDY, P.; SIKKINKY, D. **American Evangelicalism: Embattled and Thriving**. Chicago: The University of Chicago Press, 1998.

SOUZA, A. R. **Igreja in concert: padres cantores, mídia e marketing**. São Paulo: Annablume, 2005.

_____. **Nosso empreendedorismo liberal cristão**. 33º Encontro Anual da ANPOCS, Caxambú, 2009.

_____. Caridade, conservação e mudança social. In: BURITY, J.; ANDRADE, P. (Ed.). **Religião e cidadania**. São Cristóvão: Editora UFS e Fundação Joaquim Nabuco, p.193-212, 2011.

SOUZA, S. D. D. Revista Mandrágora: gênero e religião nos estudos feministas. **Revista Estudos Feministas**, v.12, número especial, p.122-130, 2004.

_____. A relação entre religião e gênero como um desafio para a sociologia da religião. **Caminhos**, v.6, n.1, p.13-32, 2008.

STEENSLAND, B.; PARK, J.; REGNERUS, M.; ROBINSON, L.; WILCOX, B.; WOODBERRY, R. The Measure of American Religion: Toward Improving the State of the Art. **Social Forces**, v.79, n.1, p.291-318, 2000.

STILES, J. Contemporary Christian Music: Public Relations amid Scandal. **Journal of Religion and Popular Culture**, v.11, n.1, 2005.

STORNI, M. O. T.; ESTIMA, L. D. F. L. A religião como produto de consumo: reflexões. **CAOS – Revista Eletrônica de Ciências Sociais**, n.15, p.15-28, 2010.

TAVARES, F.; CAMURÇA, M. Religião, família e imaginário entre a juventude de Minas Gerais. **Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião**, v.8, n.8, p.99-119, 2006.

VICENTE, E. Música e fé: a cena religiosa no mercado fonográfico brasileiro. **Latin American Music Review**, v.29, n.1, p.29-42, 2008.

VOAS, D.; CROCKETT, A. Religion in Britain: Neither Believing nor Belonging. **Sociology**, v.39, n.1, p.11-28, 2005.

VÁSQUEZ, M. A. Historicizing and Materializing the Study of Religion: The Contributions of Migration Studies. In: LEONARD, K. I.; STEPICK, A. *et al.* (Ed.). **Immigrant Faiths: Transforming Religious Live in America**. Lanham: AltaMira Press, p.219-242, 2006.

WAGNER, P. C. **On Earth as it is in Heaven: Answer God's Call to Transform the World**. Ventura: Regal, 2012.

WAGNER, T. Branding, Music, and Religion: Standardization and Adaptation in the Experience of the "Hillsong Sound". In: USUNIER, J.-C.; STOLZ, J. (Ed.). **Religion as Brands: New Perspectives on the Marketization of Religion and Spirituality**. Farnham: Ashgate, p.59-73, 2014.

WEBER, M. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. São Paulo: Martin Claret, 2004.

WOODBERRY, R.; SMITH, C. Fundamentalism et al: Conservative Protestants in America. **Annual Review of Sociology**, v.24, p.25-56, 1998.

WOODHEAD, L. Mulheres e gênero: uma estrutura teórica. **REVER – Revista de Estudos da Religião**, v.1, p.1-11, 2002.

_____. Gender Differences in Religious Practice and Significance. In: BECKFORD, J.; DEMERATH, J. (Ed.). **The Sage Handbook of the Sociology of Religion**. Londres: Sage, 2007.

_____. As diferenças de gênero na prática e no significado da religião. **Estudos de Sociologia**, v.18, n.34, p.77-100, 2013.

YOUNG, S. D. Evangelical Youth Culture: Christian Music and the Political. **Religion Compass**, v.6, n.6, p.323-338, 2012.

Lista de websites citados:

Ágape Reconciliação: <http://www.agapereconciliacao.com.br/>

Apóstolo Fernando Guillen: <http://www.apostolofernando.com.br/>

Bíblia Online: <http://www.bibliaonline.com.br/>

CCLI Brasil: <http://www.ccli.com.br/>

Convenção Batista Brasileira: <http://www.batistas.com/>

Convenção Batista Nacional: <http://www.cbn.org.br/>

Christ for the Nations: <http://www.cfn.org/>

Cristo para as Nações: <http://www.cpn.org.br/>

Cyber Hymnal: www.cyberhymnal.com

Democracia, Justiça e Controle Público: <http://democraciaejustica.org/>

Estadão: <http://www.estadao.com.br/>

Facebook: <https://www.facebook.com/>

Folha de São Paulo: <http://www.folha.uol.com.br/>

Gateway Church: <http://gatewaypeople.com>

Global Spheres: <http://www.globalspheres.org/>

Globo: <http://www.globo.com/>

Gnotícias: <http://noticias.gospelmais.com.br/>

Gospel no Divã: <http://www.gospelnodiva.com/>

Gospel Prime: <http://www.gospelprime.com.br/>

Igreja da Lagoinha: <http://www.lagoinha.com/>

Instagram: <http://instagram.com/>

ISTOÉ Independente: <http://www.istoe.com.br/>

IURDTV: <http://www.arcauniversal.com/iurdtv/>

Jesus Culture: <http://www.jesusculture.com/>

Keith and Krystin Getty Music: www.gettymusic.com/

Kenty Henry: <http://www.kenthenry.com/>

Line Records: <http://www.linerecords.com.br/>

Livres Diante do Trono: <http://www.livresdt.com.br/>
Mídia Gospel: <http://www.midiagospel.com.br/>
Ministério de Louvor Diante do Trono: <http://www.diantedotrono.com/>
MIR – Ministério Internacional da Restauração: <http://www.mir12.com.br/>
Mix Gospel Ceará: <http://mixgospelblog.blogspot.com.br/>
Na Telinha: <http://natelinha.ne10.uol.com.br/>
Pela equiparação da LGBTfobia ao Racismo – PLC122: <http://www.plc122.com.br/>
Pew Forum on Religion and Public Life: <http://www.pewforum.org/>
Púlpito Cristão: <http://www.pulpitocristao.com/>
Ramo Estendido: <http://www.ramoestendido.com.br/>
Rede Super: <http://redesuper.com.br/>
Reino Global: <http://reinoglobal.com/>
The Call: <http://www.thecall.com/>
The New York Times: <http://www.nytimes.com/>
The Repository at St. Cloud State University: <http://repository.stcloudstate.edu/>
Tribuna do Norte: <http://tribunadonorte.com.br/>
Troféu Promessas: <http://www.trofeupromessas.com.br/>
Twitter: <https://twitter.com/>
Veja: <http://veja.abril.com.br/>
Veja BH: <http://vejabh.abril.com.br>
Worship Leader: <http://worshipleader.com/>
Youtube: <https://www.youtube.com/>

Apêndice

Tabela 1. Discografia do Diante do Trono

Ano de lançamento	Título do álbum	Local em que foi realizado o show / Outra informação
1998 – 1º	Diante do Trono	Belo Horizonte (IBL)
1999 – 2º	Exaltado	Belo Horizonte (IBL)
2000 – 3º	Águas Purificadoras	Belo Horizonte (Parque de Exposições da Gameleira)
2000	Aclame ao Senhor*	
2000	Shalom Jerusalém**	
2001 – 4º	Preciso de Ti	Belo Horizonte (Mineirão)
2001	Crianças Diante do Trono	(Álbum infantil)
2001	Brasil Diante do Trono	Rio de Janeiro (Maracanã)
2002 – 5º	Nos Braços do Pai	Brasília (Esplanada dos Ministérios)
2003 – 6º	Quero me apaixonar	São Paulo (Av. Santos Dummont)
2003	Amigos de Deus	(Álbum infantil)
2004 – 7º	Esperança	Salvador (Centro Administrativo da Bahia)
2004	Quem é Jesus	(Álbum infantil)
2005 – 8º	Ainda existe uma cruz	Porto Alegre (Rio Guaíba)
2005	Vamos compartilhar	(Álbum infantil)
2006 – 9º	Por amor de ti, oh Brasil	Belém (Arena Yamada)
2006	A arca de Noé	(Álbum infantil)
2006	Sem palavras	CD instrumental
2006	En los Brazos del Padre***	
2006	In the Father's Arms***	
2007	10 anos – Tempo de festa (1º volume) 10 anos – Com intensidade (2º volume)	São Paulo (Via Funchal)
2007 – 10º	Príncipe da Paz	Rio de Janeiro (Praça da Apoteose)
2007	Samuel, o menino que ouviu Deus	(Álbum infantil)
2008 – 11º	A Canção do Amor	Recife (Chevrolet Hall)
2008	Para adorar ao Senhor	(Álbum infantil)
2009 – 12º	Tua Visão	Belo Horizonte (Praça da Estação)
2010 – 13º	Aleluia	Barretos (Parque do Peão)
2010	Amigos do Perdão	(Álbum infantil)
2011 – 14º	Sol da Justiça	Natal (Praia do Meio e Teatro Riachuelo)
2012	Glória a Deus****	Igreja Batista da Lagoinha

2012 – 15º	Creio	Manaus (Sambódromo)
2012	Davi	(Álbum infantil)
2012	Hillsong Global Project	Projeto global da igreja Hillsong
2012	Suomi Valtaistuimen Edessä (Finlândia Diante do Trono)	Projeto Nations Before the Throne
2013 – 16º	Tu Reinas	Juazeiro do Norte (Parque de eventos Padre Cícero)
2013	Renovo	Belo Horizonte (ExpoMinas)
2014 – 17º	Tetelestai	Israel (pontos turísticos)
2014	Deus Reina****	

* O Aclame ao Senhor é uma versão do CD *Shout to the Lord*, do grupo *Hillsong*.

** *Shalom* Jerusalém foi um CD gravado em parceria com o cantor Paul Wilbur, conhecido artista que produz canções judaico-messiânicas. O álbum traz trechos narrados em hebraico.

*** Esses dois CDs não foram decorrentes de shows gravados, mas da elaboração de versões em inglês e em espanhol do álbum *Nos Braços do Pai*, gravado em 2002.

**** CDs gravados em parceria com a Igreja *Gateway*. O primeiro apresenta versões em português das músicas do álbum *God be Praised*, e foi gravado em 2011, durante o Congresso Internacional de Louvor e Adoração do Diante do Trono. O segundo foi uma versão do álbum *The Lord Reigns*, e contou com uma equipe da igreja estrangeira para falar aos músicos e demais membros da IBL nos dois dias subsequentes à gravação.

Nota: Os álbuns *Viver por Ti*, *Não haverá limites* e *Tu és tudo para mim*, lançados pelo CTMDT, seminário ligado à banda, também poderiam ser considerados parte da discografia do Diante do Trono, embora não tenham sido incluídos na tabela. Há registro de dois álbuns solos de Ana Paula Valadão. Um deles é um DVD, de 2010, decorrente da participação da cantora na Finlândia (Fonte: <http://www.livresdt.com.br/2010/11/inedito-dvd-da-ana-paula-valadao.html>, acesso em 30 de setembro de 2014). O outro se chama *As fontes do amor*, foi lançado em 2009, e, além de canções com conteúdo eminentemente religioso, traz composições em homenagem ao esposo, pais e filhos de Valadão.

Tabela 2. Principais participações televisivas do Diante do Trono entre 2010-2012

Data	Rede de Televisão	Programa
2010		
01/05/2010	Globo	RJTV – cobertura do show gospel em São Gonçalo
24/10/2010	Globo	Domingão do Faustão
21/11/2010	Rede TV	Programa Direito de Viver
18/12/2010	SBT	Programa Don & Juan e sua história
18/12/2010	SBT	Programa Raul Gil
2011		
26/02/2011	Globo	RJTV – cobertura da campanha Rio Contra a Dengue
26/03/2011	Rede Boas Novas	Galeria Clip
20/04/2011	SBT	Programa Eliana
04/06/2011	Globo	Bahia Meio Dia
10/07/2011	Rede TV	Programa Ritmo Brasil
15/07/2011	SBT Ponta Negra	Programa Tudo de bom
16/07/2011	SBT Ponta Negra	Programa 60 segundos
23/07/2011	Globo	CETV – entrevista sobre a participação da banda na comemoração do centenário de Juazeiro do Norte
13/09/2011	IURDTV	Programa com Edir Macedo*
13/09/2011	IURDTV	Programa Nosso Tempo (com bispo Romualdo Panceiro)*
12/11/2011	Band	Conexão Horizonte
13/11/2011	Record	Domingo Espetacular*
04/12/2011	GNT	Programa Conexões Urbanas
11/12/2011	Rede TV	Programa Direito de Viver
18/12/2011	Globo	Festival Promessas
31/12/2011	Globo	Caldeirão de verão do Huck
2012		
11/07/2012	SBT	O melhor brasileiro de todos os tempos
02/11/2012	Alamanda TV (SBT)	
02/11/2012	TV Candelária (Record)	
07/12/2012	Globo	Encontro com Fátima Bernardes
14/12/2012	Globo	Vídeo Show
15/12/2012	Globo	Festival Promessas

* Reportagens veiculadas em tom difamatório e fazendo referência à imagem do DT.

Roteiros de entrevista

- Para os integrantes do Diante do Trono:

Tópico introdutório:

Nome

Idade

Escolaridade

Estado Civil

Há quanto tempo você está na Igreja Batista da Lagoinha?

Como você começou a participar do Diante do Trono?

Você fez algum curso preparatório na IBL? Fora da IBL?

Quais as influências (músicos/líderes) são mais importantes em sua carreira musical?

Você ouviu músicas não religiosas? É importante para um músico ouvi-las?

Questões sobre a jornada do Diante do Trono no Brasil:

Como você vê a gravação anual do DT? O que você acha que significa visitar vários estados diferentes? Qual a importância de ir a lugares de festas tradicionais?

O que você acha dos eventos realizados pelo DT (congressos de louvor, viagens, cultos para mulheres etc.)? Há algum outro evento que você julga importante?

Como você vê a ligação do CTMDT com o Diante do Trono?

Opiniões sobre a temática de gênero:

Qual sua opinião sobre a participação das mulheres nos ministérios eclesiais? E na banda?

Como é ser liderado por uma mulher? Isso implica numa liderança diferenciada?

Você acha que o homem deve ser o provedor do lar enquanto a mulher deve estar mais voltada para o cuidado da casa? Qual sua opinião sobre a maternidade?

O que você pensa sobre a capacidade da música de conduzir a experiências emocionais? E esta é a mesma para homens e mulheres?

O DT tem mesmo muitos fãs homossexuais? Como você acha que a música pode ajudar a vivência cristã dessas pessoas?

Perguntas sobre experiência internacional pessoal e sobre os vínculos transnacionais do DT:

Você já morou fora de Belo Horizonte? E fora do Brasil?

Você já estudou fora do Brasil? Se sim, onde e por quanto tempo? Qual curso você fez?

Você já viajou para fora do Brasil com o Diante do Trono? Como foi essa experiência? Como você acha que ela contribuiu para você e para a banda?

Qual o seu contato com líderes estrangeiros?

Você acha importante manter vínculos com grupos ou igrejas internacionais? Quais os que o Diante do Trono possui? Quais você considera mais relevantes?

Como você vê o investimento em obras sociais e missões fora do Brasil?

Outras questões:

Você se apresenta sem o Diante do Trono?

Qual a sua opinião sobre a inserção do Diante do Trono na mídia? Como você vê a parceria com a Rede Globo? E com a Som Livre? Você vê pontos negativos?

Você acha que a música consegue dissolver barreiras denominacionais? Você percebe que há aproximação com alguns católicos?

Você acompanhou as acusações da Igreja Universal ao Diante do Trono? Como você enxergou isso?

Você acha que a relação dos crentes com o Diante do Trono é como a dos fãs com as celebridades?

- Para Ana Paula Valadão:

Questões sobre a jornada do Diante do Trono no Brasil – música e incursões midiáticas:

O que é um “ato profético”?

Quais exemplos você pode citar de resultados de “atos proféticos” feitos pelo DT?

Quais você considera serem as principais contribuições do DT para a música gospel?

Como você vê a relação estabelecida com o secular (emissoras de TV, gravadoras, ONGs etc.)? E com a cultura popular e regional?

Que importância tem retomar práticas/costumes judaicos?

Perguntas sobre vínculos transnacionais:

Quais suas principais referências quando o assunto é batalha espiritual?

Qual a sua ligação com os apóstolos “alinhados” a Peter Wagner?

Como você acha que a Teologia do Domínio/Teologia do Reino pode ser usada no Brasil? Em sua opinião, quais devem ser os impactos desse entendimento para o público evangélico em geral?

Como você vê sua ligação com o movimento apostólico brasileiro?

Opiniões sobre a temática de gênero:

Você reconhece alguns ganhos do movimento feminista. Mas embora ocupe um papel de grande destaque como líder, prega a submissão da mulher. Como você concilia isso? Não está reforçando o machismo?

Qual a sua opinião sobre o uso de métodos contraceptivos e sobre a maternidade?

Você prega que a mulher é a responsável pelo lar. Para mulheres de baixa renda que não têm ajudantes, isso pode implicar numa jornada tripla (trabalho formal, doméstico e cuidado com os filhos). O que você acha disso?

O homem deve ser o provedor do lar? Qual é o papel do homem?

Muitos fãs do DT apresentam trejeitos femininos. Você interpreta isso como homossexualidade?

Como você acha que a música pode ajudar na experiência cristã dos homossexuais?

Outras questões:

Qual foi o significado do encontro com a presidente Rousseff? Como isso repercutiu em seu ministério?

Você acha que os evangélicos devem ter uma intervenção/participação política para além das orações e “intercessões”? Se sim, como?

Nos EUA, há uma crítica feita a parte dos evangélicos de que eles se preocupam mais com os valores morais do que com ações que possam transformar as estruturas sociais reprodutoras das desigualdades. Você acha que isso faz sentido no contexto brasileiro?

Como você acha que os evangélicos podem promover a cidadania?

- Para os líderes estadunidenses:

Introduction

(Brief explanation about the research and permission to record the interview)

Name

Age

Level of Education

Marital Status

Could you tell me about your previous religious experiences?

Which church are you attending right now? For how long have you been there?

What are you in charge in the church?

Have you ever got specific training on worship? If so, what was that?

Who are the leaders/bands that have influenced the most in your ministry? What about secular musicians?

Specific questions

Gender issues

What is your opinion about women's participation in the church? Can they lead without a masculine authority over them?

Do you think worship experiences are the same to men and women? What about homosexuals? Does the music play a different role to them?

What is your opinion about gender division of domestic tasks at home? Should men be the main family provider?

Contemporary Christian Music and Worship Music in USA

What is your understanding about CCM? (Jesus Movement/crossover artists/partnerships with secular companies/industrialization of religious music)

Do you think the tensions that have risen in the beginning, such as on the content of the lyrics, are still important nowadays? If not, any tension pops up to your mind?

Do you see a division between CCM and worship music? Could you tell me about the most important challenges worship music has faced or are still dealing with?

Other questions

Do you want to add any additional information?

Do you allow me to quote part of your answers?

I want to assure you about your right to get answer to any question and clarification on whatever procedures of my research. You can also change your mind in any time about your consent to participate in my study. I guarantee confidentiality and privacy regarding any given information and anonymity (if is your preference) on future quotations or indirect mentions that will be done based on this interview.

- Para Peter Wagner:

Can you tell me about the Wagner Leadership Institute in Brazil? Initiatives, leaders and projects?

Do you have a particular understanding about spiritual challenges in Brazil?

We are a nation of increasing number of evangelicals occupying positions in the politics. Do you think this is a good strategy to fight against the principality of poverty and corruption?

In your book you state that you are against theocracy, but at the same time you argue that Christians should occupy the highest positions of the seven mountains. How do you harmonize this apparent tension?

Do you see a revivalism nowadays in the United States?

What are your expectations for the future of the U.S?

Do you think other countries are playing an important role regarding make the “earth as it is in heaven”?

- Para Cindy Jacobs:

Can you tell me more about your recent experience in Brazil with Ana Paula Valadão?

What about the principality of corruption?

How do you see you and other women being leaders in the kingdom of God in the light of the patterns of many patriarchal societies?

Should women always be submissive to men? What about women participation in the church?

What do you think about it?

What do you think is the Brazilian religious role nowadays?

Should Christians be more involved in the politics (or, if you want to mention another sphere) to transform the world?