

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO
RAQUEL SANT'ANA

A NAÇÃO CUJO DEUS É O SENHOR: a imaginação de uma coletividade “evangélica” a
partir da Marcha para Jesus

RIO DE JANEIRO

2017

Raquel Sant'Ana

A NAÇÃO CUJO DEUS É O SENHOR: a imaginação de uma coletividade “evangélica” a partir da Marcha para Jesus

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, como requisito parcial à obtenção do título de Doutora em Antropologia Social

Orientador: Antonio Carlos de Souza Lima

RIO DE JANEIRO

2017

CIP - Catalogação na Publicação

S231n Sant'Ana, Raquel
A nação cujo Deus é o Senhor: a imaginação de uma coletividade "evangélica" a partir da Marcha para Jesus / Raquel Sant'Ana. -- Rio de Janeiro, 2017. 262 f.

Orientador: Antonio Carlos de Souza Lima.
Tese (doutorado) - Universidade Federal do Rio de Janeiro, Museu Nacional, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, 2017.

1. Evangélicos. 2. Religião. 3. Política. 4. Mídia. I. Souza Lima, Antonio Carlos de, orient. II. Título.

FOLHA DE APROVAÇÃO

Raquel Sant'Ana

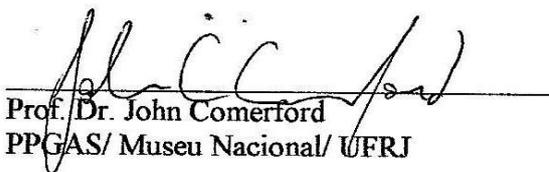
A NAÇÃO CUJO DEUS É O SENHOR: a imaginação de uma coletividade “evangélica” a partir da Marcha para Jesus

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, como requisito parcial à obtenção do título de Doutora em Antropologia Social

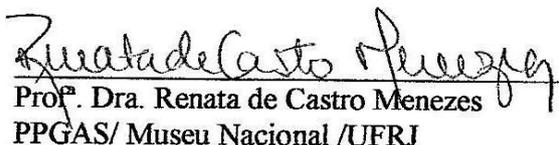
Aprovada em 8 de fevereiro de 2017



Prof. Dr. Antonio Carlos de Souza Lima, Presidente da Banca
PPGAS/
Museu Nacional/UFRJ



Prof. Dr. John Comerford
PPGAS/ Museu Nacional/ UFRJ



Prof.ª Dra. Renata de Castro Menezes
PPGAS/ Museu Nacional /UFRJ

Prof.ª Dra. Paula Montero
PPGAS/ USP/CEBRAP

Prof.ª Dra Carly Barboza Machado
PPGCS/ UFRRJ

Prof.ª Dra. Adriana Facina (Suplente)
PPGAS/ Museu Nacional/ UFRJ

Prof.ª Dra. Christina Vital da Cunha
PPCULT/UFF

À memória de Ecila e do amor que ela chamou de Deus.

AGRADECIMENTOS

Uma das primeiras coisas que procuro em um trabalho é a sessão de agradecimentos. Não é por acaso que ela deve constar antes do sumário, antes da introdução, antes mesmo da epígrafe. Além de dar ao autor uma liberdade de tom que as demais sessões não permitem, é nesse ponto que podemos ver, ainda que de relance, condições sociais de produção do trabalho que nem sempre cabem no texto principal e lembrar que, embora trabalhemos com a ideia de autoria, nenhum trabalho é feito sozinho. Menos ainda uma tese. Sob os carimbos e logotipos há uma série de pessoas que fazem as instituições e imprimem nelas seus humores e afetos. Sob uma assinatura de candidato há abraços, broncas, telefonemas, lágrimas e risadas. É nesse espírito que registro minha gratidão aos que, fazendo instituições e fazendo relações, colaboraram para que este trabalho existisse.

Inicio agradecendo àqueles que não conheci, mas cujas ações garantiram as condições mais elementares para que a pesquisa ocorresse. Agradeço por ter contado com o suporte de toda a sociedade brasileira materializado em uma bolsa mensal da Coordenação de Pessoal do Ensino Superior (CAPES) que me permitiu dedicar meu melhor tempo à pesquisa. Conte também com uma estrutura universitária de qualidade, pública e gratuita desde minha graduação até o doutorado. Àqueles que deram existência a essas instituições com suas ações cotidianas, prevendo orçamentos, organizando formulários, negociando verbas, elaborando relatórios, prestando contas, mantendo o espaço limpo, as instalações em dia, as redes de comunicação funcionando, garantindo o depósito pontual de bolsas (entre milhares de outras ações): toda a gratidão!

Além disso, tive suporte de uma equipe de funcionários de altíssimo nível que garantiam que eu estivesse ciente dos prazos, procedimentos e oportunidades que estavam à disposição do programa. O empenho da equipe da secretaria do PPGAS foi uma contribuição absurdamente grande para este trabalho. Agradeço, em especial, à Adriana, ao Bernardo, à Isabelle e ao Anderson. Além de sua competência, agradeço por sua gentileza e paciência. A excelência que o programa alcançou durante tantos anos deve-se muito aos seus esforços, assim como qualquer fio de saúde mental que ainda reste nas pessoas que o compõem, especialmente em nós, alunos.

Sou grata também por ter tido acesso a uma biblioteca de qualidade, bem organizada, atualizada com os mais importantes títulos internacionais, com estrutura para estudo, ar-condicionado (o que não é trivial para quem pretende ler intrincados tratados em pleno verão

carioca), computadores sem muitos vírus, possibilidade de uso do Portal Capes de Periódicos e do Jstor, onde pude ter contato com um mundo de discussões preciosas. Agradeço aos funcionários que permitiram que esse acesso fosse sempre adequado e prazeroso e aos que nos últimos tempos, mesmo em meio às dificuldades financeiras da universidade, vem empenhando grande esforço para que o acervo siga preservado e o acesso garantido. Para Alessandra, Dulce, Márcio e Carina: obrigada pela paciência de sempre! Esta tese (como muitas outras) existe porque horas inteiras de suas vidas foram dedicadas a organizar títulos, avisar sobre atrasos, orientar sobre o uso das ferramentas de busca e dos portais, essenciais para não submergirmos no oceano de informações que nos inunda nesses tempos.

Sou grata também porque escrevi esta tese em um tempo em que, com o esforço cotidiano de diversas pessoas em negociações políticas e ações técnicas, existia um Ministério da Ciência e da Tecnologia. Graças a essa conquista de décadas de esforços de pesquisadores brasileiros, havia condições materiais de produção que incluíam também o financiamento à pesquisa, à publicação e à extensão universitária, que colocaram pão na mesa e teto sobre as cabeças de meus professores, bem como acesso à qualificação profissional e estrutura de produção. Entre eles, agradeço especialmente a Adriana Facina, Adriana Vianna, Antonio Carlos de Souza Lima, Carlos Fausto, Gilberto Velho (*in memoriam*), Giralda Seyferth, José Sérgio Leite Lopes, Luiz Fernando Dias Duarte e Renata Menezes, com quem tive o privilégio de cursar disciplinas e estabelecer diálogos. Apesar dos inúmeros compromissos, pressões e tempo escasso que são inerentes ao seu cotidiano de trabalho, sempre pude contar com sua atenção, apoio e paciência.

Sou grata ao apoio que obtive da comissão de ensino do PPGAS e, especialmente, de Gilberto Velho (*in memoriam*), quando, após a passagem direta para o doutorado, fui pressionada a deixar meu emprego e fazer uma opção entre a pesquisa e o sustento. Seu apoio foi fundamental para que eu optasse pela pesquisa e carregasse com carinho as lições do período em que pude contar com sua orientação, no mestrado.

Agradeço também aos profissionais de outras instituições que me receberam como ouvinte ou aluna de crédito externo em seus cursos e permitiram partilhar as discussões que vêm desenvolvendo com suas turmas. Agradeço por isso a Carly Machado, Patrícia Birman e Eloísa Martin, com quem tenho dívida eterna por terem me apresentado, entre outras coisas, aos textos de Talal Asad que, àquela altura da pesquisa, tiveram o efeito de epifania. Ao Nilton Santos, Jorge La Barre e Daniel Bitter agradeço a oportunidade de discutir à sério as implicações das propostas de Appadurai. Não haveria como agradecer suficientemente sua generosidade.

Contei com auxílio financeiro do programa para comparecer a congressos, seminários e simpósios que foram de extrema relevância. Agradeço ao Afonso Santoro pelo apoio no preenchimento dos enigmáticos formulários de solicitação e prestações de conta que viabilizaram esses recursos. A possibilidade de entrar em contato com pesquisadores de outros centros de produção, conhecer seus trabalhos em andamento e apresentar os resultados parciais foi imprescindível para a pesquisa. Vali-me do diálogo com excelentes profissionais que tiveram generosidade e paciência com meu trabalho. Agradeço especialmente a Paula Montero, Eduardo Dullo, Asher Brum, Evandro Bonfim, Jonas Soares Lana, Christina Vital da Cunha, Jonas Soares Lana, Julia O'Donnel, Liane Braga, Tatiana Siciliano e Olívia Bandeira por seu interesse, críticas, comentários e sugestões.

Ao Paulo Gracino Jr., em especial, agradeço a disponibilização de dados de pesquisa ainda no prelo sobre a Marcha para Jesus, apresentados em comunicação oral no 38º encontro anual da ANPOCS.

Agradeço também ao Martijn Oosterbaan pelo compartilhamento de suas reflexões e textos, que influenciaram profundamente essa pesquisa desde o início, além da abertura ao diálogo e profunda generosidade com que sempre me recebeu.

As contribuições de Carly Machado para essa pesquisa e para minha formação são tantas que seria impossível enumerá-las. Obrigada por compartilhar tantas leituras, reflexões e preocupações de pesquisa, nunca serei capaz de agradecer à altura.

Tive o privilégio de conviver com colegas brilhantes e generosos, tanto no PPGAS quanto nos demais cursos e espaços de diálogo em que compareci. Agradeço em especial a: Katiane Silva, Ângela Facundo, Maria Cecília Diaz, Laura Navallo, Uliana Esteves, Maria Luísa Lucas, Carolina Castellitti, Fernanda Abreu, Ângela Peres, Caio Gonçalves Dias, Paulo Victor Leite Lopes, Raphael Bispo, Marcos Carvalho, Paula Lacerda, Thiago Oliveira, Ivan Doro, Maria Rossi, Izabela Bosisio, Jorge Teixeira, Dibe Ayube, Aline Magalhães, Juliana Farias, Natália Padovani, Tássia Mendonça, Clark Mangabeira, Felipe Magalhães, Cleiton Machado, Amanda Pereira, Lívia Reis, Adriana Fernandes, Daniele Ferreira e Narcisa Melo. Obrigada também àqueles com quem cruzei por outros caminhos, mas que foram igualmente generosos: Sterre Gilsing, Benjamin Fogarty, Claudio Pinheiro, Rogério Souza, Rogério Azzize e Rachel Souza.

Aos alunos com quem pude dividir a sala de aula no estágio docente e no período em que atuei como professora substituta na Universidade Federal Fluminense agradeço por dividirem tão generosamente comigo o entusiasmo, a curiosidade pelos temas da sociedade e

por darem vida às preocupações dos velhos clássicos, que sob os olhos de vocês ganhavam sempre outras nuances e mesmo urgência.

Também contei com a generosidade e abertura ao diálogo dos colegas do COC UFF-PUCG que, não apenas me receberam com dignidade nem sempre atribuída em outras instituições a professores substitutos, como se esforçaram para garantir que eu pudesse contribuir nas dinâmicas da universidade para além da sala de aula. Agradeço em especial a Paulo Gajanigo, Rodrigo Monteiro, José Colaço, Márcio Malta, Juliana Blasi e Carlos Abraão.

Agradeço também ao Pedro, ao Clemir, à Thaís e ao André por todas conversas e preciosas experiências de análise no projeto “Religiões e prisões” do ISER. Obrigada pela oportunidade de aprender com vocês não apenas como produzir pesquisa, mas como pensar o papel do conhecimento para intervir no mundo.

Há ainda, e principalmente, na verdade, os interlocutores, aqueles que ficarão anônimos não por serem desconhecidos, mas porque além de apoiarem a produção desse texto, são personagens dele. Agradeço a compreensão e a disponibilidade com que me concederam entrevistas e permitiram que os acompanhasse em *shows* e no cotidiano do trabalho. Espero ter feito bom uso das horas de vocês conseguido levantar elementos bons para pensarmos juntos.

Aos queridos amigos que, além de apoio, risadas, abraços e lágrimas divididas ao longo dos últimos anos também disponibilizaram seu tempo para ler esse texto, nunca poderei dizer obrigadas em número suficiente! Todos os “obrigadas” que caibam na Terra para Larissa Nadai, Isis Ribeiro Martins, Silvia Monnerat, Paulo Gajanigo e Nathalia Peixoto. À Mariana Albi, obrigada pela disposição de ajudar a ler os dados e todo o apoio emocional. É uma sorte sem tamanho ter cruzado com essas pessoas nessa vida e não haveria pesquisa nenhuma sem o apoio absurdo que me deram diante de todas as pressões do caminho.

Agradeço à minha família, pela compreensão e pela interlocução no processo de pesquisa, ajudando a pensar sobre os problemas colocados. À minha mãe, Joecila e ao Antônio, obrigada também pelo suporte material e emocional que ofereceram para minha decisão de me dedicar apenas à pesquisa, em 2012. Ao meu pai, Cláudio, à Dorcas e ao Gustavo, obrigada pela compreensão com as ausências e por todo o suporte que me deram. Ao Claudinho, obrigada pelo apoio e por dividir as reflexões sobre “os evangélicos” a partir do lugar institucional que ocupava. À Graça e ao Jonas, agradeço pelo carinho e pela presença constante. Ao Haroldo e à Mafalda por me ensinarem a rir de mim mesma e por alegrarem o

processo de escrita com suas visões particulares de mundo. Há pêlos e pegadas suas em todas as páginas desta tese.

Agradeço ao Reginaldo, cujo amor superou todos os limites da compreensão ao longo dessa pesquisa. Obrigada pelas leituras, por compreender minhas ausências, pelos sorrisos, pelos abraços, pelos rangos, pela louça lavada, por abaixar o volume da guitarra e por me lembrar sempre que “na rua ombro a ombro, somos muito mais que dois”.

Se iniciei agradecendo aos desconhecidos, às mãos “invisíveis” que carimbam papéis e mandam emails, finalizo agradecendo àquele que se fez mais visível nesse trabalho. Visível, audível, tangível, acessível por todos os meios de comunicação: Antonio Carlos de Souza Lima. Obrigada pela paciência e pela impaciência, por aceitar orientar este trabalho e estar sempre disponível. Pelos milhares de anotações que fazia em meus textos, mesmo os mais bobos e iniciais, que voltavam cheios de possibilidades. Obrigada pela lucidez, pelos desafios, pelos ouvidos e, sobretudo, pelo exemplo na seriedade com que lida com os desafios de fazer antropologia em um contexto como o nosso, lembrando sempre que o sentido de nossos trabalhos não se esgota em nossos umbigos.

Por fim, agradeço a John Comerford, Renata Menezes, Paula Montero, Carly Machado, Adriana Facina e Christina Vital da Cunha por aceitarem o convite para compor a banca de defesa e pelo esforço de leitura em pouco tempo.

É verdade que, mesmo com todo esse suporte, o leitor certamente ainda encontrará muitas falhas e brechas neste trabalho. Em parte pela própria natureza da produção de conhecimento e, na verdade, de tudo que se dá sob as regras do tempo, sempre incompleto. Essa parte, porém, é provavelmente menor do que a que decorre de pura incompetência da autora. Registro aqui, com minha gratidão, a isenção de qualquer responsabilidade alheia sobre quaisquer problemas descobertos nas próximas páginas. As pessoas me ofereceram o que tinham de melhor e peço desculpas se nem sempre tiver sido capaz de honrar toda a sua generosidade. É um clichê, mas é verdadeiro: todos os eventuais méritos deste trabalho são deles, os defeitos, por conta da autora.

O nosso general

Adhemar de Campos

Pelo senhor, marchamos, sim
O seu exército, poderoso é
Sua glória será vista em toda a terra

Vamos cantar o canto da vitória
Glória a Deus! Vencemos a batalha!
Toda arma contra nós perecerá

O nosso general é Cristo
Seguimos os seus passos
Nenhum inimigo nos resistirá

Com o Messias, marchamos sim
Em suas mãos, a chave da vitória
Que nos leva a possuir a terra prometida

Pelo senhor, marchamos sim
O Seu exército, poderoso é
Sua glória será vista em toda a terra

Vamos cantar o canto da vitória
Glória a Deus! Vencemos a batalha!
Toda arma contra nós perecerá

O nosso general é Cristo
Seguimos os seus passos
Nenhum inimigo nos resistirá¹

¹ Esta música teve uma grande disseminação como cântico congregacional nos anos 1980 e se tornou uma espécie de clássico nas igrejas, sendo entoado pelas congregações durante cultos. Uma performance executada pela cantora Gabriela Rocha, pode ser assistida em <https://www.youtube.com/watch?v=Zou-7GugOIU>. Acesso em 20/01/2017.

RESUMO

SANT'ANA, Raquel. **A nação cujo Deus é o Senhor: a imaginação de uma coletividade evangélica a partir da Marcha para Jesus**. Rio de Janeiro, 2017. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2017.

Esta tese analisa o processo de constituição dos “evangélicos” como uma coletividade imaginada no Brasil contemporâneo. Seu objetivo é compreender alguns dos processos pelos quais a categoria “evangélicos” tem sido mobilizada na articulação de projetos de nação. O texto parte da proposta de “análise de situação social” de Max Gluckman, tomando por base a edição de 2013 da Marcha para Jesus do Rio de Janeiro. Deste evento, é possível desdobrar elementos que configuram as disputas e articulações em torno do que seriam os “evangélicos” no Brasil. A atuação de parlamentares, pastores, cantores, empresários e público é analisada à luz das formulações apresentadas por Benedict Anderson e Arjun Appadurai, acerca da “imaginação” que acompanha processos de formação de comunidades e coletividades. O texto utiliza a edição de 2013 do evento como ponto de partida para apresentar a análise que resultou da observação participante em diversas edições da Marcha e do acompanhamento da articulação em rede que a sustenta, além de entrevistas, análise de materiais audiovisuais e de documentos públicos.

Palavras-chave: Evangélicos, Batalha Espiritual, Política, Religião, Mídia

ABSTRACT

SANT'ANA, Raquel. **A nação cujo Deus é o Senhor: a imaginação de uma coletividade evangélica a partir da Marcha para Jesus**. Rio de Janeiro, 2017. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2017.

This thesis analyzes the making of the "evangelicos" as an imagined collective in contemporary Brazil. Its purpose is to understand some of the processes by which the category "evangelicals" has been mobilized in the articulation nation projects. The text follows Max Gluckman's "situational analysis" proposal, based on the 2013 edition of the March for Jesus of Rio de Janeiro. From this event, it unfolds elements that configure the disputes and articulations around what would be the "evangelicos" in Brazil. The work of politicians, pastors, singers, entrepreneurs and the public is analyzed under the light of the works of Benedict Anderson and Appadurai, about the "imagination" that accompanies the formation of communities and collectivities. Although the narrative sets the 2013 March for Jesus as a starting point, the research was carried out based on participant observation in several editions of the event and the monitoring of the network articulation that supports it, as well as interviews, analysis of audiovisual materials and documents.

Keywords: Evangelicos, Spiritual warfare, Politics, Religion, Media

Lista de Imagens e Tabelas

Tabelas:

Tabela 1: Eventos acompanhados na pesquisa. **p. 31.**

Tabela 2: Membros da diretoria do COMERJ em 2013. **p.150.**

Imagens:

Imagem1 - Panfleto utilizado em evangelismos nos anos 1960. **p.58.**

Imagem2 – Divulgação oficial da Marcha para Jesus do Rio de Janeiro em 2013. **p.105.**

Imagem 3 – Divulgação da Marcha para Jesus no Rio de Janeiro de 2013. **p.111.**

Imagem 4 – Mapa do Centro do Rio de Janeiro. **p.117.**

Imagem 5 - Pai leva seu filho à Marcha para Jesus no Rio de Janeiro de 2013. **p.119.**

Imagem 6 – Cartazes na Marcha para Jesus no Rio de Janeiro de 2013. **p.120.**

Imagem 7 - Grupo musical se apresenta sobre Trio na Marcha para Jesus. **p.121.**

Imagem 8 – Liderança do COMERJ sobre o trio oficial do Conselho. **p.123.**

Imagem 9 – Sósia de Michael Jackson chama atenção no trajeto da Marcha pela Av. Rio Branco. **p.125.**

Imagem 10 - Trio elétrico no trajeto pela Avenida Rio Branco na Marcha para Jesus do Rio de Janeiro de 2013.**p.126.**

Imagem 11 - Trio elétrico no trajeto pela Avenida Rio Branco na Marcha para Jesus do Rio de Janeiro de 2013.**p.126.**

Imagem 12 - Chegada à Cinelândia e palco principal. Foto tirada com o na escadaria do Teatro Municipal. **p.127.**

Imagem 13 - Disposição das logomarcas no material de divulgação oficial da Marcha. Editado de divulgação repassada por Paulo via email.**p.137.**

Imagem 14 - trecho de texto do site oficial da Marcha para Jesus de SP de 2013 sugerindo o que vestir para o evento. Aparentemente o texto havia sido escrito para o ano anterior, já que menciona “camiseta da Marcha 2012”. **p. 220.**

Imagem 15 - Marcha para Jesus 2013. **p.220.**

Imagem 16 - Menino usa faixa de para cabeça com a inscrição “Jesus” na Marcha para Jesus de 2013 no Rio de Janeiro.**p.221.**

Imagem 17 - Imagem utilizada no informativo do COMERJ sobre a Marcha de 2013. **p.222.**

Imagem 18 - Cartaz da igreja ADVEC da Chatuba com referências à reivindicação de manutenção da restrição ao casamento de pessoas do mesmo sexo. **p.223.**

Imagem 19 - Cartaz da ADUD reivindicando liberdade ao Pastor Marcos Pereira **p.224.**

Imagem 20 - Cartaz produzido pelo COMERJ para o carro de som, rementendo ao combate à proposta de criminalização da homofobia, entendida por este setor como um limite à liberdade de expressão. **p.224.**

Imagem 21 - Faixa produzida pelo COMERJ para carro de som, remetendo ao posicionamento contrário à descriminalização do aborto.**p.225.**

Imagem 22 – Cartaz caseiro feito por marchante na Marcha para Jesus do Rio de Janeiro de 2014. **p. 225.**

Imagem 23 - Bandeira do Brasil estendida pelos marchantes na Marcha para Jesus do Rio de Janeiro de 2013. Posteriormente a faixa em branco recebeu a inscrição “Jesus”. **p.226.**

Imagem 24 - Bandeira do Brasil com a inscrição Jesus no carro de som da Assembleia de Deus - Ministério Madureira na Marcha para Jesus do Rio de Janeiro de 2014.**p.227.**

Imagem 25 - O deputado Jair Bolsonaro e o vereador Flávio Bolsonaro. **p.229.**

Imagem 26 – Bispa Sônia Hernandes (Igreja Renascer Em Cristo) e Pastor Marco Feliciano na Marcha para Jesus de São Paulo de 2013. **p.245.**

Imagem 27 - Cartaz do Movimento Pedras Clamam na Marcha para Jesus de São Paulo de 2013. **p.247.**

Imagem 28 - Cartaz do Movimento Pedras Clamam na Marcha para Jesus de São Paulo de 2013.**p.247.**

Lista de Abreviaturas e Siglas:

ABPD – Associação Brasileira de Produtores de Discos

ABS - Sociedade Bíblica Americana

ABU – Aliança Bíblica Universitária

ADVEC – Assembleia de Deus Vitória em Cristo

AEvB – Associação Evangélica Brasileira

ALERJ - Assembleia Legislativa do Estado do Rio de Janeiro

BFBS - Sociedade Bíblica Britânica e Estrangeira

BIRD – Banco Internacional para a Reconstrução e Desenvolvimento

CEB – Congresso Evangélico Brasileiro

CEIZS - Comunidade Evangélica da Zona Sul

CET- Rio - Centro de Operações da Cidade do Rio de Janeiro

CIEP - Centros Integrados de Educação Pública

CIMEB - Conselho Interdenominacional de Ministros Evangélicos do Brasil

COMERJ – Conselho de Ministros do Estado do Rio de Janeiro

CONAMAD - Convenção Nacional das Assembleias de Deus no Brasil (Ministério
Madureira)

CONCEPAB - Confederação de Conselhos de Pastores do Brasil

CPAD – Casa Publicadora da Assembleia de Deus

DOI-CODI - Destacamento de Operações de Informação - Centro de Operações de Defesa
Interna

FPE – Frente Parlamentar Evangélica

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

INPI – Instituto Nacional de Propriedade Industrial

IURD – Igreja Universal do Reino de Deus

JUERP - Junta de Educação Religiosa e Publicações da Convenção Batista Brasileira

LGBT – Lésbicas, gays, bissexuais e transgêneros

MinC – Ministério da Cultura

ONGs – Organizações Não Governamentais

ONU – Organização das Nações Unidas

PDS – Partido Democrático Social

PROJAC – Projeto Jacarepaguá – Estúdios Globo

SEBRAE - Serviço Brasileiro de Apoio às Pequenas Empresas

TCU – Tribunal de Contas da União

UCEB – União Cristã de Estudantes do Brasil

UNESCO – Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura

UNIPAS - União de Pastores de São Paulo

Sumário:

<u>Introdução</u>	p.19
<u>Capítulo 1 – Dimensões históricas da imaginação dos “evangélicos”</u>	p. 33
1.1 – As ciências sociais no Brasil e a construção dos “evangélicos” como objeto	p.33
1.2 – Tradições do associativismo protestante.....	p.42
1.2.1 – Associações paraeclesiásticas e as disputas pela liberdade religiosa.....	p.42
1.2.2 - Ecumenismo, denominacionalismo e a ditadura empresarial militar.....	p.46
1.2.3 – Crescimento pentecostal e os dilemas da inserção na “diversidade”.....	p.48
1.3 – Confluências evangélicas: Indústria cultural, Política e o caso da AEvB.....	p.54
1.3.1 – Confluências <i>gospel</i>	p.54
1.3.1.1 – Indústria cultural e construção de repertórios protestantes no Brasil.....	p.57
1.3.1.2 - O <i>gospel</i> e a construção de um repertório evangélico no Brasil.....	p.62
1.3.1.3 – As disputas pelo reconhecimento do <i>gospel</i> como manifestação cultural nacional.....	p.71
1.3.2 – A Frente Parlamentar Evangélica.....	p.82
1.3.3 – Disputas internas: o caso da AEvB.....	p.90
<u>Capítulo 2 – A Marcha como situação</u>	p.99
2.1 – Quando começa a Marcha?	p.99
2.1.1 – A Organização.....	p.101
2.2 – A Preparação.....	p. 111
2.3 – A Concentração.....	p.117
2.4 – A Marcha.....	p.122
<u>Capítulo 3 – A Marcha como articulação</u>	p.136
3.1 – Quem faz a Marcha?.....	p.136
3.1.1 – Conselho de Ministros do Estado do Rio de Janeiro – COMERJ.....	p.138
3.1.1.1 – O que é o COMERJ?	p.138

3.1.1.2 - Quem compõe o COMERJ?.....	p.142
3.1.1.3 – Café dos Ministros, congresso e Marcha.....	p.150
3.1.2 – Globo Rio e 93 FM.....	p.155
3.1.3 – Prefeitura do Rio de Janeiro.....	p.161
3.1.4 – As Igrejas Evangélicas do estado do Rio de Janeiro.....	p.174
3.2 – Quem <i>se faz</i> na Marcha?.....	p.178
<u>Capítulo 4- A Marcha como guerra</u>	p.182
4.1- Guerra, Cristianismo e Política: chaves interpretativas.....	p.182
4.2 – Outras batalhas.....	p.192
4.2. 1 – A batalha de Paulo.....	p.193
4.2.2 – A batalha de Rebeca.....	p.198
4.2.3 – A batalha de Maria.....	p.201
4.3 – O inimigo e a postulação da guerra: alteridade radical e atos proféticos.....	p.202
4.4 –As armas.....	p.215
<u>Considerações finais</u>	p.242
<u>Referências Bibliográficas</u>	p.252

Introdução

Muito tem sido dito acerca dos evangélicos nas últimas décadas. O “crescimento evangélico”, o “mercado evangélico” ou mesmo o “voto evangélico” são aparições constantes em manchetes, pesquisas de opinião e redes sociais. No entanto, longe de ser terreno pacífico, essa categoria é parte de um cenário repleto de disputas e tem se revelado um desafio para a análise acadêmica. A numerosa produção sobre o tema é sintomática desse problema. Apenas para o intervalo entre 2012 e 2017, em que essa pesquisa foi realizada, a ferramenta de buscas por trabalhos acadêmicos do Google, Google Scholar, aponta mais 13 mil resultados para “evangélicos”.

Nesta tese, tomo parte nesses esforços para compreender o processo pelo qual setores que se apresentam como evangélicos reivindicam espaço na narrativa nacional. Trata-se de investigar como, a despeito da imensa heterogeneidade entre os grupos que costumam ser enquadrados sob essa classificação, alguns setores têm se apresentado ao debate público como aqueles que falam *enquanto* evangélicos. Com relativo sucesso, é preciso dizer. Procuo, para isso, abordar alguns dos fluxos que constroem e disputam essa coletividade a partir da Marcha para Jesus, evento que integra o quadro mais geral desse processo.

Parte importante do problema tem relação com as mudanças ocorridas no Brasil a partir dos anos 1980. O processo constituinte que resultou na Carta Magna de 1988 trouxe à tona novas configurações para os debates públicos, incluindo novos agentes. Se, por aqui, a abertura política que encerrava a ditadura trazia a questão da democracia para a ordem do dia, também no contexto mundial esse debate alcançava novo vigor com o fim da guerra fria e a organização cada vez mais intensa de demandas relacionadas à pauta das identidades. Especialmente uma ideia de democracia amparada na “diversidade cultural”.

Como demonstra Susan Wright (1999), houve um esforço de diversos organismos internacionais na direção de construir parâmetros do que seria uma democracia e fomentar sua aplicação mundialmente. Isso fica claro no incentivo a políticas públicas amparadas na ideia de “diversidade cultural”, entendida como eixo de construção da democracia. Esse entendimento de “cultura como diversidade” e de “diversidade como democracia” teria contado, inclusive, em grande medida, com o apoio teórico dos desenvolvimentos da antropologia, alçada muitas vezes a um lugar de legitimadora dessa concepção.

Esse movimento pode ser notado na atuação de antropólogos com grande prestígio na formulação de documentos e programas de desenvolvimento de entidades como a

Organização das Nações Unidas (ONU) e o Banco Mundial (BIRD), como foi o caso de Claude Lévi-Strauss, por exemplo, e Néstor Garcia Canclini. O último, em especial, desenvolvendo importantes diálogos com os debates vividos em grande parte da América Latina que se recuperava de regimes autoritários típicos do mundo bipartido entre Estados Unidos (EUA) e União Soviética (URSS) e procurava eixos para inserir-se no novo ordenamento internacional (WRIGHT, 1999, p.13).

Com a expansão dessa concepção de democracia como diversidade e dos debates sobre a necessidade de incluir os mais diversos grupos não só nas ações de Estado, mas também na imaginação nacional, a atuação de grupos que se apresentam enquanto “evangélicos” e reivindicam inclusão na narrativa nacional tornou-se um ponto de tensões. Essas tensões têm relação, entre outras coisas, com a relativa novidade dessa reivindicação. O crescimento vertiginoso dos evangélicos na segunda metade do século XX e a diminuição na proporção da população que se declara católica geraram, por um lado, questionamentos à naturalização da ideia do Brasil como uma nação católica. Por outro lado, o crescimento evangélico se deu principalmente a partir dos pentecostais que se tornaram maioria entre os evangélicos, trazendo consigo suas próprias percepções sobre o espaço público.

Além dessa maioria estatística, os pentecostais, sobretudo aqueles que Paul Freston (1993) chamou de terceira onda do movimento pentecostal, possuíam como característica o investimento em ações midiáticas e políticas.² Longe de se limitar a uma estratégia de crescimento, esse investimento tem relação com a maneira como se firmaram, nessa terceira onda, duas concepções (que podem aparecer em conjunto) sobre as relações do cristão com o mundo: a teologia da batalha espiritual e a teologia do domínio.

Como resume Cecília Mariz (1999), um extenso esforço analítico já foi realizado em relação à teologia da batalha espiritual. Cabe nesta introdução, porém, resgatar brevemente seus aspectos gerais. Segundo essa concepção, o mundo seria permeado por uma guerra espiritual entre Deus e o Diabo que se daria na vida cotidiana, não havendo uma separação entre males terrenos e espirituais. A ação do Diabo se daria por diversos caminhos, podendo ser responsável por problemas no plano individual, como uma doença, até questões que afetam toda a sociedade como a miséria e a corrupção, por exemplo. Nessa concepção, a

² Freston (1993) utiliza a ideia de “ondas” em sua análise do pentecostalismo no Brasil. Voltarei a isso no capítulo 1, mas cabe aqui destacar que a terceira onda pentecostal, chamada por alguns de Neopentecotal, seria marcada pela criação e expansão, nos anos 1970, de igrejas que trabalham com referenciais da Teologia da Prosperidade e da Teologia do Domínio (MARIANO, 2014, P.44), tendo como grandes expoentes igrejas como a Igreja Universal do Reino de Deus, a Igreja Renascer em Cristo, Igreja Internacional da Graça, Igreja Mundial do Poder de Deus, Igreja Sara Nossa Terra, entre outras.

centralidade da ação do Demônio como origem dos males teria por consequência um contraste com as tradições religiosas dominantes até então no Brasil.

A eficácia mágica não é o mais importante nesta fé. Deus é, antes de tudo, um ser moral. Aí a magia ganha um conteúdo ético e a ética ganha um poder mágico. Tentar ter poder mágico, sem ser através de Deus, é compactuar com o demônio, e isto é eticamente reprovável. Por outro lado, qualquer desobediência feita a Deus, qualquer ato contra a moral, passam também a ter uma origem sobrenatural, pois seria obra do espírito maligno ou fruto de sua influência. (...) uma concepção de indivíduo, cuja autonomia é relativa. Concebe-se um indivíduo que não escolhe o mal mas é possuído por este. Nesta visão, o homem mau é visto como uma vítima. (...) Desta forma, a libertação tem um papel relativamente “desencantador”, combatendo as magias plurais e com pouca ênfase na ética e na distinção entre o bem e o mal. (MARIZ, 1997, p.56-57)

Assim, uma vez que essa concepção desafia qualquer separação definitiva entre vida espiritual e vida material, desafia também uma partição da vida entre uma esfera da política, outra da religião, ou do mercado³. Por isso, o campo de ação na batalha espiritual se expande para todos os terrenos, inclusive para a mídia e para o Estado. As implicações dessa visão para as relações dos evangélicos com as questões públicas ficam ainda mais marcadas em um desdobramento da teologia da batalha espiritual conhecido como teologia do domínio.

Segundo Mariano (2014),

A Teologia do Domínio envolve tudo o que se refere à luta dos cristãos com o Diabo. Nessa nova formulação teológica, porém, a guerra é feita contra demônios específicos, os espíritos territoriais e hereditários, no Brasil identificados aos santos católicos, em razão de muitos deles darem nomes a cidades, e às entidades das religiões mediúnicas.

Considerados demônios de alta posição na hierarquia satânica, os espíritos territoriais estão distribuídos pelo Diabo para agir sobre áreas geográficas (bairros, cidades, países), instituições e grupos étnicos, tribais, culturais e religiosos. O nome dessa teologia advém da crença de que os demônios dominam os seres humanos pertencentes a esses grupos sociais e presentes em tais regiões, que precisam ser libertados por meio de oração ou de guerra espiritual. (...)

Tal perspectiva teológica, porém, não se reduz à crença nesta guerra sobrenatural e nas mediações ritualistas para enfrentá-la. *A teologia do domínio ostenta igualmente um ideário de dominação sociopolítica (...) Pretendem transformar a sociedade através da conversão individual e da inculcação da moral bíblica, mas também (o que é novo) da realização crescente de obras sociais, da participação na política partidária, da conquista de postos de poder nos setores privado e público e do uso religioso do rádio e da TV.* (MARIANO, 2014, p. 137; p. 43 e 45, grifo meu)

³ Sobre essa construção de uma separação moderna da vida entre público e privado, imaginando esferas como a da política, a da religião e a do mercado, ver MITCHELL, 1999.

Assim, setores inspirados por essa concepção passaram a reivindicar espaço nas questões públicas como parte de um projeto de retomada de territórios tomados pelo Diabo. O sucesso dos investimentos eleitorais de igrejas que operavam com essa lógica, notadamente, a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), influenciou outras denominações⁴ a seguirem seu exemplo e organizarem estratégias de ocupação da política, como chama atenção Maria das Dores Machado (2003). Embora isso não tenha significado necessariamente uma adesão dessas igrejas à teologia do domínio em todas as suas consequências, elementos dessa lógica passaram a ser acionados em ações conjuntas no parlamento e nas campanhas eleitorais.

Outro caminho pelo qual essas concepções se expandiram foi o midiático, especialmente a partir dos programas de televisão e da música *gospel*. Como procuro demonstrar ao longo desta tese, isso se deu não apenas pelo investimento em grande escala feito pelas igrejas pentecostais da terceira onda em rádios, gravadoras e horários de televisão, mas também porque o posicionamento privilegiado conquistado pelos grupos que operavam com a teologia do domínio em campos como a política institucional e a administração pública, por exemplo, retroalimentou as possibilidades de acesso a concessões de rádios, emissoras de TV e financiamentos para investimentos em mídia. Assim como o sucesso das estratégias de entrada na política como maneira de travar a batalha espiritual contra o domínio do Diabo, o sucesso dos investimentos em mídia e suas condições econômicas e políticas de produção também influenciou denominações de outras tradições teológicas a aderirem a suas estratégias e discursos, assim como a construir alianças e ações conjuntas como evangélicos.

Dessa forma, a dedicação aos debates públicos e os sucessos das iniciativas de ocupar os espaços de maior poder na sociedade, que precisariam ser retomados do domínio do Diabo, deram a esses setores uma visibilidade grande entre o público mais amplo. Ao construírem sua atuação pública em torno dessa posição, a de defensores do domínio de Deus sobre os espaços de poder, a categoria “evangélico”, reivindicada por eles, passou a ser frequentemente associada às estratégias, formas de expressão e discursos desses setores que se tornaram cada vez mais atuantes no espaço público.

A expansão dos investimentos em mídia foi tão grande que foi comparada a uma “explosão” (CUNHA, 2007), possibilitando a influência das concepções de batalha espiritual e da teologia do domínio para além dos membros de denominações que a professam.

⁴ A palavra “denominação” se refere à linhagem evangélica específica que constitui uma igreja. Essas tradições possuem suas próprias formas de organização (independentes umas das outras) e especificidades teológicas. Algumas das denominações mais conhecidas no Brasil são: Assembleia de Deus, Igreja Universal do Reino de Deus, Igreja Batista, Igreja Presbiteriana entre muitíssimas outras.

Apropriadas das mais diferentes formas em músicas, vídeos, programas de TV etc, essas concepções passaram a circular entre membros de igrejas que não necessariamente aderiram a elas e mesmo sobre um público que, apesar de não pertencer a nenhuma congregação, os vê com simpatia.

A ascensão desses setores tem gerado uma série de disputas pela categoria “evangélicos” e, até mesmo, contestações à obliteração de outros grupos que guardariam grandes diferenças com essas concepções. Um momento marcante desse debate se deu em 2013, quando, ao ser nomeado Presidente da Comissão de Direitos Humanos da Câmara de Deputados, Marco Feliciano, pastor, eleito por um partido conservador cristão, enfrentou uma grande oposição. Sua atuação parlamentar foi lida como a de um “evangélico”, acusada por seus opositores de ser, por isso, um risco ao princípio da laicidade. Em resposta, ele reivindicou muitas vezes a ideia de que cumpria um mandato representativo de um setor da sociedade brasileira, que o elegeu.

Em resposta, seus opositores organizaram uma campanha nas redes sociais em que as pessoas postavam fotos de si mesmas (*selfies*) com cartazes em que se lia “não me representa”. Após esse episódio, Feliciano, ganhou grande visibilidade e passou de pastor de uma denominação relativamente desconhecida, a ser identificado nacionalmente como uma liderança “evangélica”⁵. Se, entre os opositores, essa identificação procurava demonstrar os limites da representatividade de Feliciano em relação à sociedade, por construir sua atuação enquanto evangélico em relação a assuntos de um Estado laico, ou seja, supostamente baseado em valores de uma coletividade particular, essa associação gerou também, contraditoriamente, um efeito de adesão e identificação de setores que não o reconheciam anteriormente como liderança por sua atuação eclesiástica, limitada a uma denominação, mas que passam a vê-lo como “evangélico”, capaz de trazer à política os valores de uma coletividade evangélica e combater o domínio do Diabo sobre o país.

Voltarei a esse caso à frente, mas, sendo ele bem conhecido, serve aqui ao propósito de demonstrar em que termos se estabeleceu a dinâmica que constitui o objeto desta pesquisa. Quando me refiro à construção e à disputa de uma coletividade evangélica, quero chamar atenção para esse conjunto de esforços (e os efeitos desses esforços) de setores que procuram

⁵É significativo a esse respeito que seu crescimento eleitoral, que quase duplicou (sua votação passou de 211 mil votos, aproximadamente, para quase 400 mil votos após o episódio), não foi acompanhado pelo de sua denominação, Catedral do Avivamento que não viu uma expansão proporcional de sua visibilidade. Na verdade, grande parte da população identifica Feliciano como “evangélico”, mas sequer sabe o nome de sua denominação, raramente citada em reportagens a seu respeito, inclusive.

produzir uma metonímia, apresentando-se no espaço público como evangélicos. Não apenas como seus mandatários, ou representantes, mas como manifestações de um mesmo espírito.⁶

Podemos separar analiticamente dois planos em que esses esforços se dão. Em primeiro lugar, em direção ao público amplo, ao “Brasil”, ou à “sociedade”, como aparece recorrentemente em falas de parlamentares, pastores e cantores. A reivindicação de espaço na narrativa nacional passa, nesse caso, por uma utilização muito específica da noção de democracia como diversidade cultural. Apresentando-se como parte de uma coletividade evangélica, se reivindica ao mesmo tempo a equiparação às outras coletividades formadoras da imaginação nacional – como veremos no capítulo 1, a propósito do reconhecimento da música *gospel* como manifestação cultural nacional – e disputa-se a conquista das demais coletividades. Isso porque, o direito à diversidade, entendido como o direito de existir e apresentar-se ao debate público em seus próprios termos, implica, nesse caso, não abrir mão das concepções de batalha e domínio, que, como vimos, consistem no combate ao domínio do Diabo nos espaços de poder da sociedade.

Um segundo plano desses esforços se direciona aos que participam da ampla diversidade de expressões que passam a ser identificadas como evangélicas. Mais do que um projeto restrito a lideranças e discursos oficiais, essa identificação ganha corpo também na vida cotidiana. As controvérsias parlamentares em que aparecem os “evangélicos” se espraiam em redes sociais, cultos e conversas. Da mesma forma, a circulação de conteúdos *gospel*, ou seja, voltados para “evangélicos” em geral, permite a consolidação de um repertório comum. Esse repertório não se restringe às igrejas, mas acompanha os telespectadores de programas televisivos em suas casas, os ouvintes de uma rádio (e possivelmente seus vizinhos) em suas atividades mais corriqueiras, em *shows* e atos proféticos⁷, como a própria Marcha para Jesus, onde se compartilha a experiência de compor uma multidão apresentada (seja no evento, seja nas repercussões que obtém nos jornais) como “evangélicos”.

⁶Adianto aqui um elemento da reflexão que foi desenvolvida no capítulo 3. Trata-se da noção recorrente de que, compartilhando a comunhão com um mesmo Deus, um mesmo Espírito Santo, a atuação do parlamentar não é apenas a de uma representação dos evangélicos, como um mandatário que fala “em nome de” outros, mas a própria atuação evangélica em si mesma, a corporificação da atuação do mesmo Deus que operaria nas vidas dos demais pertencentes a essa coletividade.

⁷ Fruto da disseminação das noções de batalha espiritual e de domínio, os atos proféticos consistem em ações de combate ao Diabo, muitas vezes coletivas, em que, a partir da ocupação por parte do “povo de Deus”, com suas orações, seu corpo, suas vozes etc, se expulsa os demônios que estariam dominando determinado espaço e gerando males.

Assim, os “evangélicos” aparecem neste trabalho menos como uma categoria analítica e, principalmente, como uma categoria em disputa, apresentada pelos atores sociais em diferentes projetos e que ganha seus significados na ação. Procuo demonstrar, na descrição de sua utilização, como essa categoria é capaz de articular repertórios comuns que ultrapassam as fronteiras das denominações, como certos repertórios possuem mais capacidade de circulação do que outros e como podem ser articulados com aspectos da vida cotidiana.

Nesse sentido, através da categoria coletividade, procuro diferenciar o processo descrito aqui do que se costuma classificar como “comunidades” em sua ênfase na dimensão de homogeneidade.⁸ Inspiro-me aqui no trabalho de Sílvia Aguião (2014) que procura apontar para as possibilidades de formações de laços de identificação mais fluidos, capazes de dar vazão a heterogeneidades, porém operativos. Para isso, ela propôs a categoria “coletividade imaginada” e é a maior inspiração dessa dimensão da abordagem utilizada aqui. Em seu trabalho, a autora analisa o processo de produção de uma “população” LGBT a partir de conferências públicas em que, ao debater e produzir as categorias para a administração dessa população, fazia-se também uma coletividade, conectada a esses referenciais gerais.

Ainda na tentativa de lidar com esses elementos e demonstrar que essa coletividade assume determinadas formas, com base em experiências comuns trabalhei com a ideia de “imaginação”⁹ a partir dos referenciais clássicos de Benedict Anderson (2008) mas também a partir da expansão proposta por Arjun Appadurai (1996). Em Anderson, a ideia de imaginação serve à análise do desenvolvimento do nacionalismo. O que ele chama de “comunidades imaginadas” (2008), a nação, pensada como um pertencimento compartilhado entre indivíduos que não necessariamente se conhecem ou se conhecerão seria definido assim:

Assim, dentro de um espírito antropológico, proponho a seguinte definição de nação: uma comunidade política imaginada – e imaginada como sendo intrinsecamente limitada e, ao mesmo tempo, soberana. Ela é imaginada porque mesmo os membros da mais minúscula das nações jamais conhecerão, encontrarão, ou sequer ouvirão falar da maioria de seus companheiros, embora todos tenham em mente a imagem viva da comunhão entre eles. (ANDERSON, 2008, p.32)

⁸ Embora a noção de comunidade também comporte elementos de heterogeneidade e fluidez, uma vez que o processo de disputas em torno da categoria “evangélicos” muitas vezes mobiliza justamente o apagamento das diferenças internas, parece produtivo, para os objetivos desta tese, utilizar a ideia de coletividade como forma de enfatizar seu embasamento nas disputas por um lugar na imaginação nacional.

⁹ Utilizei aspas para remeter a palavras de outras pessoas (autores ou interlocutores no trabalho de campo) e palavras informais e itálico para ênfase.

Nesse movimento analítico, a imaginação resultaria, entre outras coisas, da circulação de produtos de uma indústria cultural em língua vernácula e da importância de experiências compartilhadas (nesse caso, de “peregrinações burocráticas”, as expedições de funcionários da administração pelo território colonial, que construiria sentidos comuns). É desse último ponto que Arjun Appadurai (1996; 1990) expande a noção de imaginação e propõe que ela seja utilizada também para pensar as possibilidades de conexões humanas no mundo globalizado. Para Appadurai, as novas possibilidades de compartilhamento de experiências com as tecnologias de circulação e comunicação no mundo globalizado teriam tido um impacto nas formas de imaginação coletiva. Assim, as novas comunidades seriam mais fluidas e heterogêneas e seriam imaginadas como parte de paisagens globais, de diferentes tipos, os chamados *scapes*. O autor explora, assim as possibilidades de multipertencimentos em termos de imaginação.

Elaborando dessa forma, ao utilizar a ideia de coletividade imaginada nesta pesquisa, procurei destacar as dimensões comuns produzidas a partir de experiências compartilhadas tanto em eventos como a Marcha para Jesus, *shows* e cultos, quanto através do rádio, da televisão e da internet. A esse tratamento combinei ainda dois outros enquadramentos a partir das ideias de repertório e de vocabulário.

Inspiro-me aqui no escopo proposto por Fredrik Barth (2000) ao propor instrumentos analíticos para tratar de sociedades complexas que permitam operar com multipertencimentos. Para isso, o autor formula a ideia de correntes de tradição cultural e rastreia o escopo dessas correntes e suas recombinações pelos indivíduos na vida cotidiana. Os repertórios fariam parte dessas tradições e seriam compartilhados, como saberes, modos de fazer e concepções de mundo. Nesse sentido esse exercício ofereceria

(...) um método para descobrir e mapear as formas significativas de coerência na cultura – não através da meditação a respeito de formas e configurações, e sim pela identificação de processos sociais e pela observação empírica de suas consequências, isto é, pela elaboração de modelos do seu modos de operar (BARTH, 2000, p.127)

Embora uma delimitação mais precisa de quais seriam as correntes de tradição cultural que disputam (ou cooperam) na construção dos evangélicos no Brasil fuja ao escopo deste trabalho, inspiro-me nessa reflexão para tratar dos “repertórios” evangélicos e seus modos de operar. A ideia de repertório é utilizada, portanto, para indicar sua circulação, enquanto conjuntos de formas, saberes, fazeres e sentidos, através da mídia, das experiências em eventos públicos e nas igrejas, que cooperam para a imaginação dos evangélicos por ser compartilhada para além das fronteiras denominacionais. Concentro-me nesse aspecto, o da

circulação e, por isso, não pretendo delimitar aqui, com mais detalhe, o percurso histórico desses repertórios (embora procure levá-lo em conta), mas, isso sim, apresentá-los em ação.

Nesse sentido, parece ser útil, ainda, trabalhar com a ideia de vocabulário. Diferentemente de uma “gramática” que prevê regras de relações entre as palavras segundo os papéis que exercem no texto, e tem sido utilizada por alguns autores no sentido de iluminar relações sociais (DAS, 1998; 2007) o vocabulário aponta um conjunto de palavras sem restringir o modo como serão utilizadas. Com essa ideia, pretendo destacar o fato de que, no material analisado, a apropriação das palavras que remetem a um repertório não necessariamente mantém a estrutura gramatical do repertório original.

Por fim, uma vez que a construção da imaginação de uma coletividade “evangélica” a partir de experiências forjadas na circulação de repertórios é um fenômeno complexo, multifacetado e que se estende por diversas manifestações, utilizei, como via de acesso a esse objeto, a proposta de análise de situação social tal como apresentada por Max Gluckman (2010, p.239) e discutida por VanVelsen (2010, p.454 - 455). Gluckman descreve assim o método utilizado em seu ensaio “Análise de uma situação social na Zululândia moderna”:

(...) situações sociais constituem uma grande parte da matéria prima do antropólogo, pois são os eventos que observa. A partir *das situações sociais e de suas inter-relações* em uma sociedade particular, podem-se abstrair a estrutura social e as relações sociais, as instituições etc. daquela sociedade. Por meio *dessas e de novas situações*, o antropólogo deve verificar a validade de suas generalizações (...). *Escolhi deliberadamente estes eventos particulares, retirados de meu diário de campo*, porque ilustram de forma admirável o que estou tentando enfatizar neste ensaio. Poderia, entretanto, ter selecionado igualmente inúmeros outros eventos ou citado outras ocorrências do cotidiano da Zululândia moderna (GLUCKMAN, 2010, p.239, grifos meus).

Assim, a situação social é a construção deliberada, por parte do pesquisador, de um recorte de eventos inter-relacionados dos quais é possível retirar consequências analíticas. Segundo Van Velsen, ao situar essa proposta de Gluckman no contexto geral da antropologia britânica:

Esse enfoque demanda não somente o registro e a apresentação dos “imponderáveis da vida real”, mas também um relato coordenado das ações de indivíduos específicos. [...]

Assim, registros de situações reais e de comportamentos específicos têm sido transportados dos diários de campo do pesquisador para as suas descrições analíticas, não como ilustrações aptas das formulações abstratas do autor, mas como parte integrante da análise. [...] Quando a maioria dos atores, que fazem parte do material de caso do autor, com frequência aparece em situações diferentes, a inclusão de tais dados pode reduzir as chances de esses casos serem transformados em meras ilustrações aptas (VAN VELSEN, 2010, p.454).

Isso diferenciaria a análise situacional das descrições estruturais que, ao contrário dessa abordagem:

Não nos fornecem uma *série de eventos inter-relacionados* que mostram como, em uma estrutura específica, indivíduos lidam com as escolhas com as quais são confrontados (VAN VELSEN, 2010, P. 455).

Assim, para tratar do objeto da pesquisa, construí a Marcha para Jesus como situação social privilegiada para a análise do processo de construção (e disputa) de uma coletividade evangélica no Brasil. Com essa abordagem, muito longe de esgotar os elementos desse processo geral, pretendo destacar algumas das relações sociais, instituições e atores que confluem nesse processo.

Como é próprio desse método, apresentei uma descrição focada, mas não restrita à, Marcha para Jesus de 2013. Procurei demonstrar como ela se inter-relaciona com outros eventos acompanhados na pesquisa que cooperam no mesmo processo e pelos quais circulam alguns dos mesmos atores, instituições e relações. No escopo desses eventos, incluem-se atos proféticos em Brasília, *shows gospel*, um evento comemorativo do aniversário de uma cidade que contou com apresentações *gospel*, várias edições de Marchas para Jesus, ocorridas em doze municípios, entrevistas, acompanhamento das iniciativas do mandato de um deputado que também tem investimentos no setor *gospel* e páginas de discussão em redes sociais. Uma lista dos eventos acompanhados encontra-se ao fim desta introdução.

Assim, Marcha para Jesus de 2013 é a situação construída como via de acesso ao objeto desta tese: o processo de construção e disputa por uma coletividade evangélica. Dito isso, mencionarei, brevemente, alguns fatores importantes para a construção do objeto nos termos em que será apresentado aqui. Em seguida, apontarei algumas transformações que as hipóteses de pesquisa sofreram no decorrer da investigação.

Em primeiro lugar, é significativo, evidentemente, o fato de que fui evangélica (ou “cristã”, como diria àquele tempo) durante toda a infância e parte da adolescência. Nasci em uma família que é evangélica desde que se lembra, por parte de pai e mãe. Minha família assume há três gerações cargos de liderança na igreja em que congrega. Além disso, a infância de minha mãe e meus tios foi marcada pelo abandono de seu pai que acarretou problemas financeiros tão graves, que muitas vezes tangenciaram a experiência da fome. Em uma época em que a inserção de uma mulher abandonada no mercado de trabalho apresentava inúmeras

dificuldades, o apoio da igreja foi fundamental para minha família materna. Os laços estabelecidos nesse momento, em que minha mãe era criança, são ainda hoje vigorosos e se estenderam a mim de muitas formas.

Tive uma formação, portanto, em que esse pertencimento foi uma das linhas mestras (cujas consequências reconheço, mas, obviamente, sequer poderia mensurar). O que significa que muitas informações que utilizei na pesquisa são também devedoras de minhas próprias experiências e relações construídas nos 16 anos em que fui evangélica. Há por isso a necessidade constante de reflexão sobre a “observação do familiar”, que, nesse caso, não é apenas uma metáfora (VELHO, 1978).

As questões que surgem de um exercício antropológico na “volta pra casa” (que é sempre a volta para uma outra casa), já abordadas, por exemplo, em alguns trabalhos em sua reflexão sobre o que ocorre com o quadro que se desloca para uma posição de “antropólogo” e retorna para estudar os “seus” (STHRATERN, 1987; BRETTELL, 1993) também influenciaram fortemente a construção do problema e as possibilidades de abordagem que me foram possíveis. A realocização que sofri nos mapas classificatórios das pessoas com quem mantinha relação e as que conheci durante o trabalho de campo é um dos pontos mais visíveis dessas implicações (no meu caso, a transformação de “irmã” para “desviada”).

Se esse é um aspecto que influencia um determinado desenho do problema, ele também permite, por outro lado, o (re)conhecimento de vocabulários, técnicas do corpo e a inserção em redes de relações que determinaram possibilidades muito específicas para a entrada no campo. O vocalista de uma banda que atua no circuito *gospel* nacional, por exemplo, é um amigo próximo à família e me recebeu com grande generosidade para acompanhá-lo nas viagens de *shows* de sua turnê, um dos quais, em uma Marcha para Jesus de outra cidade, que permitiu vislumbrar as potencialidades de análise do evento e estabelecer contatos no circuito de produção *gospel* em geral. Amigos de minha antiga igreja me acompanharam e apresentaram a outras pessoas nas Marchas, concederam e viabilizaram entrevistas.

Por outro lado, nos 13 anos que se passaram desde que deixei de ser evangélica, passei a contribuir com movimentos sociais e organizações que atuam em defesa, entre outras, de pautas como a descriminalização do aborto, plenos direitos civis para homossexuais, criminalização da homofobia e políticas de educação para igualdade de gênero, por exemplo. O acirramento da polarização em torno dessas pautas nos últimos anos, portanto, trouxe a essa pesquisa o desafio desse duplo pertencimento, com suas implicações afetivas e práticas.

As problemáticas desenvolvidas neste trabalho são devedoras dessa experiência ambígua. Se, por um lado, entendo que a atuação evangélica no espaço público tem imposto desafios às ideias tradicionais de laicidade, democracia e diversidade, por outro lado, o argumento de que haja manipulação de uma massa alienada e crédula por parte de líderes incontestados ou de que sejam movidos pelo ódio me parece inviável. Tampouco me parece suficiente nos limitarmos a contemplar a heterogeneidade dos “evangélicos”, negando o fato de que essa categoria tem sido operada com eficiência em diversas situações e sem notar a correlação de forças e as assimetrias que estão em jogo no interior desse campo, que permitem que certos setores consigam maior visibilidade e circulação para suas concepções do que outros.

Sendo assim, como “ex-nativa”, os dilemas éticos e analíticos de uma antropologia “em casa” ainda estão postos de maneira muito forte. Uma antropologia em duas casas, na verdade. Tive, por isso, a preocupação de não expor os interlocutores para além do que é diretamente relevante para a análise. Nomes de pessoas e bairros, assim como outros elementos que não seriam objeto da análise, foram trocados. Fiz exceção a isso quanto aos nomes apresentados em situações de conhecimento público, amplamente acessíveis.

Também não alterei as características das situações que foram parte da vivência mais ampla do evento em que desconhecidos desenvolvem interações fugazes, já que as cenas não permitiam sua identificação sequer aos presentes. Tomei-os como personagens ligados àquela situação específica e não os segui para além dessas cenas, pois acredito que parte importante do modelo de evento da Marcha é precisamente essa combinação de laços tão íntimos, quanto com Deus, família, amigos de infância, com laços estabelecidos com certas figuras públicas com quem nunca se travou uma conversa, mas que fazem parte do cotidiano, no rádio, na televisão ou na internet, de modo que são velhos conhecidos de outro tipo, e também com uma multidão de desconhecidos imaginados como “irmãos”.

Disposição dos capítulos:

A tese está disposta em quatro capítulos que abordam o problema em diferentes desdobramentos. A construção da Marcha para Jesus de 2013 como situação social se encontra, no capítulo 2. Embora no ensaio de Gluckman ela antecedesse todo o desenvolvimento, inclusive a narrativa histórica, fiz aqui uma opção por deslocar a dimensão histórica para o início da tese, com o objetivo de facilitar o entendimento. O leitor pode optar por modificar esse trajeto e iniciar pelo capítulo 2, seguindo, apenas então, para o 1.

No capítulo 1, apresento algumas dimensões históricas a partir das quais é possível pensar as ações comuns como “evangélicos”. Destaquei ali o problema da mudança de postura a respeito da inserção nas narrativas nacionais por parte dos evangélicos e o processo de construção de repertórios a partir das experiências de associações, da mídia e da política.

Ao narrar a situação no capítulo 2, procurei enfatizar o entrelaçamento das relações pessoais com a mobilização para a Marcha, assim como algumas das experiências que preparam os que ali comparecerão.

No capítulo 3, explorei as visibilidades e apagamentos produzidos em torno dos organizadores da Marcha. Com esse olhar, abordei as articulações construídas entre agentes que operam nas instâncias denominacionais, na política partidária e em empreendimentos de mídia, atribuições que muitas vezes se reúnem no mesmo indivíduo.

No capítulo 4, tratei da dimensão da batalha espiritual apresentada na marcha a partir do uso bastante particular e circunscrito de categorias analíticas produzidas por Souza Lima (1995) para um modelo histórico de guerra de conquista. Assim, analiso as relações com o “inimigo” e as armas mobilizadas em seus combates, além de alguns elementos que ajudam a pensar outras maneiras de se apropriar da ideia de batalha espiritual.

Por fim, retomei nas considerações finais a linha de raciocínio perseguida em toda a tese e apresentei outras nuances do objeto de pesquisa.

Evento	Cidade	Ano
Marcha para Jesus	Rio de Janeiro (RJ)	2012
		2013
		2014
		2015
	São Gonçalo (RJ)	2013
	Itaboraí (RJ)	2013
	Nilópolis (RJ)	2013
	Campos dos Goytacazes (RJ)	2013
	São Paulo	2013

		2014
		2015
	Brasília/ Taguatinga (DF)	2015
	Campinas (SP)	2015
	Feira de Santana (BA)	2012
	Curitiba (PR)	2013
Show de banda <i>gospel</i> (acompanhamento de shows da turnê)	Feira de Santana (BA)	2012
	Contagem (MG)	2012
	Recife (PE)	2012
	Niterói (RJ)	2012
Festival Promessas (organizado pela GEO-eventos)	Rio de Janeiro (RJ)	
Canta Rio (organizado pela MK <i>music</i>)	Rio de Janeiro (RJ)	
Louvorzão	Rio de Janeiro (RJ)	2014
Canta Madureira	Rio de Janeiro (RJ)	2015
Show <i>gospel</i> em comemoração ao aniversário de Nova Iguaçu (RJ)	Nova Iguaçu (RJ)	2013
Manifestação Pacífica em Brasília	Brasília (DF)	2013
Ato profético em Brasília	Brasília (DF)	2016

Tabela 1: Eventos acompanhados.

Capítulo 1 – Dimensões históricas da imaginação dos “evangélicos”

*Um Brasil que não nega as raízes
Mas não se conforma com a maldição
Que viveu num passado
Sofrido e suado de medo e dor*

*Um Brasil de sorrisos e lágrimas
Abre os braços pro mundo inteiro entrar
Jesus, o Brasil quer Te adorar*

(“O Brasil quer te adorar” – Eyshila, música executada no palco da Marcha para Jesus do Rio de Janeiro de 2013).¹⁰

1.1– As ciências sociais no Brasil e a construção dos “evangélicos” como objeto

Nas análises sobre o Brasil desenvolvidas ao longo do século XX nas ciências sociais brasileiras, a associação entre o catolicismo e a construção nacional encontrou lugar privilegiado. Sua predominância numérica na população e suas relações com os processos de formação do Estado brasileiro foram fatores importantes para isso. Da catequese colonial às repúblicas, o catolicismo tem feito parte do repertório clássico nas interpretações sobre do Brasil, suas dinâmicas de classe, suas discussões sobre raça e seu lugar no projeto global de Modernidade.

Na revisão que realizam sobre o tratamento das ciências sociais brasileiras ao catolicismo, Carlos Alberto Steil e Sônia Reyes Herrera (2010) lembram que o eixo dessas pesquisas girava, na maior parte das vezes, em torno da tensão entre tradição e Modernidade.

As obras dessa primeira metade do século XX têm em comum uma visão do catolicismo como um elemento integrante do “sincretismo religioso”, de forma que não vamos encontrar, nos estudos acadêmicos, até o final da primeira metade do século XX, trabalhos sobre o catolicismo em si. Enquanto um elemento constitutivo e constituinte da cultura brasileira em sua formação sincrética, o catolicismo passa a fazer parte de um discurso putativo da nação brasileira que é elaborado em oposição ao processo de mudança em direção à urbanização e industrialização, segundo o modelo imaginado das nações modernas dos países centrais (STEIL e HERRERA, p. 362)

Essa imagem sincrética do catolicismo brasileiro apareceria, assim, em oposição ao modelo europeu. Para alguns, como era o caso de Nina Rodrigues, essa especificidade teria

¹⁰ O clipe oficial dessa música se encontra disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=u5a2TQOJzBU> acesso em 20/01/2017.

relação com os elementos raciais identificados com o atraso. Os elementos “bárbaros”, trazidos pelos negros e índios, teriam encontrado lugar nos rituais e dinâmicas desse catolicismo, significando um obstáculo ao desenvolvimento nacional (STEIL e HERRERA, p. 361). Para outros, esse catolicismo à brasileira teria uma origem cultural e não racial, conferindo, além de tudo, uma condição de originalidade em sua influência sobre o desenvolvimento nacional (STEIL e HERRERA, p.362).¹¹

Em todo caso, porém, o catolicismo teria aparecido nessas interpretações como o grande cobertor capaz de abarcar a brasilidade sob a face do sincretismo, datando apenas de meados do século XX as interpretações que o abordam como uma entre outras tradições religiosas, enfocando as práticas religiosas e experiências dos sujeitos em si. Em alguma medida, poderíamos dizer que muitas vezes a narrativa desse sincretismo católico teria se confundido com a própria narrativa nacional.¹²

Até a segunda metade do século XX, a atenção dada ao que hoje chamamos “evangélicos” foi comparativamente menor e com menos implicações sobre as suas relações com a política ou seu lugar na produção de uma imaginação nacional. Enquadrado como religião de estrangeiros na legislação do Estado confessional, foi o crescimento evangélico, já em tempos de República, que levou à sua constituição gradativa como objeto de maior importância para o entendimento do Brasil e alterou a própria compreensão das demais tradições religiosas (SANCHIS, 2001; STEIL e HERRERA, 2010).

Neste capítulo, apresentarei algumas das dimensões históricas do problema da imaginação de uma coletividade de “evangélicos” sobre o qual esta tese se debruça. Primeiramente, identificarei o lugar que este setor social ocupou nas construções clássicas das ciências sociais sobre o Brasil. A mudança de olhar que seguiu dos “protestantes” para os “evangélicos”, resultante do seu crescimento e da maior influência nas questões públicas, incluiu uma ênfase sobre algumas características em detrimento de outras. Aqui, trataremos especificamente da ênfase na heterogeneidade que, muitas vezes, pode dificultar o manejo de um recorte analítico de fenômenos relativos aos “evangélicos” em geral.

Optei por utilizar a forma “protestantes” para me referir ao imaginário que remete às missões de igrejas estrangeiras e os primeiros pentecostais como possuindo algo em comum,

¹¹ Análises mais detidas sobre o papel de Nina Rodrigues e sua obra encontram-se em CORRÊA, 1998; SILVA, 1993 e MAIO, 1995.

¹² Por narrativa nacional entendo a imaginação de nação construída e expressa em recursos como literatura, legislação, instituições, língua, história etc.

muitas vezes com um referencial na reforma protestante do século XVI.¹³ Como veremos, naquele início do século XX, o que hoje se chama de igrejas evangélicas históricas ou de missão eram o setor mais influente e numeroso entre os “protestantes”, quadro que se modificou na segunda metade do século XX, quando os pentecostais os superaram em números e posteriormente em influência.¹⁴ Para esse segundo momento e para as disputas em relação ao imaginário comum utilizei a forma “evangélicos”, uma vez que essa categoria ganhou corpo nos jornais e mesmo nas autodenominações.¹⁵

Assim, trarei elementos que ajudam a pensar as características específicas desta unidade historicamente construída. O que, em contraste com as formas de organização católicas, pareceu a alguns autores como fragmentação, pode ser lido como um conjunto de tradições de ação conjunta com suas próprias características. Confluências nas atuações em mídia, em cargos parlamentares e nas organizações paraeclesiais nos ajudarão a olhar para esse processo e seu desdobramento na Marcha para Jesus. Pretendo, desse modo, trazer elementos que ajudem a entender o que está em jogo nas disputas pela ideia de “evangélicos” em unidade e nas reivindicações por espaço na narrativa nacional que se desdobram dessas disputas.¹⁶

Em três dos grandes clássicos fundadores do pensamento contemporâneo sobre o Brasil no século XX, Caio Prado Jr., Gilberto Freyre e Sérgio Buarque de Holanda, os protestantes não possuem papel relevante como tradição formadora da nação. As relações com a religião na formação do Brasil, trabalhadas apenas nos dois últimos, são imaginadas como uma confluência entre tradições religiosas portuguesas e africanas, apresentadas como repositórios éticos e culturais da nação. Em *Casa Grande e Senzala*, Freyre (1996) enfatiza isso já no primeiro capítulo:

Temia-se no adventício acatólico o inimigo político capaz de quebrar ou de enfraquecer aquela solidariedade que em Portugal se desenvolvera junto com

¹³Esse contraste é utilizado apenas como recurso de ênfase, não pretendendo indicar que o termo “evangélico” tenha sido inventado na segunda metade do século XX ou que a forma “protestante” tenha sido abandonada. Como apresento neste capítulo, o termo evangélico já era utilizado na primeira metade do século, por exemplo, nomeando o próprio Congresso Evangélico Brasileiro (CEB) de 1931 que mencionarei adiante.

¹⁴Opto, em parte, pelo enquadramento de Freston (1993) ao incluir o que alguns classificam como “neopentecostais” como uma onda no interior do movimento pentecostal. Quando me refiro a “pentecostais” portanto, salvo se incluir alguma diferenciação explícita e suas razões no texto, estarei me referindo a este recorte amplo que inclui os neopentecostais.

¹⁵Uma síntese sobre as características das categorias “Evangélicos históricos ou de missão” e “pentecostais”, bem como o contexto geral do que se passou no século XX pode ser encontrada no livro de divulgação *Evangélicos* de Clara Mafra (2001).

¹⁶ Para estudos mais detidos sobre o papel da Igreja Católica na construção da nacionalidade no Brasil ver Sanchis, 2001.

a religião Católica. Essa solidariedade manteve-se entre nós esplendidamente através de toda a nossa formação colonial, reunindo-nos contra os calvinistas franceses, contra os reformados holandeses, contra os protestantes ingleses. Daí ser tão difícil, na verdade, separar o brasileiro do católico: o Catolicismo foi realmente o cimento da nossa unidade (FREYRE, 1996, p.29-30).

Os efeitos desse catolicismo singular se fariam sentir em um “patriarcado sadista”, distante do modelo de individualismo que estava presente na formação dos Estados Unidos e carregava as experiências de Portugal em sua conquista de muçulmanos:¹⁷

Verificou-se entre nós uma profunda confraternização de valores e de sentimentos [...] confraternização que dificilmente se teria realizado se outro tipo de Cristianismo tivesse dominado a formação social do Brasil; um tipo mais clerical, mais ascético, mais ortodoxo; calvinista ou rigidamente católico; diverso da religião doce, doméstica, de relações quase de família entre os santos e os homens, que das capelas patriarcais das casas-grandes, das igrejas sempre em festas - batizados, casamentos, 'festas de bandeira' de santos, crismas, novenas - presidiu o desenvolvimento social brasileiro (FREYRE, 1996, p.355).¹⁸

Já em *Raízes do Brasil*, o protestantismo aparece na forma das experiências calvinistas que se relacionam com a construção de um “espírito do capitalismo”, tal qual pensado por Weber, sendo estranho e mesmo oposto aos efeitos da colonização ibérica. O “homem cordial” seria, portanto, um contraponto ao tipo ideal weberiano de ascese protestante que estaria na origem da ética do trabalho no capitalismo (SOUZA, 1999, p.35-36). Também aí, a tensão se coloca em termos de modernização *versus* atraso. Especialmente interessante para nossa questão, porém, é que essa construção identifica a singularidade nacional brasileira justamente na oposição ao que seria a singularidade protestante na modernidade. O protestantismo não seguia apenas fora da narrativa nacional, mas como seu oposto (SOUZA, 1999, p.33).

Nem mesmo na viagem pela grande diversidade brasileira empreendida por Mário de Andrade, os protestantes aparecem de alguma forma significativa na formação nacional. Andrade trata de diferentes tradições afro-brasileiras e indígenas, mas não inclui os protestantes nos repertórios de brasilidade. Ao contrário, ao tratar da tradição musical estadunidense, o autor contrapõe o que seria uma herança das tradições protestantes naquele país, valorizando um tipo de canto coral simples, que facilitava e até mesmo promovia a participação geral, ao que seria a tradição católica do mediterrâneo trazida ao Brasil.

¹⁷ O termo “sadista” foi mantido tal como aparece na obra.

¹⁸ Uma análise desse aspecto da obra de Freyre pode ser encontrada em SOUZA, 2000.

Com a exceção feita aos jesuítas, em um trabalho que seria restrito aos índios, Andrade argumenta que a tradição católica trazida pelos portugueses valorizaria uma sofisticação técnica vocal em que a participação popular seria inviável, implicando no desenvolvimento de uma cultura de solistas exemplar de nossas características nacionais e que ele condensou na frase “ao passo que o Brasil inventava Carlos Gomes, uma estrela, a América do Norte inventava... o fonógrafo, uma máquina” (ANDRADE *Apud* NAVES, 2013).

É possível dizer que alguns aspectos dessas narrativas nacionais do início do século XX nas ciências sociais extrapolaram sua influência para além das fronteiras acadêmicas, especialmente em razão da sua relação com formuladores de políticas públicas e formadores de opinião. Tiveram capacidade de exercer, por isso, o que Pierre Bourdieu chamou de “efeito teoria” (BOURDIEU, 1990, p.129). Com este conceito, o autor destaca o fenômeno de expansão da influência de certas categorias, análises e teorias sobre o debate público e o senso comum em geral. Esse movimento teria por característica a influência da teoria sobre os agentes sociais de modo que eles a construíssem na prática, confirmando o fenômeno que teve sua silhueta delimitada na teoria e que por sua vez, depois de realizado, retorna à análise teórica. Em suas palavras:

O mundo social é cada vez mais habitado pela sociologia reificada. Os sociólogos do futuro (mas isso já é verdadeiro para nós) descobrirão, cada vez mais, na realidade que venham a estudar, os produtos sedimentados de seus predecessores (BOURDIEU, 1990, p. 54).

Se a teoria tem a capacidade de tornar-se um programa de ação, é possível perceber que nos “programas” de construção de “nação” para o país no início do século, os protestantes ocupavam o lugar de estrangeiros ou não recebiam destaque. A reivindicação feita hoje por esse espaço é um dos temas sobre os quais esta tese se debruça e é importante, portanto, lembrar que até a primeira metade do século XX esta não era uma preocupação para grande parte dos grupos protestantes aqui instalados.

As missões protestantes possuíam, de fato, laços estreitos com suas matrizes estadunidenses e europeias, a princípio pela própria proibição do proselitismo, o que as restringia a um público de estrangeiros. Mesmo posteriormente, porém, essa conexão seguiu sendo importante para o estabelecimento de Igrejas como a Presbiteriana, Batista, Congregacional e Luterana, que utilizavam modelos que iam desde o repasse de verbas, até à própria filiação a uma hierarquia eclesiástica estabelecida na matriz (CÉSAR, 2000, p. 78-80;

REILY, 2003, p. 76-98; MAFRA, 2001, p. 12-18). Apareciam, portanto, em estudos endógenos e sobre religiosidade em comunidades estrangeiras.

A metade do século XX, porém, trouxe mudanças na conjuntura que impactaram essa relação entre religião e narrativas nacionais. Em primeiro lugar, as transformações na inserção do Brasil no contexto internacional geraram uma expansão das cidades e o fenômeno do “êxodo rural” que culminou na transição de um país de população predominantemente rural para uma maioria urbana. Segundo o censo demográfico do IBGE, na década de 1940 a proporção era de 31,16% da população vivendo em cidades contra 68,77% vivendo em meio rural, enquanto na década de 1970 essa proporção mudou para um total de 55,92% dos brasileiros vivendo em cidades e 44,08% no campo.

Essa migração resultou em uma expansão de bolsões de pobreza, periferias e favelas nas grandes cidades e foi precisamente nesses espaços que o pentecostalismo se expandiu. Suas características de flexibilidade nas frentes de expansão e formação de quadros (sem a obrigatoriedade de formação acadêmica para o pastorado, sendo mais importante o chamado divino), de ênfase na corporalidade dos cultos e na batalha espiritual, teriam gerado possibilidades de diálogo com setores que apresentavam desafios às igrejas históricas de missão e à própria igreja católica.¹⁹

Nesses territórios, também se tornaram visíveis as influências das religiões afro-brasileiras, a despeito da perseguição promovida pela polícia no Estado Novo, que, de maneira aparentemente contraditória, mas, na verdade, complementar, elevava o samba a ritmo nacional (MAGGIE, 1988). A articulação entre os povos de terreiro e alguns setores do movimento negro também teve importância nesse contexto (PRANDI, 2007, p. 8). A relação entre nação e religiões afro-brasileiras ganhou seu lugar não só em análises teóricas, mas na própria participação de cientistas sociais, por exemplo, no processo de tombamento do terreiro de candomblé Casa Branca, o primeiro a se tornar patrimônio cultural no país (VELHO, 2006).

Em uma revisão da bibliografia acerca das religiões afro-brasileiras, Reginaldo Prandi apresenta um argumento que ilustra muito bem essa percepção:

¹⁹ Entre as etnografias que propõem hipóteses para essa condição favorável à inserção dos pentecostais nos territórios periféricos urbanos, “Oração de traficante” de Christina Vital da Cunha (2015) e “Morte, perdão e esperança de vida eterna: “ex-bandidos”, policiais, pentecostalismo e criminalidade no Rio de Janeiro” de Carly Machado (2014) são notáveis no apontamento da importância da batalha espiritual nesse contexto, argumento que recuperarei no Capítulo 4.

Apesar do pequeno número de adeptos, o candomblé e a umbanda têm grande visibilidade e muitos dos símbolos da identidade do Brasil, assim como práticas culturais importantes, são originários dessas religiões. Religião afro-brasileira, como diz Antônio Flávio Pierucci, virou cultura: é samba, carnaval, feijoada, acarajé, despacho, jogo de búzios. Muito diferente das sisudas denominações evangélicas, que nunca foram capazes de produzir para o Brasil qualquer bem cultural importante, como mostrou Gideon Alencar, com seu trabalho sobre a não-contribuição evangélica à cultura brasileira. Até mesmo a música *Gospel*, que é a produção evangélica mais perto do consumo estético, é limitada ao universo dos crentes, incapaz de se auto-incluir no plano geral das artes de âmbito nacional, artes que o protestantismo brasileiro encara com suspeição e recusa. Justamente o contrário das religiões afro-brasileiras, que se deixaram misturar na cultura profana, fazendo parte hoje da alma brasileira. Um seguidor do candomblé poderia bater no peito e dizer: orixá também é cultura (PRANDI, 2007, p.2).

Cabe dizer que defendo argumento distinto em análise a respeito do processo de transformação da música *gospel* em manifestação cultural nacional (SANT'ANA, 2013). Naquele processo, assim como na Marcha para Jesus, fica claro que há diferentes maneiras pelas quais os evangélicos se inseriram na “cultura” e que, se tomamos como referência a historicidade da construção da separação entre “cultura”, “mercado”, “religião” e “Estado”, o próprio parâmetro de “cultura” precisa ser redimensionado. No entanto, o trecho é significativo da pouca associação entre “evangélicos” e “cultura nacional” encontrada na literatura até então, a despeito do seu crescimento numérico a partir de meados do século XX.

Naquele momento, além dessa inclusão relativa de referências relacionadas às religiões afro-brasileiras no repertório cultural nacional, a inflexão vivida nas comunidades eclesiais de base trouxe à ordem do dia outros olhares sobre da Igreja Católica e suas relações com a nação. Além de sua influência institucional, passava a ser importante pensar suas relações com as mobilizações populares, experiências de formação de comunidades e política. Em contraste, as ações evangelísticas pentecostais se diferenciavam de ambos com uma ênfase escatológica em um retorno próximo de Jesus e em uma urgência no afastamento do “mundo”, ou seja, de tudo que fosse associado a uma vida comum e não diretamente relacionado com o relacionamento com Deus e com a igreja.

Embora tenham se desenvolvido estudos sobre o pentecostalismo e os protestantes nesse período, eles frequentemente possuíam caráter endógeno e raramente abordavam essas tradições como parte da nação. Com algumas exceções, foram os estudos de religião que os abrigaram e registraram sua expansão e as investidas no espaço público de televangelistas e radialistas.

Em uma revisão que pretendia resumir o “estado da arte” dos estudos sobre religião popular no Brasil, publicada em 1984, Rubem César Fernandes dedica aos “protestantes” a consideração de que os estudos sobre eles ainda seriam poucos e pobres e que “merecem mais atenção por sua presença em cada esquina e por sua diferença (‘o crente é diferente’, reza uma de suas frases preferidas). Mas são poucos os que pensam assim” (FERNANDES, 1984, p.13)

Nesse sentido, Fernandes aponta que, se a bibliografia da primeira metade do século XX, (que destacamos como sendo sobre “protestantes”) tinha como centro o problema da modernidade, a literatura sobre pentecostalismo de meados do século teria enfatizado uma suposta alienação em relação aos dilemas sociais e políticos do país. Essa literatura caracterizaria o movimento por sua face mais conservadora, como aparece no clássico de Ruben Alves, “A ética do protestantismo ou o espírito da repressão” (1980), um marco dessa posição.

Esse cenário se transformaria com a própria conjuntura. A partir da segunda metade do século XX, os “evangélicos alcançam um crescimento de grandes proporções e vivem mudanças teológicas e na postura em relação ao “mundo” (MARIANO, 2014, p.44-45). Não se enquadrando mais hegemonicamente nos modelos do protestantismo ascético, inverso do tipo ideal nacional, os evangélicos se tornaram, gradativamente, num tema importante para as reflexões sobre a política. O marco definitivo dessa tendência aparece com a participação na assembleia constituinte que encerrou a ditadura civil-militar e a crescente investida na política institucional que se consolidou nas décadas seguintes.

Esse processo tinha relação com as mudanças mais gerais nas noções de democracia e participação política que se colocavam à imaginação do Brasil pós-ditadura.²⁰ A necessidade de entender quem era esse grupo, até aqui estranho às narrativas nacionais, mas que passava a interferir na vida pública, rendeu uma série de investimentos nas ciências sociais a partir dos anos 1980, em que a diversidade de tradições, o pentecostalismo e a relação com a política ganharam grande atenção.

Dois elementos que deram a tônica desses estudos são relevantes para este trabalho. Em primeiro lugar, muito foi publicado sobre o que era percebido como uma novidade, ou pelo menos uma inflexão na atuação evangélica no espaço público, gerando inclusive um subtema bastante visitado em obras acadêmicas sobre “religiões e espaço público”. Em segundo lugar, a heterogeneidade dos “evangélicos” vem marcando boa parte dos trabalhos da antropologia a esse respeito. Embora nas manchetes de jornal e no senso comum tenha se

²⁰ Essa hipótese foi desenvolvida nas pesquisas apresentadas em MONTERO, 2015.

tornado recorrente a ideia de que há um grupo de “evangélicos”, que possui características comuns e comportamentos coesos, os estudos antropológicos das últimas décadas tiveram como marca a ênfase na diversidade no interior desse campo.²¹

Essa tendência é comemorada por Fernandes (1984, p. 14), que destaca seu contraste com pesquisas anteriores que mantinham pouca exterioridade em relação às discussões teológicas ou que tinham caráter mais ensaístico e generalizante que empírico. Em um dos trabalhos que marcam esse novo momento de estudos sobre os “evangélicos” (não mais sobre os “protestantes”, note-se), a pesquisa clássica realizada pelo Instituto e Estudos da Religião, “Novo Nascimento” (Fernandes, 1998), vemos o destaque dado às diferenças denominacionais, territoriais e das inovações teológicas e de práticas espirituais que cada grupo guarda.

Em um dos livros de síntese e divulgação de maior circulação no período, “Os evangélicos”, Clara Mafra (2001) chamava, antes de tudo, atenção para o fato de que a história do protestantismo no Brasil é marcada por uma grande fragmentação. Além do fenômeno das pequenas igrejas dissidentes, formadas a partir de uma experiência local ou por lideranças carismáticas, mesmo as denominações maiores, que conseguiram se espalhar pelo território nacional, tradicionalmente mantiveram suas próprias hierarquias internas.

Esses esforços resultaram em uma vasta bibliografia organizada em recortes denominacionais, territoriais ou de grandes escopos teológicos (pentecostais, neopentecostais, históricos de missão) que permitiram a consolidação de uma percepção de que os estudos sobre os evangélicos deveriam ser especialmente atentos à sua heterogeneidade.

Uma vez estabelecidos esses termos e já havendo uma sólida bibliografia que permite nuançar as histórias e contextos dos diferentes grupos que compõem o universo evangélico, se torna possível avançar em direção a uma problematização do parâmetro de “unidade” utilizado como contraste a essa fragmentação. De fato, em comparação com a estrutura da Igreja Católica, a tradição protestante-evangélica pode parecer fragmentada e pouco capaz de construir ações conjuntas.

Quando colocamos como problema compreender as razões e estratégias pelas quais esse grupo passou a reivindicar espaço na narrativa nacional como coletividade, essa problematização é importante para permitir destacar as raízes das unidades em jogo. Pensar em que termos os protestantes e evangélicos construíram sua própria tradição de ação

²¹ A coletânea *Religiões e espaço público* (2003) organizada por Patrícia Birman, traz um panorama desse subtema que se expressou em grupos de trabalho, simpósios e projetos coletivos de pesquisa.

conjunta pode ajudar a não cair na armadilha de tomar a heterogeneidade do campo como falta de representatividade dos setores que são apontados como seus “líderes” e permitir melhor entendimento da efetividade dessas lideranças, que embora não unânimes, são significativas.

Diante do que vimos e veremos a seguir, é possível dizer que a aparente novidade das participações *enquanto* evangélicos nos debates públicos têm mais relação com a ausência desse grupo nas narrativas nacionais, do que em sua atuação conjunta no espaço público de fato. Desde o século XIX e ao longo do século XX, é possível verificar o surgimento de diversas associações interdenominacionais em torno de dilemas compartilhados por protestantes de vários matizes. O poder da Igreja Católica na formação do Estado brasileiro era o principal deles. Argumento aqui, e ao longo dos demais capítulos da tese, que a novidade dessa atuação após 1988 está menos na atuação conjunta do que na reivindicação por um espaço enquanto evangélicos na imaginação nacional.

1.2— Tradições do associativismo protestante

1.2.1 – Associações paraeclesiásticas e as disputas pela liberdade religiosa

Como se sabe, no século XIX, as primeiras igrejas protestantes encontraram limites legais muito claros para se estabelecer no país, até então de confissão católica e sob regime de padroado. Era tolerado o culto, porém proibido o proselitismo e as práticas religiosas não católicas eram permitidas apenas a estrangeiros. Apenas a República e sua Constituição laica abriram caminho para um protestantismo missionário e para a construção de igrejas brasileiras.²²

As denominações que se estabeleceram antes tinham relação estreita com missões estrangeiras, especialmente estadunidenses e britânicas (MAFRA, 2001, p.12-23). Já nesse período, nota-se o crescimento de associações paraeclesiásticas voltadas a garantir estrutura para o trabalho das missões estabelecidas aqui. As sociedades bíblicas foram as principais delas. Em seu apanhado documental da história do protestantismo no Brasil, Reily (2003) registra que duas delas, a Sociedade Bíblica Britânica e Estrangeira (BFBS) e a Sociedade Bíblica Americana (ABS) eram as principais responsáveis pela distribuição de bíblias em

²² Sobre isso, ver GIUMBELLI, 2002.

português no país, uma das maiores demandas das igrejas estabelecidas aqui (REILY, 2003, p.77).

Ambas as sociedades já unificavam diferentes tradições protestantes e atendiam às diversas denominações estabelecidas no país, embora a Igreja Congregacional tivessem grande espaço na negociação com a BFBS e Metodistas na ABS. O caráter unitário dessa atuação ganhou ainda mais vigor quando em 1942 elas se fundiram e, em 1948, se organizou a Sociedade Bíblica do Brasil (SBS) (REILY, 2003, p.79).

Além dessas, outras sociedades que procuravam unir esforços em apoio aos protestantes de diversas igrejas, em especial na Inglaterra, mas posteriormente também nos Estados Unidos, formadas no século XIX, também investiram na cooperação com os protestantes estabelecidos no Brasil. Foi o caso da Sociedade Escolar Britânica e Estrangeira da Inglaterra, da Sociedade Americana de Amigos de Marinheiros, a União Cristã Americana e Estrangeira e a Associação Cristã de Moços (REILY, 2003, p.89).

Essas associações paraeclesiais possuíam não apenas um papel de organização da atuação missionária, mas possuíam orientações e projetos quanto às questões públicas. Além de sua relação com a Maçonaria, já explorada por David Vieira (1980), ocupavam muitas vezes posições relevantes na burocracia estatal, na qual promoviam posições que podiam refletir um acúmulo compartilhado e inseparável das percepções religiosas. (REILY, 2003, p.90)

Fletcher, co-autor, com Daniel P. Kidder, de *Brazil and the Brazilians* (também em português sob o título *O Brasil e os Brasileiros*), proporcionou aos norte-americanos, durante muitos anos, sua principal fonte de informações sobre o Brasil. Além do seu trabalho missionário convencional, Fletcher foi secretário interino de Legação dos Estados Unidos no Rio de Janeiro. Esforçou-se muito por estimular também o comércio e o intercâmbio entre os dois países, Brasil e Estados Unidos. Seguro de que o “progresso” resultaria desse intercâmbio, Fletcher considerava tal atividade como parte integrante da sua missão e os resultados como legítimo fruto missionário. (REILY, 2003, p.90)

Assim a cooperação interdenominacional não é uma novidade do século XX, tendo cumprido papel primordial e exercido influência sobre questões públicas no próprio processo de estabelecimento do protestantismo no Brasil. Um dos momentos mais exemplares dessa atuação foi a movimentação em torno da constituição de 1891. Com a queda do Império e sua política confessional católica, os protestantes, até então restritos a uma confissão privada, engajaram-se em articulações em torno de um entendimento de que todas as religiões

deveriam dizer respeito à vida privada, possuindo, porém, direito ao proselitismo. Esse entendimento secularista e essa percepção específica de laicidade orientaram a atuação de diferentes frentes interdenominacionais. (REILY, 2003, p. 224-226)

O clima de oposição católica estimulou a criação de mecanismos de defesa protestantes. Talvez os mais importantes destes foram uma maior aproximação entre protestantes, como indivíduos e denominações, no afã de se conseguir uma entidade que falasse em nome do protestantismo nacional, e a consecução nos diferentes níveis do governo de vozes que poderiam se levantar em protesto contra os abusos mencionados acima e ganhar vantagens para os protestantes, bem como ser uma influência moralizante no governo e na sociedade brasileira. Havia, no entanto, uma certa relutância do protestante em adentrar nos círculos poluídos da política, e, ao mesmo tempo, uma insistência em que o leigo se tornasse eleitor e votasse naqueles que favoreciam a liberdade religiosa, educação leiga e liberdade de pensamento e de expressão (REILY, 2003, p.226).

Essa postura em torno da liberdade religiosa e da laicidade não significou, portanto, um afastamento dos protestantes das questões públicas, em um exercício puramente privado da religião, mas sim, a opção por maneiras específicas de construir essa atuação pública. As disputas contra a Igreja Católica permitiram, na verdade, a organização de uma concepção comum sobre o papel “patriótico” dos protestantes, já nos primeiros momentos em que apareciam as formulações que se tornaram clássicas sobre a nação brasileira nos anos 1930, que como vimos, não incluíram os protestantes.

A decisão do governo Vargas de ceder à Igreja Católica no tocante à permissão de ensino religioso sob certas circunstâncias e a pressão por um retorno do catolicismo ao *status* de religião oficial resultaram no Congresso Evangélico Brasileiro de 1931. A iniciativa, além de fortalecer alianças locais e estratégias de resistência, resultou em um acordo de concepções que foi expresso em um “Manifesto à nação”:

Os evangélicos brasileiros, agradecidos ao Deus altíssimo por esta grande pátria, sentem-se a vontade para declarar que jamais desertarão de seu posto de honra e fé patriótica. E assim desejam falar hoje ao povo que é o seu povo, a gente que é sua gente (REILY, 2003, p.229).

O uso do termo “evangélicos” (de distinção em relação a “protestantes”) e a ênfase ao pertencimento nacional eram resultados não apenas da experiência protestante dos processos de fortalecimento de nacionalismos, em voga em todo o mundo naquele período, mas também de uma necessidade de se contrapor aos esforços de exclusão dos protestantes do imaginário nacional. Essa exclusão se cristalizava em acusações de atuação em prol de outras nações:

Não é de agora que espíritos levianos têm insinuado, por vários métodos, julgamentos injustos e cruéis sobre os intuitos e propósitos dos cristãos evangélicos, apontando-os à alma brasileira como “mercenários da fé, aliados de missões estrangeiras que visam roubar a nação, traidores da pátria, desnacionalizados disfarçados, heréticos e hereges, gente desunida, espoliadores dos sãos princípios da moral, povos sem fé e sem civismo (REILY, 2003, p.229).

Embora a divisão entre as denominações protestantes fosse apontada como desunião, acusação importante o suficiente para que houvesse a necessidade de se defender explicitamente no manifesto, a não intervenção unitária institucional na política partidária é trazida também como um elemento que provaria o compromisso dessas igrejas com uma cooperação que se expressaria nas ações individuais de seus fiéis e teria sua principal contribuição na dimensão “moral” da “família”, que, ora aparece, como acima, como a “família nacional”, ora como a “família” em geral.

Os cristãos evangélicos brasileiros têm propagado e mantido com entusiasmo e fé os elevados ideais cívicos e finalidades da República brasileira. Tudo quanto nela visa o soerguimento da nação, a unanimidade da família nacional, a plena liberdade de consciência, o império da lei, ordem da pátria, a grandeza espiritual, moral e política do Brasil, tudo isso tem sempre nos crentes evangélicos colaboradores irredutíveis, leais, fiéis, unidos

[...]

A Igreja Evangélica Nacional, em todos os seus ramos, não tem política coletiva, nem faz obra partidária. Dá liberdade a seus membros de, individualmente, em consciência e dentro da lei e da ordem, exercerem todos os deveres cívicos. Sua esfera é precipuamente espiritual, Ordena acatamento às autoridades reconhecidas e só admite a defesa de direitos ofendidos pelos meios legais e legítimos... Os cristãos evangélicos brasileiros aceitam, propagam e executam com máximo empenho, todas as boas obras, de valor moral e social, trabalham pelos direitos iguais e justiça completa para todos os homens e todas as camadas sociais; pela proteção à família exigindo-se o mesmo grau e pureza tanto para homens como para as mulheres, leis uniformes sobre o divórcio, regulamentação apropriada sobre os casamentos e habitações convenientes para famílias; pelo desenvolvimento o mais completo possível da criança, especialmente pela instrução e recreação; pela regulamentação das condições de trabalho para mulheres, de modo que seja salvaguardada a saúde física e moral da sociedade; pelo esforço a fim de minorar e prevenir o desenvolvimento da pobreza etc. (REILY, 2003, p.229- 230)

Essa contribuição espiritual, portanto, se expressaria, na verdade, em uma ação nas questões públicas, embora de maneira não atrelada ao Estado. As bandeiras da modernidade, como a inserção feminina no mercado de trabalho e o casamento civil são parte de um projeto

que inclui as ações organizadas para o combate à pobreza e aos problemas sociais e para o desenvolvimento do ensino.

A estratégia de inserção entre a elite e as camadas médias, além de ser consequência da atuação na burocracia e em sociedades como a maçonaria, como vimos, também foi executada por meio de investimento em empreendimentos educacionais e garantiu alguma influência sobre as questões públicas, embora incomparavelmente menor do que a da Igreja Católica (MAFRA, 2001).²³

Assim, foi com a ideia de uma contribuição moral para a nação (não apenas de proselitismo) e de defesa em relação à Igreja Católica, que nessa primeira metade do século XX é possível verificar o florescimento de associações interdenominacionais protestantes. Foram organizadas associações diretamente missionárias, mas também entidades que visavam reunir protestantes que compartilhavam problemas específicos, a mesma profissão, o mesmo bairro, ou uma mesma idade. Para lidar com isso, as associações paraeclesiais tiveram papel fundamental.

1.2.2 - Ecumenismo, denominacionalismo e a ditadura empresarial militar

É importante notar que as associações paraeclesiais tiveram uma expansão destacada entre os jovens nessa primeira metade do século XX, em especial, a partir dos anos 1930. Em alguns casos, isso significou um conflito em relação às gerações mais antigas. O abismo entre setores dessa juventude inspirados por movimentos sociais de esquerda e uma geração de líderes consolidados em uma cúpula de organizações interdenominacionais chegou a seu grau máximo com o golpe de 1964 (DIAS, 2014, p.25-35).

Acompanhando a ascensão de pautas sociais à ordem do dia, associações como União Cristã de Estudantes do Brasil (UCEB) construíram pontes para uma ação interdenominacional que propunha até mesmo uma colaboração com a Juventude Católica, algo novo para tradições que haviam se constituído, até então, a partir de sua diferenciação em relação ao catolicismo. A percepção de que os valores do cristianismo desdobrariam em uma responsabilidade com uma “justiça social” que passava por combater a desigualdade entre as classes inspirava essa agenda pública (DIAS, 2014; FREESTON, 1993, p.123-127).

²³ Sobre as características do associativismo protestante em sua matriz estadunidense (e sua implicação nos modelos de governo formulados ali) ver WEBER, 1982.

Assim, se até então havia nas associações uma construção em torno da ideia de protestantismo, o chamado movimento ecumênico significou uma disputa por alargar os contornos dessa coletividade para um cristianismo que fizesse sua contribuição espiritual *através* da transformação social. (FRESTON, 1993, p.124)²⁴

Não por acaso, em relatório da Comissão da Verdade sobre o movimento ecumênico em tempos de ditadura militar, José Bittencourt Filho elenca como opositor nessa disputa o que ele chama de denominacionalismo. O denominacionalismo, dominante no protestantismo brasileiro até ali, seria marcado por uma convivência de diferentes igrejas, sem que nenhuma reivindicasse o papel de igreja oficial e o monopólio da verdade. Nessa lógica, porém, um aprofundamento da unidade seria dificultado pelos parâmetros de não interferência nas dinâmicas internas das demais denominações. O projeto ecumênico propunha, portanto, uma mudança na tradição de associativismo dos protestantes brasileiros (DIAS, 2014, p. 16-18 e p.21; FRESTON, 1993, p.122).

Neste relatório, que apresenta relatos e análises dos sobreviventes e herdeiros do movimento ecumênico, se enfatiza a responsabilidade das estruturas denominacionais de cada igreja no apoio ao golpe de 1964 e na colaboração com repressão ditatorial à juventude ecumênica. As ações de pastores que entregaram suas “ovelhas” ao DOI-CODI e denominações, como a Igreja Presbiteriana, que expulsou os membros atuantes nas associações paraeclesiais influenciadas pelo ecumenismo, demonstram como as diferentes denominações tomaram também estratégias diversas nessa disputa. Além de perseguir, fechar e disputar a liderança de associações paraeclesiais que eram influenciadas pelo ecumenismo, também foram criadas novas iniciativas paraeclesiais e interdenominacionais. Essas medidas fortaleceram outros tipos de associação e que o denominacionalismo foi predominante. (FRESTON, 1993, p.122)

Esse é o mesmo período apontado como o auge da criação de associações regionais de pastores e líderes evangélicos. As limitações de atuação e, mesmo, a perseguição sofrida por evangélicos em determinadas regiões diante da predominância católica foram enfrentadas com a construção de associações de pastores e igrejas locais. Essas associações visavam

²⁴ Essa diferença na percepção em relação à atuação pública e a possibilidade de aproximação com os católicos e com o marxismo tinham relação com a expansão de uma teologia liberal, cuja interpretação da bíblia permitia entendê-la de forma metafórica e não apenas como dogma e fato. Sobre isso, ver DIAS, Zwinglio (ORG.). Memórias ecumênicas protestantes. Os protestantes e a ditadura: colaboração e resistência. Rio de Janeiro: KOINONIA: Presença Ecumênica e Serviço, 2014.

garantir influência na burocracia estatal e na elite e organizar estratégias comuns de expansão a partir das lideranças denominacionais (CÉSAR, 2000)

Esse perfil de associação teria se tornado ainda mais importante na medida em que o fenômeno do pentecostalismo apresentava mudanças tanto nos métodos de organização interna quanto no perfil de convertidos, que passou a se localizar entre setores mais pobres da população. Essa maior capacidade de alcançar periferias e pequenas cidades em que a presença da Igreja Católica tinha forte tradição, inclusive, territorial, gerava uma necessidade ainda maior de organização comum para enfrentar as dificuldades que a política local poderia colocar.

Assim, a repressão violenta contra o ecumenismo que disputava o referencial cristão foi importante para a consolidação de setores atrelados à ditadura e seus valores, especialmente entre os evangélicos históricos de missão. Com considerável uso da força, os setores mais conservadores, críticos das teologias liberais e das iniciativas ecumênicas, venciam a disputa. Por outro lado, porém, esse mesmo período foi marcado por uma expansão pentecostal sem precedentes que deixou também suas marcas no imaginário sobre os “evangélicos” e na necessidade de organizar ações comuns.

1.2.3- O crescimento pentecostal e os dilemas da inserção na “diversidade”.

O movimento pentecostal, de origem estadunidense e rápida expansão mundial, surgiu oficialmente no Brasil com a fundação da Assembléia de Deus, uma dissidência dos batistas e a instalação da Congregação Cristã do Brasil em 1910. Em oposição à liturgia dos protestantes de missão, focadas no entendimento racional da doutrina, os pentecostais reivindicavam a necessidade de avivamento na Igreja e de uma experiência direta com o Espírito Santo a ser manifestada no culto.

O movimento interpretava de maneira diferente da passagem bíblica de Atos 3, em que é narrada a descida do Espírito Santo sobre os apóstolos que pregavam após a morte e ressurreição de Jesus, durante uma festa de pentecostes. Sem que nenhum deles falasse a língua das diversas nacionalidades reunidas no local, a quem deveriam pregar, o Espírito Santo teria falado através deles de modo que os estrangeiros teriam compreendido e muitos teriam se convertido. Para as igrejas históricas de missão, esse teria sido um fato historicamente delimitado. Na interpretação pentecostal, ao contrário, esse não teria sido um evento isolado, mas uma manifestação que ainda na atualidade se repetiria como parte das

experiências de um convertido. As manifestações de dons do Espírito Santo seriam parte da ação de Deus no mundo através do fiel e sinais de sua intimidade com Ele e configurariam um “segundo batismo” ou “batismo de fogo”.

O culto pentecostal, portanto, é marcado pela manifestação desses dons do Espírito, que são o auge da liturgia, diferindo do culto centrado apenas na explicação racional bíblica das tradições de missão. Entre esses dons, estão, além da glossolalia, manifestações como profecias, curas e exorcismos. O pentecostalismo, assim, trazia a experiência do cristianismo para uma dimensão corporal e pessoal, enfatizando o vivido em detrimento do conhecido apenas racionalmente (MARIANO, 2014, p.23-27).

Além das diferenças teológicas e de culto há uma importante diferença na organização política dessas igrejas. As igrejas evangélicas de missão mantinham frequentemente uma padronização na formação de pastores, com ênfase em uma formação acadêmica, muitas vezes a partir de seminários próprios. Mantinham também, muitas vezes, conselhos denominacionais e uma hierarquia interna que permitiam uma maior organização de ações estratégicas de evangelização e expansão. O pentecostalismo trouxe, com a ênfase na experiência dos dons do espírito, novas fontes de autoridade.

Há diferentes níveis de centralização nos modelos de governo das igrejas, em um extremo está o governo episcopal, utilizado pela Igreja Metodista, por exemplo, no qual os bispos possuem autoridade sobre equipes de governo (padres, pastores etc) de uma região e podem exercê-la com autonomia e, no outro extremo, está o modelo congregacional, utilizado pela Igreja Batista e pela Congregacional, em que cada igreja tem autonomia de decisões por meio de assembleia em que todos os membros possuem poder de voto, sendo o pastor apenas mais um deles.

Entre esses dois extremos, há outros modelos que mesclam centralização de algumas decisões com a autonomia local, ou utilizam um corpo de representantes locais como mediadores, como é o caso do modelo Presbiteriano. Interessa aqui destacar que mesmo em tradições congregacionais, as denominações históricas de missão tendiam a localizar as decisões em elementos racionais burocráticos que operavam como a fonte de legitimidade. Entre os pentecostais, o carisma ganhou peso nessa legitimidade, gerando a necessidade de outros arranjos para as ações unitárias. A Assembleia de Deus, por exemplo, optou por centralizar algumas decisões, como as relacionadas às finanças em uma dinâmica semelhante à episcopal e garantir autonomia às decisões de administração locais às congregações. Como aprendemos com Weber (2010, p.36), porém, o carisma enquanto fonte de legitimidade, a

despeito de sua maior intensidade, oferece elementos de instabilidade, verificada em cismas e rompimentos. O movimento pentecostal foi marcado por essa dinâmica nesse período.

Nessa tradição, as ordenações de pastores passavam pela legitimidade de sua “experiência com Deus” (revelações divinas e batismos no fogo têm mais peso que a obrigatoriedade do ensino formal) e muitas vezes, a construção de uma nova frente de atuação, uma nova igreja, passava apenas pelo “chamado” divino ao pastor e não apenas por uma avaliação racional administrativa da denominação.²⁵

Como consequência, verificou-se um processo de fragmentação que gerou diversas denominações. Essa característica permitiu ao pentecostalismo chegar a territórios onde as denominações mais tradicionais tinham pouca entrada, crescendo a um ritmo avassalador (especialmente a partir dos anos 1950, na chamada, 2ª onda do pentecostalismo no Brasil) entre as camadas mais pobres da população.²⁶

Uma das análises mais visitadas sobre esse crescimento é a de Freston (1993). Segundo ele, o movimento pentecostal poderia ser pensado em ondas, que, apesar de suas características comuns, também ostentavam especificidades. Para o entendimento da relação dessas ondas com as iniciativas interdenominacionais e paraeclesiásticas, interessa notar que essas “ondas” tiveram implicações na percepção dos assuntos públicos e terrenos.

Nesse sentido, a “primeira onda” teria como marca a implantação da Assembleia de Deus e da Congregação Cristã, que teriam tido sucesso, sobretudo nos pontos de emigração no processo de êxodo rural brasileiro. Nesses territórios, frequentemente hostis pela forte presença da Igreja Católica na política local, os pentecostais teriam construído alianças com protestantes históricos de missão, na maior parte das vezes com pouca formalização ou impacto para além daqueles territórios. O contraste perante os católicos, que os colocavam no mesmo campo que os demais protestantes, porém, foi significativo enquanto experiência.

Já a “segunda onda” tem interesse para a questão das ações conjuntas entre evangélicos, principalmente pela instalação de denominações que possuíam, naquele momento, maiores investimentos em estratégias de divulgação nos meios mais modernos da indústria cultural. Dentre as denominações que marcam essa onda, encontramos as igrejas do Evangelho Quadrangular, Deus é Amor e O Brasil para Cristo, sendo essa última a que encontra mais sucesso no investimento em rádio, no aluguel de cinemas e estádios para ações de massa. Além disso, foi pioneira nos investimentos na política parlamentar, e chegou a

²⁵ Sobre isso, ver Campos, 2011.

²⁶ Sobre a inserção pentecostal em localidades pobres ver: Almeida, 2006; Birman, 2003; Leite, 2003; Mafra, 1998; Machado, 2014; Vital da Cunha, 2015.

participar nos anos 1960 do Conselho Mundial de Igrejas, entidade que nesse período mostrava influência ecumênica, embora O Brasil para Cristo tenha deixado claro seu distanciamento teológico dessa tradição e seu interesse em uma atuação que promovesse a unidade interdenominacional na ação social. Esse processo dura pouco e nos anos 1970 a Igreja já construía suas alianças no escopo do que mais tarde se consolidaria como Partido Democrático Social – PDS (FREESTON, 1993, p.91; REILY, 2003, p.389).

A terceira onda, também classificada por alguns como “neopentecostal” tem como grandes expoentes denominações como a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), Igreja Internacional da Graça e Igreja Renascer em Cristo. Do ponto de vista da construção dos “evangélicos”, é esta onda, sem dúvida a que demonstra mais influência no panorama de que tratamos nesta tese, não apenas por suas próprias estratégias e crescimento, mas também porque influenciaram as demais tradições, como veremos.²⁷

A ação dessas igrejas incluiu um bem sucedido investimento em diversas frentes de indústria cultural, não só com foco evangelístico, mas como parte do cotidiano do convertido, avançando na produção de programas de TV, rádios, músicas e *shows*, que ultrapassavam o caráter proselitista.

Além disso, a montagem de uma estrutura administrativa interna centralizada em cada denominação permitiu uma entrada bem sucedida na política parlamentar. A marca dessa entrada, assim como dos novos investimentos em mídia, foi a das chamadas teologia do domínio e da batalha espiritual, ambas de influência estadunidense e que encontram muitas conformações diferentes. É com esse viés que essas igrejas enxergam sua atuação nas questões públicas, como parte de uma batalha espiritual contra os demônios que teriam se enraizado no país e causado problemas de ordem social, moral e econômica que afetariam tanto a dinâmica nacional quanto a individual.

Além desses aspectos, há um outro elemento trazido por Freston que merece ser mencionado. Se utilizamos como eixo de análise a relação entre teologia e ação pública, uma terceira influência parece ter sido decisiva. Embora o embate entre os ecumênicos e os setores que se alinharam ao regime militar seja apresentado muitas vezes por meio de uma polarização que atrela o entendimento teológico fundamentalista dos primeiros com sua

²⁷ Uma vez que esta tese procura tratar dos processos de construção de referenciais comuns, utilizarei o termo pentecostal de maneira ampla, referindo-me ao referencial geral em torno dos dons do espírito, e principalmente, em torno da ideia de batalha espiritual que percorre essas diferentes tradições, embora de maneira desigual. Em algumas ocasiões, a utilização da diferenciação em relação aos “neopentecostais” será utilizada para fins específicos de diferenciação. Também usarei a forma “Renascer em Cristo” e “Renascer” para me referir à Igreja Renascer em Cristo.

proposição de uma ação pública conservadora; o contraponto seria a influência do liberalismo teológico sobre os ecumênicos e seus posicionamentos quanto à necessidade de um investimento político à esquerda.²⁸

O termo fundamentalista aqui não se refere a um juízo de valor, mas trata-se da categoria acionada por Freston para indicar um paradigma teológico segundo o qual a Bíblia deveria ser entendida como uma verdade revelada que não comportaria mais de uma interpretação, devendo ser tomada em sua literalidade. Em oposição a essa percepção se desenvolveu a teologia liberal, com expoentes como Karl Barth, que acreditam que a Bíblia, como texto histórico, comporta várias interpretações.

Conjugando elementos de ambas, a categoria *evangelical* ou evangelicalismo aponta a linhagem teológica que teria absorvido a crítica liberal, em alguma medida, assumindo a possibilidade de estudos históricos de contextualização, que deveriam ajudar a entender qual é a verdadeira interpretação do texto, não admitindo, porém, a ideia de que diversas interpretações são possíveis.

Freston lembra a influência do evangelicalismo sobre as principais entidades paraeclesiais mundialmente nesse período e também no Brasil como, por exemplo, na Aliança Bíblica Universitária (ABU). O evangelicalismo teria sido capaz combinar uma leitura fundamentalista do papel da Bíblia com uma aproximação de temas de ação social, oferecendo um meio termo para as ações paraeclesiais que discordavam da diluição ecumênica em uma ação social “cristã” que incluía os católicos.

Por fim, cabe destacar que as características do movimento pentecostal com sua ênfase no avivamento geram uma pressão no sentido da construção de uma unidade dos salvos como “Igreja de Cristo”. Essa pressão se espalhou também pelas igrejas, as evangélicas de missão, que passaram a ter de lidar, por um lado, com movimentos de “renovação”, que defendiam a pentecostalização dessas igrejas e, por outro, pela disseminação de produtos da indústria cultural identificados com a teologia da batalha espiritual e com as questões caras ao pentecostalismo.

Quando, em 1988, no processo de redemocratização, os evangélicos tomaram assentos na Assembleia Nacional Constituinte, como mais um entre outros grupos organizados representativos de setores da sociedade brasileira, sua principal pauta girava em torno da liberdade religiosa. No entanto, talvez tão importante quanto o conteúdo da pauta, seja o fato dos evangélicos aparecerem *como uma coletividade* cuja atuação no espaço público é tão

²⁸ Ver também Fernandes, 1981.

legítima quanto a de qualquer outro grupo. Essa inserção no panorama da diversidade nacional é um marco nas transformações ocorridas tanto nas formas de se imaginar o Brasil como nas formas de se imaginar os evangélicos.

Se em 1891 a pressão protestante se dava indiretamente, por meio das relações com membros da burocracia e das elites, em 1988 sua participação enquanto evangélicos refletiu uma mudança tanto na maneira de se imaginar esse grupo quanto nos próprios paradigmas da esfera pública. Nesse sentido, faz-se necessário acompanhar Montero (2015) em sua demonstração de que as mudanças em relação à atuação pública dos evangélicos nas últimas décadas é parte de uma dinâmica mais ampla, em que a maneira como os brasileiros se imaginam como parte de uma sociedade estaria em transformação.

Digamos, para chegar mais rapidamente ao ponto que aqui nos interessa, que as questões de nacionalidade deram lugar nas últimas décadas, às questões relativa à construção da cidadania. Nesse novo cenário, cujo marco temporal pode ser situado nos anos 1980, o paradigma do sincretismo – até então elo imaginário integrador de diversidades raciais e culturais – vai cedendo lugar ao paradigma da inclusão que nomeia a sociedade a partir de um leque muito mais vasto de diferenças: de crenças, de cor, de posição social, de gênero, etc.

Essa mutação, à primeira vista de pequena monta, tem significado, a nosso ver, uma revolução copernicana com relação ao modo como a sociedade se autorrepresenta e atua sobre si mesma. O deslocamento das questões de nacionalidade para as questões de cidadania tem obrigado ao exercício cada vez mais explícito e desafiador do “desacordo regulado de opiniões”, na feliz expressão de Binoche, como forma de fazer parte da dinâmica social (MONTERO, 2015. p.12).

Assim, a novidade da forma debate como modo de operação da sociedade civil no Brasil teria gerado uma dinâmica em que a atuação dos agentes em confronto com os demais nas questões públicas estaria a todo tempo agitando-se em torno das configurações dessa “democracia”.

Pode-se partir dessa percepção, portanto, para verificar em que medida inserção nesse processo de confrontação com as demais posições e entes organizados da sociedade civil tem por consequência a construção de uma coletividade evangélica. Uma vez que os evangélicos ganham essa existência como mais um dos agentes no debate público, a disputa pelo conteúdo dessa coletividade também ganha outros contornos.

Como vimos nesta sessão, a novidade não se encontra na existência de associativismo entre os evangélicos, que a despeito de sua heterogeneidade, possuem tradições de atuação conjunta no Brasil e intervenção em assuntos públicos que percorrem todo o século XX. O

que emerge junto com a redemocratização, sustento aqui, é uma nova maneira de imaginar essa ação conjunta, enquanto uma coletividade, com um projeto nacional.

Na próxima seção apresentarei alguns dos principais caminhos pelos quais os repertórios dessa nova forma de unidade se construíram: pela indústria *gospel* e pela construção de uma bancada parlamentar evangélica. Apresentarei também as feições que essa disputa adquiriu no Rio de Janeiro, cidade em que se passa a situação que apresentarei no Capítulo 2.

1.3 – Confluências evangélicas: Indústria cultural, Política e o caso da AEvB

1.3.1 – Confluências *Gospel*

Em meio ao proliferar de notícias e alarmes que compuseram o ano de 2013, um vídeo que não tratava dos protestos pelos quais aquele ano ficou conhecido conseguiu ganhar visibilidade via internet, especialmente nos meios evangélicos. Nele ouvimos uma apresentação do cantor Rodolfo Abrantes, ex-vocalista da banda de *rock* secular Raimundos e, que após se converter, organizou uma nova banda chamada Rodox.

O vídeo se passa na Igreja Batista da Lagoinha que é conhecida por ter produzido um dos maiores sucessos da música *gospel*, o Ministério Diante do Trono. Rodolfo diz:²⁹

Eu quero levantar um clamor aqui nessa noite pelo fim da cultura *gospel*. Pelo fim dos artistas *gospel*, pelo fim do mercado *gospel*, pelo fim dos fãs *gospel*. É tempo de você pegar o seu celular e guardar no bolso e só atender chamada com ele. O seu facebook não manda em você ele não manda no culto a Deus. Você não precisa abastecer ele com a foto da próxima estrela *gospel*. Feche seus olhos e levante suas mãos. É tempo de pedir perdão ao Senhor. Porque isso tudo nós temos praticado.³⁰

O vídeo foi recebido como uma crítica indireta ao grupo Diante do Trono e teve sua circulação amplificada pela divulgação de um outro vídeo em que o cantor dera uma entrevista sobre a sua percepção crítica em relação à música *gospel* e chegou a ocupar a Manchete do Portal UOL sob o título “Religiosidade atrapalha o *gospel*”. No entanto, o cantor

²⁹ O grupo, liderado por Ana Paula Valadão recebeu 3 discos de platina duplos e possui álbuns que individualmente venderam mais 2 milhões de cópias. Atualmente fazem parte do selo “Promessas” de música *gospel* da Som Livre.

³⁰ <https://www.youtube.com/watch?v=AHlhm1WnRS4> acessado em 22/11/2016.

segue sendo classificado no segmento *gospel* em todos os sites de *streaming* e *rankings* de vendagem.³¹

Esse é apenas um entre vários exemplos dos debates que cercam o termo *gospel* e a relação entre evangélicos e mídia. Ponto central em ambas as discussões, *gospel* tornou-se uma categoria chave não só para cristãos, mas em todo o universo musical brasileiro nas últimas décadas. Como frequentemente ocorre com categorias chave, ela é também um terreno de disputas. O termo percorreu um caminho de ressignificações ao longo do tempo e está em contínuo deslocamento mesmo de um ponto de vista sincrônico.

Como vimos, embora seja usado para fazer referência a música evangélica em geral, o *gospel* também é alvo de críticas e rejeitado, inclusive, por alguns artistas evangélicos que recusam esse rótulo por atribuírem a ele um tom “mercadológico” ou mesmo demasiadamente “religioso” (associando, nesse caso, religião a institucionalidade).

Por outro lado, o *gospel* consta como manifestação cultural nacional na Lei nº 12.590/2012 onde é definido com base no modelo de produção evangélico. Projeto que foi aprovado sob críticas, como veremos. Já para as pesquisas da ABPD (Associação Brasileira de Produtores de Discos), que importou métodos de pesquisa do mercado estadunidense, essa etiqueta pode incluir qualquer tipo de música cristã, incluindo católicos, por exemplo.

Como já alertavam autores tão clássicos e diversos quanto Adorno e Horkheimer (1985) e Bourdieu (1996), a delimitação de um gênero artístico está longe de ser um ato inocente ou técnico: é uma construção que implica poderes e disputas. Classificar gêneros é, em grande medida, classificar as pessoas envolvidas em sua produção e consumo, atribuir distinções ou rebaixamentos. É, ainda, como lembra Freire Filho (2003, p.73-74) sintetizar imaginários sobre estilos de vida associados a grupos.

Ao analisar as mudanças da chamada modernidade e os impactos da cidade sobre a vida social e psicológica humana, Georg Simmel (1979) chamava atenção para o desenvolvimento de características psicológicas que resultariam das experiências de proximidade com pessoas diferentes, típica da vida urbana nas metrópoles. Além do desenvolvimento de certa indiferença, uma adaptação à convivência com inúmeros desconhecidos, a vida na cidade grande também aproximaria indivíduos que em um modelo de aldeias, por exemplo, seriam vistos como excêntricos ou teriam seu desenvolvimento restrito pelas pressões por uma adequação aos padrões locais de normalidade em que não se

³¹ <http://tvuol.uol.com.br/video/thalles-rodolfo-e-luo-religiosidade-atrapalha-o-gospel-0402CC1A386EC4A14326/> Acessado em 25/11/2016.

encaixam de todo. Isso geraria agrupamentos dos mais diferentes tipos sociais, que poderiam dividir com estranhos os mesmos valores e hábitos, sem que isso implicasse uma ruptura com outros papéis desempenhados na vida social.

A partir desse raciocínio, Louis Wirth desenvolve o conceito de “estilo de vida” (WIRTH, 1979). A vida na cidade grande, com sua capacidade de estabelecer barreiras psicológicas contra os múltiplos estímulos da cidade (como o tipo *blasé*) permitiria a convivência entre diferentes estilos de vida (WIRTH, 1979). Esse modelo da cidade, cujo desenvolvimento está diretamente atrelado ao do comércio, tem seu equivalente nas teorias do consumo.³²

Sob o viés do mercado, os estilos de vida são pensados como as possibilidades de expressão e experiência da diferença.

Em linhas gerais, o estilo de vida reflete a sensibilidade (ou a “atitude”) revelada pelo indivíduo na escolha de certas mercadorias e certos padrões de consumo e na articulação desses recursos culturais como modo de expressão pessoal e distinção social. Nesse sentido, o termo encerra uma dimensão antropológica, sinalizando que nossa “individualidade” e nossa identidade são moldadas dentro de escolhas e estruturas coletivas mais amplas. [...] Um estilo de vida envolve um conjunto de hábitos e orientações, e possui, conseqüentemente, uma certa unidade (importante para uma sensação constante de “segurança ontológica”) que associa as opções de compra, serviço e lazer a um padrão mais ou menos ordenado[...]. Os estilos de vida constituem, em resumo, uma forma por intermédio da qual o pluralismo da identidade pós-moderna é administrado pelos indivíduos e organizado (e explorado) pelo comércio. Para os sujeitos que não podem mais se apoiar na estabilidade oferecida pelos modos de vida tradicionais, comunitários, o estilo de vida funciona, inegavelmente, como uma (precária) âncora identitária (FREIRE FILHO, 2003, p.73,74).

Observo com isso que, no caso da música *gospel*, esse procedimento de classificação tem implicações próprias que envolvem (mas não se esgotam) o reconhecimento da influência da organização industrial capitalista ou da lógica do campo artístico. Na compreensão das disputas em torno dos evangélicos e de suas formas associativas é importante entender o papel do *gospel*, seja como repertório capaz de circular para além das denominações, seja como espaço de organização de atuação pública, a partir das alianças e decisões dos agentes que atuam no setor, desde os cantores, até os empresários e a burocracia associada a eles.

Essa organização da música *gospel* (enquanto categoria e enquanto setor econômico, administrativo) tem uma implicação política, na medida em que participa diretamente da

³² A existência da cidade está diretamente relacionada à possibilidade de comércio. Este, assim como a monetização, tem impactos diretos sobre a vida social, como desenvolve Simmel, 2009.

construção de uma imaginação coletiva dos evangélicos no Brasil. Nesse sentido, integra uma série de transformações nas relações entre consumo e cidadania.³³

Na próxima seção, apresentarei alguns aspectos históricos do desenvolvimento de uma indústria cultural relacionada aos evangélicos que permitem vislumbrar essa dimensão política. Discutirei também as características que distinguem a atual configuração da indústria *gospel* e das disputas que envolvem o *gospel* como categoria.

1.3.1.1 – Indústria Cultural e construção de repertórios protestantes no Brasil

É importante lembrar, antes de mais nada, que o *gospel* não inaugura os investimentos em indústria cultural³⁴ por parte dos evangélicos. Esse setor foi um campo propício para a atuação interdenominacional e paraeclesiástica de “protestantes” desde o início de sua instalação no país. Seu principal foco era a ação evangelística. Como vimos no caso das sociedades bíblicas, o acesso à bíblia em português e a panfletos e textos religiosos foram prioridades nas primeiras décadas da ação protestante no país.

Assim, além da distribuição de exemplares impressos fora do Brasil, tão logo foi possível, a instalação de editoras foi uma estratégia frequentemente utilizada pelas denominações, por vezes com o apoio de suas matrizes estrangeiras, de modo a garantir o acesso aos textos considerados importantes. Entre elas, duas chegaram a possuir parques gráficos próprios e capacidade de atendimento à toda demanda nacional, na primeira metade do século XX, a Junta de Educação Religiosa e Publicações da Convenção Batista Brasileira – JUERP e a Casa Publicadora das Assembleias de Deus - CPAD (MAFRA, 2001; MENDONÇA e FILHO, 2002, p.106).

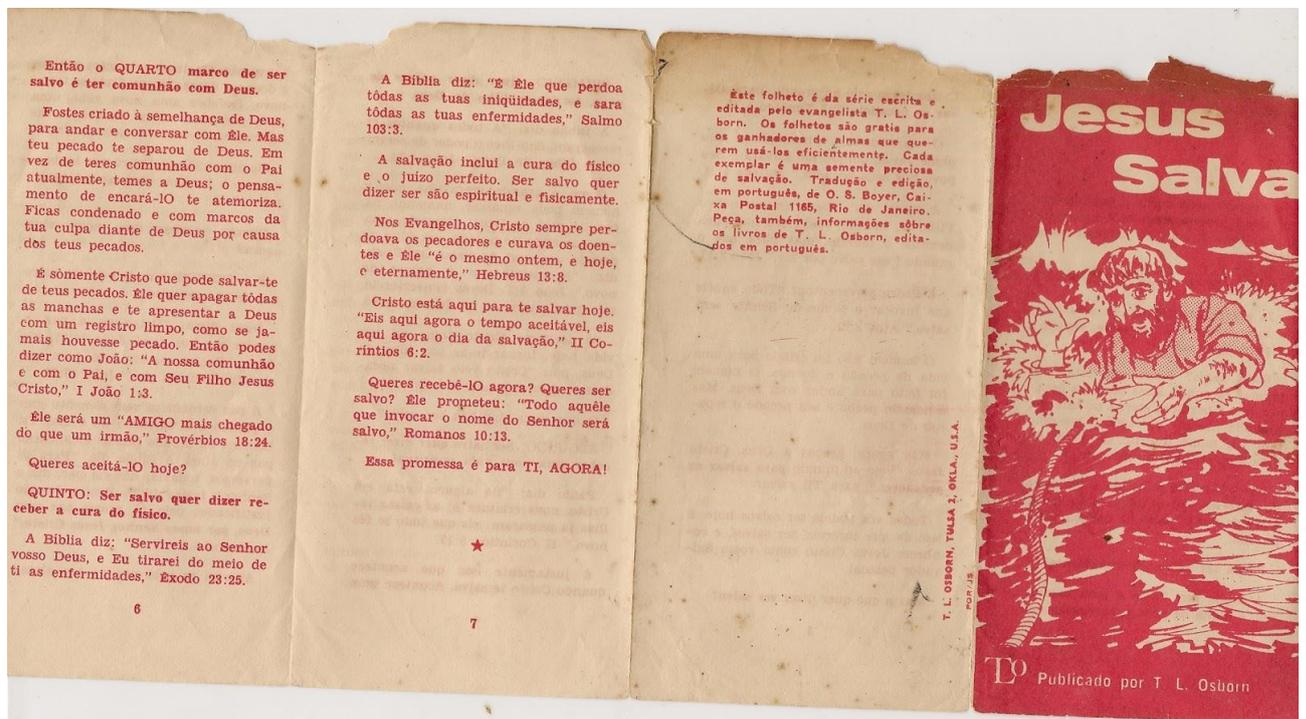
Para o público de fiéis, além da Bíblia, as editoras deram prioridade às revistas de estudo bíblico e doutrinário, voltadas para uso em escolas bíblicas. Revistas voltadas para segmentos específicos de fiéis, como jovens e mulheres, também ganharam espaço e apresentavam discussões de questões do cotidiano em sua dimensão moral. Além disso,

³³ Apresento neste capítulo apenas a forma geral desse argumento para estabelecer um ponto de partida para as ocasiões em que ele será retomado à luz dos elementos analisados nos demais capítulos. No capítulo 2 e no capítulo 4 ele será apresentado em relação à estética e às conexões que produz entre a dimensão individual e a coletiva, enquanto no capítulo 3 apresentarei aspectos relacionados à sua organização.

³⁴ Utilizo o termo “indústria cultural”, para me referir aos empreendimentos que aplicaram aos produtos artísticos e de comunicação uma lógica industrial, conforme a definição de Adorno e Horkheimer (1985). Não adoto, porém, completamente, as consequências que os autores desdobram em suas análises sobre a dimensão de alienação desses produtos. Interessa aqui, com esse termo, destacar a característica de produção industrial, sob os métodos modernos de administração. Por isso, por vezes também utilizarei o termo “mídia”, para me referir aos produtos dessa indústria, quando for importante destacar as características de mediação desses produtos.

grande parte da produção era voltada para folhetos “evangelísticos”, ou seja, para o proselitismo e a conversão de não protestantes.

Esses panfletos formaram um repertório de ação comum ao serem utilizados por diferentes denominações. Ao falar sobre a atuação na JUERP, em evento público de comemoração das atividades da mesma, Darci Dusilek, um de seus diretores, lembrou como motivo de orgulho que havia inclusive um esforço para a produção de textos capazes de atender ao mínimo comum entre a maior parte possível de protestantes. Esse mínimo comum era frequentemente encontrado no chamado “plano de salvação”, que consistiria na seguinte síntese: 1) Deus criou o homem 2) o homem pecou 3) Deus enviou seu filho para libertar o homem do pecado 4) qualquer um que aceite a Jesus como salvador pode ser salvo do pecado e de seu “salário”, a morte.



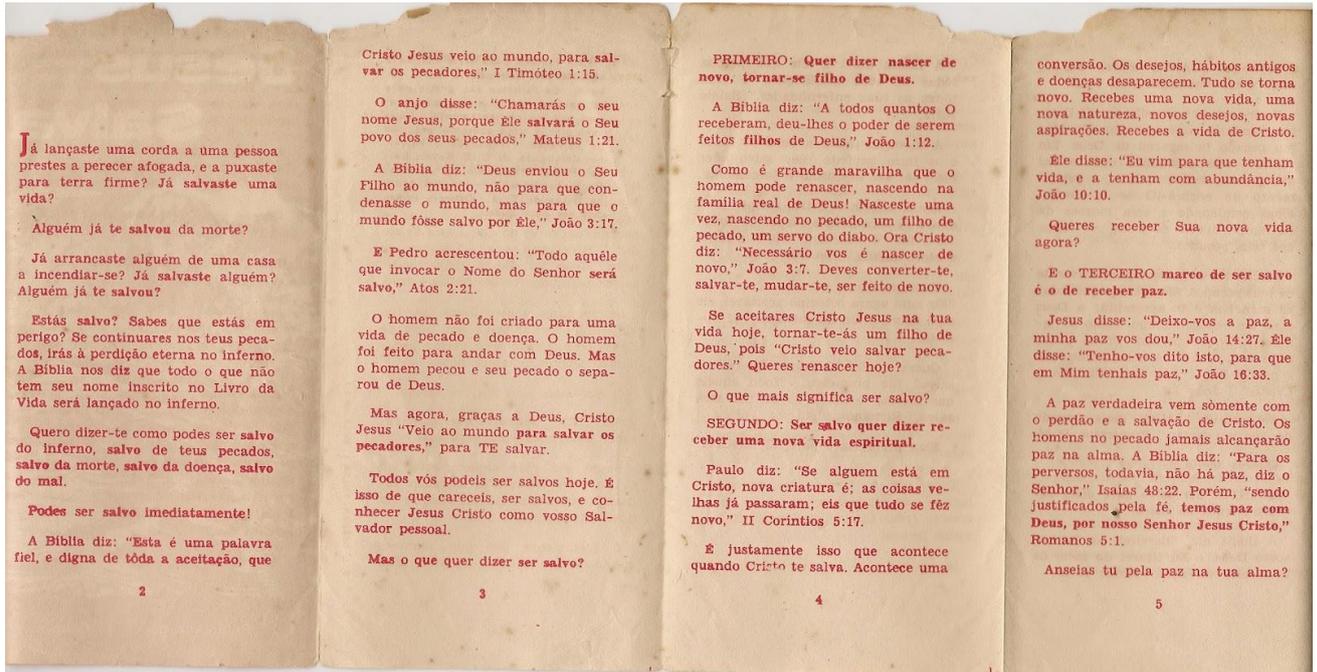


Imagem 1: Panfleto utilizado em evangelismos nos anos 1960.

Disponível em <http://webevangelista.blogspot.com.br/2012/06/panfletos-classicos-jesus-salva-de-tl.html> acessado em 10/12/2015.

Podemos pensar, então, que essa circulação de panfletos sem especificação denominacional cumpria o papel de construir um repertório comum entre os próprios protestantes e os identificava perante os demais setores da sociedade, uma vez que eram voltados aos não convertidos. Esse repertório giraria em torno da necessidade de salvação através da conversão, do reconhecimento e arrependimento da condição de pecador e aceitação de Jesus como Deus e salvador.

Nesse sentido, a produção de hinários (livros com as letras de hinos) com músicas para utilização em cultos também cumpriu um papel fundamental na construção de um repertório comum. A primeira edição do "cantor cristão", por exemplo, produzido a princípio pela JUERP, data de 1891 e apresentava 16 hinos, dentre os quais, muitas traduções de músicas produzidas no contexto da reforma protestante européia, inclusive por Martinho Lutero. Esse repertório também estabelecia, além dos valores expressos nas letras, uma estética comum, especialmente a partir do momento em que as editoras passaram a publicar a partitura dos hinos.³⁵

³⁵ Martinho Lutero produziu uma série de versões para músicas populares em seu tempo com letras que expressavam a "fé reformada". Essa sonoridade, popular no século XVI, provavelmente tinha impacto diferente nos ouvidos dos brasileiros do século XX, em que os ritmos populares estavam associados à viola, violão e percussões. No entanto, as missões não procuraram, em geral, reproduzir o método de Lutero e investir versões de músicas populares no Brasil até meados do século XX. Avalio que essa é uma opção coerente com uma postura de distinção e expressa esteticamente essa distância moral do evangélico em relação ao "mundo".

Se retomamos o que argumentou Magali Cunha (2007) a esse respeito, podemos concluir que o sentido da imaginação coletiva produzido por essa estética seria de distinção em relação aos ritmos populares e ênfase na contenção de si, o que teria mudado com a atuação dos pentecostais em meados do século XX:

Os missionários que aportaram no país, com sua prática sectária que rompeu com as diferentes expressões culturais do País, foram capazes de traduzir e adaptar os hinos no formato original e ignoraram mesmo a estratégia luterana de utilizar melodias populares, no caso as brasileiras. A postura pode ser percebida na história do protestantismo brasileiro até os anos 50 e 60, quando as tentativas de renovação das igrejas e de aproximação das manifestações populares propiciaram a criação de cancionários protestantes alternativos aos hinários, com melodias e ritmos da tradição mais popular, como o samba, as marchas o forró, o xaxado, e letras que buscavam uma abordagem menos abstrata e mais próxima do cotidiano e das lutas populares. (CUNHA, 2007, p.100)

Nesse novo momento, a disseminação do rádio teve ainda mais impacto sobre a construção desse repertório. A compra de horários para programas evangelísticos voltados a não convertidos se tornou comum especialmente nas frequências AM e costumava ser financiada por igrejas específicas. A rádio Copacabana do Rio de Janeiro operava dessa forma desde os anos 1950 e deu outra dimensão a esse processo, uma vez que além dos programas evangelísticos e de cura, a rádio veiculava uma programação voltada para os próprios protestantes, com hinos e estudos bíblicos que não estavam diretamente associados a uma só denominação (CUNHA, 2007, p.60).

Embora esses investimentos já existissem, segundo De Paula (2008), há um grande contraste entre a produção de música evangélica nos anos 1970 e 1990, quando essa indústria ganhou as feições do *gospel*. A primeira gravadora evangélica de grande porte no Brasil foi a Bom Pastor, inaugurada em 1975, atendendo a uma necessidade de divulgação de novas músicas em ritmos populares. A gravadora também trouxe, porém, para seu catálogo artistas estadunidenses, sobretudo de música pop, e foi durante muito tempo a única com abrangência nacional de distribuição.

Gravadoras menores se ocuparam, principalmente, de um repertório forjado a partir da experiência pentecostal, que agregou ao culto referências estéticas das classes mais pobres. A distribuição, nesses casos, passava, como até hoje, pela apresentação dos cantores nos cultos de igrejas de diversas denominações. O álbum era levado para a venda entre os fiéis e, fosse utilizando todo o tempo do culto, fosse dividindo o tempo com a pregação do pastor, podemos dizer, fortalecia nos cantores e nas igrejas a percepção de que eram parte de um mesmo corpo. Embora boa parte dessas gravadoras tenham surgido como iniciativas ligadas a igrejas

específicas, o processo de distribuição, assim como o da exibição radiofônica pressionava esse repertório para além das fronteiras denominacionais.

É interessante lembrar que, segundo Benedict Anderson, foi justamente a experiência das “peregrinações” dos burocratas da coroa por toda a colônia americana que, em conjunto com o desenvolvimento de uma imprensa (que também é indústria cultural), deu subsídio a uma imaginação nacional, uma vez que davam elementos do que esses vastos territórios teriam em comum (ANDERSON, 2008, p.92). Para Turner, essa experiência da presença tinha um papel fundamental.

O compromisso de um peregrino, em toda a sua fisicalidade, com uma viagem árdua, porém inspiradora, é para ele ainda mais solene, no terreno simbólico, do que os símbolos visuais e auditivos que dominam as liturgias e cerimônias de religiões estruturadas por um calendário. Estas últimas, ele solenemente observa; ele participa no caminho da peregrinação. O peregrino torna-se, ele mesmo, um símbolo total, de fato, um símbolo de totalidade (TURNER, 2008, p.193).

No caso evangélico, não só a “peregrinação” de cantores e produtores musicais, mas também a de pregadores, parece ter sido um elemento importante para a construção de imaginários comuns. Esse fenômeno que ganhou força ainda maior com a expansão da indústria cultural evangélica pelas novas tecnologias.

Essa expansão seguiu durante as décadas seguintes, acompanhada também, dos investimentos em horários em redes de televisão para a atuação de televangelistas. Com a repercussão de seus programas, esses televangelistas também realizavam circuitos de apresentação em estádios e teatros em todo o país, realizando também uma espécie de peregrinação, no sentido tomado de Victor Turner por Anderson (2008, p.92). Muitos desses grandes eventos foram organizados por várias denominações em associação, como foi o caso da vinda ao Brasil de Billy Graham, famoso televangelista estadunidense (D’ARAÚJO, 1998; FRESTON, 1993).³⁶

Durante as décadas de 1970 e 1980 os setores evangélicos mais próximos ao governo militar utilizaram suas alianças para investir também nesse setor. A figura de Nilson Fanini é uma das mais exemplares. Pastor batista que apresentava o programa “bem viver” em rádio e TV e lotava estádios para suas pregações, Fanini tinha adquirido formação na Escola Superior de Guerra (centro de produção de quadros para o governo militar, especialmente no tocante à

³⁶ Billy Graham foi um dos pregadores estadunidenses de maior visibilidade internacional no século XX, realizando eventos de massa em estádios desde os anos 1940, chamados de “Cruzadas” evangelísticas, ele se tornou notório por sua atuação como televangelista, tendo seu programa reproduzido em dezenas de países, e por sua influência na campanha contrária ao presidente Kennedy e sua relação próxima, posteriormente, com o Presidente Richard Nixon.

Doutrina de Segurança Nacional), e possuía estreitas relações com o governo, que lhe garantiu a concessão de um canal televisivo (a antiga TV Rio) que seria o primeiro canal com programação exclusivamente evangélica, caso o negócio não tivesse falido por má administração antes mesmo da estréia (D'ARAÚJO, 1998).³⁷

Também a concessão de rádios era negociada a partir das redes construídas com a burocracia estatal e empresarial do governo ditatorial, o que significou que os setores da igreja atrelados à ditadura tiveram uma entrada privilegiada nesse ramo e, portanto, cumpriram papel importante na construção de concepções compartilhadas e repertórios dos evangélicos. Muitos deles, como veremos, utilizaram essa base como plataforma de desenvolvimento de carreiras parlamentares (como é o caso de Arolde de Oliveira e Francisco Silva) e seguem sendo figuras centrais nessa construção que ganhou contornos mais claros de disputa (embora sempre o tenha sido) a partir da década de 1990.

Outros setores, porém, construíram suas próprias estratégias de investimento em indústria cultural e formação de alianças políticas. A atuação em rádio e televisão por parte de igrejas neopentecostais, ou de terceira onda, foi tão decisiva que não apenas fez frente aos setores que advinham das igrejas mais consolidadas como passou a pautar, em grande medida, a disputa pelo imaginário dos “evangélicos”, como veremos à frente, ao tratar do caso da Associação de Evangélica Brasileira³⁸.

Portanto, o cenário da última década do século XX para os evangélicos é completamente diverso daquele que há 100 anos marcara a sua instalação oficial com a liberdade religiosa. A década de 1990 iniciou com um crescimento numérico de fiéis de grandes proporções, participações ativas na vida parlamentar e uma expansão da indústria cultural evangélica que foi digna de ser classificada como uma “explosão *gospel*” (CUNHA, 2007).

1.3.1.2 – O *gospel* e a construção de um repertório evangélico no Brasil

Ao tratar das dimensões históricas do *gospel*, Baggio (1997, p.69) conta, embora o termo tenha inicialmente se desenvolvido a partir da ideia de “evangelho”, ele passou a

³⁷ Não me deterei sobre o gênero do televangelismo ou dos pregadores televisivos, embora esse seja um braço fundamental para o processo em jogo, uma vez que ele já ganhou análises extremamente robustas e tem uma ligação menos direta com a situação escolhida aqui, da Marcha para Jesus. Mais elementos podem ser encontrados em Freston, 1993; Mariano; 1996; Gutwirth, 1998.

³⁸ Os casos da IURD e da Igreja Renascer em Cristo foram abordados em ALMEIDA, 2009, CAMPOS, 1997, ORO, CORTEN e DOZON, 2003, DOLGHIE, 2004 e SIEPIRSKE, 2001.

denominar um gênero de música negra nos Estados Unidos no início do século XX, inspirado nos *spirituals*, cantos de resistência que teriam sido comuns no período da escravidão e teriam relação com o desenvolvimento do protestantismo entre os escravos, perdendo aos poucos sua relação direta com o aspecto religioso e ampliando seu público na primeira metade do século XX. Júlia Uzun (2015) resume esse argumento:

No sul dos Estados Unidos, o fim da Guerra Civil marcou para as igrejas protestantes metodistas, batistas e presbiterianas o início de um movimento transformador baseado na apropriação de alguns elementos característicos dos cultos dos descendentes de africanos que trabalhavam nas lavouras de algodão, em um grande esforço para cristianizá-los. A utilização de instrumentos musicais começou a ser recorrente nas cerimônias religiosas e a combinação entre sons, movimento, emoção e interação da comunidade como o foco da manifestação da fé passou a ser cada vez mais central. Este processo de apropriação deu origem na região do *Deep South*, a partir da década de 1870, ao que conhecemos como cultura *gospel*. O termo “*gospel*”, que significa “evangelho” (“a boa nova”) em inglês, se tornou o gênero musical oriundo das comunidades negras protestantes daquele período, que se utilizaram tanto da força rítmica e das letras dos negro *spirituals* quanto das canções religiosas populares do movimento *revival* (ou reavivamento) do século XIX (UZUN, 2015, p.116).

O *gospel*, portanto, nos Estados Unidos, se tornou um gênero musical de referencial negro e protestante, mas que avançou para um terreno secular, embora tenha mantido marcas sonoras identificadas com essa tradição. No Brasil, porém, o termo ganhou outra conotação ao ser introduzido massivamente, a partir dos anos 1990, não mais com referência a este gênero da *black music*, mas como parte do avanço de uma indústria cultural ligada aos evangélicos. *Gospel* passou a denominar produtos voltados para consumidores evangélicos, em especial a música, setor dessa indústria emergente que se encontrava mais consolidado (CUNHA, 2007, p.27)³⁹.

O crescimento desses investimentos acompanhou a tendência do crescimento numérico dos evangélicos naquela década. A melhoria nas possibilidades de gravação e divulgação promoveu uma efervescência de cantores, bandas e igrejas que gravavam suas composições ou versões de músicas estadunidenses. Duas experiências características da chamada “terceira onda” pentecostal tiveram destaque nessa tendência, alçando a música à condição de condutora central da liturgia evangélica.

³⁹ Sobre o *gospel* como *Black music* nos Estados Unidos e no Brasil ver PINHEIRO, 2007 e 2009.

As Comunidades Evangélicas, assim como a Igreja Renascer em Cristo, construíam um especial incentivo a músicos e compositores de suas fileiras. Se a música sempre cumprira papel importante entre os protestantes, essas igrejas passaram a lhe dar ainda mais destaque, inserindo nela o lugar da “palavra” e também das manifestações do Espírito Santo.

Nas chamadas “comunidades evangélicas”, o culto adquiriu definitivamente uma forma musical. A música passou a ser, muitas vezes, composta pelos “ministérios de louvor” locais, com letras de autoria (ou sob instrução) do pastor responsável pela igreja, apresentando em forma de fruição musical a mensagem pretendida. Também as curas, glossolalia e outras manifestações do Espírito Santo acompanham a música que organiza o clímax do culto, os momentos de oração e toda a experiência dos fiéis (CUNHA, 2007, p.111).⁴⁰

Esses ministérios, muitas vezes, produziram álbuns com as músicas de seu repertório, que rapidamente alcançaram grandes vendas e passaram a ser incluídos como cânticos congregacionais nos cultos de igrejas de toda sorte de denominações. Foi esse o caso de igreja como a Comunidade Internacional da Zona Sul, Comunidade Evangélica de Nilópolis e Comunidade Internacional da Vila da Penha (na qual se “revelou” a cantora Aline Barros, que ganhou maior projeção posteriormente) no Rio de Janeiro. A circulação dessas músicas em CDs e no rádio gerava não apenas essa demanda dos membros pela inclusão no repertório de músicas de suas próprias igrejas, mas também o seu uso como experiência caseira de culto.

Isso, inclusive, tem relação com a própria concepção de ministério de louvor, da teologia da batalha espiritual e do domínio que ganharam espaço nos movimentos dessa terceira onda. O louvor teria como característica ajudar o crente a alcançar comunhão ao ouvi-lo e acompanhá-lo, mas também de, em si, atuar como uma arma na batalha espiritual e purificar espaços maculados por sons característicos do Diabo, tema que retomaremos no Capítulo 4, uma vez que a Marcha para Jesus também apresenta essa concepção (OOSTERBAAN, 2008, p.91-94).

Em entrevista a Magali Cunha (2007), um cantor apresenta essa concepção:

Um músico, um cantor, um compositor, é mais do que alguém que produz canções. Para nós é um ministro que toca nos céus, traz o mesmo à terra, atrai a presença de Deus.

[...]

A música que o Senhor tem colocado em nossos corações tem abençoado o povo evangélico espalhado pelo Brasil de tal forma que já atravessou nossas

⁴⁰ O gênero “louvor e adoração”, mais tarde, apenas “louvor” tem suas raízes nesse movimento, e caracteriza as músicas típicas dessas liturgias.

fronteiras, chegando a outras nações, e tudo isso é fruto de uma promessa do Senhor de que essa obra alcançaria todas as nações da Terra.[...]

Este é o poder da música ungida que o Espírito Santo de Deus tem gerado no Ministério de Música da igreja local e que tem possibilitado ao espírito humano, em cada canto do país, a oportunidade de se quebrantar arrepende-se e colocar-se de joelhos diante de Jesus Cristo!!

[...]

Praticamente em todos os lugares em que essas canções são propagadas, compungem-se os corações e como consequência dessa audição, os sinais e maravilhas se manifestam. Várias ligações telefônicas relatam o mover do Espírito Santo em igrejas conhecidas por seu tradicionalismo. Inúmeras correspondências que nos chegam dão conta do que acontece com várias pessoas que ao ouvir as nossas músicas, são impactadas pelas manifestações do poder de Deus, que através dão louvor ministrado, são curadas, restauradas e libertas e têm suas vidas totalmente transformadas de uma maneira surpreendente. (p.111,112)

Embora a autora estivesse focando em outros aspectos ao trazer esse trecho (serviram à sua análise da transformação no papel da figura do músico na liturgia), para a questão que trabalhamos aqui, é importante o fato de que essa transformação ultrapassou as igrejas onde surgiu e alcançou até mesmo “igrejas conhecidas por seu tradicionalismo” através da circulação das músicas (em rádios e CDs) e de pessoas (membros de outras denominações que visitavam os cultos em busca de outras experiências e traziam as músicas de volta para seus pastores e irmãos e, até mesmo, não evangélicos, que visitavam eventualmente os cultos ou ouviam as rádios).

Apesar de não significar que essas igrejas tenham aderido em absoluto às propostas teológicas das comunidades evangélicas, essa teologia se encontrava de maneiras diretas e indiretas nas músicas, em letras não necessariamente didáticas, mas, sobretudo, nos temas das canções, frequentemente acionando ideias do poder de Deus e sua glória, da guerra, da conquista e de provações, que ao remeterem a experiências individuais ou metafóricas, conviviam com teologias diversas e atendiam a diferentes leituras. Além disso, esta fruição musical conferiu dinâmicas corporais e de clímax emocional muito próprias ao culto.

Se, no Rio de Janeiro, as Comunidades Evangélicas deram a tônica desse movimento de maneira relativamente fragmentada, em comunidades locais, em São Paulo, a Igreja Renascer em Cristo foi capaz de articular uma estrutura institucional eclesiástica e empresarial de grande escopo para dar suporte a essa estratégia, que era ao mesmo tempo litúrgica e evangelística.

A igreja diversificava seu alcance, por exemplo, promovendo cultos que eram organizados em torno de gêneros musicais diversos sob letras evangélicas, como modo de inserir essas identidades sob o arcabouço do *gospel*. Cultos de *rock gospel*, *pop gospel*, bailes *gospel* etc tinham atrativos para setores que não se identificavam apenas com as músicas de louvor, que eram o carro chefe da igreja, no *Renascer Praise*, grupo liderado pela Bispa Sônia Hernandes.⁴¹

Essa diversidade de gêneros musicais abarcada pelos investimentos da Igreja Renascer em Cristo é fundamental para o entendimento dos sentidos adquiridos pelo termo *gospel*. Não apenas porque abriu frentes de mercado que foram seguidas por outros cantores e bandas, fortalecendo nichos de subgêneros, mas também porque estabeleceu que o essencial no *gospel* não é sua sonoridade, mas sua letra: a palavra. É a letra de teor evangélico que caracteriza o gênero e o diferencia dos outros *rocks*, *pops*, *raps* etc.

Mais importante ainda do que isso, o *gospel* se tornou um gênero⁴². Por meio dessa etiqueta, os evangélicos adquiriram um lugar nas prateleiras das lojas de CDs ao lado de todos os outros segmentos. Uma vez que esses gêneros são parte de identidades regionais, de classe, de geração, étnicas etc, elevar o *gospel* a um gênero entre outros é situar a legitimidade de uma identidade evangélica no grande campo dos grupos que constituem a vida pública.

Essa mudança, portanto, além de seu aspecto litúrgico, tinha um aspecto administrativo e político. Os ministérios de louvor que procuravam possibilidades de alcançar um público maior com a gravação e distribuição de suas músicas se deparavam com a necessidade de aderir a parâmetros profissionais de produção. A relação com as gravadoras, distribuidoras, rádios e produtores de eventos gerou uma série de impactos para esses músicos e ministros, consolidando o *gospel* como setor.

O poder sobre as influências teológicas que alcançam os fiéis nunca fora monopólio absoluto do pastor. No entanto, a circulação desses produtos sob a lógica de mercado alterou essas disposições de modo muito mais amplo, dando maior poder aos agentes técnicos e empresários dessa indústria cultural que, como veremos, muitas vezes também são, eles próprios, pastores e/ou atuam em outras frentes de influência sobre os “evangélicos”, como o

⁴¹ A Bispa Sônia Hernandes, além de liderar o Renascer Praise, grupo que conta com um coral de apoio e grava no gênero “louvor”. É também esposa do Apóstolo Estevam Hernandes. Ambos lideram a igreja e são suas figuras públicas. Sônia, também apresenta programas na rede de televisão da igreja, a TV *Gospel*.

⁴² Utilizo o termo aqui para me referir à segmentação de mercado promovida pela indústria cultural de modo a localizar nichos de atuação e otimizar esforços de promoção e produção, assim como relacionar certas músicas a certos estilos de vida.

parlamento, por exemplo, algo que difere das fases anteriores de desenvolvimento da indústria cultural evangélica.

A inflexão em direção ao mercado tem como característica a busca pelo espectro mais amplo possível de consumidores.⁴³ Isso tem relação com a própria produção histórica da separação entre as instâncias imaginadas como “Estado”, “religião” e “mercado”. Nesse sentido, a contribuição de Talal Asad (2003) em sua análise sobre a construção dos discursos sobre Religião e Secularismo ajuda a entender que, juntamente com a construção dessas esferas separadas, constituía-se também uma separação entre as noções de público e privado.

From the point of view of secularism, religion has the option either of confining itself to private belief and worship or of engaging in public talk that makes no demands on life. In either case such religion is seen by secularism to take the form it should properly have. Each is equally the condition of its legitimacy. But this requirement is made difficult for those who wish to reform life given the ambition of the secular state itself. Because the modern nation-state seeks to regulate all aspects of individual life—even the most intimate, such as birth and death—no one, whether religious or otherwise, can avoid encountering its ambitious powers (ASAD, 2003, p. 199)

Assim, na construção de uma separação entre essas esferas, a ideia de religião surge atrelada à produção da imaginação da esfera privada. *Mercado e Estado* seriam os espaços de parâmetros públicos e, portanto, pressionados por noções de universalidade. É também nas afinidades entre as noções de Mercado e Estado no sentido de constituírem a dimensão pública que Néstor Garcia Canclini reflete sobre a maneira como as noções de cultura e diversidade aparecem nas discussões sobre democracia na América Latina nas últimas décadas.

Embora o mercado seja o reino dos particularismos, no imaginário da teoria econômica clássica, os agentes singulares de troca se encontrariam de maneira equânime, todos submetidos ao poder da mão invisível que operaria leis incontornáveis. O fato de que o mercado real oferece distorções nessa troca, não destruiu, ainda, esse imaginário, como atesta a força que ideias liberais possuem em nosso tempo, conforme demonstra o próprio Canclini. Todo o desenvolvimento que ele realiza em torno da ideia de cidadania como consumo é indicativo disso, uma vez que a equação que equivale direitos a consumo opera com base na ideia de que ambos são terrenos de igualdade na diferença.

⁴³ A questão da construção histórica da separação entre as “esferas” na modernidade será abordada com maior atenção no capítulo 4. A contribuição de Talal Asad e Michel Foucault que traremos ali, porém, está na base da argumentação aqui desenvolvida de que o mercado é uma instância que é imaginada como universalizante.

Para Canclini (1995, p.38), o processo de desenvolvimento dos meios de comunicação teria constituído uma vida pública que seria marcada pelo consumo e teria adquirido, inclusive, características antes atribuídas ao campo da cidadania, ao alterar as dinâmicas da esfera pública. Em um território como o latinoamericano, marcado pelo colonialismo e por uma discussão muito recente sobre cidadania e democracia, a disputa por espaços políticos de reconhecimento identitário precisaria passar pela disputa do mercado e do consumo.

Não foram tanto as revoluções sociais, nem o estudo das culturas populares, nem a sensibilidade excepcional de alguns movimentos alternativos na política e na arte, quanto o crescimento vertiginoso das tecnologias audiovisuais da comunicação, o que tornou patente como vinha mudando desde o século passado o desenvolvimento do público e o exercício da cidadania. Mas estes meios eletrônicos que fizeram irromper as massas populares na esfera pública foram deslocando o desempenho da cidadania em direção às práticas de consumo. Foram estabelecidas outras maneiras de se informar, de entender as comunidades a que se pertence, de conceber e exercer os direitos (CANCLINI, 2008, p. 38-39).

Assim, é possível notar que a esfera imaginada do mercado não apenas oferece uma pressão universalizante, mas também ganha um sentido político, como espaço de encontro entre a diversidade de identidades que compõem a sociedade. A entrada dos evangélicos no mercado mais amplo como um dos rótulos possíveis na “sociedade” brasileira é, de certa forma, sua entrada nas disputas pela inserção como cidadãos desse Brasil no qual, até então apareciam como estrangeiros.

Essa ampliação aparece de forma clara na tendência generalizante do *gospel* em enfatizar as semelhanças entre os diferentes evangélicos e permitir a maior circulação de produtos e no papel que outros agentes passaram a cumprir nesse universo, em especial a burocracia das empresas dessa indústria cultural (especialistas em marketing, sonorização, distribuição etc) e os próprios empresários. Embora algumas empresas que investem no setor sejam ligadas a denominações específicas, como, por exemplo, a rede *Gospel* de produções, atrelada à Igreja Renascer em Cristo, ou a *Central Gospel*, da ADVEC e a *line records* da IURD, seus produtos e cantores não são necessariamente fiéis da denominação.⁴⁴

Além disso, grande parte do mercado é ocupada por empresas que não possuem relação com uma denominação. A gravadora de maior inserção entre os pentecostais, por

⁴⁴ *Line Records* é uma gravadora ligada à Igreja Universal do Reino de Deus, sua página na internet apresenta seu portfólio <http://www.linerecords.com.br/> acessado em 12/11/2015.

exemplo, a *MK Music*, dirigida por Yvelise de Oliveira, não tem suas diretrizes relacionadas a nenhuma igreja e opera segundo a seguinte visão:

O alinhamento da visão de negócio do Grupo MK tem base no relacionamento duradouro e no profundo conhecimento sobre a população evangélica e suas peculiaridades. Tudo conquistado com muita dedicação, pesquisa e visando expandir o segmento *gospel*, derrubando preconceitos e quebrando paradigmas.

A característica inovadora de nossa proposta é a não distinção de denominações, atraindo diretamente a atenção dos 32 milhões de evangélicos que atualmente ocupam o território nacional, gerando uma resposta muito positiva em relação aos nossos produtos, shows e campanhas publicitárias. Isto significa atualmente atingir de forma direta e segmentada aproximadamente 18% da população brasileira*.(<http://www.mkmusic.com.br/a-gravadora> acessado em 5/11/2016, grifo meu)

Assim, a gravadora identificou que havia uma possibilidade de se relacionar com os evangélicos para além das suas denominações e que essa “população evangélica” tem “peculiaridades” e “características próprias”. Da mesma maneira, a rádio pioneira no mercado *gospel* no Rio de Janeiro, a Rádio Melodia FM, opera segundo a direção de Francisco Silva, empresário que não pertence a nenhuma denominação, embora se autoidentifique como evangélico. Francisco Silva afirma pertencer ao ministério “Cristo em Casa” que é, de fato, o programa de rádio que ele apresenta em sua emissora, que segue a liturgia de um culto, algo que causa estranhamento e crítica por parte de alguns, mas que permite que o radialista opere enquanto evangélico sem maiores problemas, tendo, inclusive, conquistado um mandato parlamentar com essa plataforma em 1994 (D’ARAÚJO, 1998).

Pela relativa novidade de sua abertura a investimentos externos e por sua relação com a religião, esse mercado foi apontado no início dos anos 2000 como um tipo de aposta para a indústria fonográfica, que vinha apresentando reclamações, desde os anos 1990, acerca de uma suposta crise que estaria afetando seus rendimentos em tempos de cópias não-autorizadas e de compartilhamento gratuito de arquivos na internet. A ideia de que os artigos *gospel* seriam menos pirateados por questões ético-religiosas – como pecado – fez brilhar os olhos dos produtores do setor. Praticamente todas as grandes gravadoras que operavam no mercado brasileiro passaram a contar com um selo *gospel* e têm feito investimentos pesados na ampliação desse segmento para além das fronteiras diretamente religiosas (SANT’ANA, 2014, p. 30; ROSAS, 2013, p. 172).

Essa expansão, porém, é um projeto repleto de ambiguidades e rejeição por parte mesmo das figuras públicas implicadas nele. Se por um lado há um projeto comercial e missionário de ampliação do alcance da “mensagem”, por outro, o risco da flexibilização da

conduta e da identidade trazem à tona uma reafirmação da diferença dos evangélicos em relação ao “mundo” e a disputa por fiéis mais fixados nas igrejas, algo que fica claro nas reações dos que não se sentem representados por essa ideia de “evangélicos”, como vimos na crítica apresentada pelo cantor Rodolfo Abrantes no vídeo descrito anteriormente. Essa diferenciação, no entanto, embora apareça no discurso, que se desvincula dos “interesses comerciais”, segue operando pelo mesmo aparato da indústria cultural e sendo, contraditoriamente, parte da mesma maré da qual tentam se diferenciar, como um nicho “alternativo”.⁴⁵

Uma característica que aponta para isso é que, embora se refira frequentemente a um tipo de música, o termo *gospel* não se enquadra completamente (ou pelo menos não unanimemente) no selo de “arte”. Tampouco se resume a um mercado musical como qualquer outro, uma vez que o vocabulário da “religião” altera as disposições típicas desses jogos e as regras desses diferentes “campos” precisam ser mediadas.

Esse sentido ficou ainda mais claro quando Sônia Hernandez registrou *gospel* como marca em seu nome e a Igreja Renascer em Cristo, da qual é líder, passou a disseminar o termo como estratégia deliberada de *marketing*. A associação dessa classificação a todo tipo de produto oriundo do universo evangélico, porém, foi tão bem sucedida que se tornou impossível para a Renascer em Cristo efetivar seus direitos de patente sobre a marca. O termo se consolidou como referência para falar da música evangélica em termos de mercado e é entendido assim mesmo nos discursos que apontam para sua rejeição.

Dessa maneira, vimos a partir do *gospel* que o movimento em direção à produção de um referencial “evangélico” nas últimas décadas contou com a influência dos investimentos de agentes econômicos externos ou internos que passaram a identificar no setor um mercado rentável. Além disso, a circulação dessa produção, assim como dos produtores (cantores, administradores, distribuidores etc) entre diferentes igrejas e mesmo em espaços não eclesiais, como *shows* e programas de televisão seculares, promoveu um repertório de identificação que não se restringe a nenhuma denominação.

No contexto dos anos 1990 e do processo da constituinte que, como vimos, inseria a religião no registro dos particularismos e da diversidade, a combinação com esse elemento de universalismo foi significativa. O desafio é exemplar de um momento em que se construía

⁴⁵ O rótulo “*gospel* alternativo” tem sido aplicado por sites de streaming para bandas que se colocam nesse campo crítico como Rodox, Palavrantiga, Lorena Chaves etc. Embora alternativos, os críticos seguem sendo lidos como parte do mundo *gospel*.

uma noção de democracia que pressupõe a justaposição das diferenças e a ocupação de nichos de representatividade.

Essas iniciativas estavam associadas ao uso da noção de batalha espiritual e da teologia do domínio que, como vimos e aprofundaremos, não dissocia as disputas por um espaço na narrativa nacional das batalhas contra o Diabo. Nesse sentido, os problemas socioeconômicos do país seriam obra de demônios a serem derrotados. Essa derrota, porém, pode exigir que essa concepção, que difere dos paradigmas do secularismo, de separação entre religião, opere sob a lógica da esfera pública.

A dificuldade da combinação entre esses termos e a possibilidade de manutenção de suas concepções internas é garantida pelo acionamento do paradigma da diversidade e pode ser exemplificada pelo debate em torno do reconhecimento do *gospel* enquanto manifestação cultural nacional através de uma emenda à lei Rouanet.

1.3.1.3 - As disputas pelo reconhecimento do *gospel* como manifestação cultural nacional

No ano de 2012, a iniciativa de emenda à Lei Rouanet reconhecendo a música *gospel* como manifestação cultural nacional ganhou grande repercussão entre produtores culturais, sendo anunciada por muitos como uma ameaça.⁴⁶ Apesar da repercussão, a Lei nº12.590/2012 se resume a esta frase: “Para os efeitos desta Lei, ficam reconhecidos como manifestação cultural a música *gospel* e os eventos a ela relacionados, exceto aqueles promovidos por igrejas”

O tom da estruturação das políticas culturais brasileiras nas últimas décadas, o qual já estava presente na Lei Rouanet, refletia o acúmulo da construção da área de políticas culturais na América Latina: valorização de uma diversidade cultural que dê espaço a especificidades locais e de minorias em diálogo com a produção erudita e midiática.⁴⁷

Os limites do que se entende por ‘cultura’, porém, não são tão claros na lei. O objeto de pertinência da lei é exemplificado em artigos que tratam de temas prioritariamente de arte e deixam o campo “outros” como brecha para casos imprevistos. São apontados, porém, os horizontes do tipo de iniciativa que se pretende financiar. O Artigo 25 afirma que os projetos de “natureza cultural” deverão

desenvolver as formas de expressão, os modos de criar e fazer, os processos de preservação e proteção do patrimônio cultural brasileiro, e os estudos e

⁴⁶ Analisei a repercussão dessa lei em SANT’ANA, 2013. Os argumentos resumidos nesta seção se encontram expandidos lá.

⁴⁷ Sobre isso ver RUBIM, 2007; CANCLINI, 1987; MILLER E YÚDICE, 2002.

métodos de interpretação da realidade cultural, bem como contribuir para propiciar meios, à população em geral, que permitam o conhecimento dos bens de valores artísticos e culturais, compreendendo, entre outros, a música. (http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/L8313cons.htm acessado em 12/05/2014).

Sendo assim a música (em geral) já estava inserida na lei desde a sua primeira formulação. Com base nesse texto, já haviam sido contemplados projetos relativos à música *gospel* (como, por exemplo, uma turnê da cantora Aline Barros). É preciso dizer, ainda, que não há nenhuma outra especificação de gênero musical além da emenda do *gospel*, que foi acrescentada de maneira um pouco isolada no Capítulo V, “Disposições Gerais”, onde se encontra entre a institucionalização de Conselhos de Cultura nos municípios e a criação da Comissão Nacional de Incentivo à Cultura.

A justificativa para essa reafirmação, segundo os proponentes, se dá pela dificuldade que os projetos relacionados ao *gospel* encontrariam nas avaliações no Ministério da Cultura. Arolde de Oliveira, parlamentar cuja esposa dirige a *MK music*, uma das maiores empresas do mercado *gospel*, declarou que haveria uma “insubordinação” por parte do MinC, e o número de projetos contemplados seria desproporcionalmente pequeno para o tamanho e a lucratividade do *gospel*, que movimentaria bilhões de reais anuais.

Já no texto original do projeto, o trecho que aborda a “justificação” conta com quatro parágrafos que seguem diferentes linhas de argumentação. No primeiro deles, é atribuída uma origem ancestral ao *gospel* que o associa à história da escravidão (ainda que, nesse caso, estadunidense) e, conseqüentemente, ao imaginário de lutas pela liberdade construído em torno dessa história:

A música *gospel* é um gênero musical de origem afro-americana, nascido nas fazendas de escravos no sul dos Estados Unidos. Em sua forma original era geralmente interpretada por um solista, acompanhada de um coro e um pequeno conjunto instrumental. Atualmente nos Estados Unidos e em outros países, o *Gospel* está incluído como uma categoria tradicional de música cristã.

(<http://www.camara.gov.br/proposicoesWeb/fichadetramitacao?idProposicao=372158> acessado em 10/05/2014)

Além disso, o *gospel* é relacionado a uma tradição internacional consolidada e a uma forma sonora específica. O parágrafo seguinte estabelece o que seria o *gospel* brasileiro:

A música cristã no Brasil se chama *gospel*. E originou um novo tipo de festa chamada balada *gospel*, onde são proibidas as bebidas alcoólicas, drogas e até mesmo cigarros. O objetivo principal é a evangelização, ou seja, que as pessoas confraternizem e conheçam a palavra de Deus. Os eventos se espalham pelo País, com um número cada vez maior de adeptos que reúnem o prazer de uma bela música, com as informações e conhecimentos religiosos. O

cenário *gospel* está diversificado com a formação de bandas de evangelismo a bandas de louvor e adoração, com os mais variados ritmos desde rock até baião.

(<http://www.camara.gov.br/proposicoesWeb/fichadetramitacao?idProposicao=372158> acessado em 10/05/2014)

A maneira como o *gospel* é descrito remete a uma noção de estilo de vida, já que, no Brasil, esse rótulo não estaria associado à especificidade sonora que possui no cenário estadunidense. A diversificação sonora é apresentada em conjunto com sua expansão em termos de adeptos (o que lhe dá mais representatividade) e com uma consolidação de mercado que se segue nos dois parágrafos seguintes:

Destacamos alguns eventos de música *gospel* já realizados como o SOS Vida, Canta Rio e *Gospel Night*. Todos em território nacional, com a vibração e a participação de milhares de jovens que buscam a alegria de viver com segurança, a diversão sem apelação e a religiosidade integrada ao cotidiano. Com o crescimento da música *gospel* no Brasil, em 2004 foi criada a categoria de Melhor Álbum Cristão em Música Portuguesa, no concurso Grammy Latino 2007. Concorrem vários grupos musicais e duas gravadoras evangélicas, ambas do Rio de Janeiro. Intensificam-se, pois os trabalhos musicais deste gênero.

(<http://www.camara.gov.br/proposicoesWeb/fichadetramitacao?idProposicao=372158> acessado em 10/05/2014)

Os termos do mercado e de uma “religiosidade integrada ao cotidiano” tentam demonstrar, portanto, que o *gospel* teria independência em relação às instituições eclesiais. Ele configuraria uma religiosidade dispersa e um mercado consolidado. A esfera da economia universalizaria o que a religião parece ter de específico, além de remeter a uma importância para a própria economia do país.

Da mesma forma, ao restringir a aplicação da Lei a eventos que não sejam organizados por igrejas, a própria emenda delimita um nicho de mercado e expressão. Uma cultura. A emenda, ao mesmo tempo que visa “elevar” o *gospel* “ao nível das demais manifestações culturais”, o faz enfatizando sua singularidade.

Essa ênfase é retomada com vigor no relatório da Comissão de Educação, Cultura e Esporte, que enfatiza que o *gospel* “Integrou-se à dinâmica cultural brasileira, perpassando os diversos segmentos da sociedade e integrando-se às culturas regionais que compõem a diversidade do nosso País.”

A falta de especificidade sonora se torna um elemento positivo, pois abarcaria as “localidades” tão caras ao modelo de cultura que vem se afirmando nas últimas décadas e já

pode ser percebido na Lei Rouanet. O *gospel* teria a especificidade de um modo de fruir, de uma “vibração”, mas abarcaria as diversidades regionais.

A repercussão da emenda, porém, demonstrou que essa forma de mobilizar as ideias de cultura, diversidade e nação por parte dos evangélicos gerou estranhamento e a emergência de percepções específicas sobre o que se imagina como legítimo na combinação entre esses termos. Nos jornais, um dos elementos percebidos como contradição é o par “religião” e “dinheiro público”. Essa justaposição, por si só, já confere incômodo e serve de eixo para o desdobramento de outras linhas de contradições.

A matéria de 10 de janeiro de 2012, do jornal “O Globo”, por exemplo, enfatizou a conexão entre interesses pessoais dos parlamentares que teriam trabalhado para a aprovação da emenda, ao incluí-los entre os beneficiados com a emenda e parte dos que “fazem *shows gospel*” ao lado de cantores e religiosos:

Agora, padres, pastores, cantores e parlamentares que se apresentam e fazem *shows gospel* poderão recorrer aos benefícios da Lei Rouanet.[...] são exatamente deputados e senadores evangélicos, que participam de cultos e que também são pastores, que mais comemoram a decisão da presidente.
(<http://oglobo.globo.com/brasil/dilma-reconhece-musica-gospel-como-manifestacao-cultural-3626384> Acessado em 12/05/2014)

A conclusão da matéria também é em tom de crítica, lembrando que o Ministério da Cultura teria recomendado cautela quanto ao projeto, por receio de uma “exploração religiosa dessa decisão”. Essa preocupação do MinC já havia sido relatada por esse mesmo jornalista, quando noticiou no mesmo jornal, em 28 de dezembro de 2011, que o senado havia aprovado o projeto. Nessa ocasião, o jornalista consultou Bebeto Alves, responsável pelo setor de música da FUNARTE e que teria aconselhado a Casa Civil a ter cautela.

É um assunto polêmico, um tema delicado e que precisa de um pouco de cuidado. A música *gospel* é, sim, uma manifestação cultural num país onde os gêneros musicais são muito amplos e variados. Mas tem uma questão de fundo, que é a catequese, a dinâmica religiosa e litúrgica. O risco é de haver uma distorção do entendimento de expressão e linguagem de cultura com evento de cunho religioso. Imagino que deva ter algum impedimento quanto a isso. De se coibir distorções no uso das benesses da lei.
(<http://oglobo.globo.com/brasil/senado-reconhece-musica-gospel-como-manifestacao-cultural-3529308> Acessado em 12/05/2014)

A música *gospel* poderia ser tida como cultura por ser música, mas seu caráter de experiência religiosa seria um impedimento a isso e uma “distorção da linguagem da cultura”, que aqui não comporta a religião para receber “benesses da lei”. A diversidade valorizada nos gêneros musicais “amplos e variados” é contraposta à força da palavra “catequese”, que

remete a uma tentativa de combate ao diferente e à imposição de uma religião. Esse mesmo estranhamento não aparece em relação à maior parte do patrimônio material brasileiro, composto por obras sacras, incluindo igrejas e imagens de santos.

Ainda que essa declaração reconheça o *gospel* como música e, portanto, como cultura, com objeção apenas quanto à relação com o Estado, o *status* de “arte” não é unanimemente reconhecido. É possível perceber o estranhamento do próprio jornalista ao afirmar que o projeto dá status de “artista” aos profissionais do ramo (ou seja, que para ele não o tinham) e que “cantores, pastores, padres, parlamentares evangélicos e católicos que entoam esses cânticos e hinos de louvor cristãos poderão ser *contratados como artistas* [grifo meu] e ter direito aos benefícios de isenção fiscal da Lei Rouanet”.

Se e a equação entre cultura e religião já não era unânime, a relação entre ambas e a política soa suspeitíssima. É com esse tom que a Folha de São Paulo tratou a questão. A ênfase dessa matéria é num caráter desnecessário da emenda, relatando que alguns eventos de música *gospel* já haviam sido contemplados pela Lei Rouanet. O interessante é que esse argumento de redundância se combina com citação do parecer de Bebeto Alves, que sugeria cautela com a medida e deixa a dúvida: se a emenda é redundante, por que “cautela”? O Bispo Rodovalho, autor do projeto, foi chamado a falar no encerramento um tanto irônico da matéria:

Rodvalho disse não ter expectativa de aumento de patrocínio para eventos *gospel*, por "preconceito" das empresas.

Fundador da igreja Sara Nossa Terra, ele é autor de livros e CDs religiosos. Nega, contudo, ter apresentado a proposta em causa própria. "Minha produção é muito pequena para isso. Eu não sou dos melhores de voz, mas sou amado", diz o bispo que faz parte do grupo proprietário da editora e gravadora Sara Brasil.

(<https://noticias.bol.uol.com.br/entretenimento/2012/01/10/dilma-sanciona-artigo-que-fortalece-musica-gospel-na-lei-rouanet.jhtm> Acessado em 12/12/2016)

Ou seja, temos aqui outro “incômodo” para essa equação: o interesse econômico. Como empresário do ramo *gospel*, Rodvalho teria interesses particulares na emenda que propõe enquanto parlamentar. Se as críticas comuns à Lei Rouanet apontam para um favorecimento de interesses privados, a presença da religião traz um efeito ainda mais incômodo a essa conexão, que sai da discussão dos “interesses econômicos” e os condensa na figura do parlamentar-pastor-cantor-empresário.

Lembramos, assim, que Economia, Política e Religião são imaginadas como esferas diversas, reinos próprios cuja combinação demanda muitas mediações para não parecerem ilegítimas. Essa configuração, no entanto, pode ser considerada espúria por razões diferentes.

Embora os principais veículos evangélicos de comunicação tenham divulgado matérias otimistas, comemorando a medida, não é sem contradições que o vocabulário da ‘cultura’ se afirma para os evangélicos, o que, aliás, só começou a ocorrer muito recentemente e de maneira tópica. O eixo de respeito universal às singularidades pressuposto por este discurso pode ser apropriado como avanço em relação a uma perseguição aos evangélicos.

O pronunciamento de Magno Malta, senador pelo Partido da República e cantor *gospel*, demonstra com nitidez esse ponto de vista. A notícia comemorou reconhecimento oficial de um Estado Laico que acaba com o preconceito cultural contra melodia, harmonia e ritmo sublimes que inspiraram fortemente os principais estilos da canção popular [...] quebra de vez no Brasil o estigma contra o *gospel*, um gênero musical de conteúdo religioso que nasceu nos Estados Unidos no Século 20.

Assim, é afirmada a existência de um “estigma” e um “preconceito cultural” contra a música *gospel*. A aprovação da lei é vista por Magno Malta como “um gesto de lealdade e justiça da Presidenta da República” que “reconheceu que a música *gospel* tem se disseminado no Brasil e isso significa que grande parcela da sociedade é admiradora do estilo musical.”

A lei viria

tratar o artista *gospel* com o mesmo respeito que são tratados os músicos sertanejos, clássicos, populares e outros estilos mais jovens. Música, com mensagens positivas, são remédios para alma, independente da crença. Estou feliz com a publicação da nova lei, uma clara demonstração de que estamos vencendo a intolerância, o preconceito e a discriminação de alguns setores sectários

(<http://oregionalquandu.blogspot.com.br/2012/01/religiao.html> acessado em 12/12/2016)

Temos, portanto, a linha de argumentação comum a muitas medidas afirmativas de “minorias”, com a alegação de “preconceito”, “intolerância” e “discriminação” que seriam reparados por um reconhecimento oficial que recolocaria a especificidade do gênero no interior de uma universalidade atestada por um Estado laico. O *gospel* passa de gênero específico de uma religião à raiz de um importante tronco da música mundial¹⁰ e um “remédio pra alma, independente da crença”.

Esse tipo de adesão à linha mais comum de argumentação da diversidade cultural não é comum entre os evangélicos brasileiros e também não é consensual. Há, também, quem enxergue a inserção em um espectro universal como um eixo de perigo, que pressupõe equanimidade entre as singularidades e pode significar a aceitação e a valorização de outras ‘minorias’. Cito dois exemplos tomados dos campos de “comentários” a essas notícias

otimistas, que, pela liberdade que o espaço “semianônimo” da internet permite, demonstram isso com muita clareza.

No portal “Verdade *Gospel*”, principal veículo virtual de notícias da Assembleia de Deus Vitória em Cristo, do famoso pastor Silas Malafaia, a notícia da sanção à emenda recebeu, entre outros, dois emblemáticos comentários:

rique jose disse: 11 de janeiro de 2012 às 13:52 TOMARA QUE ELES NAO USEM ESSA LEI PRA QUANDO FOR VOTADA A PL122, EX: FOI APROVADA UME [sic] LEI PRA ELES O [sic] GAYS TBM TEM DIREITO..... TEMOS QUE TOMAR CUIDADO..... [...] silas lopes de campos disse: 11 de janeiro de 2012 às 18:40 Preste muita atenção nesse trecho da notícia: “No entanto, para receber os benefícios da lei, os eventos não podem ser promovidos pelas igrejas.”... DEUS nos diz, através da Bíblia, que devemos ser diferentes das pessoas que caminham para a perdição. Essa lei não passa de uma maneira disfaçada [sic] de misturar os cristãos aos mundanos...por trás dessa faxada [sic] há um plano diabólico da união anticristo

(<http://www.verdadegospel.com/musica-gospel-e-reconhecida-como-manifestacao-cultural-a-partir-desta-quarta/> acessado em 10/05/2014)

A mistura entre as esferas também pode ser problemática do ponto de vista das empresas. O que os produtores *gospel* relatam é que as marcas teriam restrições a se associarem aos seus eventos. Por essa razão, o reconhecimento simbólico de manifestação cultural teria ainda mais importância para neutralizar o aspecto visto como negativo da religião, atribuindo uma especificidade que carrega o valor de diversidade cultural.

A questão aparece na coluna de música do portal UOL (Universo Online) no dia 10/01/2012:

Para o diretor da gravadora *gospel* "Canzion", Daniel Nunes, a lei pode incentivar o aumento de *shows gospel*, porque o gênero "está na moda". No entanto, o fato de a música religiosa no país ainda estar muito ligada à religião -- diferente do que ocorre nos Estados Unidos, que é mais considerada como um gênero musical-- ainda pode afastar patrocinadores particulares: "As marcas não querem se associar a essas bandas. A cultura de considerar música *gospel* como gênero musical vai demorar muito para mudar no Brasil. Não acho que a lei vá mudar isso, mas pode ajudar", diz. <http://musica.uol.com.br/noticias/redacao/2012/01/10/presidente-dilma-reconhece-musica-gospel-como-manifestacao-cultural.amp.htm/> acessado em 12/12/2016)

Assim, a aproximação com a universalidade e laicidade do Estado também teria o efeito de alargar o espectro de alcance econômico do *gospel*. A referência ao mercado estadunidense como exemplo do que é desejado demonstra que há a intenção de dar aos valores, conteúdos e formas evangélicos o mesmo tom de universalidade que eles possuem em um país de maioria e tradição protestante, onde os valores dos grupos evangélicos podem passar ao debate como se fossem valores de toda a sociedade. Para atrair mais patrocínios é

preciso que o específico dialogue com o universal, para que não se restrinjam nichos de consumidores, alguns dos quais podem ver o campo religioso com maus olhos. Ou seja, a religião também não é bem-vinda incondicionalmente no reino da economia.

A Lei nº 12.590/2012 apenas reafirma uma possibilidade que já estava prevista do ponto de vista legal. Projetos *gospel* já haviam sido contemplados pela Lei Rouanet. A música *gospel* é o segundo gênero mais vendido no país e esse mercado está consolidado e movimentado bilhões. Parlamentares evangélicos vêm sendo eleitos e atuando no legislativo inclusive por meio de uma frente parlamentar que reúne representantes de diversos partidos. Por que razão então o esforço em torno desta emenda? Por que utilizar o discurso da cultura? Esta pergunta é o lado avesso do problema colocado por Clara Mafra (2011). A questão proposta por ela é por que, até então, o discurso da cultura (a “arma da cultura”, como ela chama, inspirada em Marshall Sahlins) não tem sido utilizado largamente pelos evangélicos. Sua pergunta parte de outro polo: da grande presença de elementos religiosos (católicos ou dos povos de terreiros) no que se reconheceu como patrimônio material e imaterial brasileiro.

Para a autora, a dificuldade dos evangélicos para acionar o mesmo recurso se daria por características internas a esse grupo. Mais do que um caráter iconoclasta, o que estaria em questão seria uma memória interna, resiliente a diálogos com a narrativa nacional. Uma “cultura parcial”, já que Mafra parte de uma ideia de pluralidade entre os evangélicos (analisa três estratégias acionadas por três denominações) (MAFRA, 2011, p. 619- 620).

O caso que analisamos aqui é diferente. Não diz respeito a conciliar uma denominação específica com o discurso nacional. Não se trata de uma medida da Igreja Sara Nossa Terra, do Bispo Rodovalho. Nem sequer de uma proposta apenas de evangélicos, uma vez que a formulação da emenda contou com o apoio de um representante católico. Trata-se de uma ideia de evangélicos em geral. Uma frente. Um mercado. Um repertório cultural compartilhado.

O esforço é precisamente para obter o reconhecimento de um “Estado laico”, como comemora Magno Malta. Mais do que obter recursos, a emenda permite inserir-se no discurso da nação e na Lei do Estado. A aproximação da universalidade do Estado laico confere legitimidade para além dos identificados com alguma religião. O discurso da “cautela” sugerida pelo MinC, ou do questionamento acerca da constitucionalidade acionam exatamente a mesma ideia legitimadora: o Estado.

É ele o garantidor do “universal” que, nesse caso, correria perigo de tomada pela religião. A “catequese”. O Estado é, portanto, central no argumento de ambos os lados. O aferidor de legitimidade. Como é possível que ambos os lados utilizem essa “arma”? Por que

um grupo como os evangélicos, que já ocupa um espaço relevante em termos de adeptos e de movimentação financeira, opta por inserir-se também no discurso do Estado?

Para compreender isso é preciso problematizar o cerne do argumento: a ideia de Estado, ou seja, tratar o Estado como ideia, em alguma medida. Essa não é uma proposta nova. Está presente no desafio que Philip Abrams colocou em um artigo sob o singelo título de “notas sobre a dificuldade de estudar o Estado” e que, na verdade, punha de ponta-cabeça toda a teoria utilizada para tratar do Estado na longínqua década de 1970.

A proposta desse autor é abandonar o Estado como conceito explicativo. Para ele, o Estado não é um agente ou um lugar de disputa. O Estado é performativo. É uma ideia e também um sistema de práticas, que lhe dá realidade, mas que não tem realidade para além dessas práticas. Um discurso capaz de legitimar relações de poder que de outra forma seriam ilegítimas. Capaz de deslocar a atenção das práticas e agentes concretos de poder e as reunir sob esse agente impessoal, nessa esfera isolada, que se pretende diversa da “economia” e da “religião” (ABRAMS, 2006, p. 125-127).

O uso do Estado como conceito explicativo teria como consequência a reiteração do aspecto legitimador dessa ideia. Abrams critica as principais maneiras de investigar o Estado, a sociologia política e o marxismo, que por diferentes razões teriam conferido autoridade à ideia de Estado, seja por focar em processos de decisão e “segredos de Estado”, seja por, no caso do marxismo, tentar conciliar uma noção de que o Estado é ideologia com uma prática política que propõe uma disputa do Estado.

Por isso mesmo, trabalhar com o conceito de Estado para além de sua história e de sua operação como forma de legitimação do poder, seria corroborar essa própria legitimação. A melhor maneira de lidar com isso seria justamente resgatar a história da sua construção. A história da ideia de Estado e das práticas do “estado-sistema” identificado com ela. É esse caráter legitimador que é afetado na percepção dos opositores da emenda. O Estado em questão não pode ser legítimo, se invadido pela religião.

Se a ideia de Estado capaz de atribuir legitimidade à crítica da emenda do *gospel* é fundada na ideia de laicidade, a história desse conceito, por outro lado, demonstra que a integração de elementos religiosos é constitutiva do desenvolvimento da ideia de Estado. É o que demonstra Talal Asad (2003), ao identificar que as dificuldades do desenvolvimento de políticas públicas na Europa que contemplem grupos muçulmanos, assim como a atribuição da pecha de fundamentalistas a muitos desses grupos, têm relação com a forma como o ocidente viu serem forjadas as ideias de “Estado”, “religião” e “laicidade”.

A “religião” que foi separada da política nas lutas por essa nova configuração de poder tinha como tipo ideal a Igreja Católica, como forma concorrente de centralização de poder. Asad recorre para o entendimento desse discurso a um entrecruzamento ainda mais profundo, revelado por Michel Foucault (2008).

Foucault estabelece uma genealogia das artes de governar em que é possível perceber importantes continuidades entre o governo de populações e o pastorado cristão, no qual a obediência era um fim em si mesmo e o papel do pastor estava em garantir a seu rebanho a sobrevivência. Desta formulação derivam dois aspectos importantes para os objetivos deste trabalho: a relativização do caráter laico das configurações de poder que se cristalizaram na ideia de Estado, citada acima, e a importância do desenvolvimento de certos saberes como tecnologias de poder para a crescente importância que o “governo” como forma de poder adquire. Os textos de Foucault apontam para a estatística e a medicina como dois desses grandes saberes.

Se a utilização de Estado como conceito explicativo por parte das ciências sociais cumpriu papel importante na construção de sua legitimação (MITCHELL, 2006, p.174; ABRAMS, 1977, p.127), esse também é um elemento que confere legitimidade à “cultura”. A “cultura” como “conceito antropológico” passou a inspirar as conferências e documentos de organismos internacionais, como a UNESCO, que contou com a autoridade e assinatura de diversos antropólogos reconhecidos.⁴⁸

Creio que é preciso, por isso ter com a ‘cultura’ o mesmo cuidado sugerido por Abrams (1977,p.127) para a análise do Estado. A diversidade cultural como valor, como objetivo em si mesma, não é capaz de resolver os conflitos, embora tenha efeitos apaziguadores. Ela é também um discurso legitimador, uma arma que pode ser acionada pelos diferentes sujeitos em disputa. Isso não depende, portanto, da complexidade do conceito de ‘cultura’ utilizado ou de uma adequação de sua formulação.

No Brasil, desde a redemocratização, a “arma da cultura” vinha sendo utilizada com sucesso por diversos grupos marginalizados na luta por expansão de direitos e pela conquista de legitimidade e respeito social. É o caso do *Funk*, reconhecido como patrimônio do Rio de Janeiro após uma série de ações que contaram com participação direta de antropólogos na redação do projeto. É também o caso de religiões afro-brasileiras, um dos grupos mais enfatizados nas pregações de algumas denominações evangélicas, em que são identificados com o Diabo e o inimigo a ser combatido em uma batalha espiritual. Historicamente objeto de

⁴⁸ Sobre isso, ver WRIGHT, 1998; MILLER E YÚDICE, 2002.

preconceito e repressão, a articulação nacional do “povo do candomblé” construiu uma brecha para sua versão da história na narrativa nacional (BIRMAN, 2012, p.202).

Após as últimas duas décadas de inserção dos evangélicos como força política na vida parlamentar, a ênfase em pautas morais e a forma como os embates se deram na mídia construíram uma imagem da atuação evangélica como contrária ao paradigma da diversidade. Gera surpresa, portanto, como vimos, a utilização por este grupo de um vocabulário, identificado pelo uso na defesa de grupos como homossexuais e religiões afro-brasileiras, que se construíram midiaticamente como os grandes inimigos dos evangélicos. Por essa razão a ponderação feita no comentário de um leitor do site “Verdade *Gospel*” demonstra estranhamento quanto ao uso por parte dos evangélicos dos mesmos argumentos de outras “minorias”.

A questão nesse caso não é a conquista de direitos historicamente negados, mas de conferir universalidade a seus valores. Esse vocabulário é capaz de unir a esfera religiosa e a estatal sem que se afete a legitimidade conferida por elas, sem as desnaturalizar. A justificativa do projeto aciona justamente elementos de minoria. A história da escravidão (pilar para o reconhecimento dos cultos afro-brasileiros) é importada dos Estados Unidos e uma dificuldade de aprovação dos projetos alegada como índice de preconceito. Por outro lado, o argumento da cultura, desvinculado do culto religioso e das igrejas, aponta para uma expansão do entendimento do que seja o “evangélico”.

O discurso da cultura, portanto, utilizado para a legitimação do *gospel*, não é apenas uma tentativa de ampliação de recursos para esse mercado ou uma luta por conquista de direitos negados. É a construção de um espaço reconhecido na narrativa nacional, de uma imagem de evangélico, capaz de reunir em uma identidade ‘cultural’ referências para experiências múltiplas e que não podem ser acionadas pela vinculação institucional. Um espaço de produção de significados capaz de permear as “esferas”.

A reivindicação *gospel* expõe, portanto, uma fenda no próprio terreno do paradigma da diversidade: o fato de que a existência plena de certos setores, sem que se viole seus valores, implica na negação da existência plena de outros setores, com seus valores contrastantes. Ou, nos termos de Asad (2003, p.191), a noção de Estado secular que está no germe do pluralismo, é parte do desenvolvimento histórico europeu e tem limitações quando aplicada a outras condições em que os pressupostos dos grupos que adentram a esfera pública não incluem, necessariamente uma separação entre essas esferas. O autor demonstra, no caso do islamismo, o quanto esse discurso fortaleceu o colonialismo e as leituras mais recentes sobre a unidade entre política e religião no Islã, acusadas de “fundamentalistas”.

Tomando esse movimento no contexto do desenvolvimento histórico narrado neste capítulo, podemos dizer que o *gospel* é parte desse esforço por edificar um repertório comum mais amplo que o que poderia ser promovido pelas denominações, mesmo em ações e associações interdenominacionais. Isso porque a promoção do *gospel* ocorre não mais em termos de “evangelismos”, mas nos termos do mercado.

Essa dinâmica, como parte do movimento mais geral de construção de uma esfera pública que opera segundo os parâmetros da diversidade, é também parte da construção de um lugar para os evangélicos na própria imaginação nacional. A disputa se dá em torno não apenas da existência de uma coletividade evangélica que ultrapassa as denominações, mas do papel que essa coletividade possui na imaginação da nação brasileira. Desse modo, é uma disputa também pela imaginação nacional, do que seja o próprio Brasil.

Se o exemplo do *gospel* nos mostra isso em termos de mercado, o maior exemplo dos desdobramentos dessa disputa no campo da política é a construção da bancada parlamentar evangélica. Não por acaso, sua fundação se dá no interior mesmo desse processo que se inicia na constituinte e se encontra em andamento.

1.3.2 – Frente Parlamentar Evangélica

A Frente Parlamentar Evangélica - FPE tem sido um dos elementos de maior visibilidade na construção de um imaginário público sobre os evangélicos. Suas posições e membros são frequentemente apontados como representativos de pautas gerais evangélicas muito mais do que de suas denominações de origem. Nas notícias e entrevistas, aparecem como parlamentares evangélicos, antes do que pertencentes a alguma igreja específica.

Esse fenômeno e a própria existência da FPE, porém, se devem a uma inflexão relativamente recente na operação política de algumas igrejas evangélicas. Se, como vimos, durante grande parte do século XX, a influência política dos protestantes se dava por meio das redes constituídas com as elites e a burocracia, em defesa de ideais de separação entre religião e Estado para a garantia de liberdade religiosa, o fim do século testemunhou estratégias muito diferentes de atuação.

Essa mudança foi verificada, sobretudo, na postura dos pentecostais, grupo que, aliás, foi responsável por grande parte do crescimento numérico dos evangélicos nessa segunda metade do século XX. As ideias de separação entre religião e política que redundavam nas fórmulas dos setores dirigentes alinhados com a ditadura empresarial militar de que “crente não se mete em política” ou de que “crente vota no governo” deram espaço a outra fórmula, a

de que em meio à multiplicidade de identidades que ascendia com a abertura, a dos evangélicos deveria ser acionada, resultando na ideia de que, se “trabalhador vota em trabalhador”, como dizia o *slogan* que se disseminou com o Partido dos Trabalhadores, “irmão vota em irmão” (TREVISAN, 2013, p. 261).

Em fins da década 1970 e principalmente na década de 1980, as mesmas posturas em relação à vida pública que identificamos nas ações paraeclesiais poderiam ser localizadas na relação com os investimentos eleitorais e, argumento aqui, a mesma tendência de disseminação de estratégias e vocabulários dos grupos pentecostais (sobretudo da terceira onda) sobre as demais denominações.

A repressão ao ecumenismo resultara em uma postura de ênfase na dimensão espiritual e algum distanciamento em relação às questões políticas. A terceira onda do movimento pentecostal com sua ênfase na batalha espiritual, porém, trouxe novo fôlego à ideia de participação política. Dessa vez, menos sob a ideia de que a transformação social é a transformação espiritual do que sob a ideia de conquista. Trata-se da reconquista dos espaços tomados pelo Diabo, que também incluiriam a política.

Dessa forma, o investimento em projetos políticos e eleitorais “evangélicos” que redundou em sua notória participação na assembleia que laborou a Constituição de 1988 e posteriormente na Frente Parlamentar Evangélica, estava ligado a um processo geral de transformação nas relações desse setor com as suas diferenças internas, com as narrativas nacionais e com a ideia de cidadania, como tenho procurado descrever neste capítulo e em toda a tese.

Cumprindo o papel de crítica devida às generalizações do senso comum, parte importante dos estudos dessa área operou com recortes denominacionais que permitiram entender as dinâmicas administrativas, eclesiais e teológicas da inserção dos diferentes grupos na política. Os trabalhos de Almeida (2009), Duarte (2011) e Burity e Machado (2005), por exemplo, deixaram evidente a importância de notar que a estratégia de entrada na política contou com uma importante participação da estrutura eclesial das denominações. Percebemos, assim, que tratamos de um ponto de cruzamento entre investimentos partidários, empresariais e religiosos que acumulam as diferentes combinações possíveis entre essas variáveis.

Embora esse assunto já tenha sido muito visitado, interessa aqui notar em que medida essas iniciativas são constitutivas de um campo de atuação comum “evangélico” e quais as características desse campo. Nesse sentido, se mantém atual o problema que se colocava Maria das Dores Machado (2003), ao se perguntar se havia um “modo evangélico de fazer

política”. Ao formular o problema dessa maneira, a autora chegou a uma conclusão que ajuda a pensar as questões que colocamos aqui: a pressão da ação das denominações que fizeram investimento em um projeto de ocupação da política nacional sobre as outras e o desenvolvimento de um campo que as ultrapassa.⁴⁹

Segundo a autora, a estratégia de indicação de candidatos próprios com utilização da estrutura da denominação para a campanha e organização centralizada de alianças nos diferentes territórios apareceu ainda nos anos 1980 como uma característica da IURD, onde foi muito bem sucedida. Seu exemplo, porém, teria sido rapidamente seguido pela maior denominação do país, a Assembleia de Deus, que também passou a defender candidaturas próprias, a ponto de ter, na constituinte, o maior número de assentos dessa bancada (MACHADO, 2003).

Não apenas o exemplo do sucesso eleitoral, mas também o impacto que a atuação dessas denominações na vida parlamentar teve sobre as disputas cotidianas de influência sobre os evangélicos levou a uma crescente entrada de outras denominações na estratégia das campanhas. As denominações com maior centralização administrativa tiveram maior sucesso nesse modelo, mas mesmo denominações como a Batista, com sua valorização da autonomia local, viabilizaram esforços da denominação (embora em menor escala) para campanhas de candidatos que ganhavam a simpatia de convenções locais da denominação.

Além disso, a identificação como evangélico também funcionou como um atributo de grande impacto em campanhas, pois tinha outro tipo de alcance em relação ao apoio eclesiástico. Por meio da indústria cultural evangélica e da tendência, promovida nesses meios, de autonomia em relação às denominações, figuras públicas ganharam influência sobre um largo espectro de ouvintes ou telespectadores. Suas estratégias, com frequência, não envolviam o uso de uma pauta religiosa como base, mas a menção ao pertencimento religioso ou uso do vocabulário utilizado nas igrejas para se referir a questões seculares (MARIANO, HOFF e DANTAS, 2006, p.65).

Isso foi determinante, por exemplo, na eleição de Francisco Silva, dono da rádio Melodia do Rio de Janeiro que, sem vínculos denominacionais, foi o deputado mais votado do pleito de 1994. Seu programa e as malas diretas de sua rádio aliados à estrutura de seu partido à época, o PP, permitiram que ele se elegeisse por três pleitos e ainda tivesse papel importante na carreira política de Eduardo Cunha, que se tornou seu sócio na rádio e possuía seu próprio

⁴⁹ Para a compreensão mais específica das relações entre evangélicos e política parlamentar ver: FRESTON, 1993 e MARIANO, 2006 e 2014, TADVALD, 2015; TREVISAN, 2013.

programa onde ficou marcado pelo bordão “o nosso povo merece respeito”. Cunha, porém, por sua vez possuía um espectro de alianças maior e estabeleceu seu lugar como membro da Assembleia de Deus, não reduzindo a ela sua influência.⁵⁰

Da mesma maneira, outros candidatos construíram suas carreiras associando as alianças com lideranças eclesiais e partidárias à inserção em negócios da indústria cultural evangélica. Um exemplo bem sucedido eleitoralmente dessa estratégia é o próprio ex-governador do Rio de Janeiro, Anthony Garotinho, que aliou sua estrutura partidária e de alianças eclesiásticas à sua atuação como radialista.⁵¹

Assim, a pressão exercida pelas denominações que tiveram sucesso eleitoral sobre as demais teria se exercido, antes de tudo, pelo exemplo e pelas prioridades práticas que davam a seus apoiadores na gestão. Essa entrada na política, porém, gerou pressão também em relação à influência sobre o que significa ser evangélico. As figuras públicas eleitas e as pautas elencadas por elas passaram a servir de referência para os fiéis de outras denominações e para o público mais amplo.

É nesse sentido, por exemplo, que se desenvolveram dilemas e disputas entre as denominações, uma vez que candidatos evangélicos não oficialmente indicados pela denominação incidiam sobre os fiéis desta, gerando a necessidade de reforçar os laços com o candidato oficial e seu projeto político, no caso das que indicavam candidatos, ou gerando a necessidade de indicar uma linha política nas que não o faziam (PIERUCCI e PRANDI, 1996)

Bem sucedidos nas eleições de constituintes em 1986, em 1988 a atuação dos evangélicos já era reconhecida como a de uma “bancada” evangélica. A bandeira da liberdade religiosa serviu de cobertor às diferenças entre os eleitos. A dimensão moral que aparecia tanto na alusão a uma ética dos indivíduos eleitos quanto nas pautas públicas, no combate à corrupção, ganharam espaço ao longo do tempo e tiveram papel relevante no *impeachment* de Fernando Collor de Mello em 1992 (FREESTON, 1993).

Como veremos, esse período marca a própria chegada da Marcha para Jesus ao Brasil e uma expansão através da indústria *gospel* dos vocabulários e questões da teologia da batalha espiritual e do domínio. Por outro lado, a bandeira da ética gerou um clima favorável à ação de outros setores, como a AEvB, então sob direção de Caio Fábio, herdeiro de uma vertente *evangelical* ligada ao chamado “Pacto de Lausanne”, que manteve diferenças com a IURD e as pentecostais de terceira onda, em geral. A atuação da bancada, marcada pela diversidade

⁵⁰ Sobre isso, ver a reportagem da Folha de São Paulo: <http://politica.estadao.com.br/noticias/geral/radialista-apadrinhou-cunha-na-politica.10000049448> acessado em 20/12/2016.

⁵¹ Sobre Anthony Garotinho ver CAMPOS, 2005.

interna, só ganhou maior coesão, porém com sua consolidação como Frente Parlamentar em 2003.

A fundação da Frente Parlamentar Evangélica se deu em meio a um otimismo sobre o crescimento da bancada e sob o acúmulo das diversas experiências de ação conjunta, sendo a discussão de reformulação do Código Civil uma das ocasiões mais significativas. Segundo Mariano (2006) essa discussão trouxe à tona uma pauta unificadora para os diferentes setores da bancada:

Tantas novidades têm causado polêmica e preocupado boa parte da liderança evangélica, além, é claro, dos crentes. Histórias de que igrejas serão fechadas, dízimos serão taxados, pastores acabarão presos e de que homossexuais terão que ser aceitos sem contestação nas comunidades cristãs podem ser ouvidas cada vez com mais frequência após os cultos (MARIANO, 2006, p.77).

Entre as propostas para o novo Código Civil, estava a exigência de certos parâmetros legais nos estatutos das igrejas que os adequariam às normas seguidas por outras entidades da sociedade civil organizada. Essas medidas foram vistas, porém, como obstáculos para a ação das igrejas, sobretudo as pentecostais e as pequenas. Embora essa questão tivesse muito mais um efeito de aumento do trabalho burocrático para essas igrejas do que propriamente restrições a suas práticas, uma rede de lideranças religiosas e parlamentares passou a difundir o temor de que essas medidas pudessem abrir o caminho para ingerências do Estado sobre as questões religiosas na igreja. Mobilizados em campanha contra essas medidas, teriam mobilizado um imaginário de perseguição que remontaria às experiências das gerações anteriores e às narrativas bíblicas, além, é claro, da ideia de que o Diabo estaria organizando investidas contra os fiéis, muito cara ao vocabulário da batalha espiritual:

[...] importa frisar que os conflitos e escândalos que macularam a imagem dos evangélicos, ao lado de preconceitos e pequenas discriminações experimentados cotidianamente por adeptos desse grupo religioso, reativam frequentemente a memória persecutória e reiteram narrativas e testemunhos sobre a velha “perseguição” católica e policial aos pentecostais no Brasil. Cada novo conflito, cada nova acusação e cada novo escândalo envolvendo esses religiosos servem, portanto, de ensejo e pretexto para que suas lideranças tratem de reatualizar suas memórias e narrativas para caracterizar uma identidade religiosa, em parte, marcada pelo ressentimento de minoria religiosa menosprezada, discriminada e perseguida. Conforme o contexto, os conflitos e os interesses em jogo, essa identidade vai sendo remodelada e estrategicamente acionada por seus líderes eclesiais e políticos. Cumpre observar que ela só tem sido reelaborada e mobilizada eficazmente pelo fato de que as representações identitárias de expressiva parcela desses religiosos persistem, defensiva e reiteradamente, em bater nas teclas da existência de discriminação aos evangélicos e de limitações à sua liberdade de religiosa. Isto é, sua persistência decorre não apenas de sua disposição estratégica de

mantê-la viva e dotada de eficácia mobilizadora, mas depende também da existência de certa plausibilidade, por mínima que seja. É, pois, da posição e da perspectiva de “gatos escaldados” que muitos deles, em especial pastores, reverendos, bispos e políticos evangélicos, interpretaram o potencial impacto controlista e, pior ainda a seu ver, discriminador do novo Código Civil sobre as igrejas evangélicas (MARIANO, 2006, p.81).

A disseminação da narrativa persecutória não apenas teve eco das experiências passadas, mas cumpriu também o papel de reafirmar a necessidade de unidade e a identidade comum entre os evangélicos. Em grande medida, ela deu o caráter dessa identidade. Para além dos parlamentares, a disseminação dessa narrativa foi bem sucedida entre lideranças religiosas que reforçaram suas redes tanto com os parlamentares como com entidades paraeclesiais e defensoras de valores supradenominacionais, como o Fórum Evangélico Nacional de Ação social e Política, por exemplo, e os conselhos locais de ministros, como o Conselho de Ministros do Estado do Rio de Janeiro - COMERJ, que veremos com mais atenção no capítulo 3. A rememoração das ações unitárias anteriores, como na constituinte, também deram suporte a essa narrativa:

De modo que cumpre considerar tanto as demandas controlistas recentes como suas representações identitárias de minoria discriminada para perceber que a mobilização, os temores, os boatos alarmistas em torno do Código Civil basearam-se na convicção de muitos líderes evangélicos de que sua liberdade religiosa encontrava-se sob forte risco de ser cerceada pela intervenção indevida e espúria do Estado. Situação grave que, a seu ver, requeria pronta e eficiente reação. E foi justamente a bandeira da liberdade religiosa – que desde os anos 80 vem sendo sistematicamente acionada para justificar e legitimar seu ingresso e participação na política partidária e, por consequência, para mobilizar os irmãos a votarem nos irmãos – que acabou por ser novamente empunhada por este grupo religioso, desta vez para alterar o Código Civil. As mudanças do Código e suas implicações para as igrejas. (MARIANO, p.82)

Assim, o terreno para a construção da FPE foi pavimentado por essas redes de mobilização que incluíam desde os parlamentares até as lideranças locais, passando pela indústria cultural evangélica, chegando até os fiéis. A ideia de que estaria em curso uma investida contra os evangélicos, seja do Estado, seja de outras religiões ou do Diabo (ou dos três como ente único), permitiu a construção de um esforço comum e levou parlamentares e suas equipes notarem o espaço que poderiam ocupar se seguissem organizados em defesa de pautas morais que, inclusive, alcançavam setores da sociedade mais amplos do que apenas os evangélicos (TREVISAN, 2013, p. 284-286).

Com a criação da FPE, foi montada uma estrutura burocrática capaz de travar essas disputas nos termos da constituição e não restrita ao vocabulário religioso. Com reuniões semanais, além de gabinete, presidente, coordenadores e assessores voluntários, os projetos de lei são divididos por temática e revisados por parlamentares afins ao assunto que, colocando sua própria equipe à disposição, se responsabilizam por apresentar pareceres e orientar a melhor posição para que os setores que se apresentam como evangélicos através da FPE defendam seus interesses e valores compartilhados segundo parâmetros legais.

Nesse sentido, a FPE constrói plataformas de defesa de valores cristãos amparadas em um vocabulário de direitos. A defesa contra o aborto passa pela argumentação, em termos jurídicos, de que o feto seria sujeito de direito e a crítica à criminalização da homofobia sob os termos da defesa da liberdade de expressão, por exemplo.

Os evangélicos são apresentados como participantes da diversidade brasileira e reivindicam seu lugar na narrativa e nos recursos do Estado. Ela tem atuado, nesse sentido, como uma força importante para dar existência concreta aos “evangélicos”. Através das redes construídas com as lideranças religiosas e indústria cultural, esse discurso de direitos é amplificado e adentra a vida cotidiana dos fiéis mobilizados. Além disso, alguns setores possuem maior acesso a recursos financeiros e alianças com a indústria cultural do que outros na disputa interna pelos rumos da FPE, o que também impacta seus rumos.

Segundo Trevisan (2013, p. 264) a opção por uma narrativa de defesa contra uma suposta a perseguição orquestrada contra os cristãos teria ganho ainda mais peso com as dificuldades que muitos parlamentares da FPE enfrentaram diante de acusações de envolvimento no que ficou conhecido como “escândalo das sanguessugas”, em 2006. Na investigação que deu origem ao escândalo, veio à tona um esquema de desvio de dinheiro destinado à compra de ambulâncias. O impacto sobre as eleições daquele ano teria enfraquecido a FPE, impedindo a reeleição de muitos dos acusados.

A estratégia de recomposição para as eleições seguintes foi o foco ainda mais intenso em pautas morais comuns e o combate à Proposta de Plano Nacional de Direitos Humanos.⁵² Materiais de divulgação, palestras, campanhas pela internet e uma mobilização de grande porte de lideranças religiosas foi realizada com o objetivo de apresentar a ameaça do Plano aos valores cristãos.

⁵² O Plano Nacional de Direitos Humanos, proposto naquele ano, incluía, entre outras coisas, mecanismos que facilitassem a criminalização da homofobia, o que foi interpretado por alguns evangélicos como um risco à liberdade de expressão e religiosa.

Esse esforço superou o realizado em torno do Código Civil, especialmente no tocante à disseminação entre os fiéis em geral e ao alcance de setores conservadores, não necessariamente evangélicos, que passaram a identificar nessas lideranças os projetos que julgam adequados ao Brasil. Embora tenham contado concretamente com um grande apoio de outras bancadas, com a eleição de Marco Feliciano à presidência da Comissão de Direitos Humanos da Câmara dos Deputados, os “evangélicos” saíram dessa disputa como os representantes do conservadorismo brasileiro, o que, até então, tinha sido um atributo muito frequentemente associado à Igreja Católica em sua associação com o imaginário sobre a nação:

No pleito de 2010, a bancada evangélica baseou a sua plataforma política na luta contra medidas constantes no Plano Nacional de Direitos Humanos (PNDH-3), lançado pelo governo Lula em 21 de dezembro de 2009, que, dentre outros aspectos, previa a descriminalização do aborto e a união civil de pessoas do mesmo sexo. A bancada também investiu contra a homoafetividade ao defender que era dever do Estado disponibilizar meios para os indivíduos resgatarem a sua condição original de gênero e combateu projetos que tornariam crime a discriminação por orientação sexual e identidade de gênero. Ademais, a FPE fez campanha a favor do Estatuto do Nascituro, projeto de lei que aumentava punições a condutas ligadas ao aborto e tentava garantir a vida de fetos concebidos em estupros, uma das hipóteses em que a legislação já permitia a interrupção da gravidez (Tadvald, 2010). Aparentemente, tal campanha foi frutífera. Ao final do pleito de 2010, a FPE recebeu o acréscimo de trinta parlamentares, ou pouco mais de 50% se comparada com a legislatura iniciada em 2007 [...] a FPE logrou a candidatura do deputado federal e pastor assembleiano Marco Feliciano (PSC-SP), que viria a ser presidente da Comissão de Direitos Humanos e Minorias (CDHM) da Câmara³, cargo que exerceu durante o ano de 2013, o que gerou controvérsias pelas diversas ações e declarações polêmicas de Feliciano, principalmente em relação a temas como direitos aos homossexuais e direito ao aborto. Dessa forma, Feliciano tornou-se, à época, uma espécie de porta-voz do dogmatismo e do conservadorismo nacional, voz essa projetada enfaticamente a partir do cargo que exerceu na Câmara. (TREVISAN, 2013, p. 264, 265)

Antes disso, a identificação como evangélico cumpria papel importante no período das eleições, garantindo influência sobre um amplo espectro e associando o candidato a um leque de referências que variava desde uma imagem de ética e moralidade até mesmo, no caso de igrejas como a IURD e a Assembleia de Deus (com projetos políticos mais consolidados), ao acionamento das ideias relacionadas à teologia do domínio e da batalha espiritual em que a presença de um cristão no território da política significaria o enfrentamento das forças demoníacas que seriam responsáveis pelos problemas nacionais. A associação entre esses

fundamentos teológicos e uma estrutura administrativa poderosa teria tido sucesso. Como conta Trevisan (2013):

A partir do modelo instaurado pela Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) desde as eleições constituintes de 1986, as igrejas que obtêm maior sucesso nesta arena são aquelas que possuem projetos mais bem definidos de inserção na política e que utilizam seus templos e demais espaços religiosos, incluindo os virtuais, para fazer campanha para seus candidatos, dispondo de profusos meios materiais e midiáticos que contribuem na difusão das campanhas entre os seus fiéis e até para além deles. (TREVISAN, 2013, p. 260)

Assim, além das muitas variáveis de ordem prática que afetam o sucesso eleitoral e a capacidade de influência na FPE (alianças partidárias, empresariais, inserção midiática, alianças eclesiais e suporte denominacional) esses setores tiveram também uma capacidade de mobilizar suas bases em projetos políticos que não se distinguem de seus projetos religiosos. O vocabulário da batalha espiritual contra as obras do Diabo passou a marcar também as campanhas da FPE. Os setores com maior capacidade de influência na FPE, ao produzir uma agenda pública para os evangélicos, contribuem com a própria construção da imaginação desses evangélicos.

1.3.3 – Disputas internas: o caso do Rio de Janeiro

O processo histórico cujas linhas gerais apresentamos nas sessões anteriores ocorreu com diferentes intensidades e dilemas segundo as dinâmicas locais. Nesta sessão, veremos rapidamente as disputas em torno da identificação como “evangélico” por parte de lideranças que tiveram especial impacto no Rio de Janeiro, cidade onde se passa a situação que descreveremos no próximo capítulo. Esse caso ajuda a matizar as linhas gerais do processo com as contradições que o constituem.

A capacidade de inserção dos “evangélicos de missão” entre as elites e suas bases de auto-organização permitiram que cumprissem um papel público como “protestantes” até mesmo quando já não eram a maioria numérica, na segunda metade do século XX. Embora os pentecostais já fossem maioria entre os evangélicos e, sem dúvida, o setor que mais se expandia, os evangélicos de missão ainda eram convocados pelo poder público e pela imprensa como os interlocutores legítimos dos evangélicos.

A relação estreita dessas denominações com suas matrizes estadunidenses também orientou uma série de iniciativas interdenominacionais com o objetivo de atuação no espaço público enquanto “cristãos”. Grande parte desses esforços era não apenas de apoio mútuo e representação dos valores compartilhados entre protestantes diante da sociedade, mas também de que uma vez expostos esses valores, eles teriam o poder de mostrar a “mensagem de Deus” e cumprir um papel evangelístico. A justificativa de quase todas essas associações incluía a ideia de “evangelizar” (CÉZAR, 2000, p.63-111).

Esses esforços de atuação no espaço público ganham uma dimensão mais profunda com o crescimento do movimento que ficou conhecido como “Pacto de Lausanne”, resultante de uma conferência internacional realizada na Suíça em 1974. A conferência construiu diretrizes para responder à conjuntura política daquele momento, que entendiam ser uma urgência de atuação unificada dos protestantes no espaço público para a evangelização.⁵³

Embora influenciado também pelo evangelicalismo, o entendimento formado em Lausanne do que deveria ser essa atuação pública é uma das razões pelas quais há quem chame o movimento de “Teologia da Libertação Evangélica” (SANCHES, 2009). Ao descrever a “responsabilidade social cristã” o documento registra:

Afirmamos que Deus é o Criador e o Juiz de todos os homens. Portanto, devemos partilhar o seu interesse pela justiça e pela conciliação em toda a sociedade humana, e pela libertação dos homens de todo tipo de opressão. Porque a humanidade foi feita à imagem de Deus, toda pessoa, sem distinção de raça, religião, cor, cultura, classe social, sexo ou idade possui uma dignidade intrínseca em razão da qual deve ser respeitada e servida, e não explorada. Aqui também nos arrependemos de nossa negligência e de termos algumas vezes considerado a evangelização e a atividade social mutuamente exclusivas. Embora a reconciliação com o homem não seja reconciliação com Deus, nem a ação social evangelização, nem a libertação política salvação, afirmamos que a evangelização e o envolvimento sócio-político são ambos parte do nosso dever cristão. Pois ambos são necessárias expressões de nossas doutrinas acerca de Deus e do homem, de nosso amor por nosso próximo e de nossa obediência a Jesus Cristo. A mensagem da salvação implica também uma mensagem de juízo sobre toda forma de alienação, de opressão e de discriminação, e não devemos ter medo de denunciar o mal e a injustiça onde quer que existam. Quando as pessoas recebem Cristo, nascem de novo em seu reino e devem procurar não só evidenciar mas também divulgar a retidão do reino em meio a um mundo injusto. A salvação que alegamos possuir deve estar nos transformando na totalidade de nossas responsabilidades pessoais e sociais. A fé sem obras é

⁵³ Como sabemos, o início dos anos 1970 é marcado não apenas pela guerra fria, pelas lutas de libertação colonial afroasiáticas e por um esgotamento econômico emblemático na crise do petróleo, mas também pelos desdobramentos dos movimentos de contracultura do final da década de 1960 em que a juventude ganhara protagonismo.

morta (Disponível em <https://www.lausanne.org/pt-br/recursos-multimedia-pt-br/pacto-de-lausanne-pt-br/pacto-de-lausanne> acessado em 30/03/2016).

Seguindo esse tom, dois elementos são importantes para o entendimento do documento. Em primeiro lugar, a necessidade de resposta a uma conjuntura de radicalização e movimentos contestatórios que emergiam nas guerras de libertação nacional, no terceiromundismo e na contracultura. Em segundo lugar, os movimentos de “avivamento” no protestantismo do que se expandiram em ondas que modificaram o cenário institucional e teológico, notadamente o pentecostalismo.

No Brasil, onde se vivia sob uma ditadura, as ideias de Lausanne se refletiram em uma proliferação de iniciativas evangélicas no campo do que então se pensava como “ação social”. A chamada “missão integral” via como responsabilidade cristã o combate às injustiças sociais e a luta pela dignidade humana como parte de um só projeto de evangelização. É possível dizer que Lausanne foi uma das iniciativas de maior peso para a atuação interdenominacional nesse período.

Os anos 1980, porém, marcaram o início de uma mudança profunda nesse processo de estruturação da atuação pública evangélica. Algumas das razões para isso têm relação com alterações na própria dinâmica religiosa. As igrejas pentecostais e neopentecostais avançaram sobre o território nacional sendo responsáveis em grande medida pelo crescimento vertiginoso do número de evangélicos, de 1990 a 2010. Igrejas importantes para o neopentecostalismo, como a IURD promoveram mudanças importantes em relação à organização interna das igrejas, que passa a contar com estruturas hierárquicas muito claras e uma centralização mais intensa de recursos e decisões (MACHADO, 2000, p. 287-293).

Além disso, a abertura política e o início de um novo ciclo econômico permitiram dois tipos de ações que se mostraram decisivas: a construção de projetos estratégicos de ocupação da política parlamentar pelas denominações e os investimentos em mídias voltadas para os evangélicos e para a evangelização. Aprofundaremos esses aspectos no capítulo 4, mas por hora, é importante tomá-los em consideração para compreender o processo histórico em que a construção de uma associação como o COMERJ ganha sentido.

Aqui, lembraremos de uma experiência emblemática para pensar as transformações na ocupação do espaço público pelos evangélicos no Brasil: a AEvB- Associação Evangélica Brasileira. Se até então os esforços de unidade evangélica costumavam assumir o rótulo de “cristãos”, demonstrando ao mesmo tempo seu sectarismo e iconoclastia (pois se subentenderia que os católicos não seriam “verdadeiros cristãos”), é expressivo que a AEvB tome a etiqueta de “evangélica” como plataforma.

A AEvB surge em 1991 sob a liderança do pastor da Igreja Presbiteriana, Caio Fábio D'Araújo se propondo a construir uma identidade comum evangélica e pensar seu lugar na democracia brasileira em (re)formação com base em uma bandeira de “ética” e na “ação social”, remetendo ao legado de Lausanne.

Caio Fábio trazia consigo um pertencimento institucional diferenciado. Não sendo pastor responsável por uma igreja específica (exceto por um curto período), ele construiu sua reputação como conferencista e pregador independente. Membro de uma família de fortes relações com as elites amazonenses e cariocas, sua facilidade de trânsito entre membros do empresariado e do Estado permitiu que ele conseguisse financiamento de peso para seus projetos pessoais. Mesmo denominações nacionais poucas vezes possuíam uma estrutura de comunicação tão robusta como a sua, com programas de TV, rádio, cursos de formação de líderes por “telecursos” via antena parabólica para igrejas locais, revista de distribuição nacional e um projeto de missões.

Suas relações também o tornaram rapidamente um interlocutor chave para o Estado e os principais meios de comunicação do país como representante dos “evangélicos”. Embora a AEvB não inaugure o associativismo em nome dos “evangélicos”, é possível dizer que a capacidade de interferir na imagem produzida pelos meios de comunicação sobre os evangélicos nesse momento posterior à constituição de 1988 era notável.

O pastor chegou a ganhar um “telefone vermelho” em sua sala, com linha direta para o governador do Rio de Janeiro e ganhou destaque como mediador de um dos eventos de maior repercussão na cidade nos anos de 1990, a chacina de Vigário Geral⁵⁴. A capacidade de acionar todas essas relações garantiu a Caio Fábio uma proeminência comparável apenas aos líderes de grandes denominações e é essa condição que permitiu a articulação que deu nascimento à AEvB, da qual ele se tornou presidente, como uma figura independente e de certa forma acima das denominações.

As resistências das denominações históricas de missão às chamadas “neopentecostais” e a disputa entre a Igreja Universal do Reino de Deus (com a aquisição então recente da Rede Record de televisão) e a Rede Globo colocam um dilema à proposta de unidade interdenominacional da AEvB. A entrada da IURD foi evitada e a associação não se posicionou a favor de Edir Macedo no episódio de sua prisão em 1992, gerando um rompimento ao qual se pode atribuir boa parte do fracasso posterior da AEvB.

⁵⁴ Segundo Caio Fábio, Nilo Batista se tornou seu grande amigo, tendo sido o pastor peça chave em sua conversão e o responsável por seu batismo e seu casamento (D'Araújo, 1998).

A figura de Caio Fábio se tornou para a imprensa um contraponto à de Edir Macedo, principalmente após o sucesso da *Fábrica da Esperança* organização que ele descreve como um “movimento social” e que acompanhava iniciativas como a *Ação da Cidadania* de Betinho, consolidando-se mais tarde junto a um setor representado pela organização não-governamental *Viva Rio* de Rubem Alves. Essa visibilidade, porém, não se sustentava em nenhuma estrutura denominacional e amplificava posições que encontravam oposições entre muitos evangélicos.

Como vimos, a década de 1980 transformara profundamente as estruturas de poder no campo evangélico com três fenômenos relacionados entre si. O primeiro deles, o avanço das igrejas pentecostais e neopentecostais transformam o perfil dos evangélicos no país, afetando também os limites a pautas comuns possíveis para a ação pública dos evangélicos.

Em segundo lugar, a entrada de denominações evangélicas na política parlamentar ganha novos contornos com o sucesso do método de adesão a candidatos próprios com indicação direta da igreja que rendeu frutos à IURD influenciando outras denominações que passaram a utilizar expedientes semelhantes (MACHADO,2000, p.302-303).

Por último, ao mesmo tempo causa e consequência do sucesso da ocupação da política institucional, os investimentos em telecomunicações por parte dos evangélicos cresceram vertiginosamente. Isso não apenas consolidou figuras públicas importantes nos televangelistas, mas também significou a obtenção de numerosas concessões de rádio e televisão, culminando mesmo no surgimento de uma indústria cultural voltada para o segmento *gospel*.

Assim, se a AEvB já reunia figuras-chave das mídias evangélicas (como Fanini, Malafaia, Ezequiel Teixeira e o próprio Caio Fábio) a pouca flexibilidade nas pautas e a disputa com a IURD não deu chances ao projeto de unidade da associação. O primeiro marco desse processo é narrado pelo próprio Caio Fábio em suas *Confissões* (1998) como a recusa da AEvB em se posicionar contra a minissérie *Decadência* da Rede Globo, cujo personagem principal era um pastor evangélico que usava sua posição para tirar vantagens financeiras dos fiéis. Grande parte das lideranças organizadas na Associação acreditavam ser importante se posicionar do lado evangélico da disputa e apoiar a IURD.

A associação perdeu força e se viu derrotada, afinal, após dois episódios de escândalos públicos envolvendo a figura de Caio Fábio. O primeiro, a suposta apreensão de drogas escondidas em seu projeto social, a *Fábrica da Esperança*, resultou em um embate público com o então governador Marcelo Alencar, que se opunha aos projetos do pastor e havia nomeado Marcelo Garcia, da IURD como o responsável pela assistência social no estado. O

episódio afastou uma série de lideranças locais alinhadas ao governador e gera a necessidade de formação de outras associações locais.

O segundo e decisivo episódio é uma dupla morte pública. O pastor se viu acusado de organizar um dossiê falso sobre supostos crimes do então presidente Fernando Henrique Cardoso, o chamado Dossiê Cayman, e de tentar vendê-lo à campanha de Lula. Ao mesmo tempo, a circulação da notícia de que o pastor teria traído sua esposa é utilizada com vigor por seus opositores e fulmina sua representatividade.⁵⁵

Os episódios marcam os novos parâmetros de possibilidades para a unidade evangélica no espaço público que se confirmam posteriormente na formação da Frente Parlamentar Evangélica. A dinâmica da atuação parlamentar impõe uma flexibilidade no raio de alianças que organiza as possibilidades de atuação conjunta a certas pautas “moralizantes”, especialmente relacionadas a discussões sobre sexualidades.

A “queda” de Caio Fábio e da AEVB foi também a derrota de um projeto de uma identidade evangélica unificada nacionalmente em torno da ideia de uma reforma social.⁵⁶ Ao mesmo tempo, ascendia uma identidade constituída na consolidação de uma intervenção midiática de larga escala relacionada diretamente com a ocupação da política parlamentar para o combate ao Demônio. Essas macroalianças, porém, mantiveram nas associações locais suas bases de capilaridade.

Por fim, retomando o que vimos ao longo deste capítulo, é importante notar que as mudanças que permitiram historicamente a atual configuração de disputas pela construção de uma coletividade evangélica possuem relação com o processo político mais amplo vivido no país, de reconstrução de suas narrativas nacionais sob os parâmetros da democracia e da diversidade.

Historicamente, a construção das narrativas clássicas de nação deixara um lugar de estrangeiros aos protestantes. A hegemonia da Igreja Católica na sociedade e a condição minoritária dos protestantes gerara, por um lado, a adesão a um tipo de secularismo como meio de defesa da liberdade religiosa e, por outro, a inserção entre redes de elite e da burocracia estatal como maneira de obter influência sobre os processos políticos.

A desvantagem em relação aos católicos, somada às experiências de perseguição (especialmente com o avanço pentecostal sobre territórios de pobreza), gerou uma série de

⁵⁵ Silas Malafaia chegou a gravar um episódio inteiro de seu programa televisivo “Vitória em Cristo” dedicado a uma crítica ao “falso apóstolo” Caio Fábio.

⁵⁶ O episódio é recorrentemente narrado como a “queda de Caio Fábio” em referência à “queda” bíblica do homem na bíblia, o pecado.

iniciativas de unidade entre as diferentes denominações no âmbito local. Além disso, outras entidades paraeclesiais já operavam classicamente na evangelização.

Dessa forma, embora muitas vezes os evangélicos sejam apontados pela bibliografia como um campo de conflito e disputas, por sua heterogeneidade, isso não impediu a formação de uma tradição de associações. Essa tradição tinha como denominador teológico mínimo comum a ideia de plano de salvação, sendo, por isso, crítica às iniciativas ecumênicas que a disputaram em meados do século XX.

Os expurgos promovidos pela ditadura militar ajudaram a consolidar as lideranças mais próximas ao governo no comando das igrejas. O governo favoreceu seus aliados com concessões de rádio e televisão, entre eles, empresários interessados em investir em produções voltadas para evangélicos.

Essa indústria cultural, desde os primórdios do protestantismo no Brasil, já havia cumprido o papel de gerar circulação de um repertório comum entre as diferentes denominações. Com a chamada terceira onda do pentecostalismo, no entanto, esses investimentos se tornaram muito mais volumosos e assumiram um papel central nas mediações com o poder de Deus. A criação de uma indústria *gospel* acompanhou essa mudança litúrgica e também numérica, com o crescimento vertiginoso dos pentecostais.

A proeminência dos vocabulários da batalha espiritual e da teologia do domínio no *gospel* permitiu sua circulação para além das denominações que necessariamente trabalham com essa base. De forma semelhante, esse foi o vocabulário que se tornou hegemônico nas pautas promovidas pela FPE. Ali, uma combinação entre o repertório da batalha espiritual e as memórias da perseguição e exclusão das narrativas nacionais geraram uma síntese que se expressa nos termos do direito e da cidadania, mas que mobiliza suas “bases” em experiências que não separam a batalha contra o Diabo das armas jurídicas.

Com o caso da AEvB, foi possível notar que essa entrada na narrativa nacional e construção de repertório comum é permeada por disputas. Nas últimas décadas, a derrota do projeto da AEvB e de Caio Fábio, marcou a ascensão de lideranças que priorizaram a unidade, incluindo protestantes históricos de missão e pentecostais de todas as ondas. Nessa unidade, a proeminência dos setores melhor localizados em relação à indústria cultural *gospel* demonstrou que a unidade evangélica capaz de mobilizar as bases não se dava em torno de uma ética abstrata, mas de um inimigo a ser combatido, exorcizado e derrotado da nação: o Diabo.

Por fim, antes de seguir para a descrição da situação analisada, cabe retomar alguns pontos. Iniciei este capítulo levando em conta a posição que os protestantes ocuparam nas

narrativas constituintes da imaginação nacional consolidadas em algumas das obras clássicas das ciências sociais, no início do século XX. Ignorados, apontados como representantes de tradições estrangeiras e até mesmo como contraponto “moderno” ao tipo ideal nacional, os protestantes representados nesses trabalhos contrastam com a grande relevância que ganharam na virada do século seguinte.

Argumentei neste capítulo, que embora a heterogeneidade de tradições protestantes seja notável, a ênfase nesse aspecto (e seu contraste com a estrutura de administração das divergências da igreja católica) não deve obscurecer o fato de que, desde seu estabelecimento no século XIX, as diferenças entre as denominações não impediram a ação conjunta. Essa ação se deu para fins administrativos, evangelísticos e mesmo em relação à legislação e à política nacional. A predominância dos evangélicos históricos de missão e seus investimentos no setor educacional de ponta se combinaram a uma inserção privilegiada entre as elites e camadas médias, gerando uma capacidade de influência sobre questões do debate público durante o século XX maior do que a sua proporção em termos de população permitiria em outra situação.

Destaquei, assim, que a atuação conjunta evangélica na esfera pública, que muitas vezes inspira reserva e espanto aos olhos do século XXI, dá continuidade, em muitos aspectos, a tradições de associação que vêm operando desde o século XIX e ao longo do século XX. As diversas entidades paraeclesiais, conselhos locais de pastores e ministros, a indústria cultural e a política funcionaram como eixos sobre os quais vem se construindo proteção contra as dificuldades de lidar com um país de maioria católica e de lidar com as questões públicas.

A mudança que pode ser verificada a partir da segunda metade do século XX, portanto, não está na capacidade de atuar em conjunto ou mesmo de atuar nos debates públicos, como vimos no exemplo da defesa da liberdade religiosa na constituinte de 1891 no 1º governo Vargas. O que diferencia essa atuação conjunta neste momento, que se estende até hoje, é a influência das chamadas segunda e terceira onda do pentecostalismo, especificamente a partir da teologia da batalha espiritual e do domínio, nas diferentes maneiras em que foram apropriadas.

O crescimento pentecostal os tornou maioria numérica entre os evangélicos e ampliou sua influência na política e na indústria cultural (inclusive por consequência, uma vez que concessões de rádio e TV são públicas). Através da constituição de um mercado *gospel*, se formou um repertório evangélico que ampliou a influência dos vocabulários da teologia da

batalha espiritual para além das denominações que aderiram a eles oficialmente. A circulação desse repertório tornou esse vocabulário acessível inclusive para não evangélicos.

Nesse sentido, a relação com o mercado e com o Estado, no momento em que o *gospel* foi reconhecido como manifestação cultural nacional, trouxe as ambiguidades desse movimento de inserção na diversidade. Os que eram antes vistos como estrangeiros passaram a reivindicar um lugar na narrativa nacional condizente com as novas condições da democracia brasileira, mas também com as concepções de domínio e batalha espiritual.

A iniciativa de formação de uma Frente Parlamentar Evangélica, nesse sentido, também sofreu influência desses repertórios. A construção de pautas morais para ação conjunta permitiu que, muitas vezes, a percepção de um inimigo comum, reforçasse a unidade e a circulação de referências e figuras públicas entre as denominações. Muitos desses políticos, também pastores e empresários da indústria cultural, passaram a servir de referência para públicos massivos identificados com os valores gerais defendidos.

Por fim, localizei no caso da AEvB de Caio Fábio um marco na disputa pela imaginação dos “evangélicos” em meio a essas mudanças. Ali, duas tradições de entendimento do que devam ser as relações entre evangélicos e a esfera pública foram postas à prova. A derrocada do projeto de “evangélicos” simbolizada na figura de Caio Fábio, embora seja apenas um elemento do complexo mosaico das disputas por essa imaginação evangélica, é emblemática para pensar o período e a cidade do Rio de Janeiro, palco da situação que narro no próximo capítulo.

Capítulo 2 – A Marcha como situação

O Senhor dos exércitos está levantando um povo poderoso na Terra. As portas do inferno não prevalecem, contra esse povo vencedor

(“Senhor dos exércitos” – Comunidade Evangélica da Vila da Penha, executada em trio elétrico na Marcha para Jesus de 2013 no Rio de Janeiro)⁵⁷

2.1– Quando começa a Marcha?

No dia 25 de maio de 2013, assim como em todos os anos desde 1998, milhares de pessoas deixaram suas casas, nos mais diferentes pontos da cidade do Rio de Janeiro e região metropolitana, com o objetivo de participar da Marcha para Jesus. Caravanas, casais, famílias e grupos de amigos se reuniam em uma multidão que seguiria rumo ao “coração da cidade”⁵⁸ ao som de louvores, pregações e orações.

Apesar de ter sua concentração marcada para a tarde daquele sábado, a Marcha começara muito antes, tanto para organizadores como para o público. Telefonemas a amigos, mensagens em redes sociais, reuniões de logística, orações, ensaios musicais, articulação parlamentar para votações no orçamento municipal, contratos, impressão de folhetos, gravação e veiculação de *jingles* de divulgação estão entre as incontáveis ações que cooperaram na construção da Marcha.

A partir de cada ponto dessa teia de fluxos é possível narrar uma marcha completamente diferente e não seria exagero dizer que cada um dos presentes é organizador e público de sua Marcha particular. Assim, é preciso, antes de qualquer coisa se perguntar, afinal: quais os elementos que tornam possíveis essas micro-marchas? Como a partir dessas micro-marchas se constrói a grande Marcha?

Neste capítulo, tratarei dessas questões a partir de uma reconstituição dos elementos gerais que constituem as Marchas para Jesus. Trabalharei com a edição do evento ocorrida no Rio de Janeiro, em 2013, como exemplo para a compreensão de alguns elementos gerais envolvidos em diversas outras edições. A observação de outras Marchas ocorridas entre os anos de 2010 e 2016 em diferentes municípios, como adiantei na introdução, guiou a organização da narrativa, determinando, sobretudo, quais elementos mereciam destaque e teriam peso na montagem do modelo.

⁵⁷ Um registro da gravação original dessa música que se tornou clássica nas igrejas do Rio de Janeiro nos anos 1990 e 2000 pode ser ouvida em <https://www.youtube.com/watch?v=Se-9LinTRuQ>, acessado em 20/12/2016.

⁵⁸ Expressão utilizada pelo apresentador do trio da rádio 93FM – *El shaddai* durante o evento ao apresentar uma das cantoras que estaria no carro de som: “hoje, nesse dia especial, no coração da cidade, vocês vão ter o privilégio de cantar, com ela, que é reteté de Jeová... Floooor de Lis”.

A escolha dessa edição se dá por sua exemplaridade para os processos descritos nesta tese. Isso se dá em primeiro lugar por sua relação com a conjuntura política nacional. Como se sabe, o ano de 2013 foi um marco em relação às manifestações de rua no Brasil, na chamada Nova República. Aqui, como no contexto internacional, estava em jogo a retomada das ruas como espaço de manifestações políticas. Nesse processo, destacou-se o uso extensivo de redes sociais virtuais, tanto na convocação direta aos eventos quanto na construção das disputas que levaram à sua precipitação, sendo a chamada “Primavera Árabe” o caso mais emblemático. O Brasil viu atos organizados por movimentos de reivindicação por melhorias no transporte público de São Paulo, que até então tinham pequeno porte, se tornarem manifestações de massa que se replicaram em todo o país, absorvendo as mais diversas pautas. Ao lado da frase “Não é só por R\$ 0,20”⁵⁹ surgiram reivindicações nem sempre convergentes que foram desde a melhoria da educação, o fim da corrupção, contra a PEC 37⁶⁰, contra a Copa do Mundo que seria realizada no Brasil em 2014 e mesmo o fim da polícia militar.

Um segundo elemento desta conjuntura incluía questões diretamente relacionadas à transformação na atuação evangélica no espaço público. Como veremos nos capítulos 2 e 3, é possível identificar desde o início dos anos 2000, e com maior força desde o ano de 2006, nas disputas acerca do Plano Nacional de Direitos Humanos (o PL 122), a construção de uma polarização que possibilitou a construção das chamadas pautas morais comuns (VITAL DA CUNHA e LEITE LOPES, 2012, p.156-167) que orientaram a ação da bancada parlamentar evangélica.

Além disso, no início do ano, em fevereiro de 2013, o Pastor Silas Malafaia⁶¹, figura de grande visibilidade e influência entre os evangélicos, havia protagonizado uma discussão tensa acerca dos direitos da população LGBT em uma entrevista ao programa “De Frente com Gabi”, apresentado pela jornalista Marília Gabriela e exibido no canal SBT de televisão aberta.⁶² No ano de 2013, essa polarização ganhou um grande fôlego quando o Pastor Marco Feliciano assumiu a presidência da comissão de Direitos Humanos da Câmara Federal com

⁵⁹ A frase se refere ao aumento de R\$0,20 na passagem de ônibus contra o qual o movimento se colocava.

⁶⁰ Que, se alegava, restringiria as ações de investigação do Ministério Público.

⁶¹ A trajetória e o papel cumprido pelo Pastor Silas Malafaia serão explorados com maior detalhe ao longo de toda a tese, mas em especial no Capítulo 2.

⁶² A entrevista concedida a Marília Gabriela está disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=RcPwYopDER4> (acessado em 12/08/2015)

promessas de revisar o acúmulo reunido até então por essa comissão, especialmente em relação às pautas de diversidade sexual e de gênero.

É esse movimento, marcado pela apropriação de vocabulários associados às idéias de diversidade, direitos e democracia, que se expressa na construção da edição de 2013 da Marcha carioca. Embora as manifestações de rua ainda não tivessem a proporção que ganharam no mês seguinte, em maio, o mês da Marcha, elas já tinham dimensão considerável em comparação com a rotina da década anterior. A discussão sobre a legitimidade da forma “manifestação” já estava na ordem do dia. Na iminência de junho, a Marcha de 2013 apresentou com todo vigor um projeto para o que deveria ser a atuação pública dos evangélicos e uma definição de quem eram os seus inimigos.

Por isso, os elementos de inflexão nas formas de manifestação pública dos evangélicos, ocorridos durante a efervescência social no ano de 2013, apareceram com uma força quase didática nessa edição. Tornava-se ainda mais importante para o público e para as lideranças estabelecerem que tipo de manifestação seria adequada aos evangélicos; quais as pautas condizentes para o cristão; qual o lugar espiritual da política; quem são os inimigos e quem pode representar os evangélicos. Por isso, a descrição apresentada neste capítulo procura, ao mesmo tempo, demonstrar o modelo comum às Marchas para Jesus e vislumbrar com maior clareza os projetos que se consolidaram a partir delas.

Fui a essa Marcha acompanhada de um grupo de jovens originalmente membros da igreja que frequentei quando adolescente. Embora hoje alguns estejam em outras igrejas, mantivemo-nos amigos ao longo do tempo. Contar o trajeto que fiz com eles também tem a vantagem de apresentar com mais clareza meu próprio lugar como ex-evangélica e o peso que essas redes de afetos e de memória exerceram em minha pesquisa.

Esse lugar permitiu enxergar algumas coisas, mas obliterou inúmeras outras. Tentei trabalhar os estranhamentos emocionais em todo o seu rendimento produtivo para a construção desse objeto, fruto, além do esforço antropológico, de um contraste entre o que era o mundo evangélico em que fui criada e como ele se apresenta hoje.

2.1.1 – A Organização

Mesmo antes de chegar às ruas, a Marcha existe em virtualidade, como projeto que demanda uma extensa preparação. Por um lado, organizadores trabalham para a construção das alianças mais favoráveis, na negociação de cachês e agendas, na garantia de estrutura e principalmente na mobilização do público. Este, por sua vez, é convocado a se organizar para comparecer ao evento por múltiplos canais. Mediações operadas pela rádio, pela pregação ou por amigos, garantem que a preparação para o evento não seja apenas de cunho formal e

prático. Seja entre organizadores, fornecedores de estrutura ou público, preparar a Marcha é mobilizar relações.

Desse modo, é fundamental que se fomentem elos entre a dinâmica do evento e as relações cotidianas que lhe servem de base. Para isso é necessária a atuação de mediadores capazes de conectar os múltiplos planos que se encontram ali. Nesta seção, apresentarei o período de preparação para a Marcha a partir de três agentes mediadores: os organizadores (profissionais que organizam as atrações, a divulgação e a estrutura do evento em geral), a mídia (meios de comunicação utilizados na divulgação e mobilização do evento) e os mobilizadores (pessoas que cumprem o papel de mobilização capilar nas igrejas, organizando caravanas e mobilizando a membresia em geral, a partir de suas relações).⁶³ É justamente no período anterior à Marcha que sua atuação pode ser melhor percebida.

Opero aqui com a noção de mediadores apresentada por Velho (2010) ao discutir o cosmopolitismo como forma de mediação. Isso porque o autor destaca que o mediador, ao conectar os diferentes planos, possui também um papel criativo nas relações que estabelece:

Creio que vale a pena insistir mais na ideia de mediação como fenômeno socioantropológico. O mediador, mesmo não sendo um autor no sentido convencional, é um intérprete e um reinventor da cultura. É um agente de mudança quando, através de seu cosmopolitismo objetivo e/ou subjetivo, traz, para o bem ou para o mal, informações e transmite novos costumes, hábitos, bens e aspirações. [...] Outro ponto fundamental é retomar a ideia de multipertencimento. As pessoas têm uma experiência complexa, movem-se em múltiplos planos, articulam-se a redes diversificadas e suas identidades não são homogêneas nem se desenvolvem de modo unilinear. (VELHO, 2010, p.19-20)

Sendo um evento complexo, a Marcha é marcada por diversas mediações e, por isso, outros processos dessa ordem serão examinados ao longo da tese. Aqui, porém, interessa atentar para alguns feixes de relações específicos mobilizados no evento que iluminam sua dinâmica. A combinação no cotidiano de ironia, adesão e fruição de mensagens midiáticas juntamente com afetos profundos entre amigos, dilemas espirituais pessoais e a batalha espiritual pública são alguns dos elementos que pretendo destacar.

Obviamente, não pretendo esgotar nesta análise o aspecto de mediação, mas chamar atenção para uma base de sustentação do evento (e, conforme a hipótese desta tese, de todo o processo de construção de uma coletividade evangélica) que não reside apenas no discurso de

⁶³ Estou ciente do que lembra Jeremy Stolow (2005) ao problematizar as relações entre “religião” e “mídia”, ambos os termos surgem de uma noção de mediação. “Mídia” é um termo repleto de polissemia e em si mesmo significa mediar. No contexto desta seção, porém, com “mídia” refiro-me aos meios de comunicação de massa utilizados pelos organizadores para a divulgação do evento, como jornais, televisão, rádios e sites e redes sociais na internet.

uma alta cúpula, mas na mobilização de relações e recursos que também podem ser íntimos e cotidianos.

Além disso, é importante notar que a Marcha é parte de um estado contínuo de articulação desses mediadores em torno de projetos comuns. Embora para alguns participantes o evento seja pontual e anual, sua realização é parte de um trabalho permanente de construção de algo que, nos últimos anos, tem se tornado, cada vez mais, a forma privilegiada de mobilização evangélica.

Em junho de 2012, quando esta tese ainda era um projeto sobre a música *gospel*, ouvi as primeiras notícias sobre a Marcha para Jesus do Rio de Janeiro, que estava prevista para o mês de maio de 2013. Enquanto o público e a imprensa ainda compartilhavam as fotos, vídeos e notícias da edição de 2012, a preparação do evento já estava em pleno andamento para os organizadores.

Naquela ocasião, estava focada em acompanhar a turnê de uma banda *gospel*. Num evento em que essa banda tocou conheci Jonas, produtor do evento, que também trabalhava na organização da Marcha para Jesus do Rio de Janeiro. Na verdade, como é comum entre os profissionais do ramo, Jonas atua em diferentes frentes de mídia evangélica.

Naquele momento, ele contribuía na produção de um programa em uma rádio evangélica, organizava eventos de grande porte de música *gospel*, havia trabalhado na assessoria de um cantor *gospel* que bateu recordes de sucesso nacional e atuado na campanha (bem sucedida) de um importante parlamentar da Frente Parlamentar Evangélica no ano de 2012, motivos pelos quais foi indicado para cooperar com a organização da Marcha para Jesus⁶⁴.

Como veremos com maior detalhe no capítulo 3, o COMERJ (Conselho de Ministros do Estado do Rio de Janeiro) tem sido o responsável oficial pela organização da Marcha na cidade. É nessa instância que diferentes forças locais se reúnem e são formuladas as principais diretrizes do evento. Cabe às lideranças representadas nesse espaço contribuir com diferentes tipos de recursos e esforços para que o evento ganhe de fato os contornos propostos. Nesse caso, Jonas, indicado por lideranças às quais se conectara na campanha eleitoral, trazia sua experiência e suas boas relações no circuito *gospel* como importante contribuição à Marcha.

O evento em que o conheci era um festival no qual diversos cantores e bandas, incluindo a que eu acompanhava, se apresentaram. Jonas era um dos principais produtores do evento. Embora estivéssemos na cidade desde o dia anterior a produtora da banda tinha tido dificuldades em encontrá-lo, o que considerou estranho e um sinal de que ele a estaria

⁶⁴ Avalio que inserir o nome desse parlamentar inviabilizaria qualquer mínimo anonimato a “Jonas”.

evitando. Apenas depois de terminada a apresentação da banda Jonas se sentou na banquinha em que a produtora da banda vendia CDs e camisetas abraçando-a e dizendo, “Aninha, sei que estou em falta com você, mas não vai dar, tá tudo fechado, sem brecha”. A conversa foi suave e com muitas risadas.

Assumi a banquinha para que eles conversassem. Ana me apresentou como “antropóloga” e ele me deu seu cartão ironizando com simpatia “nunca se sabe quando gente vai precisar de uma”. Na situação, Jonas e Ana, contaram histórias vividas por eles na sua adolescência momento no qual eram membros da mesma Igreja e trocaram notícias sobre amigos em comum. Esse preâmbulo de apresentações e para matar saudades foi mais longo que a notícia final, dada em duas frases, que Ana avaliou depois, estava sendo evitada por seu desconforto: “você sabe como é, não deu mesmo, tá tudo fechado”. Ana não insistiu.

Quando ele se foi, Ana contou que a negociação para que a banda tocasse na Marcha para Jesus começara antes mesmo da Marcha de 2012, mas que, apesar de ter contatado grandes amigos na produção, já sabia que a negociação falharia, pois nesse período a banda deixara sua gravadora, influente na organização do evento, e teria que procurar outros caminhos porque, nas palavras de minha interlocutora, era uma “briga de cachorro grande” e os músicos teriam que pagar o preço de terem escolhido o circuito de gravadoras independentes. Para ela, a própria possibilidade de serem ouvidos pelos organizadores se devia a suas relações pessoais estreitas com outros produtores, pois como já havia dito em outra ocasião ao descrever seu trabalho: “a alma da produção é ter bons contatos”.

Quando ouvi novamente sobre o evento, em dezembro, as redes sociais já contavam com uma articulação ampla de divulgação. Grupos de discussão foram criados pela organização e também espontaneamente entre os interessados para fomentar a construção de caravanas. As atrações eram divulgadas uma a uma, garantindo que houvesse sempre uma razão para falar no assunto. Nos meses seguintes, chamadas na rádio 93 FM – *El shaddai, outdoors* na Avenida Brasil, Zonas Norte e Oeste e na Baixada Fluminense, além de menções na agenda cultural apresentada no jornal local (RJTV) da TV Globo Rio, garantiram a divulgação do evento em diferentes segmentos. Fato que, segundo Jonas, era uma preocupação central para aquela edição do evento, uma vez que, na avaliação da organização, consolidar o evento entre os evangélicos exigia também que sua relevância para os demais setores da sociedade fosse construída e divulgada.

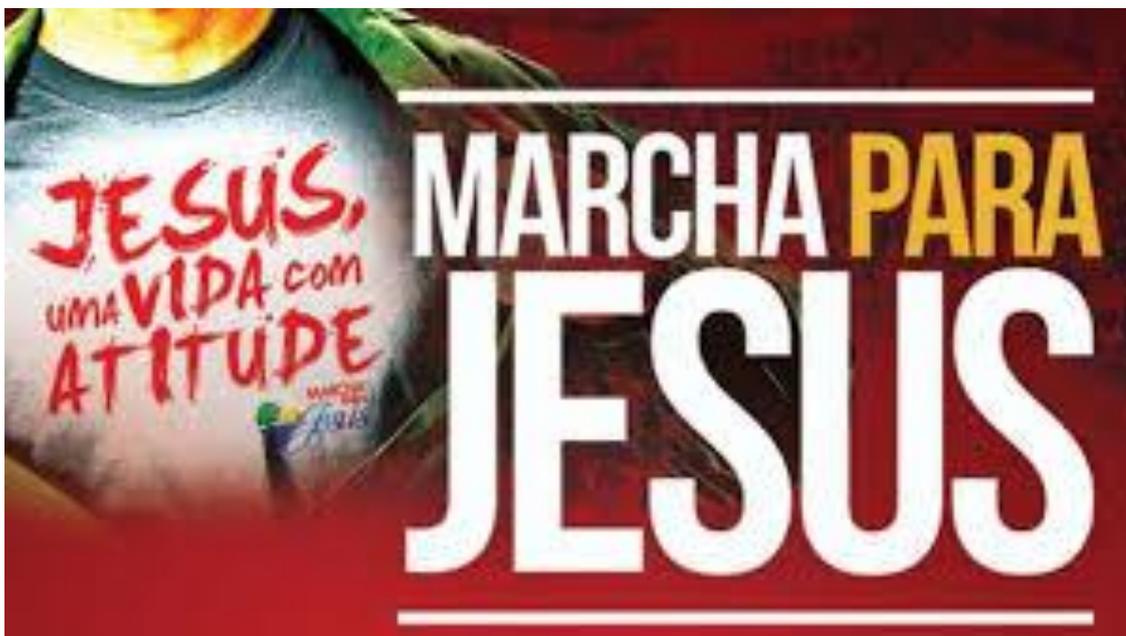


Imagem2 – Divulgação oficial da Marcha para Jesus do Rio de Janeiro em 2013. <http://jornalgospelnews.com.br/2013/05/15/marcha-para-jesus-2013-rio-de-janeiro/> Acessado em 27/01/2016.

Diante de seu engajamento na organização da Marcha, foi difícil conseguir encaixar uma entrevista na agenda de Jonas. Quando consegui, já duas semanas depois da Marcha carioca de 2013, perguntei quando começariam os preparativos da próxima Marcha e ele afirmou que: “acabar a Marcha nunca acaba, aqui [aponta pra uma pasta no *desktop* de seu *notebook*], essa pasta é da Marcha, ela tá aqui há um ano, tem sempre tarefa pra fazer”.

Ao lado da pasta da Marcha, Jonas guardava muitas outras referentes a trabalhos que ele categorizava pelo método Kanban⁶⁵. Esse método, explicou, havia aprendido em uma especialização em empreendedorismo oferecida pelo SEBRAE, e separava as tarefas em 3 categorias: “a fazer”, “fazendo” e “feito”. As subpastas incluíam referências para tarefas tão diversas quanto a produção de um vídeo promocional sobre as atividades do mandato de um parlamentar, a organização de um festival musical *gospel*, a distribuição de uma publicação organizada por uma ONG pró-vida em escolas públicas e o levantamento de orçamento para

⁶⁵ O método Kanban tem sido associado a modelos de “produção flexível” disseminados no que ficou conhecido como “pós-fordismo”. O modelo privilegia a atuação de funcionários polivalentes, que acumulam tarefas de diferentes tipos de especializações e promove, muitas vezes, relações “flexíveis” de trabalho (os que enfatizam as questões dos direitos trabalhistas preferem chamá-las de “precarizadas”). Na produção cultural, essa tendência ganhou especial apelo nas figuras do “empendedor” e do “freelancer” (Sant’Ana, 2012; Duque, 2015).

uma “cruzada evangelística”⁶⁶ promovida por uma igreja. Do ponto de vista de Jonas, o período de preparação de uma Marcha se estende no tempo como uma sequência quase ininterrupta de “tarefas” que figuram lado a lado com outros projetos que possuem em comum o fato de estarem relacionados a uma rede de relações que inclui parlamentares e seus funcionários, lideranças denominacionais e profissionais ligados à mídia *gospel*.⁶⁷

Essa percepção da preparação para a Marcha como uma sequência contínua apareceu com novas nuances na conversa que tive com Marcos, membro da ADVEC da Vila da Penha, que cumpriu papel de articulação com os membros da Igreja para a organização da Marcha. Foi Jonas quem me passou seu contato, afirmando que se o COMERJ era a “cabeça da Marcha”, era Marcos quem garantia que ela tivesse “espírito” e “pernas”. Na primeira entrevista que me concedeu, no dia do evento, Marcos explicou seu trabalho com a mesma lógica de continuidade. Esse deslizamento se daria tanto no correr do tempo quanto entre os tipos de atividades, que poderiam, sob outros olhos, serem classificadas como pertencendo a esferas diferentes⁶⁸. Ao explicar seu trabalho, ele conta que

[...] a intercessão não pára, não importa! Quando olhar vai ter sempre alguém em oração, porque essa é uma luta que não pára, é que nem carnaval, a gente faz um já pensa no ano que vem. Pra você ver, né, pra conseguir uma agenda de um cantor, pra conseguir um preço bom pra estrutura, pra divulgação... isso aqui tem muita reunião pra conseguir apoio, pensar estratégias muita gente trabalhando muito... e Ele [aponta pra cima em referência a Deus], porque sem Ele o homem é falho, é Ele que tem o controle de todas as coisas. A gente sempre fala na intercessão [reuniões de preparação espiritual dos que estão envolvidos na organização do evento] tem que correr, olhar o relógio sim, tem prazo, mas o que decide no final não é o que se pode ver, mas o que está por trás, no mundo espiritual. A gente sabe que tem uma guerra acontecendo hoje nesse país, o inimigo ganha poder todos os dias. Viu só o que estão fazendo contra o Pastor Marco Feliciano? O Evangelho tá crescendo e o inimigo tá desesperado... Toda vez que o povo de Deus se levanta o inimigo vem pra cima.

[...]

⁶⁶As “Cruzadas” são eventos de intercâmbio entre igrejas estadunidenses e brasileiras com o objetivo de organizar atividades de evangelismo.

⁶⁷ Não só Jonas, mas também Ana e todos os demais produtores com quem tive contato costumam utilizar a palavra “meio” para se referir a essas relações. “Não pode se queimar no ‘meio’”, “É preciso conhecer o meio”, “ser bem relacionado no meio” são expressões largamente utilizadas e que dão conta de uma percepção nativa da “mediação” envolvida no trabalho do produtor. Essa coletividade sem nome mais apropriado aparece como um “meio”. Ao mesmo tempo, a palavra dá uma homogeneidade a relações entre coletividades e esferas imaginadas muitas vezes como diferentes entre si.

⁶⁸ Com essa observação não pretendo reificar a separação entre essas esferas como se existissem em algum lugar que não em uma linhagem discursiva específica, apenas destacar que na fala desses atores há um deslizamento entre tarefas que pertencem a esferas imaginadas pelas tradições secularistas como separadas (Estado, religião e mercado). Esse dilema reaparecerá no último capítulo da tese com mais profundidade, de modo que limito essa observação para permitir que a narrativa siga.

Agora mesmo, tava atrasado o caminhão com as coisas, o camarada disse que tentaram assaltar, na hora que a gente chegamos [sic] já tava o espírito falando que tinha alguma coisa, a gente já juntou, começou a orar, repreender o mal... hoje a gente vai marchar sobre ele“

A comparação com o carnaval traz a tona um modelo de trabalho coletivo contínuo e complexo até sua culminância no desfile oficial que mobiliza toda a cidade. Mas é também digno de nota que justamente essa referência se encontre em meio a uma discussão que visa demonstrar a continuidade de uma disputa espiritual também ininterrupta, cujo inimigo tem sido imaginado especialmente em associação a moralidades sexuais que não se enquadram no modelo que meus interlocutores nomeiam como “família tradicional”⁶⁹. O carnaval, além de suas conhecidas relações tradicionais com o cristianismo europeu⁷⁰, foi historicamente pensado pelos evangélicos brasileiros como uma festa representativa do “mundo” ao qual deveriam se opor, como obra de “principados e potestades”.⁷¹

A intercessão cumpre papel de construção das condições de produção do evento, na medida em que Deus é um ator a ser acionado, mas também na medida em que essas reuniões são, elas próprias, mobilizadoras do exército de pessoas que constrói o evento. Ao interceder pelo evento, com a mesma regularidade e disciplina que se propõem a discutir suas dimensões comerciais e práticas, a batalha ganha concretude, mobilizando um exército comprometido com o projeto da Marcha.

Assim, é importante notar esse deslizamento entre as demandas logísticas que teriam um ritmo de produção semelhante ao carnaval e as tarefas de uma batalha espiritual que transformaria qualitativamente o caráter de toda a organização. Segundo esse olhar, todo o esforço humano não teria sucesso se não estivesse em consonância com a vontade divina e os desafios de logística não deixam de ser parte dessa batalha, ataques do inimigo.

A sequência de “tarefas” logísticas ocorre num tempo espiritualmente construído, em torno de uma batalha permanente contra o Diabo, que tem reflexos diretos sobre as condições de realização do evento. Não à toa, o grupo de voluntários que ficou responsável pelo apoio na montagem do palco, que, entre outras coisas, Marcos mobilizou, tinha suas próprias metas espirituais e um calendário de reuniões de intercessão que se intensificou no mês anterior à Marcha.

⁶⁹ Essa “Família tradicional” seria definida por marido, esposa e sua prole. Essa ideia apareceu, por exemplo, em campanhas como a que pedia a proibição de adoção de crianças por casais *gays* e a de Silas Malafaia que no ano de 2012 havia espalhado outdoors com a inscrição “pela preservação da espécie”. Este assunto se encontra aprofundado na análise dos “inimigos” identificados no discurso da batalha espiritual no Capítulo 4.

⁷⁰ Sobre isso ver Bakhtin, 1987.

⁷¹ A prática de retiros no período de carnaval é um dos indícios dessa relação.

Os sinais da batalha foram lidos na conjuntura nacional, conforme veremos no capítulo 4, em consonância com a linha difundida nos discursos oficiais da Marcha, mas também a partir dos desafios colocados à própria logística, que deixava de ser um conjunto de tarefas de ordem apenas prática e passava a ser uma negociação constante com determinantes espirituais. Assim, a organização das equipes de montagem é uma tarefa que se articula com a organização dessa equipe para intercessão e para a batalha espiritual.

Por isso mesmo, é relevante que a classificação da divisão de tarefas não apareça para Jonas, por exemplo, apenas como uma divisão entre setores que organizam suas “bases” e “recursos”, mas sim uma classificação das tarefas por esferas imaginadas na modernidade como diferentes, mas que são englobadas pela dimensão espiritual:

[...] costume dizer que a gente tá numa guerra em três frentes: dinheiro, política, mas antes de tudo espiritual. O resto é instrumento, se você não organiza uma estrutura de oração, não vai dar certo. A gente sabe que tá cheio de falso profeta, de gente que usa mesmo do evangelho (sic) pro erro, mas mesmo esses são usados por Deus quando a gente intercede e age com o propósito reto.

A tensão que surge em torno da diferenciação (ou não) de dimensões comerciais, políticas e espirituais será explorada com mais vagar nos capítulos seguintes, mas é importante notar que ela é constituinte deste campo. Na preparação da Marcha, a dimensão de batalha espiritual aparece como uma importante maneira de mediar as possíveis contradições entre a espiritualidade, a economia e a política. A intercessão antecipa a batalha e engloba as tarefas mais mundanas que poderiam escapar-lhe.

Esse tempo ininterrupto da batalha espiritual se combina ao tempo do “empreendedor cultural” (ao tempo do Kanban), e ganha ele próprio seus prazos e métodos de mensuração de produtividade. Agendas de intercessão são forjadas em consonância com as demandas de um calendário que acompanha o ritmo de contratos e da política. Em algum momento, a coluna do “feito” precisa reunir todas as tarefas, todas as orações e todos os contratos.

A data e a programação são as primeiras e principais variáveis a serem acordadas, pois são elas que estabelecem a base do que será a Marcha, que cantores incluir, que estrutura promover etc. Em muitos municípios, especialmente nos que possuem uma instabilidade maior nas relações entre os grupos que promovem a Marcha e o poder público, a variação entre as datas pode ser muito grande entre as edições.

Sendo o domingo um dia em que tradicionalmente muitas igrejas evangélicas promovem seus cultos, na maior parte das experiências da Marcha no Brasil, os organizadores elegeram o sábado como o dia mais adequado à realização do evento. Além de não coincidir com as

atividades das igrejas, esse é um dia em que as pessoas, em geral, estão dispensadas do trabalho e podem comparecer com mais facilidade.

Em outros casos, feriados também são escolhidos como dias em que esses quesitos podem ser cumpridos, como é o caso de algumas edições da Marcha para Jesus de São Paulo. Nesse caso, além de tudo, a proximidade com outro evento de grande porte, a Parada *Gay*, é vista como elemento favorável, garantindo à Marcha um papel de contraponto.⁷²

Sendo resultado de uma ação de diversos setores evangélicos, a Marcha ganhou prioridade na atuação da frente parlamentar evangélica e espaço no calendário nacional oficial com um projeto de Lei do Senador Marcelo Crivella.

Pela Lei Municipal número 5.645, de 2010, a Marcha para Jesus é também parte do calendário oficial da cidade do Rio de Janeiro⁷³, sendo reservado o primeiro sábado de junho como dia comemorativo da Marcha e orientando sua realização a se dar em fins de Maio e início de Junho. Nesse ponto, é importante notar que a lei segue o exemplo de outros municípios e é parte de uma movimentação nacional parlamentar de um certo setor que tem sido importante para garantir apoio financeiro e institucional à Marcha.⁷⁴

Decidida a data e o orçamento, a programação é fruto de um esforço grande de negociação entre as diferentes demandas dos grupos envolvidos. Algumas diretas e explícitas e outras difusas, mas não menos efetivas. Jonas, um dos responsáveis pela organização da programação definiu o processo como uma batalha.

[...] ah, batalha é ali mesmo. Não é fácil, não, a gente faz tudo pra não explodir, tudo, e não ficar mal pra gente, porque o papel da gente é fazer essa costura, essa combinação. Tem a vaidade, né, que a vaidade é um problema sério. [sic] Tem a gravadora que quer fechar só cantores deles e a gente diz ‘não dá, não pode ser só vocês’ e não adianta, também precisa deles pra divulgação na rádio, daí negociam uma coisa hoje com a gente, amanhã você descobre que desautorizou tudo e negociou de novo com um bambam pelas costas, que tem um cantor que é parente de A ou B e tem que tocar, aí tem que decidir que horas vai tocar, porque os melhores horários são à tarde, aí tem gente que viaja pra tocar em outro lugar de noite, outro estado, precisa sair cedo, daí tem o pastor A que acha que o pastor B teve muito espaço na programação, com os cantores deles, tem que decidir quem vai dar a palavra, se vai ter sermão, e todo mundo quer tudo, né, então tem que ser negociado tudo, muita coisa vem até da reunião deles [da diretoria do COMERJ] a gente monta a base mas o final eles que batem o martelo. [...] O papel da gente é ‘ajuntar’ e não ‘espalhar’, é um movimento de unidade”

⁷² Voltarei ao tema da relação de alteridade entre a Marcha e a homossexualidade no capítulo 4.

⁷³ Uma análise sobre essa e outras leis que incluem datas religiosas no calendário oficial da cidade pode ser encontrada em BOSISIO, 2014.

⁷⁴ Este tema encontra-se aprofundado no Capítulo 2.

Aqui, ele se refere a casos específicos, como o da gravadora *MK Music*, pertencente a um grupo que também possui uma importante concessão de rádio evangélica no Rio de Janeiro, a *El Shaddai 93 FM*, que pressionou pela inclusão de seus artistas na programação oferecendo seu apoio na divulgação do evento. Segundo ele, são realizadas negociações semelhantes com outros grupos, como as organizações Globo, por exemplo, que, na edição de 2013, ocupou parte da programação com cantores da gravadora Som Livre e atuou na divulgação do evento através da Globo Rio. Segundo ele, a expectativa com a participação do grupo na divulgação do evento era grande por parte da organização, que esperava alcançar um público maior do que apenas os evangélicos e atrair setores que tivessem referência mais fluida no cenário *gospel*:

[no COMERJ] já tinha circulado pesquisa, já se falava que tinha muita gente que não era da igreja, mas que gostava da música [*gospel*] e das palavras. Muita gente mesmo. Tinha a rejeição, o potencial de alcance. Então foi tendo essa visão. A gente ficou animado quando teve a proposta da Globo, achei que era mais fácil vir essas pessoas. Foi difícil porque teve grupos que queriam a parte de mídia e fazer sozinho, mas no fim a gente conseguiu dividir e eles viram que ia ser bom pra todo mundo. ”

Nessa “costura”, fica claro o papel central dos produtores na articulação entre os diferentes agentes que cooperam na Marcha e na viabilização dos acordos que os unem na iniciativa. Não por acaso, as disputas entre esses setores aparecem na fala de Jonas sob a noção de “ vaidade”, que costuma ter lugar negativo na cosmologia cristã. A disputa é condenada não apenas porque dificulta a viabilização prática do evento, tornando as negociações mais trabalhosas e lentas, mas também por ameaçar a unidade que é recorrentemente lembrada como o principal objetivo.

Embora estejam a serviço de grupos específicos (Jonas, por exemplo, é ligado a um parlamentar que por sua vez é ligado à ADVEC e seus braços midiáticos, o mesmo ocorrendo na recomendação de profissionais ligados a outros setores), é possível perceber que em vários momentos seu principal trabalho é a construção de uma coesão na construção do evento e a valorização da ideia de unidade em si. Algo que também aparece em seus demais trabalhos. Se para Ana o bem mais precioso de um produtor são seus contatos, para Jonas, esses contatos aparecem como um meio de negociar, ou como ele prefere: “costurar, demandas” e vaidades” para garantir projetos comuns.

Não se trata apenas de produzir a estrutura material de um *show*, mas de garantir que as demandas de cada setor sejam equilibradas garantindo ao evento um caráter amplo. Nessa negociação estão em jogo diferentes qualidades de “representatividade”. Leva-se em conta não apenas a capacidade de mobilização de um público que se referencia diretamente em um determinado líder, setor ou cantor, mas também outros tipos de

colaboração que podem ser agregados ao evento e, indiretamente, garantam estrutura, prestígio ou publicidade.

Se o trabalho de pessoas como Jonas e Marcos é garantir a negociação entre as demandas das lideranças e a estrutura geral do evento, esse trabalho se apoia na atuação de outros mediadores, capazes de capilarizar a influência do projeto geral do evento. Na organização da “intercessão”, como vimos, essa capilaridade aparece como uma peça chave na garantia da estrutura logística e espiritual do evento. Para que a Marcha seja bem sucedida, é preciso mobilizar relações cotidianas. O “povo de Deus” é chamado à batalha espiritual nas intercessões pelo evento, na sua divulgação e também na preparação para o dia da Marcha final.

2.2 - A preparação

Não se pode compreender a Marcha sem ter em conta a experiência de preparação que envolve relações complexas entre amigos, mídia, humor e modos muito próprios de lidar com a linha oficial dos convocadores do evento. Não por acaso, o chamado no material de divulgação chama: “Ore, participe e divulgue”.



Imagem 3 – Divulgação da Marcha para Jesus no Rio de Janeiro de 2013. <http://www.portaldotrono.com/marcha-para-jesus-aviva-o-rj-neste-sabado/> Acessado em 27/01/2016

Essa mobilização envolve engajamentos de níveis diferentes. A capilaridade é alcançada principalmente por duas vias. Em primeiro lugar, pela divulgação midiática, envolvendo as relações específicas desenvolvidas pelas pessoas com seus rádios, programas de televisão, pregadores e cantores preferidos. Mais do que “divulgar” o evento, esses veículos mobilizam as relações de confiança ou mesmo ironia que o público estabelece cotidianamente com eles.

A mensagem “oficial” é matizada pelas relações concretas e cotidianas que as pessoas estabelecem com essas mídias⁷⁵.

Uma segunda maneira pela qual se garante essa capilaridade é por meio de outros tipos de mediadores, pessoas que se responsabilizam, em diferentes graus de oficialidade, a mobilizar as comunidades com as quais se relacionam. Por isso, são de grande importância personagens capazes de promover a participação com caravanas, produção de faixas, fóruns de discussão online etc. Nessa tarefa, se destacam pastores, lideranças locais, assessores ligados aos organizadores do evento ou mesmo membros de fãs-clubes dos cantores escalados na programação.

Para tratar desse aspecto, apresento abaixo uma descrição que tenta demonstrar elementos de ambos os tipos de capilarização. Trarei alguns dados sobre a preparação para a Marcha por parte do público recolhidos em um grupo específico. As relações de afeto com os elementos midiáticos e com o assessor de um parlamentar, que ao mesmo tempo era uma figura importante localmente, iluminam alguns elementos presentes na mecânica da capilarização.

Mais do que esgotar um modelo de preparação, procuro, no espírito da análise situacional, trazer elementos que, dispersos em interações diversas, podem ajudar na construção de uma constelação de relações que forjam aquilo que se denomina os “evangélicos” na Marcha.

O acesso a essa preparação específica se deu por minhas relações pessoais com quem se tornou uma “interlocutora”. Sara foi uma das minhas amigas mais próximas em minha adolescência, período em que fui membro de uma igreja batista na Zona Oeste do Rio de Janeiro, entre os anos de 1999 e 2003. A pesquisa sobre os evangélicos havia me dado um pretexto para que a correria do trabalho e da vida deixassem de ser desculpas e finalmente nos encontrássemos.

Quando contei a Sara sobre a pesquisa, ela imediatamente me convidou para participar do grupo de amigos que iria com ela à edição da Marcha daquele ano, entre os quais havia alguns de meus grandes amigos da adolescência. Para colocar as memórias e novidades em dia, decidimos que nos encontraríamos na véspera da Marcha na casa dela e dormiríamos lá para irmos todos juntos. “Assim a gente vai junto pra cidade” foi a frase que ela usou. Lembrei que naquele bairro do subúrbio, como talvez na maior parte do Rio de Janeiro, o Centro ainda é a “cidade” e é na “cidade” que a Marcha devia se concentrar.

⁷⁵ Ver Martin Barbero, 1997.

A noite dessa véspera foi animada e conseguimos reunir cinco dos amigos mais próximos para dividir uma pizza. Depois de algum tempo contando as novidades e os caminhos pelos quais cada um havia enveredado pela vida, Débora finalmente perguntou:

– E onde você está congregando?

Os rostos que estavam risonhos se tornaram sérios para me ouvir

– Não estou.

Falei ensaiando uma risada sem graça na esperança de ser acompanhada. Não fui.

– É complicado, de tão simples... um dia simplesmente deixou de fazer sentido, sabe? Não tenho revolta, raiva, ninguém me fez nada... só deixou de fazer sentido. Não sinto mais esse negócio de Deus, mas também não acredito em nada no lugar, acho que tô mais pra agnóstica, não acho que tem, mas também não acho que não tem.

– Pois eu te digo que essa pesquisa... tudo tem propósito, e essa tua pesquisa não é em vão. Você aqui outra vez, você vai ter... Deus tá te dando uma segunda chance e ninguém aqui vai te recriminar, se você deu passos errados, o que importa é que... não sei, agora ser mãe, essa experiência, tudo isso tem me feito pensar no amor que Deus tem, de pai, acolhendo quando o mundo te ataca. Eu só queria que você não perdesse isso. Amanhã você pensa nisso. Ele te trouxe até aqui com um propósito.

Um silêncio que me pareceu durar séculos se instalou para ser interrompido pelo namorado de Sara que, em função de meu tema de estudo, sugeriu que eu assistisse a um vídeo que estava na internet. Ele pegou o celular e mostrou um vídeo em que Ana Paula Valadão⁷⁶ aparece de quatro em um *show* fazendo gestos que lembravam um leão que estava “dublado” com um funk de duplo sentido que fazia referência à posição “de quatro”. Todos riram. Sara falou “tadinha”, mas riu.

A este se seguiram muitos vídeos de humor ironizando figuras públicas do universo “*gospel*”, como Thalles Roberto, Silas Malafaia, Damares e Magno Malta. Todos tinham algum vídeo pra mostrar, algum rumor sobre alguma conduta equivocada de uma figura pública para passar para frente ou um escândalo para lembrar. A certa altura o *youtube* sugeriu um vídeo cujo nome era “Deputado *gay* declara guerra aos cristãos no Brasil” que continha uma edição de falas feitas em um seminário sobre direitos LGBT em que entre outros palestrantes, o deputado Jean Wyllys aparecia falando sobre o que chamava de “fundamentalismo religioso” e uma especialista comemorava o aumento dos beijos na boca (presumidamente entre homossexuais) nas praças públicas. A comoção foi imediata e Débora disse que o deputado era “uma decepção, gostava tanto dele no *big brother*, mas ele tá demais, sem vergonha na cara”. Voltou-se pra mim e disse, “Tá vendo porque tem que estar na rua?”

⁷⁶ Líder do Ministério de Louvor Diante do Trono, um dos mais importantes no cenário gospel a partir dos anos 2000.

Não dá mais não, não quero meu filho num país em que tem que ser bicha pra ser o certo, olha isso, o certo virou o errado”.

Jeferson, que havia passado vários vídeos irônicos sobre Marco Feliciano passou a dizer que “apesar de tudo” o “Feliciano tá certo” e que os cristãos não poderiam “ficar calados”. Todos pareceram concordar. Déborah contou que estava tendo problemas com a escola de seu filho que estava promovendo oficinas de educação sexual com valores que ela considera “distorcidos”. Rebeca contou com lágrimas nos olhos que depois de estudar e trabalhar por três anos, tentando o vestibular para uma universidade pública, estava tendo grandes problemas com seus professores e colegas do curso de Biologia, que a tachavam de “crente”, razão pela qual teria sido reprovada em uma seleção para uma bolsa de iniciação científica em que tirou as melhores notas.

Sara lembrou uma série de livros denominada “Deixados para trás” sobre o que aparece no livro bíblico de Apocalipse como o “fim dos tempos”, em que os cristãos seriam perseguidos. Seguindo o clima que havia se instaurado, Paulo, começou a contar uma história que havia ouvido em seu trabalho (ele trabalha para um parlamentar ligado à Frente Parlamentar Evangélica) sobre rituais satânicos na Câmara de deputados em que haveria orgias e que a então presidente Dilma seria lésbica e parte de um “plano maior” para o Brasil.

Antes que explicasse o “plano”, Sara o interrompeu. “Ah, pára aê, Paulo, não começa!” passando a dizer que não concorda com “tudo que a Dilma tá fazendo”, mas que o que estaria em jogo seria que “tem é muita gente incomodada” porque a vida estaria “melhor” porque “o país tá crescendo, tem pobre comprando carro, tem pobre na faculdade” e que apesar de ser eleitora de Marina Silva, não acreditava nos boatos de que a Presidente seria satanista.

Perguntei “E se fosse, qual o problema?”. Todos riram. Muito. Alguém disse um irônico “tá amarrado” e, cortando o assunto, Paulo passou a dar instruções sobre o dia seguinte, pois já eram mais de 22h e ele precisava ir para casa finalizar preparativos e organizar outras pessoas que convocara para a Marcha.

Embora não se tratasse exatamente de uma caravana, Paulo havia assumido a tarefa de convocação do maior número possível de pessoas para o evento por suas conexões profissionais. Ao seu cargo ficara também a responsabilidade de fazer a compra de equipamentos complementares para o trio elétrico que seria ocupado pelo grupo que ele representava e a contratação de alguns serviços. Ele disse que o horário da concentração era o horário limite, que “crente tem que ser pontual” e que deveríamos chegar mais cedo e encontrá-lo na Praça em frente à nossa antiga igreja.

Recomendou que usássemos calças e *shorts jeans*, tênis e roupas leves, entregou um mapa impresso com o trajeto para Sara e camisas oficiais do evento. Disse precisávamos orar, e ato contínuo, começou uma oração emocionada em que lembrava o grande esforço que estaria envolvido no evento, que demonstraria o “comprometimento” e o “derramamento” de todos os “filhos” de Deus que “clamam por ver essa nação aos teus pés, Senhor”. A oração terminou com o pedido a Deus de que “faça com que sejamos instrumentos teus amanhã, vamos fazer história nesse país” Os sonoros “améns” de todos os presentes encerraram a noite e fomos dormir para estarmos preparados para a Marcha.

No dia seguinte, às 7h da manhã, o sol ainda não conseguia ultrapassar o poderoso *blakout* da janela quando o celular de última geração de Sara caiu da cômoda após vibrar longamente na função despertador com a música “Deus da minha vida” de Thalles Roberto escolhida por ela especialmente para que acordássemos “no clima” do dia. O toque anterior, com a música “Someone like you” de Adèle era muito “baixo astral” segundo ela.

O quarto em quase nada lembrava aquele que há 10 anos eu havia visitado. Sara havia me mostrado na noite anterior cada detalhe da nova decoração: “Amiga, foi com muita luta, mas tá aqui minha vitória! A única coisa que ainda tô pagando é esse armário, tem porta de correr, cê viu?” Dizia enquanto mostrava a cama com cabeceira estofada, a nova TV de LED e a antiga cômoda, agora encapada com papel contact amarelo que cobria a antiga cor de madeira escura. Os apetrechos de maquiagem substituíam o rádio de 3 peças que ficava sobre o móvel antigo.

Lembramos das muitas tardes que passamos ali, conversando, pintando unhas, fazendo químicas caseiras para cabelos, ao som do rádio sintonizado ora na 93 FM - El shaddai, ora na 97,3 FM, rádio Melodia. A dificuldade de sintonização tornava a colocação de uma palha de aço na antena um recurso constante. Também dos momentos em que operávamos grandes subversões, escondidas e colocávamos para tocar os CDs de Mariah Carey, Thalia e Madonna para montar coreografias.

Mas os tempos haviam mudado e naquela manhã não precisamos daquele rádio para a trilha sonora que foi garantida pelo próprio celular de Sara, sintonizado na rádio 93 FM. A emissora estava participando da organização do evento e as “chamadas” para a Marcha eram constantes. A locutora anunciava uma promoção para cantar no palco da Marcha e avisava que ligar para a rádio dava a chance de concorrer a camisas oficiais e “muitos prêmios”.

Venha comemorar o aniversário da El Shaddai Junto com: Thalles Roberto [trecho de música de Thalles], Bruna Karla [trecho de música de Bruna], Davi Sacer [idem], Eyshila [idem], Flor de Lis [idem] e muito mais

Houve algumas tensões sobre o uso do banheiro nos banhos demorados e os longos cuidados a que as três mulheres presentes haviam planejado se submeter. Cabelos arrumados com “chapinhas”, maquiagem, *shorts* escolhidos a dedo e alguns “*selfies*” marcaram o momento da arrumação. Sara postou uma delas no *Facebook* com a legenda “Partiu Marcha pra Jesus” e “marcou” o perfil da rádio 93FM. As mais de trinta “curtidas” recebidas em menos de uma hora foram comemoradas com alegria.

O café foi pensado para que encarássemos a longa jornada que estava por vir. Arrumamos sanduíches, biscoitos, garrafas de água e chocolates para levar conosco na bolsa. Às 10h nos encontramos na praça com outros amigos do grupo. Todos vestiam a blusa oficial da Marcha. Paulo distribuiu faixas plotadas de lona com dizeres como “Pela liberdade de expressão” e “Só Jesus pode salvar o Brasil”. Uma das moças presentes, adolescente, havia levado um cartaz feito em cartolina com os dizeres “Fernandinho, eu te amo” e foi repreendida imediatamente por Paulo cuja primeira frase foi “quê isso, idolatria? Ele é um homem casado!” e passou um bom tempo conversando separadamente com ela explicando as razões pelas quais achava o cartaz inadequado e que o evento era para “os cristãos poderem mostrar para o Brasil” que “só com Jesus dá pra fazer uma grande nação”.

Quando o grupo havia reunido quase trinta pessoas, seguimos para a estação de trem e encontramos uma multidão de pessoas com a blusa da Marcha. Jovens desciam as escadas cantando “eu já falei vou repetir é Jesus Cristo quem comanda isso aqui”, ou uma sequência de “Jesus!” ritmada com intervalos de quatro batidas de palmas. O trem chegou cheio de pessoas vestindo a camisa da marcha e cantando a música “Marca da promessa” do Ministério Apascentar de Nova Iguaçu.⁷⁷ A euforia foi geral e a cada estação mais pessoas se juntavam ao coro que seguiu por um repertório que incluía algumas das músicas de maior circulação em rádios e igrejas nos últimos anos. A maioria esmagadora dos passageiros se dirigia ao evento e os poucos não marchantes que se encontravam no vagão não se manifestaram.

Quando chegamos à Central do Brasil o volume de tantas vozes vindas do metrô e das diversas linhas do trem fazia com que o chão e os corrimões literalmente tremessem. Ali,

⁷⁷ O Ministério Apascentar tem grande importância política na região da baixada fluminense além de ser um dos expoentes da música *gospel*, responsáveis por músicas de grande sucesso. Sobre alguns dos cruzamentos possíveis entre mídia, religião e subjetividades nessa região ver ALVES, 2015.

mãos estendidas com celulares e câmeras registravam o grito, que se repetiria muitas vezes durante o evento: “governador, autoridade, é Jesus Cristo quem comanda essa cidade”.

2.3 – A concentração

Pela fila de ônibus estacionados era possível ter alguma ideia da mobilização que construía aquele evento. A onda de camisetas oficiais do evento, vermelhas, e o som das músicas cantadas pelos que chegavam ia preenchendo aquela imensa avenida. Ao longo de todo o trecho da Central do Brasil até à Candelária, a pista esquerda da Avenida Presidente Vargas servia de estacionamento a dezenas de ônibus que traziam inscrições com o nome de igrejas de toda a região do Grande-Rio. Deles saíam grupos de jovens, idosos e famílias inteiras. Alguns se reuniam em rodas de oração antes de se dispersarem pelo evento. Outros recebiam instruções para permanecerem juntos.

Paulo nos levou até as proximidades do trio elétrico que o grupo ligado ao parlamentar para quem ele trabalha estava organizando e sumiu na multidão, que crescia, para resolver problemas relativos ao evento. Não quis companhia. Eram quase 13h e uma fila de mais de dez trios elétricos ocupava as duas faixas direitas da Avenida Presidente Vargas no trecho da Estação Central do Brasil ao cruzamento com a Avenida Rio Branco.



Imagem 4 – Mapa do Centro do Rio de Janeiro – <https://pt-br.facebook.com/operacoesrio/posts/939355182754710> Acessado em 14/01/2017.

Ao redor dos trios, seguranças e voluntários da organização esticavam no ar cordas que serviam de limite para a passagem do público. Suas camisas eram iguais à blusa oficial da Marcha exceto pela cor, que em vez de vermelha era preta e dava destaque à função exercida (apoio). Antes de assumirem seus postos, eles eram reunidos para receberem as últimas instruções e orar.

Espalhados ao longo da Marcha, grupos de evangelização organizados de maneira relativamente autônoma⁷⁸ por várias igrejas também aproveitavam o momento da concentração para estruturar sua ação, distribuir material (blusas e folhetos com mensagens evangelísticas foram os mais comuns, mas também houve grupos distribuindo livros e flores). Depois de orarem, seguiam em duplas ou pequenos grupos abordando as pessoas que se encontravam no entorno da Marcha. Entre os materiais distribuídos havia folhetos que explicavam o “plano de salvação”⁷⁹, outros que divulgavam reuniões e cultos.

O público era diverso. Os jovens eram uma parte muito visível da Marcha, estavam em geral na região mais próxima ao som e exibiam muitas vezes coreografias acompanhando as músicas. Apesar disso não é possível dizer que a Marcha tenha um caráter de juventude, grande parte do público presente reunia idosos, crianças e adultos que compareciam baseados em diferentes estruturas de grupo. Os mais velhos procuravam, em geral, as bordas do público, em regiões mais afastadas das caixas de som e da maior concentração de pessoas. Em uma caminhada ao longo dos trios era possível encontrar grupos de amigos, como o nosso, caravanas de Igrejas, famílias, fãs clubes e pessoas interessadas em assistir alguma das atrações musicais.

A pesquisa realizada pelo Instituto Datafolha na Marcha ocorrida em São Paulo no mesmo ano estabelece um perfil que parece ser semelhante ao perfil dos marchantes cariocas. Com um leve desequilíbrio entre homens (43%) e mulheres (57%) e uma idade média de 32 anos entre os participantes, mas que contava com muitos segmentos da população: entre 12 e 20 anos (23%), 21 a 25 anos (17%), 26 a 35 anos (29%), 36 a 50 anos (24%) e uma queda na frequência de maiores de 51 anos (7%).

⁷⁸Embora, segundo Ronaldo, tenha havido uma preocupação da organização em garantir uma comissão para o trabalho de evangelização, diversas igrejas organizam seus próprios evangelizadores.

⁷⁹ É conhecido como “Plano de salvação” um resumo das teses cristãs com foco no papel de Jesus como salvador que são comunicadas em ações de evangelismo como a citada. Em resumo, afirmam que Deus criou o mundo; o homem pecou; o pecado tem como consequência a morte e o inferno; Deus enviou seu filho para ser sacrificado em lugar de toda a humanidade; por meio do sacrifício de Jesus é possível vencer o pecado e alcançar salvação.



Imagem 5: Pai leva seu filho à Marcha para Jesus no Rio de Janeiro de 2013

<http://noticiasevangelica.blogspot.com.br/2013/05/marcha-para-jesus-reune-meio-milhao-de.html> acessado em 27/01/2016.

Embora não haja dados precisos sobre a Marcha carioca, foi possível perceber semelhanças no perfil, com uma diferença, talvez, em relação à presença de maiores de 51 anos, uma vez que a Marcha de São Paulo tem como organizador importante a Igreja Renascer em Cristo, cujo trabalho com a juventude é bastante consolidado. Já a mobilização carioca, como veremos, inclui denominações de alcance geracional mais variado e que possuem maior força entre os mais velhos.



Imagem 6 – Cartazes na Marcha para Jesus no Rio de Janeiro de 2013. Foto da autora.

Apesar da diversidade de formas de mobilização para o evento, as respostas sobre as razões de se estar ali seguiam um padrão quase monocórdico. “Estamos aqui para nos fazer ouvir”, “viemos como cristãos nos fazer ouvir pela sociedade”, “queremos mostrar que somos cidadãos brasileiros”, foram algumas das frases repetidas largamente ao longo não apenas daquela Marcha, mas de todas as Marchas de que participei ao longo da pesquisa. Sua uniformidade faz pensar que, mesmo que as motivações individuais do comparecimento variem, um sentido público do evento é amplamente conhecido, assim como o que deve ou não deve ser dito sobre ele a um entrevistador.

Essa distribuição das pessoas pelo evento era marcada também por uma dimensão visual. Os grupos se reuniam em torno de faixas que apresentavam suas identificações e demandas. Faixas com o nome da igreja que cada grupo representava, outras com o nome “Jesus” e muitas com posicionamentos sobre questões que estavam na pauta pública naquele momento. Na edição de 2013, havia faixas com temas tão diversos quanto a reivindicação de liberdade ao Pastor Marcos Pereira da Assembleia de Deus dos Últimos Dias (preso após denúncias encaminhadas com o apoio de José Júnior da ONG AfroReggae de associação ao tráfico e estupro), “Feliciano me representa” (em resposta a uma campanha em redes sociais que se opunha ao então presidente da Comissão de Direitos Humanos da Câmara dos

Deputados⁸⁰) ou “Em favor da preservação da família” (crítica ao que chamam de “homossexualismo”).⁸¹



Imagem 7: Grupo musical se apresenta sobre Trio na Marcha para Jesus <http://noticiasevangelica.blogspot.com.br/2013/05/marcha-para-jesus-reune-meio-milhao-de.html> acessado em 17/01/2016.

A maior parte dos trios trazia a marca do COMERJ (Conselho de Ministros do Estado do Rio de Janeiro, entidade então presidida por Silas Malafaia, que oficialmente organiza a Marcha) e alguns possuíam em suas laterais inscrições com três temáticas importante para Frente Parlamentar Evangélica: “Pela vida” (contra possibilidades legais de interrupção voluntária de gravidez), “Pela Família” (contra o casamento de pessoas do mesmo sexo) e “Pela liberdade de expressão” (contra os projetos de criminalização da homofobia). Havia, além desses, trios que representavam igrejas específicas, entidades denominacionais (como a Convenção Batista Nacional) e a rádio 93 FM - *El Shaddai*.

No topo deles, ministérios de louvor de diversas igrejas tocavam um repertório de músicas *gospel* de grande circulação radiofônica. Cada trio executava uma sequência própria e ao seu redor, a multidão cada vez maior usufruía da cortina de som que se formava ao redor das potentes caixas de som e acompanhava cantando, pulando e dançando o ritmo colocado pelo trio. O trio elétrico da Rádio 93Fm *El shaddai*, contava com o elenco de cantores da gravadora pertencente à família Oliveira, a *MK music*, que dublavam *playbacks* de suas músicas e eram apresentados pelos locutores da rádio e por Arolde de Oliveira, “idealizador”

⁸⁰ A campanha usava como mote a frase “Não me representa”.

⁸¹ Uma análise mais detida sobre a ADUD e o Afroreggae pode ser encontrada em MACHADO, 2012.

da rádio e deputado pelo Rio de Janeiro. Por isso mesmo a área em frente a esse trio era uma das mais disputadas.

Em volta, nas calçadas e nas ruas do entorno, vendedores ambulantes apresentavam diversas mercadorias. Alguns vendiam pequenas faixas, pulseiras e camisetas com nomes de cantores, com inscrições como “Jesus” ou “Tropa de Cristo”, ou que imitavam o padrão oficial da Marcha. Outros vendiam biscoitos, sanduíches, tapiocas, churros, pipoca ou churrasco em barracas que costumam povoar a cidade em dias úteis, quando não faltam pessoas circulando. Água, refrigerantes e outras bebidas podiam ser encontradas geladas em isopores que circulavam por toda a extensão do evento.

O primeiro trio, responsável pela abertura da Marcha, levava os dirigentes do evento entre eles, Silas Malafaia, o grande orador do dia. Foi desse trio que saiu a queima de fogos e a chuva de prata que abriram oficialmente o evento e iniciaram o percurso pela Avenida Rio Branco, após as palavras de Silas Malafaia:

Nós estamos aqui no poderoso nome de Jesus, pra declarar que o Brasil, o estado do Rio de Janeiro lhe pertence, e que Jesus Cristo é o Senhor dessa nação! Nós repreendemos o poder das trevas, o poder de Satanás. Declaramos a bênção pra cada família, pra cada pessoa. E vamos marchar declarando profeticamente que nós tomamos conta dessa nação e desse lugar e entregamos ao Senhor para a glória dele! Em nome de Jesus, vamos marchar para a vitória!

2.3 - A Marcha

O percurso da Marcha é um velho conhecido dos que acompanham manifestações no Rio de Janeiro na chamada Nova República e cruza algumas das principais vias do Centro do Rio de Janeiro, as Avenidas Presidente Vargas e Rio Branco. A Cinelândia era o lugar de chegada, onde um grande palco montado nas escadarias da Câmara de Deputados aguardava os marchantes com três telões de LED para que as atrações pudessem ser acompanhadas pelas 500 mil pessoas⁸² presentes. Muitos se dirigiram diretamente a esse palco e não cumpriram todo o trajeto, acompanhando o que ocorria no circuito principal pelos telões e pelo som dos trios e vozes que se aproximavam em Marcha.

⁸²Segundo os organizadores.



Imagem 8 – Liderança do COMERJ sobre o trio oficial do Conselho. Fonte: <http://ipugospel.blogspot.com.br/2013/05/noticias-gospel-marcha-para-jesus-2013.html> acessado em 27/01/2016

Ao longo da Avenida Rio Branco os trios deram ritmo à caminhada com suas músicas enquanto os marchantes acompanhavam cantando, dançando, estendendo faixas e registrando o momento em seus celulares. A caminhada durante o trajeto incluiu uma chuva de papel picado espontânea na esquina com a rua da Carioca.

Ao redor, guardas municipais, viaturas da PM e bombeiros davam suporte ao evento. Esse apoio, garantido institucionalmente pela prefeitura através da Riotur e da inclusão do evento no calendário oficial da cidade, incluía sinais mais sutis, como policiais que cantavam as músicas junto com a Marcha e aceitavam solícitamente os pedidos de marchantes para fazer fotos. Uma viatura da polícia militar que estava estacionada na esquina da Rua da Carioca com a Av. Rio Branco recebeu muitos aplausos quando a multidão que acompanhava o primeiro trio passou por eles.⁸³

Do alto do trio principal, lideranças ligadas ao COMERJ mencionavam o apoio dos profissionais da segurança pública e chamavam mais aplausos. Ao chegar na metade da avenida, o trio parou para convocar o público a orar pela cidade e “declarar que o Rio de Janeiro é de Jesus”.

⁸³ Não me deterei sobre esse assunto aqui, mas Carly Machado realiza uma análise da relação entre polícia, mídia e evangélicos que ajuda a entender outras dimensões do envolvimento desses agentes públicos em MACHADO, 2015.

Nesse trajeto, os marchantes foram lembrados de diversas formas sobre as repercussões do evento na cidade. Além das diversas faixas, era possível verificar o sentido de conquista da cidade na convocação a cantar mais alto, junto com o trio elétrico da Comunidade Evangélica da Zona Sul, que veio acompanhado de seu sentido espiritual: “deixe sua voz ecoar pela cidade, declare que Jesus Cristo é o Senhor”. Apenas no trajeto da Avenida Rio Branco foram feitas pelo menos três referências à tomada da cidade nos termos dos versículos bíblicos de Josué 1:3 e Deuteronômio 11:24 que dizem: “Todo lugar que pisar a planta do vosso pé, vo-lo tenho dado”.

Uma das maiores marcas desse evento é justamente a prática do “declarar”. De referencial pentecostal, mas tendo se espalhado para além das fronteiras denominacionais, entre outras coisas, “declarar” tem um significado próximo ao de “profetizar” e é parte de “um ato de fé, com todo o corpo e espírito”⁸⁴ mobilizados em direção a algum fim. Na dinâmica da Marcha, “declarar” é uma ação política direta, sobre o chão da cidade, sobre sua miséria, sua poluição ou qualquer mal que se postule como sendo relacionado aos “principados e potestades”⁸⁵. Ao declarar, o fiel verbaliza a “profecia” e lhe dá materialidade. Convocada do alto dos trios ou do palco, a partir do apresentador ou cantor, a declaração ganha um elemento de força ainda maior por ser coletiva. Ao longo da Avenida Rio Branco, apenas acompanhando o trio principal e, por um breve período, o da rádio 93 FM pude ouvir a multidão declarar que “Jesus comanda o Brasil”, que seria possível a “sua vitória hoje, contra tudo que te sufoca”, que “o Rio de Janeiro é do Senhor Jesus” e que “almas serão alcançadas hoje aqui”.

A produção dessa dinâmica de unidade se dava também por pequenos enquadramentos de comportamentos que poderiam aludir a referências que são imaginadas como a antítese da coletividade a ser representada. Um pequeno mal-estar ocorreu quando um sócia de Michael Jackson, vestido a caráter, começou a fazer coreografias do cantor em meio à multidão. Em torno dele se formou um clarão de pessoas que combinavam risadas, fotos com o celular e algumas expressões de desdém, até que membros da organização pediram que ele passasse para o lado de “dentro” do cordão que isolava o caminho dos trios para que as pessoas não passassem em sua frente ou se aproximassem das rodas e da escada que dava acesso à parte de cima. Ele se recusou, improvisando em inglês “*I don't no want*” e “*No speak portuguese*”

⁸⁴Entrevista com Jonas em 30/05/2013.

⁸⁵No Capítulo 4 examinamos com detalhe as relações entre um processo de disseminação da teologia da batalha espiritual e a dinâmica da Marcha para Jesus, assim como da prática de “Declarar”.

mas, com a aproximação dos guardas municipais, aceitou entrar no cercado e manteve lá sua performance. Enquanto um grupo de jovens cantava “ei, ei-ei, vai pra parada gay”.



Imagem 9 – Sósia de Michael Jackson chama atenção no trajeto da Marcha pela Av. Rio Branco. Foto da autora.

Outro elemento relevante nesse mesmo sentido foi o repetido chamado a deixar as ruas limpas. Nos trios, especialmente no trio do COMERJ, foram feitos vários pedidos para que as pessoas recolhessem seu lixo, não deixassem garrafas e latas. Essa preocupação também apareceu no grupo reunido por Paulo, que acompanhei e vi Dona Iracema, uma senhora de 70 anos, que conheci naquele dia, chamar a atenção de seu neto, adolescente, ao vê-lo jogar ao chão, durante o trajeto da avenida Rio Branco, a embalagem do biscoito que comera. “quer que pensem que crente é porco? Quer amanhã todo mundo passando e dizendo que o povo de Deus não tem educação?”.



Imagem 10 - Trio elétrico no trajeto pela Avenida Rio Branco na Marcha para Jesus do Rio de Janeiro de 2013



Imagem 11: Trio elétrico no trajeto pela Avenida Rio Branco na Marcha para Jesus do Rio de Janeiro de 2013. <http://noticiasevangélica.blogspot.com.br/2013/05/marcha-para-jesus-reune-meio-milhao-de.html> Acessado em 27/01/2016.

Uma longa sequência de músicas *gospel* guiou a Marcha até Teatro Municipal. Ali, Silas Malafaia assumiu novamente a palavra do primeiro trio elétrico e uma contagem regressiva com o locutor que estava no palco principal. Novamente uma queima de fogos com *chuva de prata* ocorreu e marcou a saída dos trios e a concentração de toda a multidão na

praça da Cinelândia. O locutor chamou a primeira apresentação e a multidão marchante se tornou público de uma sequência de *shows* curtos, que a despeito de apresentarem poucas músicas, e representarem sonoridades muito diferentes, contaram com ampla participação do público.

O palco contava com duas grandes estruturas laterais que exibiam imensos *banners* com os logotipos dos organizadores do evento: Globo Rio, COMERJ e 93FM⁸⁶. Uma câmera presa a um eixo de aço no palco dava rasantes até o meio da multidão para exibir nos telões as faixas, os cartazes e a empolgação do público.



Imagem 12: Chegada à Cinelândia e palco principal. Foto tirada com o na escadaria do Teatro Municipal. <http://noticiasevanglica.blogspot.com.br/2013/05/marcha-para-jesus-reune-meio-milhao-de.html> Acessado em 27/01/2016.

O intervalo entre as atrações contava com a apresentação animada dos locutores da 93 FM que anunciavam o nome dos cantores de maior peso que ainda estavam por vir e convocava a multidão a repetir frases como “o Rio de Janeiro é de Jesus”. Conforme o evento avançava, iniciaram-se as apresentações dos cantores de maior sucesso, que contavam com um tempo de apresentação também maior.

Na parte mais próxima do palco se encontravam, em sua maioria, jovens que suportavam alegre e bravamente a pressão de toda a multidão, que empurrava tentando chegar mais perto dos cantores e pregadores. Nessa região, porém, a circulação de pessoas era maior, pois muitas estavam interessadas em ficar perto apenas em apresentações específicas. Ao fim

⁸⁶ Esses organizadores serão examinados em detalhe no Capítulo 3.

do evento, nas últimas apresentações, essa região já não se parecia em nada com a compactação de corpos que exibia horas antes.

A partir do meio da praça da Cinelândia até a Avenida Rio Branco se constituiu uma região mais mista, com jovens e adultos de várias idades. Diferentemente da região mais próxima ao palco, nessa região se estabelecem alguns grupos fixos de caravanas e igrejas. Bandeiras e faixas serviam de referência do lugar se fixara o grupo para os que chegavam depois ou para aqueles que optavam por circular pelo espaço durante o evento. Fixados em uma parte da praça, os grupos conseguiam instalar isopores com sanduíches, água e refrigerantes além de cadeiras de praia e bancos dobráveis que serviam de apoio aos mais idosos ou que tenham alguma dificuldade motora. Quanto mais estrutura um grupo levava, mais distante tendia a ficar do palco.

A Marcha costuma atingir seu número máximo de participantes em suas primeiras horas. A dispersão se deve em parte à própria dimensão do evento que atrai pessoas de toda a região metropolitana, o que muitas vezes demanda um deslocamento longo e que exige tempo ainda maior quando realizado com transporte público, com circulação reduzida nos fins de semana. Muitas caravanas elegem o momento da “palavra” (pregação ao final do evento) como o mais importante, após o qual se pode combinar um retorno.

A Câmara do Rio de Janeiro funcionou como *backstage* do evento. Lá se montou um espaço dedicado à imprensa, onde cantores e pastores podiam conceder entrevistas e tirar fotos. Também nesse espaço foram armazenados equipamentos e outros itens essenciais ao evento, como água mineral para a equipe, por exemplo. A entrada era restrita e alguns seguranças do evento foram deslocados para garantir que o espaço só fosse acessado por pessoas autorizadas. Além disso, muitos cantores e pastores contavam com seus próprios funcionários para a tarefa.

As grandes dimensões do palco aprofundavam a distância entre o público e os que se apresentavam. No alto, a uma larga distância, em frente a um grande telão e sob uma iluminação cuidadosa, o palco (como de costume)⁸⁷, significava uma grande distância social entre quem assistia e quem se apresentava. Enquanto cantores se apresentavam e pastores falavam, no fundo do grande palco era possível ver se reunirem lideranças políticas e denominacionais, que, de maneira semelhante ao que ocorre em um comício, faziam o possível para serem vistos.

⁸⁷ Sobre os paralelos entre distância social e distância entre palco e público ver Palmeira e Heredia, 1995.

As apresentações e sua fruição carregavam elementos tanto da atmosfera de culto quanto de um grande *show*. O público pulava, acompanhava as canções com suas vozes, mas a postura de “declarar” marcava a diferença daqueles *shows* para quaisquer outros. Com mãos estendidas e os olhos fechados, a multidão “declarava” o poder de Jesus sobre a cidade, sobre a nação ou sobre sua própria vida e as palavras cantadas pelas milhares de vozes ganhavam a forma de “atos proféticos”.

Em alguns momentos era possível identificar uma dinâmica mais própria de qualquer grande *show*. Durante a apresentação de Thalles Roberto, por exemplo, um dos cantores mais populares naquele momento, houve uma intensa movimentação de jovens que tentavam chegar mais perto do palco com empurrões. “É o *rock in rio gospel*” brincou Sara operando conosco os empurrões que nos protegiam de sermos completamente espremidos. A mesma Sara que manteve postura de oração enquanto o “menino Gabriel”, vencedor de uma promoção da rádio 93FM cantava a música “ressuscita-me” de Aline Barros e que respondeu ao pedido de Cassiane “faz barulho aí crente!” para declarar com a música “500 graus” que “agora o impossível vai acontecer”⁸⁸.

O repertório trazia diversas canções que tratavam diretamente desse assunto. Nas oito horas de músicas do evento se apresentaram cantores e bandas que, em sua maioria lembravam o tema do evento, “Jesus, uma vida com atitude” e chamavam a “declarar” o “Poder de Deus” sobre a cidade e o país.

Eram executadas, em geral, as músicas de maior sucesso ou em estágio de promoção dos cantores que se apresentavam, o que torna ainda mais significativo que muitos de seus temas se relacionem de maneira estreita com a proposta de conquista da cidade e do país para Jesus, unidas as dimensões políticas e espirituais em uma só batalha.

Vimos Eyshila cantando “Jesus, o Brasil quer te adorar, o Brasil quer declarar que só tu és Senhor”, André Valadão que “somos o povo mais feliz da terra”, Flor de Lis que “eu sou canela de fogo, reteté de Jeová, estou nadando no azeite, não consigo parar! [...] Sabe aquela feiticeira que tentou contra você, Deus vai entrar na peleja ela vai se converter!”, Davi Sacer que “eu tenho a marca da promessa” e “pisa na cabeça do inimigo e declara: sou mais que vencedor”.⁸⁹ As batalhas pessoais que essas músicas acompanham se tornam coletivas ao

⁸⁸ Uma performance da música pela cantora pode ser encontrada em <https://www.youtube.com/watch?v=maEQoteH-Xk>. Acessado em 20/12/2016.

⁸⁹ Essas músicas podem ser escutadas nos seguintes endereços, respectivamente: <https://www.youtube.com/watch?v=u5a2TQQJzBU> (Eyshila), <https://www.youtube.com/watch?v=FNcURArnY18> (André Valadão),

serem entoadas na Marcha sob a lembrança constante de pertencimento ao “povo de Deus” e ao Brasil.

Examinarei com maior detalhe a importância do som, do repertório e da experiência musical no capítulo 4. Aqui, porém, interessa apresentar a centralidade desse aspecto na dinâmica geral do evento. A Marcha é marcada pela sequência de músicas que orientam a multidão ao longo de todo o dia. As músicas que dominam as mais de oito horas da Marcha são amplamente conhecidas e trazem à tona as relações que as pessoas estabeleceram com elas nos mais variados contextos em que as escutaram anteriormente. Ali, essas relações se atualizam na experiência coletiva, que lhe dá novos significados.

No início da noite, o público foi chamado a ouvir uma “palavra de motivação e fé”, iniciando-se um momento dedicado a uma fala mais extensa e uma oração. Jabes Alencar (líder da Assembleia de Deus do Bom Retiro, de São Paulo, um dos responsáveis por trazer a Marcha para Jesus ao Brasil) apresentou um sermão bíblico em tom suave e analítico sobre o que seria a responsabilidade do cristão de “viver uma vida de atitude”, conforme o tema da Marcha daquele ano, destacando a “atitude” de se afastar do pecado e a “atitude” de “dar testemunho”, ou seja, de se diferenciar das ações consideradas ruins para mostrar aos iníquos o caminho que deveria ser seguido. O público lhe respondia com “améns” e “aleluias”.

O Pastor Marcos Gregório do Ministério Apascentar de Nova Iguaçu fez uma oração que contou com a participação do público que foi chamado a repetir:

Nós te pedimos, manifesta tua glória. Diga: Senhor, que ali em Brasília aconteça algo sobrenatural, extraordinário, assim como aconteceu quando o fogo desceu do céu e consumiu o holocausto, manifesta a tua Glória ali em Brasília. Porque se a tua glória for manifesta haverá, repita comigo, temor no congresso nacional, temor no Supremo Tribunal Federal, temor nas autoridades do Brasil!

Ao longo da fala, o palco ia se enchendo de parlamentares e membros do COMERJ que se posicionavam o mais próximo possível do dono da palavra, até que já não era possível ver a todos pois, não cabendo no palco, formavam uma segunda fileira atrás dos primeiros. Alguns tiravam “selfies”.

Ao sermão do pastor Abner seguiu-se a fala mais importante da noite, do Pastor Silas Malafaia. “*Nós vamos orar pelo Brasil, pelas autoridades constituídas porque eu acredito que o povo de Deus, quando ora, pode mudar a história de uma nação*”. Orador de fala

característica, Silas Malafaia conseguiu grande resposta da multidão com seu discurso enfático. Diante do ruído da multidão ele pediu silêncio e perguntou “você não quer a bênção de Deus, não?” ganhando a atenção total da multidão.

Escute: nós vamos abençoar você, mas eu queria que você fizesse só uma reflexão. O tema da marcha é “Jesus uma vida de atitude”. Quero fazer uma pergunta pra você: quando acabar aqui a marcha como é que vai ser sua atitude como cristão lá onde você trabalha, onde você estuda e onde você mora. Como é que vai ser? Tem algum agente secreto do reino aí? Ou não? Há? Então você vai ter que mostrar sua cara, meu filho. Precisamos manifestar ao mundo, Jesus.

Risadas com a expressão “agente secreto do reino” e “aleluias” demonstravam em cada pausa da fala de Malafaia que não se tratava apenas de escutar um discurso externo, mas, em certa medida, de tratá-lo como se trata uma pregação ou exortação em um contexto de culto. A Cinelândia se tornara local de culto. Ele seguiu nomeando os desafios que demandavam a “atitude”:

E ó, o que tá acontecendo na sociedade brasileira, não dá mais pra você se esconder não. Nós vamos ter que confrontar a questão do aborto, a questão do casamento *gay*, a questão da prostituição, nós vamos ter que confrontar esse negócio todo, gente. Você vai ter que tomar atitude de cristão, se não o mundo vai te engolir. Não pensa que o Diabo tá dormindo não, nem pense que o Diabo é otário, ele não é não, ele tá usando tudo que ele tem. E a minha oração é que, quando a marcha acabar, pense nas atitudes que você tem que tomar na tua vida material, emocional e espiritual. Não responde pra mim não, responde aí pra você, shhhh, responde pra você, você é mais crente ou menos crente? Você tem dado testemunho de cristão ou é mascarado? Quais são as suas atitudes pra manifestar Cristo? Pense.

O silêncio do público só era quebrado por “aleluias” e “améns”:

Esses pastores aqui, eu vou te abençoar, nós vamos te abençoar. Nós vamos te abençoar. Eu queria, você que tá juntinho, dá, ponha suas mãos assim ó, uma delas pelo menos [indica que as pessoas coloquem as mãos em posição de receber algo, como quem pega água com as mãos], quando eu disser “amém”, é só pra quem quer e pra quem crê. Você vai fechar sua mão e vai dizer: eu me aposso, eu recebo, é pra mim, ok.

Diante de uma pequena dispersão ele garantiu que o momento fosse entendido com seriedade e a autoridade do ato, como a palavra de um profeta, reconhecida:

Segura a onda aí o pessoal que tá vendendo água tudo, eu admiro quem vende, quem tá trabalhando aqui é porque precisa agora dá uma parada aí um minuto pra gente orar, pára de andar um minuto, um minuto. Eu vou abençoar os pastores que estão aqui e a sua vida, a tua família e pode ter certeza, que eu sou profeta de Deus. Coisas vão mudar na tua vida nesses dias, alguém vai chegar em casa hoje e vai ter um milagre lá na sua casa, essa semana vão ter portas abertas. Eu declaro que laços do Diabo, armadilhas que Satanás põe pra você estão sendo quebradas agora pelo poder do senhor Jesus. eu declaro que ninguém vai ridicularizar a igreja porque ela não é minha e de nenhum pastor, ela é de Je-sus. Agora mesmo a presidente da república indicou para o supremo tribunal federal um advogado que

defende aborto, um advogado que defende casamento *gay* [queima ele Jesus, diz alguém], um advogado do tipo que é politicamente correto, eles podem botar quem quiserem lá, a Igreja é in-ven-cí-vel!!!! Gente, põe aí no teu coração e na tua mente, nós não somos cidadãos de segunda classe, não! Eles querem nos alijar do processo social, o que você tem que entender, que há um jogo diabólico pra mudar modelo cristão judaico, ou judaico cristão modelo ateuista humanista pra botar na nossa nação todo o lixo moral, mas nós repreendemos em nome de Jesus! Nós não vamos nos calar não, podem falar mal da Igreja, podem enfiar a ripa na gente, pode falar o que quiser, nós vamos influenciar em todos os campos dessa nação na política, no judiciário, no legislativo, no executivo, nas ciências, nas artes, no empresariado, no comércio, na diplomacia, desculpe a expressão, vão ter que nos aturar. Eu tô vendo muito moço e muita moça aqui. O que é que você quer ser na vida? Você sabe como é que a gente vai influenciar não é dentro de quatro paredes não, moça. Eu pergunto a você: um monte de sal junto faz o quê? Nada. Um monte de luz junto ilumina o quê? [...] Ou você diz quem você é, e mostra o teu testemunho, ou então você vai ser engolido! Eu vou dizer uma coisa aqui pra orar e eu quero que você guarde, o lugar que você trabalha, o lugar que você estuda e o lugar que você mora, num é marcha pra Jesus, não. Olha que ambiente lindo, olha que ambiente pacífico. Não tem briga não tem bebida não tem gente caindo pelos cantos, só tem povo de Deus, que bacana isso aqui! Mas isso aqui não é a vida, não. A realidade da vida não é isso aqui, não, gente. A realidade nossa não é isso aqui. Isso aqui é uma celebração, isso aqui é pra mostrar que a Igreja de Jesus é poderosa, que Jesus é o Senhor. Agora, queridão, lá onde não tem essa massa tá você mas eu queria que você ficasse tranquilo porque você pode estar no meio de milhares de ímpios mas aquele que é mais poderoso vai tá com você. Não tenha medo, moçada, não tenha medo porque esse mundo vive de mentira esse mundo aí tá de máscara o cara parece que tá feliz mas tem vazio, não se impressione. E eu deixo uma última palavra, uma das coisas mais perigosas dos tempos modernos, dos dias de hoje, uma palavrinha pequena, mas que pode ser ferramenta que pode ser do capeta ou de Deus: in-ter-net. Como é que você tá usando a internet? Eu vou falar de um testemunho da minha igreja, eu não falo da igreja dos outros. Uma garota de 10 anos da minha igreja, 10 anos de idade, começou a se relacionar com um homem de 26 anos pela internet. Shh isso aqui é sério, não adianta dizer pra queimar ele não, não resolve, 10 anos, os pais nunca olharam, nunca ligaram pra internet. Eu vou resumir a história, eu tô falando da minha igreja, eu tô falando da igreja dos outros. O cara violentou a garota, marcou um encontro e a violentou. A internet é uma bênção mas cuidado! Com quem você fala, com quem que você bate papo, de quem que você tá falando. A internet virou uma fábrica de calúnia e tem um monte de cara travestido de cristão na internet pra denegrir igreja, pra denegrir pastor e pra denegrir o povo de Deus. Eu espero que você saia daqui dizendo: “as minhas atitudes vão melhorar, eu vou manifestar o evangelho que eu creio, eu não vou me esconder!” Gente, deixa de bobagem, politicamente correto só na cabeça desses devassos! O mundo clama por paz, clama por alegria, clama por felicidade e você tem! Não tenha medo. Deus tá levantando uma geração po-de-ro-sa nessa nação! Vão debochar de você, vão rir da tua cara e daqui a pouco sabe o quê que vão fazer? “Psh, queria falar com você em particular. Dava pra você orar pela minha família? dá pra orar pela minha mãe? dá pra orar por mim porque eu tô num rolo que eu não sei como vou sair?” Vão debochar de você, vão rir de você “ih! Otário, tá dando dinheiro pra pastor.” Não fica..., num repara minha palavra não, de vez em quando eu uso palavra chula, não palavrão, mas chula, chamada palavra chula. Sabe, “bando de otário” ok, isso é palavra chula “babacas” é o

que vão dizer, pra você entender. “Aí, o otário dá dinheiro pra pastor, mané”, pra tentar minar a tua fé e fazer você ficar com medo e com vergonha. Agora, quem transformou você não foi pastor, quem mudou a tua vida não é pastor, quem vai te salvar não é pastor você pertence a Jesus! Você pertence a Jesus! Não tenha medo! Sê forte! Sê corajoso! [pausa, aplausos e a multidão começa a gritar “Jesus”] É isso aí que nós pertencemos, Jesus! Jesus! [público acompanha]
[...]

Meu Deus e meu pai, quantos moços e quantas moças estão aqui, quantos homens e mulheres estão aqui? Senhor ajuda-nos, apesar das nossas falhas, dos nossos pecados, das nossas mediocridades, tem misericórdia de nós! Levanta tua igreja com poder e autoridade. Senhor dá ousadia e intrepidez a cada um aqui pra que manifeste a verdade do evangelho, pra que manifeste Jesus a esse mundo perdido. Meu Deus, tem gente aqui que está afastada, tem gente aqui que tá vivendo em pecado, tem gente aqui caída, e nós não viemos aqui acusar ninguém. Senhor levanta, oh meu Deus, que essa Marcha seja um marco na vida do teu povo, que essa marcha faça a gente tomar atitude de te servir com fidelidade, não ser crente de fachada, não ser crente de aparência, não viver um evangelho falido. Levanta essa geração com poder e graça. Eu abençoo cada um que está aqui, eu abençoo a tua família. Nós abençooamos o teu pastor, nós abençooamos a igreja a que você pertence, nós abençooamos a tua geração! Eu declaro que Deus vai abrir portas pra você, eu declaro que você vai constituir família, eu declaro que você é instrumento de Deus, eu declaro cura, libertação, portas abertas e milagres receba a bênção, receba a vitória. Em nome de Jesus, amém e amém.

Ao meu lado, Sara, Débora e Rebeca choravam, assim como muitas das pessoas na multidão. Terminada a fala, parlamentares e ministros esvaziaram o palco onde se seguiram outros *shows*, enquanto o público ia lentamente se organizando para ir embora. Minhas amigas, no entanto fizeram questão de esperar o *show* de Bruna Karla, que não demorou. Intérprete de um repertório *pop* que possui influências da música negra estadunidense (especialmente no vocal), Bruna Karla iniciou sua carreira ainda criança, após se destacar como caloura do programa Raul Gil e hoje é um dos expoentes da gravadora MK *music*.

Embora a empolgação fosse geral e o repertório da cantora estivesse fluente entre o público, que levantava as mãos estendidas em sinal de “declarar”, a reação de Rebeca à música “Advogado fiel” destoou da emoção geral, que já era grande. Ao fim da primeira estrofe da canção ela já não conseguia ficar de pé e teve que ser levada com o apoio dos amigos a uma região mais esvaziada. Sentamos com ela na calçada em frente à Biblioteca Nacional enquanto Jeferson foi comprar água. Um dos dois guardas que estavam ao lado de uma viatura estacionada ali veio perguntar o que estava acontecendo e Sara disse a ele que não era nada que ele pudesse resolver: “só Ele resolve” apontando pro céu.

Débora abraçou Rebeca e iniciou uma oração firme em que falou da morte recente dos pais de Rebeca e que aquela seria uma noite de “libertação” e que como filha de Deus, ela não

deveria temer o que o “mundo” dizia e que ela voltaria à faculdade de “cabeça erguida”, pois era “filha do Rei”. A essa altura chorávamos todos (inclusive o guarda) enquanto tocava a música:

Não vou me preocupar com as perseguições
Com as pedras que me lançam
Jesus está por perto
Eu posso confiar, eu posso descansar
Jesus está por perto

Pra falar ‘atire a primeira pedra
Aquele que não tem pecado, aquele que não erra’
Pra me defender diante do inimigo
Tomar minha dor, pra chorar comigo
Pra me sustentar debaixo de tua destra
Isso é fato consumado, os meus casos impossíveis
Serão sempre encerrados pelo meu advogado

Meu advogado é o meu senhor
Ele me defende do acusador
Minha causa entreguei em suas mãos
Posso descansar o meu coração
Minha audiência ele já marcou
E garantiu de novo que eu serei o vencedor
Meu advogado mora lá no céu
Verdadeiro justo, pra sempre fiel⁹⁰

O “amém” que findou essa oração acompanhou o final da música que repetia “Advogado fiel, o meu Jesus é pra mim”. Quando Jeferson chegou com a água, Rebeca já sorria e nos abraçávamos todos. O guarda se certificou de que ela estava bem, recomendou que ficasse ali, no espaço mais vazio e se despediu com um “Deus te abençoe”. Seguiram-se outras apresentações e aos poucos o clima denso daquele momento foi substituído por uma maior descontração no grupo que permitiu comentários sobre as roupas dos artistas e conversas paralelas.

Já no final dos *shows*, enquanto se apresentava o Pregador Luo, o grupo já se mobilizava para voltar para casa. Quanto a Paulo, este seguia sumido enquanto debatíamos, segundo nossa imaginação que os canapés e frutas que ele estaria desfrutando junto ao *backstage* montado na Câmara dos Vereadores. Quanto ao nosso grupo, esgotados os biscoitos e sanduíches, seguimos o fluxo de pessoas rumo à Central do Brasil, deixando pra

⁹⁰ O clipe da música está disponível em https://www.youtube.com/watch?v=i_f2Ej7eZY8 .acessado em 20/04/2014.

trás, aos poucos, os sons do palco e seu tremor. Ao nosso lado um trenzinho humano seguia pela avenida Rio Branco ecoando os gritos e cantos do dia “Eu já falei, vou repetir, é Jesus Cristo quem comanda isso aqui”.

Capítulo 3 – A Marcha como articulação

*Não posso ficar calado
 Não posso ficar de mão atadas
 Com tantos votos comprados
 Cartas marcadas
 Profetas calados*

*As portas do inferno não vão prevalecer contra a igreja
 Bem-aventurado os que tem sede de justiça*

*Eu tenho sede de justiça
 Sede de justiça
 Sacia minha sede, Senhor*

(Trecho da música “Sede de justiça “de Fernandinho, executada na Marcha para Jesus de 2013 no Rio de Janeiro)⁹¹

3.1- Quem faz a marcha?

Uma das primeiras perguntas que fiz a Sara quando combinamos ir à Marcha do Rio de Janeiro pela primeira vez foi quem organizava o evento. Silêncio, olhos espantados e sorriso sem graça: disse que nunca havia pensado nisso, não fazia ideia. Repetindo a pergunta pelos anos seguintes a diferentes interlocutores com quem me deparei, verifiquei que a ela atendem muitas respostas. Para Ana, a produtora que mencionei no capítulo 2 a óbvia resposta era “a turma do Malafaia”, para Paulo, “o povo de Deus, as igrejas evangélicas” e para Lucas, do Movimento por uma Ética Evangélica Brasileira, que critica o evento, “As Marchas para Jesus têm dono, mas não é Jesus, como haveria de esperar [...] No Rio de Janeiro, a liderança está nas mãos do Pr. Silas Malafaia”.⁹²

Vimos no capítulo anterior que é preciso uma série de mediações entre o discurso oficial e as interpretações e demandas dos participantes para que se concretize a Marcha para Jesus. No entanto, restam as perguntas que norteiam esse capítulo: quem são os organizadores do evento cujos planos e mensagens precisam ser mediados para o público geral? Quais são as implicações dessa articulação entre agentes que se encontravam dispersos? Por que um tema supostamente tão objetivo, como a organização de um evento, pode receber interpretações tão amplas que identificam responsabilidades diferentes das oficialmente estruturadas?

A despeito da pluralidade de respostas que recebi, qualquer indivíduo que circule pela Marcha verá fortes referências visuais às entidades responsáveis oficialmente (com isso me

⁹¹ Clipe oficial disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=rsXD6S7qRrs>, acessado em 20/12/2016.

⁹² Texto de Lucas publicado no blog pessoal <http://exemplobercano.blogspot.com.br/2014/05/marcha-para-jesus-no-rio-de-janeiro-e.html> acessado em 20/12/2016.

refiro às dimensões jurídica e fiscal) pela organização. Os materiais de divulgação, as blusas do evento, os cartazes nos carros de som e a distribuição de logomarcas no palco principal deixam registrados os organizadores “oficiais”.

As responsabilidades são categorizadas por meio de um espectro que passa do “patrocínio”, pela “realização”, até o “apoio”. Embora tenha enquadramentos jurídicos ainda movediços, essa nomenclatura se tornou padrão no mercado da chamada “produção cultural” brasileira, fruto da profissionalização e do desenvolvimento de mecanismos de gestão e fiscalização do setor no país.⁹³

Desenvolveremos à frente as implicações dessa nomenclatura, mas cabe aqui destacar o mapeamento oferecido na divulgação oficial. A primeira logomarca exibida é a do “patrocinador”, a Prefeitura do Rio de Janeiro. Ao lado, vemos o Conselho de Ministros do Estado do Rio de Janeiro – COMERJ, como realizador e, em seguida, os apoios das “Igrejas Evangélicas do Estado do Rio de Janeiro” e da afiliada carioca da Rede Globo.



Imagem 13: Disposição das logomarcas no material de divulgação oficial da Marcha. Editado de divulgação repassada por Paulo via email.

Partindo desse “auto-mapeamento” dos organizadores é possível analisar quem são, como se articulam e, sobretudo, que visibilidades e apagamentos são produzidos nessa organização. Analisaremos a visibilidade dada a alguns aspectos desses agentes que procuram torná-los opacos e sólidos. No cartaz final, no discurso de auto-apresentação, alguns processos são explicitados em detrimento de outros produzindo efeitos metonímicos⁹⁴.

Assim, olhar a Marcha por meio dessa dimensão tem aqui o efeito, de iluminar relações com implicações que ultrapassam o cenário carioca ou a própria Marcha e podem ser

⁹³ Sobre isso, ver COSTA, 2011. Por “movediço” refiro-me às controvérsias que serão analisadas mais à frente a respeito das possibilidades, por exemplo, de que o Estado seja enquadrado como “patrocinador” de eventos religiosos. Para uma perspectiva jurídica ver, por exemplo, ZYLBERSZTAJN, 2012.

⁹⁴ Utilizo aqui a “metonímia” de maneira ampla, não apenas na sua aplicação direta como figura de linguagem, mas para acionar sua dinâmica geral de “tomar a parte pelo todo”, em que uma imaginação ampla e complexa pode ser acionada com apenas uma parte que, é claro, ganha atributos diferentes dos que teria fora desse contexto. Tomar os setores articulados na Marcha como “os evangélicos”, ou “o povo de Deus” segue mecanismo semelhante ao dessa figura de linguagem. Essa metonímia exige um esforço em sua produção e tem efeitos na imaginação da parte e do todo.

lidas como parte de um fluxo que colabora para a imaginação dos “evangélicos” no Brasil como uma coletividade concreta, sólida e opaca.

3.1.1 – Conselho de Ministros do Estado do Rio de Janeiro – COMERJ

3.1.1.1 – O que é o COMERJ?

O Conselho de Ministros do Estado do Rio de Janeiro - COMERJ é quem aparece nos cartazes, panfletos, entrevistas e no diário oficial como o realizador da Marcha para Jesus no Rio de Janeiro. Fundado em 1995, o COMERJ surgiu como uma entre muitas outras entidades que organizam evangélicos de diferentes denominações para ações conjuntas no espaço público. Em 2008, a entidade já alegava contar com mais de mil e quinhentos membros. Recentemente, o Pastor Silas Malafaia atualizou esses números afirmando que o COMERJ reúne mais de oito mil membros e mais de oitocentas denominações.⁹⁵

Para entender melhor o significado dessa iniciativa é preciso retomar alguns aspectos chave do processo de construção do protestantismo brasileiro apontados no capítulo 1. O principal deles é o dilema entre a unidade e a dispersão denominacional. A comparação das organizações protestantes com as instituições católicas pode dar margem a uma leitura que enfatiza os aspectos de dispersão e conflito interdenominacional em detrimento das dimensões de unidade. Essa comparação tem grande contribuição para o entendimento da heterogeneidade evangélica. A movimentação em torno da imaginação dos “evangélicos”, porém, nos chama a refletir sobre outro aspecto dessa tradição: as estratégias que essas denominações e igrejas, do alto de suas disputas e heterogeneidade, construíram para atuar em conjunto ao longo do tempo e as disputas em que se engajam para a definição do que deva ser essa unidade.

Como vimos, ao longo do século XX são numerosos os registros de associações e conselhos locais para articular determinados projetos ou segmentos. Associações de jovens, grupos de evangelização, conselhos de profissionais cristãos, entre outros, cumpriram o papel de reunir diferentes denominações a despeito de suas diferenças. As afinidades teológicas foram importantes em alguns casos, prescindíveis em outros. De qualquer forma, interessa aqui destacar que a fundação do COMERJ é devedora dessa longa tradição de associativismo, em que se combinam pequenas frentes com objetivos locais e afinidades específicas. Como

⁹⁵ <http://cristaoplugado.blogspot.com.br/2011/12/pastor-silas-malafaia-e-eleito-novo.html> acessado em 13/08/2014.

vimos, o Rio de Janeiro teve papel importante nessa tradição e na “virada” ocorrida na década de 1990 em relação ao modo dos evangélicos se colocarem no espaço público.

Assim como em São Paulo, também no Rio de Janeiro verificamos nesse período um florescimento da indústria *gospel*, poderosa ao ponto de operar sobre um público nacional. Além disso, é nesse estado que se verifica um dos maiores crescimentos dos evangélicos em termos de proporção em relação à população. A articulação com a política partidária mostra sua força inegável na eleição de Anthony Garotinho em 1999, sucedendo Marcelo Alencar, governador que antagonizou com o setor representado por Caio Fábio e o setor influenciado pelas ideias de ação social cristã de Laussane, em decadência no fim dos anos 1990 (D’ARAÚJO, 1998).

A criação do COMERJ se inseria nesse momento de transformações e refletia as mudanças no mapa religioso brasileiro e na experiência política de democracia no país. Sua criação tinha como principal objetivo a construção de espaços de convivência entre os ministros evangélicos fluminenses, sobretudo para os setores pentecostais e neopentecostais em crescimento no estado.⁹⁶

Segundo Cristiano, pastor que participou dos primeiros anos do COMERJ e rompeu em 2006 com o Ministério Madureira da Assembleia de Deus e com o setor que hoje domina a diretoria do COMERJ, a Assembleia de Deus, uma das maiores denominações do país, teria tido um grande peso nessa formação, mantido até hoje.

Época boa, não tinha picuinha, a gente seguia o caminho da gente, mas valorizava essa cooperação. Então[A Assembleia de Deus] sempre foi muito séria, apontava o que tava errado e tal, mas sempre deu valor, entende, pra sobreviver a gente tinha que se unir. O COMERJ foi isso também. A Assembleia [de Deus] ajudou muito.⁹⁷

Enquanto, na década de 1990, Caio Fábio e a AEvB dominavam parte importante da política do estado, o Conselho permaneceu como uma iniciativa tímida de cooperação pontual. Grande parte de seus membros, inclusive, participavam ativamente da AEvB, seguindo a tradição de múltiplas organizações interdenominacionais e paraeclesiais atuando simultaneamente. O COMERJ ganhou força, no entanto, com a ascensão de suas lideranças no mapa da política carioca e nacional. Cabe notar também que sua proposta

⁹⁶ Há inúmeros esforços de análise sobre essas mudanças no mapa religioso. Para os debates apontados aqui pode ser útil ao leitor ver ALMEIDA, 2004; MONTERO e ALMEIDA, 2000; TEIXEIRA e MENEZES, 2013; SANCHIS, 1995 entre muitos outros.

⁹⁷ Entrevista concedida em 27/06/2014.

institucional mais fluida, bem distante da proposta da AEvB, é um elemento que facilitou o tipo de operação que marcou as alianças entre “evangélicos” nos anos 2000.

Seu objetivo, diferente da AEvB (que se propunha a representar os evangélicos perante a sociedade), era consolidar uma articulação em rede devidamente capilarizada. Desde o início, a proposta da entidade visa mais a construção de uma integração entre os ministros, do que uma instância de representação formal.

O COMERJ não se propunha, portanto, a ser uma associação em moldes corporativos, o que o desobrigou de uma série implicações jurídicas, articulando alianças mais fluidas e evitando os desgastes de associações deliberativas, já que concentra as tarefas executivas em uma diretoria que, como veremos, além de seus próprios recursos denominacionais, mobiliza também a influência dos ministros associados.

Apesar de ser um processo essencialmente descentralizado em termos nacionais, é possível verificar dinâmicas semelhantes de construção de unidades em diversos estados. A UNIPAS (União de Pastores de São Paulo) em São Paulo foi uma dessas tentativas, em um contexto muito diferente, porém, devido à capacidade de reunir recursos financeiros, políticos e midiáticos da Renascer em Cristo.

No Rio de Janeiro, a própria importância da Marcha para Jesus cresceu junto com o aprofundamento desses laços entre as lideranças denominacionais e o sucesso da articulação dos setores que a constroem com os principais recursos midiáticos e da política institucional disponíveis no estado do Rio.

Sendo assim, entender o funcionamento do COMERJ é entender que a guinada que a representação pública dos evangélicos sofreu com a queda da AEvB não foi apenas fruto de uma coincidência infeliz ou da incapacidade de articulação de Caio Fábio, mas sim de uma construção política sólida de um setor específico, com capacidade de gestão de recursos políticos e midiáticos, que conseguiu construir internamente uma legitimidade que, embora esteja longe de ser unânime, é capilarizada a ponto de se propor uma manifestação dos “evangélicos”.⁹⁸

Se como vimos no capítulo 1, as últimas duas décadas foram marcadas pela combinação da consolidação da indústria cultural *gospel* e de um “jeito evangélico de fazer política” (MACHADO, 2003), o COMERJ é um exemplo útil para pensar como essas articulações interdenominacionais alcançam capilaridade nas igrejas e influência nas lideranças locais. É, exatamente por meio da articulação desses fatores, que foi possível a ascensão de um setor

⁹⁸ Este tema já foi abordado no capítulo 1 e será retomado no capítulo 4.

específico que encontrou no COMERJ, como em várias associações, espaço para uma vigorosa atuação em rede.

Foi apenas no ano de 2004 que o COMERJ assumiu a atribuição de organizar a Marcha. Há relatos de Marchas para Jesus anteriores, em geral Marchas de bairros, restritas a lideranças locais e de uma ou poucas denominações, como por exemplo, as que foram realizadas no bairro de Rocha Miranda, nos primeiros anos da década de 2000. No entanto, o evento só adquiriu as feições que hoje apresenta, especialmente em relação à unidade interdenominacional, quando passou a ser organizado pelo COMERJ.⁹⁹

É ilustrativa disso a ênfase que passa a ser dada à “unidade” e à “comunhão” na divulgação da Marcha para Jesus de 2008, organizada por um COMERJ que se encontrava sob a presidência do Pastor Marcos Gregório do Ministério Apascentar de Nova Iguaçu:

Pelo quarto ano consecutivo, o COMERJ, Conselho de Ministros do Estado do Rio, promove a Marcha pra Jesus 2008, um clamor pela paz, que promete como nos últimos anos, impactar a Cidade do Rio de Janeiro, com muita alegria e muita música evangélica.

A Marcha pra Jesus 2008, acontecerá no dia 28 de junho de 2008, a partir das 13h. A concentração será na Presidente Vargas, onde partiremos até a Apoteose. Neste ano, estarão presentes para animar esta grande festa: toque no altar, Nívea Silva, Elaine Martins, Waguinho, Banda Kainon, Ministério Vida Abundante, União Ágape, Lee Mendonça, Os Arrebatados, Marquinhos Menezes, Raquel Mello, DJ Alpiste, Renascer Praise, entre outras atrações.

[...]

No último ano, milhares de pessoas se reuniram e marcharam nas ruas da cidade do rio de janeiro e arrastaram uma multidão até a Cinelândia. Vários cantores como Bruna Carla [sic], Abraão Lima e Lizlanne, Comunidade Evangélica da Zona Sul, Mellosweet, Waguinho, Toque no Altar e Os Arrebatados, glorificaram o nome de Deus no evento e agitaram o público presente.

Marcha para Jesus é um evento internacional e interdenominacional que ocorre há muitos anos em milhares de cidades do mundo. Criada e comandada no Brasil por lideranças evangélicas, é um ato pacífico que prega o mover de Deus nos dias atuais. A igreja tem a oportunidade de mostrar que não é restrita aos templos, mas viva e aberta a toda a sociedade, além de unir as igrejas cristãs em um ato de expressão pública da fé, amor, agradecimento e exaltação ao nome de Jesus Cristo.

Se a Marcha se transformou ao tornar-se atribuição do COMERJ, este também foi afetado por esse processo, se tornando cada vez mais um pólo agregador e de inserção na política do

⁹⁹ Ronaldo mencionou em entrevista Marchas que teriam ocorrido em Rocha Miranda, Nova Iguaçu e São João de Meriti. Sobre as primeiras Marchas no Rio de Janeiro pode ser útil ver também a divulgação do evento de 2008, disponível em: <http://www.jornallivre.com.br/28509/marcha-para-jesus-2008-no-rio-de-janeiro.html> Acessado em 13/08/2014.

Estado. Essa mesma articulação que promoveu uma crescente unidade entre diferentes lideranças, porém, afastou críticos da aproximação com a política parlamentar e com o mercado. É o que ouvimos na interpretação de Cristiano, pastor de uma igreja pentecostal dissidente da Assembleia de Deus na Zona Oeste do Rio de Janeiro e que participou dos primeiros anos do COMERJ antes de romper com o setor que hoje o hegemoniza¹⁰⁰.

O COMERJ começou só como uma reunião de pastores e de convívio e ajuda mútua e cooperação entre igrejas, isso você não precisa nem questionar porque foi isso até porque 20 anos atrás a gente tá falando de 1995, a gente tá falando do Malafaia bigode do Seu Madrugada gente tá falando do Malafaia que usava o terno dois números acima do próprio, do cara que tinha outro perfil, que condenava a teologia da prosperidade, e que era referência pelo contrário de um cara, mesmo estilo agressivo e tal, mas totalmente igrejeiro, mas não esse ciborgue dinheirista. Todos os conselhos tem esse tipo de perfil hoje em dia essa coisa tá girando em torno da Marcha para Jesus nas cidades. (entrevista em 12/03/2013).

Se, por um lado, há quem tenha ficado pelo caminho, descontente com os rumos do COMERJ e da Marcha para Jesus, por outro, o processo aproximou outros setores que consolidaram sua liderança no Conselho.

3.1.1.2 - Quem compõe o COMERJ?

A composição da diretoria do COMERJ no ano de 2013 é ilustrativa da constelação de forças a que me refiro. Em sua composição oficial encontramos alguns personagens chave que nos permitem vislumbrar quais setores estão representados no conselho e que papéis cumprem.

A presidência, no ano de 2012, por exemplo, coube ao pastor Silas Malafaia, líder da Assembléia de Deus Vitória em Cristo que construiu reputação como pregador a partir de seu programa televisivo “Vitória em Cristo”, hoje exibido através de compra de horários na Rede Bandeirantes, depois de ter passado por outras emissoras na condição de programação independente.

No ar há mais de vinte anos, Malafaia se tornou figura importante como pregador e pastor da Assembleia de Deus da Penha. Em 2010, porém, rompeu com a Convenção Geral das Assembleias de Deus e assumiu a Assembleia de Deus Vitória em Cristo - ADVEC, que se tornou uma denominação importante sob sua liderança. Com Malafaia, a ADVEC estabeleceu

¹⁰⁰ Optei por não mencionar o nome da igreja por ser uma igreja independente, a única de seu nome, o que acarretaria na identificação imediata de meu interlocutor.

uma grande estrutura de mídia incluindo a editora *Central Gospel* e a gravadora e produtora musical de mesmo nome.

Ao responder às críticas que recebeu ao ser elencado como uma das pessoas mais ricas do país pela revista *Forbes*, Malafaia argumentou que o patrimônio pertencia à igreja e às empresas ligadas a ela, detalhando o rendimento da *Central Gospel* que seria próximo a 43 milhões anuais. O patrimônio da igreja, incluídos os rendimentos das empresas associadas a ela e à Associação Vitória em Cristo giraria em torno dos 300 milhões de reais.

Aponto esses dados não para corroborar críticas como as de Cristiano, citadas acima, que condenam a suposta contradição entre uma “opulência” da igreja e concepções modernas de religião privada, mas para que seja compreensível a importância de uma estrutura dessa magnitude na organização de um evento como a Marcha para Jesus e na dinâmica do COMERJ.

Mobilizar a estrutura da ADVEC significa, além dos recursos materiais (gráfica, gravadora, avião próprio etc) ter disponível um corpo técnico especializado em diversos aspectos da produção do evento, especialistas em internet capazes de construir e alimentar o site do COMERJ além de potencializar a divulgação do evento nas redes sociais, assessores de imprensa, especialistas de *marketing*, *design* gráfico, produtores de audiovisual, secretários, contadores, além de um setor jurídico capaz de dar suporte ao evento.¹⁰¹

Essa estrutura se mostrou crucial, por exemplo, nas disputas em torno do registro da marca Marcha para Jesus. Embora historicamente tenha feito escolhas visionárias em registros de marcas, como ao registrar a marca *gospel* em nome da bispa Sônia Hernandez, a Igreja Renascer em Cristo não fechou todas as brechas possíveis no registro da marca “*March for Jesus*” em nome do Movimento Liberta Brasil ainda em 1994.¹⁰²

No final de 2011, às vésperas da edição em que a Marcha para Jesus do Rio de Janeiro ganhou proporções inéditas e negociou o apoio financeiro da prefeitura da cidade, a *Central Gospel* registrou a marca “Marcha para Jesus” para aplicações que vão desde eventos e congressos até produtos audiovisuais, promoções e camisetas.

Estava estabelecida a disputa. A Renascer em Cristo prontamente iniciou processo de contestação em que alega que o evento é uma versão local da *March for Jesus* internacional registrada por eles.

¹⁰¹ Uma vez que comparado ao rendimento de outras denominações, como a Igreja Universal do Reino de Deus, por exemplo, que segundo a mesma revista, teria movimentação na casa dos bilhões. http://istoe.com.br/270456_JA+RECEBI+R+2+MILHOES+DE+UM+FIEL+/

¹⁰² Registro disponível no site do INPI acessado em 15-08-2016

Apesar dessa disputa jurídica, a relação entre Malafaia e os Hernandes não foi estremecida. Nenhuma das partes fez declaração pública ou levou a disputa para seus meios de comunicação. Malafaia tem tido espaço privilegiado no palco da Marcha paulista, enquanto a Renascer, além de possuir representante no COMERJ, também garante a participação dos cantores de sua gravadora na Marcha carioca, inclusive do *Renascer Praise*, grupo liderado pela própria Bispa Sônia Hernandes. A disputa segue até hoje no Instituto Nacional de Propriedade Industrial (INPI) nas mãos dos especialistas encarregados.

Vemos assim, que o Conselho opera a partir das estruturas que estão sob o comando das lideranças que o compõem. O fato da marca estar registrada em nome da editora da ADVEC demonstra que, se é um espaço importante para articulação desses setores, o COMERJ não tem uma força autônoma igualitária e vive das alianças entre as lideranças que garantem, elas próprias, seu domínio do processo.

Essa estrutura mobilizada pelas lideranças inclui, além dos recursos econômicos e técnicos, um grande contingente de voluntários e de recursos espirituais. Como vimos no capítulo 2, grande parte dos que atuaram no apoio ao evento, fazendo a segurança, montando as estruturas do palco, organizando caravanas e o suporte de “oração” eram voluntários, membros da ADVEC.

A organização da intercessão pelo sucesso do evento cumpriu também o papel de organizar esses voluntários em torno de um calendário regressivo, o qual, por sua vez mobiliza experiências já cultivadas pela igreja em seu cotidiano. Isso porque uma característica da ADVEC, assim como de outras igrejas evangélicas, é o investimento em projetos que procuram construir pontes com a comunidade.

Na ADVEC, esses projetos se dividem pelos diferentes departamentos da igreja, entre eles, inclusive, o antigo departamento de serviço social, hoje departamento sócio-ambiental, voltado para “ações que minimizem questões sociais e integrem outras a fazer parte do cotidiano em que nos encontramos”¹⁰³. Foi nesse departamento que, o obreiro que mencionamos no capítulo 2, se formou:

A nossa ação social é *show* de bola, é uma das coisas que mais me orgulho, a gente faz muita diferença na vida das pessoas. Aqui mesmo tem menor que a gente tirou do tráfico, muito bonito de ver, louvando aqui, liberto. Eu nunca fui crente de banco, me metia em tudo que era pra fazer mas foi na ação

¹⁰³ Descrição do departamento no site da ADVEC <http://www.advitoriaemcristo.org/siteEdit/site/dep-servico-social/pg-inicial.cfm> acessado em 12/06/2016.

social que eu vi que tinha chamado, que Deus me queria obreiro. Foi lá que aprendi tudo.

Entre as ações empreendidas pelo departamento estão cursos de informática, corte e costura, alfabetização e oficinas de *grafiti*, além de assistência religiosa em prisões. O conhecimento prático adquirido pelos obreiros nessas ações, assim como a capacidade de influenciar não membros, são importantes recursos mobilizados pela ADVEC durante a construção e execução da Marcha.

Assim, a atuação direta do COMERJ na organização da Marcha se dá, sobretudo, a partir das lideranças que compõem sua diretoria. Em 2013, por exemplo, como presidente, Silas Malafaia colocou à disposição do evento toda a estrutura da ADVEC. Boa parte da logística esteve a cargo de voluntários membros da ADVEC que trabalharam como motoristas para buscar pessoas que deveriam estar no evento, no carregamento e montagem da estrutura, na divulgação do evento, na segurança, na organização da dinâmica dos trios elétricos, na organização do palco principal, de caravanas e em um elemento de “logística espiritual” que não é menos importante. Marlon, que às 6h da manhã do dia do evento aguardava outros voluntários para a organização contou que:

A gente cuida de tudo, monta, desmonta, leva pra cá, pra lá. E tem a logística mais importante, que é a oração, joelho no chão e interseção o tempo todo no espírito pro inimigo não ter vez. Porque a gente sabe que não é o esse ferro que segura o palco, não é desse poste que sai a luz pro palco, é só a mão Dele que sustenta, sem isso dá tudo errado pode pagar a melhor empresa, colocar os maiores que eles mesmos que vão cair [...] a gente se reuniu toda semana.

Por fim, é preciso lembrar que, além disso, a estrutura da ADVEC inclui apoio parlamentar. Seguindo a tradição bem sucedida de denominações como a Assembleia de Deus e a IURD, a ADVEC vem utilizando a estratégia de indicação de candidatos pela denominação nas eleições, com sucesso. A denominação exhibe com orgulho o fato de que nas eleições de 2012, dos 18 candidatos a vereador apoiados por ela, 16 foram eleitos, e dos 25 candidatos a prefeito apoiados, 18 venceram.¹⁰⁴

Embora o próprio pastor Silas Malafaia nunca tenha se proposto a ocupar cargos públicos, é notório que atua fortemente na política eleitoral e tem no seu irmão, Samuel Malafaia, deputado estadual desde 2010 um importante apoio. No ano de 2012, Alexandre Isquierdo,

¹⁰⁴ <http://www.verdadeqospel.com/balanco-sobre-as-eleicoes-2012-pr-silas-malafaia-comenta/> acessado em 02/08/2016.

líder de juventude da ADVEC¹⁰⁵ que trabalhara no gabinete de Samuel Malafaia, também garantiu sua vereança pelo PMDB. O apoio a Eduardo Paes nessa eleição é atribuído ao espaço dado a Isquierdo.

Não à toa, uma das realizações mais importantes de Isquierdo, anunciada com destaque em sua página oficial, foi a Marcha para Jesus do Rio de Janeiro. Veremos as implicações dessa dinâmica com maior atenção na sessão 2.1.4, mas cabe destacar aqui que, sendo o principal articulador com o poder público e extremamente eficiente na administração e logística, Isquierdo é parte do setor representado por Malafaia na diretoria do COMERJ.

Malafaia se tornou a figura pública da Marcha naquele período e possuía para isso uma importante estrutura institucional, mas a Marcha está longe de representar uma realização unicamente sua. Na verdade, como venho argumentando, é possível ver na Marcha e no COMERJ um exemplo em nível local de um quadro de alianças que vem constituindo o que se chama de “os evangélicos” no Brasil.

Além de Malafaia, o então vice-presidente do Conselho, pastor Abner Ferreira, é também um nome importante para a política carioca e nacional. Filho do Pastor Manoel Ferreira, a liderança nacional da Assembleia de Deus (Ministério de Madureira), denominação com maior número de fiéis no país, Abner é o elo com a Assembleia de Deus Carioca e Nacional, com toda a sua capilaridade. É também a conexão do COMERJ com ambas.

Surgida no início do século XX como uma dissidência da Igreja Batista, a Assembleia de Deus possui uma estrutura organizacional que combina elementos da chamada dinâmica congregacional, em que os membros têm voz nas decisões internas, com elementos da estrutura episcopal, de centralização das decisões e territorialização da administração.

A noção de que a abertura de novas igrejas deve seguir apenas a dinâmica do chamado divino ao fiel (e não apenas de estratégias estabelecidas pela cúpula da denominação) deu um ritmo próprio à expansão da denominação, segundo uma espécie de “livre iniciativa”. A centralização da denominação, porém, tem lugar importante na administração de recursos dos dízimos, que passa por decisões de cúpula, e no apoio a candidatos e posições políticas.

Sendo uma das denominações que mais teve sucesso na indicação de candidatos a cargos eletivos, para o COMERJ, ter à disposição os recursos da Assembléia de Deus significava poder contar com conexões com 19 deputados federais, 2 deputados estaduais e 1 vereador no

¹⁰⁵<http://veja.abril.com.br/blog/radar-on-line/brasil/pmdb-rj-de-olho-no-voto-religioso/> acessado em 02/08/2016.

Rio de Janeiro, todos articulados com suas respectivas “bancadas evangélicas” e divididos entre diferentes partidos. Everaldo Pereira (Partido Social Cristão), Arolde de Oliveira (Partido Social Democrático) e Eduardo Cunha (Partido do Movimento Democrático Brasileiro) são alguns dos mais conhecidos.

Esse apoio aparece de maneira emblemática na aprovação de homenagens e medalhas às lideranças reunidas no COMERJ e seus apoiadores e no apoio à aprovação de leis que facilitam a operação do Conselho, como a inserção da Marcha para Jesus no calendário oficial do Rio de Janeiro.

Além disso, de modo semelhante ao ocorrido com a ADVEC, a capacidade de mobilização de um grande contingente de fiéis é de grande relevância para o COMERJ. Além de ser uma das denominações que mais cresce no país, a Assembleia de Deus tem por característica uma capilaridade territorial notável, em consequência da flexibilidade na formação de igrejas. Reunidos em cafés de ministros e congressos do COMERJ, os pastores trazem demandas e experiências representativas de quase todos os municípios e diversos de seus bairros.

Além de representar um setor importante dessa denominação, reunido na Convenção Nacional das Assembleias de Deus no Brasil (CONAMAD – conhecida popularmente como Ministério Madureira), Abner Ferreira, especificamente, também tem se destacado como articulador político nacional. No momento da Marcha de 2013, articulava apoio a Eduardo Cunha e à sua campanha vitoriosa para Deputado Federal em 2014, de quem se manteve abertamente aliado até o início de investigações de um suposto esquema de lavagem de dinheiro de origem ilícita pela Assembleia de Deus a mando de Cunha.

Além disso, se tornou presidente do Conselho Interdenominacional de Ministros Evangélicos do Brasil, o CIMEB, iniciativa que teve participação direta dos setores representados no COMERJ e se propõe a disputar a representação nacional dos evangélicos no país com o Conselho de Pastores do Brasil - CONCEPAB, que sob o comando de um setor liderado pela Igreja Sara Nossa Terra de Robson Rodovakho, ganhou *status* de representante oficial sendo o único autorizado a entrar com ações de inconstitucionalidade no Supremo Federal Federal.

Já o segundo vice-presidente do COMERJ naquele momento, pastor Marco Antonio Peixoto, representa um setor importante da indústria musical e do entretenimento. A Comunidade Evangélica da Zona Sul (CEIZS), igreja da qual o pastor é líder, foi formada nos

anos 1990 como parte de uma onda de “renovações”¹⁰⁶ e de um investimento em um público jovem, especialmente de classes médias e altas, por parte de certas denominações.

A Comunidade Evangélica Internacional da Zona Sul é pioneira no gênero “louvor” no interior da indústria fonográfica *gospel*¹⁰⁷. Suas produções musicais têm a capacidade de se inserir não apenas nas rádios, mas nos cultos das igrejas das mais diferentes denominações. Marco Antonio representa, portanto, um setor midiático que supera em muito sua territorialidade inicial.

Além da sede da CEIZS, no bairro carioca do Flamengo, Marco Antonio também fundou Comunidades Evangélicas em Nova Iguaçu, na Barra da Tijuca e Campo Grande, além das cidades de Volta Redonda, São Paulo, Foz do Iguaçu e Curitiba. A denominação conta também com igrejas em Portugal, Itália, Suíça, Inglaterra e nos Estados Unidos.

Sua maior força, diferente da Assembleia de Deus, não está no número de fiéis de sua denominação, mas em três características distintivas dessa denominação: sua inserção em setores das classes média e alta, sua internacionalização e sua capacidade de influência a partir de ações midiáticas.

Além de seu programa de televisão e da influência de seus louvores que alcançam em larga escala, a CEIZS também é conhecida por realizar ações públicas de sucesso como o bloco de carnaval “Mocidade dependente de Deus”, que desfila na Avenida Rio Branco e *shows* de grande escala em lugares centrais da cidade, como a apoteose.¹⁰⁸

Como a própria CEIZS a destaca em seu site, a vitória e a “batalha espiritual” são temas recorrentes das produções da Igreja, seja nas publicações, pregações e programas do Pastor Marco Antonio Peixoto, seja nas músicas. Essa afinidade teológica, apesar das diferenças de estilo, e a incidência sobre um setor diferente lhe colocaram em lugar privilegiado nas alianças com as denominações representadas no COMERJ, em especial com a ADVEC.

Marca disso é sua presença recorrente como pregador e palestrante nos cultos e congressos da ADVEC, além, é claro, do recebimento da medalha Tiradentes, homenagem pública da Assembleia Legislativa do Rio de Janeiro por meio de projeto de lei de Samuel

¹⁰⁶ Como vimos no Capítulo 1, as “renovações” são o processo de pentecostalização vivido por igrejas de protestantismo de missão.

¹⁰⁷ Até então, os grupos musicais de cada igreja divulgavam suas composições no boca a boca ou em eventos comuns de evangelismos. Grupos musicais como “Logos” circulavam suas produções mas eram canções e não “louvores”. A gravação de um álbum de louvores para ser comercializado e cantado nas igrejas era uma prática já disseminada nos EUA por grupos como *Hosana Music* e só se consolida no Brasil nos anos 1990 com as comunidades evangélicas e os ministérios.

¹⁰⁸ Sobre as relações entre música gospel, carnaval e pentecostais ver OOSTERBAAN, 2013.

Malafaia em 2006, ano que é um marco na construção de alianças interdenominacionais contra o Plano de Direitos Humanos 3, que ficou conhecido como PL122.¹⁰⁹

Esses três pastores têm em comum seu papel como líderes de denominação e figuras públicas conhecidas do grande público evangélico através de seus programas de rádio e televisão. Além deles, a diretoria conta com figuras públicas menos consolidadas, mas que cumprem papéis essenciais na política interna de suas denominações. Nesse ponto, o COMERJ consegue reunir algumas das denominações mais importantes em operação no estado.

O corpo executivo conta com a representação da Renascer em Cristo (Bispo Laerte Lafayett dos Santos, 1º secretário), da Convenção Batista Nacional, que reúne Igrejas Batista que aderiram ao pentecostalismo (Pr. Raphael Daroz de Almeida, 2º secretário e Pr. Aluisio Moreira da Silva Júnior, 2º tesoureiro) e da Convenção Batista Carioca- Convenção Batista Brasileira, dos Batistas tradicionais (Pr. Paulo Roberto de Oliveira Ramos, 1º tesoureiro).¹¹⁰

No quadro abaixo, vemos que a composição dos conselhos fiscal e de ética é marcada por uma presença forte da ADVEC, mas também inclui denominações de importância territorial para o Conselho, como a Baixada e São Gonçalo. É preciso destacar também a presença de Gidalti Alencar (Igreja Cristo é Nossa Rocha, fundada nos EUA) que cumpre o papel de fazer contatos internacionais para o Conselho.

¹⁰⁹ Essa proposta incluía a criminalização da homofobia e foi lida por certos setores evangélicos como um risco à liberdade de expressão e à liberdade religiosa. .No próximo capítulo voltarei a esse tema.

¹¹⁰ A Convenção Batista Nacional reúne as igrejas Batistas que romperam com a Convenção Batista Brasileira, muitas delas por adesão a práticas identificadas com os pentecostais, outras por diferenças organizacionais, como a adesão a certos modelos de “célula”, como o movimento G12, vistos como heterodoxos pela convenção mais antiga.

Cargo	Pastor	Denominação
Presidente	Silas Malafaia	Assembléia de Deus Vitória em Cristo
Vice-Presidente	Abner Ferreira	Assembleia de Deus - Ministério Madureira
Segundo vice-presidente	Marco Antonio Peixoto	Comunidade Evangélica Internacional da Zona sul
1º secretário	Laerte Lafayett dos Santos	Renascença em Cristo
2º secretário	Raphael Daroz de Almeida	Convenção Batista Nacional
Membros Conselho Fiscal	Pr. Odilton Angelo de Oliveira	Assembléia de Deus Vitória em Cristo
	Pr. Carlos Elias de Azeredo Gonçalves	Igreja Batista (foi presidente da Convenção Batista Carioca em 2010)
	Pr. Oziel Galdino do Nascimento	Assembleia de Deus em Queimados
	Pr. Vicente Sabbatino Pinheiro	Assembléia de Deus Vitória em Cristo
	Pr. Obede Santos Leal	Assembléia de Deus Vitória em Cristo
	Pr. Alexandre Camargo dos Santos	Assembléia de Deus Vitória em Cristo
Membros Conselho de Ética	Pr. Epitácio Joaquim de Souza	Ministério Nova Aliança – São Gonçalo (debatedor da rádio 93FM)
	Pr. Paulo José Rosa Vieira	Assembléia de Deus Vitória em Cristo
	Pr. Tiago Esteves Coelho	Igreja Viva da Taquara
	Pr. Amadeu Vieira dos Santos Junior	Assembleia de Deus Europa Brasil
	Pr. José Ricardo Assumpção Correa	Ministério Paz e Vida de Alcântara
	Pr. Alessandre Alex Pereira Domingues	Igreja Evangélica Ministério KADIMA de Mesquita

Tabela 2: Tabela de membros da diretoria do COMERJ em 2013.

3.1.1.3 - Café dos ministros, Congresso e Marcha

Além da articulação em rede que se expressa em uma diretoria representativa das principais denominações em atuação no estado, o COMERJ se ocupa de três tipos de iniciativa que têm rendido a eles grande sucesso. O Café dos ministros, que ocorre

mensalmente, reunindo os credenciados e que termina com uma conferência de uma liderança famosa, um congresso anual e a Marcha para Jesus.

Certa vez, diante da falta de respostas a minhas tentativas de contato com a diretoria da entidade, compareci em um desses “cafés”, embora soubesse que era restrito a associados. Não pude entrar, mas é ilustrativa a maneira que um pastor da Zona Oeste da cidade, que presenciou minha tentativa frustrada encontrou para me consolar “não se preocupa, não tem nada interessante pra sua pesquisa, aqui é só *networking*”.

Além do “*networking*”, o COMERJ garante espaços de formação a seus ministros, como seminários e congressos, onde são tratadas com especial atenção as pautas relacionadas à política nacional e os posicionamentos dos “evangélicos” no espaço público.

A filiação ao Conselho é livre aos que tenham sido ordenados pastores e abre ao filiado o acesso aos cafés, seminários e palestras promovidos pelo Conselho, o que significa estar em contato com algumas das lideranças das maiores denominações do estado.

As “palavras”, ou seja, as palestras e pregações, costumam trabalhar temas relacionados aos desafios do cotidiano do Pastor, a necessidade de comunhão entre os cristãos e sua responsabilidade com a sociedade.

Dessa forma, esses encontros cumprem um papel não apenas de permitir articulações entre os ministros, a partir dos quais podem articular suas próprias ações de cooperação locais, mas também de esclarecimento e fomento de uma unidade em torno da linha de atuação defendida pelos setores hegemônicos da diretoria em diálogo com os setores do parlamento e do mercado. Os cafés do COMERJ são espaço também para a participação de figuras importantes desses setores que não são, necessariamente ministros. Como veremos a seguir, no período de 2013, Arolde de Oliveira foi um dos mais importantes.

Se os pastores são incluídos nos debates a partir das diretrizes de suas denominações, do café de ministros e dos seminários e congressos do COMERJ, os membros de suas igrejas, por outro lado, são alcançados não apenas pela atuação do seu pastor local, mas também pelos veículos de comunicação do próprio Conselho.

Sob a presidência de Malafaia, que assumiu logo após a gestão de Marcus Gregório, do Ministério Apascentar de Nova Iguaçu, o COMERJ ganhou uma nova política de comunicação, com um site atualizado com notícias referentes ao universo evangélico e às pautas que ganharam destaque com a atuação da Frente Parlamentar Evangélica.

A maior visibilidade do Conselho, porém, além da Marcha para Jesus, se dá no seu programa oficial, transmitido pela rádio *93FM - El shaddai* de segunda a sexta às 22h45min. No programa há um momento de notícias, de perfil semelhante ao abordado no site do

COMERJ, em que são atualizados projetos de lei da bancada parlamentar evangélica (ou que sejam vistos como perigosos para os cristãos), além da conjuntura política e econômica do país sob o ponto de vista do Conselho.

O programa traz as pautas públicas defendidas pelo COMERJ e anuncia suas atividades. No ano de 2013, por exemplo, um dos programas tratava da importância da atuação evangélica para barrar o casamento *gay*. Seguem-se músicas e muitas vezes a transmissão de pregações de igrejas pastoreadas por ministros que compõem o Conselho.

Não por acaso, é na rádio 93FM que encontramos essa face visível do COMERJ. Além da estrutura disponibilizada diretamente pelas cúpulas denominacionais, o funcionamento do Conselho também se dá por meio de alianças com setores da indústria *gospel* e da política parlamentar que possuem certa autonomia. O apoio da 93FM é exemplar nesse sentido.

A 93FM, também conhecida como rádio *El Shaddai*, é uma rádio *gospel* fundada em 1992 e pertence a uma das figuras mais poderosas do cenário *gospel* nacional: o deputado Arolde de Oliveira. Em seu site pessoal, Arolde conta com orgulho sua história de ascensão como um “membro de um ramo menos favorecido da família Pinheiro Machado”. Ele enfatiza sua relação com o exército, onde teria iniciado carreira e se formado em engenharia eletrônica. Ainda antes de se tornar evangélico, se tornou oficial do Exército e ganhou uma grande importância na vida pública durante a ditadura empresarial militar, quando foi nomeado para diversos cargos na área de comunicações, entre eles, o Conselho Nacional de Telecomunicações (que deu origem ao Ministério das Comunicações).¹¹¹

Nos Anos 1970, depois de passar pela Embratel, Arolde foi secretário de Telecomunicações do Ministério da Comunicação e assessor do presidente da TELEBRÁS, passou pela presidência da International Telecommunications Satellite Organization (INTELSAT), chefiando o escritório Permanente da EMBRATEL, em Washington, nos Estados Unidos e pela diretoria regional do Departamento Nacional de Telecomunicações.

Mas foi nos anos 1980 que ele ingressou na vida pública, se tornou evangélico e próximo de uma das figuras públicas mais importantes naquele período, o Pastor Nilson Fanini.¹¹² Pelo PDS, assume uma vaga de deputado como suplente de Álvaro Valle. Em 1992 inaugura a Rádio El Shaddai, a 93FM, com programação exclusivamente evangélica e rapidamente se torna uma referência importante no setor. Além disso, compra a Gravadora

¹¹¹ O deputado apresenta uma biografia em seu site oficial <http://www.aroldedeoliveira.com.br/> acessado em 29/02/2013.

¹¹² Fanini, como mencionamos no Capítulo 1, foi pastor da Primeira Igreja Batista em Niterói e um dos principais televangelistas da década de 1980, chegando a comprar a extinta TV Rio, que vendeu a Edir Macedo e hoje compõe a Rede Record.

evangélica MK, fundada por sua filha, a cantora evangélica Marina de Oliveira que se mostra uma das mais bem sucedidas no nicho “*gospel*”, especialmente na gravação do repertório pentecostal.

Nas últimas duas décadas, Arolde que seguiu pelo PFL-DEM, cumpriu vinte anos de mandatos parlamentares seguidos, além de secretarias de governo. Sem ser liderança de nenhuma denominação, Arolde cumpre papel decisivo nas articulações que organizam os “evangélicos” no Rio de Janeiro. A capilaridade de sua influência está em suas alianças políticas e empresariais construídas em mais de vinte anos de vida pública e no poder de influência que a MK *music* e a 93FM possuem.

Sua aliança com o COMERJ é cotidiana e é possível ver ações conjuntas, para além do espaço dado na 93FM. O tom do programa do COMERJ não é uma exceção. A rádio transmite diariamente, além de sua programação musical (basicamente de artistas da MK *music*) debates com pastores sobre temas da atualidade, frequentemente expressa posições muito próximas às do COMERJ, especialmente quando se trata das pautas comuns da Frente Parlamentar Evangélica.

Esses conteúdos também são abordados por Arolde nos eventos organizados pela rádio e pela gravadora, alguns deles que reúnem milhares de pessoas. Anualmente, a 93 FM organiza o Louvorzão e o Canta Rio, que contam com apresentações gratuitas de artistas da MK *music* em espaços públicos como a Quinta da Boa Vista.

O apoio da 93FM à Marcha garante divulgação massiva entre evangélicos e a participação de importantes artistas da MK *music*. Mas seu apoio não é apenas um empreendimento comercial vantajoso em termos de indústria cultural. É também fruto de uma aliança em torno de pautas comuns e que se estende pelos outros espaços de atuação dos setores reunidos no Conselho. O setor de Arolde capilariza essas pautas todos os dias.

Embora não estivesse incluída a princípio na organização oficial da Marcha de 2013, a polarização política que já despontava naquele ano, envolvendo a Frente Parlamentar Evangélica, levou a um estreitamento das relações entre Arolde de oliveira, com suas empresas e o setor que ocupava o COMERJ na ocasião. A Marcha foi encarada naquele ano como um evento central para investimento da 93FM, MK *music* e para a imagem de Arolde. Além de logomarca ostensiva, a 93FM contava com uma presença sonora garantida por um carro de som próprio em que se pronunciaram seus locutores e o próprio Arolde de Oliveira, além de uma transmissão ao vivo na rádio e divulgação de sua participação nos canais de divulgação dos cantores da MK.

Essa participação, apesar de não estar presente no cartaz oficial entre os organizadores oficiais, é crucial para o entendimento do que significa a Marcha e o próprio Conselho. Embora não seja “ministro”, Arolde é peça fundamental na capilarização dos projetos do Conselho, tanto entre os ouvintes quanto por viabilizar a presença de cantores de grande repercussão no evento. Além disso, sua rede de relações, mais do que bem estabelecida nos mais de 20 anos de carreira política no estado, tem papel crucial para os interesses do COMERJ.

Assim, a Marcha para Jesus cresceu no Rio de Janeiro com o COMERJ e cumpre o papel de articular toda essa construção em um evento capaz de dar uma experiência ampla de comunidade em torno da identidade evangélica e suas pautas. Essa experiência que é construída nos *networkings* dos cafés do COMERJ ganha concretude para os fiéis das igrejas desses ministros, para os ouvintes da rádio 93FM que apóiam a entidade e para um público amplo que ganha no evento uma unidade.

Além disso, a Marcha contou com recursos da prefeitura e do Estado na utilização do espaço público (o palco principal foi montado nas escadarias da Câmara cujo prédio serviu de *backstage*), na logística, na segurança garantida pela PM e corpo de bombeiros.

Os líderes locais se responsabilizavam por caravanas que traziam de ônibus os membros de suas comunidades, a MK *music* e a rádio 93 FM garantiam parte do elenco artístico, divulgação ampla e cobertura privilegiada em sua programação, enquanto a Rede Globo apoiava com divulgação mais restrita, mas, ainda assim, vista como importante por dialogar com um público mais amplo.

Hoje, em sua página na internet o Conselho define seu objetivo como a promoção da “unidade” entre os evangélicos. Unidade que ajudaria a “conquistar o Reino de Deus”:

A proposta do COMERJ é de comunhão, porque acreditamos que através da unidade podemos estabelecer conquistas. O Reino de Deus não é conquistado sozinho, e sim na unidade. Todos esses encontros têm sido uma grande bênção, pois cada pastor é usado por Deus para nos trazer uma palavra de ânimo, fé, encorajamento, desafio e confirmação da visão que Ele tem colocado no coração de cada ministério individualmente.

(www.comerj.com.br/sobre/#sthash.nVHINdeV.dpuf, em 12/03/2016)

Se as últimas duas décadas são marcadas pela combinação da consolidação da indústria cultural gospel (Cunha, 2007) e de um “jeito evangélico de fazer política” (Machado, 2003), o COMERJ é um exemplo útil para pensar como essas articulações interdenominacionais alcançam capilaridade nas igrejas e influência nas lideranças locais. É articulando todos esses três fatores que é possível verificar a ascensão de um setor específico que encontra em associações como o COMERJ espaços para uma vigorosa atuação em rede.

3.1.2 – Globo Rio e 93FM

O apoio da Rede Globo Rio à Marcha do ano de 2013 foi festejado como uma ampliação no arco de influências dos evangélicos. Para entender o impacto do apoio da emissora à Marcha é preciso atentar para o histórico das relações entre a emissora e os evangélicos. Mesmo antes das disputas dos anos 1990 com a IURD e Rede Record, mencionadas no Capítulo 1, as relações entre grande parte dos evangélicos e a emissora não eram exatamente harmoniosas e há registros de igrejas e lideranças evangélicas organizando verdadeiras campanhas contra suas programações.

Isso se deveu, em parte, à maneira como o desenvolvimento das relações entre evangélicos e mídia, especialmente a TV, se deu no século XX. Se, como vimos no capítulo 1, o uso bem sucedido de emissoras de rádio próprias desde os anos 1950 e o sucesso dos televangelistas nos anos 1970 trazia novos envolvimento dos evangélicos com essas mídias (De Paula, 2008; Rosas, 2013; Cunha, 2007), esse envolvimento não era integrado ou sem conflito com a programação em geral dessas emissoras.

Não por acaso, até os anos 1990, muitos dos programas estrelados por pregadores eram (e muitas vezes ainda são) exibidos na condição de programação independente com horários comprados com recursos próprios das igrejas, denominações ou pregadores, sendo mais rara sua presença ou de cantores de música evangélica em outros espaços da programação, ao menos até o final dos anos 1990. Por esse motivo, muito do avanço das mídias eletrônicas evangélicas teria se dado a partir da obtenção de concessões exclusivas de rádio ou de TV (D'ARAÚJO, 1998).

Magali Cunha (2007, p. 111) chama atenção para a circularidade que esse modelo produz, garantindo experiências com os produtos de outras denominações ou de pregadores independentes por parte dos fiéis. Aqui, cabe destacar que essa experiência também incluiu, em grande medida, uma separação em relação aos conteúdos não propriamente evangélicos.

Segundo Reily, (2003, p.374) a chegada da televisão ao Brasil foi acompanhada de várias manifestações de repúdio por parte de alguns pastores, que viam no aparelho e nos conteúdos veiculados por ele um sinal do fim dos tempos, acompanhando um certo clima escatológico das igrejas evangélicas na época.

Embora o fim do mundo não fosse uma pauta estranha em tempos de guerra fria e da iminência de um conflito entre as potências nucleares, esse movimento de rejeição a uma integração com o “mundo” é frequentemente apontado como uma característica importante,

especialmente do pentecostalismo, nesse período (CAMPOS, 2008, p. 5-7). As novelas, com toda a popularidade que alcançaram, foram alvos privilegiados de alarme para muitas dessas igrejas e, conforme avançava em audiência e importância, a Rede Globo se tornava parte desse alarme.

A resolução da Convenção Geral das Assembleias de Deus no Brasil, por exemplo, após uma polêmica em relação à vinda do famoso televangelista Billy Graham ao Brasil, reforçou as seguintes recomendações em sua resolução de 1974:

‘E ser-me-eis santos, porque eu, o Senhor, sou santo, e separai-vos dos povos, para serdes meus’ (Lv. 20.26) A Convenção Geral das Assembleias de Deus no Brasil, reunida na cidade de Santo André, Estado de São Paulo, reafirma seu ponto de vista no tocante aos sadios princípios estabelecidos como doutrinas na Palavra de Deus – a Bíblia Sagrada – e conservados como costume desde o início desta obra no Brasil. Imbuída sempre dos mais altos propósitos, ela, a Convenção Geral, deliberou pela votação unânime dos delegados das igrejas da mesma fé e ordem em nosso país, que as mesmas igrejas se abstenham do seguinte:

- 1) Uso de cabelos crescidos pelos membros do sexo masculino;
- 2) Uso de traje masculino por parte dos membros ou congregados do sexo feminino;
- 3) Uso de pinturas nos olhos, unha e outros órgãos da face;
- 4) Corte de cabelo por parte das irmãs (membros ou congregados);
- 5) Sobrancelhas alteradas;
- 6) Uso de minissaias e outras roupas contrárias ao bom testemunho da vida cristã;
- 7) Uso do aparelho de televisão, convindo abster-se tendo em vista a má qualidade da maioria dos seus programas, abstenção essa que justifica, inclusive, por conduzir eventuais problemas de saúde;
- 8) Uso de bebidas alcoólicas. (ARAÚJO Apud SANTANA, 2013, p.66).

Se o sucesso de televangelistas e o crescente interesse de pregadores de diversas denominações (inclusive da própria Assembleia de Deus estadunidense) pelo espaço da televisão foi um uma marca das décadas de 1970 e 1980, o entendimento de muitas denominações, sobretudo as pentecostais, era de que a televisão era uma conexão com valores estranhos às suas doutrinas. Embora a ideia de que o veículo devesse ser utilizado para “evangelizar” e conquistar novos fiéis, seu uso por parte dos já convertidos recebeu desconfiança de certos setores e convergiu para a produção de conteúdos independentes e sem maiores diálogos com a programação geral dos canais.

A grande disputa que se estabeleceu nos anos 1990 entre a Globo e a IURD teria encontrado, portanto, um terreno fértil, herdeiro dessa tradição de tensões e desconfianças. Embora a ascensão das igrejas neopentecostais e seu uso das mídias eletrônicas tenha sido um importante fator de transformação da relação entre evangélicos, mídia e espaço público, a ideia de encarar os programas do “mundo” com alguma reserva ainda manteve seus ecos.

Quando, em 1995, a Rede Globo e a IURD deflagraram o conflito, a programação da emissora, que já tinha evidência por seu papel de líder de audiência, ganhou ainda mais destaque como risco aos evangélicos. Os grandes marcos foram a exibição de uma série de reportagens que retratavam o Bispo Edir Macedo como estelionatário e a exibição da minissérie “Decadência” que tinha como personagem principal Mariel, um pastor neopentecostal que utilizava procedimentos antiéticos e manipulava seus fiéis para enriquecimento próprio e chegava a proferir frases ditas pelo bispo nas filmagens exibidas na reportagem.

Como vimos, a série foi entendida por grande parte das lideranças denominacionais como ofensiva aos evangélicos em geral e não apenas a Edir Macedo e significou uma aproximação desses setores da Rede Record e da IURD, não sem expectativas, é claro, sobre as possibilidades de parcerias na 1ª rede nacional de televisão aberta sob comando de evangélicos (D’ARAÚJO, 1998).

O programa 25ª hora, exibido pela Record diariamente e definido como um “fórum de debate sobre os temas atuais”, foi também um marco nesse processo. Com um formato de mesa redonda em que o que se classificava como “especialistas convidados” eram chamados a comentar trechos de reportagens, que no ano de 1995 abordaram, sobretudo o envolvimento das organizações Globo e dos negócios de Roberto Marinho em situações apontadas como criminosas ou antiéticas. Foram exibidos, por exemplo, diversos trechos do documentário da BBC, “Para além do Cidadão Kane”, com o intuito de argumentar que a Globo cumpriu papel antidemocrático, manipulando debates e pesquisas eleitorais e colaborando com a ditadura empresarial militar (D’ARAÚJO, 1998).

Entre os convidados do programa estavam alguns dos principais líderes das maiores denominações evangélicas no país, entre eles, muitas das figuras que cumpriram papel importante na ascensão do COMERJ no final da primeira década dos anos 2000, como o próprio Pastor Silas Malafaia. Caio Fábio atuava como o contraponto a Edir Macedo e por isso perdia espaço entre as demais denominações, junto com a AEvB, por não apoiar a IURD e, ao contrário, se alinhar justamente aos setores que a atacavam, seguindo como interlocutor privilegiado da emissora. Ocorrido logo em seguida, o episódio de sua dupla “queda”, com a acusação de forjar o Dossiê Cayman e a traição a sua esposa, deixou um vácuo que não foi automaticamente substituído por outra liderança nos diálogos com a emissora até os anos 2000.

No fim dos anos 2000, isso se consolidou como um problema maior com o crescimento evangélico se impondo como uma força importante não apenas à política

nacional, mas também ao mercado. Chegando a quase 20% da população, os evangélicos passaram a ser elencados como um mercado consumidor especialmente frutífero para a indústria cultural. Como mencionei no capítulo 1, alguns analistas de mercado passaram a atribuir a esse público uma suposta blindagem moral contra a “pirataria” e uma demanda reprimida por produtos especializados de entretenimento.

Os evangélicos passaram a ser apontados como uma boia de salvação para lidar com a “crise” da indústria fonográfica atribuída à pirataria. Assim, o grupo Globo procurou construir pontes com o universo evangélico, focando investimentos na música *gospel*. Esta última, apontada então, em pesquisa da ABPD, como o segundo gênero musical mais vendido no país.

A gravadora Som Livre organizou um selo especializado para o gênero e contratou grandes nomes do setor como o Ministério Diante do Trono, André Valadão e Rose Nascimento. Além disso, a hoje extinta GEO eventos, produtora de eventos ligada às organizações Globo criada em 2010, passou a realizar um grande festival musical nacional com os maiores nomes do mercado *gospel*, o “Festival Promessas” ao qual estava atrelada uma premiação específica para os “melhores do ano”, o “Troféu promessas”, além de, a partir de 2013, organizar a Feira Internacional Cristã, com a expectativa de funcionar como espaços de referência para o mercado e profissionalizar o setor.

Apesar dos esforços da Rede Globo, sua iniciativa de aproximação também recebeu a desconfiança de certos setores que encararam como um problema a aproximação entre uma perspectiva de mercado e os produtos e liturgias cristãos. A aproximação com a emissora de televisão, seguiu essa esteira, com a participação do *cast* de cantores *gospel* da Som Livre na programação de entretenimento e variedades do canal.¹¹³ A participação do Ministério Diante do Trono no Programa do Faustão, atração semanal do canal foi recebida com grande alarde e terminou com uma consideração emblemática do apresentador que ao convidar o grupo para voltar lançou a emblemática frase “agora abrimos a porteira”. Esse processo foi repleto de conflitos que mobilizaram o histórico de desconfianças em relação à emissora. Em resposta à aproximação, a IURD, por exemplo, teria promovido a ideia de que a cantora Ana Paula Valadão estaria endemoniada (ROSAS, 2013, p.180).

Ainda em 2012, teve grande repercussão nos portais evangélicos a notícia veiculada na Folha de São Paulo de que o responsável por projetos especiais da Globo, Amauri Soares,

¹¹³<http://www.metodista.br/midiareligiaopolitica/index.php/2013/07/22/entrada-das-organizacoes-globo-nos-negocios-cristaos-amplia-mercado-da-religiao-e-fortalece-a-religiao-de-mercado-e-o-poder-politico-de-lideres-evangelicos/> Acessado em 30/08/2016.

teria convidado vários líderes para uma reunião em que foram discutidas as condições de uma aproximação da emissora com os evangélicos.

Na reunião estariam presentes lideranças do CONCEPAB, entre elas o Bispo Robson Rodvalho, da Igreja Sara Nossa Terra e responsável pelo projeto de lei que tornou o *gospel* manifestação cultural nacional, e lideranças do COMERJ. Entre outras coisas, o grupo teria reivindicado uma heroína evangélica em uma novela da emissora, uma vez que entendiam que a Rede Globo havia historicamente retratado os evangélicos de maneira desfavorável.¹¹⁴

Além disso, nessa que ficou conhecida como “reunião do PROJAC”, estariam também em pauta a realização de versões locais do Festival Promessas e o acerto sobre o apoio da emissora à Marcha para Jesus do ano seguinte, 2013.¹¹⁵

Distanciado da Record desde os anos 2000, o setor de Malafaia ganhou espaço nas pautas do jornalismo da Globo. Nas entrevistas em que mencionou o afastamento da IURD, Malafaia acionou a ideia de unidade entre os evangélicos em contraposição a uma postura egoísta atribuída a Edir Macedo, reforçando a ideia de que ele, Malafaia, diferentemente de Macedo, não fala apenas em seu próprio nome, mas se esforça para construir a unidade entre os evangélicos.

A Bíblia tem um texto que diz assim: “Poderão andar dois juntos se não estiverem de acordo?”. Eu já ajudei o Macedo quando ele foi preso, mas eles são separatistas, só veem o lado deles. Então, não me presto a andar com uma pessoa que só quer andar com mão única para ela. Sou a favor de mão dupla: para lá e para cá, entende? O Macedo está isolado, todo mundo sabe. Eles só são evangélicos para os outros quando estão com dor de barriga, quando o pau está quebrando em cima deles ou então por interesse político. A comunidade evangélica está madura e não se presta mais a isso.¹¹⁶

Essa noção de que Malafaia não falava apenas em seu próprio nome foi reforçada com duas emblemáticas participações emblemáticas dele na programação da emissora, que a associação com a Rede Globo lhe rendeu, ambas no programa “Na Moral” apresentado por

¹¹⁴<https://www.google.com.br/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=2&cad=rja&uact=8&ved=0ahUKEwjV6sKGVODOAhVROZAKHQazD-0QFggjMAE&url=http%3A%2F%2Fwww1.folha.uol.com.br%2Ffsp%2FIlustrada%2F87200-pastores-pedem-heroina-evangelica-a-globo.shtml&usg=AFQjCNEhsdGcdOrP91NKYjhmOJORP3g72A&sig2=arcduwsIyPEj18AwfmdLIw> Acessado em 30/08/2016.

¹¹⁵<http://fiquetentojep.blogspot.com.br/2012/11/reuniao-do-projac-rede-globo-sela-novas.html><http://www.midiagospel.com.br/brasil/pastores-pedem-heroina-evangelica-em-novela-da-globo><http://www.jb.com.br/heloisa-tolipan/noticias/2011/12/19/pastor-silas-malafaia-critica-record-e-elogia-globo-pelo-festival-promessas/> Acessado em 30/08/2016.
<https://noticias.gospelmais.com.br/malafaia-globo-critica-record-evangelicos-28638.html>
<http://www.sidneyrezende.com/noticia/137275> Acessado em 30/08/2016.

¹¹⁶<http://revistaepoca.globo.com/Revista/Epoca/0,,EMI259012-15223,00.html> Acessado em 30/08/2016.

Pedro Bial. O programa se propunha a “trazer o que há de contraditório em temas relevantes”, uma vez que “o brasileiro finge que odeia polêmica, mas está sempre metido nela”, palavras usadas pelo diretor do programa Luiz Gleiser.¹¹⁷

Num primeiro programa, exibido no ano de 2013, sobre o tema da laicidade, colocado ao lado de uma liderança católica, um ateu e um representante das religiões afro-brasileiras, Malafaia ganhou *status* de representante “dos evangélicos”. Posteriormente, em 2015, o pastor serviu novamente como porta-voz das posições dos “evangélicos” em um debate sobre família e homofobia.

Voltando a 2013, porém, o apoio da emissora à Marcha significou um momento importante de afirmação. Ou seja, os evangélicos mostravam-se capazes de serem encarados como relevantes para a sociedade em geral e conquistavam espaço na pauta de entretenimento da emissora de maior audiência do país e não especializada no segmento. Esse processo marcava a ascensão de grupos ligados aos pentecostais e neopentecostais cariocas, expressos na diretoria COMERJ, à direção de uma representação geral dos evangélicos na cidade.

A aproximação do COMERJ com a Globo cumpriu um papel de amplificar sua condição de representação e colaborar no efeito de metonímia que essa visibilidade produzia. Embora o Conselho nunca tenha afirmado ou procurado ocupar juridicamente a condição de instância deliberativa ou de representação de todos os evangélicos, sua visibilidade, produzida com a multidão da Marcha, tem esse efeito na prática. A relação privilegiada com a maior emissora de televisão do país dava ainda mais peso a esse efeito.

Na prática, o “apoio” significava que a emissora ficaria responsável pela cobertura do evento, anunciando em seus veículos de notícia e capturando registros audiovisuais. Os cantores da Som Livre tiveram espaço privilegiado no *line up* do evento e a logomarca da Globo estava estampada em todos os materiais de divulgação, inclusive logo abaixo dos telões que foram erguidos ao lado do palco.

Embora a presença da logomarca fosse uma contrapartida para a emissora, é preciso perceber que ela também cumpria um papel interessante para o COMERJ, dando legitimidade ao evento. Embora desde 2012 um “apoio institucional” da Globo tivesse sido mencionado

¹¹⁷ <https://br.noticias.yahoo.com/pedro-bial-estreia-hoje-programa-moral-globo-140000308.html> Acessado em 30/08/2016.

em portais evangélicos de notícias, a logomarca não constou na divulgação oficial, onde o “apoio” ficava por conta da 93 FM.¹¹⁸

Essa legitimidade como evento público na cobertura da Globo já vinha sendo, há muito, reivindicada. Ainda em 2011, num momento anterior à aproximação que narramos, Malafaia criticou duramente a cobertura que o jornal O Globo deu ao evento em comparação com a Parada *Gay* ocorrida em São Paulo no mesmo período.

No programa, o pastor afirmava que a Marcha teria tido uma frequência maior que a da Parada *Gay*, embora a Polícia Militar só tenha recolhido dados sobre a primeira, deixando ao cargo dos organizadores da Parada *Gay* a estimativa de frequência. Malafaia lembrou a cobertura extensiva do “chute na santa” pela imprensa para criticar o que ele chamou de silêncio sobre a utilização de imagens de santos durante a Parada *Gay* e localizou as razões disso na presença de *gays* nas redações que gerariam uma cobertura parcial e injusta com os evangélicos e seu peso real “na sociedade”.¹¹⁹

Já em 2013, o apoio da emissora foi comemorado em entrevistas e lembrado diversas vezes pelo apresentador durante o evento. A logomarca da emissora tinha dimensões maiores, inclusive, do que a do próprio COMERJ. No entanto, o tempo dedicado e o resultado obtido, aparentemente, não foram tão grandes quanto os imaginados a princípio. A cobertura da emissora não foi expressiva como se imaginava, dando destaque à divulgação do evento apenas em seu jornal local e mantendo uma cobertura no padrão dos anos anteriores em termos de minutos dedicados na cobertura nacional.

No caso das organizações Globo, a investida no setor evangélico também sofreu transformações, com a extinção da GEO Eventos e o fim da Feira Internacional Cristã. O selo Promessas foi reduzido, assim como o Festival que passou a ter edições menores e locais. No entanto, desse processo, seguiu a tendência geral de um diálogo privilegiado com o setor representado por Malafaia e pelo COMERJ quando se tratava dos evangélicos.

3.1.3 – Prefeitura do Rio de Janeiro:

Não foi sem repercussões contraditórias que a Prefeitura do Rio de Janeiro se tornou, a partir do ano de 2012, patrocinadora da Marcha para Jesus. Entender em que consistiu esse

¹¹⁸<http://www.midiagospel.com.br/religiao/globo-marcha-para-jesus-organizada-por-silas-malafaiahttps://noticias.gospelmais.com.br/silas-malafaia-globo-eduardo-paes-apoiam-marcha-jesus-34883.html>
Acessado em 30/08/2016.

¹¹⁹O programa pode ser assistido em <https://www.youtube.com/watch?v=wzzAbIJHEoo>. Acessado em 13/09/2016. Sobre o “chute na santa” vale ver ALMEIDA, 2007.

patrocínio significa, necessariamente, olhar para a disputa que se estabeleceu no processo de sua aprovação e, sobretudo, nos desdobramentos da sua concretização.

É importante ter em mente o contexto do ano de 2012, um ano de eleições municipais acirradas em que o então prefeito da cidade, Eduardo Paes, do PMDB, concorria à reeleição com apoio de uma coligação de vinte partidos, incluído o PT, que ocupava a presidência. A unidade ampla da chapa do PMDB e PT unia um grande espectro em que se encontravam os apoios de grande parte dos líderes evangélicos.¹²⁰

Duas figuras ligadas ao parlamento foram fundamentais para a operacionalidade desse patrocínio, ambas da ADVEC, que amparou, como vimos, as ações de Malafaia na presidência do COMERJ. Eram eles Samuel Malafaia (Irmão do Pastor Silas) e Alexandre Isquierdo.

Samuel Malafaia era Deputado Estadual pelo PSD, parte da coligação de Paes, responsável pela articulação política na Assembleia Legislativa do Estado do Rio de Janeiro (ALERJ) que viabilizou o patrocínio. Além dos acordos e aproximações políticas, a ação do deputado também exigiu a proposição de um projeto de lei que incluiu a Marcha para Jesus no Calendário Oficial do Rio de Janeiro.

Embora a palavra oficial tenha sido do deputado, seu então assessor, Alexandre Isquierdo, cumpriu papel de articulação crucial tanto no trabalho no gabinete quanto em forjar pontes junto aos membros de seu partido, o PMDB. Ronaldo, produtor que trabalhou na Marcha, mencionado no capítulo anterior, descreveu da seguinte forma a relação de Alexandre Isquierdo com a Marcha:

Isso aí sempre foi um projeto sonhado por ele. Desde o tempo lá de Apascentar [quando o Pastor Marcos Gregório do Ministério Apascentar de Nova Iguaçu dirigia o COMERJ] ele sempre dizia que isso aí era quente. Sempre foi bom em juntar, articular, e a Marcha é isso, né, junta todo mundo, desfaz briga, dá esporro, tudo em comunhão. Ele tem muito contexto no partido [PMDB] e arrumou um conhecido lá na Riotur que foi parceiro também, explicou tudo como fazer certinho, a gente queria tudo ir lá com coisa da campanha [de Isquierdo para vereador] o cara explicou o que não podia, como que era a coisa correta e foi assim, tudo correto. O comitê [de Eduardo Paes] deu uma força grande também, pagaram foi muito material... e não fazem pra qualquer um não, eles sentiram firmeza na nossa atitude, sentiram que aqui é outro papo.

¹²⁰ Os partidos da coligação “Somos um Rio” eram [PRB](#), [PP](#), [PDT](#), [PT](#), [PTB](#), [PMDB](#), [PSL](#), [PTN](#), [PSC](#), [PPS](#), [PSDC](#), [PRTB](#), [PHS](#), [PMN](#), [PTC](#), [PSB](#), [PRP](#), [PSD](#), [PCdoB](#) e [PTdoB](#).

Assim, a estrutura do mandato de Samuel Malafaia em nível estadual e a inserção de Isquierdo no partido do prefeito candidato à reeleição permitiram que a negociação do financiamento fosse bem sucedida, fazendo parte de uma série de ações em conjunto. Naquele ano de 2012, Isquierdo foi eleito vereador com uma campanha que tinha o *slogan* “o Rio com atitude” atrelado ao que seria o tema da marcha de 2013 (“Jesus, uma vida com atitude”), na qual teve papel ainda mais importante.

Embora pela Lei 12.025/2009, de Marcelo Crivella, a Marcha já constasse no calendário oficial nacional, Samuel Malafaia articulou sua presença também no calendário estadual na Lei 6.236/2012. Com essa prerrogativa, a negociação com a Riotur se deu em outro patamar, o de evento oficial e de relevância pública.¹²¹

Em primeiro lugar, foram garantidos aspectos de apoio geral de estrutura pública. Foi negociada a permissão para a utilização das ruas, a utilização do prédio da Câmara dos Vereadores como base dos bastidores do evento, a atuação de funcionários da CET-Rio para o redirecionamento do trânsito, a presença de guardas municipais, bem como a autorização para instalação do palco e dos telões.

O valor de 2 milhões e 43mil reais do apoio financeiro não foi fechado por lei, mas sim negociado, como vimos, a partir das alianças no interior do PMDB, que se encontrava tanto no Governo do Estado quanto na Prefeitura. A negociação com a Riotur, a empresa de turismo do município do Rio de Janeiro, subordinada à secretaria de turismo, se deu com o representante do PMDB que era (e até este momento ainda é) gerenciada por Antonio Pedro Viegas Figueira de Mello, próximo ao prefeito Eduardo Paes.

Essa proximidade que facilitou o apoio financeiro ao evento ganhou uma face explícita no dia da Marcha. Após a caminhada pelas ruas do Centro, como tradicionalmente, a Marcha contou com a apresentação de diversos *shows* de cantores *gospel*. No momento da “palavra”, porém, o Pastor Silas Malafaia fez algo diferente dos anos anteriores. Ao lado dos pastores Samuel Ferreira, Abner Ferreira e Marcos Gregório, chamou ao palco o prefeito em campanha pela reeleição, Eduardo Paes da coligação de 20 partidos com o PMDB e o senador da república Lindbergh Farias, do PT, incluído na coligação citada:

Pela primeira vez a Marcha para Jesus tem o apoio... tudo que você está vendo aqui, da prefeitura da cidade do Rio de Janeiro. Eu vou chamar aqui

¹²¹ Disponíveis, respectivamente em http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2007-2010/2009/L Lei/L12025.htm e <http://alerjln1.alerj.rj.gov.br/CONTLEI.NSF/b24a2da5a077847c032564f4005d4bf2/08aa517b1e50915983257a770059942d> acessados em 20/12/2016.

duas autoridades do Rio de Janeiro, eles não vão falar nada, nós é que vamos falar com Deus pela vida deles. Eu vou convidar duas autoridades: o Prefeito da cidade, Eduardo Paes, e o senador Lindemberg(sic) Farias, nós temos aqui vários deputados

Chamou, então, ao palco as seguintes figuras públicas: Arolde de Oliveira (então deputado federal pelo PSD), Samuel Malafaia (então deputado estadual pelo PSD), Filipe Pereira (filho do Pastor Everaldo, que articulava futura candidatura à presidência em 2014, e que encerrara mandato de deputado federal pelo PSC em 2010) e Alexandre Isquerdo (líder da juventude da ADVEC que se candidatava a vereador naquele ano).

Quando isso aconteceu, uma pequena e dispersa vaia se juntou aos aplausos na multidão. Malafaia seguiu:

estende a sua mão aqui por favor, estende a sua mão. Meu irmão, na hora de votar você vota em quem você quer, na hora de orar... quem aqui é povo de Deus? aqui é povo de Deus. Você tá vendo Prefeito, ta vendo Lindemberg (sic), Povo de Deus é educado, povo de Deus respeita autoridade baderneiro, que não tem aqui. Mané, não tem aqui. Zé bobão, não tem aqui.

O Pastor falou essas palavras em direção a um pequeno grupo de jovens que abanava a cabeça em sinal de rejeição bem nas primeiras fileiras em frente ao palco, cessando as vaias e fazendo com que parassem imediatamente de demonstrar rejeição e levantassem as mãos como solicitado:

Aqui tem povo de Deus. Eu queria que vocês estendessem as mãos, e vou orar por estas, pode botar a mão assim ó e nós vamos abençoar e quando eu disser amém eu vou fazer uma eu vou falar vocês vão repetir a oração de concordância é uma oração fabulosa, fabulosa: nosso deus e nosso pai, nós somos a tua igreja amamos a tua palavra e a tua palavra diz, o que a igreja liga na terra é ligado no céu, aquilo que a tua igreja concorda, será feito, nós abençoamos o prefeito da cidade, nós abençoamos o senador da República, Eduardo Paes prefeito e Lindemberg (sic), o senador abençoamos todas as autoridades da nossa nação, os deputados aqui, a presidente da república nós declaramos paz, paz, paz para o Brasil, em nome de Jesus, amém!¹²²

Ao meu lado, próximo à grade no lado direito do palco, invadiu a gravação para diário de campo que eu realizava a bronca que um rapaz deu ao amigo que participou da vaia inicial “aí não, né, cara, não é político, lance de autoridade, é com Deus, fica na moral”. O rapaz acatou e se uniu à multidão que estendia as mãos em direção ao palco.

¹²² Um resumo dessa edição do evento produzida pelo portal “Verdade Gospel”, ligado à ADVEC está disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=MI7tgFqKMME> Acessado em 30/08/2016.

Assim, durante o evento, a tensão em torno da presença dos “políticos” foi resolvida, em primeiro lugar, com a opção por manter o silêncio dos candidatos, deixada a palavra apenas ao pastor e em segundo lugar pela explicação de Malafaia, que delimitava sua ação como sendo apenas de abençoar autoridades e restringindo os limites que configuram o “povo de Deus”, educado e ordeiro, pressupondo, é claro, que isso o diferencia de outros modos de interferir na política, dos “vagabundos”, “manés” e “baderneiros” que seriam seu oposto.

Uma vez que todos os candidatos apresentados como “autoridades” pertenciam à mesma coligação, a do prefeito, a presença teve o efeito prático de apoio, mesmo que se considerasse simplesmente a visibilidade que este setor recebeu. Quando, poucas semanas depois, o pastor anunciou publicamente que faria a campanha de Eduardo Paes, como se poderia esperar, diversos órgãos de imprensa em geral e também evangélica questionaram a associação, apontando que o apoio da Marcha ao candidato teria sido negociado em troca do financiamento do evento com dinheiro público.

Segundo Marcos, a grande preocupação de Paes seria com uma possível rejeição dos evangélicos por sua identificação com programas voltados à comunidade LGBT, como o “Rio sem homofobia”, a criação de uma coordenadoria de diversidade sexual e o apoio à Parada Gay. “O apoio [à Marcha] calou a boca do povo que dizia que ele era a favor dos ativistas gays, mostrou que todo mundo tem vez, pode manifestar, nós manifestamos também.”

Ao jornal Estado de São Paulo, porém, Malafaia contou que essa relação era anterior a esse enlace de 2012:

Segundo o religioso, começou quando Paes ainda era secretário do então prefeito Cesar Maia (DEM) e se fortaleceu a partir da eleição do prefeito.

"Quando o Eduardo Paes foi candidato em 2008, estava em uma disputa acirrada com o (Fernando) Gabeira (PV)", disse Malafaia, recordando o segundo turno da eleição. "Observaram que o Gabeira, apesar das suas posições sobre maconha e homossexualismo, tinha um índice enorme entre os evangélicos."

Paes, relatou o pastor, o procurou em casa, esperando que voltasse de uma viagem. "O senhor pode decidir essa eleição", teria dito o prefeito. Malafaia contou ter respondido dois dias depois. Gravou sua participação no horário eleitoral, pedindo votos e, desde então, houve um relacionamento mais estreito. "Falei com ele direto, nesses quatro anos", relata, elogiando a facilidade de acesso ao prefeito. Ele contou que, este ano, Paes o procurou novamente e disse: "Conto com vocês". Na semana passada, selaram o acordo(<http://politica.estadao.com.br/noticias/eleicoes,pastor-malafaia-vai-integrar-campanha-de-eduardo-paes,899913> Acessado em 30/08/2016).

Para os críticos, porém, essa associação seguiu sendo suspeita. O *site* Genizah!, por exemplo, famoso por expor polêmicas e críticas a lideranças evangélicas e que possui grande

inserção entre protestantes históricos de missão, publicou como denúncia a aliança entre Malafaia e Paes, quando, semanas após o evento, o Pastor da ADVEC declarou que faria a campanha de Paes:

O que a maioria do povo evangélico não entende é **como** Silas Malafaia, que hoje sustenta cambaleante uma imagem muito prejudicada na igreja diante das críticas recebidas por sua adesão à teologia da prosperidade tão somente por sua atuação na defesa dos valores da família e no embate contra o ativismo *gay*, decide apoiar um prefeito que, em seu mandato atual, é o maior incentivador e apoiador do movimento *gay*? Devemos esquecer que Eduardo Paes é o responsável pelo vídeo abaixo, no qual a cidade do Rio de Janeiro é vendida como um paraíso do turismo sexual *gay*? [...]

Tendo acertado a sua participação **nos vídeos da campanha de Eduardo Paes**, onde Silas Malafaia aparecerá juntamente com o seu candidato a vereador Alexandre Isquierdo, que é apoiado pela Assembleia de Deus, fica a pergunta:

Malafaia irá aparecer também nos vídeos de turismo *gay* do prefeito agarrado a um dos lindos bofes acima? Ou vai fechar os olhos de lobo e os ouvidos mouros mais uma vez, segundo a sua conveniência? [...]

Simples:

- (1) **Eduardo Paes foi o responsável pelo financiamento da última Marcha para Jesus no Rio de Janeiro. A primeira e única até a presente data a receber apoio oficial. Eduardo Paes montou palanque para Silas na marcha e aplaudiu o seu discurso para "crente ver".**
- (2) Paes irá se empenhar na candidatura à vereador de Alexandre Isquierdo, amigo de Silas Malafaia e, para quem, o pastor tem planos políticos futuros.
- (3) E se ainda não bastou, há o fato mais do que conhecido: Eduardo Paes é o candidato queridinho da GLOBO e Silas Malafaia, bem... (<http://www.genizahvirtual.com/2012/07/silas-malafaia-fara-campanha-para.html> Acessado em 05/06/2016. Grifo do autor). Acessado em 30/08/2016).

Assim, a definição de Eduardo Paes como um apoiador da causa LGBT não poderia ser amenizada pelo apoio a um evento evangélico, visto, aliás, como uma corrupção desse evento e de seus organizadores. Está em jogo, portanto, uma concepção de religião como esfera que deveria estar separada da política e do “dinheiro”, conforme o modelo moderno (ASAD, 1993; 2003, p. 191), e sob risco de ambiguidades contaminadoras quando associada a estas outras esferas.¹²³

É importante perceber, também, que essa concepção se expressa justamente na ambiguidade que estar na esfera da política, sob o discurso da “Diversidade”, impõe o reconhecimento dos seus “outros” como legítimos, para alcançar a própria legitimidade.

¹²³ Uso a ideia de contaminação de DOUGLAS, 1991 de maneira muito livre, referindo-me aos incômodos que causam os cruzamentos de elementos classificados como pertencentes à esfera do Estado, da religião ou do mercado, tal como passaram a ser imaginados na modernidade.

Negociar apoio ao candidato que sob a ideia da diversidade também apóia os LGBT traria ambiguidade à própria autodefinição dessa coletividade evangélica como o exato posto dos “ativistas *gays*”.

Essa abordagem foi retomada com firmeza por Anthony Garotinho (PR), então deputado federal, cuja filha, Clarissa, era candidata a vice na chapa de Rodrigo Maia (DEM), concorrente de Paes. Em seu *blog*, ele resumiu algo que vinha dizendo em uma série de oportunidades, apontando a notícia do Genizah como um sinal de insatisfação entre os “evangélicos”:

O que me chama a atenção é a contradição de alguns pastores evangélicos que agora se arvoram a levantar a voz contra Haddad, mas na eleição carioca apoiaram Eduardo Paes. O prefeito do Rio foi mais longe que Haddad na sua tentativa de produzir a cartilha *gay* que acabou vetada pela presidente Dilma. Eduardo Paes produziu um vídeo para vender a imagem do Rio no exterior, como capital mundial do turismo sexual *gay*. E mais, Paes com o dinheiro público financiou não só a parada *gay* da Zona Sul, como outras realizadas em Madureira e outros bairros da cidade.

Por que os pastores que agora criticam Haddad na campanha paulistana apoiaram Eduardo Paes no Rio? Será que a Bíblia que se lê no Rio é diferente da de São Paulo?

Aliás, circula na internet um vídeo postado no YouTube onde evangélicos questionam essa incoerência, usando as imagens do vídeo pago por Paes para promover o turismo sexual *gay*.¹²⁴

Em resposta, Malafaia argumentou em duas frentes. Primeiramente, reforçou o argumento de que outros grupos recebiam recursos, como os católicos e a Parada *Gay* e os recursos para a Marcha seriam um sinal de que a Prefeitura os tratava de maneira igual, que os evangélicos teriam os mesmos direitos que os demais grupos.

Em segundo lugar, com o anúncio de que a organização devolveu aos cofres públicos o dinheiro não utilizado, 410 mil reais, uma vez que a Associação Vitória em Cristo também teria entrado como patrocinadora em 2012. “O povo de Deus é correto”, dizia ele no evento ao anunciar a devolução, demarcando, mais uma vez, o que seria um modo evangélico de lidar com a política, nesse caso, com a administração pública.¹²⁵

Assim, em lugar de negar o apoio que é percebido como ambiguidade pelos setores que o criticam, Malafaia recorre à participação nas regras da diversidade como legitimadora, sinal de que os evangélicos estariam em novo patamar de autoridade na sociedade. A “primeira vez que recebe o apoio” é um marco desse novo tempo. A diferença é que os

¹²⁴ <http://www.blogdogarotinho.com.br/lartigo.aspx?id=12144> Acessado em 30/08/2016.

¹²⁵ <https://noticias.gospelmais.com.br/silas-malafaia-devolve-parte-dinheiro-destinado-marcha-jesus-35604.html> acessado em 12/05/2015.

evangélicos participariam dessa arena sob as regras da “correção”, devolvendo, inclusive, a quantia não utilizada. Não por acaso ao anúncio dessa devolução, no palco da Marcha, se seguiu o desafio, “quero ver a parada *gay* fazer isso”.

Além dessa delimitação de quem são e como agem os evangélicos na política, que vimos emblematicamente na fala de Malafaia, o amplo arco de alianças também teve efeitos de ordem prática. Não é à toa que tais articulações são lembradas por Ronaldo, produtor que também atuou na Marcha de 2013 como um fator que facilitou as ações em grupo.

Vou te falar a verdade, 2012 foi o melhor ano que teve. A campanha [de Eduardo Paes] foi a melhor coisa pra gente. A [marcha] de 2013 só foi colheita, porque foi tudo [acertado] em 2012. [...] Pensa só, todo mundo junto, diferença de lado... Foi ali que a unidade deu certo, as campanhas juntas... Deu muito gás pra unidade espiritual até, porque a gente orava, tava em todos os lugares pra garantir o projeto de Deus, não de uma pessoa, o projeto do homem é falho, o que deu certo foi a unidade do povo de Deus.

[...]

Não esqueço a vez que teve lá na Penha e tava o pessoal do Arolde, eu tive diferença com eles, sabe,mas tavam lá pra ajudar a gente, o cara que eu mais bati de frente, me abraçou e falou: tamo aqui não é por A ou B, meu irmão, vamos ganhar o Brasil pra Jesus.

Essa integração promovida pela ampla coligação formada em 2012 teria permitido a organização conjunta de setores evangélicos em torno de ações comuns, muitas vezes nos mesmos territórios e forjado nessas bases uma noção de unidade como povo de Deus que ancorou entre apoiadores o projeto unitário das lideranças.

Em 2012, portanto, o tema apareceu sob duas formas. Em primeiro lugar, no campo dos críticos, sob a tensão gerada pela noção de que o dinheiro e a política seriam contaminadores da religião, própria da concepção moderna de que a religião seria de âmbito privado e da tradição ascética de separação do mundo que, como vimos, foi uma vertente importante do protestantismo no Brasil no século XX.

Em segundo lugar, na narrativa exemplificada na fala de Malafaia e presente também na conclusão de Ronaldo sobre a experiência de campanha daquele ano, uma concepção de que a unidade do povo de Deus em busca de “ganhar o Brasil”, capaz de abençoar o país e seus governantes, não é contraditória com o que se enquadra como política. Até ali, porém, a instância a ser legitimada e protegida da contaminação era a da religião.

Passadas as eleições, a discussão sobre a laicidade e a participação dos evangélicos na política ascendeu às manchetes jornalísticas com a nomeação de Marco Feliciano à presidência da comissão de Direitos Humanos da Câmara dos Deputados. O ano de 2013 não começava apenas com uma Frente Parlamentar Evangélica robusta, um número expressivo de

deputados, como também com um acúmulo de experiências de unidade construídas nas campanhas da coligação “Somos um Rio”.

Essa unidade de alguns setores sob a bandeira do “povo de Deus” na campanha teve repercussões também na organização da Marcha de 2013, que como vimos, contou com equipes comprometidas com o evento em reuniões de intercessão e para o trabalho voluntário. Quando, em 2013, o patrocínio da prefeitura foi novamente anunciado, a polêmica já ultrapassava a preocupação com a contaminação da religião pela política e pelo dinheiro que dera o tom dos críticos em 2012. Em 2013, o incômodo sofreu um deslocamento e passou a ser apresentado sob o vocabulário da “laicidade”, dessa vez, com a preocupação da contaminação do Estado pela religião.

Um dos sinais de que o vocabulário da crítica se transformara, que agora era o Estado que corria risco de ser afetado pela religião, foi a organização, já em março de 2013, de um abaixo assinado no site *Avaaz*.¹²⁶ Neste abaixo assinado intitulado “Contra o custeio da marcha para Jesus por cofres públicos!” se colocava os seguintes dizeres: “Diante de um estado laico, não pode ser permitido um absurdo como esse!”.¹²⁷

Nesse mesmo movimento de inversão, numa Câmara de Vereadores às vésperas, não se pode esquecer, do que seriam as grandes manifestações de rua de junho de 2013, o Vereador Paulo Pinheiro (Partido Socialismo e Liberdade - PSOL) foi à tribuna em, 29/05/2013, criticar o patrocínio da Prefeitura¹²⁸. Na véspera, uma nota a respeito do evento havia sido publicada na coluna do jornalista Fernando Molica no jornal “O Dia”, apresentando juntamente com a Marcha outros eventos religiosos, da igreja católica, por exemplo, que haviam recebido financiamento de instâncias estatais.

Em resposta, o vereador Alexandre Isquierdo, da ADVEC, que como vimos, foi importante na articulação com a Riotur, alegava que, uma vez que o vereador não lera o trecho da matéria que mencionava os demais eventos, a condenação do apoio aos evangélicos poderia ser entendida como perseguição:

¹²⁶ O site *Avaaz* é uma plataforma para a produção de abaixo-assinados, registrando, através de cadastro, assinaturas eletrônicas na subscrição a uma causa. Qualquer usuário pode formular seu próprio abaixo-assinado e promovê-lo no site, que não possui política de censura sobre os textos ou causas inseridos ali. O site está disponível em <https://www.avaaz.org/page/po/> Acessado em 19/11/2016.

¹²⁷ https://secure.avaaz.org/po/petition/Contra_o_custeio_da_marcha_para_Jesus_por_cofres_publicos/?pv=17 Acessado em 30/08/2016.

¹²⁸ http://mail.camara.rj.gov.br/APL/Legislativos/discvot.nsf/bb9d51a6d88b8619032577610061930c/dec3c68f8444f94303257b7a005f449f?OpenDocument&ExpandSection=1#_Section1 Acessado em 30/08/2016.

Ou a assessoria passou a informação pela metade ou então deu amnésia no nobre Vereador Paulo Pinheiro [...] Ou o nobre Vereador é católico e não quis expor a igreja, ou o Vereador é preconceituoso com o povo evangélico, porque ele não leu a matéria toda.

De volta à tribuna Paulo Pinheiro alegou que:

[...] meu credo, utilizo lá fora. Aqui não discuto muito se pertencço a uma religião. Não a trago para a Casa. Não é meu feitio, não é minha prática, e nunca foi, discutir esse assunto que todos têm o direito de discutir, mas não faço questão. Só que não defendo a igreja católica. Aqui, anteriormente, provavelmente no final do ano passado e no início desse ano, fiz algumas afirmações sobre a minha posição, de que o Estado é laico e não deveria gastar tanto dinheiro com determinadas atividades, católicas, evangélicas, não importa. Por quê? Fiz aqui críticas, Vereador Isquierdo, no ano passado aos gastos que a Riotur teve, por exemplo, com a Marcha em favor dos Guerreiros de São Jorge, fiz críticas sobre marchas, utilizadas em quatro ou cinco eventos católicos, porque acho que esses recursos, - como fiz com os gastos que a Riotur teve com a Copa de Golfe da Athina Onassis, porque acho que é um dinheiro que não deve ser gasto dessa maneira. A minha posição era exatamente essa. Não tinha nada a ver, até porque se eu errei, quem me induziu ao erro, foi a matéria que vi no sábado à noite, onde o pastor Silas Malafaia dizia claramente, - falou no RJTV -, "este é um evento de todos aqueles que acreditam em Jesus". Então, ele já tinha dito que não era um evento evangélico, mas de todos que acreditam em Jesus. [...]

Assim, a concepção apresentada por Paulo Pinheiro é de que a religião, sendo do âmbito privado, apresentaria o mesmo risco de contaminação ao Estado que outros tipos de interesse privado, como o apontado no caso do Campo de Golfe, ferindo o caráter de interesse público dos usos dos recursos da prefeitura. A laicidade é o valor que estaria em risco.

Pedindo um “aparte” Isquierdo interveio:

Só um aparte? A matéria citada pelo Molica, eu a li por inteiro, porque Vossa Excelência citou Molica no seu discurso, está nos Anais, o senhor citou.

Hoje saiu uma matéria do Molica falando do patrocínio de 1 milhão e 600 mil, por isso que eu subi à tribuna para dizer a matéria por inteiro. A matéria fala do patrocínio da marcha e também falo do patrocínio para os eventos da Igreja Católica. Por isso que eu fiz essa colocação à assessoria: se o senhor não teria lido a matéria por inteiro. Foi um discurso até então preconceituoso, porque só leu a do patrocínio da Marcha para Jesus e não falou e não citou os eventos da Igreja Católica.

Respeito a opinião de Vossa Excelência, mas o meu discurso contraditório foi justamente por causa disso. Por que o nobre Vereador não citou a matéria por inteiro, até porque V.Exa. cita a matéria do Molica? V.Exa. fala sobre a Marcha para Jesus, sobre tantos eventos para Jesus. Para quem ouviu, nobre Vereador – acredito que essa não foi a intenção de V. Exa. que é uma pessoa de respeito, mas há um tom irônico, quando se fala disso.

Assim, os argumentos de Isquierdo refletem uma preocupação na defesa da legitimidade do financiamento público do evento com base em uma ideia de que os

evangélicos estariam apenas usufruindo do mesmo benefício que outros grupos religiosos já possuíam. O mais interessante, no entanto, é que ao acionar esse argumento devedor de um entendimento pluralista do espaço público, o vereador aciona também, em seguida, o argumento de que o estranhamento em relação aos evangélicos teria base no preconceito. Ideia que, como vimos, além de ter enraizamento na história do protestantismo no Brasil, aciona o discurso da diversidade no espaço público e do vocabulário próprio dos debates sobre “minorias”.

Além disso, Isquierdo fez questão de pontuar que o COMERJ, enquanto entidade representativa dos ministros evangélicos do Estado seria responsável pela Marcha e não Malafaia, utilizando assim os recursos de legitimidade do Estado.

Outra coisa: a Marcha para Jesus... O Pastor Silas é, atualmente, o Presidente do Comerj, um Conselho de Ministros do Estado do Rio de Janeiro. Ele está presidente, ele não é detentor da marcha. Então, nesse Conselho, a diretoria é mudada a cada dois anos. Daqui a um tempo será outro presidente. É o Conselho que detém a marca e o poder de realizar o evento. Então, não é o evento da marcha do Pastor Silas Malafaia; ele só no momento está como presidente – só para esclarecer.
Obrigado.

A legitimidade adviria do caráter coletivo e juridicamente adequado da entidade e dos seus direitos sobre o evento, condensados na marca da Marcha. Malafaia não é defendido segundo o vocabulário do homem de Deus mas sim pelo vocabulário de representante de uma coletividade juridicamente estabelecida.

Em setembro a discussão alcançou outro patamar quando o tribunal de contas da união rejeitou as contas do prefeito de Teresópolis, que teria destinado verbas públicas a um evento evangélico e outro católico. Na tribuna da ALERJ, o deputado Samuel Malafaia empreendeu a defesa do prefeito, apresentando uma definição do que seria laicidade¹²⁹:

Sr. Presidente, Srs. Deputados, é muito comum a confusão que se faz no entendimento do que é um estado laico. O estado laico é caracterizado pelo país que tem uma posição neutra no campo religioso; defende a liberdade religiosa dos cidadãos; um país que respeita toda e qualquer corrente religiosa presente nos diversos segmentos da sociedade; todos têm chance, espaço e apoio do Governo para se manifestarem livremente e ordeiramente.
[...]
O estado laico não discrimina religião alguma e busca favorecer a boa convivência entre os credos.
Faço esse preâmbulo porque soube que o ex-Prefeito de Teresópolis recebeu uma multa do Tribunal de Contas em decorrência de a Prefeitura ter

¹²⁹<http://www1.folha.uol.com.br/poder/2013/09/1342567-tce-do-rio-considera-ilegal-repasse-de-verba-publica-a-marcha-para-jesus-e-evento-catolico.shtml> Acessado em 30/08/2016.

patrocinado a realização da Marcha para Jesus naquela cidade no ano de 2010.

[...]

Concordamos que o poder público não deva fazer doações em dinheiro para a igreja realizar seus movimentos. Concordamos que o poder público - não - não deva. Não concordamos que haja um fluxo de dinheiro para qualquer igreja, mas isso tem que valer para todas as igrejas.

Assim, vemos que a laicidade, que aparecia como chave nas denúncias, não é repudiada, mas evocada sob um enquadramento próprio. Vemos aqui um conceito de laicidade sendo formulado por esse setor. Nessa visão, a laicidade não seria o apartamento entre o Estado e a religião, mas sim um arranjo pluralista em que as diferentes religiões, como aspecto da vida civil, teriam espaço no Estado. A laicidade seria a igualdade de oportunidades às diferentes religiões, onde “todos têm chance”.¹³⁰

A argumentação, porém, assim como a de Isquierdo, se volta para a representatividade do evento e da entidade que o realiza, apresentada como “paraeclesiástica”, ou seja, enfatizando-se seu caráter político e diferenciando-a de uma Igreja, a quem por lei seriam proibidos financiamentos do Estado.

Se o financiamento de Igrejas seria uma atuação do Estado na ampliação de uma religião, o patrocínio à Marcha seria devido a seu aspecto público, dando a entender que nessa concepção, os evangélicos teriam também uma dimensão política e cultural que, embora relacionada com o aspecto religioso, não se confundiria com ele.

A presença de outros agentes da cena pública, como ONGs e imprensa seriam uma demonstração desse caráter de atuação “cultural” e política, em oposição a um evento unicamente religioso:

Em primeiro lugar, devemos esclarecer que as marchas para Jesus não são organizadas por nenhuma igreja evangélica. Trata-se de um evento organizado por entidades para-religiosas, e sempre tem a participação de veículos de comunicação evangélicos para sua divulgação, como jornais, revistas, ONGs e as redes sociais.

[...]

No caso da Marcha para Jesus, o evento é realizado pelo Conselho de Pastores, conforme disse, que é uma entidade paraeclesiástica.

Podemos considerar a Marcha para Jesus um evento cultural que notadamente contribui para o fomento do turismo e do comércio, vez que envolve a presença de centenas de pessoas, de diferentes municípios, e até de outros Estados da Federação, numa participação que cresce a cada ano

[...]

A Marcha para Jesus não é um evento exclusivo dos evangélicos, mas, como movimento cultural, acaba por agregar pessoas também de outras religiões.

¹³⁰ Para uma análise mais detida sobre a mobilização da categoria laicidade pelos evangélicos ver CAMPOS, GUSMAO; MAURICIO JUNIOR, 2015.

Além do mais, é um evento previsto na legislação federal, sancionada pelo Presidente Lula, na Lei 12.025, de 3 de setembro de 2009; e também na legislação estadual, pela Lei 6.236/2012; e em diversos municípios Brasil afora.

Aqui, acionar o enquadramento como cultura, tal como demonstrei no caso do reconhecimento do *gospel* como manifestação cultural nacional no Capítulo 1, torna o evento equivalente aos organizados por quaisquer tipos de coletividade, inclusive ultrapassando os próprios “evangélicos”. A Marcha seria equivalente, portanto, a eventos tão diversos quanto a vinda do Papa e a Parada *gay*. O deputado aciona, desse modo, certa ideia de minoria, não numérica, mas no sentido que esse termo ganha quando combinado à diversidade¹³¹. Sendo de mesmo caráter que tais eventos, qualquer sanção seria um ato de perseguição, no mesmo sentido acionado por Isquardo.

Sr. Presidente, segundo os jornais, a recente visita do Papa ao Brasil teve um custo de R\$118 milhões. O Governo ajudou financeiramente o evento, e o Tribunal de Contas não se manifestou contrário. O Governo dá ajuda para a Parada *Gay*, e o Tribunal de Contas não é contra. Repito: nosso Estado é laico. Também os evangélicos têm o direito de receber ajuda para promover eventos populares, como a Marcha para Jesus. Caso contrário, o que é proibido para um é proibido para outro. No caso em questão, a multa imposta ao ex-Prefeito de Teresópolis sugere um quadro de perseguição religiosa e, com isso, não podemos concordar, por tudo o que está sendo aqui exposto.

Por fim, elementos dos discursos que sustentam a ideia moderna de Estado racional burocrático como a “racionalidade do Estado”, a “justiça”, a “igualdade de direitos” e o “interesse público” do evento são evocados sob a chancela da autoridade de uma citação de um “jurista”:

De acordo com o jurista Bandeira de Melo, ‘o interesse público deve ser conceituado como interesse resultante do conjunto dos interesses que os indivíduos pessoalmente têm, quando considerados em sua qualidade de membros da sociedade, e pelo simples fato de o serem’. Claramente demonstrado que a Marcha para Jesus, por ter também características de um evento cultural, evidente que há interesse público, pois é a manifestação de uma parcela significativa da população, seja no cenário nacional, regional ou municipal.

A medida da Prefeitura de Teresópolis não afeta o sentido de justiça ou da racionalidade, equiparando-se, inclusive, a tantas outras prefeituras do país que abraçam esse evento. Que não se configure qualquer tipo de perseguição religiosa ou preconceituosa contra esse segmento relevante da nossa sociedade que, como todo cidadão fluminense, tem deveres mas também direitos que devem ser iguais para todos.

¹³¹ Sobre isso ver SEYFERTH, 1984.

No entanto, essa defesa dessa laicidade e do Estado moderno não antagoniza com os elementos do campo semântico que essa formulação costuma atribuir à religião, como a “fé”, o “amor de Cristo” ou a comunhão entre os irmãos. Ao contrário, esses elementos aparecem enumerados ao lado de valores que apontam para uma certa concepção de cidadania, como “manifestação ordeira”, “valores éticos”, “esperança num Brasil melhor”. Mais uma vez, o modo evangélico de atuar publicamente recebe uma delimitação.

A Marcha para Jesus é uma manifestação ordeira da sociedade, proclamando Jesus Cristo o Senhor da nossa cidade. É um grande momento de comunhão entre irmãos de diversas denominações, cristãos de todas as religiões, idade e raça. Acontece em âmbito mundial. A primeira Marcha foi realizada em Londres, em 1987.

É uma grande caminhada pelo amor de Cristo, sempre proclamando a fé, a justiça, valores éticos e a esperança num Brasil melhor.

O tom do discurso do deputado foi replicado nas respostas dadas pelo COMERJ a respeito do financiamento da Marcha. Em 2014, quando o Ministério Público Federal denunciou o Prefeito Eduardo Paes por improbidade administrativa pelo patrocínio à Marcha, que teria ferido os princípios de laicidade do Estado, Silas Malafaia, na condição de presidente do COMERJ além de lembrar do dinheiro investido pelo Estado em eventos ligados à Igreja Católica, como na vinda do Papa e acenar com a argumentação de perseguição religiosa deixou clara, em poucas palavras essa concepção: “a Marcha está no calendário oficial da cidade e não é evento da igreja evangélica”.¹³²

Se no parlamento, no processo jurídico e na imprensa o descolamento da “igreja evangélica” era reivindicado tão claramente, nos cartazes oficiais ela aparece na forma da logomarca “Igrejas evangélicas do estado do Rio de Janeiro”. Cabe perguntar o porquê.

3.1.4 – As Igrejas Evangélicas do Estado do Rio

Se na defesa da coerência da Marcha com os princípios da laicidade do Estado Malafaia fazia questão de dizer que esta não era evento da igreja evangélica, nos materiais oficiais da edição de 2013, a logomarca “Igrejas Evangélicas do Estado do Rio de Janeiro” esteve estampada em tamanho, até mesmo maior do que o dedicado aos demais apoiadores. No entanto, diferentemente do COMERJ, da Rede Globo e da Prefeitura do Rio de Janeiro, essa logomarca não se refere a nenhuma pessoa jurídica ou física.

¹³²<http://odia.ig.com.br/noticia/rio-de-janeiro/2014-08-10/investigacao-sobre-verba-para-marcha-evangelica-irrita-pastor.html> Acessado em 30/08/2016.

“Igrejas evangélicas do Estado do Rio de Janeiro” não existe juridicamente, não possui CNPJ, marca registrada no INPI, ou foi de qualquer outra maneira formalizada. O que não torna esse personagem menos real ou efetivo.

Um dos aspectos mais marcantes dessa existência é justamente o fato de que, ostentado e referido a todo tempo, esse personagem não seja alvo de questionamentos. Ao contrário. Essa entidade aparecia com mais frequência nas respostas à pergunta: “quem organiza a Marcha?” do que o próprio COMERJ, ou a prefeitura. Esses, que sequer foram citados pelos interlocutores nas conversas informais, embora, como vimos, tenham sido apresentados nos jornais e nos discursos dos organizadores.

Paulo, assessor parlamentar, articulador da Marcha, que mencionei no capítulo 2, mais do que ciente do que são e como operam o COMERJ, a Globo e a Prefeitura, me deu como primeira resposta à pergunta “quem organiza a Marcha”, num tom que indicava que considerava a resposta uma obviedade, que havia sido “o povo de Deus, as Igrejas evangélicas”. Insisti, perguntei: “e como isso é operacionalizado, como das igrejas evangélicas surge a Marcha inteira, com cartazes, som, cantores?”.

- Ah! Sim! Mas a Igreja é um corpo. É todos (sic) no mesmo espírito, quando um fala, ora, é o povo todo que tá ali com ele. Tem as pessoas que fazem as coisas, os funcionários, mas é a aparência, porque a essência é um só espírito. Um ou outro que vai negociar com as empresas, mas é tudo um corpo, e o que sustenta o corpo é o espírito. Não aconteceria nada se fosse o Pastor Silas lá sozinho, é o clamor de todo povo de Deus. A gente tem que dar o valor, por isso que tá lá “Igrejas evangélicas”, porque não é uma Marcha do Pastor Silas, nem do Paulo, é pra Jesus, quem sua pra botar na rua são as igrejas.

- Mas dá pra falar numa unidade assim, Paulo, não tem igreja que critica a Marcha?

- Tá lá porque tem... O que tem é muito falso profeta, muito lobo em pele de carneiro, que tem picuinha com os que têm essa missão, que estão conseguindo mudar as coisas e ficam com inveja, mas esses não dá pra chamar de cristão[sic]. Preferiram a obra do Diabo, Deus vai cobrar isso deles. Mas isso não importa, o que importa é que a Igreja acordou, a igreja foi pra rua.

Destaco aqui que a fala de Paulo é significativa de pelo menos três dimensões fundamentais: a percepção do que seria esse “povo de Deus”; de quem se opõe a ele; e como ele opera. O primeiro aspecto, como já aparecia nos discursos do COMERJ, dos pastores e parlamentares, é marcado por um deslizamento entre “povo de Deus”, “COMERJ” e Igrejas Evangélicas .

Embora a ideia de representação apareça algumas vezes como mediadora da relação entre eles, é importante atentar, principalmente, para o efeito que produzem: o de metonímia.

Menos do que uma representação formal numérica, o que se desdobra desses discursos é a ideia de que o COMERJ, as pessoas que vão à Marcha, as igrejas evangélicas, o povo de Deus, embora não sejam a mesma coisa, se equivalem porque são “um corpo”.

Bourdieu (1987), ao tratar do que chamou de “fetichismo político”, argumenta que a dinâmica da metonímia é parte inerente das relações de representação. No entanto, é justamente a partir da constituição da representação que o grupo “existe e faz existir”:

É porque o representante existe, porque *representa* (ação simbólica), que o grupo representado, simbolizado, existe e faz existir, em retorno, seu representante como representante de um grupo.

[...]

O mandatário torna-se, pela delegação inconsciente - falei como se ela fosse consciente, para atender as necessidades da exposição, por meio de um artifício análogo à ideia de contrato social -, capaz de agir como substituto do grupo de mandantes. Em outros termos, o mandatário de certa forma está numa relação de metonímia com o grupo, ele é uma parte do grupo que pode funcionar enquanto signo no lugar do grupo como um todo. (BOURDIEU, 1987, p.189, grifo do autor).

Por esse raciocínio, a partir da metáfora do corpo e do espírito utilizada por Paulo, podemos pensar que, a Marcha (ou seja, os setores que a realizam), em grande medida, opera como mandatária da “Igreja”, entendida como “Os” salvos por Jesus. A ideia aqui, porém, não é a de signo, mas a de manifestação de um mesmo espírito. A consequência segue sendo, porém, que através dessa manifestação os evangélicos se fazem, ou seja, o espírito desse corpo uno se materializa.

Esse modelo de “corpo”, porém, não é o modelo clássico da divisão de funções e membros. Ao contrário, quando se refere ao “corpo”, Paulo parece, na verdade, enfatizar o “espírito”, esse sim, sustentador de todo o corpo. A fala de Malafaia, as orações de Ronaldo, as articulações de Paulo, segundo essa concepção, não parecem “representar” os evangélicos, mas sim, e isso é diferente, manifestar o “espírito” dos evangélicos.

Os que se opõem a esse corpo estão fora dele por estarem, na verdade, fora do espírito. A questão é que, fora do espírito, não pode haver, senão, a obra do Diabo. Sendo assim, não há uma contradição com a metonímia da representação. Embora não se afirme que a Marcha é a representante da opinião dos evangélicos de maneira formal, o efeito de um discurso que a apresenta como manifestação do Espírito desloca todos os que a criticam para fora do “povo de Deus” e os insere nas obras do Diabo.

Por último, da fala de Paulo podemos desdobrar também a importância do trabalho desse “corpo” como visibilidade e como prática. De certo, a apresentação de “Igrejas

evangélicas do Estado do Rio” tem o efeito de amplificar para quem quer que veja os cartazes a participação desse “povo de Deus”, como os verdadeiros organizadores do evento.

Por outro lado, nosso entendimento desse efeito ganha mais sentido se lembramos as diversas dimensões em que essa participação é efetivada. Embora também seja parte do discurso sobre a marcha, essa percepção é construída por experiências cotidianas de envolvimento com o corpo e com o espírito. Interceder, ouvir o programa do COMERJ, organizar caravanas, debater as pautas do evento com os irmãos e, finalmente, Marchar pra Jesus no Centro da cidade é de fato manifestar esse espírito para muitos dos que ali estão.

Além disso, como vimos na apresentação do COMERJ, a estrutura mobilizada pelos pastores do conselho é precisamente das igrejas que pastoreiam. Nessas Igrejas se forjam muitas das caravanas, dos grupos de interseção, dos voluntários para a estrutura.

Isso não impede que grande parte dos que comparecem tenham outras motivações, paralelas ou excludentes da manifestação desse espírito. Há um esforço de delimitação dessa motivação na negação em várias das falas oficiais durante o evento. “Não viemos assistir o Thalles Roberto”, “não estamos aqui pelo Pastor Silas”, são pistas dessas outras motivações¹³³.

Na delimitação do que seria o “evangélico” por parte dos setores que organizam o COMERJ a igreja é fundamental como instituição legítima onde os cristãos, em comunhão, constroem o projeto de Deus na terra. Apontar para as “Igrejas” e não para os “evangélicos” cumpre não só o papel de dar um efeito institucional (legitimador também segundo as regras do que seria a esfera do “Estado”), mas principalmente de reafirmar um modelo específico de espiritualidade, assentado na organização em igrejas.¹³⁴

No entanto, na Marcha, essas pessoas passam a ser parte da grande metonímia, tornando-se “os evangélicos”, a face visível desse corpo que, nos discursos, nas Manchetes e no cartaz de divulgação oficial, aparece como as “igrejas evangélicas”.

A construção de uma logomarca para “igrejas evangélicas”, que não existe juridicamente, comercialmente ou sob nenhuma outra forma cristalizada, contribui para a percepção de que as práticas de unidade verificadas no evento são generalizáveis e palpáveis.

¹³³ Fala de Alexandre Isquierdo na Marcha para Jesus 2013.

¹³⁴ O Pastor Silas Malafaia, aliás, foi um crítico histórico do modelo G12 que se expandiu pelo Brasil nos anos 1990 e 2000, propondo que pequenas reuniões de poucas pessoas cumpram um papel de comunhão como igreja cristã mais efetivo do que os grandes cultos, permitindo intimidade e experiências mais profundas. Malafaia foi um defensor do modelo tradicional de grandes Igrejas.

3.2 – Quem se faz na Marcha?

Se, como vimos, os organizadores oficiais estão expostos com suas logomarcas em quase todos os espaços do evento, de onde vem então a dificuldade (ou divergência) dos meus interlocutores nessa localização? Por que mesmo em frente a um carro de som com uma logomarca imensa do COMERJ (entidade que se responsabiliza juridicamente pela organização do evento) a resposta que ouvi à pergunta “quem é o organizador da Marcha” foi “o pastor Silas”?

Uma primeira questão a colocar, talvez, seja o que significa ser “organizador” nos diferentes contextos em que a pergunta foi colocada. O termo, é verdade, é estranho à classificação apresentada no cartaz. Segundo essa classificação, que como vimos, segue o padrão da profissionalização da produção cultural, o “patrocínio” consiste numa doação financeira direta, com implicações jurídicas específicas de submissão a leis de prestação de contas e pode ser realizado por pessoas físicas e jurídicas. A principal distinção que os diversos dispositivos legais que regulam a operação de patrocínio promovem é em relação à doação.

O patrocínio, assim como a doação, consistiria na transferência de livre vontade de quantias para o suprimento das necessidades de um evento, mas teria a especificidade de prever um retorno de divulgação em benefício do patrocinador, enquanto a doação, todavia, não acarretaria nenhuma obrigação para o patrocinado. No caso da Marcha de 2013 esse compromisso coube à prefeitura do Rio de Janeiro, através da Riotur que, desde o ano de 2012, já contribuía com recursos financeiros para o evento.

A efetiva responsabilidade pelo evento é chamada nesse material de “realização”, lembrando os debates da produção cultural que enfatizam a importância de superar a ideia de “dono” com a imagem do “realizador”, que seria apenas quem coloca em prática um projeto que é parte de uma vontade coletiva. Como certa vez me disse Marcos ao explicar o trabalho do produtor: “realizador é porque realiza o sonho de muita gente, mas ele foi lá e realizou”.

Em 2013, essa “realização” ficou sob responsabilidade do COMERJ - Conselho de Ministros do Estado do Rio de Janeiro, a quem coube as atividades executivas e a formulação das linhas gerais do evento.

As contribuições não financeiras, em forma de serviços e produtos, mas que também recebem em troca a visibilidade de marca foram classificadas no material de divulgação como “apoio”. A TV Globo Rio foi enquadrada nessa categoria e contribuiu com divulgação e cobertura do evento em sua programação. É significativo, porém, que, embora fosse apenas

apoiadora, sua logomarca ocupasse espaço maior do que a do próprio COMERJ e do que o patrocinador único do evento.

Essa pode parecer uma questão menor, mas, na verdade, é uma das grandes chaves de negociação na produção cultural profissional. Em seu estudo sobre o Festival Panorama de Dança, a antropóloga Laura Navallo (2014) encontrou nas disputas sobre os tamanhos da logomarca um nó crucial da produção, em que milímetros a mais em um cartaz poderiam significar cifras vultuosas previstas em contrato, uma vez que a “visibilidade” seria um retorno de grande interesse para a marca.

Nesse caso, a desproporção parece ter relação com outras implicações da “visibilidade”. Embora a Rede Globo de televisão seja tradicionalmente a mais importante em termos de audiência e na formação de opinião pública no país, a relação do canal com os evangélicos tem sido marcada por tensões. Tendo sido alvo de campanhas contra males morais atribuídos à sua programação (especialmente em relação a questões sexuais e religiosas) desde a década de 1970, na década de 1990 a emissora assumiu uma postura de enfrentamento direto contra o crescimento evangélico.

Sua tentativa de aproximação dos evangélicos (especialmente do setor que organiza a Marcha para Jesus) no início dos anos 2010 foi recebida como um reconhecimento de força e como uma possibilidade de acesso a um público mais amplo do que o alcançado pelas mídias especializadas. Sendo assim, o tamanho da logomarca da emissora não tem o peso apenas de visibilizar a marca Globo entre os evangélicos, mas, principalmente, de conferir prestígio ao evento, como possuidor de um interesse público que abrange toda a sociedade.

Da mesma maneira, o segundo apoio registrado também tem como objetivo comunicar uma identidade e prestígio para o evento, mais do que oferecer contrapartida a algum apoiador. Isso porque “Igrejas evangélicas do Rio de Janeiro”. Como já disse, não é uma logomarca, já que não existe como entidade. Não se trata de uma associação, de um grupo ou qualquer outra representação. Na verdade, indicar “Igrejas evangélicas do Rio de Janeiro” é uma maneira de indicar que o evento representaria os “evangélicos do estado”, mesmo que estes não estejam organizados e não existam como entidade. Essa logomarca é parte do que os cria como discurso.

Não se pode negar, no entanto, que a capilaridade e o apoio de igrejas de diversas denominações é fundamental para o evento, seja como base organizativa, seja como objetivo. A questão é que essa mobilização passa por uma organização vertical, em que os espaços deliberativos são restritos a lideranças e a maior parte das decisões é feita por acordos em conversas diretas.

O funcionamento do COMERJ demonstra, portanto, que seu objetivo não é promover organizações representativas no modelo clássico de movimentos sociais. Não se propõe a representar “os evangélicos”, mas manifestar o espírito que se manifesta neles, e assim os manifesta. Não há nenhum espaço direto de aferição, portanto, dos interesses e projetos dos “evangélicos”. O COMERJ reúne a lideranças que atuam como mediadoras com os membros de suas igrejas.

Além dos moldes promovidos pelo COMERJ para a participação, a participação espontânea, com cartazes, coreografias etc, está aberta para livre uso do público, no chão da Marcha. Essa participação, porém, é forjada nas relações estabelecidas por essas pessoas entre si no evento, mas também, em suas rotinas cotidianas, nas igrejas em que congregam, na rádio que escutam, nos programas que assistem na televisão, nas campanhas eleitorais que incluem seus irmãos e amigos.

Por fim, essa participação aparece nas orações das lideranças, nas entrevistas aos jornais, nas pregações e mesmo nas disputas parlamentares de uma maneira muito específica. Ela é apresentada como mais uma entre várias vozes numa sociedade heterogênea. Mas ao mesmo tempo que se equipara às outras vozes no direito a falar, o caráter do que diz é bem diverso. Essa voz é a voz do povo que é “correto”. É por essa correção que ele se encontra em uma batalha.

No próximo capítulo, exploro precisamente esse aspecto da Marcha: seu caráter de batalha. Procurarei, a partir do modelo histórico da guerra de conquista, tal como formulado por Antonio Carlos Souza Lima (1995), destacar elementos da Marcha que convergem para a guerra. Essa aplicação bastante interessada das categorias analíticas utilizadas pelo autor para singularizar a guerra de conquista permite ver, a partir da Marcha, como essa disputa pelo referencial de “evangélico” articula múltiplas experiências da batalha espiritual na vida cotidiana.

Se no processo de fazer a Marcha esse fluxo de relações se cristaliza em concepções próprias de laicidade, de Estado e de política, como pudemos ver nos debates sobre o financiamento da Riotur à Marcha, é nesse mesmo processo que os “evangélicos” *se fazem*. Ou, de modo mais preciso: na decantação desse fluxo de relações que são articuladas ao fazer a Marcha, a ideia de “evangélicos” como uma coletividade, vira corpo e corpos e toma as ruas. Do mesmo modo que são postas em cenas as “Igrejas Evangélicas do Estado do Rio de Janeiro”. Mais do que representantes de deliberações comuns dessa coletividade, aferidas por qualquer sorte de votação, a ideia de que compartilham o mesmo espírito permite que a

Marcha seja encarada como uma manifestação desse espírito e, portanto, dessa coletividade que *se faz* ali.

Capítulo 4 – A Marcha como guerra

*A guerra é só uma ponte que me atravessa para a margem de lá
Os soldados de elite é que são condecorados
Os valentes corajosos é que são lembrados
Quem não tem pegada nunca nem é citado
Se o nome não ficar escrito, então é apagado*

*Não tem vez pros fracos, não tem vez pros fracos
No mundão cruel não tem vez pros fracos
Não tem vez pros fracos, não tem vez pros fracos
No mundão cruel não tem vez pros fracos
Bate pesadão, ba-bate pesadão
Bate pesadão e fa-faz ficar no chão
Bate pesadão, ba-bate pesadão
Bate pesadão, manda o inimigo para o chão*

(“Bate pesadão – Pregador Luo, executada no palco da Marcha para Jesus de 2013 no Rio de Janeiro”)¹³⁵

4.1- Guerra, Cristianismo e Política: chaves interpretativas

“Eu já falei, vou repetir, é Jesus Cristo quem comanda isso aqui”, “Lutar! Conquistar! Jesus Cristo vai Reinar”, “Governador, autoridade, é Jesus Cristo quem comanda a cidade!”. Como vimos no Capítulo 2, foi com brados como estes que a Marcha para Jesus iniciou e terminou. Além dos cânticos e gritos de guerra, muitas outras referências à batalha apareceram na Marcha desde a sua organização até à divulgação de fotos e vídeos que se seguiu a ela. Nas palavras proferidas por Arolde de Oliveira no carro de som da 93FM, a Marcha é o momento de “*conquistar a cidade* para o Senhor Jesus”.¹³⁶ Sendo conquista, a Marcha pode ser lida como uma movimento de guerra. É preciso, portanto, perguntar de que guerra se trata? Quem a postula? Quais são as armas? Contra quem ela é travada? O que se quer *conquistar*?

Neste capítulo trataremos daquilo que em vários momentos os participantes da Marcha afirmam que ela é: um movimento de guerra. Começo, antes de tudo, pelo princípio de que o cruzamento entre a guerra, a política e o cristianismo não surgiu com a Marcha, tampouco com os evangélicos. Na verdade, o processo histórico que construiu a imaginação dessas esferas como entidades separadas entre uma vida privada e uma vida pública é relativamente recente e já apresentou, ele mesmo, diferentes expressões ao longo da história ocidental.

¹³⁵ Uma performance ao vivo da música em outro evento pode ser encontrada no seguinte endereço https://www.youtube.com/watch?v=DJGb_FxqQ84. Acessado em 20/12/2017.

¹³⁶ Frase proferida por Arolde de Oliveira quando apresentava as atrações do carro da 93FM na Marcha para Jesus de 2013 do Rio de Janeiro.

Interessa aqui localizar algumas das linhas gerais desse processo e que chaves analíticas eles podem proporcionar para a análise das noções de batalha espiritual, política e nação que se apresentam na Marcha para Jesus especificamente no contexto das questões que orientam esta tese. Depois de mencionar brevemente o percurso histórico que permite esse movimento, tratarei dessa guerra tal como aparece na situação narrada no capítulo 2, a Marcha de 2013 no Rio de Janeiro, agregando, porém, cenas e entrevistas recolhidas em outras ocasiões que podem contribuir para a sua compreensão. Trabalharei com o modelo histórico produzido por Antonio Carlos de Souza Lima, procurando identificar elementos que permitem pensar a dimensão de guerra no próprio fazer da Marcha.¹³⁷

É importante lembrar que poucos elementos são tão fundamentais para o cristianismo quanto a guerra. Estabelecida como o próprio advento da divisão entre bem e mal, entre Deus e Lúcifer, o anjo insurgente, a guerra ocupa lugar central na narrativa bíblica e também na própria história do cristianismo, assumindo diferentes sentidos em sua expansão pelo mundo, seja em Cruzadas, conquistas e missões, seja nas batalhas espirituais contemporâneas.

Não é uma reflexão nova, tampouco, a de que olhar para a guerra é olhar para o poder. A própria fórmula clássica de Clausewitz, de que a guerra seria a política feita por outros meios, ganhou uma inversão igualmente clássica. Para Michel Foucault (2005, p.22), em sua análise da construção de um poder que se propõe sob os argumentos de proteção da “sociedade”, é a política que representa outros meios de se fazer guerra. Esse argumento é fundamental nas proposições metodológicas de Foucault e suas opções de enquadramento do poder como objeto de estudo, em lugar do Estado. Ele elabora isso na afirmação de que:

“[...] se o poder é mesmo, em si, emprego e manifestação de uma relação de força, em vez de analisá-lo em termos de cessão, contrato, alienação, em vez mesmo de analisá-lo em termos funcionais de recondução das relações de produção, não se deve analisá-lo antes e acima de tudo em termos de combate, de enfrentamento ou de guerra? Teríamos, pois, diante da primeira hipótese - que é: o mecanismo do poder é, fundamental e essencialmente, a repressão -, uma segunda hipótese que seria: o poder é a guerra, é a guerra continuada por outros meios. E, neste momento, inverteríamos a proposição de Clausewitz e diríamos que a política é a guerra continuada por outros meios.” (FOUCAULT, 2005, p.22)

Certamente não seria possível esgotar aqui a história das formas que as relações de poder já assumiram sob as ideias de guerra, cristianismo e política. No entanto, para a compreensão

¹³⁷ Embora até aqui tenha procurado trabalhar com o protocolo sugerido pela UFRJ, com citações de campo e bibliográficas apenas sob aspas ou destacadas com recuo de 4 centímetros, neste capítulo, com o objetivo de diferenciar a categoria analítica “conquista” proposta por Souza Lima da categoria mobilizada na Marcha, indicarei a segunda em itálico, assim como destacarei também em itálico trechos das falas dos interlocutores que remetam a essa conquista.

da Marcha e da formação de uma coletividade evangélica no Brasil, seguirei por esse terreno a partir de uma leitura bastante interessada, focada no estabelecimento de chaves de interpretação que iluminem especificamente a maneira como essa confluência se expressa na Marcha. Noto, em primeiro lugar, que o próprio processo de construção da ideia de política e de Estado na Europa Moderna possui uma raiz comum com o que se passou a chamar de religião.

Como vimos no capítulo anterior, alguns dos que se opõem à ação da bancada evangélica, frequentemente acionam a relação entre Estado e religião na acusação de que haveria um retrocesso no que seria o processo que levou à laicidade do Estado¹³⁸. Cristãos falando em travar batalhas, montar exércitos e conquistar o Estado parecem, sob essa perspectiva, imagens de denúncia, acionando também a memória do colonialismo. Compreender a historicidade da imaginação desses termos como esferas completamente separadas ajuda, portanto, a delimitar as concepções que orientam a Marcha sem tentar enquadrá-las em esquemas que lhe são estranhos e hostis.

Ao analisar acusações dirigidas à atuação de grupos muçulmanos na esfera pública, Talal Asad (2003, p.181-201) propôs tratar do fenômeno problematizando o secularismo como pressuposto no discurso dos analistas, entendendo que este nasce como o par oposto ao da “religião”. Trabalhando com o arcabouço foucaultiano, o autor propõe analisar o secularismo como discurso (assim como a religião) e demonstrar seus efeitos na construção do que passou a ser imaginado como a esfera pública.

What we now retrospectively call *the social*, that all-inclusive secular space that we distinguish conceptually from variables like "religion," "state," "national economy," and so forth, *and on which the latter can be constructed, reformed, and plotted*, didn't exist prior to the nineteenth century. Yet it was precisely the emergence of *society as* an organizable secular space that made it possible for the state to oversee and facilitate an original task by redefining religion's competence: the unceasing material and moral transformation of its *entire* national population regardless of their diverse "religious" allegiances. (ASAD, 2003, p.191)

Assim, Asad chama atenção para a confluência da construção dessa separação com o trajeto histórico que resultou na criação de um discurso sobre a “sociedade”, tal como descrito por Foucault (2005,p.26). Essa longa genealogia, segundo Foucault, indica que a noção de conquista teria assumido diferentes interpretações no trajeto que se desdobrou na biopolítica. Seguindo a genealogia da política como “guerra por outros meios” ele afirma:

¹³⁸ Embora, como vimos no capítulo anterior, seja possível localizar diferentes entendimentos do que seja laicidade. Ver também CAMPOS, GUSMÃO, MAURICIO JUNIOR, 2015.

eu gostaria de lhes mostrar qual foi o ponto de emergência desse discurso. E parece-me que temos de tentar situá-lo no século XVII, com suas características importantes. Primeiro, duplo nascimento desse discurso: de uma parte, vamos vê-lo emergir, por volta dos anos 1630 aproximadamente, nas reivindicações populares ou pequeno-burguesas na Inglaterra pré-revolucionária e revolucionária; será o discurso dos puritanos, será o discurso dos Levellers [Niveladores]. E depois vocês vão reencontrá-lo, cinquenta anos depois, do lado inverso, mas sempre como discurso de luta contra o rei, do lado do amargor aristocrático, na França, no fim do reinado de Luis XIV. E depois, e este é um ponto importante, já naquela época, ou seja, já no século XVII, vê-se que a ideia segundo a qual a guerra constitui a trama ininterrupta da história aparece sob uma forma precisa: a guerra que se desenrola assim sob a ordem e sob a paz, a guerra que solapa a nossa sociedade e a divide de um modo binário e, no fundo, a guerra das raças. Muito cedo, encontramos os elementos fundamentais que constituem a possibilidade da guerra e que lhe garantem a manutenção, o prosseguimento e o desenvolvimento: diferenças étnicas, diferenças das línguas; diferenças de força, de vigor, de energia e de violência; diferenças de selvageria e de barbáries; conquista e servidão de uma raça por outra. O corpo social é no fundo articulado a partir de duas raças. E a ideia segundo a qual a sociedade é, de um extremo a outro, percorrida por esse enfrentamento das raças, que encontramos formulado já no século XVII é como que a matriz de todas as formas sob as quais, em seguida, investigaremos a fisionomia e os mecanismos da guerra social (FOUCAULT, 2005, p.70-71).

Esse ponto de chegada localizado por Foucault no exemplo do racismo e seu discurso de guerra no interior mesmo da sociedade, cumpre papel de demonstrar os parentescos das disputas que constituem hoje o que imaginamos como esfera pública e as teorias da política como guerra e conquista. Aqui, além de notar que o processo histórico de surgimento do secularismo passa pela construção de uma esfera pública para a política que é extremamente marcada pelas tradições cristãs de discurso, como bem mostrou Asad (2003) e que, portanto o secularismo é uma tradição que está profundamente ligada ao cristianismo, interessa também perceber o papel da guerra nessa raiz comum.

Na separação entre o que se passou a denominar “religião” e “Estado”, a guerra seguiu sendo elemento de afinidade para os diferentes poderes. Se nas formulações hobbesianas, o Estado aparece como uma solução limitante para substituir o estado de natureza, a guerra de todos contra todos, é em Deus que a paz poderia ser definitiva, após a depuração de sua própria guerra contra o mal.¹³⁹

Assim, é possível pensar que essa separação teve seus efeitos na delimitação entre tipos diferentes de guerras e em uma tendência no secularismo a entender que ao âmbito religioso caberia uma guerra metafórica e ao Estado, a proteção da sociedade nas guerras carnavais. A

¹³⁹ Sobre isso, ver RIBEIRO, 1999.

construção da ideia de esfera pública secular, portanto, tem relação com esse processo de formação dos Estados Nacionais Europeu, que contou, em grande medida, com experiências de guerras religiosas e de conquista.

Essa construção, porém, no caso brasileiro, passa por um diferente processo de construção nacional. A construção do Brasil, seja como administração, seja mais tarde, como comunidade imaginada, não pode ser pensada separadamente deste processo e tem relação com uma forma específica de guerra: as conquistas coloniais.

Juntamente com a invenção do Estado moderno, o colonialismo europeu cristão teve na experiência das Cruzadas uma de suas referências mais importantes, seja estabelecendo um repertório imaginário de conquista da terra santa e domínio dos pagãos, seja estabelecendo modos de governo e guerra que foram posteriormente chaves para as conquistas coloniais.¹⁴⁰

Um dos momentos chave para a compreensão desse processo é a adesão do Império Romano ao cristianismo no ano 313 de nossa era, sob Constantino, e sua ascensão a religião oficial no ano 390. Com o processo de dissolução das estruturas do Império que se estende até o século VII, a malha administrativa da Igreja resistiu e desenvolveu um papel de integração em meio ao desenvolvimento de novos poderes e hierarquias locais.¹⁴¹

Segundo Souza (2010, p.37-38), o desenvolvimento de uma concepção cristã de “guerra justa” teria começado a ganhar consistência com Santo Agostinho em sua “Cidade de Deus”, ao admitir a interferência divina na duração das guerras. Além disso

Também, foi a introdução da tradição militar germânica no *Mundo Romano* desde o Baixo Império (sécs. III-V), que o valor atribuído à guerra adquiriu uma importância cada vez maior no Ocidente cristão. Tal concepção não diferenciava o direito civil e o uso militar da força e, somada à conversão dos reinos romano-germânicos ao Cristianismo niceno, impulsionou no aparecimento da guerra santa cristã. A sociedade que tinha surgido procurava justificar sua distração habitual. O código cavaleiresco que se desenvolvia prestigiava o heroísmo do guerreiro e o pacifista recebeu uma má reputação da qual nunca mais superou. (SOUZA, 2010, p.37, grifo do autor)

Nesse sentido, Flori (2003, p.349) argumenta que as Cruzadas teriam sido momentos chave no desenvolvimento das relações entre conquista e guerra santa que influenciam o processo de Conquista da América. As Cruzadas se distinguiam, assim, das demais guerras sacralizadas por seu objetivo de reconquista do túmulo de Cristo, noção que influencia diretamente o processo de formação dos Estados Nacionais ibéricos e a posterior investida

¹⁴⁰ Conquistas que, levando a sério o raciocínio de que a política é a guerra continuada, não se resumem ao período delimitado pela historiografia e se perpetua em saberes e relações.

¹⁴¹Ver JOHNSON, 2001, p. 83-148.

desses países na expansão marítima, quando, após o Concílio de Latrão, a guerra deixou seu sentido direto e de peregrinação e passou a incorporar a conquista (BASCHET, 2006, p.27; SOUZA, 2010, p. 172).

Como recupera João Pacheco de Oliveira:

A instituição jurídica que dirigia e legitimava todo o processo era a chamada “guerra justa”, baseada nos procedimentos usados desde o século XIII na península Ibérica contra os califados muçulmanos. Na América, os inimigos (“infieis”) não eram mais os “mouros”, mas sim “os índios bravos”, as populações autóctones que resistiam à autoridade portuguesa e ao batismo. (OLIVEIRA, 2014, p.130).

Apesar disso, se olharmos para o processo de formação de Estado brasileiro, vemos que a explicitação da influência dessas concepções não é a prioridade nas narrativas nacionais. Nesse sentido, Antonio Carlos de Souza Lima (2014, p. 59) chama atenção para o fato de que, a despeito do papel central das conquistas nos processos de formação do Estado, em “seu aspecto cruento e genocida, a narrativa da ‘conquista’ foi pouquíssimo acionada no caso da construção da história do Brasil”.

Obliteradas em parte importante das narrativas nacionais sob a ideia de “descoberta da América”, as experiências das conquistas teriam deitado raízes muito claras, porém, nas práticas administrativas e estabelecido ali diferentes tradições (SOUZA LIMA, 2014, p.75). Esses saberes estariam consolidados em manuais, protocolos e, principalmente, em modos de fazer da administração.¹⁴²

Partindo de uma noção particular da noção de correntes de tradição cultural proposta por Fredrik Barth (2000) para a análise das dinâmicas de sociedades complexas, Souza Lima propõe abordar as tradições da administração como repertórios que são elaborados, acessados e refeitos ao longo das gerações. A integração de novos quadros passaria pela incorporação de experiências que atualizariam na prática até mesmo categorias e lógicas abandonadas nas discussões oficiais (SOUZA LIMA, 2014, p.75).

Para nossos fins, quais sejam, o estabelecimento de uma chave interpretativa para a Marcha a partir dos cruzamentos entre guerra/política e cristianismo nos processos de formação do Estado e da imaginação nacional no Brasil, é importante retomar um elemento

¹⁴² O autor destaca 4 tradições para o caso do indigenismo, que podem ser recuperadas para pensar outros âmbitos da administração pública, além de revelarem as expressões da “conquista” quando a guerra se desdobra em política: a “sertanista” (exploração e registro de espaços desconhecidos, incluindo o conhecimento do “outro”), a “missionária” (conversão do outro e introjeção de modos de ser do conquistador), a “mercantil” (assenhoreamento de espaços e populações como fim em si, capaz de gerar lucro) e a “escravista (dimensão exercida de maneira inseparável das relações no interior da unidade doméstica, capaz de promover a compulsão extreconômica para o trabalho). (SOUZA LIMA, 2014, p.75 -85)

presente na contribuição de Souza Lima: a centralidade da conquista como modalidade de guerra e sua perpetuação como política. O autor chama atenção para os parâmetros deste tipo de guerra e constrói um modelo histórico da conquista como modalidade de guerra, estabelecendo uma morfologia própria (SOUZA LIMA, 1995, p.45-47).

O elemento fundamental da conquista, argumenta o autor, seria o estabelecimento de uma alteridade radical:

A ideia de conquista supõe uma disposição de linhas de força entre um eu/nós e um outro radicalmente distinto, ao ponto de se duvidar de sua humanidade, oscilando das relações de violência (características de toda guerra) às relações de poder, e implica numa certa forma de busca de sentidos alheios nos atos alheios, tarefa essencialmente semiótica. As empresas conquistadoras envolvem uma grande e necessária agilidade frente ao desconhecido humano e seu nicho geográfico de modo a dar as respostas adequadas à obtenção dos fins pretendidos. Por processos essencialmente criativos, ainda que fora do estoque imaginário original do conquistador, age-se, se necessário, encenando aquilo em que não se acredita: o ponto de partida fundamental e o operador da conquista é a própria consciência da alteridade e a capacidade de utilizá-la instrumentalmente para prever os passos e manipular o inimigo (SOUZA LIMA, 1995, p.47).

Assim, procedimentos de observação, atribuição de sentido, previsão de comportamentos e manipulação desse outro são fundamentais nesta modalidade de guerra. Isso significa estabelecer 1) que há um inimigo 2) que esse inimigo não opera na ordem dos “nossos” (dos humanos? Dos homens de bem? Dos salvos? Dos cidadãos?) 3) que é possível compreender, em algum grau, a lógica em que o inimigo opera (a do Diabo? A do Mal? Marginais?) 4) Que é possível emular essa lógica (sem assimilá-la) de modo a conseguir a sujeição do inimigo (utilizando parâmetros jurídicos para defender valores que possuem fundamentos bíblicos?) .

143

Essa alteridade fundamental se expressaria numa relação triangular entre a organização que empreende a conquista, o povo do qual ela se origina e a quem se remete e o butim, o povo a ser conquistado. Souza Lima chama atenção, no entanto, para o fato de que para o estabelecimento da conquista, é fundamental que os procedimentos de interpretação e comunicação sejam capazes de conseguir uma camada de aliados no território conquistado, que cumprirão papel fundamental na conquista (Souza Lima, 2014, p.62).

¹⁴³ Recupero aqui, em relação aos “marginais”, o paralelo estabelecido por João Pacheco de Oliveira entre a Pacificação como categoria da conquista e seu uso na administração das populações faveladas no Rio de Janeiro (OLIVEIRA, 2014). Entendo que a possibilidade de atribuir os termos que elenquei entre parênteses a cada um dos elementos da relação de conquista depende de demonstração etnográfica, que pretendo estabelecer, apenas em parte, neste Capítulo e nesta tese. Por isso, aponto esses paralelos como possibilidades e não como afirmações, para facilitar o encaminhamento do argumento e estabelecer pontes com o que será desenvolvido nas seções seguintes.

Assim, a conquista visaria o aniquilamento, escravidão ou absorção de povos vistos como “outros” e o estabelecimento dos conquistadores nos territórios adquiridos nas guerras, vistos como fontes de riquezas. Essa experiência teria deixado marcas menos como imagem e memória da construção nacional (“pacificada” por procedimentos que foram desde a narrativa da “descoberta” SOUZA LIMA, 2014, p.84; OLIVEIRA, 2014, p. 127) e mais como tradições entranhadas nos saberes e fazeres que constituem cotidianamente a administração e a política, como continuidade da guerra.

Além disso, aparece aqui também o papel destacado por Anderson (2008, p.92) dos funcionários da administração colonial na configuração de sentidos nacionais, através da circulação de comunicação escrita em língua vernácula e do que ele chama de “peregrinações” burocráticas que deram sentidos unificados a territórios fragmentados. Levada à sério, essa análise nos permite notar que essas tradições burocráticas construídas na conquista cumprem papel central também na construção de uma imaginação nacional.

Essas tradições estariam entranhadas, portanto, de maneira tão profunda que incluiriam a própria morfologia social, as dimensões da burocracia, as de âmbito pessoal e doméstico, e as mais diferentes relações com o espaço e com a desigualdade. Justamente por essa razão, essa genealogia permite estabelecer paralelos com as diversas expressões que os dilemas da administração da desigualdade têm assumido no Brasil.

Relacionando esse aspecto ao que tomamos à contribuição de Talal Asad (2003), podemos notar que se, por um lado, a formação do “secular” e da “esfera pública” são inseparáveis da história do cristianismo e da modernidade, por outro, no Brasil, essa constituição herdou também as tradições consolidadas em experiências específicas de conquista.

Paula Montero (2011, p. 3-5; 2013, p.22), ao analisar os dilemas sobre laicidade, secularismo e religião no Brasil destaca esse aspecto, demonstrando que, por aqui, é preciso estabelecer uma série de mediações para pensar uma esfera pública no sentido habermasiano ou de secularismo e laicidade nos sentidos desenvolvidos na Europa e destacados por Asad.

Para a autora, a sobreposição da administração católica com a estatal legou à própria Igreja um papel ativo no estabelecimento da laicidade, por exemplo, em substituição ao padroado. Se o catolicismo já havia sido a linguagem política da colônia e do Império, suas marcas seguem perceptíveis:

A esfera pública brasileira se forja historicamente deixando em baixo-relevo a marca indelével da civis cristã. Ao lançar o catolicismo para o espaço social ele se torna a matriz da distinção Estado/mundo privado. No mesmo movimento, forja a linguagem do que pode ser dito pensado legitimamente nesse espaço, definindo os modos aceitáveis de dizer e aparecer, as formas legítimas de reivindicar direitos. [...] Além disso, grande parte das

categorias utilizadas na mobilização política e seus estilos de organização também podem ser consideradas tributárias do modelo de organização da Igreja católica que, a partir dos anos 1970, inspirou e apoiou vários movimentos que deram origem e visibilidade ao que a literatura alcunhou de “sociedade civil”. Basta observar como categorias do tipo “pobre”, “comunidade”, “caminhada”, “libertação”, “fraternidade”, etc. circulam no campo dos movimentos sociais para nos darmos conta da força persuasiva desse modelo. (MONTERO, 2009, p. 14)

Esse processo teria seguido durante o século XX e sofrido um grande impacto com os desdobramentos da Constituinte nos anos 1980. Ali, como também destaca Souza Lima (2002, p.18) o paradigma da administração sofre uma transformação e, incorporando as experiências dos movimentos sociais, passa para o vocabulário da cidadania e da participação, trazendo novos desafios.¹⁴⁴ Montero, porém destaca ao analisar a participação dos agentes religiosos, que essa dinâmica passa a ser configurar cada vez mais recorrentemente como dissenso e crítica (MONTERO, 2015, p.16).¹⁴⁵

o conceito de secular, entendido apenas como um regime que supõe a separação entre o aparato burocrático do Estado e o aparato eclesiástico, não é mais capaz de descrever as múltiplas relações entre pluralismos culturais e religiosos e as formas estatais. Com efeito, a elaboração progressiva de um novo consenso em torno de um “diferencialismo igualitário” desafia o paradigma das esferas separadas implícito no paradigma da secularização. Ao lado disso, na falta de fundamentos éticos religiosos universais que legitimem as decisões nas sociedades seculares em função da aceitação do pluralismo como princípio normativo, cresce a percepção de que o entendimento coletivo só pode ser construído a partir de argumentos desenvolvidos publicamente, na interação com outros argumentos. Essa nova condição provoca uma profunda mutação no conceito de esfera pública. Para descrevê-la corretamente nos parece que importa menos detectar a relação de oposição e diferenciação da esfera pública com relação a outras esferas do que examinar as particularidades das configurações discursivas que lhe dão forma estabilizando consensos por meio das controvérsias (MONTERO, 2013, p.9).

Essas cores têm relação com os próprios limites do paradigma da diversidade, mas também com os limites da própria ideia de esfera pública. A crítica de Talal Asad a autores

¹⁴⁴ “No momento atual, assistimos à ênfase numa ‘nova’ articulação entre ‘sociedade civil’ e ‘Estado’, sob um ideário da ‘participação popular’, da presença dos ‘movimentos sociais’ (e suas ‘organizações não-governamentais’), no cenário montado pela grande narrativa da ‘democratização’ (e o excesso de aspas aqui é proposital). Na verdade, trata-se de conjuntura histórica estimulante à indagação sobre como as formas de dominação anteriores interagem com um conjunto de discurso que, articulados às Ciências Sociais, propõem o *desenvolvimento (sustentável)* como meta; a ‘desestatização’ como via, e as organizações não governamentais como instrumentos.” (SOUZA LIMA, 2002, p.18).

¹⁴⁵ Sobre a análise de Montero, vale registrar que a autora acompanha André Corten (1996) no argumento de que a ideia de participação, tal qual passou a ocupar os debates a partir dos anos 1970 tem ela própria raízes na tradição teológica católica.

que trabalham com o paradigma do secularismo que recuperamos aqui se dá precisamente nesse aspecto. Segundo ele, a esfera pública, tal como imaginada no secularismo, embora se apresente aberta a toda sorte de diferença possui limites. Permeado por poder, a participação nesse espaço exigiria o enquadramento e modificação dos sujeitos que, necessariamente, precisam se submeter a suas formas, aceitando (ou, minimamente, operando com) a noção de um mundo determinado por indivíduos com livre poder de escolha. A genealogia das relações entre Estado moderno e cristianismo permitem ao autor demonstrar que, uma vez que o que se imagina como religião nesse contexto tem inspiração na Igreja Católica, outras tradições teriam dificuldade de operar da mesma maneira.

Asad, no entanto, demarca a possibilidade inversa, a de que a entrada de sujeitos que não deixam suas formas de ser ao adentrarem à esfera pública teria impacto transformador na própria dinâmica idealmente imaginada.¹⁴⁶ Apesar da imensa distância que separa os muçulmanos e seus dilemas na política europeia analisados por Asad e os evangélicos nas discussões brasileiras, é possível notar que, também aqui, a entrada na esfera pública de agentes que mantêm concepções não enquadráveis no secularismo, é capaz de alterar suas disposições.¹⁴⁷

Estabelecidos estes pontos de partida, parece produtivo aqui, iluminar os aspectos que refletem essa tensão na Marcha a partir das categorias analíticas produzidas por Souza Lima em seu modelo histórico da conquista como forma de guerra/política. É importante, porém, reafirmar que esse é apenas um movimento analítico possível entre outros e que visa chamar atenção para as implicações da ideia de conquista, mobilizada pelos agentes com seus

¹⁴⁶ Asad argumenta que os limites encontrados pelos grupos muçulmanos acusados de “fundamentalistas” tem relação com a concorrência com o Estado em sua ambição de regulamentar a vida após a emergência da biopolítica: “From the point of view of secularism, religion has the option either of confining itself to private belief and worship or of engaging in public talk that makes no demands on life. In either case such religion is seen by secularism to take the form it should properly have. Each is equally the condition of its legitimacy. But this requirement is made difficult for those who wish to reform life given the ambition of the secular state itself. Because the modern nation-state seeks to regulate all aspects of individual life—even the most intimate, such as birth and death—no one, whether religious or otherwise, can avoid encountering its ambitious powers. It's not only that the state intervenes directly in the social body for purposes of reform; it's that all social activity requires the consent of the law, and therefore of the nation-state. The way social spaces are defined, ordered, and regulated makes them all equally "political." So the attempt by Muslim activists to ameliorate social conditions—through, say, the establishment of clinics or schools in underserved areas—must seriously risk provoking the charge of political illegitimacy and being classified *Islamist*. The call by Muslim movements to reform the social body through the authority of popular majorities in the national parliament will be opposed as "antidemocratic," as in Algeria in 1992 and in Turkey in 1997. Such cases of deprivatized religion are intolerable to secularists primarily because of the *motives* imputed to their opponents rather than to anything the latter have actually done. The motives signal the potential entry of religion into space already occupied by the secular.” (Asad, 2003, p.199).

¹⁴⁷As pesquisas reunidas em Montero (2015) trabalham com essa hipótese, identificando que a dinâmica das “controvérsias”, tal como teria se estabelecido no Brasil nas últimas décadas, estaria diretamente relacionada às novas formas de inserção dos agentes religiosos na constituição dessa nova “esfera pública” da “participação”.

próprios sentidos contextuais, se levada a serio como enquadramento da disposição de seus elementos básicos.

Pensar a Marcha como batalha nos termos de uma conquista significa, portanto, procurar: em que termos essa guerra é formulada? Quem é o inimigo com o qual se estabelece uma alteridade radical? Quem são os conquistadores (exército) e como operam? A que povo original os conquistadores pertencem? Que território pretendem conquistar e que colaboradores possui nesse território?

Aqui, começarei partindo da ideia de exército para apontar as experiências que treinam pessoas que comparece à Marcha na dinâmica da guerra. Passarei, a seguir, para a alteridade radical sobre a qual é postulada a guerra e o inimigo. Dessa maneira, pretendo destacar modos de formulação da conquista específicos que são mobilizados nesse processo. Por fim, volto a tratar da dinâmica da Marcha, priorizando, porém sua dimensão de guerra. Farei isso destacando eixos de ação que chamei de armas: a presença, a visualidade e o som. Diferentemente de táticas e estratégias que estão comprometidas com uma decisão centralizada do comando e possuem sequências específicas de realização, localizo nesses eixos uma característica mais fluida e a potencialidade de utilização mais elástica pelos presentes. Certamente esse aspecto não se esgota nesses três eixos, mas eles servem aqui de apoio para a reflexão mais geral da tese acerca dos repertórios comuns que possibilitam que nos perguntemos pelos “evangélicos”.

4.2 – Outras batalhas

Se a teologia da batalha espiritual aparece de maneira organizada em obras teológicas, na narração dos exorcismos televisionados e em cultos, outra dimensão se abre quando se olha para a vida cotidiana. A face apoteótica da batalha espiritual que aparece na Marcha só é possível porque articula elementos e pessoas que a vivenciam a seu próprio modo. A circulação dos vocabulários da guerra e a articulação entre seus sentidos coletivos, na conquista da “sociedade” e seus aspectos pessoais, no enfrentamento das dificuldades do dia a dia, é o que permite entender como a Marcha é possível, onde foi recrutado e treinado o exército e sob que disciplina lutam.

Se olharmos para a situação narrada no capítulo 2, a Marcha de 2013, é inevitável se perguntar como um evento baseado em um repertório que é historicamente ligado aos neopentecostais é capaz de congregar fiéis de tradições tão distintas quanto a batista Rebeca, o

assembleiano Paulo e a maranatese Ana¹⁴⁸. Nesta seção, trago alguns elementos sobre as batalhas que formaram alguns dos membros desse exército e os levaram até lá. Não pretendo, obviamente, esgotar as possibilidades de entrada e entendimento da batalha, mas apenas trazer elementos para pensar as formas pelas quais esse repertório da batalha espiritual circula e as diferentes possibilidades de apropriação que ele possibilita.

4.2.1 - A batalha de Paulo

Paulo, como apresentei nos capítulos anteriores, é um assessor parlamentar e jovem liderança de um partido que se identifica como cristão e de direita. No entanto, não foi assim que ele me foi apresentado. Conheci Paulo como colega de Escola Bíblica Dominical para crianças na igreja que frequentava. Hoje, cerca de 20 anos depois, e pelo menos 10 sem contatos cotidianos, é com surpresa que ouço sua construção biográfica dando significados completamente diversos às situações que compartilhamos.

Aos 10 anos de idade, a razão que o levou a frequentar a igreja em que eu congregava foi a desagregação do que havia sido seu núcleo familiar até então. O irmão mais velho de Paulo, usuário de drogas, foi executado aos 16 anos na frente de Paulo, seus irmãos e sua mãe, por conta de uma dívida com os traficantes da favela onde moravam, na Zona Norte.

Depois disso, Paulo conta que seu pai teria se tornado alcoólatra e violento, levando a esposa, mãe de Paulo, a deixá-lo e ir morar com os três filhos na casa da mãe de seu marido, Dna. Lúcia, em uma favela da Zona Oeste do Rio de Janeiro.

A vó Lúcia era membro fundadora da PIB [Primeira Igreja Batista do bairro em questão], tinha envolvimento em tudo, então ajudaram sempre a gente, cesta básica, roupa, remédio. [...] Quando Cezinha [outro irmão de Paulo] ficou doente todo dia era visita e oração lá em casa.[...]

Aí, teve um dia, tava tendo intercessão pelo Cezinha lá e eu tava brincando de marimba no portão, nunca esqueço, uma irmã que eu nem conhecia, só vi aquela vez, veio no portão, virou pra mim com autoridade: “O Espírito Santo te envia uma palavra: tem duas serpentes do lado da sua família, mas você é aquele que vai *usar o escudo*, vai cortar a cabeça das serpentes e *do teu lado vai ter mais mil escudeiros pra mil serpentes.*” Raquel, ela devia ter menos de metro e meio, agora, quando abriu a boca era 3 metros de altura, ó, dá suadouro só de falar. Lembro cada palavra como se fosse hoje. (Entrevista com Paulo, 12/12/2013, grifo meu)

¹⁴⁸ Pertencentes à Igreja Batista, Assembleia de Deus, Igreja Cristã Maranata, Igreja Presbiteriana, respectivamente.

O episódio foi um divisor de águas para Paulo. As palavras foram ditas como uma “revelação” dada pelo Espírito Santo para que fosse comunicada a Paulo. Embora esse fenômeno faça parte dos “dons do Espírito” do universo pentecostal, onde é comum, ele não encontra lugar nas tradições denominacionais batistas tradicionais como a Igreja em que Paulo e sua família congregavam.¹⁴⁹

No entanto, nos anos 1990, com a expansão pentecostal ainda no fluxo da terceira onda, diversas igrejas tradicionais viveram movimentos internos em que se verificavam glossolalia e outros fenômenos similares por parte de membros. Na igreja em questão, nessa época, havia um grupo específico de membros que pressionava por uma “renovação”, ou seja, por uma pentecostalização. O pastor, porém, era contrário. Tornou-se comum, então, que essas manifestações se dessem em espaços como visitas a membros doentes, cultos de ação de graças ou de oração nas casas dos membros, onde o pastor não estivesse.

Com isso, lembro que a disseminação de um repertório pentecostal que ultrapassa as denominações é antiga, como demonstra a própria ideia de “onda” utilizada por Freston (1993). Nos anos 1990, porém, além da circulação por cultos de outras denominações dos fiéis e das ações de evangelismo que não necessariamente criam vínculos definitivos de membro, há também o advento da indústria *gospel*.

Para Paulo, assim como para muitos naquele momento, esse episódio não parece ter sido lido ou lembrado como uma contradição com a tradição Batista, evangélica de missão. Ao contrário, ele localiza ali o anúncio de uma vocação que só teria sido encontrada mais tarde, na vida adulta. Sua atuação na igreja, embora assídua, não teve maior destaque durante a adolescência, não assumindo nenhum cargo chave.

Minha vó cismou que eu ia ser pastor, fez plano, até campanha pra pagar acampamento dos embaixadores ela fez, mas não era minha praia. Preto, pobre e tímido... [risos] Claro que não ia ser líder de adolescente, de embaixador, e nem dava tempo, foi uma época de muita luta, minha mãe sem serviço, tinha que correr atrás pra ajudar, pegava obra, de ajudante, pegava entrega, tudo que você pensar eu fiz. Aí fui fazendo contato, conhecia todo mundo na favela.[...] Eu não era de falar, não, de murmurar, sabe, mas foi complicado.¹⁵⁰

¹⁴⁹ Como mencioneis ao apresentar o movimento pentecostal, os dons do espírito são parte das manifestações do Espírito Santo no salvo, que remetem à interpretação que esses grupos fazem dos episódios narrados no capítulo bíblico de Atos 3.

¹⁵⁰ “Embaixadores” é uma referência à organização “Embaixadores do Rei”, da Igreja Batista, que reúne meninos de 9 a 17 anos nas igrejas para atividades de estudo bíblico e lazer. A organização promove campeonatos de futebol, acampamentos e gincanas que permitem que os jovens garotos construam relações com outros jovens batistas de outras igrejas. Apenas homens podem participar. Para a participação das meninas, os batistas possuem outra organização, apenas feminina, as “Mensageiras do Rei”, com perfil semelhante. No

Sei é que teve uma eleição que o Sílvio cismou de sair candidato, 2002 isso, e chamou pra trabalhar na campanha dele. Aí, pagava 100 o dia, olha... nunca tinha visto uma nota de 100!!! Eu ia lá deixar panfleto, bater bandeira... ¹⁵¹ Aí fiquei empolgado, comecei a fazer um trabalho com os contatos aqui na região, da minha cabeça, e sei que no fim o Jorginho, que na época era presidente do diretório foi perguntar pro Sílvio como me encontrar, que todo mundo falava de um tal de Paulo. Daí ele arrumou pra mim no gabinete [de outro Deputado, pois Sílvio não se elegeu], ainda sem nomear só pra ajudar a montar as coisas. Mas fui ficando. Tô lá até hoje e a obra cresceu muito. Era esse chamado que tinha vindo de pequeno. Meu ministério era esse: pros que tão perdidos. Pros que já tão no banco da igreja é fácil. Precisava de alguém no *front*, pra ser luz no mundo. (Entrevista com Paulo, 12/12/2013, grifo meu)

Na narrativa de Paulo o trabalho como assessor parlamentar aparece como um “ministério”, e como um “chamado” que o insere em um lugar importante no “*front*”. Tais categorias são remetidas ao cruzamento específico da análise das relações do cristianismo com a Modernidade. Na análise clássica de Weber (1967) sobre o desenvolvimento de um espírito do capitalismo, a desvinculação da ideia de vocação do chamado divino e seu atrelamento ao trabalho tem um papel central. Essa vocação teria passado de um chamado de Deus para sua obra, em Lutero, para um chamado a todos os salvos a viver para glorificar a Deus, com sua dedicação e disciplina, no calvinismo, desdobrando-se, ao fim, na valorização do trabalho como um fim em si mesmo. No caso de Paulo, as noções se cruzam. Mais do que isso, ele descreve seu ministério como um “*front*”. Chamados, porém, tradicionalmente, recebem comprovações.

Nas pequenas coisas que você vê, Ele [Deus] é fiel, eu conheci a Débora e sabia que era [com] ela que eu ia casar, sabe. Ainda tava começando no trabalho, ela não deu muita bola, “nada a ver” e tal, aí Deus foi moldando. Aí quando teve o movimento em 2006 eu fiquei nomeado, antes eu recebia no informal, mas quando teve o movimento eles ficaram impressionados, saiu o genro dele pro escritório [empresa do ramo *gospel* mantida pelo deputado] e saiu nomeação pra mim (Entrevista com Paulo, 12/12/2013).

O “movimento” ao qual Paulo se refere é a mobilização em oposição ao PL122, ou Plano Nacional de Direitos Humanos 3, que incluía pautas do movimento LGBT, como a criminalização da homofobia e as ações de cunho educativo nesse mesmo sentido. Organizada com grande apoio da bancada parlamentar evangélica, mas também das lideranças denominacionais, a mobilização contra o plano é destacada por Paulo como um marco para a

contexto da fala de João, a organização aparece como uma referência a um dos espaços de liderança que pode ser ocupado por adolescentes no cotidiano da igreja. O site dos Embaixadores do Rei é <http://www.embaixadoresdorei.org/blog> acessado em 20/12/2016.

¹⁵¹ Bater bandeira, aqui, significa seguram a bandeira com o número do candidato em uma esquina ou lugar de visibilidade durante todo o dia.

confirmação de seu chamado e para a organização da atual disposição de forças no cenário político e espiritual. Embora seu trabalho incluía mobilização, esse é o único processo ao qual ele se referiu como “o” movimento.

Era uma *armadilha* muito bem pensada, papo de politicamente correto, aí o cara olhava, tava lá um monte de palavra bonita, “respeito”, “inclusão”, não sei mais o quê. Olha, *um dos ataques mais fortes que Satanás já fez contra o país... a gente arrebentou com eles*, e tem mais, foi ali que começou uma força muito grande, sabe, ali a gente montou contato, parceria, teve gente que igual azeite e água, não juntava, que passou a compor, fazer junto. Deu pra ver o sentido de igreja. A gente sentiu que *o inimigo não tá de brincadeira*, se o povo de Deus não se unisse ia ser cobrado depois. Era Deus preparando. (Entrevista com Paulo, 12/12/2013, grifo meu)

A mobilização contra o PL122 se deu em torno de uma interpretação de que a criminalização da homofobia seria um limite à liberdade religiosa e por isso se tornou uma pauta “pela liberdade de expressão” e “pela liberdade religiosa”. A campanha contava com uma série de materiais, como panfletos produzidos pelos mandatos e vídeos curtos para exibição em cultos e reuniões. No entanto sua maior força, para Paulo, foi a capacidade de construção de laços em meio à guerra:

Foi a coisa mais bonita que já vi, Deus foi *abrindo caminho*, era *todo dia uma trincheira*, muito debate em rádio, os próprios programas iam chamando pra pauta, teve muita cobertura de televisão, teve muita coisa espontânea, pastor que gravou vídeo e colocou na internet, a gente fez material pras listas de email com perguntas e respostas, e quando a gente viu tava todo mundo unido, cara, Deus restaurou a unidade do povo de Deus. Dalí saiu essa união que ta até hoje frutificando.

[...]

Acho que a força que a Marcha tem hoje é fruto disso também, viram que se não fizesse alguma coisa ia chegar o dia em que iam apedrejar os cristãos na rua e ia ser crime falar da palavra, ficou claro que *o inimigo estava agindo*.

[...]

Por isso a Marcha voltou a ser importante, é a hora de *pisar na cabeça do inimigo*, *Marchar* é isso. Sabe, eu nunca tinha sentido o que eu senti na Marcha desse ano. Enquanto eu tava lá na preparação, com aquele povo todo da produção, eu senti uma paz tão grande, no meio daquela agitação, uma paz sem explicação, quer dizer, a única explicação é que era sinal de que a gente ta no caminho certo. A quantidade de jovens que foram, a gente conseguiu fazer um número inédito no Rio de Janeiro. Eu faço parte disso porque é Ele quem me chamou e deu essas condições. (Entrevista com Paulo, 12/12/2013, grifo meu)

Assim, a batalha espiritual esteve presente desde cedo na vida de Paulo, embora ele frequentasse uma Igreja cuja doutrina não reconhecia esse princípio. As dificuldades de sua

família e as reuniões organizadas como estratégias de suporte se revelaram também espaços de articulação com outras tradições evangélicas e apoio mútuo.

A batalha pelo sustento financeiro e moral de si e de sua família é também a própria batalha do povo de Deus na Marcha. Seu trabalho é um ministério que se dedica a organizar esse exército no combate ao mal que seguirá rondando todo o país. O aprendizado desse ministério, porém, veio na experiência das disputas da FPE.

Nesse sentido, o ano de 2006, decisivo na vida de Paulo, foi também um ano marcante para a bancada parlamentar evangélica no Congresso Nacional. Se, até então, as dinâmicas das agendas políticas dos partidos impunham à bancada um papel secundário na atuação dos deputados, o PL 122 abriu um espaço de atuação que não poderia ser ignorado. Ainda segundo Paulo:

Foi muito rápido, a campanha [contra o PL 122] começou como uma coisa mais pontual, mas alastrou que nem fogo, em um mês já tavam os deputados na nossa porta desesperados com os emails das bases cobrando. A gente já tava adiantado com a campanha e com a articulação pra CCJ já, desde muito antes, aí quando o negócio estourou a gente liderou. (Entrevista com Paulo, 12/12/2013, grifo meu)

A campanha deu prioridade à disseminação de materiais simples e cuja circulação não fosse necessariamente identificada com um mandato ou uma igreja. Ao contrário, segundo Paulo o esforço de apagamento dos produtores desses materiais seria uma linha política deliberada. Quando perguntei sobre um dos vídeos mais utilizados pela campanha:

Foi uma coisa de união mesmo, se a gente fosse marcar posição, quem tava a frente quem ia perecer éramos nós, foi uma unidade natural. A gente teve liderança porque já estava articulando antes com as Igrejas e com o Silas [Malafaia], que foi fundamental. [...] Teve um foco também no material de internet, memes e fotos de esclarecimento. Um meme meu do kit *gay* deu mais de 800 mil visualizações. (Entrevista com Paulo, 12/12/2013, grifo meu)

Além de colaborar na coesão e na unidade dos diferentes setores, esse apagamento favoreceu a produção de uma aparência de que a campanha era espontânea e não contava com interesses parlamentares e denominacionais específicos. Na maior parte dos materiais, trata-se de um “nós” que seriam os cristãos e um “eles” que incluía os “ativistas *gays*” mas que, a partir dos programas semanais de Silas Malafaia dedicados ao tema ganhou também a forma “lixo moral”.

O principal elemento mobilizado nos materiais era o medo. Em um vídeo que foi amplamente disseminado à época, o Pastor Silas Malafaia conta a história de um Pastor

estadunidense que teria sido preso por não aceitar que um homossexual fosse membro de sua Igreja. Em outro, a secretária da Frente Parlamentar Evangélica à época mostra o que seria o “kit *gay*” distribuído pelo governo em que aparecem crianças nuas tocando as genitálias umas das outras.

A produção foi acompanhada de uma unidade também na garantia de infra-estrutura para mobilizações locais. Os mandatos apoiaram igrejas e grupos locais que compareceram nas audiências públicas e sessões de votação dos planos. Segundo Paulo, até mesmo uma palestra preparatória foi realizada para que os manifestantes compreendessem a posição da Frente Parlamentar Evangélica e a dinâmica dos protestos, já que lidariam diretamente com os “ativistas *gays*”.

Embora na campanha esse medo estivesse frequentemente associado à batalha espiritual e à percepção de que estava em jogo uma “armadilha de Satanás”, como disse Paulo, essa batalha assumiu necessariamente, nos debates da Câmara, outros vocabulários.

A figura de Silas Malafaia, por isso, ganhou uma importância na mediação desses vocabulários que a pôde fazer por sua condição ímpar de não parlamentar, mas ao mesmo tempo figura midiática, liderança denominacional e psicólogo. Aos sábados em seus programas, Silas apresentava o problema em termos de batalha espiritual, na Audiência Pública ele a travava com as palavras do Direito. Assim como para Paulo, a experiência dessa mobilização certamente teve efeitos sobre os milhares mobilizados.

4.2.2- A batalha de Rebeca

Ser aprovado no vestibular para uma universidade pública é uma grande realização para um aluno regular das redes municipal e estadual do Rio de Janeiro. Foi assim também para Rebeca, a primeira de sua família a cursar o nível superior. Rebeca tentou o concurso durante três anos. No primeiro ano, quando concluía o 3º ano do ensino médio elencou o curso de Medicina como sua opção. Não chegou à segunda fase do concurso.

Sua escola, um CIEP localizado em um local conhecido por sua proximidade com o terreno de abandono de cadáveres pelos criminosos locais, teve um dos piores desempenhos da região na avaliação nacional. Ela conta que se dependesse apenas dos conteúdos aprendidos ali, dificilmente teria conseguido a vaga na universidade, já que terminara o ensino médio sem nunca ter aprendido a realizar uma equação de segundo grau e não fazia ideia do que eram enzimas ou orações subordinadas, conteúdo que ela se diz orgulhosa de ter

aprendido posteriormente ao se dedicar a um pré-vestibular comunitário promovido pela Associação de Moradores da favela onde reside, na Zona Oeste do Rio de Janeiro.

Durante três anos ela seguiu a seguinte rotina: trabalhar de segunda a sábado em um *Call Center*, onde trabalha até hoje, a duas horas e meia de distância de sua casa, por 6 horas e seguir de lá para as aulas noturnas no pré-vestibular. O trabalho, em uma empresa que fazia cobranças a clientes inadimplentes com o plano de saúde, lhe proporciona experiências que retornam em seu discurso como extremamente negativas. Ao fim do primeiro ano de trabalho Rebeca foi diagnosticada com síndrome do pânico.

Eu que tinha que dizer pra uma senhora de 80 anos que ela não podia cuidar do fêmur quebrado porque a fatura estava em atraso. E criança então, teve uma menina, a mãe, o pai, o irmãozinho, todo mundo no telefone comigo e eu tinha que dizer que a criança de 6 aninhos não podia fazer quimio[terapia]. Aí meu coração ficava pequenininho, o tempo de atendimento ia pro espaço, porque, você sabe né, tem fila de ligação, tem que resolver rápido, se livrar antes de bater os 5 [minutos]. Eu não conseguia, a supervisora fazia o terror, ficava atrás de mim... todo dia era massacre [...]. Depois é que eu fui entender que tinha um propósito, aquele lugar tá cheio de uma coisa, assim, como é que vou dizer, de tristeza, sabe, todo mundo era sorriso mas chorava por dentro. [...] Eu nunca vi um lugar pra ter tanta bicha, menina, os caras... nenhum era normal, tinha um que ia todo maquiado, de sombra! [risos] Só Jesus! [risos] E a supervisora tinha fechamento lá com eles, fazia piada de crente, eles me achavam “a crente”. Claro, também, assim, tinha ar-condicionado, era menos horas, mas não é um trabalho assim fácil não. Eu acho que eu aprendi muito, pra tudo Deus tem um propósito. (Entrevista com Rebeca, 24/05/2013)

No pré-vestibular, Rebeca fortaleceu laços com uma professora também evangélica que lecionava biologia e passou a ver a carreira com simpatia. Foi também essa professora, membro da Igreja Nova Vida, que a convenceu a assumir tarefas de cantora na equipe de louvor da igreja que frequenta (Batista), passando, inclusive, a convidá-la para fazer apresentações como solista em cultos da Igreja Nova Vida. Rebeca conta que esse foi o ponto de apoio que permitiu que ela lidasse com as dificuldades do trabalho e as frustrações com o vestibular.

O repertório musical construído por ela possui músicas de diferentes tradições evangélicas, muitas românticas, de cantores *gospel*, pois ela passou a se apresentar também em casamentos. A semelhança de sua voz com a de Bruna Karla (que possui uma amplitude vocal grande, não muito fácil de se encontrar) e a admiração de Rebeca pela cantora levaram-na a imergir de maneira muito profunda na obra da cantora. As letras de Bruna Karla ganharam uma importância tão grande em sua vida que ela tatuou os versos de uma das músicas da cantora.

Eu não abro mão*Bruna Karla*

Muralhas em minha frente não vão me desanimar
 A terra que Deus me prometeu, irei *conquistar*
 As fornalhas estão ardendo, querendo me calar
 Meu louvor incomodou o inferno, mas *não vou recuar*

O inimigo até tentou seduzir meu coração
 Um banquete para mim no seu reino ofereceu
 Mas o gesto lá na cruz *minha vida conquistou*
 E nada vai me desviar do caminho

Eu não abro mão da minha salvação
 Separei pra Deus minha adoração
 Eu não abro mão da minha salvação
 Para ir cantar no céu guardei meu coração

Traidores e prisões não irão impedir
 O sonho de um fiel Deus realizará
 A mocidade desses dias precisamos vigiar
 Pra coroa naquele grande dia poder *conquistar*

Eu não abro mão da minha salvação
 Separei pra Deus minha adoração
 Eu não abro mão da minha salvação
 Para ir cantar no céu guardei meu coração

O Senhor é o meu rochedo, a minha força
 E *o meu libertador*
 O meu Deus é *a minha fortaleza*
 E Nele eu confio a minha salvação
Aqui eu passo lutas, aqui sou perseguido
 Mas tenho o sonho de encontrar
 Meu redentor que vivo está

Eu não abro mão da minha salvação
 Separei pra Deus minha adoração
 Eu não abro mão da minha salvação
 Para ir cantar no céu guardei meu coração
 Guardei meu coração

(O clipe da música pode ser encontrado em
https://www.youtube.com/watch?v=M732ib_d6IU, grifo meu)

Rebeca conta que essa música foi fundamental para que passasse pelas dificuldades do período do vestibular e que a escutava repetidamente no longo trajeto até seu trabalho. Ela não aponta o Diabo como o causador de sua situação financeira difícil, nem das dificuldades com o vestibular. No entanto, ao falar sobre a perseguição perpetrada pela supervisora, ela localiza a atuação do demônio e o andamento da batalha espiritual.

Aquilo eu já tive resposta de Deus que tem realmente um trabalho tremendo *do inimigo* naquele lugar, ali é *uma batalha realmente*, ó, *é pisar o Diabo* todo dia, todo dia, ali dá pra sentir o cheiro de enxofre quando entra! Você tá rindo? É porque você não viu. Só não caí ainda porque o que sustenta é Deus mesmo, *pra vencer* todo dia (Entrevista com Rebeca, 24/05/2013).

Assim, a manifestação da batalha para Rebeca, embora não apareça de forma generalizada para todas as dimensões de sua vida, é localizada na situação que ela identifica como sendo uma perseguição no trabalho. Essa mesma percepção apareceu recentemente, quando, como mencionei no capítulo 2, Rebeca não foi escolhida para uma bolsa de iniciação científica na universidade, oportunidade que ela esperava com ansiedade para poder deixar o emprego e se dedicar à graduação. Ali, a situação de perseguição por ser evangélica, também identificada como parte da batalha, permitiu uma associação a uma obra demoníaca mais ampla do que apenas o professor.

Eles pensam... o que eles queriam mesmo era expulsar o cristão da ciência, querem fazer uma ciência pra dizer “ó, não existe Deus”, é uma coisa *que o inimigo construiu* há muito tempo e tá muito firme no pensamento deles. É por essas coisas que depois quando vai decidir sobre o aborto os cientistas vão lá falar que pode matar sim. *O inimigo não dá ponto sem nó, quer a sociedade inteira na mão dele* (Entrevista com Rebeca, 24/05/2013)

4.2.3 – A batalha de Maria

Embora a Marcha de 2015 não seja a situação priorizada como central nesta tese, trago aqui, como elemento complementar, uma cena da Marcha de 2015 que ilustra de maneira importante um outro aspecto do argumento desenvolvido aqui. Em razão das obras realizadas na Avenida Rio Branco para adaptação da cidade ao projeto olímpico, a Marcha de 2015 foi realizada no sambódromo do Rio de Janeiro e utilizou suas arquibancadas. Após um longo dia de entrevistas, fotografias e anotações resolvi que era tempo de desacelerar e acompanhar os últimos *shows* na parte de cima da arquibancada. Sentei-me no início do *show* de Fernandinho, um cantor que, talvez por produzir um tipo mais acelerado de *rock*, atinge um público mais jovem.

Ao meu lado, uma senhora negra, que depois contou ter 82 anos, a despeito dos quais mexia com vigor as mãos no ar, batendo palmas mais energéticas que a dos jovens ao redor e ostentava um imenso sorriso. Percebi que ela estava acompanhada de um casal que devia ter por volta de 30 a 40 anos e uma menina de cerca de 10. Mais tarde soube que eram seus netos e bisneta.

O *show* fez muitas referências à batalha espiritual, como é próprio da obra do cantor e seu ministério, “Faz chover”¹⁵². Aquela edição da Marcha se deu em um contexto especialmente polarizado em relação a um possível *impeachment* da presidenta Dilma, que mais tarde se concretizou. As cores verde e amarelo das camisas oficiais, a presença de discursos diretos sobre a importância de se opor à corrupção e uma apoteótica apresentação do Deputado Eduardo Cunha, protagonista nesse processo, como alguém que “está sofrendo perseguições terríveis no congresso nacional por defender os valores da família” deram um tom de oposição muito mais forte àquela Marcha.

As palavras “corruptos”, “ativistas *gays*” e “esquerdopatas” eram verificadas desde os discursos até muitos dos cartazes. Minhas anotações de campo estavam repletas de referências a elas. Minhas entrevistas também. Ao meu lado, porém, Maria seguia em seu sorriso inabalável. Pegou minha mão num momento do oração e me abraçou em muitos outros, dividindo as mãos também com a neta a quem estimulava a pular e dançar.

Ao fim do evento, quando ficamos sentadas aguardando que a saída da multidão diminuísse seu fluxo Maria e sua neta contaram a razão de tanta alegria. Outro neto teria saído da prisão recentemente e estaria recuperado de uma longa história de dependência de drogas graças às suas orações. Contaram que Fernandinho era o cantor favorito do rapaz e que ele estaria na pista abaixo com os amigos. Ao contar a batalha, no entanto, Maria não usou as mesmas palavras de alarme contra um perigo iminente, sua frase, pronunciada com lágrimas combinadas ao que era provavelmente o semblante mais alegre que povoava aquela multidão foi “Minha família... foi restaurada!!! O amor sempre vence, menina... a alegria é força”.

Vistos esses três exemplos, identificamos que as relações pessoais e cotidianas, que, como vimos nos capítulos anteriores, são fundamentais para a Marcha, podem ser lidas também a partir de sua relação com a guerra. Aqui, as diferentes maneiras de acionar a guerra permitem pensar que essas diferentes experiências podem funcionar como via de acesso às formas que a batalha assume na Marcha,

4.3 O inimigo e a postulação da guerra: alteridade radical e atos proféticos

Uma das atividades de Paulo como assessor parlamentar e quadro partidário é o acompanhamento das “bases” e de novos ingressantes em sua agremiação política. Tive

¹⁵² O nome faz referência à música “Faz chover” que lançou o cantor nacionalmente e faz referência ao Salmo 42:1. “Assim como o cervo brama pelas correntes das águas, assim suspira a minha alma por ti, ó Deus!”

oportunidade de acompanhá-lo em algumas dessas atividades durante o ano de 2013 e de 2014. Paulo costuma chamar de “bases” um espectro mais amplo do que apenas os grupos leais e pertencentes às coletividades que o mandato em que atua se propõe a representar. Ele utiliza o termo para se referir a todo tipo de pessoa que abra algum espaço para sua influência, mesmo que seja um simples diálogo. Base é quem deixa “campo livre pro ataque”, disse ele, certa vez.

Embora seja um velho amigo, nos momentos em que o acompanhei em suas atividades políticas ele constantemente me cumprimentava com uma ironia acolhedora dizendo: “Oi, minha base”. Esse uso ampliado do termo por Paulo é parte de uma concepção específica da vida cristã como guerra e da política como guerra. Nesta seção, trago dois desses encontros com a base, um deles realizado em maio de 2013, às vésperas da Marcha para Jesus e da “Manifestação Pacífica em Brasília” convocada pelos setores que organizam a Marcha no dia 5 de junho, e outro realizado em junho de 2014, em pleno ano eleitoral.

O primeiro, ocorrido em uma igreja Batista de um bairro de classe média baixa da Zona Oeste do Rio de Janeiro, era uma preparação de “multiplicadores”, termo não oficial que Paulo utilizava para se referir aos que se engajaram em organizar caravanas para a Manifestação Pacífica em Brasília. O pastor da igreja não se opôs à realização da reunião na igreja, solicitada pelo líder dos adolescentes da igreja, mas recusou a possibilidade de organizar uma caravana oficial, pois não haveria tempo hábil de discutir o tema em assembleia e poderia haver polêmica.

A reunião ocorreu em tom informal, na quadra de esportes da igreja e contou com mais de 30 jovens de diversas denominações que atuam na região e que já haviam feito conversas iniciais com Paulo. Diferente da reunião de preparação dos voluntários que trabalham na Marcha, a reunião teve menos um caráter de intercessão do que de organização e formação. O primeiro ponto foi uma apresentação, feita por Paulo, das razões pelas quais os cristãos deveriam se manifestar, precisamente, naquele evento.

Paulo começou apresentando o que seria a situação de “crise moral” do país. Essa crise estaria mostrando sua face no aumento da criminalidade, no aumento do número de divórcios e de pessoas viciadas em drogas ou deprimidas. “Ok, isso é chato e tal, mas o que eu tenho com isso? Você pode estar se perguntando... olha meu irmão, você tem tudo [a ver com isso]” dizia ele, apontando pros lados, indicando o bairro e o entorno da igreja.

A gente sabe que quem está por trás de todas essas coisas é o mesmo que tentou destruir Israel, o mesmo que achou que a morte ia derrotar Jesus, aquele que não sossega enquanto não causa mal a alguém. E quando a gente fala em melhorar o país, a gente sabe que o que a gente precisa fazer é

derrotar o Diabo. Essa é a tarefa do nosso tempo. Nós que somos jovens temos que *lutar* com mais ousadia ainda, se tem alguém que está hoje nas mãos do *inimigo* é o jovem. Se a gente não tomar essa juventude das mãos do Diabo, só vai restar morte pro nosso país. (16/05/2013, grifo meu)

As manifestações populares que ganhavam corpo naquele mês e que se tornariam ainda maiores em junho foram utilizadas por ele como exemplo de como a juventude estaria “sedenta” de respostas. No entanto, essas manifestações estariam fadadas ao fracasso se não tocassem no ponto da “crise moral”, que ele julgava fundamental para os problemas do país. Essa crise não poderia ser combatida apenas (embora também) com manifestações contra o aumento da passagem.

A política sem o espiritual, ela é nula, ou pior ainda, né, ela é corrompida, fácil, vou dizer pra vocês, o que eu já vi de gente bem intencionada entrar na política e sair tomado pelo demônio.... [...] *Essa não é uma guerra pra qualquer um...* Eu vou compartilhar com vocês uma experiência minha que foi, assim, tremenda. Eu tive num congresso nos Estados Unidos no ano passado. Eu, que fui criado aqui, sem saber, às vezes, nem se ia ter o que comer pra semana, Deus me colocou na América pra contar o que a gente tem feito aqui. Fiquei maravilhado com aquilo tudo funcionando. [...] até faxineira lá tem uma vida digna, olha irmãos, minha mãe me criou com dinheiro das faxinas que ela fazia, sou muito grato a Deus por isso, mas nem juntando todas as faxinas que ela fez na vida não dava pra chegar no que o povo ganha lá. [...]. E a gente teve no ISOM (International School of Ministry), encontramos o cara que escreveu isso aqui, ó, excelente livro [apontando para o livro *Vitória no deserto* de John Bevere] ouvimos deles sabe o quê? Sabe o que os americanos disseram pra nós? Eles contaram que eles se uniram. A gente conversou com um cara, talvez vocês conheçam o pai dele, o Jerry Falwell. O pai dele já tinha uma *grande luta* e agora o filho. Eles têm uma obra lá, que vou te contar. [...] Quando eles criaram a América [os Estados Unidos da América] eles disseram assim: essa vai ser uma nação aos pés do Senhor. E foi assim que eles fizeram e que eles prosperaram. O Diabo parou de *atacar*? Não, ele tá aí pra roubar matar e destruir, mas eles *não baixam a guarda*, estão de olho pra desfazer as armadilhas que ele coloca. Tentaram aprovar casamento *gay* também, que nem aqui, sabe o que eles fizeram, se uniram, disseram não, esse país não vai ser a terra de famílias destruídas. (16/05/2013, grifo meu)¹⁵³

Assim, ao construir essa imagem dos EUA como país ideal, e valorizar a dimensão de unidade contra pautas como o casamento *gay* (que, após a entrevista, ganhou respaldo federal

¹⁵³ Jerry Falwell Jr., mencionado por João, é filho de Jerry Falwell, televangelista e pastor estadunidense representante da *Southern Baptist Church* (separada dos Batistas do norte no momento da guerra civil por conta das discordâncias em relação à escravidão – defendida pelos sulistas) e da teologia liberal (que entende que a interpretação bíblica deve acompanhar o contexto histórico-cultural e não ser tomada necessariamente em sua literalidade). Ficou conhecido pela defesa pública do conservadorismo e por um vídeo seu que ganhou circulação entre as igrejas de variadas denominações no Brasil que denunciava o personagem Tinky Winky do programa infantil *Teletubbies* como uma tentativa de promover o “homossexualismo” (como ele se refere) entre as crianças.

à sua legalidade naquele país) que sustentaria essa condição a conclusão da apresentação foi de que para superar seus problemas, o Brasil também precisaria se tornar uma “nação aos pés do Senhor”.

Quem vai vencer o Diabo nesse país é se [sic] o povo de Deus se unir e tomar esse país, tomar tudo dele. Pro Brasil ser uma nação aos pés do Senhor, a gente precisa se unir e declarar a vitória nessa guerra. [...] Isso [é o] que a gente chama de ato profético. Tem um livro que eu posso passar pra vocês que explica isso [...] O ato profético é esse momento que [sic] a gente se une como povo de Deus e declara vitória sobre o inimigo. A gente vai lá no terreno do inimigo e intercede [para] que Deus derrote a obra do Diabo (16/05/2013, grifo meu).

Os atos proféticos a que Paulo se referia eram a Marcha para Jesus e, principalmente, a Manifestação Pacífica em Brasília. Esta última, um evento que contou com a participação em peso da Frente Parlamentar Evangélica. Além de inserir os evangélicos no mapa político do contexto de retomada das manifestações de rua como forma de pressão política, a manifestação tinha como objetivos “promover a unidade do povo de Deus” e pressionar nas discussões sobre o estatuto do nascituro, em tramitação naquele momento¹⁵⁴. Cada um dos jovens saiu com o compromisso de articular caravanas informais em suas igrejas e Paulo saiu encarregado de viabilizar transporte para levá-las a Brasília.

A segunda ocasião em que pude acompanhar Paulo em contato com suas “bases” foi um encontro com estudantes da graduação em Administração de uma universidade particular do Rio de Janeiro. A palestra foi realizada em um campus na Zona Oeste da cidade, mas atraiu estudantes dos demais *campi*.¹⁵⁵

O evento fazia parte de um ciclo de palestras sobre “Carreiras transformadoras” promovido pela universidade em parceria com uma Organização Não-Governamental que atua, entre outras frentes, na promoção da chamada “economia criativa”. Paulo foi convidado pelo Coordenador do curso de Administração, membro da Assembleia de Deus, que havia assistido uma apresentação de Paulo em um evento do Serviço Brasileiro de Apoio às

¹⁵⁴ O estatuto do nascituro é uma iniciativa relacionada aos grupos contrários à descriminalização do aborto que prevê, entre outras coisas, identificar o feto como sujeito de direitos. Pode ser consultado em http://www.camara.gov.br/proposicoesWeb/prop_mostrarintegra?codteor=443584 acessado em 20/01/2017.

¹⁵⁵ Fui recebida com grande simpatia pelos colegas de trabalho de João, que incluíam funcionários da empresa pertencente à família do deputado e funcionários do mandato, que muitas vezes cumpriam as mesmas tarefas e eram desviados da empresa para trabalhos do mandato e, embora menos frequentemente, do mandato para trabalhos da empresa. É importante frisar que essa situação mudou quando, com o acirramento da disputa eleitoral daquele ano, por volta de setembro, minha presença passou a ser vista como um risco e não mais como um canal de abertura.

Pequenas Empresas (SEBRAE). Apesar de tratar-se de ano eleitoral e das muitas tarefas assumidas por Paulo na campanha daquele ano, ele fez questão de comparecer.

Embora seja assessor parlamentar nomeado em Diário Oficial, Paulo apresentou-se como funcionário da empresa da família do deputado. Durante uma hora, Paulo descreveu o trabalho de articulação entre as comunidades, a empresa e o parlamentar como uma confluência de interesses entre as pautas do parlamentar, a visão de responsabilidade social da empresa e as necessidades e potenciais da comunidade.

Não mencionou que a empresa pertencia à família do parlamentar e era por ele representada publicamente. Esse dado, porém, de amplo conhecimento público, não parecia também ser ignorado pela plateia, sendo inclusive tangenciado em uma pergunta feita por uma moça que perguntou se a “visão” de investimento social havia sido ideia do parlamentar ou de um familiar seu, também conhecido do público, que opera oficialmente a empresa.

O centro da apresentação era a história de peregrinação do povo hebreu pelo deserto conforme narrada no livro bíblico de Êxodo. Paulo a tratou, no entanto, como um fato histórico geral. A história e os desdobramentos que Paulo retirou dela seriam, segundo ele, as bases da visão da empresa. Após descrever a saga de Moisés no Egito, utilizando como recurso alusões a cenas do filme “Príncipe do Egito”, produzido pela Disney, Paulo centrou seu argumento nas dificuldades que o povo hebreu teria vivido no deserto.

Primeiro você pensa: não, o difícil é sair daqui, sair da escravidão, desse emprego, desse chefe, desse faraó... humpf, sei... [risos] aí, você toma coragem, monta seu negócio, acha que resolveu e dá de cara com... deserto! [risos] Ah! Meu amigo! A travessia tá só começando. E olha aqui pra mim, que o que eu vou falar é muito importante: o que você faz no deserto é que determina se você saiu pra morte ou pra vitória.

Paulo seguiu narrando cenas bíblicas que demonstravam a oscilação da confiança do povo em Moisés. Da obediência na famosa abertura do Mar Vermelho até a falta de confiança quando, após a demora de Moisés para voltar do monte Sinai, onde se isolava para falar com Deus, forjaram um bezerro de ouro para adorar.

Aí, você vê, Moisés tava lá recebendo os mandamentos de Deus, o registro da aliança, o mapa da mina! Tudo ali, o mapa pra terra prometida, era só seguir e ficar quietinho. Aí, na hora em que ele chega o que acontece? Ele olha assim, pensa: “meu Deus, entrei na *Via Show!*” (risos).¹⁵⁶

¹⁵⁶ Via Show foi uma casa noturna localizada em São João de Meriti, na Baixada Fluminense, nas proximidades da Rodovia Presidente Dutra, famosa por grandes eventos voltados para um público de pouco poder aquisitivo, com abundância de bebidas alcólicas a baixo preço e uma propaganda que enfatizava a dimensão do exercício da sexualidade nos eventos da casa. Além disso, a ideia de criminalidade também passou a ser associada ao local depois que, em 2007, quatro jovens foram executados por policiais militares no que ficou conhecido como a Chacina da Via Show.

Você tá rindo? É... porque não é com você... olha aqui, olha pra mim e ouve o que eu vou falar: ficaram 40 anos rodando no deserto por causa disso! Por causa disso, Moisés não viu a terra prometida. Olha aqui: quando os princípios são relativizados, quando o povo relativiza a moral, quando o que era errado passa por normal... aí, meu amigo, aí você perde a rota.

A narrativa passou a servir de metáfora para a carreira pessoal, a empresa, a comunidade e a “sociedade”. Paulo apresentava, assim, uma chave de leitura que ultrapassava as fronteiras entre essas áreas. Faz sentido, assim que Paulo não tenha visto contradição entre apresentar-se como funcionário do gabinete do parlamentar ou da empresa. A “visão” apresentada por Paulo unia os esforços de todas as frentes em que atuava no único projeto capaz de apresentar uma rota para fora do “deserto” para empresas, trabalhadores e para todo o país, qual seja: o resgate da família e o combate às “relativizações” dos valores morais cristãos, apresentados de uma maneira secularizada no formato “família”¹⁵⁷.

Essa é a nossa visão. A gente trabalha com princípios. A gente só faz parceria com quem tem essa visão. A gente acha que o Brasil só vai ter jeito, se seguir esses princípios. O que a gente quer, enquanto empresa, enquanto pessoas, enquanto cidadãos, é unir toda a sociedade em torno dessa visão. Porque, sem ordem, sem ética, meu amigo, você fica perambulando no deserto, achando o máximo o bezerro de ouro, acabando como, de ressaca no dia seguinte [risos] e a terra prometida logo ali na frente. Sem valores, a nossa sociedade vai pro buraco. E quando isso acontecer, a sua empresa vai pro buraco junto, a sua carreira vai pro buraco. O tema aqui é “Carreiras transformadoras” né? Pois é...

[...]

Vocês tão vendo o que tá acontecendo aí fora? É o maior esquema de corrupção que já aconteceu no mundo... bilhões. O ouro desse bezerro é nosso, do contribuinte. Conseguiram falir a Petrobrás. Isso acontece sabe por quê? Porque a sociedade brasileira abriu mão dos princípios. Confundi liberdade com libertinagem, já ouviu essa frase? É pura verdade. Você não pode mais chamar bandido de bandido, tem que chamar de quê? De suspeito. Não é isso? Você não ensina mais a criança pra ser correta, trabalhar, ensina que pode fazer tudo. Já viu o tempo que as crianças passam fazendo “educação sexual” em vez estudar matemática, fazer uma conta lá...? Será por isso que o país tá cheio de endividados? não aprende a fazer conta, aprende a fazer filho? [risos] pense nisso!

[...]

Sociedade que não guarda seus princípios afunda. Os hebreus tinham uma escolha, ou as tábuas [dos 10 mandamentos dados a Moisés] ou o bezerro de ouro. Escolheram errado. Deu no que deu. Olha aí. E vocês? Vão escolher o quê nos projetos de vocês? Que papel vocês vão cumprir na sociedade? Ajudar a afundar ou trazer de volta pros princípios? Você sabia que [a palavra] princípio também significa começo? Não é verdade? Princípio. A

¹⁵⁷ As pesquisas reunidas em Duarte et. al (2008) abordam etnograficamente diferentes expressões desse argumento.

gente precisa voltar pro princípio, quando o Brasil valorizava as bases da sociedade. As bases das pessoas. A família.

Não possuo dados sobre os pertencimentos religiosos dos alunos daquela universidade, mas ela está longe de ser uma universidade confessional. No entanto, a palestra não só não causou nenhum incômodo aparente nos presentes (não ao ponto de fazer alguém se manifestar publicamente, sequer saindo da sala) como também ganhou aplausos entusiasmados e várias perguntas interessadas. A maioria contando exemplos pessoais de insatisfação com a “frouxidão moral”, (para usar uma expressão mencionada lá) do país e das dificuldades para quem paga corretamente os impostos e não oferece propina ao gerir seu negócio. Nenhuma delas apontando qualquer contradição entre os termos combinados na palestra.

Assim, nos diálogos de Paulo com suas bases, vemos de maneira muito clara como a ideia de batalha espiritual ganha os contornos de conquista do Brasil. Essa formulação aparece de maneiras múltiplas e muitas vezes flexibilizada segundo o público. O núcleo mobilizado por Paulo, especificamente, tinha como influência direta as reflexões das tradições estadunidenses reunidas por alguns sob a ideia de “fundamentalismo”, embora nem sempre essa seja uma categoria nativa.¹⁵⁸

Chama atenção, porém, a amplitude de referências tomadas por ele nessa viagem, que abarcam diferentes linhagens do pentecostalismo e mesmo tradições não pentecostais, como a de Jerry Falwell, que, além disso, era também representante de uma linhagem conservadora da teologia liberal. Essa dimensão eclética do acabouço mobilizado por Paulo tornava sua fala condizente com a variedade de tradições representadas na reunião, que iam desde membros de igrejas históricas de missão até uma ampla gama de linhagens pentecostais. Reforçava também a impressão de que estavam todos do mesmo lado de uma barricada. Ou, pra usar sua expressão na palestra aos universitários, na mesma jornada pelo deserto.

O contato de Paulo com essas tradições parece ter se dado de maneira eclética como sua própria formação. Sua graduação em teologia foi um presente do Deputado para quem ele trabalha e a quem se refere como amigo. Este, embora membro de uma denominação específica, prima pela circulação entre as diferentes linhagens e legou a Paulo esse modo de pensar. Sua formação, assim, também teve caráter interdenominacional.

¹⁵⁸ No contexto estadunidense essa categoria chega a ser acionada como autoidentificadora por alguns grupos, no Brasil, porém, esse uso é mais raro. Na verdade, a categoria tem sido frequentemente usada como acusação por parte de grupos que identificam riscos à laicidade nas ações de setores evangélicos.

Após realizar alguns cursos livres em um seminário de tradição histórica de missão no Rio de Janeiro, Paulo passou a estudar em um curso à distância do ISOM, onde concluiu os estudos. Sua ida aos EUA foi um presente da esposa do Deputado por sua formatura. Paulo acompanhou o Deputado e mais dois funcionários da empresa em um ciclo de articulações políticas e negociações da empresa da família com parceiros comerciais estabelecidos lá. Por isso mesmo, circulou por *workshops* e *services* de diferentes tradições.¹⁵⁹

É preciso notar, desse modo, que Paulo não é exceção e que as referências estadunidenses são interpretadas de uma forma muito própria quando circulam por aqui. No contexto estadunidense, segundo Oro (1996, p.66), os dois traços que marcam o fundamentalismo (teológico, no sentido de que a bíblia não é interpretável, e não nos termos em que essa palavra é utilizada nos debates políticos, como categoria acusatória) são seu caráter de oposição ao secularismo e o milenarismo. Desenvolvida em oposição ao avanço de mudanças morais que tiveram sua expressão na flexibilização da própria interpretação bíblica pelo liberalismo teológico, a tradição fundamentalista teria se politizado durante o século XX.

A questão do milenarismo¹⁶⁰ teria aparecido desde as narrativas de fundação nacional, como a “terra prometida” de liberdade e abundância para os peregrinos, sendo um elemento chave da política estadunidense. Após a segunda guerra mundial e a configuração da chamada Guerra Fria, com sua ameaça nuclear de fim do mundo, se ampliou uma percepção de que se vivia, na verdade, uma degradação moral de toda a sociedade que apontava para o fim dos tempos. A politização do fundamentalismo teria, por isso, relação com a percepção de que era urgente o engajamento dos cristãos na defesa de seus valores para a sociedade (ROCHA, 2010, p. 214).

Essa percepção ganhou ainda mais espaço a partir dos anos 1970, juntamente com a expansão de noções de batalha espiritual e da teologia do domínio. Nesse momento, a aprovação em 1973 de uma lei federal que tornava o aborto legal foi um marco na aglutinação das igrejas em torno de um projeto político de combate à “crise moral”, o mesmo termo utilizado hoje por Paulo. Nesse processo, esses grupos teriam se aproximado dos setores da

¹⁵⁹ Uma análise do papel de *think tanks* e redes de formação de quadros estrangeiros e conexões para a política externa dos EUA pode ser encontrada em TEIXEIRA, 2007.

¹⁶⁰ Refiro-me às interpretações acerca das referências bíblicas a um milênio no fim dos tempos em que se estabelecerá o governo de Jesus na terra. Há diferentes interpretações para essa profecia, desde os que acreditam que este período se sucederia ao juízo final, e seria um governo com a presença pessoalizada de Jesus, que, portanto, ainda não aconteceu (pré-milenistas), até os que acreditam que esse milênio já teria se estabelecido a partir da evolução humana e do progresso, passando pelos que acreditam que esse milênio se estabelecerá antes do juízo final, com a vitória da igreja na guerra contra Satanás.

direita conservadora. Segundo Rocha (2010), suas reivindicações avançaram rapidamente para outras pautas políticas, econômicas, científicas, sociais e culturais do país.

Sonhos de poder começaram a ser nutridos e o engajamento e protestos sócio-culturais ganharam formato eleitoral nas plataformas de governo e nos discursos dos políticos conservadores da chamada “Direita Cristã”. Movimentos guiados por essa lógica de intervir politicamente, funcionando como grupos de pressão, foram criados, entre os quais se destacavam a Maioria Moral e a Coalizão Cristã. Lideranças de tais movimentos, como Jerry Falwell e Pat Robertson, defendiam um projeto de recristianização da sociedade. (ROCHA, 2010, p.213)

Dessa forma, entre o amplo leque de referências trazidas por Paulo, que remetem a agentes que ocupam diferentes posições no debate estadunidense e também a diferentes interpretações teológicas, há um elemento comum: o da percepção da responsabilidade humana com a construção do “Reino”. Em suas falas, é possível perceber afinidades com a ideia de “crise moral” e com o aspecto de unidade das mobilizações verificadas nos EUA contra o avanço dessa “crise moral”.

Se utilizarmos as categorias da conquista propostas por Souza Lima (1995), podemos verificar que o que se quer (re)conquistar é o Brasil, entendido de maneira ampla, conjugando almas, administração e potenciais riquezas (que aprecem aqui não como a riqueza alheia que se quer saquear, mas como as próprias potencialidades que, submetidas ao inimigo, não podem se desenvolver). Trabalhando com essas categorias, percebemos que as características do Brasil nas falas apontadas aqui não são de um inimigo, mas de um território sob domínio do inimigo (mas que não lhe pertence) que precisa ser retomado.

O inimigo não é outro senão o Diabo, aquele que, nessa lógica, intenta a todo tempo contra o povo de Deus para usurpar sua glória e arma ataques que se dão no plano coletivo, mas também no plano individual. Esses elementos estão conectados, seja um deslize pessoal, como a promiscuidade que desfoca do trabalho, da estrutura familiar que permite avançar na carreira, seja na propina que moveria a administração pública.

É o Diabo e sua equipe de demônios que precisa ser derrotado. Esse combate ao Diabo precisa, portanto, materializar-se, no combate aos espaços em que ele teria se estabelecido, e nas suas “armadilhas”, como disse João sobre o Plano Nacional de Direitos Humanos 3. Essa alteridade radical, de combate a um inimigo que não é de nenhuma maneira percebido como humano, é a chave do postulado da conquista, segundo Souza Lima. Nesse caso, a manifestação do domínio do inimigo na vida pessoal é a mesma na vida pública. Trata-se da flexibilização dos princípios morais. O combate ao “ativismo gay”, aos “esquerdopatas” e tantos outros grupos que vimos elencados durante a tese assume a forma de

um combate à mais radical das alteridades, uma vez que não se dirige a equivalente, ou sequer a simples opiniões humanas, mas sim ao plano do Diabo.

É essa percepção de que se trata de uma alteridade absoluta que constitui o núcleo comum percebido por Paulo entre tão diferentes referências bibliográficas. A analogia com os dilemas brasileiros leva a transformar em inspiração o que ele imagina como o modelo estadunidense de construção nacional “aos pés” de Deus. Todas essas figuras e instituições assumiram a responsabilidade de lidar com a “crise moral” estadunidense. Isso apareceu em nossos contatos não apenas em sua referência à sua experiência no *International School of Ministry (ISOM)* ¹⁶¹ mas também nas indicações de leituras feitas nos eventos e as que ele mencionou como suas próprias inspirações pessoais.

A maior parte dessas leituras tem relação com a teologia da batalha espiritual e a teologia do domínio, no entanto, uma em especial parece relevante para entender em que termos se postula essa guerra de conquista do Reino de Deus. Se por um lado, na dimensão pessoal, a prática dos exorcismos vem sendo largamente utilizada como forma de libertar os que estão tomados pelo inimigo, por outro, em relação ao Brasil, esse procedimento ganha a forma de “ato profético”. Nesse caso, a necessidade de explicação de quais seriam as técnicas específicas que lhe dão forma apareceu em diversas ocasiões no trabalho de campo por parte de pastores, organizadores e “multiplicadores”, como prefere Paulo.

O livro “Atos proféticos” indicado por Paulo desenvolve esse aspecto. A publicação teve grande disseminação tanto em seu formato impresso como em arquivo pdf e foi escrito por René Terra Nova, um dos mais importantes disseminadores do chamado “Movimento G-12” que teve grande repercussão na virada do século XXI. ¹⁶²Já de início, Terra Nova afirma, no prefácio, que os atos proféticos (como batalha espiritual que são) não se separam entre vida individual ou coletiva e define assim os atos proféticos:

Mas, o que é um ato profético? É uma expressão, uma atitude visível da Igreja que tem uma referência e um respaldo no mundo espiritual. Digo que o ato profético é uma mensagem enviada ao reino do espírito que ratifica a ação da fé e da Palavra. [...] *faremos uma conquista inimaginável*, pois

¹⁶¹ Entre os membros do ISOM estão alguns dos maiores *best-sellers* do mercado editorial evangélico. O seminário promoveu parceria bem sucedidas com grandes lideranças brasileiras como o Ministério diante do Trono, devedor do trabalho de LaMar Boshman, e a *Central Gospel* da ADVEC que passou a realizar no país o curso de teologia à distância organizado pelo ISOM.

¹⁶² O movimento G-12 propunha a fragmentação das igrejas em células de 12 pessoas no máximo, de forma a retornar ao que teria sido a experiência da igreja primitiva, com proximidade e intimidade entre os membros. O movimento foi duramente criticado por alguns setores como uma artimanha demoníaca para dissolver a igreja. No entanto, a influência do movimento foi tamanha que mesmo denominações que se colocaram em oposição ao procedimento, hoje instauraram, além de seus cultos, reuniões de “células” que se reúnem nas casas dos membros e comparecem menos pessoas.

estamos entrando numa linguagem espiritual: *conquistando no mundo espiritual as bênçãos para o mundo físico.*

Este livro lhe desafiará a uma vida de *conquistas mais intensas*. Arrancará do coração todo o espírito de medo ou covardia e trará, da parte de Deus, um novo encorajamento rumo a novos desafios. Cada pessoa que possuir este material estará apto para que, de forma bíblica, alcance a bênção que o Senhor tem preparado tanto individual quanto coletivamente. Leia, desfrute e pratique.(TERRA NOVA, 2004, p.6, grifo meu)

O livro apresenta várias formas de atos proféticos que têm seu desfecho em um capítulo que apresenta os exemplos de atos proféticos realizados por Jesus na trajetória narrada na bíblia. Ao relatar um desses atos proféticos, a limpeza do templo, seria marcante justamente desse cruzamento de dimensões:

Em Mateus 12:21 vemos outro ato profético na vida de Jesus, quando Ele limpou o templo, não com vassouras, mas com vara. Jesus efetuou esta tarefa em muitos níveis, na ética, no moral e no espiritual. É uma referência de que haverá uma limpeza na Igreja. Muitas vezes não conseguimos identificar situações como estas, mas Deus está limpando a Sua casa em muitos lugares.(TERRA NOVA, 2004. p.47)

Antes disso, porém, o autor explica que há diferentes temporalidades para os atos proféticos, uma vez que são apenas movimentos no interior de uma guerra mais complexa que se estabelece no mundo espiritual, na qual as forças de Deus e do Diabo estão engajadas e que possui regras internas:

Do Éden ao Apocalipse há uma nítida sinalização para o reino do espírito: os atos proféticos, que são mensagens claras enviadas para o mundo espiritual diariamente e têm efeito instantâneo, prolongado ou processual. Cada um desses tem uma ligação com o passado, o presente e futuro. Existem casos nos quais Deus limpa o nosso passado; outros mudam a realidade do nosso presente e há outros em que o homem pede ao Senhor que trabalhe a seu favor para um futuro melhor.

São exercícios de fé, porque todos nós queremos que as coisas sejam instantâneas, mas nem tudo é respondido prontamente. Os de efeito instantâneo são respondidos no mesmo momento em que são realizados, mas a resposta imediata depende do objetivo a ser alcançado. Por exemplo, uma pessoa não pode orar pela ressurreição de alguém que morreu agora, esperando que ela ressuscite daqui a trinta dias. Biblicamente, pode-se insistir até quatro dias por uma ressurreição (Jo. 11:39).

Os atos proféticos podem ter um resultado imediato, mas as mensagens enviadas ao reino espiritual sofrem *contra-ataques invisíveis espirituais*. A oração de Daniel chegou imediatamente ao Trono de Deus, mas o anjo encarregado de trazer a resposta demorou 21 dias (Dn. 10:12-13), impedido

pelo príncipe da Pérsia (um espírito maligno que regia aquele país). Existem principados que podem segurar uma oração por 21 dias, 21 meses, 21 anos. Isso não depende da força do principado, e, sim, da posição, da atitude de quem faz a oração. Daniel não soltou o posto até a bênção ser liberada. (TERRA NOVA, 2004, p.9)

Assim, apesar da inseparabilidade do mundo visível em relação ao mundo espiritual, este teria uma linguagem própria à qual o cristão deveria estar atento ao engajar-se na guerra contra o Diabo. Entre essas linguagens estariam armas (no sentido do modelo analítico utilizado) como “bandeiras” (a percepção visual), o “shofar” (a produção do som, inspirado nas trombetas bíblicas) e a “unção” (o toque físico simbolizado pelo azeite). Além disso, os atos proféticos deveriam ser realizados em lugares estratégicos da cidade:

Devemos ungir lugares que façam diferença no contexto histórico de uma cidade. É claro que isso deve ser feito debaixo de um comando e cobertura espiritual do líder. Alguns lugares de uma cidade são estratégicos para a realização de atos proféticos: avenidas, estradas interestaduais, aeroportos, rodoviárias, portos, maternidades, cadeias ou penitenciárias, hospitais, palácios de governos, áreas culturais da cidade, secretarias, bairros perigosos, bases de Roma, procissões. (TERRA NOVA, 2004, p.11)

O autor segue apontando diferentes armas com as quais o cristão deve atacar o inimigo. A oração, o jejum, a participação na ceia, a unção, o dízimo, as ofertas e a imposição de mãos. Esta última tem em si um caráter interpessoal, por ser uma transferência da unção do cristão para outro, capaz de expulsar as obras malignas residentes naquele corpo ou território. (TERRA NOVA, 2004, p.36). Será esta a forma mais utilizada na Marcha como arma da “unção”, em substituição ao azeite, juntamente com o som e a imagem.

Assim, vemos que essa guerra cujo núcleo está na alteridade radical em relação ao Diabo, por essa razão mesmo, precisa ser levada a cabo sob uma linguagem específica. É preciso que se mobilize o exército de Deus contra as forças do Diabo, estabelecidas em espaços da cidade, na história e nas pessoas. Essa linguagem deve ser direcionada aos centros da ação do inimigo.

O tema e as palavras de ordem da Marcha de 2013 foram estabelecidos com antecedência pelo COMERJ que montou um material gráfico uniforme para os carros de som e diversas bandeiras, panfletos e chamadas no programa de rádio do Conselho. Essa campanha estava articulada com as bandeiras mais amplas da Frente Parlamentar Evangélica Nacional naquele ano, que, como vimos, havia fortalecido suas relações com o setor que organiza a Marcha pelo menos desde 2006.

Uma das preocupações, segundo Marcos, era que as palavras tivessem uma conotação positiva e não apenas negassem seus inimigos. O que ele chamou de “*marketing* positivo” vem sendo marca de campanhas eleitorais, mas era nesse caso, segundo Marcos, menos por sua comprovação de eficácia técnica do que por sua importância na diferenciação em relação a outras manifestações de rua ou “movimentos” como ele classificou.

Assim, em lugar de “contra o aborto”, a Marcha estendia bandeiras “Pela vida”. Em lugar de “contra a criminalização da homofobia”, defendia a “liberdade de expressão”, e em vez de “contra o casamento e permissão para adoção de crianças para casais do mesmo sexo” aparecia “em defesa da família tradicional”. Entendidos assim, os alvos imediatos eram iniciativas de política pública em discussão naquele momento que apontavam para o reconhecimento de sujeitos de direito segundo parâmetros entendidos por eles como rupturas com o projeto de Deus para a humanidade.

As pessoas que me acompanhavam, como apontei no capítulo 2, não apenas estavam cientes de que essas eram pautas que estariam em jogo naquele evento, mas também as acompanhavam a seu próprio modo, como no vídeo que assistimos juntos na véspera, descrito no capítulo 2. Os programas do COMERJ e os debates entre pastores nas rádios de grande alcance ajudaram também num acúmulo em torno do atual estado dessas pautas.

Para os que tivessem dúvidas, porém, não faltaram oportunidades no evento de compreender a dimensão do inimigo a ser combatido. Essas pautas eram lembradas como parte de um contexto maior. O verdadeiro inimigo se tratava (e era pensado segundo uma temporalidade em que sempre teria sido este) de um só: o Diabo. Como no trecho do discurso proferido na Marcha de 2013 no Rio de Janeiro (que já vimos na íntegra no capítulo 2), em que vemos com clareza o deslizamento das pautas às quais se opõem (associadas a movimentos sociais que reivindicam direitos nos termos da diversidade), para o Diabo:

E ó, o que tá acontecendo na sociedade brasileira, não dá mais pra você se esconder não. Nós vamos ter que confrontar a questão do aborto, a questão do casamento *gay*, a questão da prostituição, nós vamos ter que confrontar esse negócio todo, gente. Você vai ter que tomar atitude de cristão, se não o mundo vai te engolir. Não pensa que o Diabo tá dormindo não, nem pense que o Diabo é otário, ele não é não, ele tá usando tudo que ele tem.

Assim, vemos em primeiro lugar que a Marcha pode ser pensada como parte de uma batalha mais ampla que é travada no cotidiano mas cuja conclusão se dá em âmbito nacional. A batalha pessoal pode ser vista como uma etapa de um soldado em um exército cuja

conquista é outra. Quando o Pastor Silas Malafaia disse, no mesmo discurso, transcrito no capítulo 2, que os jovens devem se formar em carreiras de burocracia e ocupar esses espaços em termos de legislação, essa relação é apresentada em toda a sua clareza. A batalha pessoal só poderá ser vitoriosa se entendida como uma batalha nacional, uma vez que os ataques do inimigo nesse âmbito prejudicam toda a sociedade. É isso que se verifica no chamado de Malafaia “não dá pra ficar escondido não”, “agente secreto do reino”, como vimos no capítulo 2. O inimigo, portanto, é a expressão do Diabo enquanto “relativismo”, ou, como aparece nos paradigmas políticos, enquanto “diversidade”.

4.4 - As armas

A Marcha para Jesus é herdeira direta da *City March*, realizada pela primeira vez em Londres em 1987, em resposta às diferentes formas de manifestação dos grupos descontentes com o governo Thatcher, especialmente os de juventude, herdeiros da “contracultura”. Naquele contexto, o evento já possuía os traços de batalha espiritual e de combate a demônios territoriais que ganhou aqui. A ideia de conquista da cidade estava ligada uma percepção de que a ação evangelística e proselitista passaria também pelo combate aos demônios que ocupariam a cidade. Esses demônios seriam responsáveis também pela dificuldade que a população teria de receber a própria mensagem de Jesus e precisariam ser expulsos antes de se tentar apresentá-la.

A *March for Jesus*, como passou a ser chamada, se tornou um evento internacional, realizado em mais de uma centena de cidades de todo o mundo. O ponto central dessa batalha, desde seu surgimento, passava, pela presença física, e portanto visual, na cidade, e também pela utilização da música como forma privilegiada de ocupação dos territórios disputados: a cidade e as pessoas. Destacarei através da ideia de armas, portanto, três eixos para pensar a dimensão da batalha na Marcha: a presença (física e espiritual), a visualidade e o som.¹⁶³ Não por acaso, esses eixos possuem suas próprias comissões organizativas específicas que incluem procedimentos e técnicas próprios.

Esses eixos são viabilizados por uma logística que garante a articulação que conta com negociações com a administração pública, com as entidades e igrejas envolvidas. Quais ruas fechar, qual fluxo os corpos devem seguir, que roupas devem vestir, que imagens podem ser

¹⁶³ Trabalho aqui, como mencionei acima, com a ideia de arma como categoria analítica, inspirada no modelo de conquista de Souza Lima. Quando acionar seu uso por parte dos interlocutores a distinguierei com aspas e itálico.

exibidas, onde deve estar o telão, quem deve ver o quê, que cores devem ter as camisas oficiais, quantos decibéis devem alcançar os sons, e uma multiplicidade de outras questões precisam ser administradas para que a batalha tenha sucesso. O estabelecimento dessas bases é o que permite a realização da imposição de mãos, a unção, a oração, a palavra e todas as armas necessárias à derrota do inimigo na Marcha.

Em outros países, como o Canadá, por exemplo, a Marcha une protestantes e católicos (Ingalls, 2012, p. 344). No Brasil, porém, desde seu início, ainda como a Marcha Liberta Brasil que posteriormente se tornou a Marcha para Jesus, o evento se restringia aos evangélicos. Um dos efeitos disso é que a batalha espiritual manteve suas características mais próximas ao vocabulário pentecostal e não precisou ser mediada com outras concepções sobre procissões e devoção.

Como conta Mariano (1999) a Marcha Liberta Brasil, funcionou como um exorcismo da cidade e do país contra a dominação do Diabo através dos símbolos católicos estabelecidos nos monumentos e no patrimônio nacional, quando, nos anos 1990, os católicos eram priorizados, ao lado do Candomblé e da Umbanda como expressões demoníacas:

Baseados no versículo bíblico que diz ‘feliz a nação cujo Deus é o Senhor’ (Salmos 33, 12), e não uma Senhora, os coordenadores da Marcha Liberta Brasil promovem campanha contra o decreto-lei 6082 que declara feriado nacional o dia 12 de outubro para culto público e oficial a Nossa Senhora Aparecida. Alegando que o país está sob severa maldição devido à idolatria institucionalizada a este poderoso demônio territorial, eles preenchem abaixo-assinados em todo o país. A Marcha Liberta Brasil iniciou suas atividades em 1991 e não parou mais de fazer marchas de intercessão pela libertação espiritual do país. (Mariano, 1999, p.139)

Hoje, transferida a prioridade do ataque a outras expressões desse inimigo (a corrupção, o ativismo *gay* etc), a Marcha segue utilizando a presença como arma. No evento o território do exorcismo dessa batalha espiritual se expande para além dos corpos individuais, tradicionais nos cultos neopentecostais, e passa a ser a própria cidade e a comunidade nacional imaginada, encarnada na fórmula “sociedade brasileira”, apontada como quem precisa ser liberta de Satanás.

Nesse sentido, a característica de arma da presença física aparece nas repetidas menções ao versículo bíblico de Josué 1:3 “Todo lugar que a planta dos vossos pés pisarem Eu vos dou, como prometi a Moisés.” Acionado tanto pelos pregadores nos momentos da “palavra” quanto pelos cantores em cima dos trios. Durante o trajeto da Avenida Rio Branco,

por exemplo, esse foi o versículo bíblico que serviu de apresentação da música “Toda sorte de bênçãos”.¹⁶⁴

Toda sorte de bênçãos

Toque no Altar – Ministério Apascentar de Nova Iguaçu

Pôr onde eu for a tua bênção me seguirá
 Onde eu colocar as minhas mãos prosperará
 A minha entrada e a minha saída bendita será
 Pois sobre mim há uma promessa
 Prosperarei, transbordarei

Os meus celeiros fartamente se encherão
 A minha casa terá sempre tua provisão
 Onde eu puser a planta dos meus pés
 Possuirei
 Pois sobre mim há uma promessa
 Prosperarei, transbordarei

Para direita, para esquerda
 pra minha frente
 E para trás

Por todo lado, sou abençoado
 Em tudo o que eu faço
 Sou abençoado

Toda sorte de bênçãos
 O Senhor preparou para mim
 E em todas as coisas
Eu sou mais do que vencedor

Eu sou livre, eu sou livre
 Eu posso cantar
 Eu sou livre, eu sou livre
 Eu posso dançar
 Eu sou livre, eu sou livre
 Eu posso gritar
 Eu sou livre, eu sou livre
 Eu posso pular

*Pisa na pobreza na miséria e declara:
 Sou mais que vencedor
 (ou “pisa na cabeça do inimigo e declara:
 Sou mais que vencedor)*

¹⁶⁴ A versão oficial dessa música gravada para o DVD Toque no Altar está disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=cgzC8PdFTCQ> e merece ser conferida para o entendimento do que as minhas tentativas de descrição com a palavra apenas se aproximam m relação à sonoridade, que também é uma dimensão da presença física, como desenvolvo à frente. Um vídeo realizado por um marchante na Marcha para Jesus de 2012 mostra a música sendo executada no trio do Ministério Apascentar ainda na concentração da Marcha e dá alguma noção do ponto de vista do público de sua aparição nesse evento <https://www.youtube.com/watch?v=mLYQ67q918w>. Acessado em 20/01/2017.

Toda sorte de bênçãos o senhor preparou
E em todas as coisas sou mais que vencedor

A música é extremamente popular em *shows* e eventos evangélicos, sobretudo com os jovens, e organiza a multidão em uma grande coreografia ao seguir as orientações da letra, para as direções mencionadas, da direita para a esquerda, para frente e para trás. Essa movimentação não se resume a uma brincadeira banal coreográfica e, na verdade, é uma das expressões mais exemplares da batalha em questão. A letra é uma declaração profética sobre as bênçãos que o cristão receberá através da batalha contra o inimigo. Sendo assim, essa declaração é ela mesma arma na batalha, assim como a ação corporal, pela qual o cristão exerce sua liberdade e sua vitória ao “pisar na cabeça do inimigo”.

Há diversos entendimentos sobre os graus de literalidade dessa batalha. Entre as pessoas com quem compareci à edição de 2013, descrita no capítulo 2, havia membros de igrejas pentecostais e também de igrejas históricas de missão. Se entre os primeiros o entendimento da movimentação corporal como parte da batalha, não apenas simbolicamente mas como ato profético, era claro, entre os últimos, verifiquei outras percepções.

Sara (Igreja Batista) não divergiu da explicação pentecostal de Suzana (ADVEC) ao escutá-la: “pisar, ué, pisar é pisar mesmo, eu, quando a gente faz isso tem uma conexão no mundo espiritual, tá tudo conectado que a gente faz aqui”, inclusive complementando-a “isso mesmo, é um ato de fé”. Em outra ocasião, porém, quando a mesma música foi executada na Marcha de 2015, ouvi de outro marchante, líder de louvor da mesma igreja de Sara, que o ato era “simbólico” e não literal, embora acreditasse que esse símbolo mobilizaria uma comunhão com Deus que “tem impacto no mundo espiritual”.

Assim, embora em diferentes graus de literalidade, a batalha assume a forma de uma multidão a pisar e pular sobre as diferentes expressões do inimigo. Os movimentos, executados coletivamente, dão contornos de movimentos de colunas no combate. Os versos que concentram o auge dessa expressão, ao final da música, foram modificados e na Marcha as expressões do inimigo na forma da miséria e da pobreza deram lugar ao “inimigo” em geral, cuja cabeça seria pisada, dando mais força à imagem. O verso “Pisa na pobreza na miséria e declara: Sou mais que vencedor” foi substituído por “pisa na cabeça do inimigo e declara: Sou mais que vencedor”. O exercício da liberdade, ao ir “por todo lado”, é também a vitória sobre o inimigo, a tomada do território antes dominado por ele, agora coberto pelo exército de Deus.

Nesse sentido, era importante também garantir que a participação no exército de Jesus fosse tão evidente quanto possível. Como vimos no capítulo 2, a roupa a ser usada pelos fiéis era um foco de preocupação tão grande que a vinheta que promovia a Marcha no rádio dava também as instruções sobre os trajes adequados ao evento. Além disso, nas redes sociais, circulou uma mensagem intitulada “prepare-se para marchar”. O texto trazia tópico a tópico os parâmetros do que deveria ser vestido pelos marchantes.

O texto iniciava dizendo que para cumprir seu papel de “mostrar ao mundo que somos diferentes” havia “essa blusa feita com o maior carinho”. O corpo feminino, visto como potencialmente sexualizado era alvo de instruções específicas, que mencionavam o cumprimento de *shorts*, a importância de não “cortar demais” o decote da camiseta oficial ao customizar, ou deixar a barriga de fora. Além disso, o corpo masculino também deveria estar devidamente coberto, evitando-se ficar sem camisa para “fugir da aparência do mal” e lembrar que “não estamos brincando”.

Por outro lado, a preocupação de demonstrar que esse exército se destaca também por sua capacidade de dialogar com as novidades e ser “modernete” apareceu na divulgação da Marcha para Jesus de São Paulo. Ali, 4 opções de “looks” são sugeridas para que sejam combinados com a blusa oficial do evento. Todas relacionadas ao vestuário feminino.

A produção de blusas oficiais também tinha relação com esse uso do corpo como arma da batalha. É a aglomeração desses corpos como massa que permite que as fotos aéreas que estampam os jornais quando se trata de grandes eventos, mostre a unidade visual entre os presentes.

Dicas especiais! - Qual a roupa ideal para ir marchar?

Está chegando a hora de sair às ruas de São Paulo para declarar Jesus Cristo é o Senhor do Brasil! E como a Marcha é um evento tão esperado o ano todo, nada mais justo do que caprichar no "style" nesse dia!

A primeira coisa que temos que lembrar é do conforto, afinal serão alguns quilômetros marchando, algumas horas em pé curtindo os shows na concentração, além do sol e um possível friozinho, já que Julho é um mês de inverno.

Separamos 4 opções de "looks" para você Marchar confortável e na moda.



Look 1 - Moderno

Esse "look" apesar de ter a tão usada legging, traz itens que são tendência e fogem do básico como os tênis "sneakers" e o mix de pulseiras que compõem um visual inovador. O lenço comprido e o óculos de armação colorida fecham com chave de ouro a produção modernete.

- Camiseta da Marcha para Jesus 2012
- Legging preta
- Colete jeans
- Lenço
- Mix de pulseiras
- Tênis Sneakers
- Óculos de armação colorida

Imagem 14: trecho de texto do site oficial da Marcha para Jesus de SP de 2013 sugerindo o que vestir para o evento. Aparentemente o texto havia sido escrito para o ano anterior, já que menciona "camiseta da Marcha 2012".

http://marchaparajesus.com.br/2013/noticias2.php?not_id=115 acessado em 15/01/2017.



Imagem 15: Marcha para Jesus 2013.

<http://fotos.noticias.bol.uol.com.br/imagensdodia/2013/05/25/rio-de-janeiro-recebe-a-marcha-para-jesus.htm#fotoNav=4>

Pensando a partir das categorias da guerra, o uniforme desse exército também é estratégico contra o inimigo por tornar material o pertencimento a essa coletividade. Ao vestirem-se todos iguais, os marchantes *faziam-se* a unidade do povo de Deus. Se os evangélicos, por sua complexidade interna, são muitas vezes apenas personagens de discurso, dificilmente apreensíveis concretamente, ali eles *se fazem* coletividade. Essa existência pode ser pensada, em si, como um movimento de organização de uma tropa.

A blusa oficial conta em geral com a logomarca do evento como elemento principal. Apesar da disputa judicial em torno do nome do evento, as logomarcas utilizadas no Rio de Janeiro e em São Paulo são diferentes. Ambas, porém, colocam o nome “Jesus” em destaque. Abaixo aparecem as logomarcas dos organizadores. A do Rio de Janeiro é feita em material sintético, assemelhando-se a um abadá, enquanto a de São Paulo é impressa em malha de algodão. Em 2013, ela estampava o tema da Marcha daquele ano: “Jesus, uma vida de atitude” sobre um fundo quadriculado vermelho e branco que remetia a uma cruz.

Além da venda oficial, junto aos organizadores das caravanas e do evento, a blusa também podia ser comprada dos vendedores ambulantes que as reproduziam por sua própria conta para vender no evento. Eles também comercializavam blusas com imagens dos cantores que se apresentam no evento e outras com estampas que são comuns em lojas de artigos *gospel*, como a emblemática blusa camuflada com as inscrições “Exército de Cristo” ou a blusa preta com a estampa “Tropa de Cristo”, em referência ao filme “Tropa de Elite”, sobre o Batalhão de Operações Especiais da Polícia Militar do Rio de Janeiro (BOPE). Os vendedores ambulantes também vendiam faixas com as inscrições “Jesus”, ou o nome das atrações musicais da noite.



Imagem 16: Menino usa faixa de para cabeça com a inscrição “Jesus” na Marcha para Jesus de 2013 no Rio de Janeiro.

<http://fotos.noticias.bol.uol.com.br/imagensdodia/2013/05/25/rio-de-janeiro-recebe-a-marcha-para-jesus.htm#fotoNav=10> Acessado em 20/01/2017

Se pensados como movimentos da tropa, o mais emblemático e veiculado nas mídias oficiais do evento eram as mãos erguidas. O pedido para que esse movimento fosse executado era recorrente durante a Marcha, especialmente nos momentos em que o ato profético era realizado pela palavra, ao se “declarar” a vitória sobre o inimigo. Esse movimento, além de tudo, produz a imagem da conexão da tropa com o céu e traduz sua disciplina e comunhão.



Imagem 17: Imagem utilizada no informativo do COMERJ sobre a Marcha de 2013. Acessado em <http://www.comerj.com.br/video-marcha-para-jesus-leva-mais-de-meio-milhao-ao-centro-do-rio/> em 15/01/2017.

Além disso, outros recursos eram utilizados para potencializar essa arma, como a palmilha de pedidos, utilizada na Marcha para Jesus de São Paulo de 2013. O desenho da palmilha diagramado com a logomarca do evento e um espaço para o registro dos pedidos pelos quais o marchante estaria lutando era disponibilizada no site da Marcha para Jesus de São Paulo e nas redes sociais da Igreja Renascer em Cristo. O marchante deveria colocá-la em seu sapato, de modo a marcar seu “compromisso de fé” com aqueles objetivos. Pude presenciar que críticas a ela, como a de Jorge, por exemplo, pastor de jovens de uma igreja Batista que acompanhei no evento, que chamava a palmilha de “*macumba gospel*”.¹⁶⁵

Bandeiras e cartazes funcionavam como os “estandartes” mencionados na explicação de Terra Nova sobre os atos proféticos mencionada acima. Identificavam as “divisões” desse exército, apresentando qual igreja se encontrava representada, seus lemas e reivindicações. Através delas, os marchantes podiam se deslocar pela Marcha, ir a outros lugares para

¹⁶⁵ Em algumas igrejas é comum dividir responsabilidades de liderança sobre grupos determinados entre vários pastores ou líderes, mantendo-se um pastor geral sobre toda a igreja.

comprar alguma coisa ou acompanhar outro trio e retornar ao encontro de seu grupo original, tomando esses elementos como referência espacial.



Imagem18: Cartaz da igreja ADVEC da Chatuba com referências à reivindicação de manutenção da restrição ao casamento de pessoas do mesmo sexo. Foto da autora.

Ao lado de bandeiras com a inscrição “Jesus”, reivindicações específicas também eram apresentadas, como o pedido de libertação do Pastor Marcos Pereira da Assembleia de Deus dos Últimos Dias, que havia sido preso sob acusações que a igreja afirmava serem falsas e fruto de uma disputa política, como mencionamos brevemente no capítulo 2. O COMERJ produziu faixas especiais para os carros de som com as pautas prioritárias da Frente Parlamentar Evangélica daquele ano.



Imagem 19: Cartaz da ADUD reivindicando liberdade ao Pastor Marcos Pereira. Foto da autora.



Imagem 20: Cartaz produzido pelo COMERJ para o carro de som, rementendo ao combate à proposta de criminalização da homofobia, entendida por este setor como um limite à liberdade de expressão. Foto da autora.



Imagem21: Faixa produzida pelo COMERJ para carro de som, remetendo ao posicionamento contrário à descriminalização do aborto.



Imagem 22: Cartaz caseiro feito por marchante na Marcha para Jesus do Rio de Janeiro de 2014. Foto da autora.

Além disso, o modelo de cartazes de cartolina feitos por iniciativa própria também teve espaço, especialmente após seu uso recorrente nas manifestações de junho de 2013. Na Marcha do Rio de Janeiro de 2014 esses cartazes se mostraram mais numerosos denotando um engajamento individual maior, uma vez que as faixas produzidas por entidades coletivas ou pelas igrejas são produzidas, em geral, em materiais mais duradouros, como lonas e tecidos.

O Brasil, por sua vez, era referência visual constante. Se nos discursos ele aparecia como a “sociedade”, a “nação”, o “Brasil” ou a “cidade”, sua presença era visualmente de fácil localização nas referências à bandeira brasileira. Muitas igrejas levaram bandeiras nacionais e muitos marchantes vestiam camisas verde e amarelo com a inscrição “Jesus”.¹⁶⁶



Imagem 23: Bandeira do Brasil estendida pelos marchantes na Marcha para Jesus do Rio de Janeiro de 2013. Posteriormente a faixa em branco recebeu a inscrição “Jesus”. Fonte: UOL

¹⁶⁶ Nas edições seguintes, a Marcha do Rio de Janeiro passou a utilizar o verde e o amarelo como as cores base da identidade visual do evento, tanto na divulgação como nas camisas oficiais e no palco.



Imagem 24: Bandeira do Brasil com a inscrição Jesus no carro de som da Assembleia de Deus - Ministério Madureira na Marcha para Jesus do Rio de Janeiro de 2014. Foto da autora.

Embora, em alguns momentos, o discurso da conquista ganhasse a feição da “evangelização”, na verdade, o evento não era pensado para encontrar as pessoas “do mundo” ou misturar-se a elas, como é comum em ações de evangelismo. Ali, a presença dos salvos cumpria papel de limpar o lugar que durante os dias de semana fora ocupado pela vida cotidiana, repleta das expressões do Diabo, na pobreza, nas condutas sexuais inadequadas e na política. Esse último termo era frequentemente referido nas falas dos apresentadores como lugar a ser “limpo” apontando para a parte de trás do palco onde se encontra a Câmara Municipal de Vereadores.

Além de organizar logisticamente o fluxo do exército e seus movimentos, era preciso, também, controlar a presença de quem não fosse exército. A presença dos que não acompanhavam o fluxo era na verdade, controlada e domesticada. Vendedores ambulantes foram instados a vender somente produtos não alcóolicos, havendo inclusive relatos de que a polícia militar teria apoiado esse procedimento indicando a uma vendedora ambulante que se mantivesse seus produtos alcóolicos sua mercadoria poderia ser apreendida.¹⁶⁷ Da mesma

¹⁶⁷ Cena relatada por Paulo Gracino de Souza Jr. na apresentação realizada no 38º encontro da ANPOCS acerca do projeto “Religião e juventude: novas configurações e modalidades no espaço público” que realizou trabalhos

maneira havia comissões de evangelismo. Essas comissões circulavam pelas bordas da Marcha buscando moradores de rua, funcionários de lojas e transeuntes em geral para serem “orados”. Pude presenciar, em uma dessas orações, o que foi considerada a “manifestação de uma legião” de demônios em um morador de rua que, ao ser orado, passou a emitir sons guturais e tentou enforçar uma das mulheres que compunha a comissão e estendia as mãos em oração sobre ele. Os demais rapidamente o seguraram para que a oração fosse terminada e os demônios expulsos, o que eles entenderam ter sido o desfecho dessa situação. O homem foi acompanhado pela comissão para fora do fluxo de pessoas e, segundo os membros da comissão que voltaram à Marcha, seria alimentado e cadastrado para ser ajudado pelos assistentes sociais da ADVEC.

Uma outra categoria de não-exército, porém, era tratada de outra forma, pois não se enquadra na influência da alteridade radical que fundamenta a identificação do inimigo. Podemos aproximá-la, guardadas as diferenças, de um elemento que aparece na categoria de colaborador que Souza Lima (1995, p.47), afirma ser fundamental no modelo histórico da conquista. Atuando no território a ser conquistado, eles apoiam a conquista sem serem exatamente parte do exército. Podemos pensar a partir da ideia de colaboradores sobre duas maneiras de não ser o que estamos chamando de exército e ainda assim colaborar com a Marcha.

Em primeiro lugar, como um público mais amplo, de pessoas que não se identificam como evangélicas mas que frequentam igrejas esporadicamente, possuem familiares ou amigos evangélicos que vão à Marcha, ou que possuem referência nas atrações musicais do evento. Essas pessoas não são alvos das comissões de evangelismo e costumam se diluir, uma vez que realizam o mesmo fluxo de todos os marchantes.

Em segundo lugar, e de forma mais emblemática, essa categoria aparece nos convidados especiais que possuem espaço nos trios e no palco, podendo, algumas vezes, até mesmo apresentar uma saudação. Como vimos, em 2012, Lindberg Farias e Eduardo Paes podem ser lidos através dessa categoria, uma vez que, com sua presença, apresentaram uma disposição de colaborar. A partir de 2013 e de maneira ainda mais emblemática em 2014, com o processo de polarização política que as eleições daquele ano provocou, esses colaboradores passaram a ser identificados cada vez mais pela organização com

conservadores cujas pautas morais se cruzam com as da Frente Parlamentar Evangélica e que ganharam maior influência no COMERJ.



Imagem 25: O deputado Jair Bolsonaro e seu filho, o vereador Flávio Bolsonaro, que se identificam como católicos e representantes da direita brasileira. O primeiro passou resesentidamente por um batismo realizado por um Pastor da Assembleia de Deus que foi amplamente noticiado, mas segue identificando-se como católico. <https://noticias.uol.com.br/busca?q=bolsonaro&repository=image> Acessado em 03/02/2017

Além de realizadas nos aspectos visuais e táteis, a batalha também se dá no corpo a partir da palavra. O que esse corpo “declara” é que o “Brasil é a nação cujo Deus é o Senhor”, “que a chuva do Senhor caia sobre o Brasil”, que os nossos governantes “sejam cheios do espírito santo”, que a Marcha é pela “Liberdade de expressão”, “pela vida” e “pela família tradicional”¹⁶⁸ (em referência às pautas públicas da frente parlamentar evangélica). Acima de tudo, a Marcha protegeria o Brasil contra os ataques do “Diabo contra a família brasileira, que

¹⁶⁸ Respectivamente: discurso de Silas Malafaia na Marcha para Jesus do Rio de Janeiro 2013, fala do cantor Fernandinho e fala do cantor Thalles Roberto na Marcha para Jesus de São Paulo do mesmo ano. Bandeiras marcadas nos cartazes que estampavam os trios elétricos e materiais oficiais do evento, dizem respeito às pautas da frente parlamentar evangélica que é contrária à criminalização da homofobia, à legalização do aborto e da união homoafetiva.

vem desses ativistas *gays*, dos esquerdopatas que tentam destruir o projeto de Deus para o Brasil”¹⁶⁹.

As razões que levam uma pessoa a comparecer ao evento são as mais diversas, incluindo razões comerciais, de entretenimento e sociabilidade, mas há uma ideia geral de que se trata de um espaço em que os evangélicos brasileiros vão “se fazer ouvir” pela sociedade. Proclamar a fé” e “entoar louvores que ecoem por toda a nação”. Certamente há muitas maneiras de encarar essas ideias, como já mencionei, e muitas podem não convergir com a maneira como o COMERJ desenha essa batalha. No entanto, ao participarem da Marcha, cooperam, de um ponto de vista mais amplo com as disposições que operam numa lógica da guerra/política dirigidas pelo setor que organiza o evento. Tal lógica define a Marcha, nas palavras do Pastor Silas Malafaia, na Marcha do Rio de Janeiro no evento de 2013, como: “uma manifestação profética da Igreja pro Estado e pro país, é também a celebração da unidade do povo de Deus conquistada no Calvário”.¹⁷⁰

Como vimos, a ideia de “Manifestação Profética” ou “Ato profético” está relacionada à maneira específica como os dons espirituais são lidos nas teologias pentecostais. Assim como a glossolalia, a profecia seria um dom do Espírito Santo. Na profecia, as palavras indicam o futuro mas não apenas como adivinhação. Nessa tradição, as palavras do profeta guardam um poder de ação, não são apenas constatações do futuro mas uma ação direta na batalha contra o Diabo para que ele se concretize. A autoridade da palavra profética tem a capacidade de combater, ela mesma, os demônios. Como Malafaia esclareceu em entrevista:

Um ato profético é fazer declarações sobre o futuro de um país. Profecia é coisa que ainda vai se cumprir, correto? É algo que vai acontecer e que se antecipa. Nós vamos declarar que o Brasil vai ser próspero, vai ter paz e vai ficar livre da corrupção, da crise econômica. Isso tudo é profético.

[...]

Na Bíblia, em épocas em que Israel vivia períodos de crise e fome, levantava um profeta que dizia que viria um tempo de paz e prosperidade. E aquilo tudo mudava. Então nós conhecemos esta prática

(http://www.bbc.com/portuguese/noticias/2016/03/160326_malafaia_entrevista_rs_if Acessado em 10/12/2016).

Além disso, entre os materiais disponibilizados pelo COMERJ em reuniões de formação de voluntários e para compra nos encontros e cafés, estão livros e apostilas como a produzida por Jelson Becker, intitulada “Ativação Profética”. Segundo a ideia da ativação

¹⁶⁹ Discurso de Silas Malafaia na Marcha para Jesus do Rio de Janeiro de 2012.

¹⁷⁰ Palavras repetidas muitas vezes por Estevam Hernandes na apresentação da Marcha para Jesus de São Paulo de 2013.

profética, a proximidade física e o acúmulo numérico de fiéis em ação de profecia têm um efeito de potencializar esse dom entre todos os presentes.

Deus pode e deseja intensamente manifestar-se individualmente a qualquer pessoa que o busque com toda força de sua alma, do seu entendimento. Ele sempre estará potencialmente disposto a ativar diferentes operações de fé que a mente humana possa ou não compreender.

Porém, Ele estabeleceu um princípio de autoridade espiritual e outro princípio de transferência de unção, onde as pessoas que andarem fisicamente próximas, emocionalmente fiéis e espiritualmente honraram ao outro, estarão habilitadas para receberem uma porção da habilidade espiritual que Deus já ativou na vida e no ministério alheio.

[...]

O mesmo se aplica aos dons vocais de profecia, palavra de sabedoria, palavra de conhecimento, discernimento de espíritos ou interpretação de línguas e as operações de fé seguidas de milagres. Podemos ativar no ministério dos outros aquilo que em algum momento já o recebemos verticalmente em nossa intimidade com Deus. Uma vez feito isso, aquele que recebeu esse estímulo de fé e sinais poderá mergulhar em Deus em práticas devocionais mais profundas e ir mais longe que nós.

(<http://www.midiagospel.com.br/diversos/ativacao-profetica-o-que-e-isso-parte-1> ativação profética - estudos gospel– acessado em 05/03/2016)

Assim, o ato profético se torna mais forte quando executado por multidões. O poder da profecia aumenta quando é uníssona. Essa preocupação difere de outras versões da Marcha. Monique Ingalls (2012, p.352), por exemplo, demonstra que a *March for Jesus* canadense possui um caráter relacionado às reivindicações de minorias étnicas e tem na idéia de diversidade um ponto chave inclusive para orientação estética. As músicas executadas teriam uma relação com a diversidade de comunidades representadas na parada.

Muito se fala em visibilidade evangélica e, de fato a Marcha é um espaço privilegiado de produção de imagens (as fotografias aéreas e os números ganham sempre especial destaque nos veículos evangélicos e da imprensa em geral). Mas em grande medida é espaço de “se fazer ouvir” pela “sociedade”. Não por acaso, é repetidamente enfatizado o convite a se “declarar” uma série de coisas sobre a cidade e sobre o país.

Essa centralidade do som fica clara no espaço dado às atrações musicais que ocupam mais de 90% do tempo da Marcha, assim como o restante do tempo, que é ocupado por “ministrações da palavra”, ou seja por falas de Pastores e “ministros”. Os equipamentos sonoros de dimensões gigantescas utilizados no evento também demonstram essa centralidade, e o evento é vivido pelos marchantes como o entoar e ouvir desses sons.

A Marcha, além de todas as outras dimensões que viemos destacando até aqui, consiste também num grande cantar, entremeado por momentos de fala que não ultrapassam

30 minutos. Mais de uma dezena de trios elétricos guiam a multidão em canções que orientam o tempo da caminhada e dos ânimos pela cidade, chegando-se a um espaço de concentração na qual há um grande palco em que se realizam os principais *shows* do dia. A Marcha para Jesus de São Paulo de 2013, por exemplo, contou com quase 20 horas de *shows* com alguns dos nomes mais importantes do cenário *gospel* nacional, vinculados a diversas gravadoras, tanto exclusivamente evangélicas quanto às “seculares” que mais recentemente investiram no segmento.

Essa prioridade tem relação com o papel fundamental que a música ocupa historicamente na liturgia da maior parte das igrejas evangélicas, como demonstramos no primeiro capítulo, e que vem expandindo-se com a “explosão *gospel*”. As músicas seguem um circuito que vai das rádios escutadas cotidianamente para os cultos semanais (ou mesmo diários), motivando *shows* e festivais.

Por isso mesmo, utilizando um mesmo repertório, a programação dos trios elétricos difere pouco entre si. Há trios organizados por associações denominacionais, como a Convenção Batista Carioca, ou por igrejas específicas, que investem em seus “ministérios de louvor”, e entoam um repertório de músicas de grande sucesso seja por seu uso recorrente na liturgia “evangélica”, seja por seu sucesso comercial.

Além disso, há trios que ficam a cargo de rádios e gravadoras. A rádio 93 FM, por exemplo, contou, nas últimas três edições da Marcha carioca com um desses caminhões de som em que se apresentavam os cantores da gravadora MK *music*, que pertence à mesma família do dono da rádio, o também deputado, Arolde de Oliveira.

Assim, o repertório possui uma certa homogeneidade e circularidade. Muitas vezes os trios entoam as mesmas músicas, algumas das quais serão executadas ainda nos *shows* que serão exibidos no palco principal após a chegada da Marcha à concentração final. Assim, a sonoridade hegemônica que representa essa unidade evangélica apresentada na marcha é a sonoridade dos grandes sucessos *gospel*.

Embora haja organização massiva de igrejas para comparecerem em forma de caravanas, uma parte igualmente considerável dos participantes vai ao evento de maneira independente. Há inclusive grande expectativa sobre o alcance de “afastados” e “perdidos”¹⁷¹. A música é encarada, assim, como ferramenta para “tocar o coração”¹⁷² dos que estão “fora”.

¹⁷¹ É exemplar, nesse sentido, a apresentação de Thalles Roberto e Naldo Benny na Marcha para Jesus de São Paulo de 2014, disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=j9V0vTHyHrY>, acessado em 09/09/2014.

¹⁷² Palavras usadas pelo locutor de um dos carros de som da Marcha para Jesus do Rio de Janeiro 2012.

Sobre um dos trios elétricos que guiava o público pela Marcha a vocalista da banda que tocava fez a seguinte fala:

Nós somos instrumentos para que a voz de Deus seja ouvida nessa cidade. Deus quer ser ouvido nessa tarde, ele quer que os cativos sejam libertos, ele quer resgatar vidas do tráfico, ele quer salvar o teu filho que seguiu um mal caminho Ele quer resgatar o teu marido que não dorme mais em casa, ele quer alcançar toda essa cidade. Hoje o nosso louvor vai chegar aos céus e a mensagem do senhor vai chegar a essa cidade com a nossa voz. Cante comigo, só o Senhor é Deus.

Em seguida a banda completou com uma música do cantor Fernandinho que dizia: “Caia fogo do céu, queima esse altar, mostra pra esse povo que há Deus em Israel”. Assim, a associação entre os evangélicos e as falas acerca de um “povo escolhido por Deus” para prosperar, como uma nova Israel no sentido bíblico, constroem uma ideia de que é preciso tomar a cidade para Deus.

Essa utilização do som como arma ganhou outro matiz se pensamos no estabelecimento de fronteiras que o som permite. Uma das razões é a possibilidade de uma escuta involuntária. O raio de alcance do som da Marcha é cuidadosamente calculado pela organização, de modo a tocar a maior parte “do coração da cidade”.

Essa dinâmica de estabelecimento de fronteiras sonoras é elemento de muitas práticas de ocupação do espaço público, mas no caso evangélico tem um enraizamento específico nas práticas cotidianas. É o que demonstrou Martijn Oosterbaan (2008) em sua análise do estabelecimento de fronteiras sonoras na inserção pentecostal no cotidiano de uma favela no Rio de Janeiro.

Segundo Oosterbaan (2008, p.91-94), no contexto da vida cotidiana na favela, devido à proximidade física e às condições geográficas, dificilmente se escapa de ser tocado pelo som alheio, seja ele do vizinho, do bar, da igreja ou do baile funk. Esse último, em especial, visto como espaço de promiscuidade, drogas e da ação do Diabo em geral, seria repellido pela igreja local de todas as formas possíveis. Na impossibilidade de impedir o som da obra demoníaca, esses fiéis empreendem uma guerra sonora e constroem sua própria paisagem sonora ao elevar ao máximo o som de músicas evangélicas. Esse recurso seria ao mesmo tempo escudo e arma contra o Diabo, uma vez que o som poderia tocar os espaços para além da igreja e expandir para onde fosse o território livre do domínio do Diabo.

Também no cotidiano, em casa ou no trajeto pela favela, o rádio na estação de música *gospel* serve de marca para que os de fora reconheçam que ali é “terreno santo” e também para evitar que a sonoridade alheia afete a “comunhão” espiritual dos ouvintes evangélicos.

Assim, o que se percebe é que o som é capaz de transformar o espaço, de construir espaços próprios em sua materialidade.

Se para o exército de marchantes essa vivência do som se dá como marca e proteção contra os estímulos do “mundo”, para os “de fora”, essa fronteira é também inteligível, ainda que possa ser conflituosa. Podemos ver esse aspecto em uma cena específica que registrei na ida para a Marcha e relato a seguir.

Ainda não passava de 13h quando o ônibus da linha 100 (Niterói-Rio de Janeiro) chegava às cercanias da Avenida Presidente Vargas, lugar marcado para a concentração da Marcha para Jesus do ano de 2013. O ônibus enfrentava retenção no trânsito e estava parado há cerca de 20 minutos no mesmo lugar. Ao virar na Av. Passos, que faz esquina com a Av. Presidente Vargas, um corredor sonoro se formou e se tornaram audíveis os sons distorcidos e misturados dos muitos trios elétricos que se enfileiravam na concentração do evento.

Subitamente, uma passageira que estava sentada no final do ônibus levantou de seu lugar e se aproximou do motorista gritando que “sabia que esse inferno não era à toa, são esses palhaços, isso é coisa desses crentes” pedindo que ele abrisse a porta para que ela descesse fora do ponto. Diante da negativa do motorista, que alegou que o guarda que organizava o trânsito para o evento poderia multá-lo, um rapaz, que estava com ela e trajava um *short* feminino e maquiagem nos olhos se uniu a ela para gritar que aquilo era um “absurdo”, “já não basta ter que ouvir os berros nessas igrejas, eles obrigam a gente a ouvir, todo dia isso, ninguém consegue dormir, é um desrespeito”, e a moça completou “isso é uma tortura, ter que ficar aqui ouvindo isso, esse monte de otário.”

O trocador interveio “a senhora respeite que eu sou cristão e a senhora tá no erro”. Ao que o rapaz respondeu “respeito tem que ter ao Estado laico, isso aqui é um Estado laico, você não é cristão, você é o trocador, o trocador!”. Outros passageiros o aplaudiram com certa ironia e um senhor que trajava a blusa oficial da marcha e estava sentado próximo ao trocador interveio “pois você é que não é cidadão, quer saltar fora do ponto contra as leis, hoje esse cristão te deu uma lição de cidadania!!! Você vai saber como todo mundo aqui que cristão também é cidadão brasileiro” apontando para o trocador e sendo acompanhado nos aplausos por outros passageiros que já davam suas opiniões todas ao mesmo tempo.

Diante da confusão que já se tornara incontrolável o motorista abriu a porta e o casal desceu ainda gritando e gesticulando para o motorista ao que alguns passageiros responderam com mais aplausos.

Assim, é possível ver que em algum grau, a metonímia pretendida pelos setores que organizam a Marcha se efetiva aos ouvidos dos “de fora” quando corrobora suas experiências

cotidianas, pois, como indicamos acima, o uso da arma do som na batalha espiritual tem sido marca dos evangélicos em muitas ocasiões. A arma do som tem efeito ao atingir os que não foram ainda tornados povo de Deus e por ele ser reconhecida como um sinal da presença dos “crentes” ali. Não por acaso, também, embora não fosse evangélica, os poucos acordes distorcidos que eram passíveis de escuta foram suficientes para que ela e muitos outros identificassem que se tratava de “coisa desses crentes” e não de qualquer tipo de festa ou ato político de outra natureza.

Ser invadido pelo som alheio, como demonstra Schmidt (2000), em conflito com os individualismos e ideais de espaço público, se tornou especialmente incômodo após as discussões iluministas sobre o estatuto da visualidade e os controles sobre o som, nos estudos acústicos. Enquanto a visão ascendeu a parâmetro de verdade (“ver para crer”) ao ganhar instrumentos mais precisos de controle com a invenção do microscópio, por exemplo, os desenvolvimentos dos estudos acústicos até o século XX não permitiram que o mesmo ocorresse com o som (SCHMIDT, 2000, p.11)

O som passa a ser representado por muitos desses pensadores da Modernidade como próprio de uma esfera da emoção e da subjetividade, enquanto a visão teria sido associada a uma maior racionalidade e objetividade. A voz, em especial, ligada diretamente ao falante e expressão de sua individualidade, ganhou peso nas narrativas sobre fantasmas e espíritos. Schmidt (2000, p.13) nota que esse impacto foi tão naturalizado que na historiografia da ciência, o papel dos estudos acústicos, muitos dos quais visavam capturar vozes do sobrenatural ou diferenciar a alma através do estudo científico da voz, foram pouco enfatizados.

First, the sovereign nobility of vision, ostensibly redoubled by Enlightenment, has made the modern story almost always one of profound hearing loss in which an objectifying ocularcentrism triumphs over the conversational intimacies of orality. That assumption of the eye's modern hegemony has deprived the ear of its own history since the Enlightenment, and it has made for a relative neglect of the learned fascination with acoustics – an interest that very much complemented the famed curiosity about optics. The identification of visuality as supremely modern and Western has also been sustained (most noticeably in the work of Marshall McLuhan) through the othering of the auditory as “primitive” or even “African”. The equation of modernity with its gaze has often upheld some of the most basic cultural oppositions of us and them. (Schmidt, 2000, p.13)

Assim, como um sentido “emocional”, ele passa a ser associado à esfera do privado. Quanto às cidades modernas e seu modo de vida que conjuga proximidade física e distância psicológica e social, são desenvolvidas técnicas para enquadrar e controlar os sons como parte dos estímulos a serem neutralizados. O próprio conceito de paisagens sonoras, introduzido por Schafer (1993), tinha em vista uma espécie de higienismo sonoro e uma economia sonora para a cidade. A diferenciação dos espaços por seus sons, identificada por ele, denunciava o excesso desses sons e a necessidade de controlá-los.

Na cena descrita acima, fica evidente que o som da religiosidade alheia é especialmente incômodo para quem partilha de uma concepção de religião como parte da esfera privada. O som, no entanto, é bem mais inescapável do que gostariam os avisos de silêncio nos ônibus e é capaz de ultrapassar cercas, janelas e muros. A afirmação sonora da Marcha, com suas performances musicais emocionadas e sua multidão que “declara”, por isso, tem um efeito ainda mais forte de tomada desse espaço público. O sentido de escuta, que de tão público - no sentido de que é mais difícil fechar os ouvidos do que os olhos e que a experiência sonora involuntária é muitas vezes compartilhada - é imaginado como um direito privado, é instrumento privilegiado de um desafio que também se torna um desafio sensorial aos limites entre espaço público e “religião” privada.

O som opera como uma ferramenta fundamental de reconstrução do espaço público a partir da experiência e dos significados que passam a estar atrelados a ele. Altera-se desse modo a paisagem da cidade, não apenas em termos visuais, com as milhares de pessoas que marcham carregando cartazes e blusas com mensagens relativas a Jesus mas, principalmente, a partir de uma transformação sonora dessa paisagem.

Além da escuta pelos de fora, por essa perspectiva, o som também é capaz de transformar materialmente a cidade através de seu impacto na batalha espiritual. Um dos momentos mais impactantes da Marcha para Jesus de São Paulo de 2013, por exemplo, foi o momento de “clamar” pelo rio Tietê¹⁷³. A oração e o louvor “proclamado” diziam respeito a uma profecia de que o rio seria despoluído naquele ano pelo poder de Deus. Após apresentar essa profecia o pastor chamava:

Porque Deus quer vida e vai trazer vida a este rio. Levante a sua mão, quem crê que um dia vai passar aqui e ver o rio Tietê despoluído. Vamos profetizar, declara em nome de Jesus! Nós profetizamos que o mal que o homem tem feito para a

¹⁷³ Importante rio de São Paulo, conhecido por seu alto grau de poluição.

natureza vai ser desfeito, nós declaramos, o rio Tietê é bênção de Deus para essa cidade.

O refrão da canção “Águas purificadoras”, “quero beber do teu rio, senhor”, entoada em seguida, tomou um significado menos metafórico do que costuma ter e passou a ser uma ação simultaneamente de devoção individual e de ação pública, a partir do som. Não se tratava apenas de ter uma sede espiritual saciada mas de, literalmente, poder vir a beber do Rio Tietê, por meio de sua limpeza. O som das trombetas que derrubaram as muralhas de Jericó segundo o relato bíblico eram lembrados por Estevam Hernandez em meio à música, endossando pedidos de que os participantes “erguessem a voz”.

Além disso, o som como arma só é possível porque o exército foi treinado com ela. Os sons da Marcha são parte de um repertório comum aos marchantes. A análise de Patrícia Birman e Carly Machado (2012) sobre as performances do Pastor Marcos Pereira, líder da Assembleia de Deus dos Últimos Dias traz elementos que podem iluminar as relações entre a batalha espiritual e a experiência midiática. As autoras chamavam atenção para uma certa estética da violência urbana que se efetua nos exorcismos do pastor e a efetividade desse repertório de imagens ao ser incorporado no exorcismo. As performances de Marcos Pereira incorporavam os tiros de metralhadora (direcionados ao Diabo), as imagens já corriqueiras de corpos empilhados (ao serem exorcizados) que povoam as manchetes sobre a violência nas favelas e uma experiência da guerra (aqui contra o Diabo). Assim, a circulação desse repertório midiático ultrapassa seu contexto e permite outras apropriações.

Disseminados pela Marcha em orações, discursos e músicas, é possível perceber que os elementos da guerra ganharam versões mais palatáveis e genéricas, capazes de abarcar uma gigantesca diversidade de origens doutrinárias, que não partilham formalmente a teologia da prosperidade ou da batalha espiritual.

Tomo o exemplo do grupo da juventude de uma Igreja Batista com quem fui à Marcha de São Paulo de 2013, entre os quais Jorge, (o pastor de jovens que mencionei acima em seu ceticismo em relação à “palmilha de pedidos”), era um crítico especialmente ferrenho da teologia pentecostal e passou todo o caminho demarcando suas diferenças em relação a esse grupo. Toda a crítica à doutrina pentecostal e sua forma de ocupação do espaço público, porém, deu lugar a uma inserção completa na dinâmica da Marcha, incluindo-se o repertório da “batalha espiritual”.

O pastor, junto com todo o grupo, “declarou” que Jesus “reinará sobre São Paulo”, que o rio Tietê será limpo e acompanhou canções que exaltavam experiências típicas do universo

pentecostal, como a de Cassiane, “500 graus”, que comemora “irmãos sendo batizados no fogo”, e que segundo a “previsão de Deus”. “vai chover línguas estranha spor todos os lados” entoadas com naturalidade e empolgação. A resposta do pastor quando estranhei essa adesão foi de que “aqui representamos uma só nação, o Senhor recebe nosso louvor quando é de coração”.¹⁷⁴

Assim, o discurso da unidade evangélica, para além das denominações, toma uma dimensão prática quando letras de leituras teológicas contraditórias com certas doutrinas são entoadas como um repertório comum. Um repertório de experiências e linguagens sonoras “evangélicas”, acessadas cotidianamente nas rádios, comunidades virtuais e mídias que não passam necessariamente pela filiação doutrinária e institucional a uma igreja.

Esse é o argumento acionado por alguns setores, de que haveria uma “cultura evangélica” que permite que a música também atue nas relações com o aparato estatal. É o que aparece, por exemplo, como vimos, nos textos de reivindicação de recursos públicos para o financiamento da Marcha, prevista em uma série de leis nacionais e municipais que reconhecem o “*gospel*” como cultura, como “manifestação cultural nacional”, merecedora do fomento público, representativa de uma “cultura nacional”.¹⁷⁵

Se, por um lado, as expressões como “tira o pé do chão”, “grita bem alto pra cima” e o pedido de responsividade do público são elementos disseminados no universo midiático por gêneros musicais os mais diversos, sua forma de realização ganha contornos próprios a partir de dinâmicas como o pedido para que se olhe para o “irmão do seu lado” e “lhe dê um abraço” ou “lhe diga ‘Deus tem um plano na sua vida’”¹⁷⁶, comum a cultos e fomentador de “comunhão” entre os membros de uma igreja. No processo da Marcha, ambos, liturgia e modelo midiático são transformados, construindo-se uma forma de se colocar na cidade enquanto “evangélicos”.

Apesar dessa dinâmica manter uma hierarquia em relação a dirigentes da palavra/som (os que “ministram” o som), mediadores da experiência, a Marcha é capaz de incluir todo o exército na batalha espiritual. Essa atuação não se resume a uma experiência palco-público. As vozes entoadas pela multidão comunicam-se também com a “sociedade” e os “céus”. Como me disse Alciene, membro da Assembleia de Deus Vitória em Cristo e líder de uma caravana para a Marcha:

¹⁷⁴ Uma performance dessa música pode ser assistida em <https://www.youtube.com/watch?v=FoR0W2ZSQWo> acessado em 20/01/2017.

¹⁷⁵ Sobre isso, ver o Capítulo 1 e SANT’ANA, 2014.

¹⁷⁶ *Show* de Bruna Karla na Marcha para Jesus do Rio de Janeiro 2013.

Aqui ninguém veio ver o pastor, pastor Silas é homem de Deus, mas a gente tá colocando na rua, entende, colocando a nossa voz pra que a sociedade veja que Deus tem um agir sobre essa cidade maravilhosa. E a bíblia diz que se nós viermos de coração limpo, nosso clamor vai chegar aos céus e ele vai fazer um novo tempo nesse país.

Se, por um lado, essa participação só é possível pelo conhecimento prévio do repertório, acessado pela mídia, por outro, ela se dá também quando esse repertório é desconhecido através da repetição e responsividade característicos dessa dinâmica musical. Repetir é, sem dúvida, um elemento chave para a participação generalizada pela simples possibilidade de participar do som com a própria voz. Além do uníssono, capaz de produzir uma presença que ultrapassa a mera justaposição dos sons individuais, essa dinâmica é também marcada por expressões individuais.¹⁷⁷

A Marcha traz um tipo de voz que também quer ser reconhecida por sua individualidade, mas uma individualidade que se vê no volume e na técnica adequada. Assim, é comum ouvir vocalizes e improvisos em meio ao público (quando se está imerso nele). Eles são expressão ao mesmo tempo de que se produz “o melhor pra Deus” (resposta que me foi dada por uma cantora especialmente potente na multidão) e de um lugar de expressão e conexão individual com o divino, mesmo em meio ao que poderia aparentar ser uma massa homogênea.

Assim, Lidiane, uma das jovens que compunham o grupo que acompanhei na Marcha de São Paulo de 2012, havia ensaiado com sua melhor voz durante todo o mês anterior à Marcha para acompanhar o repertório dos cantores que se apresentariam. Fã do grupo Renascer Praise, liderado pela Bispa Sônia Hernandez ela estava especialmente ansiosa quanto à apresentação do grupo para não “fazer feio” porque ali todo mundo “sabe cantar” acrescentando a consideração, direcionada com certa ironia a esta pesquisadora desafinada, de que “crente sabe cantar”.

Carly Machado (2010), ao seguir as reflexões de Appadurai (1996) na análise dos fluxos de mídia e sua relação com movimentos religiosos nos convida a olhar o nó entre

¹⁷⁷ O uníssono dos corações serve de metáfora a Durkheim em sua apresentação do fato social: “Um sentimento coletivo que irrompe numa assembléia não exprime simplesmente o que havia de comum entre todos os sentimentos individuais. Ele é algo completamente distinto, conforme mostramos. É uma resultante da vida comum, das ações e reações que se estabelecem entre as consciências individuais; e, se repercute em cada uma delas, é em virtude da energia social que ele deve precisamente à sua origem coletiva. Se todos os corações vibram em uníssono, não é por causa de uma concordância espontânea e preestabelecida; é que uma mesma força os move no mesmo sentido. Cada um é arrastado por todos.”(DURKHEIM,2007, p.9).

religião e mídia como ponto chave para repensar os vínculos estabelecidos nas experiências religiosas recentes à luz de idéias mais fluidas de “comunidades”, possibilitadas pela circulação midiática.

Seguindo a trilha desse problema e diante do que vimos anteriormente, é possível afirmar que a Marcha para Jesus pode ser pensada como um evento chave para entender a configuração de uma coletividade de “evangélicos” que ganha vida nas práticas e experiências do evento, em torno de repertórios em comum. Esses repertórios articulam elementos midiáticos como, por exemplo, a música *gospel*, o modelo de *megashow*, ou o estabelecimento de determinada responsividade do público em relação ao dono honorário do microfone.

Por sua vez, esses elementos ganham sentido a partir das experiências cotidianas da circulação desses repertórios, com as rádios que tocam *gospel* para a limpeza da vizinhança nas periferias (Oosterbaan, 2008, p.91), e as igrejas que, com seu som alto, tiravam o sono do passageiro que tentava descer do ônibus antes do ponto para escapar à paralisação do tráfego e aos sons da Marcha. Nessas experiências diárias de batalhas espirituais através do som vão se depositando camadas que possibilitam a Marcha enquanto experiência formadora de coletividade, tanto para quem a compõe como para quem dela quer escapar.

Essa coletividade realizada na Marcha está longe de ser consensual. Ao contrário, ela é parte de um processo de disputas. Como vimos, setores relacionados à mídia e à atuação parlamentar, por exemplo, têm se apresentado como manifestando o ponto de vista dos “evangélicos” e passaram a ser reconhecidos assim (ainda que com divergências) pelo público em geral. Mas, talvez mais importante do que isso, conteúdos associados a esses setores passam a se fundir em um repertório comum que, acionado na Marcha para Jesus, consolida e dá corpo(s) a uma experiência coletiva. Uma experiência coletiva da metonímia que se efetiva justamente na tomada da rua pelos sons compartilhados, estabelecendo fronteiras e projetos para a cidade. O som da Marcha aparece assim, como arma nessa disputa contra o Diabo, juntamente com a presença e sua dimensão visual.

Neste capítulo, utilizei os termos do modelo histórico da conquista estabelecido por Souza Lima (1995) para iluminar alguns dos aspectos relacionados à dimensão da batalha na Marcha. Com esse enquadramento, priorizei demonstrar como diversos elementos podem ser articulados por essa chave analítica e, por isso, não explorei outros aspectos que esses mesmos elementos podem ter quando articulados em seus contextos particulares. Certamente, a vida social é complexa e permeada por contradições e recombinações contínuas, que merecem ser exploradas. Meu movimento analítico aqui, no entanto, foi o de procurar linhas

gerais que permitam pensar as disputas pela imaginação de uma coletividade evangélica a partir da dimensão de batalha da Marcha.

Embora as categorias do modelo analítico de conquista sejam diferentes das utilizadas pelos interlocutores (que por sua vez são múltiplas e por isso procurei explicitar essa distinção), elas iluminam os aspectos perseguidos nesta tese, quais sejam: as conexões entre batalhas pessoais e a Marcha, e, também, o que decanta da entrada na batalha *como* Marcha. Esse recorte permite pensar que, ao fazer a Marcha, os marchantes também se fazem como evangélicos. Esse fazer-se certamente tem nuances, e diferentes graus de adesão, clareza e mesmo disputa em relação ao discurso oficial dos organizadores. No entanto, dessas diferentes presenças, faz-se na prática uma Marcha. Os marchantes fazem-se, em seus vários modos, os “evangélicos”.

Considerações finais

Ao longo dessa tese procurei desdobrar da Marcha para Jesus alguns dos diversos caminhos pelos quais a imaginação de uma coletividade evangélica vem sendo disputada. Abordei o problema encarando a Marcha como uma situação social, no sentido proposto por Gluckman (2012), ou seja, como um constructo elaborado a partir da observação de diversos outros eventos semelhantes. A partir de tal constructo pretendi apresentar padrões recorrentes, de modo a considerar o fazer-se de uma coletividade de evangélicos que, por um lado, se elabora na Marcha, verdadeiro ponto de encontro e de dispersão de fluxos remetidos a diferentes direções a serem acompanhados pelo pesquisador e, por outro lado, permite que a Marcha seja emblematicamente representativa de um projeto de uma nação evangélica. Esse recorte, como qualquer outro, tem vantagens e desvantagens. Com ele, pude desdobrar diferentes dimensões do problema proposto, num esforço de entender conexões e pontes, mais do que divergências. No entanto, ao optar por visibilizar essas conexões, precisei, como ocorre em qualquer pesquisa, deixar de lado outras possibilidades analíticas.

Apresentei, no primeiro capítulo, um sobrevôo por alguns elementos históricos que podem iluminar o problema da unidade entre os evangélicos. Chamei atenção para as diferentes experiências associativas que, desde o estabelecimento do protestantismo no Brasil, demonstram a atuação dos protestantes em questões públicas, a despeito de sua heterogeneidade. Destaquei também as mudanças ocorridas na segunda metade do século XX, principalmente com a terceira onda pentecostal e sua ênfase em ações midiáticas como centrais para a ampliação da circulação de repertórios.

Com a redemocratização nos anos 1980 e a ascensão de uma discussão de diversidade e representação, setores que se encontravam melhor localizados em termos de recursos econômicos, midiáticos e políticos passaram a influir nas discussões públicas *enquanto* evangélicos. A força de elementos ligados às teologias da batalha espiritual e do domínio se mostrou também nesse território. Diferentemente de como eram encarados os *protestantes* da virada do século XIX para o XX, no século XXI, os *evangélicos* passaram a reivindicar inclusão nas narrativas nacionais.

No segundo capítulo, procurei demonstrar as diferentes etapas em que é realizada a Marcha, desde a organização, passando pela preparação, concentração, trajeto e encerramento. Estabeleci nesse capítulo a Marcha realizada em 2013, no Rio de Janeiro, como a situação social que construí para desdobrar os problemas apontados. Descrevi ali alguns dos processos

pelos quais a Marcha é realizada, em especial, a mobilização de relações que já operam no cotidiano para que confluam para a Marcha.

No capítulo 3, tratei dos agentes que aparecem nos cartazes da Marcha como seus organizadores. Com esse olhar, abordei as articulações construídas entre agentes que operam nas instâncias denominacionais, na política partidária e em empreendimentos de mídia, atribuições que muitas vezes se reúnem no mesmo indivíduo. O COMERJ e suas oportunidades de *networking* ajudaram a entender como são mobilizados alguns dos recursos humanos, políticos, espirituais e financeiros essenciais para a construção da Marcha. O papel do apoio da Rede Globo, assim como do patrocínio da Prefeitura do Rio, permitiram vislumbrar as tensões em torno do projeto de construção dos “evangélicos” como coletividade a participar da diversidade nacional.

A grande visibilidade dada a esses apoios, assim como a construção de uma ideia de “Igrejas Evangélicas do Estado do Rio de Janeiro”, também como parte dos apoios, ajuda a entender o movimento metonímico que é operado no evento. A ideia de representação, sempre permeada, como lembra Bourdieu (1987), pelo pressuposto de que o mandatário substitui em algum grau os que representa, aparece aqui sob a metáfora do corpo e do espírito. Mais do que representantes dos evangélicos por uma aferição numérica, os setores articulados na Marcha podem ser lidos a partir da ideia de que manifestam o espírito comum ao povo de Deus. Por esse raciocínio, pudemos pensar a Marcha como manifestação dos “evangélicos”.

Por fim, me apropriei, de forma muito interessada, do modelo histórico da guerra de conquista proposto por Souza Lima (1995) para refletir sobre a dimensão de batalha da Marcha. Esse enquadramento trouxe à tona conexões entre experiências pessoais e a batalha da Marcha. Passamos também, a partir dos termos de uma guerra, entre exército, inimigo e armas, ler a Marcha como um fazer-se dos “evangélicos” enquanto coletividade. As batalhas contra o inimigo, na conquista do Brasil para Jesus, constrói, em muitos sentidos, os setores que a articulam, como coletividade.

Os fluxos analisados permitiram entrever como se dão algumas das iniciativas pela construção de uma coletividade evangélica, a partir de um feixe específico de relações, dentro da ampla gama dos que disputam esse referencial. Silas Malafaia e Paulo, protagonistas nesse recorte, teriam bem menos espaço, caso a situação utilizada como ponto de partida fosse a Marcha para Jesus de São Paulo, por exemplo. Tratando-se de um campo de disputas de projetos que, como mostramos, incluem ideias como “representação”, “participação” e “manifestação”, cabe, antes de fechar esta tese, trazer dois elementos que ajudam a estabelecer limites para os desdobramentos do que apresentei ao longo dos capítulos.

Em primeiro lugar, é importante mencionar um elemento comum em muitas edições do evento: a presença de manifestantes *contra* a Marcha. Mesmo na Marcha ocorrida no Rio de Janeiro em 2013, priorizada como ponto de partida desta tese, pude presenciar iniciativas nesse sentido, como o Movimento Pedras Clamam (MPC) e um grupo de pais de homossexuais que estiveram no local do evento para a ele se opor. Descrevi brevemente essas cenas em outra ocasião (SANT'ANA, 2014), mas quero elencar aqui alguns elementos da disputa realizada pelo MPC¹⁷⁸.

O Movimento Pedras Clamam possui uma articulação nacional e já pude cruzar com seus protestos também em Marchas de São Paulo e Curitiba, contando com membros de denominações históricas de missão e de todas as “ondas” do pentecostalismo. Costumam chegar horas antes da Marcha, muitas vezes pela manhã, em grupos pequenos, estender faixas e entregar panfletos críticos à Marcha. A localização que escolhem, próximos à Marcha, demonstra a preocupação em se comunicar prioritariamente com público que comparece ao evento. Dentre as muitas edições do evento em que compareceram, destaco uma cena que se passou na Marcha de 2013 em São Paulo.

Naquele ano, havia um debate geral sobre a ascensão de Marco Feliciano à presidência da Comissão e Direitos Humanos da Câmara dos Deputados. Sendo Feliciano francamente contrário às bandeiras consolidadas pela comissão até então, especialmente as relativas às pautas do movimento LGBT, a nomeação do deputado enfrentava contestação de diversos setores. Uma campanha crítica utilizou o lema “não me representa” que foi acionado por diferentes setores da sociedade, incluindo o MPC, que ostentava um cartaz com esses dizeres. O deputado respondeu à campanha em sua ida à Marcha utilizando uma blusa que estampava os dizeres “eu represento vocês”.

¹⁷⁸ O grupo não se apresenta sob essa sigla, utilizo a forma MPC apenas para facilitar o andamento do texto.



Imagem 26 – Bispa Sônia Hernandes (Igreja Renascer Em Cristo) e Pastor Marco Feliciano na Marcha para Jesus de São Paulo de 2013. Disponível em <https://noticias.uol.com.br/album/2013/06/29/marcha-para-jesus-2013.htm#fotoNav=24> acessada em 20/01/2017.

Naquela edição do evento, a estratégia do MPC, que contava com cerca de duas dezenas de pessoas, foi se posicionar no caminho por onde passa a Marcha, em um posto de gasolina entre a concentração e o palco. Ali, eles se dividiam, alguns entregavam panfletos e os demais estendiam faixas com críticas à Marcha. Usavam camisetas com a frase chave do movimento: “Voltemos ao evangelho puro e simples. O Show tem que parar”.

Seus cartazes exibiam além de dizeres críticos à Marcha, versículos bíblicos que embasariam essa crítica como, por exemplo, “o amor ao dinheiro é a raiz de todos os males e alguns nessa cobiça se desviaram da fé. I Timóteo 6:10”. Ao passar por eles, a multidão da Marcha procedeu espontaneamente uma grande vaia, que por vezes dava espaço a um cantar que dizia “Me representa”. Alguns, mesmo vaiando ou rindo dos que protestavam, pegavam os panfletos, faziam fotos ou se aproximavam para ouvir o que tinham a dizer. Foi o caso de Jorge, o pastor de jovens batista com quem fui a essa edição. Jorge não parou, mas se deslocou do ponto onde estava pela multidão (com dificuldade pelo volume de pessoas) pegou o panfleto e disse ao terminar de ler “Tem um fundo de verdade, heim”. Em seguida, porém, seguiu cantando como parte das atividades na Marcha.

Com essa cena, gostaria de destacar brevemente dois pontos. Primeiro, que há uma disputa pelo que seja “evangélico”. Não por acaso, o centro da crítica do MPC é a elementos da terceira onda pentecostal, identificada por eles em figuras públicas interessadas em ganhos políticos e financeiros. Como vimos, a Marcha faz parte de um movimento mais amplo de

expansão desse repertório, sob as mais diferentes formas. Embora a maneira como a Marcha mobiliza a ação política evangélica seja lida como um problema, o grupo não recusa, porém, a ideia de participação pública, como é o caso de outros grupos, mas apresenta sua própria noção do que seja a cidadania cristã. Ao discutir o tema, um artigo no site do MPC apresenta assim sua discordância:

Mas afinal, qual a visão que o mundo tem da igreja após uma Marcha para Jesus ou uma “manifestação política-pacífica”? É a visão de pessoas repletas do amor de Deus?

[Em seguida o texto enumerava links de notícias que corroboravam a relação da Marcha com a intolerância]Evangélicos atacam gays durante Marcha em Brasília

Marcha que reúne evangélicos a “pular para Jesus” toma centro do Rio Estevam diz que evangélicos devem derrubar “gigantes da discriminação”

Marcha para Jesus celebra expansão

[voltando ao texto o autor dizia]

E por aí vai...

[...]

Mas será que o mundo teria a visão que tem das igrejas ditas evangélicas, se elas agissem diferente? Se, ao invés de Marchas, se mobilizassem para ajudar ao próximo? Se, ao invés de gritos de vitória pessoal, a multidão expressasse atos de amor?

O sal só melhora a comida porque sem ele a comida não tem sabor.

A luz só resplandece nas trevas porque são diferentes.

Qual a diferença entre uma Marcha para Jesus e um bloco de carnaval (exceto pela quantidade de roupas e pela letra das músicas)?

Como podemos ser sal e luz, se temos o mesmo gosto e a mesma falta de luminosidade do mundo que nos cerca?



Imagem 27: Cartaz do Movimento Pedras Clamam na Marcha para Jesus de São Paulo de 2013 <https://pedrasclamam.wordpress.com/2012/07/15/marcha-para-jesus-em-sao-paulo-2012-o-que-foi-e-o-que-poderia-ter-sido/> acessado em 25/01/2017.



Imagem 28: Cartaz do Movimento Pedras Clamam na Marcha para Jesus de São Paulo de 2013 <https://pedrasclamam.wordpress.com/2012/07/15/marcha-para-jesus-em-sao-paulo-2012-o-que-foi-e-o-que-poderia-ter-sido/> acessado em 25/01/2017.

O segundo ponto que a cena suscita é que é possível não aderir a nenhuma das concepções em disputa e seguir circulando na Marcha. Se, olhado de um panorama geral, o esforço da Marcha é por manifestar os evangélicos, isso não significa que haja uma massa homogênea de marchantes que seguem cegamente pastores e cantores. É nesse sentido que resgato uma segunda cena, que se deu na Manifestação Pacífica em Brasília, ocorrida pouco depois da Marcha narrada no capítulo 2.

A “Manifestação Pacífica em Brasília” foi convocada por diversas lideranças articuladas com a Frente parlamentar evangélica e seus aliados. Ainda com muitos holofotes colocados sobre a nomeação do deputado Marco Feliciano para a presidência da Comissão de Direitos Humanos da Câmara Federal. Embora não seja parlamentar, e provavelmente por isso mesmo, o pastor Silas Malafaia foi o principal articulador do evento. A manifestação foi agendada para a quarta-feira, 5 de junho de 2013, em frente ao Congresso Nacional. As bandeiras estendidas pelo palco diziam “pela família”, “pela vida”, “pela liberdade de expressão” assim como vimos na Marcha.

Fui ao evento com um grupo de jovens de diferentes igrejas entre os quais estava Júnior, que se define como “afastado” e que estava interessado em assistir aos *shows* dos cantores que se apresentariam naquele dia. Diante do grande número de falas que se davam no intervalo das apresentações ele disse que achou o *show* “fraco” com muita “falação”. Como ele, outras pessoas também foram por conta própria, interessadas nos *shows*, mas havia uma grande quantidade de caravanas vindas de todas as regiões do país em ônibus organizados por igrejas de denominações diversas.

Qualquer conversação oficial no espírito de “entrevista”, porém, recebia respostas muito semelhantes às falas oficiais das lideranças organizadoras. Inclusive de Júnior, que para os registros oficiais de meu bloquinho preferiu dizer que estava lá “para exercer a cidadania de todo cidadão cristão brasileiro”. O evento ocorreu com grande público, que chegou, segundo a Polícia Militar, a 70 mil pessoas. O tempo se dividia entre as falas de parlamentares e lideranças ligadas às pautas defendidas no evento e apresentações de cantores de grande repercussão nacional, que, no entanto, se limitaram a cantar entre uma e três músicas interpretadas apenas com o apoio de um *playback*, já que não havia tempo ou espaço para músicos de apoio.

Ficamos posicionados numa região próxima ao palco e, um pouco atrás de mim, estava um grupo de em torno de dez jovens, todos homens, que haviam ido juntos e vestiam blusas com a inscrição “Família: projeto de Deus para o Brasil”. Ao longo de todo o evento

eles gritavam coisas para que todos ouvissem e riam bastante das piadas que faziam, assim como os que os circundavam. Imitaram a voz da cantora Damares e quando Marco Feliciano foi chamado ao palco, por exemplo, um deles gritou “Feliciano, eu te amo, casa comigo, gostoso, esse seu cabelinho másculo, ô abençoado...”, gerando risadas nos que ouviam.

Quando se iniciou a fala de Silas Malafaia, eles foram parte dos que aplaudiram veementemente o Pastor. O discurso tinha um tom inflamado, característico do orador, mas a voz de Silas parecia estar cansada e falhou algumas vezes em que tentou dar mais volume a algumas palavras para enfatizá-las. O que deveria soar como um volume mais alto de uma voz firme soava de maneira aguda conforme a voz falhava.

Isso aconteceu pela primeira vez enquanto Silas dizia: “o crime de opinião foi extinto no Brasil e o ativismo *gay* [falha na voz] quer dizer que é homofobia, isso é uma afronta ao Estado democrático de direito”. A reação do grupo foi imediata e iniciou-se uma série de imitações que repetia as palavras que se sucederam no discurso com o tom agudo da falha de voz, acompanhada de um gestual que remetia aos estereótipos comumente atribuídos à homossexualidade masculina, associando-o, portanto, ao principal alvo daquele discurso, os “ativistas *gays*”.

Essa dinâmica se seguiu durante o discurso, com especial ênfase no momento em que Silas Malafaia imitou a Senadora Marta Suplicy, provocando ele próprio um efeito cômico que encaminhava o argumento citado da senadora ao absurdo:

E aí eu acho engraçado, gente, a senadora Marta Suplicy resolveu e a imprensa repete essa besteira, a senadora resolveu quebrar o galho dos evangélicos: “atenção pastores evangélicos, nós vamos quebrar o galho de vocês no PLC 122, olha na igreja vocês podem falar contra a prática homossexual”.

Ô dona Marta, eu queria avisar à Dona Marta, eu queria avisar ao ativismo gay, eu queria dizer que eu tô garantido pela constituição nacional.

Mais uma vez, a reação dos rapazes foi imitar a imitação do Pastor, enfatizando os aspectos femininos da fala e repetindo “ô, Dona Marta”. O discurso seguiu:

Eles nos chamam de fundamentalistas, escute, fundamentalistas, porque nós defendemos a família, porque nós defendemos valores morais, porque nós somos contra as drogas, nós somos os fundamentalistas. Sabe o que que eles são? Os fundamentalistas do lixo moral. [o público aclama e repete incessantemente “lixo moral, lixo moral, lixo moral”]

Escreve aí, bota no jornal, que o pastor Silas Malafaia chamou o ativismo gay de fundamentalismo do lixo moral. Senhores da imprensa, nós que somos chamados de fundamentalistas queremos uma imprensa livre até pra falar mal de nós, nós não queremos cercear a imprensa não, agora eu fico vendo esses esquerdopatas que querem o controle da mídia pra controlar o conteúdo. Eles tão pensando que o Brasil é Nicarágua, Venezuela, Bolívia, Equador e Argentina, aqui não. Imprensa livre, sempre livre. – livre, livre,

livre – os esquerdopatas que tão aí que não somos nós, porque nós queremos a imprensa livre quer um novo marco regulatório pra controlar a imprensa e controlar o Estado e a sociedade e querem botar a mão na gente, querem botar a mão na nossa voz

Os rapazes repetiram “lixo moral” com o restante do público na primeira menção de Malafaia ao termo e seguiram repetindo ao final de cada frase que o pastor dizia, mesmo quando ele se referia aos evangélicos, causando um efeito cômico que foi bem sucedido entre os que os cercavam:

Eu tenho uma notícia boa pra vocês. Agora de manhã, escute, por pressão nossa, foi aprovado na comissão o direito do nascituro [rapazes gritam: lixo moral, lixo moral] A comissão aprovou que o pequeno bebê no útero da mãe tem que ser protegido [rapazes gritam: lixo moral, lixo moral]

Já no final da fala do pastor um dos seguranças do evento, vendo a comoção cômica daquela parte do público veio verificar o que ocorria com os rapazes e disse em alto som para quem quisesse ouvir: “vocês tão de palhaçada, véio, se continuar vou ter que tirar daqui, tão achando que isso é brincadeira, isso é papo sério, vigia varão, tem que vigiar” Ao que os garotos responderam rindo e cantando “vigia, varão, vigia” em ritmo de *funk*. O ímpeto do segurança foi ir em direção aos rapazes, mas foi impedido pelas pessoas que pediam calma e diziam “tão só brincando” “deixa os meninos”, diante do que o segurança foi embora.

Enquanto ele ia, um dos rapazes ainda gritou “e minha liberdade de expressão?”, remetendo à frase estampada por todos os lados no evento. O segurança não olhou para trás e, já terminado o discurso de Malafaia, o evento seguiu com apresentações musicais às quais o grupo continuou a reagir com empolgação e ironia.

Por fim, fui conversar com o grupo ao fim da manifestação e ao comentar que estava impressionada com a situação, especialmente pelo fato das brincadeiras incomodarem o segurança, um deles disse:

- Ele não viu que nós só tava [sic] descontraindo. Nós tá aqui [sic] por Deus, pelo Brasil, não pelo Silas...
- eu tô pelo Feliciano, meu amor, [outro diz, interrompendo e remetendo novamente a um estereótipo do homossexual masculino, dobrando as mãos e rebolando os quadris]
- fica essa coisa pesada [retoma o primeiro] ele é homem, a gente pode rir de homem, é falho, todo homem é falho.

Perguntei o que o segurança quis dizer com vigiar e ele respondeu:

- Ah, ele é segurança ele é vigia [risos]. Vigiar é quando você não deixa, é o que a bíblia manda, quando você não deixa o pecado tomar lugar e Satanás iludir, mas só que nós pode rir e vigiar, não é não?. Aliás tem que vigiar a idolatria, vigiar o Silas [o outro interrompe novamente] .
- só se ele deixar o bigode, ah, Jesus, queima.

Não pretendo tirar aqui, maiores consequências analíticas sobre as cenas em si. Discuti, em outra ocasião, a dimensão do humor e a necessidade de, ao etnografar eventos como esse, observar e descrever também o que se passa entre o público e não apenas os discursos microfonados dos palcos (SANT'ANA, 2014b), especialmente no caso dos evangélicos e de grupos de classes populares, em geral, que são, muitas vezes, retratados como “massa manipulada”. No contexto desse final de tese, porém, aciono estas cenas para demonstrar as dissonâncias e disputas sobre o “evangélico” que se faz na Marcha e a possibilidade de que essas diferentes concepções sejam acionadas por um mesmo indivíduo. É importante notar, ainda, que partilhar a concepção geral do evento não significa seguir cegamente os comandos dos líderes, como também mencionei ao longo do trabalho.

Ao enfatizar repertórios comuns mobilizados pelo evento, não pretendi que esses sejam os únicos repertórios nem que sejam estáticos. Ao contrário, esses repertórios: 1) estão em disputa enquanto constituintes de e constituídos pelos “evangélicos”, sendo criticados por grupos que propõem outros repertórios; 2) têm seu conteúdo determinado na ação, assumindo diferentes sentidos não só na Marcha, mas, inclusive, para um mesmo indivíduo dependendo do contexto em que ele se encontra; 3) são compostos não apenas por linhagens teológicas, mas por experiências associativas, musicais, litúrgicas, visuais e corporais. De certo modo, “os evangélicos” que resultam da minha análise são eles mesmos a melhor demonstração da diversidade e a pluralidade de correntes culturais que os tornam passíveis de se afirmarem como coletividade.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABRAMS, Phillip. Notes on the Difficulty of Studying the State. In: SHARMA, Aradhana; GUPTA, Akhil (eds.). **The Anthropology of the State: a reader**. Oxford: Blackwell Publishing, 2006.

ABU-LUGHOD, Lila. The interpretation of culture(s) after television. In: ORTNER, Sherry. **The fate of culture: Geertz and beyond**. Berkeley: University of California Press, 1999.

ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

AGUIÃO, Silvia. **Fazer-se no “Estado”**: uma etnografia sobre o processo de constituição dos “LGBT” como sujeitos de direitos no Brasil contemporâneo. Tese de Doutorado, Programa de Doutorado em Ciências Sociais, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2014.

ALMEIDA, Ronaldo de. **A Igreja Universal e seus demônios**. São Paulo: Terceiro Nome, 2009.

ALVES, Rubem. **Protestantismo e Repressão**. São Paulo: Ática, 1979

ANDERSON, Benedict. **Comunidades Imaginadas**. Reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

APPADURAI, Arjun. **Dimensões culturais da globalização**. Lisboa: Editorial Teorema, 1996.

ASAD, Talal. **Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam**. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1993.

_____. **Formations of the secular. Christianity, Islam, Modernity**. Stanford: Stanford UP, 2003.

BAGGIO, Sandro. **A Revolução da Música Gospel**. São Paulo: Êxodus, 1997

BARTH, Fredrik. **O Guru, o Iniciador e Outras Variações Antropológicas**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2000.

BASCHET, Jérôme. **A Civilização Feudal: Do ano mil à colonização da América**. São Paulo: Editora Globo, 2006

BELOTTI, Karina. A batalha pelo ar: a construção do fundamentalismo cristão norte-americano e a reconstrução dos “valores familiares” pela mídia (1920-1970). **Mandrágora**, v22, n.2, 2016.

BERGER, Peter. **O Dossel Sagrado**. Rio de Janeiro: Vozes, 1971.

BIRMAN, Patrícia. O poder da fé, o milagre do poder: mediadores evangélicos e deslocamentos de fronteiras sociais. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 18, n. 37, jan./jun: 133-153. 2012.

_____; MACHADO, Carly. A violência dos justos: evangélicos, mídia e periferias da metrópole. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 27, n. 80 : 55-69. 2012.

BLACKING, John. **How musical is man?** Seattle e Londres: The University of Washington Press, 1973.

BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil; São Paulo: Difel, 1989.

_____. **In other words**. Cambridge: Polity Press. 1990.

BURITY, Joanildo; MACHADO, Maria das Dores Campos. **Os votos de Deus: evangélicos, política e eleições no Brasil**. Fundação Joaquim Nabuco, Editora Massangana, 2005.

CAMPOS, Leonildo. **Teatro, Templo e Mercado: Organização e Marketing de um Empreendimento Neopentecostal**. São Paulo, Vozes, 1997.

_____. De “Políticos Evangélicos” a “Políticos De Cristo”: La Trayectoria de las Acciones y Mentalidad Política de los Evangélicos Brasileños en el Paso del Siglo XX al Siglo XXI. **Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião** v. 7, n. 7. 2005.

_____. Evangélicos e Mídia no Brasil: uma história de acertos e desacertos. **REVER, Revista de Estudos da Religião**, setembro, 2008.

CAMPOS, Roberta Bivar Carneiro; GUSMÃO, Eduardo Henrique Araújo; MAURÍCIO JÚNIOR, Cleonardo Gil de Barros. A disputa pela laicidade: Uma análise das interações discursivas entre Jean Wyllys e Silas Malafaia. **Religião e sociedade**, Rio de Janeiro, v. 35, n.2, p. 165-188, Dezembro. 2015

CANCLINI, Néstor García. **Consumidores e cidadãos**. Rio de Janeiro: EdUFRJ, 1995.

CHAVES, Christine Alencar. **A Marcha Nacional dos Sem-Terra: Um Estudo sobre a Fabricação do Social**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2000.

- CÉZAR, Elbsen. **História da Evangelização no Brasil**. Viçosa: Ultimato, 2000.
- COIMBRA, Laura Belén Navallo. **Estar na dança contemporânea: fazer festivais, bailarinos e públicos**. Brasil, século XXI. Tese de Doutorado, Rio de Janeiro, PPGAS/Museu Nacional-UFRJ. 2014.
- CORRÊA, Mariza. **As ilusões da liberdade: a escola Nina Rodrigues e a antropologia no Brasil**. São Paulo: Edusp, 1998.
- CORTEN, André. **Os Pobres e o Espírito Santo: O Pentecostalismo no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 1996.
- COSTA, Leonardo Figueiredo. **Profissionalização da organização da cultura no Brasil: uma análise da formação em produção, gestão e políticas culturais**. Tese. Programa Multidisciplinar de PósGraduação em Cultura e Sociedade, Faculdade de Comunicação, Universidade Federal da Bahia. Salvador, 2011.
- CUNHA, Magali do Nascimento. **A explosão gospel: um olhar das ciências humanas sobre o cenário evangélico no Brasil**. Rio de Janeiro: Mauad X, 2007.
- D'ARAÚJO, Caio Fábio. **Confissões do Pastor**. Rio de Janeiro: Editora Record. 1998.
- DAS, Veena. **Life and Words**. Violence and the descent into the ordinary. Berkeley, University of California Press, 2007.
- _____. **Wittgenstein and anthropology**. Annual Review of Anthropology, vol. 27, 1998.
- DE PAULA, Robson Rodrigues. **Audiência do Espírito Santo: música evangélica, indústria fonográfica e formação de celebridades no Brasil**. Rio de Janeiro: Tese de Doutorado em Ciências Sociais, Universidade Estadual do Rio de Janeiro, 2008.
- DE VRIES, Hent. Global Religions, Public Spheres, and the Task of Contemporary Comparative Religious Studies. In: DE VRIES e WEBER (eds.) **Religion and Media**, Stanford, CA: Stanford University Press, 2001.
- DE ALMEIDA, Ronaldo. **A Igreja Universal e seus demônios: um estudo etnográfico**. Terceiro Nome, 2009.
- DIAS, Zwinglio. **Memórias ecumênicas protestantes**. Os protestantes e a Ditadura: colaboração e resistência. Rio de Janeiro: KOINONIA presença ecumênica e serviço, 2014.

DOLGHIE, Jacqueline Zirolto. 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.

DUARTE, Luiz Fernando Dias; GOMES, Edilaine; MENEZES, Rachel; NATIVIDADE, Marcelo(orgs.). **A tramitação de projetos de lei sobre temas morais controversos**.Rio de Janeiro: Editora Garamond, 2008.

DUARTE, Tatiane.**A casa dos ímpios se desfará e a dos retos florescerá**: a participação da frente parlamentar evangélica no legislativo brasileiro. Dissertação. Programa de Pós Graduação em Antropologia Social, Universidade de Brasília, 2011.

DUNCAN, A. Reily. **História documental do protestantismo no Brasil**. São Paulo: ASTE, 1984.

FERNANDES, Rubem César. Religiões populares: uma visão parcial da literatura recente. **BIB**, Rio de Janeiro, n.18, 2º semestre, 1984.

FERNANDES, Fundamentalismo à direita e à esquerda. **Tempo e Presença**, 29. Agosto, p.13-55, 1981.

FERNANDES, Rubem; C. SANCHIS, Pierre; VELHO, Otávio; PIQUET, Leandro; MARIZ, Cecília; MAFRA,Clara. **Novo nascimento: os evangélicos em casa, na política e na igreja**. Rio de Janeiro: Mauad, 1998.

FILHO, João Freire. **Mídia, Consumo cultural e Estilo de Vida na Pós Modernidade**.**Eco-Pós**, v.6, n.1, janeiro-julho. 2003.

FLORI, Jean. **La guerra santa**: La formación de la idea de cruzada en el Occidente cristiano, Universidad de Granada, 2003.

FLORI, Jean. Pour une redéfinition de la croisade. **Cahiers de civilisation médiévale**, vol. 47. 2004.

FONSECA, Alexandre Brasil, Além da evangelização: interpretações a respeito da presença das igrejas evangélicas na mídia brasileira. **Comunicação & Política**, v. 4, n.3: 81-116.1997.

FOUCAULT, Michel.**Segurança, Território e População**. São Paulo: Martins Fontes.2008.

FOUCAULT, Michel. **Em defesa da Sociedade**. São Paulo:Martins Fontes, 2005.

FREIRE FILHO, João. Mídia, Consumo cultural e estilo de vida na pós-Modernidade. **Eco-Pós**. V.6 n.1 janeiro-julho, p.72-97, 2003.

FRESTON, Paul. **Evangélicos na política brasileira: história ambígua e desafio ético.** Encontrão Editora, 1993.

FREYRE, Gilberto. **Casa-grande & senzala.** Rio de Janeiro: Record, 1996.

GIUMBELLI, Emerson. **O fim da religião. Dilemas da liberdade religiosa no Brasil e na França.** São Paulo: Attar/PRONEX. 2002.

_____. *Cultura pública: evangélicos e sua presença na sociedade.* In: GIUMBELLI, Emerson. ***Símbolos religiosos em controvérsia.*** São Paulo: Terceiro Nome. 2014.

brasileira. In: *Símbolos religiosos em controvérsia.* São Paulo: Terceiro Nome.

GLUCKMAN, Max. Análise de uma situação social na Zululândia Moderna. In: FELDMAN-BIANCO, Bela (org). **Antropologia das sociedades contemporâneas.** São Paulo: UNESP, 2010.

GROFF, Apoliana Regina e MAHEIRIE, Kátia. A mediação da música na construção da identidade coletiva do MST. **Política e Sociedade**, Vol. 10, n. 18. 2011

GUTWIRTH, Jacques. **L'Église électronique: la saga des télévangélistes.** Paris: Bayard, 1998.

HIRSSCHKIND, Charles. LIRKIN, Brian. Media and the Political Forms of Religion. **Social Text**, 96 , Vol. 26, No. 3 . 2008.

HOGGART, R. **As utilizações da cultura: aspectos da vida da classe trabalhadora, com especiais referenciais a publicações e divertimentos.** Lisboa: Editorial Presença, 1973.

HORKHEIMER, Max, e ADORNO, Theodor. **Dialética do Esclarecimento: Fragmentos filosóficos.** Trad. Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

INGALLS, Monique. Singing praise in the streets: Performing Canadian Christianity through public worship in Toronto's Jesus in the City parade. **Culture and Religion: An Interdisciplinary Journal**, 13:3, 337-359, 2012.

JOHNSON, Paul. **História do Cristianismo.** Rio de Janeiro: Imago, 2001.

MACHADO, Carly. Novos Movimentos Religiosos, indivíduo e comunidade: sobre família, mídia e outras mediações. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, 30(2): 145-163. 2010.

MACHADO, Carly Barboza. Pentecostalismo e o sofrimento do (ex-)bandido: testemunhos, mediações, modos de subjetivação e projetos de cidadania nas periferias. **Horizontes antropológicos**, Porto Alegre, v. 20, n. 42, p. 153-180, Dezembro, 2014 .

MACHADO, Maria das Dores Campos. Existe um estilo evangélico de fazer política?. In: BIRMAN, Patrícia (org.). **Religião e Espaço Público**. São Paulo: Attar Editorial. 2003.

_____ e MARIZ, Cecília. Conflitos Religiosos na Arena Política: O Caso do Rio de Janeiro. **Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião** V. 6 N. 6. 2004.

MAFRA, Clara. **Os evangélicos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

_____ e DE PAULA, Robson. O espírito da simplicidade: a cosmologia da batalha espiritual e as concepções de corpo e pessoa entre policiais pentecostais cariocas. **Religião e sociedade**, vol. 22/1, p. 57-76. 2002.

MAGGIE, Ivone. **Medo do feitiço**: relações entre magia e poder no Brasil. Tese de Doutorado, Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade Federal Fluminense, 1988.

MAIO, Marcos C.. A medicina de Nina Rodrigues: análise de uma trajetória científica. **Cadernos de Saúde Pública**, Rio de Janeiro, v. 11, n. 2, p. 226-237, June 1995.

MARIANO, Ricardo. **Os neopentecostais e a teologia da prosperidade**. *Novos Estudos* 44: 24-44. 1996.

_____ O futuro não será protestante. **Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião**, 1 (1): 89-114. 1999.

_____ A reação dos evangélicos ao novo Código Civil. **Revista Civitas**, v. 6, n.2, Porto Alegre, p. 77-99. jul-dez. 2006.

_____ **Neopentecostais. Sociologia do novo pentecostalismo no Brasil**. São Paulo, Edições Loyola. 2014.

_____ HOFF, Márcio e DANTAS, Souza de Y. ToTy. Evangélicos sanguessugas, presidenciáveis e candidatos gaúchos: a disputa pelo voto dos religiosos. **Debates do NER**, Porto Alegre, nº10. 2006.

MARIZ, Cecília. A teologia da batalha espiritual: uma revisão da literatura. **BIB** 47, p. 33-48. 1999.

_____ O Demônio e os Pentecostais no Brasil. In: BIRMAN, Patrícia; NOVAES, Regina; CRESPO, Samira. (Org) **O Mal à brasileira**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1997.

MENDONÇA, Antônio; FILHO, Prócoro. **Introdução ao protestantismo no Brasil**. São Paulo, Edições Loyola, 2002.

MITCHELL, Timothy. Society, Economy and the State Effect. In: SHARMA, Aradhana; GUPTA, Akhil (eds.). **The Anthropology of the State: a reader**. Oxford: Blackwell Publishing, pp. 169-186.2006.

MONTERO, Paula. Cultura e democracia no processo da globalização. **Novos Estudos CEBRAP**, 44, mar., 1996.

_____ Religião, Laicidade e Secularismo. Um debate contemporâneo à luz do caso brasileiro. **Cultura y Religión**, jun-dez, Vol. 7 Issue 2, p. 13-31.2013.

_____ O Campo Religioso, Secularismo e a Esfera Pública no Brasil. **BOLETIM CEDES – Rio de Janeiro**, outubro-dezembro. 2011.

_____ Secularização e espaço público: a reinvenção do pluralismo religioso no Brasil. **Etnográfica**, maio (1):13, pp.7-16. 2009.

_____ **Religião e Controvérsias públicas**. Experiências, práticas sociais e discursos. São Paulo: Terceiro Nome, Campinas: Editora da Unicamp, 2015.

NAVES, Santuza. **O Brasil em Unísono e leituras sobre música e modernismo**. Rio de Janeiro: Editora Leya, 2013.

OOSTERBAAN, Martijn . Spiritual Attunement: Pentecostal Radio in the Soundscape of a Favela in Rio de Janeiro. **Social Text**, Vol. 26, No. 3. Duke University Press, 2008.

ORO, Ari Pedro; CORTEN, André; DOZON, Jean-Pierre. **Igreja Universal do Reino de Deus: os novos conquistadores da fé**. Paulinas, 2003.

OLIVEIRA, João Pacheco de. Pacificação e tutela militar na gestão de populações e territórios. **Mana**, Rio de Janeiro , v. 20, n. 1, p. 125-161, Abril. 2014.

PEIRANO, Mariza. **O dito e o feito**. Ensaios de antropologia dos rituais. Rio de Janeiro: Relume-Dumará/UFRJ, 2002.

PIERUCCI, Antônio Flávio. Bye-bye Brasil: o declínio das religiões tradicionais no Censo 2000. **Estudos Avançados**, 18 (52): 17-28.2004.

_____ PRANDI, Reginaldo. **A Realidade Social das Religiões no Brasil: religião, sociedade e política**. São Paulo: Editora Hucitec, 1996.

PINHEIRO, Márcia Pereira Leite. Dinâmicas da religiosidade: experiências musicais, cor e noção de sagrado. **Stockholm Review of Latin-American Studies**. n.04, p.61-73.2009.

PINHEIRO, Márcia Pereira Leite. Música, religião e cor – uma leitura da produção de *black gospel music*. **Religião e Sociedade**, v.27, n.02, p.162- 180.2007.

PRANDI, Reginaldo. As religiões afro-brasileiras nas ciências sociais: uma conferência, uma bibliografia. Revista Brasileira de Informação Bibliografia em Ciências Sociais. **BIB**, ANPOCS, São Paulo, n. 63, 1º semestre de 2007, PP.7-30. 2007.

REILY, Duncan. **História documental do protestantismo no Brasil**. São Paulo, ASTE, 2003.

RIBEIRO, Renato Janine. **Ao leitor sem Medo: Hobbes escrevendo contra seu tempo**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1999.

ROCHA, Daniel. Os fundamentos de um reino milenar: expectativas milenaristas e engajamento político na história do fundamentalismo religioso norte-americano. **Fronteiras**, Dourados, v. 12, n. 21, p. 203-225, jan./jun. 2010.

ROSAS, Nina. Religião, mídia e produção fonográfica: o Diante do Trono e as disputas com a Igreja Universal. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, 33(1): 167-194.2013.

SANCHES, Regina Fernandes. **Teologia da Missão Integral**. São Paulo: Editora Reflexão, 2009.

SANCHIS, Pierre. Religiões, religião... Alguns problemas do sincretismo no campo religioso brasileiro. In: SANCHIS, Pierre. (org.), **Fiéis & Cidadãos**. Percursos de sincretismo no Brasil. Rio de Janeiro: Eduerj, p. 9-58. 2001.

SANT'ANA, Raquel. A música *gospel* e os usos da “arma da cultura”. Reflexões sobre as implicações de uma emenda. In: **Revista Intratextos**, vol 5, no1, p. 23-41. 2013.

SEEGER, Anthony. **Why Suya Sing**. A Musical Anthropology of an Amazonian. People. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

SCHMIDT, Leigh Eric. **Hearing things**: Religion, Illusion and the American Enlightenment. Cambridge MA: Harvard University Press, 2000.

SCHAFER, R. Murray. **The Soundscape**: Our Sonic Environment and the Tuning of the World. Vermont: Inner Traditions/Bear, 1993.

SIEPIERSKI, Carlos T. **De bem com a vida: O sagrado num mundo em transformação: um estudo sobre a igreja Renascer em Cristo e presença evangélica na sociedade brasileira contemporânea.** São Paulo: Tese de doutorado em Antropologia, FFLCH/USP, 2001.

SILVA, Wagner Gonçalves da. O terreiro e a cidade nas etnografias afro-brasileiras. **Revista de Antropologia**, n. 36, p. 33-79, 1993.

Simmel, Georg. A metrópole e a vida mental. *In: Velho, Otávio (org.), O Fenômeno Urbano*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1979.

_____. **Psicologia dinheiro e outros ensaios.** Tradução de Arthur Morão. Lisboa: Texto e Grafia, 2009.

SOUZA, Jessé. A ética protestante e a ideologia do atraso brasileiro. *In: SOUZA, Jessé (Org.). O malandro e o protestante: a tese weberiana e a singularidade cultural brasileira.* Brasília: UnB, 1999.

SOUZA, Jessé. Gilberto Freyre e a singularidade cultural brasileira. **Tempo social**, São Paulo, v. 12, n. 1, p. 69-100, Maio, 2000.

SOUZA, Guilherme Queiroz de. **A mentalidade de cruzada na conquista de México-Tenochtlán (1519-1521).** Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal de São João del-Rei, 2010.

SOUZA LIMA, Antonio Carlos de. O exercício da tutela sobre os povos indígenas no Brasil: um itinerário de pesquisa e algumas considerações sobre as políticas indigenistas no Brasil contemporâneo. *In: SOUZA LIMA, Antonio Carlos de Souza (Org.). Tutela: Formação de Estado e tradições de gestão no Brasil.* Rio de Janeiro, E-papers, 2014.

SOUZA LIMA, Antonio Carlos de. Introdução. *In: SOUZA LIMA, Antonio Carlos (org.) Gestar e gerir.* Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

SOUZA LIMA, Antonio Carlos. **Um grande cerco de paz.** Rio de Janeiro: Vozes, 1995.

STEIL, Carlos Alberto; HERRERA, Sonia Reyes. Catolicismo e ciências sociais no Brasil: mudanças de foco e perspectiva num objeto de estudo. **Sociologias**, Porto Alegre, n. 23, Abril, p. 354-393. 2010.

STOLOW, Jeremy. Religion and/as Media. **Theory, Culture & Society** SAGE, London, Thousand Oaks and New Delhi, Vol. 22(4): 119–145. 2005.

TEIXEIRA, Faustino e MENEZES, Renata. **Religiões em movimento**. Petrópolis: Vozes, 2013.

TREVISAN, Janine. A Frente Parlamentar Evangélica: força política no estado laico brasileiro. **Numen**, v. 16, n. 1, 2013.

TADVALD, Marcelo Tadvald. A reinvenção do conservadorismo: os evangélicos e as eleições federais de 2014. **Debates do NER**, v. 1, n. 27, p. 259-288, 2015.

TERRA NOVA, René de Araújo. **Atos proféticos**. Manaus, Semente de Vida Ltda, 2004.

TURNER, Victor. Dewey, Dilthey, and Drama: an essay in the anthropology of experience. In: V. Turner e E. M. Bruner (orgs.). **The Anthropology of Experience**. Urbana e Chicago: University of Illinois Press. 1986.

_____. **Dramas, Campos e Metáforas**. Niterói: EdUFF, 2008.

UZUN, Júlia. Cantando para o Senhor: o surgimento da cultura *gospel* no *deep south* norte-americano. **Anais do IV Simpósio do GT História das Religiões e das Religiosidades** da Associação Nacional de História Regional Sul – Religiões, Religiosidades e Patrimônio Cultural. 2015.

VAN VELSEN, Jaap. A análise situacional e o método de estudo de caso detalhado. In: GLUCKMAN, Max. Análise de uma situação social na Zululândia Moderna. In: FELDMAN-BIANCO, Bela (org). **Antropologia das sociedades contemporâneas**. São Paulo: UNESP, 2010.

VELHO, Gilberto. Unidade e Fragmentação em sociedades Complexas. In: **Projeto e Metamorfose: antropologia das sociedades complexas**. Rio de Janeiro, Jorge Zahar: 11-30.1999.

VELHO, Gilberto. Patrimônio, negociação e conflito. **Mana**, Rio de Janeiro , v. 12, n. 1, p. 237-248, Abril, 2006 .

_____. Observando o familiar. In: NUNES, Edson Oliveira (org.). **A aventura sociológica: objetividade, paixão, improviso e método na pesquisa social**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

VIEIRA, David Gueiros. **O protestantismo, a maçonaria e a questão religiosa no Brasil**. Brasília: UnB, 2003.

VITAL DA CUNHA, Christina; LOPES, Paulo Victor Leite. **Religião e Política**: uma análise da atuação de parlamentares evangélicos sobre direitos das mulheres e de LGBTs no Brasil. Rio de Janeiro: Fundação Heinrich Böll, 2012.

WEBER, Max. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. São Paulo: Pioneira, 1967.

_____. As seitas protestantes e o espírito do capitalismo. In: **Ensaio de sociologia**. Rio de Janeiro, LTC, 1982.

_____. Max. **Conceitos Sociológicos Fundamentais**. Tradução Artur Mourão. Covilhã: Lusofia: Press, 2010.

WIRTH, Louis: O urbanismo como modo de vida. In Velho, Otávio (org.), **O Fenômeno Urbano**, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1979.

WILLIAMS, Raymond. **Cultura e sociedade**: de Coleridge a Orwell. Petrópolis, RJ: Vozes. 2011.

WRIGHT, Susan. The politicization of 'Culture', **Anthropology Today**, v. 14, n.1, p.7-15, 1999.