

DOSSIÊ DEVOÇÕES NA CONTEMPORANEIDADE

doi: [10.25247/paralellus.2024.v15n36.p145-164](https://doi.org/10.25247/paralellus.2024.v15n36.p145-164)

**RELIGIÃO PÚBLICA, NOVOS VÍNCULOS, NOVAS “ARMAS”:
REFLEXÕES SOBRE A CONSTRUÇÃO DE UMA CULTURA
EVANGÉLICA BRASILEIRA¹**

PUBLIC RELIGION, NEW BONDS, NEW "WEAPONS": REFLECTIONS ON
THE CONSTRUCTION OF A BRAZILIAN EVANGELICAL CULTURE

RELIGIÓN PÚBLICA, NUEVOS VÍNCULOS, NUEVAS "ARMAS":
REFLEXIONES SOBRE LA CONSTRUCCIÓN DE UNA CULTURA
EVANGÉLICA BRASILEÑA

*Roberta Bivar Carneiro Campos**

RESUMO

Este trabalho pretende explorar o vínculo entre religião e cultura, suas contestações e transbordamentos. O interesse pela discussão deriva de pesquisas anteriores que resultaram em várias produções (artigos, orientações de doutorado e mestrado, projetos de iniciação científica e TCCs, que por sua vez estão associados a projetos de bolsa produtividade em pesquisa CNPQ anteriores. A temática é, portanto, relativa às discussões sobre secularismos, religião e esfera pública. Tratarei na presente proposta sobre a inabilidade, declarada pelos estudiosos do tema, da religião evangélica relacionar-se com a cultura e,

¹ Este artigo é fruto de meu estágio pós-doutoral, financiado pelo CNPq, com bolsa Pós-Doc. sênior (2022-23), no PPCIS-UERJ e apresentado no V Colóquio do GRID – O campo religioso latino-americano, como conferência de encerramento, em 27 de outubro de 2023.

* Doutora em Antropologia Social pela University of St. Andrews (2001). Mestre em Antropologia pela Universidade Federal de Pernambuco (1995) e graduada em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Pernambuco (1992). Professora associada IV da Universidade Federal de Pernambuco, pesquisadora do LEC da UFPE Laboratório de Estudos avançados de Cultura Contemporânea e coordenadora do Observatório de Cultura, Religiosidades e Emoções (OCRE). E-mail: roberta.campos@ufpe.br. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/8343402717114526>.

por conseguinte, não fazer parte de um repertório cultural “genuinamente” nacional; como também a relação entre evangélicos e vanguarda artística. O que está em jogo para o efeito da presente discussão é como a cultura evangélica se relaciona com o todo, ou seja, como a cultura evangélica se relaciona com a cultura dominante, a cultura nacional brasileira. E mais como esse estender-se ao outro pode implicar aprendizados e transformações mútuas.

Palavras-chave: Cultura; Evangélicos; Religião Pública; Arte.

ABSTRACT

This paper aims to explore the link between religion and culture, their disputes, and their overlaps. The interest in this discussion stems from previous research that has resulted in various outputs, including articles, doctoral and master's supervisions, undergraduate research projects, and final-year projects, all of which are associated with previous CNPQ research productivity grant projects. The theme, therefore, pertains to discussions on secularism, religion, and the public sphere. In the present proposal, I will address the inability, as stated by scholars in the field, of Evangelical religion to relate to culture, and consequently, its exclusion from a "genuinely" national cultural repertoire, as well as the relationship between Evangelicals and the artistic avant-garde. The focus of this discussion is how Evangelical culture relates to the whole, specifically how Evangelical culture interacts with the dominant Brazilian national culture, and how this extension to the other may imply mutual learning and transformations.

Keywords: Culture; Evangelicals; Public Religion; Art.

RESUMEN

Este trabajo se propone explorar el vínculo entre religión y cultura, sus impugnaciones y desbordes. El interés de la discusión surge de investigaciones anteriores que han dado lugar a diversas producciones (artículos, orientaciones de doctorado y maestría, proyectos de iniciación científica y TCC, que a su vez están asociados a proyectos anteriores de becas de productividad de investigación del CNPQ. El tema se relaciona, por lo tanto, con las discusiones sobre laicidad, religión y esfera pública. En esta propuesta, abordaré la incapacidad, declarada por estudiosos del tema, de la religión evangélica para relacionarse con la cultura y, en consecuencia, no formar parte de un repertorio cultural "genuinamente" nacional; así como la relación entre evangélicos y vanguardias artísticas. Y cómo estas asociaciones articulan, con éxito o no, proyectos de integración nacional.

Palabras clave: Cultura; Evangélicos; Religión pública; Arte.

1. INTRODUÇÃO

Neste artigo pretendo explorar o vínculo entre religião e cultura, suas contestações e transbordamentos, tendo por foco a tradição protestante e suas vertentes. A

temática é, portanto, relativa às discussões sobre secularismos, religião e esfera pública, mais precisamente sobre as formas de presença pública das religiões. Por “comodidade” chamarei essa tradição e suas vertentes de “religião evangélica”, e nesta direção esclareço que estou ciente da fragilidade do termo para o contexto brasileiro. Quando uso o termo “evangélico” me refiro a pessoas que pertencem ao conjunto de igrejas neopentecostais, pentecostais e protestantes em geral, trata-se obviamente de um conjunto bastante heterogêneo de igrejas que de modo algum podem ser consideradas como doutrinariamente próximas ou que possuam uma agenda em comum. Por outro lado, Helmut Renders (2018) observa que o conceito parece ter no Brasil duas funções políticas: a) marcar presença e opor-se ao domínio territorial, político e imagético católico; b) reclamar e ocupar o próprio espaço, em outros tempos estritamente reservados ao protestantismo histórico.

Ao tratar de “cultura evangélica” não tenho intenção de definir uma essência compartilhada dessas igrejas, mas apontar para a ideia da construção de uma cultura que transcende as igrejas particulares e que estabelece entre elas um intercâmbio imagético, auditivo e ritualístico contínuo; tratando-se de uma estética em construção, de uma cultura visual e auditiva, baseada em um contínuo intercâmbio entre igrejas e grupos (Renders 2018, p. 12). Ainda, tratarei o que estou chamando de ‘cultura evangélica’ como uma “cultura parcial” no sentido desenvolvido por Simon Coleman (2006) ao analisar as formas que o pentecostalismo se reconstrói e se estende até o outro no seu artigo. Coleman critica as representações totalizantes produzidas pela academia que acabam por englobar povos inteiros em uma só cultura. A ideia de cultura parcial, como discutido em Coleman, nos ajuda a escapar deste efeito totalizador e homogeneizante de certas representações uma vez que se distancia da concepção teórica de uma cultura completa e isolada e nos direciona para a sua natureza parcial e dinâmica, sem desconsiderar que as culturas parciais também são parte de um conjunto mais amplo de práticas e crenças religiosas. Então o que está em jogo para efeito da presente discussão é como a cultura evangélica se relaciona com o todo, ou seja, como a cultura evangélica se relaciona com a cultura dominante, a cultura nacional brasileira. E mais como esse estender-se ao outro pode implicar aprendizados e transformações mútuas. Diversos autores têm sugerido que tratemos essas relações parciais e interações como “zonas fronteiriças”, um espaço marcado por desafios e

negociações, onde práticas incomensuráveis e incompatíveis podem se encontrar e, por vezes, se defrontar estimulando a criatividade (ver Daswani, 2013; Coleman, 2006, Meyer, 2018).

Desde já fica claro que não tenho interesse numa igreja específica ou grupo, mas focarei em espaços de trocas e compartilhamentos entre indivíduos, grupos e igrejas. Obviamente que neste movimento alguns grupos serão destacados e nominados e outros não.

2. RELIGIÃO, PRESENÇA PÚBLICA E CULTURA

Em a *Estética da Persuasão*, Birgit Meyer (2018) afirma que “a bem-sucedida presença pública da religião depende da habilidade de seus proponentes de se colocarem no mercado da cultura e incorporar as mídias de massa audiovisuais para assegurar sua presença pública.” (De Vris, 2001; Meyer, 2009). Nesta mesma produção Meyer chama a atenção para a reconfiguração das religiões diante dos novos meios de comunicação e tecnologia de reprodução e circulação de massa, um movimento que a autora considera ser global. Apesar de aceitar o diagnóstico de Meyer, e a despeito da amplitude e envergadura global do fenômeno, entendo que não se deve esquecer que esses processos se investem de tonalidades locais que precisam ser identificadas e investigadas empírica e analiticamente (ver Coleman 2006, Blanes 2018). Isso se faz mais urgente e necessário se considerarmos que a articulação com o mercado da cultura é apenas umas das facetas das associações religião-cultura, existindo outras formações da religião, muito além desta com a cultura de massa, que é aquela com a cultura nacional. Além desta ponderação, se faz necessário uma outra consideração mais geral de ordem epistemológica: ora, quando queremos investigar as reconfigurações do religioso no mundo contemporâneo os pesquisadores têm constantemente afirmado que é preciso romper as fronteiras entre o secular e o religioso, e que precisamos avançar e tratar o secular e o religioso como espaço de relacionalidade que inclui crentes e não crentes. Aqui mais que superar o dualismo religião e secular, é necessário pensar o religioso além do lugar próprio (ver Blanes 2018,), em outras palavras é preciso investigar o religioso fora da religião (ver Bielo 2022). Blanes nos esclarece perfeitamente:

Deste ponto de vista, o “público” da religião não incorporaria apenas crentes atuais e prospectivos, mas também os seus “vizinhos”: familiares, conhecidos e outros frequentadores dos espaços em que as igrejas (pentecostais) estabelecem as suas políticas de persuasão. Portanto, sua “materialidade” e o seu “corpo” extravasam a imanência do religioso, estendendo-se para o espaço público secularizado. (Blanes, 2018, p. 69)

Estamos lidando aqui com o fenômeno do transbordamento da religião, das suas associações com diferentes dimensões da vida social, ou seja, econômico, político, saúde e outras. O transbordamento do religioso de que trato aqui é aquele na sua forma de produção cultural, em especial aquelas produções que se pretendem artísticas. Interessa-me saber qual o projeto que essas formas associativas religião-cultura carregam. Trata-se de um projeto que se reduz ao caráter missionário? Haveria um desejo da religião evangélica de ser parte do cimento da sociedade brasileira? de ser mais um elemento de religação, integração da identidade nacional ou parte constituinte desta comunidade imaginada? Serão essas formações bem-sucedidas? Cultivam o diálogo e a co-presença, ou a hegemonia, a conquista, a guerra?

3. O CASO BRASILEIRO, VÍNCULOS RATIFICADOS E CONTESTADOS

Dito isto, entendo que o caso brasileiro exige também que coloquemos em perspectiva os vínculos ratificados e contestados entre as religiões e a cultura nacional. É sabido que a construção do projeto de nação brasileira se fez através da rearticulação entre Igreja Católica e Estado. Com a separação Igreja do Estado, a Igreja Católica se esforçou, e com sucesso, para reconfigurar o seu lugar na esfera pública, desenvolvendo uma ideologia que se estabeleceu pouco a pouco difusa e eficientemente, construindo-se como identidade nacional (Sanchis, 1994). Como analisou Sanchis:

Igreja Católica e Estado reuniram-se, por assim dizer, na construção de um “retrato” de um Brasil intrinsecamente católico. A Igreja buscava reinserir-se na esfera pública, garantindo lugar historicamente ocupado, conquistado e imposto, e o Estado, aliando-se a Igreja, buscava, por sua vez, cultivar uma “religião civil” para sustentá-lo. (Sanchis, 1994, p. 146.)

Ora, o cultivo dessa “religião civil” de que falava Sanchis exigiu não só a articulação com a cultura popular supostamente representativa dum “espírito de um povo” (*volksgeist*), mas também e, principalmente, promoveu-se através do diálogo com a elite artística (cineastas, romancistas, artistas plásticos, arquitetos etc.) e intelectual (Rui Barbosa, Joaquim Nabuco e outros) que articularam em suas obras a religião católica e a identidade nacional. É notória a mudança de nossa compreensão sobre essas relações quando voltamos nosso olhar para o campo evangélico. Percebe-se logo o efeito de uma incompreensão para o caso evangélico, uma dificuldade de pensarmos a relação religião e cultura, prevalecendo a contestação desta relação. De fato, a relação entre religião evangélica e cultura artística nacional tem se mantido invisível para os pesquisadores, seguindo impensada pelo imaginário das ciências sociais brasileiras.

Precisamos, portanto, atravessar algumas questões relativas à (im)possibilidade da vinculação entre cultura evangélica e cultura nacional. É necessário trazer em perspectiva crítica a inabilidade declarada pelos estudiosos do tema de a religião evangélica relacionar-se com a cultura e, por conseguinte, não fazer parte de um repertório cultural “genuinamente” nacional; alguns, em verdade, entendiam essa religião como uma ameaça às nossas tradições culturais. Essa visão pode ser identificada na bela descrição sociológica de Renato Carneiro Campos (1967) das transformações sociais que se fizeram na zona da mata pernambucana com a chegada do capitalismo industrial e do pentecostalismo. Nas palavras de Renato Carneiro Campos:

O declínio do prestígio da Igreja Católica, na zona do açúcar, acompanhou a queda do patriarcalismo. Estiveram tão entrelaçados que sofreram juntos as mudanças sociais. Com o desaparecimento das casas grandes, as capelas também ficaram de fogo-morto, os púlpitos arruinados não mais transmitiram a palavra da Igreja. (...) Pouco a pouco os trabalhadores vão abandonando a sua antiga "lei". "Lei" que foi de seus pais e de seus avós. Aumenta, dia a dia, o número de espíritas e protestantes, estes muito mais do que aqueles. Desaparecem procissões com trabalhadores conduzindo o padroeiro pelas esplanadas dos engenhos. Procissões de pessoas das casas-grandes confundidas com os trabalhadores. Tomam-se raros os meses-de-maio, aproximando empregado e empregadores, passando um mês orando juntos. (Carneiro Campos, 1967; p: 50-1)

As palavras de Renato Carneiro Campos revelam certa interpretação no pensamento social brasileiro de uma incompatibilidade ontológica entre a religião evangélica e a cultura nacional. Mais que incompatibilidade, a religião evangélica se apresentaria como solvente dos laços sociais, para usar expressão do saudoso Antonio Flávio Pierucci (2006). Mas se em alguns autores o protestantismo e suas vertentes representariam uma ameaça para nossa cultura, para outros a nossa matriz cultural católica prevaleceria englobando e transformando o protestantismo na sua imagem.

Desde seu início a presença dos evangélicos em território nacional despertou entre intelectuais questionamentos em torno de até que ponto essa religiosidade teria se deixado penetrar por nossa cultura “autenticamente” brasileira, identificando-se com ela ou se sobreposto a ela; ou se justaposto a ela.

Muitos se interrogavam não só pelo seu papel apologético e missionário, mas fundamentalmente pelo seu papel integrador. Um dos primeiros pensadores brasileiros que se propõe a pensar essas questões é Gilberto Freyre (1963). Nas palavras de Freyre:

A despeito do crescente número de cristãos evangélicos em nosso país, ainda não apareceu o brasileiro gênio, que nascido evangélico, criado em meio evangélico, identificado com a interpretação evangélica da vida e da cultura brasileira, se afirmasse no Brasil grande poeta ou grande escritor, em língua portuguesa, ou compusesse música brasileira, marcada por essa interpretação ou por esta inspiração, ou o arquiteto também de gênio que desenvolvesse para as igrejas evangélicas do trópico, um tipo de arquitetura que não fosse nem a imitação do tipo católico, nem reprodução do protestante anglo-saxônico ou germânico. (Freyre, 1963, p. 59)

Freyre inaugura desta feita certa interpretação da relação entre religião evangélica e cultura artística nacional que irá perdurar até mais recentemente e que se fará presente nos escritos de Pierre Sanchis (1994) e de Clara Mafra (2011). Transcrevo abaixo trecho de artigo de Mafra onde a ideia se expressa de forma exemplar. Em Mafra, o catolicismo e as religiões de matrizes africanas são apresentados como exemplos bem-sucedidos do uso ou da articulação da religião, ou da presentificação de uma religiosidade como cultura na sua forma de arte. Em suas palavras:

Ainda hoje, bens sob a guarda da Igreja Católica, como objetos de arte sacra de Tiradentes, Ouro Preto, Congonhas etc., são referências primeiras de uma herança coletiva nacional consensualmente referida. A frequente peregrinação de turistas e devotos para estas cidades confirma em outro plano algo que a chancela de órgãos públicos como o IPHAN e a UNESCO apenas referendam (Camurça & Giovannini 2003; Gracino Jr. 2010). Não seria absurdo seguir com a metáfora e afirmar que a “arma da cultura brasileira” foi fabricada levando-se em conta a forma da mão do padre. Segundo Roger Sansi, uma das performances mais surpreendentes e bem-sucedidas no campo das artes e cultura no século XX foi a dos líderes das religiões afro-brasileiras (Sansi 2007). Seus cultos, que no início do século XX eram objeto de perseguição e acusação de feitiçaria, ao longo do século foram sendo transformados em referência de arte, de exposição de museu, de cultura moderna radical e autêntica (Dantas 1988; Capone 2004; Castillo 2008; Sansi 2007). Para esta transformação histórica, afirma Sansi, é importante atentar para os laços de cooperação e ajuda mútua estabelecidos entre os pais e as mães de santo, em especial do Candomblé, com artistas, intelectuais e antropólogos nacionais e internacionais. O “povo do Candomblé”, ao invés de se recusar a participar de um processo de objetivação do Candomblé como “cultura afro-brasileira” — processo puxado por intelectuais e por boa parte dos antropólogos e dos sociólogos — apropriaram-se desta reificação, transformando o Candomblé em um espaço aberto e nobre. Neste sentido, a “arma da cultura” foi utilizada em seu potencial máximo, transformando um objeto carregado de negatividade — o Candomblé como feitiçaria — em signo de herança digna e enobrecedora da cultura nacional. Poucas vezes os evangélicos brasileiros ousaram utilizar a “cultura como arma” a seu favor e, quando o fizeram, demonstraram uma grande falta de familiaridade com o instrumento. (Mafra, 2011, p. 608-9)

No desenvolvimento de seu argumento, Mafra toma três casos empíricos (a Igreja Presbiteriana, a Assembleia de Deus e a IURD), que demonstrariam, de maneiras e por razões diversas, que apesar dos evangélicos serem eficazes no campo político, apresentariam uma atuação desastrosa no terreno da cultura, contrastando com a tradição católica e com as religiões afro-brasileiras; estas bem-sucedidas no campo da cultura, inclusive na artística. Conclui que, ao mesmo tempo que haveria razões externas ao habitus evangélico, existiria uma inabilidade estrutural dos evangélicos de usarem a “arma da cultura”. Mafra observa atenta e certamente que quando esses tentam se apresentar como arte, as suas expressões artísticas são vistas como não autênticas e ou como espúrias.

Temos assim aqui três gerações distintas de intelectuais (Gilberto Freyre, Pierre Sanchis e Clara Mafra) que contestaram a capacidade ou a habilidade da religião

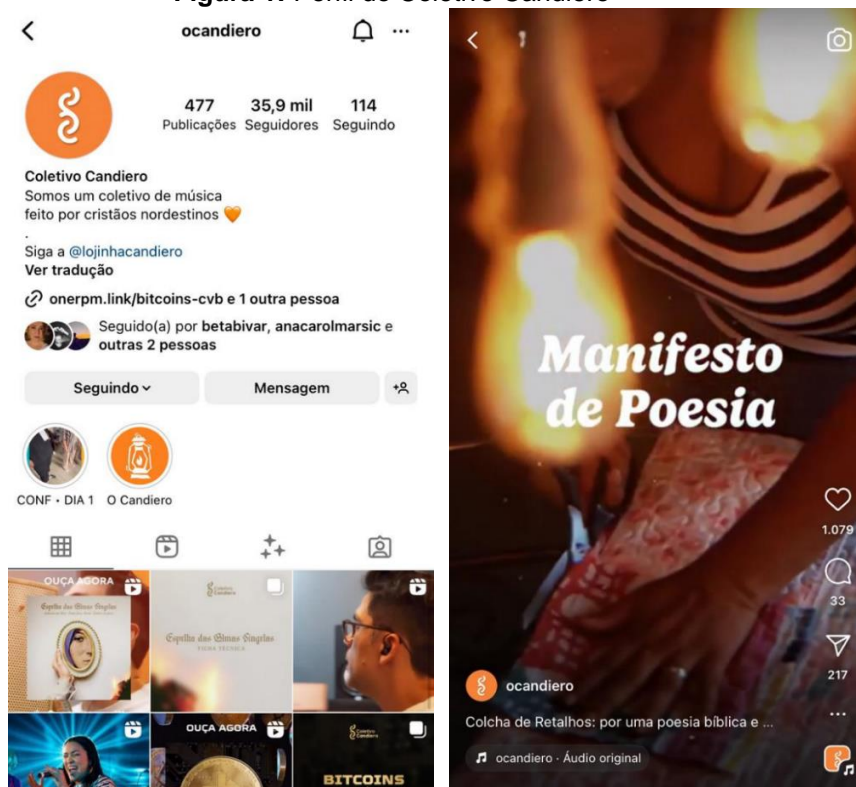
evangélica tornar-se cultura no contexto brasileiro. Grosso modo, esses autores, apesar das diferenças analíticas e geracionais, apostavam, ainda que em graus diferentes, na capacidade englobante da matriz cultural católica brasileira que tudo fagocitaria.

Essa resistência interpretativa foi por mim abordada através de uma revisão crítica, publicada pelo BIB-ANPOCS, sobre o consenso acadêmico a respeito da relação entre catolicismo e nação, catolicismo e sociedade brasileira, com o título “Sobre a docilidade do “Catolicismo”: interpretações sobre o sincretismo e anti-sincretismo na /da cultura brasileira”. Nessa oportunidade, afirmei que estudiosos da religião tendem a tomar o catolicismo português como a herança cultural e matricial da nossa lógica antropofágica, da nossa identitofagia como defende Motta (2003, 1998), ou no dizer Sanchis “algo como história feita em estrutura” (Sanchis, 2003) e como Regina Novaes (2003) interpreta “uma marca católica que impregna o espaço da cultura”. Apesar de muitas controvérsias, muitos autores apostavam então que essa lógica se identificava como um paradigma de “multiculturalismo” (pluralismo cultural) bem-sucedido (Brumana, 2002; Motta, 2003; 1998), no qual a confraternização e a emblematização da cultura se sobressaíam.

Em outra direção interpretativa, próximas a visão de Carneiro Campos (1967) e de Pierucci (2006), Soares (1993) destacava-se por apostar em processos disjuntivos e rupturas, ao largo da continuidade fagocitária da nossa matriz cultural. Para Soares (1993), a “guerra santa” dos pentecostais contra o povo-de-santo expressava a emergência de uma nova configuração sociológica, de orientação igualitária, em cenário político que se democratizava. Para ele, essa guerra santa revelava a instalação de um igualitarismo por baixo, de uma aliança paradoxal por hostilidade das classes subalternas nas relações entre modalidades religiosas não-hegemônicas. Isso atestava, para o autor, que a cultura brasileira estaria passando por transformações significativas. Posteriormente em artigo com Mariz (ver Mariz e Campos, 2014), dando continuidade às minhas reflexões anteriores, abordamos a dificuldade de fundo ideológico (não refletida) dos pesquisadores da religião de pensar as rupturas que a religião evangélica, em especial na forma (neo)pentecostal, traria para o modo de ser brasileiro. O que percebemos é que no geral, seja como solvente seja como dissolvido, o protestantismo se apresenta no

pensamento social brasileiro como algo ora a ser temido ora a ser dominado pela matriz cultural católica, mas sempre incompatível com a cultura nacional, impossibilitado de ser cultura. Nesta conferência estou avançando nas minhas reflexões, estou sugerindo a existência de um projeto de cultura evangélica brasileira como expressão da reinvenção em solo nacional dos vínculos entre religião e cultura, entre religião evangélica e cultura nacional. Uma cultura evangélica brasileira que pretende se fazer cimento, uma cultura evangélica brasileira que deseja ser parte criativa e constituinte do nacional. Essas questões me foram despertadas ao me aproximar de alguns coletivos nas redes sociais, como por exemplo o coletivo Candieiro.

Figura 1: Perfil do Coletivo Candieiro



Fonte: Instagram²

Esse coletivo faz parte de uma grande rede evangélica formada por grupos e coletivos de jovens de tendência progressista, pertencentes a diferentes igrejas, que

² CANDIERO, Coletivo. Ocandiero. Instagram, 2023. Perfil do Coletivo. Instagram: @ocandiero. Disponível em: <https://www.instagram.com/ocandiero/>. Acesso em: 20 out. 2023.

têm em comum o interesse por cultura artística. Em Recife, a Igreja A Ponte serve de um grande aglutinador desses grupos, oferecendo eventos artísticos culturais em sua sede no Cais do Apolo. Nesses eventos participam artistas crentes e não crentes, músicos, poetas, artistas audiovisuais, grafiteiros.

Figura 2: Fachada da Igreja A Ponte



Fonte: autor desconhecido

Em um desses eventos, em que tive oportunidade de ir, pude observar uma cultura artística vibrante, alegre e esperançosa. Ali se apresentavam várias atrações musicais, literárias e de artes visuais, como tatuagem e grafiteagem, mas um convidado capturou com mais força a minha atenção, Marcos Almeida:

Figura 3: Apresentação de Marcos Almeida



Marcos Almeida

É MULTI-INSTRUMENTISTA, COMPOSITOR, E UM DOS AUTORES DOS LIVROS IGREJA SINFÔNICA E UMA NOVA REFORMA (MUNDO CRISTÃO). ATUALMENTE, TAMBÉM ATUA COM PRODUÇÃO E ARTICULAÇÃO CULTURAL POR MEIO DA CIRIGUELA PRODUÇÕES CRIATIVAS, ESTENDENDO SEU LEQUE DE ATUAÇÃO CRIATIVA PARA A PRODUÇÃO DE CONTEÚDOS RELACIONADOS À ARTE, FÉ E CULTURA.

Fonte: Apresentação de autor (livro: Arte e espiritualidade: O cristão e a cultura brasileira³)

No momento de sua fala, Marcos Almeida dissertou muito eloquentemente sobre cultura brasileira e música e de suas relações com a fé. Num determinado momento, Marcos faz um chamado para o público crente presente. Na sua fala o músico diz que a fé evangélica precisa de artistas, e apela para que os jovens presentes liberem o artista que têm dentro de si.

O chamado para as artes me intrigou. Por que as igrejas evangélicas precisam de artistas? Por que o chamado?

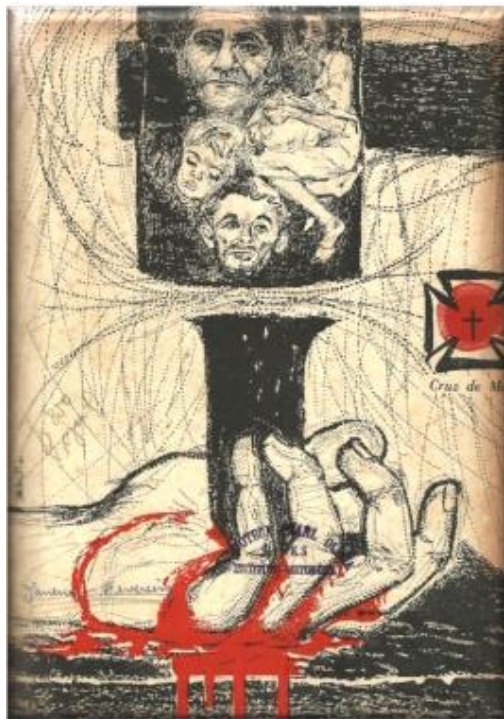
Uma breve incursão pelo coletivo candieiro e nas produções musicais e publicações em livro de Marcos Almeida, logo se identifica a presença constante de referências à identidade nacional, e de um projeto de uma estética evangélica brasileira, uma bíblia com sotaque; enfim, uma cultura evangélica brasileira. Pareceu-me que esses artistas evangélicos estão desafiando a interpretação do Brasil já consolidada no pensamento social brasileiro, como revisada anteriormente, e da própria constituição da identidade nacional. Seria possível cultura artística evangélica brasileira?

Volto a Helmut Renders (2018). Nele encontrei a defesa da existência de uma cultura evangélica brasileira de vanguarda. Em seu artigo, fruto de sua tese de doutoramento em Ciências da Religião em Juiz de Fora, Renders propõe uma periodização da cultura visual evangélica brasileira, explorando historicamente seu estabelecimento que é iniciado como apropriação da cultura local, atravessa a história abasileirando-se, para depois tornar-se global. Renders desmistifica a ideia

³ Disponível em: ALMEIDA, Marcos et al. Arte e espiritualidade: O cristão e a cultura brasileira. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2022.

do protestantismo como iconoclasta, argumento igualmente afirmado por David Morgan (ver Morgan, 2009) para o contexto europeu e norte americano. A cultura visual evangélica nasce como cultura visual protestante estadunidense e europeia, e o protestantismo, tanto da missão como da migração, chega ao Brasil com uma cultura visual estabelecida, estrangeira, tanto nas práticas devocionais como na propagação da fé ou na obra missionária. Pode-se perguntar se o uso dos meios da cultura visual, especialmente durante o período até mais ou menos 1900, quando missionário/as, pastores/as e educadores/as eram majoritariamente estrangeiro/as, não eram até meios preferenciais para suprir os problemas de comunicação. O lugar do uso da cultura visual – em casa, na igreja e em público -, garantiu que o protestantismo da missão e da migração inicialmente não se apresentasse como iconoclasta, mas como uma narrativa própria que incluía, inclusive, a narrativa espacial e material nos seus templos. (Renders 2018, p. 8) Renders segue demonstrando primeiramente como o protestantismo, em especial o pentecostalismo, impacta e penetra nas camadas mais humildes e na cultura popular, apontando como condição para esse fenômeno a criação das mídias por evangélicos brasileiros. Como observa o autor, ao lado da cultura auditiva do rádio, a cultura visual da TV se torna promotora de destaque da mensagem religiosa. Esse processo social e histórico leva a formação e construção de uma cultura evangélica brasileira. O autor então destaca a Cruz de Malta criada pela juventude metodista (1962) como a primeira expressão artística protestante brasileira de vanguarda.

Figura 4: Cruz de Malta



Fonte: Capa de uma publicação da Igreja Metodista (Juventude metodista - 1962)⁴

Nessa expressão artística visual identifica-se claramente uma nova narrativa religiosa, agora comprometida com os conflitos sociais brasileiros da época. Nota-se também o ator social de destaque nesses processos: a juventude da década de 60. Os jovens da década de 60 do século passado descobrem todas as formas de arte como meios para articular sua fé: as artes cênicas (teatro e cinema), literatura (poesias), artes plásticas e arquitetura. Por meio das artes visuais os jovens evangélicos passam a articular realidades brasileiras e o compromisso com a fé. Como diagnostica o autor “A cultura visual evangélica torna-se política, não porque o apolítico é político, mas porque ela agora tem a pretensão de construir a própria narrativa sociopolítica.” (Renders 2018, p.27)

Por outro lado, Renders não considera em sua pesquisa as contestações desse projeto. Como Latour (2012) bem nos esclarece coletivos e suas narrativas não só instauram autoridade como estão sujeitos a contestação. E de fato as formações religião evangélica-cultura no contexto brasileiro encontram contestações dentro e fora do de seu campo evangélico. De fato, pude identificar algumas delas, destaco aqui duas controvérsias relativas a: O caso envolvendo um dos integrantes do Coletivo Candieiro e um envolvendo o pastor Kleber Lucas e Caetano Veloso.

⁴ Originalmente publicada em Renders, 2018, p. 08.

Figura 5: Caso 1 - Julim de Tia Lica do Coletivo Candieiro



Fonte: Twitter⁵

Figura 6: Caso 2 - Caetano Veloso e Kleber Lucas

⁵ UM DOS INTEGRANTES DO COLETIVO CANDIEIRO... X, s/a. Perfil desconhecido. Disponível em: <https://twitter.com/Lukinhasemmel/status/1683551612847915009>. LICA, Julhim de Tia. Recife vai receber o meu maior show... Instagram: @julhimdetialica. Disponível em: https://www.instagram.com/p/CwgeIU0r8RI/?img_index=1.



13:28 89%
OPINIÃO MARIA HOMEM

Caetano canta gospel com pastor no Brasil que celebra a Farofa da Gkay

Vamos saborear o banquete antropófago deste complexo país, mas é difícil digerir isso no mundo do 'eu cuido de mim'

5 dez. 2022 às 19h15

EDIÇÃO IMPRESSA

Ouvir o texto A- A+

Maria Homem

Psicanalista, é autora de "Lupa da Alma" e "Coisa de Menina?" (com Contardo Calligaris)

Vou abordar um assunto delicado, e começo então com um pequeno bloco de abre-alas, pedindo passagem.

Há o mistério e há a religião. O mistério sempre me tocou e até hoje me espanta o mundo, a linha de qualquer horizonte ou o esforço de algum bicho.



"Esse tipo de reflexão mais sociológica e teológica escapa a **Maria Homem**. Ele permanece ancorada na visão tradicional tratada nos cursos de psicologia e psicanálise, que são profundamente carentes de um estudo mais sério sobre religião, mística e espiritualidade. Ela reconhece em seu texto que está lidando com um 'assunto delicado', e isso é bem legal, mas quando vai abordar o tema, segue o caminho tradicional da psicanálise", escreve Faustino Teixeira, teólogo, colaborador do Instituto Humanitas Unisinos - IHU e do canal Paz Bem.

Fonte: Instituto Humanitas Unisinos e Folha de São Paulo⁶

Julin de tia Lica músico, poeta, artista integrante do coletivo candieiro sofre assédio nas redes sociais por parte da comunidade evangélica por se aproximar das religiões de matriz africana, mesmo tendo esta aproximação motivação puramente artística e cultural, Julin não tem intenção, pelo menos até o momento, de conversão, mas visa conhecer essas tradições de perto para melhor dialogar com elas no seu processo criativo de suas produções culturais. Caetano Veloso, por sua vez, sofre inúmeras críticas nas redes sociais tanto do público comum como de intelectuais seculares por fazer parceria musical com um pastor protestante mesmo este sendo progressista e de esquerda. Não tenho intenção de escrutinizar essas controvérsias aqui, mas apenas apontar para o caráter conflitivo nas associações religião evangélica e cultura. Tanto em um caso como o outro não é a política nem a música o foco da contestação, mas a religião. Mary Douglas (1966) há muito nos

⁶ HOMEM, Maria. Caetano canta gospel com pastor no Brasil que tem a Farofa da Gkay. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/ilustrada/2022/12/caetano-canta-gospel-com-pastor-no-brasil-que-tem-a-farofa-da-gkay.shtml>.

TEIXEIRA, Faustino. A dificuldade de Maria Homem comer Caetano. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/categorias/624642-a-dificuldade-de-maria-homem-comer-caetano-artigo-de-faustino-teixeira>.

advertiu: onde há poluição, há sistema. Nos casos em tela, o elemento poluente e perigoso da ordem social estabelecida é curiosamente a religião. Numa outra direção, mas no mesmo caminho, Asad (2003), Latour (1966), Keane (2007) nos chamam a atenção para o fato de que as religiões ao operar com as imagens e materialidades, elas gerariam sensorialidades próprias que se conectariam com processos de autorização e contestação. Neste sentido entendemos que cada religião tem uma ideologia semiótica (ver Keane 2007; Engelke, 2013) que articula a autorização de suas formas materiais de presença. Do mesmo modo que tais formas ou expressões artísticas são autorizadas, elas são igualmente contestadas interna e externamente ao campo religioso evangélico. Investigar esses processos e controvérsias é extremamente importante para as nossas análises e avaliação do sucesso dos projetos para uma cultura evangélica brasileira.

Entendendo os dois casos trazidos aqui no texto como contestações, identifico alguns pontos com vistas a conclusão da minha reflexão.

1) A dificuldade de parte da sociedade brasileira de imaginar a religião evangélica como cultura passa pela ideologia de nossa identidade nacional construída através do sincretismo religioso afro-católico (ver Mariz e Campos, 2014).

2) Ao lado disso, entendo que também é preciso considerar o fato da cultura evangélica não ser apreciada pelo imaginário da vanguarda secular e, ou, pela tradição intelectual e artística no contexto brasileiro. Dessa forma a relativização da ideia de estética, a recusa de olhar para o campo de pesquisa a partir de categorias hierarquizantes do que é arte e de julgamentos do que é belo torna-se imprescindível para a abordagem do problema.

3) O projeto de uma cultura evangélica brasileira necessariamente exige diálogo, mergulho, de deixar-se penetrar pelas tradições nacionais, a ponto de pensar com e por elas, ser e se fazer com e por elas. Ora essas tradições são formações religiosas. Será possível ser cultura nacional sem dialogar com o religioso de nossas tradições? Tratar essas tradições apenas como cultura exige um processo de purificação, no sentido latouriano. Ora, parafraseando Latour, a cultura nacional brasileira nunca deixou de ser religião. O que uma cultura evangélica brasileira

pretende fazer ou consegue fazer com o componente religioso das formações religião-cultura da nossa brasilidade sem pôr em risco a própria tradição discursiva?

4) Parece-me que essa rede de evangélicos artistas ou artistas evangélicos tem avançado com relativo sucesso, fazendo alianças com artistas convertidos ao protestantismo de respaldo nacional, como Baby Consuelo, e principalmente tem se mostrado hábil nas alianças com aqueles artistas ligados a outras tradições musicais de referências afro-brasileiras e católicas (como Caetano Veloso e Milton Nascimento). Notam-se também outros grupos que avançam em projetos para se consolidar como arte, sem necessariamente articular o nacional, mas uma arte evangélica que se pretende de vanguarda e para a elite, como no caso do Nissi.

Figura 7: Companhia de Teatro Jeová Nissi



Fonte: Folha de São Paulo (autor desconhecido)⁷

E por fim, concluo com uma interpretação a ser mais investigada futuramente: a cultura, não qualquer cultura, mas a cultura de elite, nacional ou não, surge, ao lado da política, da mídia, como a “nova arma” do investimento no projeto evangélico missionário, indo muito além do gospel, com vistas não mais as camadas

⁷ Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/ilustrada/2019/10/companhia-teatral-crista-defendida-por-aliado-de-bolsonaro-ve-preconceito.shtml>

empobrecidas de nossa sociedade, mas aquela fatia da sociedade brasileira mais abastada, intelectualizada, de gosto “elitizado”.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ASAD, Talal. (2003). **Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity**. Stanford: Stanford University Press. BLANES, Ruy (2018). Estética para quem? Sobre o público da estética da persuasão. In: Debates do NER, Porto Alegre, ano 19, n. 34, p. 67-73, ago./dez. 2018.

BIELO, J. S. **Antropologia da religião: Fundamentos, conceitos e prática**. Editora Vozes, 2022.

BLANES, R. **Estética Para Quem? Sobre O Público Da Persuasão Pentecostal**. Debates do NER, [S. l.], v. 2, n. 34, p. 68–73, 2019. DOI: 10.22456/1982-8136.89947

BRUMANA, Fernando Giobellina. (2002), “Prefácio”, in **M. O. Andrade, 500 anos de catolicismos & sincretismos no Brasil**, João Pessoa, ed. UFPB.

CAMPOS, Roberta B. (2008). “**Interpretações do catolicismo: do sincretismo e antissincretismo na/da cultura brasileira**”. In: BIB, São Paulo, nº 65, 1º semestre de 2008, pp. 89-103.

CARNEIRO CAMPOS, Renato. (1967) **Igreja, Política e Região**. Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais-MEC, Recife.

COLEMAN, Simon. (2006). “**Studying’global pentecostalismo; tensin, representation and opportunities**.” *PentecosStudies*, 5(1): 1-17.

DASWANI, Girish. **On Christianity and ethics: Rupture as ethical practice in Ghanaian Pentecostalism**. *American Ethnologist*, Arlington, EUA, v. 40, n. 3, p. 467-479, 2013.

DOUGLAS, Mary. **Purity and danger: an analysis of concepts of pollution and taboo**. London: Routledge & Kegan Paul, 1966.

ENGELKE, Matthew. (2013). “**Angels in Swindon: on the production of ambient faith**”. In: *God’s agents: biblical publicity in contemporary England*. Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press, pp. 37-63.

FREITAS, E. T.; GOMES, L. G. (2015). **Uma antropologia da cibercultura**. In: *Vivência: Revista de Antropologia*, v. 1, n. 45, 17 nov.

FREYRE, Gilberto. (1963). “**A tarefa do artista é servir**”. In: *Confederação Evangélica Do Brasil. Cristo e o processo revolucionário brasileiro. Conferência do Nordeste, IV Reunião de estudos*. Rio de Janeiro: Editora Loque Ltda, p. 59-60.

GIUMBELLI, Emerson & PEIXOTO, Fernanda Arêas. (2021), **Arte e Religião: passagens, cruzamentos, embates**. ABA publicações.

KEANE, Webb (2007). **Christian Moderns**. California University Press, Berkeley.

LATOURE, Bruno. (2012). **Reagregando o social: Uma Introdução a Teoria do ator-rede**. EDUFBA-EDUSC: Salvador, Bauru.

MAFRA, Clara. (2011), "A arma da cultura e os universalismos parciais". *Mana*, vol. 17(3): 607-624.

MARIZ, Cecília L.; CAMPOS, Roberta B. C. (2014). "**O pentecostalismo muda o brasil? Um debate das ciências sociais brasileiras com a antropologia do cristianismo**". In: SCOTT, Parry; CAMPOS, Roberta B. C.; PEREIRA, Fabiana. (org.). *Rumos da Antropologia no Brasil e no mundo: geopolíticas disciplinares*. Recife, Ed. UFPE, pp. 193-213.

MEYER, Birgit. (2018). **A estética da Persuasão: As Formas sensoriais do Cristianismo Global e do Pentecostalismo**. In: *Debates do Ner*, ano 19, n.34.

MORGAN, David. (2009). **The Look of Sympathy: religion, visual culture, and the social life of feeling**. In: *Material Religion*, vol.5, issue 2, pp.132-155.

MOTTA, Roberto (1998), "**Gilberto Freyre e o estudo das relações raciais: os perigos da ortohistória**". *Anthropológicas*, número especial (Antropologia, memória. Tradição e perspectivas), ano III, v. 7, pp. 15-43

NOVAES, Regina. (2003). "**Errantes do novo milênio: salmos e versículos bíblicos no espaço público**". In: P. Birman (org.). *Religião e Espaço Público*. Brasília/São Paulo: CNPq/PRONEX/Attar Editorial.

PIERUCCI, Antonio Flávio (2006). "**Ciências Sociais e religião—A religião como ruptura**". In: F. Teixeira; R. Menezes (orgs.). *As religiões no Brasil, continuidades e rupturas*, Petrópolis, RJ, Vozes.

RENDERS, Helmut. (2018) **Uma proposta de padronização da cultura visual evangélica brasileira: estabelecimento, apropriação, abasileiramento e transformação global**. In: *Numen*, Juiz de Fora, vol.21, n.1, jan/jun, p.10-37.

SANCHIS, Pierre. (1994). "**O repto pentecostal à cultura católico-brasileira**". In: *Revista de Antropologia*, vol. 37, pp 145-81.

SOARES, Luiz Eduardo (1993), "**Dimensões democráticas do conflito religioso no Brasil: a guerra dos pentecostais contra o afro-brasileiro**", in L. E. Soares, *Os dois corpos do presidente*, Rio de Janeiro, Relume-Dumará/ISER.