

UNIVERSIDADE METODISTA DE SÃO PAULO

FACULDADE DE DIREITO E HUMANIDADES

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

**Igreja Batista da Lagoinha: trajetória e identidade de uma
corporação religiosa em processo de pentecotalização**

Reinaldo Arruda Pereira

São Bernardo do Campo

2011

UNIVERSIDADE METODISTA DE SÃO PAULO

FACULDADE DE DIREITO E HUMANIDADES

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

Reinaldo Arruda Pereira

Tese apresentada em cumprimento às exigências do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, para a obtenção do grau de Doutor.

Orientador: Prof. Dr. Leonildo Silveira Campos

São Bernardo do Campo

2011

FICHA CATALOGRÁFICA

Pereira, Reinaldo Arruda

P412i Igreja Batista da Lagoinha : trajetória e identidade de uma corporação religiosa em processo de pentecostalização / Reinaldo Arruda Pereira -- São Bernardo do Campo, 2011.

360fl.

Tese (Doutorado em Ciências da Religião) – Faculdade de Humanidades e Direito, Programa de Pós Ciências da Religião da Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo

Bibliografia

Orientação de: Leonildo Silveira Campos

1. Igreja Batista – Brasil – História **2.** Pentecostalismo - Brasil **3.** Comunicação (Religião) **I.** Título

CDD 280.40981

A tese de doutorado sob o título “**IGREJA BATISTA DA LAGÔNIA: TRAJETÓRIA E IDENTIDADE DE UMA CORPORAÇÃO RELIGIOSA EM PROCESSO DE PENTECOSTALIZAÇÃO**”, elaborada por Reinaldo Arruda Pereira foi defendida e aprovada em 10 de novembro de 2011, perante banca examinadora composta por **Leonildo Silveira Campos** (Presidente/UMESP), **Lauri Emilio Wirth** (Titular/UMESP), **José Carlos de Souza** (Titular/UMESP), **Lourenço Stelio Rega** (Titular/FTB-SP), **Edin Sued Abumanssur** (Titular/PUC-RS).

Prof. Dr. Leonildo Silveira Campos
Orientador e Presidente da Banca Examinadora

Prof. Dr. Leonildo Silveira Campos
Coordenador/Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião

Programa: **Pós-Graduação em Ciências da Religião**

Área de Concentração: **Ciências Sociais e Religião**

Linha de Pesquisa: **Instituições Sociais e Movimentos Religiosos**

AGRADECIMENTOS

A Universidade Metodista de São Paulo, pela oportunidade oferecida de espaço de formação, reflexão e crescimento acadêmico;

Ao Prof. Dr. Leonildo Silveira Campos, pela orientação, paciência, amizade e incentivo nesses quatro anos de curso, caminhada em amizade e pesquisa;

A CAPES, pelo investimento financeiro, o que possibilitou a execução de cada fase da pesquisa e elaboração deste trabalho;

A Faculdade Batista de MG, pelo espaço de trabalho, compreensão e oportunidade de conviver e trabalhar com pessoas que se tornaram mais que colegas de trabalho;

A IBVO pelo companheirismo, busca conjunta e permanente do transcendente e pelo espírito pacificador nos anos de militância cristã.

A Cláudia, Gabriel e Ana Beatriz, mais do que apoiadores, dádivas graciosas em minha vida e expressões afirmativas de que o amor é a maior virtude.

LISTA DE SIGLAS E ABREVIATURAS

IBL.....	Igreja Batista da Lagoinha
PIB-BH.....	Primeira Igreja Batista de Belo Horizonte
CTMDT.....	Centro de Treinamento Ministerial Diante do Trono
STBSB.....	Seminário Teológico Batista do Sul do Brasil
AME.....	Associação Missionária Evangélica

PEREIRA, Reinaldo Arruda. **Igreja Batista da Lagoinha: trajetória e identidade de uma corporação religiosa em processo de pentecostalização**. Universidade Metodista de São Paulo. Doutorado em Ciências da Religião. São Bernardo do Campo, 2001.

RESUMO

A diversidade religiosa brasileira na segunda metade do século XX tornou-se progressiva e tomou enorme velocidade. Com isso, o processo de diversificação e pluralização do campo religioso brasileiro começava a ganhar o contorno atual, abrindo espaço para novas formas de crer e de expressar a fé religiosa. Nessa mesma época, entre os batistas de Belo Horizonte, no bairro da Lagoinha, surgia uma nova organização religiosa, a Igreja Batista da Lagoinha (IBL). Já em seus primeiros dias essa nova igreja assumiu um dinamismo próprio de igrejas conhecidas como “avivadas” ou “carismáticas”, cuja mensagem e prática religiosa reforçavam, por meio de “dons espirituais” e de experiências “extáticas”, a evidência do “batismo no Espírito Santo”. Houve reações por parte dos batistas tradicionais, pois a IBL manifestava-se, por um lado, mais próxima de uma religiosidade em processo de pentecostalização e, por outro, mais distante daquela adotada pelos batistas mineiros, identificados como históricos. Esta nova igreja, devido ao seu engajamento no avivalismo e nas práticas carismáticas, alcançou independência teológica, organizacional e administrativa, pois foi excluída do rol das igrejas batistas cooperadoras da Convenção Batista Mineira e Brasileira. É essa igreja que assumiu uma forma religiosa avivada e que desenvolveu o processo de pentecostalização entre os batistas que escolhemos analisar neste trabalho. Entretanto, a análise que realizamos e que se embasou nos estudos da sociologia da religião, nas teorizações da cultura e na simbologia sociocultural, mostrou que as modificações ocorridas na trajetória e na identidade IBL, são correlatas aos processos de urbanização e modernização da sociedade e ao surgimento de formas religiosas, mais flexíveis, adaptáveis e em constante reconfiguração. Portanto, a partir dessa correlação é que podemos afirmar que a IBL é uma organização religiosa híbrida, mutacional, midiática e com uma identidade que se faz e refaz, já que ela está se ajustando a um tipo de cultura que é, ao mesmo tempo, urbana, gospel, tecnológica, mercadológica e comunicacional.

Palavras chaves: diversidade, pluralização religiosa, identidade, processo de pentecostalização, campo religioso, avivalismo, cultura gospel.

PEREIRA, Reinaldo Arruda. Lagoinha Baptist Church: history and identity of a religious corporation in the process of pentecostalização. Methodist University of São Paulo: Doctorate in Sciences of the religion. São Bernardo do Campo, 2011.

ABSTRACT

The religious diversity in Brazil in the second half of the twentieth century became progressive and moved at enormous speed. Given that, the process of diversification and pluralism of the Brazilian religious field has been considered in the scenario nowadays, creating new ways of thinking and of expressing religious faith. During that time, among the Baptists living in Belo Horizonte, specifically in the neighborhood called Lagoinha; a new religious organization emerged, the so-called Lagoinha Baptist Church (IBL). In its early days, even though carrying "the Baptist name", this new church took a very singular dynamic form of church liturgy known as " revival/awakening" or "charismatic," whose religious message and practice emphasized and highlighted the manifestation of "spiritual gifts" and experiential "awakening " as the evidence of" baptism in the Holy Spirit. " per se. As a result, there were reactions from the traditional Baptists because the IBL manifestations were deemed as similarly closed to another religious movement so-called Pentecostalism, which differs from those practices adopted by the Baptists from Minas Gerais, deemed as historic and traditional. As result of this new church engagement to Revivalism/Awakening and charismatic practices, the IBL achieved theological, organizational and administrative independence and autonomy. Consequently, the IBL was excluded from the list of cooperating and co-partners Baptist churches of the Brazilian & Mineira Baptist Convention. This church took a religious structure characterized by Revivalism and traces of the Pentecostalism movement within the Baptist denomination. These new traces and paradigms of the IBL were chosen to be analyzed in this paper. However, this thesis takes into account sociological studies regarding religion per se. In other words, the thesis wants to explore how the changes that occurred at IBL are intrinsically correlated to theories of cultural and socio-cultural symbolism. That is to say IBL history and identity are related to the processes of urbanization and modernization of society, which fostered the emergence of more flexible, adaptable and in constant changes of religious forms. Therefore, from this correlation we would like to postulate that the IBL is a religious organization, hybrid, changeable/adjustable, and "broadcasted" with an identity that makes and remakes it, as IBL is being adjusted to a kind of culture that is at the same time, urban, evangelical, technological, broadcasted and well advertised.

Key words: diversity, religious plurality, identity, process pentecostalização, religious field, revivalism, gospel culture.

PEREIRA, Reinaldo Arruda. Iglesia Bautista de Lagoinha: la historia y la identidad de una corporación religiosa en el proceso de pentecostalizacao. Universidade Metodista de São Paulo: Doctorado en las Ciencias de la Religión. São Bernardo do Campo, 2011.

RESUMEN

La diversidad religiosa brasileña en la segunda mitad del siglo XX se volvió progresiva y tomó enorme velocidad. Con eso, el proceso de diversificación y pluralismo del campo religioso brasileño comenzaba a ganar el contorno actual, abriendo espacio para nuevas formas de creer y de expresar la fe religiosa. En este mismo tiempo, entre los Bautistas de Belo Horizonte, en el barrio de *Lagoinha*, aparecía una nueva organización religiosa, Iglesia Bautista de *Lagoinha* (IBL). Ya en sus primeros días, aunque teniendo el nombre bautista, esta nueva iglesia asumió un dinamismo propio de las iglesias conocidas como “avivadas” o “carismáticas”, cuyos mensajes y prácticas religiosas reforzaban por medio de “dones espirituales” y de experiencias “extáticas” la evidencia del “bautismo en el Santo-Espíritu”. Hubo reacciones por parte de los bautistas tradicionales, pues la IBL se manifestaba, de un lado, más cerca de una religiosidad en proceso de pentecostalizacion y, de otro, más lejos de aquella adoptada por los bautistas de Minas Gerais, definidos como históricos. Esta nueva iglesia, debido a su enlace con el avivamiento y con las prácticas carismáticas, alcanzó independencia teológica, organizativa y administrativa, pues fue excluida de la lista de las iglesias bautistas cooperadoras de la Convención Bautista de Minas Gerais y Brasileña. Es esta iglesia que asumió una forma religiosa avivada y que desarrolló el proceso de pentecostalizacion entre los bautistas que elegimos analizar en este trabajo. Sin embargo, el análisis que realizamos y que se basó en los estudios de la sociología de la religión, en las teorías de la cultura y en la simbología sociocultural, enseñó que las modificaciones producidas en la trayectoria y en la identidad de la IBL, son relacionadas a los procesos de urbanización y de modernización de la sociedad y al surgimiento de formas religiosas más flexibles, adaptables y en constante reconfiguración. Por lo tanto, a partir de esta correlación es que podemos afirmar que la IBL es una organización religiosa híbrida, mutante, mediática y con una identidad que se hace y se rehace, ya que ella está ajustándose a un tipo de cultura que es, al mismo tiempo, urbana, gospel, tecnológica, comercial y comunicacional.

Palabras claves: diversidad, pluralismo religioso, identidad, proceso de pentecostalizacion, campo religioso, avivamiento, cultura gospel.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	14
PARTE 1 - OS BATISTAS MINEIROS E SUA HISTÓRIA	24
CAP. 1 - O DESENVOLVIMENTO HISTÓRICO DO MOVIMENTO BATISTA EM BELO HORIZONTE	26
Introdução	26
1.1. Antecedentes históricos e religiosos do movimento batista	29
1.2. O trabalho missionário batista em Belo Horizonte	32
1.3. O movimento batista e sua eclesiologia	36
1.4. A efervescência religiosa ocorrida no movimento batista	40
1.5. Rosalle Mills Appleby e sua influência no meio batista	44
1.6. Appleby e a difusão do avivalismo	48
Conclusão	55
CAP. 2 – A HISTÓRIA DA IGREJA BATISTA DA LAGOINHA	57
Introdução	57
2.1. Antecedentes e fundação da Igreja Batista da Lagoinha	59
2.2. A organização da Igreja Batista da Lagoinha: o concílio examinatório	63
2.3. As experiências religiosas do pastor Nascimento	69
2.4. A Igreja Batista da Lagoinha no período de Nascimento	81
2.5. A Igreja Batista da Lagoinha sob vigilância dos batistas mineiros	84
2.8. A Igreja Batista da Lagoinha depois do cisma.....	91
Conclusão	99
PARTE 2 – A IGREJA BATISTA DA LAGOINHA: IDENTIDADE E CULTURA ORGANIZACIONAL	100
CAP. 3 – A IGREJA BATISTA DA LAGOINHA E SUA IDENTIDADE	101
Introdução	101
3.1. Modernidade, pós-modernidade e identidade	103

3.2. Religião e identidade religiosa	112
3.3. Pentecostalismo e diversidade.....	116
3.3.1. Diversidade cultural e religiosa	117
3.3.2. Sincretismo, hibridismo e identidade	124
3.3.3. Ritos pentecostais e migração religiosa	128
3.4. A Igreja Batista da Lagoinha e sua identidade pentecostal	133
3.4.1. O desenho identitário da IBL	134
3.4.2. A dinâmica e variações de uma identidade religiosa	139
3.4.3. Os atores e a identidade religiosa da IBL	143
3.4.4. A IBL e a construção de uma nova matriz identitária	149
Conclusão	152

CAP. 4 – A IGREJA BATISTA DA LAGOINHA: CULTURA ORGANIZACIONAL E ADMINISTRATIVA.....	154
Introdução.....	154
4.1. A IBL e seu processo de institucionalização	155
4.2. A cultura organizacional da IBL.....	158
4.3. Carisma, parentesco e sucessão na IBL.....	162
4.3.1. O carisma e sua função na IBL.....	162
4.3.2. Carisma familiar e pastoral	168
4.3.3. Liderança e linhagem sucessória.....	172
4.4. A dimensão administrativa da IBL	174
4.4.1. A IBL como um empreendimento religioso	175
4.4.2. Empreendedorismo e estratégias comunicacionais da IBL	179
4.4.3. Estratégias de crescimento da Igreja Batista da Lagoinha	183
4.5. Religião, empresa e negócios	190
4.6. Gestão empresarial e gestão do sagrado	194
4.7. Táticas administrativas: estratégias e conflitos	199
Conclusão	204

PARTE 3 – IGREJA BATISTA DA LAGOINHA: RELIGIÃO, MÍDIA E MERCADO.....206

CAP. 5 – A IGREJA BATISTA DA LAGOINHA: ENTRE A DIMENSÃO FÍSICA, VIRTUALIDADE, MÍDIA E MERCADO208

 Introdução208

 5.1. Religião e geografia urbana209

 5.1.1. Religião e espaço urbano210

 5.1.2. A Igreja Batista da lagoinha e ocupação territorial214

 5.1.3. A expansão patrimonial da IBL219

 5.2. A dimensão física da IBL e a arquitetura do sagrado223

 5.2.1. O templo da IBL: metáfora de uma “paixão brasileira”224

 5.2.2. O templo como espaço de popularização do sagrado228

 5.2.3. O templo como espaço estético e coreográfico232

 5.3. A IBL e sua dimensão virtual237

 5.4. A espiritualidade virtual 241

 Conclusão.....247

CAP. 6 – A IGREJA BATISTA DA LAGOINHA: MUDIATIZAÇÃO E MERCADO248

 Introdução248

 6.1. A inserção da IBL250

 6.2. O *bios* midiático da IBL255

 6.3. Mudiatização, música e cultura gospel260

 6.3.1. A IBL e a música gospel261

 6.3.2. Música e emoção religiosa na IBL266

 6.3.3. Música, celebridade e espetáculo274

 6.3.4. A IBL e a produção fonográfica280

 6.4. Marketing e mercado religioso289

 6.4.1. Concorrência e consumo religioso.....290

 6.4.2. A IBL e suas estratégias de marketing297

 6.4.3. A IBL, suas estratégias de produção e marketing304

 Conclusão308

CONSIDERAÇÕES FINAIS	310
REFERÊNCIAS.....	318
ANEXOS	342

INTRODUÇÃO

O objeto de análise deste trabalho é a Igreja Batista da Lagoinha (IBL), instituição religiosa organizada em 20 de dezembro de 1957, na cidade de Belo Horizonte, no Bairro da Lagoinha. Na época da organização dessa igreja, o avivalismo e o pentecostalismo influenciavam as denominações protestantes históricas em várias partes do Brasil. Com a penetração e a instalação do avivalismo na IBL, essa organização começou a se diferenciar dos batistas históricos, pois houve a incorporação de um tipo de religiosidade de em que a experiência do “batismo com o Espírito Santo” e dos “dons espirituais” passaram a ser centrais.

Na IBL, os “dons espirituais” e o “batismo no Espírito” não ficaram restritos apenas às conceituações teológicas, já que traduziram numa prática religiosa em que se buscava cada vez mais a “santidade” e a “consagração a Deus”. Na IBL, portanto, o “batismo no Espírito Santo”, os “dons espirituais” e o “avivamento” foram aceitos como parte de uma nova experiência com Deus já conhecida, desde os meados do século XX, como “experiência pentecostal”. Estes elementos da religiosidade pentecostal foram determinantes na separação da IBL dos batistas históricos e também para a construção de sua trajetória histórica e tanto quanto de sua identidade religiosa.

Considerando esses aspectos e ainda as mutações que a IBL vem realizando na sua trajetória histórica e em sua identidade religiosa e organizacional, essa igreja será aqui analisada. Devido a importância da IBL na implantação do avivalismo entre os batistas e também sua atuação empreendedora no campo religioso contemporâneo, depois de sua inserção na cultura gospel, o tema deste trabalho gira ao redor da trajetória e identidade de uma corporação religiosa de tradição batista em processo de pentecostalização.

A IBL ocupou uma posição de destaque na gestação, desenvolvimento e solidificação do avivamento das igrejas batistas. Ela atuou, ao mesmo tempo, como causa e efeito, assumindo um lugar privilegiado na cisão dos batistas mineiros e brasileiros. Ela uniu e agregou pastores e igrejas dissidentes, e se tornou um centro catalizador e divulgador da religiosidade carismática ou do avivamento, como era conhecido o movimento naquela época. Com isso, internamente a IBL foi se constituindo como um segmento evangélico avivado, carismático, fértil e propenso às inovações e mutações religiosas.

Em se tratando da IBL, as alterações ocorridas no decorrer de sua trajetória devem ser vistas à luz de um cenário religioso e de um contexto social e cultural mais amplo, com destaque para a modernização da economia, a urbanização, as tecnologias da comunicação e a cultura gospel. Há, portanto, uma interdependência entre os processos mais amplos da cultura, da religiosidade pentecostal e da flexibilização e dinamismo IBL, já que é no bojo da pentecostalização dos anos de 1950, da diversificação religiosa e da relação entre religião e modernização da sociedade que essa instituição surge. Isto mostra que a IBL vem construindo sua trajetória e desenhando sua identidade num cenário que também sofre mutações. Porém, nesse processo de alteração, configuração e reconfiguração da IBL não se pode ignorar suas peculiaridades, tais como o carisma pastoral, o carisma familiar, o parentesco, a filosofia ministerial e a forma de administrar a instituição religiosa. Assim, ao empreendermos nossas análises a respeito da IBL, constatamos que, de fato, ela continua se estruturando não só a partir do carisma de um líder, mas também de outros, especialmente aqueles pertencentes à “família Valadão”.

A IBL, a partir dos meados da década de 1980, depois de aplicar as estratégias de crescimento de igrejas, nos moldes das organizações religiosas de corte norte-americano, seu crescimento começou a se acelerar. Porém, foi somente nos anos de 1990, com a diversificação de suas atividades, criação do “Ministério de Louvor Diante do Trono”, o planejamento de marketing e sua maior inserção na mídia como uma forma de adequação à sociedade urbana e globalizada, é que a fórmula adotada de crescimento adotada obteve maior sucesso patrimonial e no número de seguidores. Com esse posicionamento, a IBL anexou à sua forma de agir a música gospel, o marketing, intensificou sua participação na mídia, assumindo um papel cada vez mais ativo no campo religioso.

Neste aspecto, consideramos pertinente posicionar a IBL na moldura mais ampla do pentecostalismo brasileiro, concebendo-a como um fenômeno que busca ampliar sua influência no campo religioso com um novo jeito de ser, de “adorar”, de “ministrar” e “difundir” a fé cristã. Então, considerando essa condição adaptativa e atualizadora da IBL e sua influência na religiosidade brasileira é que formulamos as perguntas básicas deste trabalho: Como explicar a trajetória, a identidade religiosa e organizacional da IBL e o lugar que ela ocupa no campo religioso pentecostal contemporâneo? O que levou a IBL a se distanciar cada vez mais da tradição batista em direção a um perfil de igreja pentecostal e

depois neopentecostal? Que outras características novas a IBL adotou para si nas décadas posteriores?

A partir dessas perguntas escolhemos como objetivo principal analisar essa trajetória, buscando estabelecer a sua relação com o pentecostalismo e o lugar ocupado por ela no campo religioso brasileiro. Para concretizar tal objetivo, formulamos a hipótese de que a IBL vem construindo sua trajetória e desenhando sua identidade a partir tanto das transformações que ocorrem no próprio campo religioso brasileiro quanto também das mutações internas que ela tem experimentado ao longo de cinquenta anos. Nesse período, a IBL se tornou uma organização dinâmica, hibridizada e mutacional. Nesse sentido, a forma de atuar da IBL tem sido a de apropriar, incorporar e ressignificar alguns elementos da religiosidade pentecostalizada, o que corrobora para a constituição de uma identidade organizacional híbrida, mutativa, carismatizada, popular e empresarial.

Com a hipótese delineada e que caracteriza a IBL como uma organização religiosa dinâmica, contemporânea e em processo de pentecostalização, os objetivos específicos para o trabalho foram estabelecidos e sobre os quais centralizamos a ideia da correlação entre a instituição, o carisma e a identidade híbrida. Assim, foram traçados os seguintes objetivos: 1) Avaliar a possibilidade de classificar a IBL, tal como se tem feito nos estudos da religião, já que ela vem se caracterizando como uma organização religiosa híbrida, mutativa e em permanente alteração; 2) Analisar a relação entre a identidade religiosa e organizacional da IBL e o pentecostalismo na gestação, desenvolvimento e estágio atual, já que ela desenvolve um papel ativo no campo no campo religioso mineiro e brasileiro; 3) Examinar as estratégias mercadológicas e de marketing utilizadas pela IBL na sua relação com a cultura gospel e o mercado religioso; 4) Analisar as funções do carisma, da sucessão e do parentesco na trajetória da IBL, na sua identidade e na cultura administrativo-organizacional; 5) Examinar os elementos litúrgicos, os rituais e símbolos religiosos que incorporados e ressignificados pela IBL, principalmente, depois de sua inserção na cultura gospel, midiática e do espetáculo.

Frente às questões básicas desta tese, a confirmação da hipótese principal e o alcance dos objetivos propostos balizamos nossa análise nas discussões teóricas da área das Ciências da Religião, porém, sem deixar de considerar as perspectivas da História, da Sociologia e da Antropologia. Essa demarcação, que é nossa base teórico-conceitual, contribui para a

compreensão do objeto analisado como um fenômeno que está em relação com o carismatismo e processos de modernização econômico-tecnológica. Ora, essa base teórica dá sustentabilidade às discussões aqui empreendidas e constituem-se no “fundamento” das análises que se seguirão. Sendo assim, as teorias que aqui são expostas e que dão substancialidade às nossas análises trazem como pressuposto a interdependência e a dialeticidade entre o campo religioso, as organizações e a sociedade de um modo geral.

Pressuposto que a IBL tanto influenciou o campo religioso brasileiro, especialmente o subcampo batista, ao mesmo foi influenciada por esse campo, tal como nos ensina Pierre Bourdieu (2005). Para ele e para Max Weber (2005) a ação religiosa é colocada no eixo de análise da racionalidade, da dinâmica organizativa e do papel do carisma na trajetória de uma corporação. Nesse sentido, a teoria sociológica de Bourdieu se constitui como um eixo integrador de diferentes concepções sociológicas, a durkheimiana, marxista e weberiana. Segundo essa teoria, a condição para a formação de um campo religioso relativamente autônomo se inscreve dentro dos processos de divisão social do trabalho, da urbano-industrialização, a modernidade e a globalização da economia da e da cultura.

Considerando o avivamento proposto pela IBL e também o cisma ocasionado entre os batistas, o objeto analisado foi pensado como parte de um sistema simbólico que acabou assumindo uma função política e ideológica. Isso só se tornou possível de assimilação e incorporação pela IBL dada a sua predisposição de assumir o que Bourdieu (2005:46) denomina de a “absolutização do relativo e legitimação do arbitrário”. Com isso, o movimento batista, tal como outras denominações pertencentes ao protestantismo histórico brasileiro, se tornou um campo de luta entre agentes religiosos e formas de “manipulação simbólica na condução da vida”, (Bourdieu, 2004:121). Seguiu-se uma luta pelo monopólio do poder entre os agentes batistas conservadores e renovados por meio de um confronto, que se tornou o princípio estruturante da “divisão nos sistemas simbólicos”, ainda de acordo com Bourdieu (2005:30). Adotou-se, portanto, a lógica da exclusão e/ou da divisão. Já os agentes pentecostalizados adotaram a lógica da incorporação, diferenciação e diversificação, acolhendo aqueles que os seguiam e apoiavam dentro de um novo arranjo organizacional.

Na luta pelo monopólio do poder religioso, o pastor José Rego do Nascimento, primeiro pastor da IBL e líder da renovação carismática em meios batistas, se baseou na ação

carismática exercida pela força da experiência do “batismo no Espírito Santo” e na força da palavra extracotidiana. Os agentes batistas históricos, por sua vez, basearam-se na força de tipo racional legitimada pelo aparelho burocrático-administrativo. Daí a importância das teorias de Weber, Bourdieu e Berger para a análise da interação e da competição entre agentes e agências religiosas pelo monopólio do sagrado.

Para analisarmos o envolvimento da IBL com o avivalismo e a sua opção pelo pentecostalismo adotamos o “processo de pentecostalização” como um conceito unificador. A utilização deste conceito se dá pelo fato de que os campos religiosos, protestante e pentecostal, são produtos da história de suas posições constitutivas, e como tal, não são estruturas fixas. Nesse sentido, o “processo de pentecostalização” pode ser visto como um conceito utilizado para ser fazer tessitura, isto é, uma espécie de costura das partes que compõem todo o trabalho. O “processo de pentecostalização”, por sua vez, sendo um conceito amplo, abrangente e unificador, possibilitará uma abordagem inter-relacionada do objeto, a IBL, vinculando-o a outros conceitos pertinentes ao campo religioso, tais como o carismatismo, avivalismo, pentecostalismo e neopentecostalismo.

Esse processo é apropriado à análise que vamos fazer porque o pentecostalismo desenvolvido na IBL envolve doutrinas, práticas, ritos, formas e conteúdos religiosos, culturais e sociais. Todavia, o pentecostalismo implantado na IBL é um tanto peculiar em sua existência inicial. Por isso, o abordaremos no contexto e trajetória da instituição religiosa em análise. Este conceito também será útil para uma análise de uma relação que a IBL vêm mantendo com os diferentes pentecostalismos: o que ela rejeita e mantém; o que inova, cria e difunde. O “processo de pentecostalização” ajuda-nos na análise do *modus operandi* da IBL, ou seja, como ela consegue transigir entre o que é conservador, pentecostal e neopentecostal, mantendo-se o “nome batista” e, ao mesmo tempo, criar uma forma “original” e peculiar de ser “um” batista carismático.

A teorização acerca da tipologia “dominação carismática” de Weber (2004), inspirou e nos na análise do trabalho religioso desenvolvido na IBL, desde o pastorado de Nascimento no seu início até o de Valadão, atual pastor. Dessa forma, o conceito de “dominação carismática” deve ser conectado a outros dois tipos de dominação: o tradicional e o racional legal. Na análise da IBL interessamos mais pela dominação carismática. Nesta perspectiva, a tipologia

“seita-igreja”, desenvolvida por Ernst Troeltsch (1925) e Weber (2004:160a) é relacionada ao conceito de “dominação carismática”, já que todo profeta e líder, em geral, anunciam, criam e exigem mandamentos novos e buscam reconhecimento e legitimidade por parte da comunidade religiosa. No exame dos atores religiosos envolvidos com a IBL, iremos destacar Nascimento, Valadão e seus familiares. Para tanto, serão úteis os conceitos de “carisma”, “dominação carismática” e “sucessão”, tendo como base as teorizações de Weber. O conceito de carisma será útil enquanto falamos da qualidade especial do agente religioso, conforme (WEBER, 2004, p. 158-159), para promover a dominação e a divulgação do capital religioso.

Um outro conceito que nos ajuda na discussão aqui empreendida é o de hibridismo, conforme aparece em Homi K. Bhabha (2007) e Nestor Garcia Canclini (2008). Com base nesse conceito a pentecostalização da IBL pode ser vista não só como a produção de uma nova identidade e prática religiosa, mas também como a expressão de uma cultura diferenciada, que desafia normas culturais até então hegemônicas nos meios batistas. A IBL ao se pentecostalizar parece ter usado o recurso da combinação, do encontro e reciprocidade dos processos socioculturais. Os seguidores da IBL que se “viam” e se “pensavam idênticos” ou “quase idênticos” defendiam a ordem simbólica estabelecida. Estes são os que “negam” a hibridização, enquanto outros se mostraram hibridizados e, portanto, dispostos à inserção de uma nova ordem simbólica marcada pela diversidade, inovação ritual, litúrgica e doutrinária.

O que ocorreu com a IBL não foi somente mudança na sua identidade, mas também recomposição, uma alteração profunda na religiosidade dos batistas mineiros. Por isso torna-se necessário compreender a diferença cultural entre religiosidade batista e pentecostal na produção da identidade da IBL, uma vez que ela transforma-se num processo de interação simbólica. Acrescente-se a isso, o fato de não haver possibilidade de pensar uma identidade como algo unitária, fixa e estável, desde a época do seu surgimento.

Com a cisão, a IBL deu um importante passo para assumir um novo papel no campo religioso: o de ser um polo de divulgação, difusão e solidificação de um cristianismo mais emocional, carismático, diversificado e híbrido. Nessa análise nos apoiaremos nas teorizações relacionadas à produção de identidades e culturas hibridizadas tal como aparecem em Stuart Hall (1999) e Canclini (2008). O hibridismo relaciona-se com os “... processos sócio-culturais

nas quais estruturas ou práticas discretas, que existiam de forma separada, se combinam e geram novas estruturas, objetos e práticas” (CANCLINI, 2008, p. 19).

Pode-se analisar aqui também o conceito de cultura de Bhabha (2007). Para ele o embate cultural além de refletir a diversidade e as diferenças culturais, desvela, na maioria das vezes, antagonismos sociais e religiosos. Juntaremos os conceitos de cultura e campo religioso e isto pelo fato de que a IBL como um espaço de cultura se diversifica e passa por contínuos processos de transformação, lutas e rearticulações. Assim, os conceitos de cultura e de campo religioso nos permitirão analisar os conflitos internos entre os batistas históricos e os pentecostais, e, ainda avaliar como se deu a articulação social da diferença quando foi introduzido o processo de pentecostalização na IBL. A junção destes dois conceitos será fundamental para analisarmos os ajustes, as negociações, adaptações e modificações da IBL para que ela se integrasse nos círculos da cultura *gospel*, empenhados na produção de bens religiosos voltados ao mercado fonológico. Ajuntar os conceitos de cultura e campo religioso nos permitirá analisar se houve ou não a subversão, ruptura e ou negação da identidade batista, e também de autoridade religiosa dominante. Os deslocamentos da IBL, variados e múltiplos, se efetivaram porque esta organização vem se caracterizando historicamente como híbrida, diversa e em mobilidade.

Considerando também a relação entre religião, cultura e mídia nos tempos atuais, época de disputas pelos espaços midiáticos e econômicos, adotamos o conceito de “*bios* midiático”. O conceito é adotado porque em se tratando da religião e dos processos de comunicação, o *bios* midiático está entrelaçado com tantos outros conceitos, fazendo uma “remodelação” da cultura religiosa em termos de investimentos comerciais, midiáticos, econômicos e práticas culturais. Com o conceito de “*bios* midiático”, englobamos mídia, marketing e comunicação, principalmente, por atestarmos, de um lado, a inserção cada vez maior das igrejas pentecostais na televisão e internet, e de outro, a “inabilidade” das igrejas históricas em utilizar os meios de comunicação. Num contexto sócio-cultural em que quase tudo se torna imagem, mensagem, texto e símbolos, o conceito de *bios* midiático é pensado como um conceito “coringa”, que integra todas as diferentes formas e instrumentos de comunicação. Assim, o *bios* midiático faz parte de um processo amplo e complexo que inclui um número grande de formas simbólicas: a imprensa, o rádio, o cinema, o computador, a internet, a multimídia, a televisão, entre outros.

Esse novo “*bios* midiático” reforça não só a ideia da diversidade cultural e religiosa, mas também a influência e interferência da mídia no campo religioso. Respalhando-nos também nas teorizações da secularização e do pluralismo de Peter Berger (2003) e Berger e Thomas Luckmann (2003), assinalamos a presença de um forte processo de individuação, individualismo e competição na religião. Isto aponta para uma dimensão privativa e subjetiva da religião. Assim, não basta, para as religiões, somente oferecer serviços religiosos, mas ofertar diversão e entretenimento, atrair consumo e criar estilos de vida. Isto acontece principalmente com utilização da tecnologia comunicacional, midiática e imagética pelas igrejas. Ao considerarmos estes aspectos, o conceito de mídia muito nos ajudará em nossas análises, pois ao utilizá-lo vamos seguir a trilha da tradição cultural.

A partir da adoção dos referenciais teóricos e buscando alcançar, permanentemente, os objetivos propostos para o trabalho, elaboramos o nosso quadro metodológico. Escolhemos e estabelecemos alguns procedimentos metodológicos básicos para a realização deste trabalho, que além da pesquisa bibliográfica, contou também com a pesquisa de campo realizada através de visitas ao templo da IBL, aos cultos e em pequenos eventos por ela realizados. A partir do recorte do campo, trabalhamos com a observação direta participativa para os cultos e com a semiestruturada para os pequenos eventos. Sendo assim, a base do nosso trabalho de campo foi efetivado a partir das observações *in loco* nos cultos promovidos pela IBL. Buscamos com este procedimento verificar os diferentes tipos e estilos de cultos, a liturgia, os ritos, os quais sob a nossa hipótese, mostram o quanto a IBL é diversa, dinâmica e contextualizada ao ambiente urbano.

Assistimos programas veiculados pela Rede Super de Televisão, especialmente, aqueles em que os apresentadores fazem parte da família e do clã Valadão. Os programas priorizados foram: “Profetizando Vida”, com Márcio Valadão, “Nos Bastidores com Diante do Trono”, com Ana Paula Valadão e o programa “Fé” e “Tudo AV” com André Valadão. O objetivo de coletar depoimentos, realizar entrevistas e assistir aos programas de televisão foi o de interrelacionar informações e de examinar as possíveis diferenças e/ou semelhanças entre o culto no templo e os aqueles difundidos pela tela da TV. Além disso, tínhamos o objetivo de examinar o modo de atuar na mídia, de difundir a organização, o lugar do apresentador, como líder religioso e artista, e ainda o modo de ser Lagoinha com o uso do marketing e da mídia.

Feita esta primeira parte da introdução, passamos agora à apresentação da composição da tese e de suas divisões internas. A tese está dividida em três partes. Na primeira delas há uma discussão da história dos batistas mineiros. No primeiro capítulo, o leitor encontrará o desenvolvimento histórico do movimento batista em Belo Horizonte, cenário do surgimento, estruturação e pentecostalização do movimento batista mineiro.

No segundo capítulo, abordamos a história da IBL, sua fundação e organização, bem como o trabalho e ministério de Nascimento. Como a IBL e seu líder atuavam para a difusão do avivalismo, houve um processo de vigilância religiosa que, devidos aos conflitos e lutas, entre avivados e históricos, ocasionou o cisma pentecostal entre os batistas no Brasil. Neste processo que envolve a organização e o pentecostalismo, o destaque é dado para as experiências religiosas extáticas do líder da IBL, o que se tornou um referencial para que o avivacionismo se efetivasse.

Na segunda parte, abordamos de forma mais específica e direta o nosso objeto de estudo no que se trata de sua identidade e cultura organizacional. Pressupomos que ali existe uma indissociabilidade entre a identidade e a cultura organizacional. Como o carisma tem sido a principal matriz da IBL, conta-se ter sido ela uma construção contínua a partir da cisão com os batistas mineiros, fragmentações do pentecostalismo e de deslocamentos que os segmentos religiosos posteriores aos anos de 1970 fizeram. O capítulo três tem por título a Igreja Batista da Lagoinha e sua identidade. Nele buscamos mostrar a relação entre a identidade religiosa, modernidade, pós-modernidade e o pentecostalismo. Como a identidade religiosa se constitui não como ato, mas como processo, inserimos nessa discussão os conceitos de diversidade, sincretismo e hibridismo, uma vez que eles corroboram com a ideia de uma identidade variável e sem um núcleo definitivo e absoluto.

No quarto capítulo, a análise prioriza os aspectos da cultura organizacional e administrativa da IBL, que está fortemente ligada ao processo de institucionalização não só da corporação, mas também do carisma pastoral e à sua manifestação histórica na organização. Neste caso, o carisma, além de respaldar a liderança, respalda também os projetos que ela tem para a organização, bem como os planos de perpetuação do poder por meios da linhagem familiar. Analisamos a dimensão administrativa da IBL, dando destaque ao aspecto empresarial, o que se estrutura processualmente para facilitar as táticas empreendedoras e as estratégias no

campo comunicacional. Trabalhamos essa dimensão com a finalidade de mostrar que existe uma relação estreita entre a administração carismática da religião com a gestão do sagrado, à partir de uma ótica que podemos denominar de empresarial.

Na última parte do trabalho colocamos as discussões e análises que creem a IBL a partir de três eixos: religião, mídia e mercado. Acreditamos estarem eles, na sociedade contemporânea, interligados e misturados. No entanto, eles ora se aproximam, ora se separam. Porém, independentemente do tipo de vinculação entre um e outro, se interligados, se separados ou não, o que importa é que a mídia e o mercado estão presentes cada vez mais no espaço aberto pela religião. Nesse processo, a religião também se mostra na mídia e no mercado e deles também usufrui. Isso indica que há uma aliança produtiva entre religião, mídia e mercado, apesar de muito questionada, e que essa aliança, numa época de avanços e sofisticções constantes nas tecnologias da comunicação, facilita o casamento entre religião, virtualidade e mundo dos negócios.

No quinto capítulo analisa a IBL, na qual se reconhece estar ela transitando entre a dimensão física, a virtualidade, a mídia e o mercado. Tudo isso, corrobora com a hipótese de que a IBL é uma organização não só dinâmica, mas também popular, o que é reforçado pelo seu espaço de culto que tem um formato de um ginásio poliesportivo. No sexto capítulo, as análises se voltam para a midiatização e o mercado, pois a IBL, desde os primeiros dias de sua existência, em 1957, começou a utilizar os meios de comunicação para tornar conhecida a sua mensagem. Como a IBL em sua trajetória sempre ousou em termos de inserção no setor da comunicação, partimos da ideia de que essa organização tem um *bios* midiático, já que ela não usa mais a mídia apenas para difundir sua mensagem, mas para ter visibilidade, propagar seus produtos e influenciar o campo religioso. Na mídia, a IBL ajuda a construir e a legitimar a cultura gospel, pois com suas músicas e cantores, participa intensamente da produção, difusão e comercialização de sua fonografia. Nesse contexto, enfatizamos que música, celebridade e espetáculo religioso caminham juntos, dando projeção à IBL como uma corporação que celebra e que é celebrada. Talvez isso explique a atual aproximação entre IBL e a Rede Globo de Televisão, que em 2011, não somente contratou a cantora gospel Ana Paula Valadão, como também tem mantido um significativo espaço aberto ao neopentecostalismo que seja adversário concorrente da Rede Globo, a Universal do Reino de Deus.

PARTE I

OS BATISTAS MINEIROS E SUA HISTÓRIA

A primeira parte do presente trabalho relaciona-se com desenvolvimento histórico das igrejas batistas em Belo Horizonte, principalmente, com a Igreja Batista da Lagoinha (IBL), que é oriunda do movimento batista em termos de organização e legitimidade eclesial. Entrementes, a IBL, por enveredar-se no avivalismo e desenvolver interna e externamente um processo de pentecostalização e uma prática religiosa carismática, distanciou-se dos batistas pouco tempo depois de ter sido organizada em uma igreja autônoma e autogovernável.

As particularidades do movimento batista e também da IBL, no tempo e no espaço, serão consideradas e analisadas. Isto significa que a análise do movimento batista, tanto quanto da trajetória e da identidade da IBL, ainda que sejam releituras do passado, são sempre dirigidas por uma leitura do presente. Nesse aspecto, analisar a história a IBL e em sua relação com os batistas mineiros é textualizar o passado, as vivências e os discursos religiosos e históricos da instituição, pois, segundo Michel de Certeau (2000:32), eles falam da história e estão sempre situados no tempo e no espaço. O que se privilegiará, portanto, no primeiro capítulo, é o desenvolvimento histórico do movimento batista em Belo Horizonte e seus antecedentes históricos e religiosos. Abordaremos também as crises vividas por esse movimento, bem como a afirmação de um modo distinto de ser batista, o que é pautado no localismo eclesial. A abordagem, por ser histórica e sociológica, gerou a exigência de se avaliar as diferentes tentativas de implantação do movimento batista em Minas Gerais e em Belo Horizonte, o que foi se apresentando como estreitamente relacionado ao trabalho missionário norte-americano.

Como a IBL foi um desdobramento do movimento batista nos idos anos de 1950, sua fundação e sua organização foram vistas como parte do processo de expansão da fé batista.

Nesta perspectiva, a organização da IBL era um indicativo da difusão do movimento batista em Belo Horizonte, mas também um reflexo do sucesso do trabalho dos missionários norte-americanos. A ação dos missionários norte-americanos receberá destaque no exame que se fará, pois foi através dela, apesar das crises existentes nos anos de 1930 a 1950, que o número de igrejas batistas foi acrescido. Mas, como se trata de igrejas e de fiéis batistas, devido à sua

eclesiologia, e ainda às crises existentes naqueles tempos, o crescimento de fiéis não garantiu estabilidade, homogeneidade e harmonia no referido movimento.

Com a crise econômica, política, social e religiosa do período de 1930 a 1950 e com o crescimento do número de fiéis batistas, os missionários norte-americanos buscaram fortalecer a identidade religiosa dos batistas. Para tanto, a estratégia utilizada foi a institucionalização de práticas religiosas, o que gerou, em contrapartida, maior rigidez e formalização dos cultos e das igrejas batistas. Esse processo fortaleceu a identidade, mas teve como consequência um esfriamento espiritual de igrejas. Algumas delas deixaram de crescer, outras ficaram enfraquecidas e sem condições de cumprir a tarefa religiosa e missionária com os mesmos índices iniciais de crescimento. Diante desse quadro, salvaguardar a fé batista no Estado de Minas Gerais tornou-se ainda mais fundamental para os missionários que aqui estavam.

A missionária norte-americana Rosalee Mills Applleby (1895-1991), em meados dos anos de 1940, preocupada com o estado espiritual das igrejas assumiu um importante trabalho entre os batistas mineiros. Ela trabalhou difundindo o avivalismo e com ele o revigoramento espiritual das igrejas. Essa influência do avivalismo foi determinante na fundação da congregação batista no bairro da Lagoinha, em 1957, que, depois de quarenta e cinco dias se tornaria a Igreja Batista da Lagoinha (IBL). Com a organização da IBL, José Rego do Nascimento assumiu a liderança da igreja como pastor, dando continuidade à difusão do avivalismo e fazendo com que essa vivência religiosa carismática se tornasse parte da trajetória e da identidade da IBL.

Considerando esses aspectos, no segundo capítulo desta primeira parte, analisar-se-á especificamente a história da IBL, sua origem e organização, bem como o seu processo de distanciamento do movimento que a originou. Nesta empreitada, a análise privilegiará a trajetória da IBL como uma organização religiosa que, ao se enveredar no avivalismo, gerou não só uma vigilância religiosa, mas a primeira cisão pentecostal no movimento batista de Belo Horizonte e Minas Gerais.

CAPÍTULO 1

O DESENVOLVIMENTO HISTÓRICO DO MOVIMENTO BATISTA EM MINAS GERAIS

Introdução

A história do movimento batista em Minas Gerais relaciona-se com a inserção e o desenvolvimento do protestantismo no Brasil a partir de 1850. De acordo com Israel Belo de Azevedo (2004:192-193), o interesse pela implantação da fé batista em terras brasileira teve início em 1857. Esse interesse, no entanto, só se efetivou em 1859, com a chegada de Thomas Jefferson Bowen. Contudo, por maior que fosse o interesse esta primeira iniciativa não obteve sucesso e resultados satisfatórios, o que, segundo Betty Antunes de Oliveira (2005:108), se explica pelo curto espaço de tempo, de apenas nove meses, que Bowen viveu no Brasil.

O “fracasso” da iniciativa missionária de 1859 não arrefeceu os ânimos dos batistas norte-americanos em implantar o movimento batista em solo brasileiro. Porém, a segunda iniciativa só aconteceu em 1871 e não teve uma natureza exclusivamente missiológica, já que sua causa direta foi a fuga de batistas da Guerra da Secessão¹. Conforme Oliveira (2005:66), na cidade de Santa Bárbara do Oeste, SP, em 1871, os imigrantes norte-americanos, fugidos da guerra, fundaram a primeira igreja batista no Brasil. Essa igreja estava voltada exclusivamente para os imigrantes batistas que viviam naquela região. Mesmo assim, a igreja se fortaleceu, estabilizou e aos poucos começou a cultivar o ímpeto missionário, marca caracterizadora dos fiéis batistas do Sul dos Estados Unidos.

A Igreja Batista de Santa Bárbara do Oeste, SP, após dez anos de organização, encontrava-se mais estável e desejava ampliar suas ações religiosas. No ano de 1882, inicia seu plano para a

¹ A Guerra de Secessão ocorreu entre os anos de 1861 e 1865 e é conhecida também como Guerra Civil norte-americana. Essa guerra foi um conflito e uma luta entre os Estados do Sul, defensores da escravidão, e os Estados do Norte, mais industrializados, onde a escravidão tinha um peso econômico bem menor.

expansão do movimento batista em terras brasileiras. O lugar escolhido para a plantação de outra congregação foi a cidade de Salvador, na Bahia. Neste sentido, José dos Reis Pereira (1982:22), Duncan Alexander Reily (2004:148-149) e Azevedo (2004:193) asseveram que da Igreja Batista de Santa Bárbara do Oeste saíram os fundadores da igreja batista em Salvador, organizada no dia 15 outubro de 1882. Assim, Santa Bárbara e Salvador podem ser consideradas o marco inicial e o eixo expansionista-missionário do movimento batista no Brasil, conforme Antônio Gouvêa de Mendonça (2008):

“A nova igreja previa ser reconhecida como missão, e provavelmente expandir-se entre os brasileiros. (...) Vários pedidos foram feitos, nesse sentido, à Junta Missionária de Richmond, até que em 1881 veio o primeiro missionário batista para pregar aos brasileiros, William B. Bagby. Após ter, naturalmente, passado por Santa Bárbara, pastoreando ali duas igrejas dos colonos e aprendido a língua, escolheu a Bahia como base missionária entre os brasileiros” (MENDONÇA, 2008, p. 50).

A inserção dos batistas no Brasil e o seu ímpeto missiológico peculiar para a abertura de novas igrejas mostram que o protestantismo norte-americano está na raiz do protestantismo brasileiro, incluindo aqui o movimento batista. Logo, a expansão missionária é resultado da visão protestante norte-americana, seja em termos ideológicos, litúrgicos e teológicos. O movimento batista, por estar vinculado ao “protestantismo missionário”, se identifica com o “protestantismo instrumental”, pois a “conversão” conversionista tornou-se o principal foco de suas pregações. Por essa origem missionária e esse viés instrumental, o movimento batista foi se espalhando, pouco a pouco, por todo o território brasileiro, caracterizando-se por uma ação proselitista.

Esse aspecto instrumental do protestantismo era, na verdade, o centro da pregação dos missionários norte-americanos, que visavam salvar “pagãos” da “danação eterna”, segundo Mendonça (2008:95). Esse aspecto, possivelmente, justificava o trabalho missionário e a existência de uma versão missionária do protestantismo, tanto dos batistas quanto de outros segmentos religiosos. Esse sentimento nacional expansionista e missionário tornou-se fundamental para o protestantismo no seu todo, pois, conforme Mendonça (2002:19), combinou com os motivos teológicos ligados à conversão e piedade individual, o que foi e ainda hoje é tão valorizado pelos batistas. “Os batistas fazem uma radical afirmação do indivíduo. Essa afirmação começa na soteriologia e estabelece a competência exclusiva da alma para aceitar o oferecimento divino” (AZEVEDO, 2004, p. 261). Como o espírito expansionista-missionário estava na raiz desse movimento, outras iniciativas para a difusão do

movimento e da fé batista foram tomadas, já que a finalidade era atingir o país como um todo. Mas, como salienta Ader Alves de Assis (1989:24), a inserção do movimento batista no estado de Minas Gerais somente é iniciada na década de 1880, na cidade de Juiz de Fora, e tal como acontecia religiões, por iniciativa de missionários norte-americanos.

A inserção da fé batista em Minas Gerais ocorrida em Juiz de Fora e na Região da Zona da Mata fracassou, por isso, uma nova ação missionária precisou ser planejada para que o movimento batista penetrasse novamente no estado das alterosas. A oportunidade surgiu quando Belo Horizonte passou a ser a capital do estado mineiro e centro do poder político. Belo Horizonte chamou a atenção dos missionários e passou a ser o alvo do movimento batista, já que a nova capital crescia e se fortalecia, pois possuía 10 mil habitantes na época de sua inauguração. Os missionários aproveitavam as oportunidades que surgiam e, no ano de 1897, conforme Pereira (1982:68), Bagby e Taylor implementaram a primeira iniciativa para a inserção do movimento e da fé batista na capital mineira. A iniciativa de Bagby e Taylor, tal como as demais que aconteceram até os anos de 1910, também não alcançou o progresso esperado. Mesmo assim, as décadas de 1890 a 1910 foram determinantes para as idas e vindas do movimento batista tanto quanto para recomeço e paralisação do trabalho missionário.

Considerando o processo de oscilação do trabalho missionário batista em sua fase inicial na capital mineira e também seu estabelecimento definitivo em 1912, o presente estudo prosseguirá numa perspectiva de análise dos antecedentes históricos dos batistas no estado de Minas Gerais. A análise do trabalho dos missionários na cidade de Belo Horizonte a partir das primeiras décadas do século XX, da eclesiologia batista e da efervescência religiosa ocorrida no campo religioso mineiro contribuirão para melhor compreensão histórica dos batistas no estado mineiro. A trajetória histórica confirma a existência de uma relação direta do movimento batista com os processos socioculturais e religiosos mais amplos, elucidando as implicações e interferências do avivalismo dentro do próprio movimento.

Assim, a perspectiva histórica a ser adotada para a análise do movimento batista justifica-se por causa de sua estreita relação com a origem e organização da IBL. Nessa direção, tornar-se-á relevante destacar personagens que influenciaram a religiosidade batista em Minas Gerais. Entre tantos personagens, há que se privilegiar Rosalee Mills Appleby, pois ela possuiu um significativo papel religioso no sentido de ter influenciado os fiéis batistas com ideias avivalistas. Essa opção justifica-se pelo fato de que a difusão do avivalismo feita por

Appleby já indicava um primeiro “esgotamento” do movimento batista, a necessidade de sua remodelagem e também a sua suscetibilidade às formas religiosas carismáticas e pentecostalizadas. Esses elementos são estruturantes a análise a que se propõe este trabalho.

1.1. Antecedentes históricos e religiosos do movimento batista em Minas Gerais

A primeira tentativa de estabelecimento dos batistas em Minas Gerais aconteceu no final da década de 1880, na cidade de Juiz de Fora, na região da Zona da Mata. De acordo com Assis (1989:22), no ano de 1888, Charles G. Daniel, missionário batista vindo dos Estados Unidos, se instalou na cidade de Juiz de Fora, abrindo em sua própria casa um ponto de pregação e uma Escola Bíblica Dominical. O trabalho naquela cidade foi desbravador, mas, apesar de todos os esforços e empenho de Daniel, os resultados obtidos foram poucos. Contudo, Daniel não desistiu e depois de um ano inteiro de intenso trabalho de propaganda religiosa, ocorreu a organização da primeira Igreja Batista em Minas Gerais. De acordo com Rafael Rodrigo Ruela Souza (2008:27), essa primeira igreja batista foi organizada em 1889, com quatro membros e foi fruto do trabalho de Daniel. Como é característica do movimento batista, sua alocação em qualquer espaço e lugar se dá com a abertura de uma congregação que, posteriormente, é organizada em igreja.

A organização da Primeira Igreja Batista em Juiz de Fora, com quatro fiéis apenas, mostra que, naquela época, a evangelização encontrava sérias dificuldades e gerava poucos resultados. Certamente as dificuldades existentes e o pequeno número de fiéis “convertidos” desanimavam os missionários. Além disso, as constantes enfermidades eram um outro fator que também contribuía para o desânimo dos missionários e sua saída repentina do campo. De acordo com Pereira (1982:54), na época da inserção do protestantismo no Brasil, os missionários não resistiam às constantes doenças de caráter epidêmico tal como a febre amarela. Com isso, a desistência do trabalho missionário tornou-se muito comum, gerando frequentes descontinuidades na plantação de igrejas batistas em várias regiões do Brasil.

Isso também aconteceu com Daniel que devido à doença da esposa interrompeu o trabalho missionário em Juiz de Fora e retornou aos Estados Unidos, conforme Assis (1989:22-23).

Com seu retorno aos Estados Unidos, o missionário William B. Bagby² se responsabilizou em dar continuidade aos batistas naquela cidade. Mas, por morar no Rio de Janeiro e ter outras tarefas missionárias, muito rapidamente enviou para lá outro missionário. Segundo Pereira (1982:58), em 1890, por iniciativa de Bagby, além do aluguel de um salão para culto, providenciou o deslocamento do missionário H. E. Soper para Juiz de Fora, denotando suas intenções de dar prosseguimento na solidificação e expansão no Estado de Minas Gerais.

Ora o movimento batista em Juiz de Fora, graças aos esforços de Soper, fez novos prosélitos e começou a dar sinais de crescimento. A partir de 1891, com a chegada do jovem médico J. L. Downing começou a ocorrer um maior desenvolvimento batista nessa cidade mineira. De acordo com Souza (2008:28), Downing e sua esposa uniram-se a Soper para realizar a obra de evangelização. O resultado foi a abertura de uma segunda igreja batista, em 1892, em Barbacena. Como era comum ocorrer epidemias naquela época, Soper logo adoeceu e ficou sem forças para continuar o trabalho, retornando à Inglaterra. Downing, por sua vez, depois da partida de Soper, sentiu-se sozinho no campo missionário e, por esse motivo, também deixou o trabalho na região de Juiz de Fora e Barbacena e, segundo Assis (1989:23), um ano depois retornou aos Estados Unidos.

A saída dos missionários norte-americanos das cidades de Juiz de Fora e Barbacena, por causa das epidemias, enfraqueceu o movimento batista e as próprias comunidades religiosas. Outro fator que interferiu de forma significativa para esse processo de instabilidade do movimento batista, foi a fundação de Belo Horizonte como capital do estado, em 1893. Conforme Assis (1989:24), com a saída dos missionários da Zona da Mata mineira e a fundação da nova capital do estado, as duas primeiras igrejas plantadas em Juiz de Fora e Barbacena, começaram a sofrer perdas progressivas de fiéis e deixaram de existir. Esse processo desencadeou-se pela falta de pastores. Assim, começava um período nebuloso para os batistas daquelas duas jovens igrejas e elas deixaram de existir, segundo Souza (2008:28): “A de Barbacena, em 1895; depois, a de Juiz de Fora fechou suas portas em 1897”.

Essa nova situação política mostra como o crescimento religioso não depende somente do entusiasmo dos missionários. Há de se destacar, porém, que o fechamento das duas igrejas e a paralisação do trabalho missionário na região de Juiz de Fora não diminuíram o ímpeto

² William B. Bagby, nascido no Texas em 1855 e morto em Porto Alegre em 1939, era um representante da Junta de Richmond e uma espécie de chefe da missão evangelística norte-americana no Brasil.

expansionista-evangelizador dos missionários norte-americanos. Na realidade, houve uma reformulação do alvo, pois a cidade de Belo Horizonte, com seus ideais de modernidade e racionalidade, por atrair a população de muitas outras cidades do interior, passou a ser vista como um lugar favorável ao trabalho missionário. Começava assim uma segunda etapa de implantação do movimento batista. A nova capital do estado, por ter sido “planejada cuidadosamente”, foi “embalada pela inovação” e por causa disso, segundo Assis (1989:47) e Souza (2008:29) foi escolhida para uma nova investida dos batistas em Minas Gerais.

O interesse da missão norte-americana por Belo Horizonte, segundo Pereira (1982:68), se concretizou com Bagby e Taylor, que apoiaram a abertura de um trabalho batista na nova capital. Esse interesse da missão pela capital de Minas Gerais, interpretado e analisado à luz de Otto Maduro (1983), mostra que o fenômeno social está presente em todo e qualquer fato religioso. Dessa maneira, segundo Maduro (1983:70) “nenhuma religião opera no vazio”, ou seja, em qualquer fase a religião e suas experiências acontecem num momento histórico e num contexto humano específico. Sobre o interesse de Bagby e de Taylor na abertura de uma igreja batista em Belo Horizonte, esclarece-nos Souza: “Durante a etapa final de construção da nova capital mineira, William Bagby e J. J. Taylor amudaram suas visitas à região da futura urbe. Juntos com crentes vindos de outras localidades, muito especialmente de Juiz de Fora, criaram uma nova igreja em meados de 1897” (SOUZA, 2008, p. 30).

Esta primeira iniciativa em Belo Horizonte rapidamente começou a enfrentar dificuldades, pois não havia nenhum missionário residindo na cidade e, segundo Assis (1989:49), a missão de São Paulo não dava a assistência necessária. Devido a isso, o grupo de fiéis de Belo Horizonte sentiu-se “desamparado” para continuar ali o movimento. Consequentemente, o ato de fazer prosélitos ficou paralisado e não apresentava resultados satisfatórios, comprometendo mais uma vez a expansão batista na capital. Entretanto, ainda que o fracasso dessa primeira iniciativa tenha ocorrido, Belo Horizonte continuava a ser considerada ponto estratégico para a implantação da fé batista no estado de Minas Gerais.

Nessa perspectiva, a atração que a cidade de Belo Horizonte gerava na população sinalizava que a religião de caráter urbano apresentava possibilidades de estabelecer e crescer. Todavia, a falta de pastores e o desentendimento de fiéis fez do período 1897 a 1910 um momento desfavorável para o desenvolvimento do movimento batista em Minas Gerais. A partir de 1911, a situação e o quadro religioso do movimento batista em Belo Horizonte começaram a

mudar, pois a cidade passou a ser o foco de investimento das missões norte-americanas. Assim, a capital mineira passou a assumir uma posição estratégica para a reorganização e expansão do movimento batista em Minas Gerais. Nessa perspectiva, como Belo Horizonte estava em processo constante de urbanização e crescimento, ela se tornou um atraente lugar para a inserção missionária.

1.2 . O trabalho missionário batista em Belo Horizonte

A primeira iniciativa para a implantação do movimento batista em Belo Horizonte ocorreu em 1896, um ano depois que Ouro Preto deixou de ser a capital do estado mineiro, e foi realizada por Antônio Vieira da Fonseca, a qual, segundo Assis (1989:48), rapidamente perdeu força e desapareceu. Em 1897, depois do fracasso da primeira iniciativa, Bagby e Taylor empreenderam novas ações para inserir o movimento em Belo Horizonte, colocando J. J. Alves à frente do movimento. Essa iniciativa, apesar do apoio de Bagby e Taylor, foi enfraquecida, segundo Souza (2008:31), devido aos desentendimentos ocorridos entre o líder J. J. Alves e os seguidores do movimento.

Em 1900, uma nova tentativa de implantar o movimento batista em Belo Horizonte foi empreendida pelo líder religioso, o diácono João Tibúrcio Alves que, apoiado por Bagby, conforme Assis (1989:50), reorganizou a frente de trabalho. Como o movimento batista em Belo Horizonte já havia fracassado anteriormente, João Tibúrcio Alves, procurou descentralizar o movimento da capital mineira expandindo-o para as cidades de Itaúna, Juatuba e Mateus Leme.

A difusão da fé batista em outras cidades e a sua descentralização de Belo Horizonte não foram benéficas para o movimento inserido na capital, pois ele perdeu força, deixou de crescer e, mais uma vez, começou a obter insucesso. Mesmo diante do pequeno êxito da fé batista em Belo Horizonte, Bagby e Taylor apoiavam o movimento batista nessa cidade e ajudavam na sua expansão para outras cidades. Em 1910, Taylor pede apoio à Junta de Richmond, a qual decidiu enviar e manter um missionário em Belo Horizonte, conforme consta nos anais da Convenção Batista Brasileira: “O irmão J. J. Taylor fala sobre a Igreja e o trabalho de Belo Horizonte, o qual deve ser reorganizado, pelo que propõe e é aprovado que se lembre à Junta de Missões de Richmond a necessidade e a conveniência de se manter um

missionário para Belo Horizonte...”. Em 1911, um ano depois da decisão tomada pela Junta de Richmond em relação à Belo Horizonte, chega à cidade o missionário Daniel Frank Crosland.

O trabalho que João Tibúrcio Alves realizava era independente da orientação dos missionários Bagby e Taylor e a chegada de Crosland provocou insatisfação e desentendimentos entre eles. Por causa disso, o então líder da igreja, João Tibúrcio Alves, e o pequeno grupo de 40 fiéis, que compunham a fé batista, segundo Assis (1989:52), romperam com o movimento batista, ocasionando a sua dissidência. Apesar das dificuldades enfrentadas com João Tibúrcio Alves e com fiéis que o seguiam, Crosland não desistiu de fazer o seu trabalho missionário e de lutar pela solidificação do movimento batista na capital. Conforme declara Souza (2008:33), mesmo com uma “cisão intestina”, de março de 1912, Crosland organizou a Primeira Igreja Batista de Belo Horizonte (PIB-BH), a qual começou a alcançar crescimento e prosperidade espiritual.

Com a abertura da PIB-BH, na capital mineira, e com o incessante trabalho missionário de Crosland, houve um crescimento significativo do movimento batista. Conforme Souza (2008:28), a PIB-BH foi fundamental para o florescimento do movimento batista na capital mineira e também para a ampliação da obra missionária para outras cidades e regiões. De Belo Horizonte, segundo Souza (2008:33), uma frente evangelística ficou responsável pela divulgação da mensagem batista no estado de Minas Gerais como um todo, o que já era objetivo dos missionários norte-americanos que trabalhavam no campo mineiro. A missão organizada em Belo Horizonte foi chamada de “missão do centro”, e com ela, segundo Souza (2008:32) e Assis (1989:24-25), Crosland organizou e treinou um grupo de obreiros-evangelistas para ampliar o trabalho missionário na capital e em pequenas vilas e fazendas. Devido à sua posição geográfica na cidade, a PIB-BH ocupou um ponto estratégico no trabalho dos missionários, já que facilitava a assistência a outros campos e aos locais de plantação de novas igrejas. É por isso que Assis (1989:45-47) destaca que a “missão do centro”, pelos resultados obtidos na evangelização, foi a mais importante iniciativa missionária dos batistas em Minas Gerais.

Os missionários que estavam em Belo Horizonte tinham dois objetivos: trabalhar nessa cidade para ampliar o número de igrejas, e preparar as bases para o futuro do movimento batista. Isso foi se concretizando com a abertura de novas igrejas e a assistência pastoral a outros campos, pois a partir de 1912 novos missionários chegaram em Minas Gerais, que conforme Assis

foram : “ H. E. Cockell e Otis Pendleton Maddox, além de J. R. Allen e F. A. R. Morgan” (ASSIS, 1989, p. 65).

O crescimento do movimento batista levou à organização da Convenção Mineira em 1912, à aquisição de propriedades, conforme Assis (1989:45), e à fundação do Colégio Batista Mineiro em 1918, segundo Souza (2008:44-45). Conforme atesta Emile G. Leonard (2002:196), esse colégio foi fundado por iniciativa de Maddox, um dos missionários americanos, e com o apoio substancial da Junta de Richmond. Esse fortalecimento dos batistas na capital e a sua expansão para outras cidades geraram a necessidade de mais missionários para atuar no campo mineiro. Diante desse desafio, a Convenção Batista Mineira começou a estreitar a cooperação entre as igrejas e, ao mesmo tempo, solicitava à Junta de Richmond o envio de mais missionários para apoiar o movimento em Minas Gerais. O pedido foi aceito pela Junta de Richmond, mas a chegada dos novos missionários norte-americanos só ocorreu no início da década de 1920. Nessa nova fase do movimento batista, os missionários que chegavam empreendiam ações de expansão da fé que defendiam e por meio da educação ampliavam a influência em Belo Horizonte e Minas Gerais.

A coordenação de todo o trabalho missionário no estado de Minas Gerais passou a ser feito pela Convenção Batista Mineira e o impacto da fé batista em Belo Horizonte passou a ser crescente. A Convenção Batista Mineira, por situar-se em Belo Horizonte e ser de uma natureza mais urbana, fez com que o movimento batista chegasse a cidades circunvizinhas à capital. Conforme Souza (2008:49), por meio da coordenação da Convenção Batista Mineira, em apenas cinco anos, onze congregações foram organizadas em igrejas. Isso mostra que a “missão do centro”, devido à sua natureza missiológica, sua posição geográfica e a intensidade do trabalho missionário, trouxe fortalecimento ao movimento batista.

O avanço, a organização e o planejamento da obra missionária batista em Belo Horizonte, e no restante do estado devem-se exclusivamente à visão expansionista de Otis Pendleton Maddox (1874-1955) e Ephigênia Maddox (1882-1950) sua esposa. Maddox pode ser considerado como um homem-chave na história pioneira do movimento batista mineiro, segundo Souza (2008:39). A importância desse obreiro norte-americano em Belo Horizonte

pode ser constatada na organização de diversas instituições batistas, como a fundação do Colégio Batista Mineiro e da Convenção Batista Mineira, em 1918³.

A influência da cultura batista norte-americana em Minas Gerais se deu em diferentes épocas, formas e aspectos. Como vimos, essa influência aumentou ainda mais com a chegada do missionário Crosland, em 1911, conforme Souza (2008:32). Há de se destacar que essa influência dos missionários norte-americanos em Minas Gerais não se deu somente no âmbito da evangelização e educação. Deu-se também na produção de literatura, na administração de instituições religiosas, na liturgia e no modo de ser das igrejas batistas locais. Isso significou, por um lado, um ajustamento dos convertidos à cultura americana, conforme H. Richard Nieburh (1992:132), e, por outro, à inculcação por eles de um padrão religioso com muitos traços dos batistas do Sul dos EUA. Nesse aspecto, a expansão do movimento batista em Minas Gerais gerou comunidades tipicamente americanizadas, que se manifestaram incongruentes à realidade brasileira. Segundo Mendonça (2005:59), os missionários retratavam o padrão burguês da cultura americana que pouco tinha a ver com o modo de vida do brasileiro.

O trabalho missionário dos norte-americanos em Belo Horizonte influenciou a religiosidade e na fé dos batistas mineiros. Essa influência se manifestou naquele estilo de culto considerado “tradicional”, em que prevalece a formalidade, a “rigidez” e padronização. Além das estratégias missionárias, a organização da Convenção Batista Mineira e do Colégio Batista Mineiro, a eclesiologia batista como um aspecto basilar de sua doutrina foi a que mais sofreu influência dos missionários que aqui chegaram. No que tange à eclesiologia batista, o alcance e a força da influência dos missionários se deram, principalmente, na concepção do que seja uma igreja, o que, segundo Azevedo (2004:247), é sempre local, única e com governo congregacional. Daí análise a seguir da história da origem da IBL e as suas tumultuadas ligações com a Convenção.

³ Ata da Junta Executiva da Convenção Batista Mineira – julho de 1918 a dezembro de 1929.

1.3. O movimento batista e a sua eclesiologia

O movimento batista cresceu e se desenvolveu em terras mineiras na primeira metade do século XX. Mas, o que caracteriza os batistas em si não é a filiação de seus fiéis à igreja, pois, segundo a fé batista, nenhuma pessoa é salva para unir-se a uma igreja local, e sim para “servir a Cristo”, nela, se engajando para salvar outros, conforme H. W. Tribble (1989:81). É por isso que para os batistas, segundo Azevedo (2004:127), a igreja é uma comunidade local. Para os batistas, a igreja tem relevância porque cumpre a sua tarefa de propagar a mensagem da fé, promover a vida comunitária e atrair novos fiéis. Esses aspectos são importantes uma vez que os batistas acreditam que a reunião regular de fiéis num lugar de culto possibilita a fundação de uma congregação e, posteriormente, de uma igreja. A participação de um fiel na igreja e nos cultos é livre, pois, segundo A. R. Crabtree (1937:3), ninguém pode obrigar a quem quer que seja a uma prática religiosa.

Vejamos agora o movimento batista a partir da eclesiologia. Ora, a eclesiologia é a doutrina acerca da igreja, Para os batistas a igreja é autônoma e seu governo é congregacional (nem todas as igrejas pentecostais são assim), o que pode ser considerada uma marca distintiva dos batistas em relação a outros segmentos religiosos. Essa distinção na eclesiologia se dá porque os batistas acreditam que a igreja é somente para os “salvos” que reconheçam Jesus Cristo como “autoridade absoluta”, conforme assinala Crabtree (1937:5). Isso significa que um fiel e um grupo de pessoas só serão aceitos numa igreja batista por uma pública confissão de fé.

De acordo com a eclesiologia batista, a organização de uma igreja, como uma instituição religiosa local, independente e livre, está relacionada com o conceito de autonomia. Segundo Azevedo (2004:127), a autonomia de uma igreja batista relaciona-se com a forma de governo adotada, que é democrática e congregacional, em que cada congregação assume o poder de governar-se a si mesma. Isso significa que uma igreja batista local é autônoma e somente ela tem a autoridade suprema dentro de suas fronteiras. Segundo Tribble (1989:84), é essa autonomia que faz com que toda e qualquer igreja batista seja “livre” e “independente”. Conseqüentemente para os batistas, nenhuma igreja ou grupo de igrejas tem autoridade sobre qualquer igreja em particular. Assim, os batistas buscam na Bíblia suas bases eclesiológicas. De acordo com Tribble (1989:85), o padrão seguido pelos batistas para a organização de uma igreja é o Novo Testamento. É isso que aponta a Declaração Doutrinária adotada pelos batistas: *“As igrejas neotestamentárias são autônomas, têm governo democrático, praticam a*

disciplina e se regem em todas as questões espirituais e doutrinárias exclusivamente pelas palavras de Deus, sob a orientação do Espírito Santo”⁴.

Nessa mesma linha de argumento, John Landers (1994:129) afirma que a organização de uma igreja batista se dá em conformidade ao mandado de Jesus Cristo. Dessa forma, com o princípio da autonomia e de governo congregacional, os batistas enfatizam que nada externo pode interferir na administração da igreja local. A igreja é uma unidade básica e nenhum líder ou organização pode exercer qualquer autoridade sobre ela. Sobre a igreja local, Azevedo (2004:127) esclarece: ela é autossuficiente e tem plena liberdade para tratar de todos os seus assuntos, não dependendo de qualquer outro corpo eclesiástico. Sobre a autonomia da igreja local a Declaração Doutrinária dos Batistas enfatiza: “*A autonomia da como fundamento o fato de que Cristo está sempre presente e é a cabeça da congregação do seu povo. A igreja, portanto, não pode sujeitar-se à autoridade de qualquer outra entidade religiosa*”⁵.

A autonomia da igreja local, portanto, é ponto de destaque da eclesiologia batista, pois sua ênfase recai no governo democrático, na liberdade religiosa e no localismo. Segundo Mendonça (2008:295), a autonomia e liberdade religiosa, são características históricas dos batistas, e como tal, ambas devem ser completas. Mas o princípio da autonomia da igreja local, crença fundamental dos batistas tradicionais, não esconde a sua origem institucional. Isto é, os batistas consideram a igreja local uma instituição autogovernável, mas que também deve manter relação cooperativa com as demais igrejas e/ou com uma convenção, que representa o conjunto das igrejas. “As igrejas locais, inteiramente autônomas, organizam-se em convenções regionais que traçam planos e orientações, mas não obrigam em nada as Igrejas locais” (MENDONÇA, 2002, p. 43). Devido à autonomia e ao autogoverno de cada igreja local os batistas desenvolveram o solidarismo e o cooperativismo entre as igrejas e as convenções nacional e estaduais. Na prática, são as convenções que orientam e modelam o jeito de praticar a fé batista.

Ora, a ênfase associacional, por sua vez, não exclui o localismo de uma igreja batista e nem o localismo elimina a sua participação numa associação. Todavia, a adesão cooperativista das igrejas batistas nas convenções deve ser de forma voluntária e por “livre consentimento”, conforme Azevedo (2004:127). Nesse sentido, a autonomia da igreja para os batistas tem

⁵ Retirado do Site da Convenção Batista Brasileira. www.batistas.com.

como fundamento o fato de que Cristo, “o cabeça da igreja”, está sempre presente no meio dela. Sendo assim, uma igreja batista, por ser congregacionista, não pode sujeitar-se à autoridade de qualquer outra entidade religiosa.

Diante disso, é preciso ficar claro que a autonomia da igreja local, conforme creem os batistas, expressa um ideal “libertário”. Ou seja, cada igreja local é uma unidade básica livre e, portanto, apta a se autogovernar e a escolher o seu destino. Este aspecto “libertário” é tanto para promover a cooperação entre as unidades eclesiais autônomas quanto para reforçar a sua autonomia. Porém, na prática nem sempre ele se efetiva, devido a isolamento das igrejas locais ou falta de cooperação entre elas. Na historiografia do protestantismo brasileiro feita por Leonard (2002:98), há o reconhecimento de que a autonomia da igreja é um traço característico dos batistas, não havendo nenhum impedimento para o relacionamento cooperativista entre as igrejas locais. De acordo com esse historiador do protestantismo (2002:99), a autonomia e ação cooperadora entre as igrejas batistas facilitaram até os anos de 1950 o seu crescimento e sua expansão.

O cooperativismo das igrejas batistas é uma tentativa de eliminar a tensão dialética existente entre a autonomia, o autogoverno e o isolamento das comunidades locais. O cooperativismo é apresentado como suficiente para minimizar essa tensão porque as igrejas locais se caracterizam pelo voluntarismo e pela ativa cooperação nos projetos e programas da Convenção. Parece que a percepção dos batistas é que há perfeito equilíbrio entre doutrina, cooperação e voluntarismo. Contudo, esse equilíbrio nem sempre acontece, principalmente, no contexto urbano e de uma pluralização religiosa. Assim sendo, o princípio da autonomia e da liberdade religiosa não existe divorciado da eclesiologia e do princípio batista da cooperação.

Para os batistas, esse ideário cooperativista pode ser desenvolvido por iniciativa de uma única igreja local, por um grupo de igrejas em parceria ou ainda por meio da Convenção e seus programas missionários. Nesse aspecto, abrir novas frentes de trabalhos evangelísticos e criar congregações alimentam a autonomia das igrejas locais e ainda promovem a prática religiosa cooperativista entre elas. Segundo Assis (1989:12), aos batistas nunca faltaram o *esprit de corps*, isto é, o espírito de corporação que assinala a unicidade e a natureza gregária das igrejas.

Há de se destacar também, conforme indica a eclesiologia batista, que uma congregação possui uma natureza diferente de uma igreja local. Esta é considerada autônoma, autossustentável e com governo próprio e, dessa forma, concebida como “igreja-mãe” daquela que está surgindo, a congregação. Portanto, uma congregação é sempre antecessora de uma igreja e, sendo assim, por não ter autonomia ela é “dependente” da “igreja-mãe”. Uma congregação conforme a ortodoxia batista não possui a natureza e nem a “estatura” de uma igreja, mesmo que ela tenha um salão de culto, sustento financeiro e seus fiéis sejam “batizados” e “regenerados”. Isto se dá porque os batistas compreendem que nenhuma outra associação religiosa, além da igreja local, encontra-se fundamentada na Bíblia Sagrada, especialmente no Novo Testamento. Daí porque a fundação de uma congregação batista resulta sempre da iniciativa de uma igreja local.

Uma congregação é um “anteprojeto”, um “protótipo” de igreja local. Na eclesiologia batista, uma congregação é filha de uma igreja local, e só alcança autonomia após a sua organização. Esse processo de organização é feito por um concílio composto de pastores e de representantes das igrejas batistas. Eles examinam a congregação e a reconhecem como uma “igreja local autônoma” e “autossustentável”. O concílio e a organização de uma igreja na eclesiologia batista são uma espécie de “rito de passagem”. Por meio deles, uma congregação adquire o *status* de “coisa sagrada”, o que, segundo Thomas F. O’Dea (1969:34), é um estatuto de dignidade religiosa, passando a exigir dos seus fiéis a reverência e obediência. É com a passagem da congregação a uma igreja local que a dignidade dos fiéis é reconhecida, aumentada e consolidada.

Uma igreja batista local, autônoma e com proposição eclesial própria, está para uma ou mais congregações, as quais são extensão e braço de seu trabalho. Isso reforça o ideário de cooperação das igrejas batistas na abertura de novas congregações, na expansão da “obra de Deus” e no fomento da estrutura eclesial e administrativa daquelas que irão se tornar igrejas. Uma congregação batista é sempre “sujeita” e “dependente” de uma igreja local para sua fundação, solidificação do trabalho, bem como para sua organização como uma legítima igreja batista. Tendo-se em vista o processo de organização de uma igreja batista, a tipologia congregação-igreja pode ser adotada.

Nessa perspectiva, o surgimento de uma igreja batista difere da tipologia “seita-igreja” de Weber e Troeltsch, pois entre a congregação e a igreja existe uma relação de cooperação e

ainda a adesão pública às doutrinas, princípios e prática batista. Esse modelo organizacional da congregação evidencia tanto o poder instituído dos clérigos quanto da burocracia eclesial batista. Segundo Reed Eliott Nelson (1999:41), os batistas adotam esse modelo organizacional em sua eclesiologia porque ele serve como base cognitiva e também como metáfora social para orientar uniformemente o pensamento e a prática das igrejas e dos fiéis. Assim, é no âmbito da eclesiologia dos batistas, do princípio de autonomia e autogoverno, e ainda do empenho em abrir novas congregações, que se faz a organização de uma igreja batista.

1.4. A efervescência religiosa ocorrida no movimento batista mineiro

No interior do movimento batista mineiro, ocorreu a efervescência religiosa que foi difundida como sendo uma nova forma de vivência religiosa, avivada e comandada pelo “Espírito Santo”. Ora, esse comando do “Espírito Santo”, segundo Souza (2008:127), foi entendido naquele momento como um “poder que vinha do alto”, e que era capaz de eliminar o “estado de frieza” em que as igrejas se encontravam. A efervescência é a obra do “Espírito Santo”, e como enfatizam Enéas Tognini e Silas Leite de Almeida (2007:40-41), ela é “uma renovação e um avivalismo da igreja, pois o seu trabalho é promover o avivamento de crentes e de igrejas que estavam frios, sem vida e sem poder para testemunhar”. A efervescência religiosa começou a ser processada no interior movimento batista entre os anos de 1945 e 1955. Como essa época foi o início dos processos de transformações que aconteceram na sociedade brasileira, a efervescência religiosa está associada a estes processos de mudanças, os quais interferiam no campo religioso brasileiro como um todo.

Em Minas Gerais e particularmente nas grandes cidades, o cenário religioso também começou a sofrer transformações, isso se deu em especial por causa da influência pentecostal e avivalista. Com isso, o campo evangélico no estado mineiro a um só tempo foi se tornando dinâmico, aberto e sensível à efervescência religiosa que se processava. Com as alterações nos valores da sociedade e o impacto da chegada de propostas religiosas mais avivadas ou pentecostais, o campo evangélico foi catalizado por lutas entre personagens, agentes e organizações religiosas. Essas lutas, segundo Bourdieu (2005:69), fazem da religião um campo de jogo e espaço privilegiado de força entre os agentes em competição pela hegemonia

religiosa. Ora, foi isso que aconteceu no movimento batista quando a efervescência religiosa levou parte das igrejas e líderes a incorporarem práticas típicas dos avivamentos religiosos dos EUA.

Nesse cenário, além da efervescência religiosa típica dessa época, entendida como parte da presença de um processo de secularização e de “retorno do sagrado selvagem”, conforme Roger Bastide (2006) e Mendonça (2010) ou de “revanche do sagrado”, segundo Leszek Kolakowski (1977), o campo religioso e o movimento batista sofreram a influência de fatores internos e externos. De um lado, estavam os fatores relacionados ao ciclo de expansão urbana, industrialização, alterações estruturais na economia e na sociedade, assim como a complexidade da vida na grande cidade. De outro lado, estavam aqueles fatores relativos ao próprio campo religioso, que se mostrava esgotado como o esgotamento dos modelos religiosos tradicionais. Segundo Leonildo Silveira Campos (2008a:03), é justamente nesse cenário urbano e industrial, em vias de dessacralização, que as expressões religiosas avivadas e pentecostais ganharam força e forma, passando a fazer parte da mentalidade de recomposição do campo religioso e das religiões tradicionais.

No que tange ao movimento batista em Minas Gerais especificamente, o processo de efervescência religiosa foi iniciada, defendida e difundida por Rosalee Mills Appleby (1895-1991). Naquela época, a missionária tinha a concepção de que uma movimentação espiritual se manifestaria entre os batistas por meio de um “avivamento espiritual”. Esse avivamento para ela seria uma resposta de suas “orações e preces”. Segundo Tognini e Almeida (2007:32), o avivamento no interior do movimento batista foi entendido como um “operar vigoroso do Espírito” nas igrejas e fiéis batistas.

Diante da crise os missionários norte-americanos se esforçavam e trabalhavam com afinco, mas os resultados eram pequenos. O arrefecimento dos missionários e dos fiéis batistas não poderia continuar, pois comprometeria o futuro do movimento batista em Minas Gerais. Então, para tentar mudar esse quadro religioso, surge Appleby, que no bojo das transformações que estavam se processando começou a influenciar o movimento batista a partir de uma visão religiosa menos tradicional e mais renovacionista.

As mensagens pregadas, textos e artigos escritos por Appleby influenciaram o movimento e a protagonizar uma alteração em Belo Horizonte. Porém, apesar da história e da sacralidade do culto tradicional, um novo estilo litúrgico, mais espontâneo, avivado e emocional, começou a

ser implantado e difundido entre os batistas mineiros. Isso sinalizava a existência de um descompasso, não só na experiência cúllica, mas também na sua experiência de fé e maneiras de lidar com o sagrado, o que abriu espaço para a difusão do avivalismo nas igrejas batistas, o que se deu mais intensamente no final de 1940, com as pregações e os escritos de Appleby.

Mas a instituição religiosa filiada ao movimento batista mais afetada pela efervescência religiosa foi a IBL. A afetação dessa igreja foi impactante, especialmente porque o movimento pró-avivamento foi incorporado pelo pastor Nascimento. O impacto do avivalismo na IBL foi profundo porque o seu líder tivera experiências pentecostais anteriores, como o “batismo no Espírito Santo”. Sendo assim, por ser adepto de uma religiosidade pentecostalizada, assumiu a difusão do movimento avivalista nos cultos da IBL, em casas de fiéis e nos horários locados na rádio Guarani e Inconfidência. Nascimento pregava e difundia o avivamento como uma “obra do Espírito”, o que, segundo ele (1958:85) deveria ser algo normal na vida da igreja, como um “fogo do Espírito que desceu do céu”.

Portanto, a IBL teve um importante papel no campo religioso evangélico mineiro na década de 1950, especialmente na incorporação e difusão de uma nova religiosidade entre os batistas mineiros. Isso demonstra que o campo religioso e o próprio movimento batista, após os anos de 1950, começaram a conviver com uma nova forma de organização religiosa e com novos personagens religiosos, ofertas litúrgicas carismatizadas e trocas simbólicas permanentes entre fiéis. A efervescência religiosa nas igrejas batistas é indissociável às mudanças que se processavam na sociedade e no campo religioso mineiro evangélico e ao fracionamento do protestantismo.

Nessa perspectiva, a efervescência religiosa está relacionada com o avivalismo e à “segunda onda” pentecostal iniciada na década de 1950 e já analisada por Paul Freston (1993:67-68). Dessa forma, a efervescência religiosa não só influenciou o movimento batista, mas também fez parte dos processos de mudanças na sua religiosidade. Por estar em conformidade com os anseios de Nascimento e de fiéis de igreja, a efervescência religiosa, desse tempo, abriu espaço para a incorporação do avivamento no movimento batista. Além disso, ela mostrou que o modelo de culto adotado, devido ao “inócuo formalismo”, para usar a terminologia de Nascimento, entrava em “crise”.

A fundação da congregação batista no Bairro da Lagoinha gerou um “descompasso” e uma falta de sintonia com a eclesiologia, com os princípios e com a praxe dos batistas. Em carta

escrita por Ruy Brasileiro do Valle, datada de maio de 1959, enviada ao pastor Nascimento, cuja cópia encontra-se com este pesquisador, é possível constatar que a iniciativa para a criação de uma congregação batista no Bairro da Lagoinha não foi de uma igreja local, mas de um grupo de quatro moços, entre os quais encontrava-se o autor da referida carta.

“...um grupo de moços, inconformados com a situação das Igrejas, em sua parte espiritual e em sua parte disciplinar, reuniu-se no dia 12 de outubro de 1957 para orar e buscar a face do Senhor a fim de encontrar a solução para suas almas. Desse encontro surgiu a idéia de organizar-se mais uma igreja batista em Belo Horizonte. Éramos quatro apenas” (...) Era um sonho de quatro crentes em busca de um ideal de igreja: aquela que exigisse mais de seus filhos, numa verdadeira intransigência com o pecado”.

O trecho da carta mencionada mostra que a fundação da congregação batista no bairro da Lagoinha foi realizada por uma iniciativa de pessoas e não por trabalho missionário de uma igreja local. Indica também que a experiência religiosa daqueles jovens não tinha respaldo de uma igreja batista e que a forma de experimentar a divindade não era controlada institucionalmente. Por isso, a experiência que eles tiveram os habilitavam a fundar uma congregação. O contato dos jovens com o “deus” não institucionalizado, segundo Emile Durkheim (2003:459), fizera deles não apenas pessoas que percebiam verdades novas que os outros ignoravam, mas pessoas que “podiam” mais. A continuidade na oração, a locação de um salão de culto com seus próprios recursos, e a fundação da congregação em menos de 30 dias, mostram para os “avivados” que era aquela experiência era de outra ordem e que o “sagrado” os impulsionavam a agir sem a mediação de uma igreja local. Em carta escrita (maio 1959), Ruy Brasileiro do Valle assim se expressava: “Continuamos em oração. No dia 04 de novembro já havíamos alugado um grande salão. No dia 09 fundamos a congregação com 08 membros”.

Os batistas acreditam, baseados em uma interpretação própria do Novo Testamento, segundo Tribble (1989:82-83) e Azevedo (2004:182), que sua eclesiologia se sustenta na igreja local e nas ações que ela empreende. Portanto, segundo a ortodoxia batista, uma “congregação” é diferente de uma igreja na natureza, na organização e no governo. Sobre a igreja, afirma Crabtree (1937:06): “Todas as igrejas batistas são autônomas e, portanto, independentes de todas as demais. Seu governo é uma pura democracia”. Considerando esses aspectos, fundar uma nova congregação é uma ação da igreja local e somente dela. Ora, não foi isso que aconteceu com a congregação batista no bairro da Lagoinha que já se constituiu com uma

característica identitária marcante e presente na atual Igreja Batista da Lagoinha, que é “discordar” daquilo que está instituído e revogar princípios adotados pelos batistas. Por outro, aponta também para uma espécie de “vocação” organizacional da IBL, que é ser administrada a partir de interesses particulares de indivíduos.

Essa característica identitária e “vocação” organizacional da Igreja Batista da Lagoinha pautada em interesses pessoais fazem parte de sua trajetória histórica e, possivelmente, contribuem para que lhe ocorra um sem número de transformações internas. Vale salientar, portanto, que a identidade e vocação da Igreja Batista da Lagoinha estão atreladas à sua fundação como congregação e ao cenário religioso dos anos de 1950. A efervescência religiosa foi possivelmente a causa motora de três importantes processos vivenciados pela IBL: a fundação como congregação, a organização como igreja e a implantação de uma forma avivada de experiência religiosa cristã desde o ano de 1958.

1.5 . Rosalee Mills Appleby (1895-1991) e sua influência no meio batista

Abordamos, anteriormente, os fracassos das primeiras iniciativas de inserção do movimento batista em Minas Gerais em Belo Horizonte. Analisamos também as ações implementadas pelos missionários norte-americanos para que a capital do estado mineiro, Belo Horizonte, se tornasse um ponto estratégico para o desenvolvimento do movimento batista no estado das alterosas. Examinamos também que, com o intenso e ousado trabalho de Crosland, o movimento batista venceu as dificuldades iniciais existentes e se estabeleceu em Belo Horizonte, tal como atesta Souza: “Naquele tempo, o Evangelho alcançou novos bairros e outros pontos de pregação foram constituídos e, como resultado, novos fiéis se agregaram ao movimento batista” (SOUZA, 2008, p. 33-34).

Entrementes, mesmo com a consolidação e crescimento batista em Belo Horizonte, vimos que a dependência dos missionários norte-americanos continuava presente no movimento batista mineiro. Sendo assim, novos missionários foram enviados a essa missão, tais como Otis Pendleton Maddox e H. E. Cockell e seus familiares. Diante disso, Crosland e esses missionários, com uma visão programática e institucional, propuseram a organização da Convenção Batista Mineira, que, de acordo com Assis (1989:60), foi instituída em 19 de julho de 1918. A organização de uma convenção estadual, à luz da historiografia de Pereira

(1982:104), era uma tendência comum no movimento batista e uma estratégia para sua expansão. Conforme Assis (1989:84), a organização dessa Convenção foi o fato mais notável para solidificar e expandir o movimento batista em Minas Gerais. Com o progresso alcançado, Crosland e seus pares missionários solicitaram à Junta de Richmond o envio de mais missionários para o campo, de modo fortalecer ainda mais o movimento batista no estado mineiro.

Com o apoio dos missionários recém-chegados a Belo Horizonte e a execução de um planejamento feito pela liderança da Convenção Batista Mineira, o movimento batista ampliava sua arrancada de expansão para outras regiões do estado. Segundo Assis (1989:75), outras cidades e pequenas vilas foram atingidas pelo movimento batista. Outra solicitação foi encaminhada à junta de Richmond e após 1920, novos missionários começaram a chegar a Minas Gerais. Entre os missionários que chegaram, encontravam-se David Percy Appleby e Rosalee Mills Appleby, que permaneceram por nove meses no Rio de Janeiro para aprendizagem da língua portuguesa. Segundo João Leão dos Santos Xavier (1997:20-23), esses missionários escolheram a capital mineira como campo missionário. De acordo com Pereira (1982:194), a vinda desse casal para Belo Horizonte foi influenciada pelo crescimento do movimento batista em Minas Gerais e pela qualidade do clima que a cidade possuía.

Desde o início do ano de 1925, conforme Xavier (1997:25-26), David Appleby começou a atuar como professor no Colégio Batista Mineiro, seguindo uma trajetória comum aos missionários americanos que chegavam a Belo Horizonte. Rosalee Appleby, porém, ficava em casa e se dedicava, conforme Xavier (1997:25), a copiar sermões para o marido e a escrever artigos sobre a vida cristã. Mas, no ano de 1925 três episódios marcaram e alteraram a vida Rosalee Appleby. O primeiro episódio foi a sua gravidez. O segundo foi a grave doença do seu marido. Rosalee Appleby, mesmo estando prestes a dar à luz, acompanhava todo o tratamento médico do marido. O terceiro e mais trágico episódio foi a morte de seu esposo, um dia antes do nascimento do seu filho, no mesmo hospital em que ela estava para dar à luz conforme Tognini e Almeida (2007:48). David, em seu último contacto com Rosalee Appleby, pois ele mandara lhe chamar, faz-lhe um interessante e complexo pedido, segundo Tognini e Almeida (2007:48): “Faça o seu trabalho e o meu”.

Sem o marido e com um filho recém-nascido, Rosalee Appleby foi encorajada pelos missionários norte-americanos e amparada pelos fiéis batistas, pois gozava da simpatia destes,

segundo Pereira (1982:194). Com o acolhimento recebido, Rosalee Appleby recobrou suas energias e em seguida passou a dar aulas no Colégio Batista Mineiro, conforme Xavier (1997:28). Mas, depois de três anos atuando como professora, ela mudou-se para Petrópolis, onde começou com sucesso o seu ministério de evangelista e escritora. Nessa cidade, Rosalee Appleby dedicou parte do seu tempo à evangelização, à leitura de livros teológicos e também à produção escrita de poemas e de folhetos a respeito da “vida renovada no espírito”. O tempo passou e seu filho David cresceu e chegou à adolescência. Diante desse fato, Rosalee Appleby resolveu deixar a cidade de Petrópolis, segundo Xavier (1997:30), retornando a Belo Horizonte. A sua chegada à capital de Minas Gerais era a oportunidade para colocar em prática a solicitação que seu marido havia feito.

Appleby não perdeu tempo e logo começou a cumprir o pedido de seu marido, ora atuando na evangelização e ora dedicando-se à produção de poemas, livros e folhetos. Como o movimento batista mineiro enfrentava a crise religiosa na passagem dos anos 1920 para 1930, Appleby⁶ engajou-se intensamente no trabalho missionário, pregando a “mensagem da cruz” e a “unção do Espírito Santo”. Tratava-se, conforme Xavier (1997:31), de um ministério duplo, que a muitos contagiava e impressionava, devido à qualidade com que o realizava. A crise religiosa gerou uma certa “frieza” espiritual e um profundo desconforto em Appleby. Comovida com a situação, Appleby procurou mudar essa condição religiosa, de conformação e acomodamento dos fiéis batistas no campo da evangelização e da vida eclesial. Appleby, por desejar ver o movimento batista crescendo, começou a percorrer os bairros da cidade evangelizando e pregando a “salvação que Cristo oferecia”. A coragem com que fazia o seu trabalho e o amor à evangelização, segundo Pereira (1982:194), fizeram dela uma mulher de grande fibra e muita fé.

Por outro lado, a crise econômica e sociocultural da época, a perseguição aos crentes e, principalmente, o esfriamento espiritual dos batistas, geraram “comodismo” na evangelização e “esfriamento” na vida eclesial. Esses fatores tornaram-se para Appleby impedimentos para o crescimento do movimento batista, bem como para uma “vida renovada no Espírito”. Como ela havia tido contato com a pregação de Charles Culpepper, um pastor batista no Brasil, vindo da China, foi impactada com o seu sermão sobre o avivamento. Segundo Xavier (1997): “Um estrangeiro estava falando. Suas palavras quebrantaram Rosalee de modo singular. Seu

⁶ A partir de agora, usaremos o nome Appleby para se referir à Rosalee Mills Appleby.

nome: Dr. Charles Culpepper, missionário à China. Ele relatava fatos do avivamento (...) Suas palavras traziam a unção clara do Espírito Santo” (XAVIER, 1997, p. 30). Appleby, por ter conhecido as ideias avivalistas no início dos anos de 1930, colocou o avivamento como uma solução para a “inércia” e a “frieza das igrejas” e começou a divulgar suas descobertas espirituais em livros, poemas e folhetos que o avivalismo era capaz de solucionar esse grave problema.

Devido à sua dedicação à evangelização, à publicação de materiais sobre o avivamento, a influência de Appleby o movimento batista cresceu inesperadamente. Sua influência se dava pela pregação nas igrejas e congressos, visitas e evangelização nas casas, aberturas de igrejas e impressão dos livros que escrevera. Como a sua meta era a de restaurar “o vigor espiritual” dos fiéis batistas, ela utilizava também o jornal “*O Batista Mineiro*” para a publicação de artigos, o que certamente fazia sobressair, ainda mais, sua influência. Com isso, a aceitação das ideias sobre a vida cristã “cheia do Espírito” e sobre o avivalismo se avolumava e ganhava espaço.

Portanto, influência de Appleby, além de escritora, se deu também como pregadora, professora e difusora do avivalismo. Por destacar-se naquilo que fazia, Appleby tornou-se uma missionária importantíssima para o movimento batista em Minas Gerais. Devido ao trabalho de evangelização e à dedicação que tinha com as igrejas de Belo Horizonte, a sua presença tornava-se importante e notória nos meios batistas. Desta feita, segundo Tognni e Almeida (2007:33), o nome de Appleby passa a configurar a galeria dos evangelistas inesquecíveis, como Charles Finney, Wesley, Jonatham Edwards, entre outros. Os batistas mineiros reconheceram a influência de Appleby e sua importância na “obra de evangelização”. A prova desse reconhecimento está no ano de 1941 quando os batistas fundam uma instituição socioeducativa e, segundo Souza (2008:115), em sua homenagem colocam o nome de Orfanato Batista Rosalee Appleby.

Tendo em vista esses aspectos, Appleby tornou-se uma mediadora religiosa tanto na propagação da fé batista quanto na promoção de uma transformação religiosa no movimento batista. A mediação feita por Appleby, à luz de Bourdieu (2005:39), sinalizava para uma competência religiosa específica, isto é, a de produzir e organizar conhecimentos religiosos. Além desses aspectos, a competência de Appleby foi demonstrada também na influência que ela teve na propagação de uma nova forma de vivenciar a fé religiosa e esta diferentemente da

tradição até então defendida pelos batistas. Entrementes, diante da crise religiosa que já perdurava por mais de 15 anos e da necessidade de revigoramento espiritual do movimento batista, Appleby continuava a pregar, ensinar e a escrever sobre o avivamento. Quanto à sua produção escrita, as que mais se destacaram, conforme Xavier (1997:31) e Pereira (1982:194) foram: *A vida vitoriosa, Ouro, incenso e mirra, Florilégio cristão e Desperta, tu que dormes*. Esses escritos de Appleby se destacaram porque o teor deles era o avivamento apresentado como uma “fórmula espiritual” proveitosa para resolver a crise religiosa em que os batistas se encontravam. Os folhetos de Appleby não só versavam, divulgavam e afirmavam a chegada do avivamento. Seus escritos tinham uma boa aceitação. Eram divididos por meio de folhetos enviados aos pastores e aos líderes das igrejas.

1.6. Appleby e a difusão do avivalismo

O movimento batista após um período de crescimento significativo entre os anos de 1915 a 1930 começou a enfrentar uma acomodação espiritual e missionária por parte dos fiéis. A razão dessa acomodação foi a crise econômica⁷ e sociocultural que atingiu o país. Os historiadores Cláudio Vicentino (1997:372), Leonel Itaussu A. Melo e Luís César A. Costa (1999:334) enfatizam que essa crise foi diferente das demais pelas alterações que provocou e pela proporção que alcançou: falência, desemprego e reformulações políticas que mudaram a face do mundo. Na religião, de acordo com Assis (1989:94), a crise também se manifestou e contribuiu para que houvesse uma perseguição sistemática às igrejas evangélicas.

A crise contribuiu para que as igrejas batistas se esfriassem na fé e parte dos fiéis abandonasse o movimento. Mesmo assim, os missionários continuaram a sua tarefa de evangelização e o pastoreio das igrejas, mas os resultados não eram satisfatórios. A crise religiosa persistiu até os anos de 1940 e os líderes batistas, que atuavam na capital e no interior do estado mesmo mantendo o propósito evangelizador, não conseguiam fazer o movimento avançar. Os fiéis estavam desanimados e não defendiam a fé, e por outro, o movimento batista ficou “paralisado”. Diante desses fatos, algo precisava ser feito para contornar a crise religiosa e, ao mesmo tempo, aumentar o fervor espiritual das igrejas e dos fiéis batistas e os estimular a

⁷ Essa crise geralmente é descrita pelos historiadores como a “Grande Depressão”, uma das maiores crises econômicas da história capitalista. No Brasil, essa crise é descrita como a crise do café.

evangelizar e a permanecer na fé. Como a crise religiosa perdurava no movimento batista, os escritos⁸ de Appleby que difundiam o avivamento se intensificaram ainda mais a partir do ano de 1945.

Nesse contexto de crise religiosa, a missionária Appleby começou divulgar a necessidade de um avivamento, o que se tornou, num primeiro momento, objeto de sua oração. Appleby, segundo Tognini e Almeida (2007:50-51), sentiu grande responsabilidade pelo avivamento e orou para que ele acontecesse e “incendiasse com fogo do céu” as igrejas batistas históricas. Por acreditar nas ideias avivalistas, Appleby assumiu a bandeira do avivamento e, com coragem e determinação, passou a questionar a religiosidade tradicional com sua rigidez, “frieza” e “pouco poder espiritual”. O avivalismo propugnado por Appleby tornou-se contrário ao discurso oficial, à teologia e à vivência da fé batista. Contudo, o espaço para a enunciação de outro sagrado, mais dinâmico e extático, foi aumentando e o interesse pelas experiências avivalista e carismáticas também.

A difusão do avivalismo aconteceu no movimento batista não só por causa da crise e do “esfriamento” dos fiéis, mas também porque a religião no seu desenvolvimento político, teológico e vivencial se expressava e ainda se expressa na constituição de experiências formativas que se alteram e se transformam. Isso mostra que o movimento batista pensava a sua religião pelo prisma da formalidade e da rigidez. Mas como ela faz parte de um “sistema simbólico estruturado” e funciona como “princípio de estruturação”, não está imune à transformação, conforme Bourdieu (2007:9). Portanto, em religião, não há e nunca haverá absoluta “imutabilidade”. Neste sentido, mesmo que existam categorias rígidas e duráveis por décadas num sistema religioso, elas não permanecem intocáveis. Por isso, entre os batistas podia até haver padronização, mas não absolutização, pois “(...) as categorias do pensamento humano não são jamais fixadas sob uma forma definida; elas se fazem, se desfazem e se refazem sem cessar, mudam segundo o lugar e o tempo” (DURKHEIM, 2006, p. 157).

Por focar o “batismo no Espírito Santo” e os “dons do Espírito”, o avivamento proposto e difundido por Appleby foi identificado com o programa da “Cruzada Nacional de Evangelização” nos meados da década de 1950. Por isso, logo “rejeitado” por parte dos pastores batistas que detinham o poder religioso, sendo considerado um movimento de “despertamento pentecostal” das igrejas históricas, para usar a expressão de Beatriz Muniz de

⁸ Um avivamento no Brasil e a vida abrasada pelo Espírito. Folhetos de poder.

Souza (1969:27). Num artigo do jornal “*O Batista Mineiro*” (3/8/45), Appleby já havia indicado a santidade necessária ao movimento batista para que o avivamento acontecesse.

“Em toda parte de nossa bela terra, há (...) aqueles que almejam ardentemente santidade de vida e igrejas espirituais. Quantas vidas seriam transformadas ou ‘corroboradas com poder pelo seu Espírito no homem interior’ com poder de sacrificar, servir, de entregar tudo a Cristo”.

Para Appleby, crentes “sem vida e sem poder” e que haviam perdido o entusiasmo da evangelização necessitavam de santidade. Portanto, o avivamento era propagado como a solução espiritual já que os fiéis batistas estavam enfraquecidos na fé ou haviam perdido o entusiasmo pelas “almas perdidas”. Para superar esse estágio em que se encontravam as igrejas batistas, Appleby difundia o avivamento e motivava os fiéis a buscá-lo com mais “fervor” e intensidade, enfatizando que “a oração eficaz do justo pode trazer um avivamento espiritual”. Appleby acreditava que a santidade capacitava o fiel “batizado no Espírito Santo” a receber os “dons espirituais” e a usá-los na igreja e na obra de Deus. Em um artigo do ano de 1946, Appleby (1946:3) apontava a necessidade do avivamento entre os batistas e o definiu como um novo pentecostes: “Para obtermos um avivamento pessoal ou na igreja, necessitamos de um **pentecostes** com o seu poder para o serviço de Deus” (grifo da autora).

No avivamento difundido por Appleby, havia uma forte ênfase na santificação. Logo, a santidade foi inserida no seu ensino acerca do avivamento e passou a ser concebida como uma obra do “Espírito Santo”. Dessa forma, para Appleby, o “Espírito Santo” agia na vida do crente, e este agir sendo um ato extraordinário de Deus, capacitava o fiel a receber “os dons espirituais”, o que segundo Walter J. Hollenweger (1976:7-12) era uma crença oriunda do “Movimento de Santidade” e da teologia de Wesley. Isso significa que a santidade tal como acontecera nos avivamentos norte-americanos novamente era colocada na raiz teológica do avivalismo difundido por Appleby. Com isso, segundo Campos (2008:47b), abriu-se espaço para uma mistura entre avivamento e santificação nas pregações, o que certamente aumentava a densidade teológica da doutrina do “batismo no Espírito Santo”.

A tarefa inicial do avivalismo proposto por Appleby era a de “atualizar” e fazer uma espécie de remontagem religiosa dos batistas históricos. Como era peculiar naquela época, o movimento avivalista difundido entre os batistas tinha como ênfase a recepção do “operar vigoroso e dinâmico do Espírito”, de acordo com Tognini e Almeida (2007:278). Nessa perspectiva, o avivalismo ajuntava a emoção e a mística da oração, o que se manifestou como

similar e semelhante ao pentecostalismo dos anos de 1950. Sendo assim, o avivalismo difundido por Appleby representava um protestantismo que se desinteressava pela doutrina e centrava-se no aspecto místico e emocional da experiência religiosa. Desinteressar-se da doutrina e centrar-se na emoção, segundo Florêncio Galindo (1995:190-191), é uma forma de mostrar-se mais interessado nas particularidades humanas.

Podemos também afirmar que o avivamento difundido por Appleby aproximava-se do pentecostalismo já instalado no Brasil desde 1910 e 1911, o que, segundo Paulo D. Siepierski (2004:71-74), mantinha ainda nos anos de 1950 a sua uniformidade. Essa identificação do avivalismo com o pentecostalismo se dava porque Appleby preceituava a oração e a santidade como uma estratégia para que acontecesse um “novo pentecostes” nas igrejas batistas, como já havia acontecido em Belém do Pará em 1911, por meios de dois seguidores de William Durhan, conforme Campos (2005:112): “Do círculo de seguidores de William Durhan, que em 1907 organizou a North Avenue Mission, saíram Louis Francescon, Daniel Berg e A. Gunnar Vingren, que iniciaram a propagação do pentecostalismo no Brasil”.

“Dois seguidores de Durhan, os suecos Daniel Berg e Gunnar Vingren, crendo ter recebido revelações de Deus, vieram para o Norte do Brasil, Estado do Pará, onde, numa Igreja Batista, começaram a pregar o batismo com o Espírito Santo e ali fundaram a Igreja Assembléia de Deus” (CAMPOS, 1996:82).

Berg e Vingren foram expulsos da igreja batista, segundo Waldo Cesar e Richard Shaull (1999:21), mas um grupo de batistas os esperava do lado de fora, tornando-se seus seguidores. Em suas memórias acerca da pentecostalização da igreja batista em Belém do Pará, Berg assim expressa:

“...quase todas as noites recebíamos visitas dos membros da igreja desejosos de saber mais a respeito das verdades que anunciávamos e (...) No contato que eles tinham conosco, notaram que vivíamos o que pregávamos, tanto a vida de oração como a vida de fé. Essas coisas serviram para atrair esses irmãos. Por essa razão passávamos tardes e noites orando em nosso pequeno quarto...” (BERG, 2008, p. 49).

A realização de vigílias de oração e o anúncio de novas verdades do “batismo no Espírito Santo” e dos “dons espirituais”, por Berg e Vingren, marcaram entre os batistas um novo tipo de experiência religiosa e de igreja em 1911. Em sua biografia, Daniel Berg (2008:54), declara que as visitas dos membros da igreja batista num lugar de oração, um quarto-corredor, eram cada vez mais intensas e alguns já tinham recebido o “batismo no Espírito Santo” e, doentes também, haviam sido curados. A experiência com o pentecostalismo em Belém do

Pará foi traumática para os batistas, pois Berg e Vingren, não só foram convidados a deixar a igreja como tiraram dela 18 fiéis, segundo Reily (2003:370). Talvez seja por isso que a pregação e todo o trabalho de Appleby tenham causado impacto no movimento batista, ora de aceitação, ora de recusa.

Como a oração já tinha sido usada para contagiar a religiosidade dos batistas em Belém do Pará, ela estava novamente sendo utilizada para inflamar a fé dos batistas em Belo Horizonte. No pentecostalismo, por exemplo, a oração está associada às experiências extáticas. William W. Menzies e Stanleu M. Horton (1995:147), por exemplo, ao abordar as doutrinas bíblicas, na perspectiva pentecostal, fazem a associação entre falar e orar em línguas. Da mesma forma que o pentecostalismo implantado em Belém do Pará, o avivalismo propagado por Appleby entre os batistas mineiros pautava-se na oração. Tal como Berg e Vingren, Appleby acreditava na oração e fazia dela um elemento primordial para revigorar espiritualmente os fiéis batistas. A oração e o avivalismo ganharam espaço substancial no trabalho de Appleby e ela organizou duas atividades com o objetivo de buscar o avivamento e restaurar crentes e igrejas: “as vigílias de oração” e “as semanas pró-avivamento”. O clamor de Appleby pelo avivamento passou a ser constante e, junto a ela, fiéis e igrejas se juntaram para fazer o mesmo.

Tal posicionamento a respeito da oração pode ser confirmado num texto escrito por Appleby: “Demoramos a ver um avivamento espiritual entre nós, porque não clamamos a Deus dia e noite com toda sinceridade. O ambiente dos nossos cultos é muitas vezes frio pela mesma razão” (“*O Batista Mineiro*”, 1945, p. 3). A prática e a crença na eficácia da oração tornaram-se fundamentais para a difusão do avivamento e para a remontagem religiosa dos batistas, as quais se manifestaram como experiências espirituais místicas, extáticas e emocionais. Segundo Souza (2008:128), as programações de oração aconteciam pela manhã e à noite. Mas, como forma de intensificar a oração, os crentes eram convocados a orar de madrugada, suplicando mais poder, santidade e renovação espiritual de suas igrejas. Embora a prática da oração fosse comum no movimento batista, as campanhas prolongadas e intensificadas de oração em busca do avivamento, não. Já as campanhas de oração foram realizadas e promovidas, porque Appleby acreditava nelas como uma forma de “sacrifício a Cristo” e de obter o avivamento.

No movimento batista, as campanhas de oração se assemelhava com aquelas que as igrejas pentecostais da época realizavam. É como se os cultos e as campanhas de oração fizessem

parte do calendário diário, semanal e mensal da igreja e fossem determinantes para acontecimentos “miraculosos” e uma vivência carismatizada da fé. Com isso, as campanhas de oração e clamor pelo avivamento se tornaram práticas religiosas especiais entre os batistas mineiros que desejavam se alcançar poder e milagres nos moldes pentecostais. As campanhas de oração em prol do avivamento se tornaram um tipo de ação, despojada e “sacrificial” – “um sacrifício a Cristo” que traduzia a confiança antecipada de que o avivalismo ocorreria no movimento batista. Essas campanhas mostraram que Appleby estava se colocando como uma “agente especializada” que cumpria, ao mesmo tempo, uma função religiosa diferente daquela que os batistas se acostumaram.

O foco das campanhas realizadas por Appleby era: é tempo do avivamento, o que passou a ser não só a tônica dos batistas mineiros, mas também de outros segmentos religiosos. Campos (1996:97) enfatiza que as campanhas passaram a acontecer em todas as denominações, e o objetivo era o avivamento e o retorno dos crentes à evangelização. Com essa ênfase, as campanhas de oração se tornaram abrangentes e uma pauta do dia a dia de algumas igrejas batistas que se envolveram com o avivalismo. Nessa direção, as campanhas de oração traziam os sinais não só de uma maior dedicação a Deus, mas também de difusão e de penetração do avivamento no movimento batista, que foi desenvolvido como uma forma carismática de expressar e de vivenciar a fé cristã.

Tal perspectiva pode ser respaldada pelas experiências ocorridas em Los Angeles, com Seymour, que juntamente com outros crentes “oraram a gritos durante três dias e três noites”, segundo Hollenweger (1976:9), e que após esse período aconteceu um fenômeno pentecostal: o “batismo no Espírito Santo”. Nesse contexto, as campanhas de oração promovidas por Appleby no movimento batista eram praticadas como uma chave para uma vida avivada, santificada e de poder. Além das campanhas de oração para o avivalismo, Appleby ensinava que o “batismo no Espírito Santo” era fundamental e necessário para que o avivamento acontecesse. Em um dos folhetos escritos, ela afirma:

“A expressão ‘batismo no Espírito Santo’ é bíblica e, portanto, aceitável. João a usou. A expressão usada por João ficou registrada nos quatro evangelhos, o que demonstra a sua importância e valor. Eis a declaração do profeta do deserto, João Batista: ‘Ele (Jesus) vos batizará com o Espírito Santo...’ (João 1:33; Mateus 3:11; Marcos 1:8 e Lucas 3:16). O próprio Senhor prometeu aos discípulos batizá-los no Espírito (Atos 1:4-5) e Pedro usou a expressão em conexão com a experiência na casa de Cornélio (Atos 11:16)” - (APPLEBY, 1945, p. 17).

O que se constata a partir do trecho citado é que Appleby afirmava, tal como os pentecostais daquela época, a experiência do “batismo no Espírito Santo” como necessária para se alcançar o avivamento espiritual. Sendo assim, as ideias de Appleby convergiam com a doutrina pentecostal da conversão, santificação e “batismo no Espírito Santo” como a “terceira obra da graça”, conforme Campos (2008:47b) e Isael de Araújo (2007:119). A experiência do “batismo no Espírito Santo” foi entendida e divulgada por Appleby e pelos avivalistas como algo subsequente à salvação, tal como apregoavam os fundadores da Assembleia de Deus no Brasil.

O “batismo no Espírito Santo”, sendo uma doutrina basilar do pentecostalismo, promoveria santificação completa no crente, conforme declara Souza: “Assim como o batismo nas águas simboliza o “novo nascimento” subsequente à conversão, a graça do batismo no ‘Espírito Santo’ marca, no pentecostalismo, o recebimento da santificação completa” (SOUZA, 1969, p. 54). Nessa perspectiva, o “batismo no Espírito Santo” não é algo que acontece só na “conversão”, como ensinam as igrejas protestantes históricas, mas alguma coisa que ocorre num estágio posterior da fé e é uma “segunda bênção”. Freston (1993:67) enfatiza que o conceito de uma segunda obra da graça, separada e distinta da salvação, se remonta ao pentecostalismo originado nos Estados Unidos.

Diferentemente do pentecostalismo, as igrejas tradicionais ensinavam a doutrina do “batismo no Espírito Santo”, mas apenas como uma experiência ligada ao aspecto soteriológico de sua ação. Para os pentecostais, o “batismo no Espírito Santo” que acontece na ação soteriológica é, tão somente, uma experiência inicial para quem “professa a fé em Cristo”, segundo Araújo (2007:119), e que carrega também uma dimensão mística. Porém, ela não impede que outras experiências extraordinárias aconteçam. Dessa maneira, para o pentecostalismo, a “experiência do batismo no Espírito Santo” vai além do aspecto soteriológico e reforça outras dimensões da fé cristã, tais como: “fervor espiritual”, “santidade”, “dons espirituais” e “poder para testemunhar”.

Por isso é que a “experiência do batismo no Espírito Santo” recebe destaque na teologia e na religiosidade pentecostal. De acordo com Menzies e Horton (1995:10-131), ela é uma experiência distinta e subsequente ao novo nascimento e, quando acontece, faz com que o fiel experimente a plenitude da santificação e os dons espirituais. Já que essa experiência traz dons espirituais, segundo Ari Pedro Oro (1996:19) e Freston (1993:67), a vivência da

glossolalia, ou seja, de “línguas estranhas”, é a marca distintiva do pentecostalismo. Por ser uma experiência de “santificação” do fiel, o “batismo no Espírito Santo” se evidencia com o recebimento do “dom da glossolalia”. Na crença pentecostal, segundo Hollenweger (1976:244-250), a santificação se dá em dois estágios. O primeiro, ligado à “conversão/regeneração”, e o segundo, à santificação seguida de “dons espirituais”. Velasques Filho (2002:257) e Mendonça (2002:47) explicitam que o segundo “batismo”, isto é, o do “Espírito Santo”, é acompanhado do falar “línguas estranhas”, que é um “dom espiritual”.

Tendo-se em vista as doutrinas que sustentavam a religiosidade avivada, Appleby, para realizar o seu trabalho de difusora do avivalismo, nos anos de 1940 e 1950, utilizou-se de quatro estratégias: a pregação em igrejas e congressos, a publicação de artigos no jornal “*O Batista Mineiro*”, a radiofonia e o envio de folhetos a pastores e líderes do movimento batista. Sobre as estratégias de propagação do avivamento utilizadas, Tognini e Almeida (2007:84) esclarecem:

“Uma pessoa, entretanto, agia, falava com Deus, escrevia, testemunhava na unção do espírito. Sentíamos o brilho de Deus nas suas faces quando pregava e nos ensinava a Palavra. Suas mensagens escritas e faladas atingiam corações, no meio evangélico do Brasil. A semente lançada por D. Rosalee ia encontrando abrigo em corações, e lhes gerando sede de vida espiritual nova” (TOGNINI & ALMEIDA, 2007, p. 84).

Conclusão

Diante do exposto, Appleby pode ser considerada como mentora, difusora e portavoza do avivamento em Belo Horizonte e em Minas Gerais na sua fase inicial. O avivalismo foi uma atividade zelosa de Appleby, obra pela qual ela orou, pregou e ensinou por aproximadamente 19 anos, conforme Xavier (1997:28). Com a propagação maciça feita inicialmente por Appleby, a ideia de avivamento ganhou força e amplitude e aumentou o número de adeptos. Mas, quem dinamizou o processo de instalação do avivamento no movimento batista foi Nascimento, utilizando-se de programas radiofônicos. Como o avivamento foi aceito por muitos líderes e igrejas, segundo Tognini e Almeida (2007:278), ele pode ser considerado como um fenômeno que fazia burburinhar as águas paradas pela inércia reinante entre os batistas, metodistas e presbiterianos. Ao contagiar fiéis, igrejas e denominações, a ideia do avivamento ganhou força no país e qualificou seus mentores e seguidores como um “exército”

de pessoas levantadas por Deus para avivar os arraiais evangélicos “frios e apáticos”, dos quais os batistas faziam parte.

Nos anos de 1950, a radiodifusão começou a ser usada por ela na propagação do avivalismo, pois era mais eficaz e de longo alcance. A difusão do avivamento que começou a ser feita por Appleby demonstrava, contudo, que avivar uma igreja pertencente ao protestantismo histórico era sinônimo de pentecostalizá-la. Em 1957, ela inicia um programa radiofônico para divulgar o avivalismo. Mas, com a chegada de Nascimento em Belo Horizonte e na IBL, em maio de 1958, ele assumiu a direção dos programas radiofônicos na rádio Inconfidência e Guarani, ampliando a sua influência e seu alcance com a mensagem do avivamento.

Com a inicial difusão do avivalismo feita por Appleby, bem como a propagação e instalação feita por Nascimento, a religiosidade avivada e carismática fez eclodir o primeiro cisma pentecostal no movimento batista. Com as bases do avivamento estabelecidas por Appleby e uma nova religiosidade emergindo e crescendo entre os batistas mineiros, o pastor Nascimento, a partir de sua experiência fundante, o batismo no Espírito Santo, ocupou-se de implantá-la na Igreja Batista da Lagoinha e a propagá-la mais abertamente em todo o estado de Minas Gerais. O avivamento difundido por Appleby foi assumido por Nascimento na Igreja Batista da Lagoinha e, a partir da belicosidade instalada, ocasionou a ruptura pentecostal entre os batistas mineiros.

CAPÍTULO 2

A HISTÓRIA DA IGREJA BATISTA DA LAGOINHA

Introdução

Este capítulo apresenta a trajetória religiosa da IBL e a construção de sua identidade religiosa. A atenção será concentrada no tempo e no espaço, assim como nos personagens e processos que influenciaram a constituição, o desenvolvimento e o estágio atual da IBL. Essa visão histórica é fundamental em nossa análise e indica, mesmo que genericamente, o modo como a sociedade, as pessoas e a religião se concebiam e como foram e são construídas as representações religiosas individuais e coletivas, pois segundo David Harvey: “as ordenações simbólicas do espaço e do tempo fornecem uma estrutura para a experiência, mediante a qual aprendemos quem ou o que somos na sociedade” (HARVEY, 2004, p. 198).

Devemos ter em mente, tal como aponta Durkheim⁹ (2003:16), que a fundação e a organização de uma religião ou de uma igreja são “coisas eminentemente sociais”. Portanto, o desenvolvimento e as transformações que ocorreram no movimento batista mineiro e na IBL também o são. O deslocamento que acontece numa dada religião expressa necessidades humanas situadas no tempo e espaço. Por isso, o tempo e o espaço, juntamente com os atores religiosos, são importantes para a análise da fundação, organização e desenvolvimento de uma igreja local como a IBL e também para a compreensão do grupo religioso no qual ela situou: as igrejas batistas de Minas Gerais. A trajetória e a identidade da IBL estão diretamente relacionadas com o tempo, espaço e contexto da década de 1950, período que já sinalizava para um processo de recomposição religiosa no campo protestante brasileiro.

Concernente à origem e à organização da IBL, parece que havia entre fundadores uma única e mesma compreensão do mundo sagrado e das práticas religiosas. Valle (1959:2-3) nos informa que os fundadores da IBL oraram e planejaram a criar uma igreja que fosse “espiritual”, “intransigente com o pecado” e dedicada a Deus. Essa semelhança de concepção acerca do mundo sagrado e das práticas religiosas é que faz surgir uma religião ou uma

⁹Introdução: objeto da pesquisa, parte I, p. VII.

sociedade religiosa cujo nome, conforme Durkheim (2003, p. 28), se pode chamar de igreja, uma vez que não se encontra na história, uma religião sem a existência de um grupo do tipo igreja.

Neste capítulo, a análise priorizará os antecedentes institucionais da IBL, seu processo fundacional como congregação, já que para os batistas uma congregação antecede o surgimento de uma igreja. Dessa maneira, analisaremos também o concílio examinatório que emancipou a congregação batista no bairro da Lagoinha, tornando-a uma igreja local. Em seguida, analisaremos as experiências religiosas de José Rego do Nascimento, uma vez que elas se constituíram nos mapas que indicavam o caminho a ser trilhado no seu ministério pastoral. As experiências religiosas vividas por Nascimento foram decisivas para seu engajamento na matriz religiosa pentecostal e na implantação do processo de pentecostalização na IBL e, conseqüentemente, no movimento batista em Belo Horizonte.

Isso significa que o surgimento da IBL como igreja e pastorado de Nascimento estão entrelaçados, pois foi através dele que essa igreja lançou as bases para a sua independência dos batistas mineiros e a construção de uma identidade religiosa carismática e em permanente mutação. Para realizar a análise da história da IBL foi necessário fazer um “movimento” em direção ao passado, uma vez que as variações, mudanças e alternâncias históricas e contextuais no campo religioso mineiro antecedem à fundação da IBL. Todo esse processo influenciou o surgimento, a organização e a identidade religiosa da IBL. Na pesquisa efetuada, percebemos que o surgimento da IBL serviu para mostrar, de um lado, o enraizamento da tradição batista em seus fundadores e, de outro, o descontentamento com o modo de ser batista e com uma religiosidade tradicional e conservadora. A partir desse processo organizativo da IBL, as experiências religiosas de Nascimento serão priorizadas, uma vez terem sido elas fatores determinantes para a inserção da IBL no contexto do avivalismo, bem como sua ação no processo de pentecostalização das igrejas batistas em Minas Gerais.

2.1. Antecedentes e fundação da Igreja Batista da Lagoinha

A relação entre uma igreja, a religião instituída, a cultura e a sociedade é estreita e fértil. Devido a esta relação, a análise de uma instituição religiosa não pode ser feita isoladamente. É preciso considerar o contexto mais amplo em que ela surge. Por isso, mesmo que a análise tenha como foco a IBL, é necessária uma conexão com o campo religioso protestante no qual havia diversas ondas de avivalismo e de processos de pentecostalização. Daí, a importância de se focalizar a década de 1950 e seu contexto porque é nesse período que começam a eclodir novos movimentos religiosos e novas igrejas em nosso País. Essa eclosão reforça o pressuposto de que estava em andamento a reelaboração, em novas bases, das tradições religiosas existentes.

Mas, em se tratando especificamente do movimento batista, situado num contexto de 1950, mesmo que se leve conta a difusão do avivalismo e o surgimento de outras tantas denominações, é mais correto falar de “insatisfação religiosa” e de “insurgência” de fiéis do que em movimentação religiosa nos moldes de um “trânsito religioso”. Portanto, a fundação e a organização da IBL marcam o início de um quadro sócio-religioso entre os batistas que apontava tanto para a “insurgência” de seguidores quanto para o surgimento de um novo tipo de fiel, com interesses e desejos próprios. Nos anos de 1950, década em que surgiu a IBL, fundar uma congregação e organizar uma nova igreja batista era mais fácil do que mudar a pertença religiosa e “abandonar” a confessionalidade em que se foi doutrinado.

Notamos, também, que nos anos de 1950 ainda era comum haver um forte traço identitário do fiel com a igreja e com o sistema de crenças por ela prescrito. Como não havia ainda uma forma típica de trânsito religioso, o mais comum e até aceito como “correto”, era permanecer fiel à doutrina e tradição religiosa a que se estava vinculado na retomada do entusiasmo religioso. Essa análise pode ser interpretada como uma ação estratégica, se se considerar que a fundação de uma congregação e a sua organização em igreja contribuíam para aumentar o número de templo e igrejas batistas em BH e, conseqüentemente, eliminar a migração de fiéis para outra confissão religiosa, o que garantia a manutenção da identidade batista.

Abordar os elementos desencadeadores do surgimento da IBL é, por um lado, analisar os “lugares vivenciais” que balizaram a formação religiosa dos fundadores e, de outro, da instituição religiosa fundada. Os lugares vivenciais dos fundadores da IBL foram a cidade de Belo Horizonte, as igrejas batistas a que pertenciam e o ambiente “espiritual” e religioso dos

anos de 1950. Esses lugares, cada um à sua maneira, contribuíram para a difusão do avivalismo por parte de Appleby e Nascimento, já que havia um “comodismo espiritual e missionário” nas igrejas batistas. Dessa maneira, independentemente da causa e dos elementos motivadores para a fundação da IBL, a sua organização em igreja autônoma e autogovernável reafirma a existência de um forte viés institucional da tradição batista. Com isso, os fundadores da IBL visibilizavam sua origem institucional, a pertença religiosa com os batistas e o jeito desse segmento religioso praticar a fé e a “religião”. Os batistas tinham um único jeito de praticar a religião o qual era orientado, contido e modelado pelos contornos da instituição e da tradição batista.

A fundação de uma igreja e de um templo de culto geralmente são marcados por motivos religiosos, mas também por interesses políticos, sociais e culturais de um grupo de pessoas. Na verdade, a inter-relação entre a motivação religiosa e os interesses políticos, sociais e culturais e até econômicos na fundação de uma igreja mostra que a religiosidade é um dado social e um modo de se comportar dentro da sociedade. Nessa perspectiva, tal qual como preceitavam os batistas, a fundação de um novo espaço de culto chamado “congregação” indica a possibilidade futura de ali surgir mais uma igreja, a qual tem como fatores determinantes para sua origem a evangelização e a propagação da fé batista. Em se tratando da congregação batista no bairro da Lagoinha, a evangelização e a propagação da fé batista não foram os elementos determinantes para a fundação. Os dados que analisamos demonstram ter havido predominância de interesses particulares, o que fere a ortodoxia batista, pois os interesses particulares foram colocados em primeiro lugar. Portanto, fundar uma nova congregação tendo os interesses pessoais como causa primeira está em desacordo com a tradição batista.

A motivação para a abertura dessa nova congregação batista no bairro da Lagoinha foi o inconformismo com o estado espiritual e disciplinar das igrejas batistas existentes em Belo Horizonte. O inconformismo foi não só religioso, mas, ao mesmo tempo, social e existencial, pois para os idealizadores da IBL fundar aquela congregação era descortinar novos horizontes da fé e da salvação e uma maneira de dar sentido à existência. Sendo assim, a abertura da congregação no bairro da Lagoinha mostra que os fundadores da IBL estavam em “... busca de um ideal de igreja: aquela que exigisse mais de seus filhos, numa verdadeira intransigência contra o pecado” (VALLE, 1959, p. 2).

Considerando esse trecho da carta de Valle, é possível constatar não só uma aspiração humana corporificada na abertura da congregação batista no bairro da Lagoinha, mas também uma referência a um “novo sagrado”. Para os fundadores da congregação batista no bairro da Lagoinha, aquele sagrado traria “a solução para suas almas” e, portanto, não mais seria experimentado nos moldes das igrejas batistas que existiam em Belo Horizonte, já que a novel igreja seria “intransigente com o pecado”. Nesse sentido, há uma combinação entre a abertura da referida congregação, a aspiração humana e a busca por um “novo sagrado”.

Essa referência a um “sagrado novo”, de acordo com O’Dea (1969:11), é que faz de uma igreja e da própria religião um fenômeno cultural importante. Nesse aspecto, para os idealizadores da IBL, fundar e organizar mais uma igreja em Belo Horizonte era a garantia não só de paz individual e coletiva, mas também de moralidade. Assim, mesmo que a fundação da congregação no bairro da lagoinha esteja ligada a uma insatisfação religiosa dos fundadores, ela é uma tentativa de adaptação da religião às demandas e necessidades dos indivíduos fundadores. Isso mostra que as necessidades e as atividades humanas básicas constituem-se os aspectos fundamentais da religião e, portanto, são centrais na abertura de um novo espaço de culto, o que é respaldado na teoria da religião de Rodney Stark e William S. Bainbridge (2008): “Quando as pessoas vão atrás de recompensas raras, porém valiosas, não costumam desistir no primeiro sinal de dificuldade. Os seres humanos são persistentes na busca de recompensas fortemente desejadas” (STARK E BAINBRIDGE, 2008, p. 45).

Além de ser reduzido o número de igrejas batistas em Belo Horizonte, nos anos de 1950, as quatro igrejas que existiam eram tidas como sem dinamismo e portadoras de “frieza espiritual”, segundo Tognini e Almeida (2007:83-84). Na ótica desses autores, as igrejas batistas encontravam-se frias e lentas em crescimento, pois, faltavam-lhes o “Espírito Santo” e o poder no testemunhar a fé. Esse pensamento acerca das igrejas batistas tradicionais não era algo isolado. Ao contrário, fazia parte de um movimento, de uma vivência e de um processo que começava a ganhar força suficiente para plasmar novas realidades eclesiais e a IBL foi uma delas.

O Além desses aspectos salientados, a fundação da congregação batista no bairro da Lagoinha mostra um certo “enfraquecimento” do movimento batista, já que os fundadores da IBL estavam inconformados com o estado espiritual das igrejas a que pertenciam. Mostra também que os fundadores da IBL se reuniram para “buscar a face do Senhor” e que isso seria o

suficiente para agregar pessoas e expandir as promessas de salvação. Os fundadores da IBL invocaram um poder miraculoso, não apenas para explicar a crise espiritual que estavam vivendo, mas também para solucioná-la. Nesse sentido, fundar uma nova “igreja intransigente com o pecado” pode ser interpretado não apenas como a chegada de mais um “discurso profético” no meio dos batistas, conforme Bourdieu (2005:73), mas também o enfraquecimento e a absolescência da tradição batista.

A abertura da congregação batista no bairro da Lagoinha demonstrava também que o cenário religioso mineiro começava a se abrir às novas experiências religiosas e que a tutela e o controle existentes nas igrejas históricas se enfraqueciam. Na verdade, a diminuição da tutela e do controle da instituição religiosa sobre os indivíduos se dava, segundo Berger (2003:139-143), porque a religião de caráter tradicional enfrentava uma “crise de plausibilidade” e “credibilidade” e que o sistema por ela adotado era ineficaz. Assim, fundar uma nova congregação era negar o projeto religioso proposto pelo movimento batista. Era também um sinal de que as igrejas batistas existentes perdiam a função de “manter o mundo” religioso estável e seguro, principalmente para os mais jovens. Porém, para Tognini e Almeida (2007:86), essa insatisfação era generalizada e começava a se manifestar principalmente nos jovens que ocupavam posição de liderança.

É possível afirmar, então, que a abertura da congregação batista do bairro da Lagoinha sinalizava o início da “destraditionalização” e da perda de força da tradição religiosa batista. Além disso, a abertura da congregação batista no bairro da Lagoinha aponta para uma exaustão iniciada no protestantismo histórico, bem como, para a busca por novas alternativas de representação simbólica, o que culminaria nos anos de 1950 no surgimento das campanhas de “avivamento espiritual” e no avanço da pentecostalização, segundo Campos (1996:95). É, portanto, na década de 1950, de acordo com Sandra Duarte de Souza (2001:159-160), que os indivíduos começaram a ganhar espaço para a formulação de um “cardápio religioso” mais adaptado aos novos tempos. Isso significou que o jeito válido de praticar a fé cristã segundo os moldes batistas, começava a ser reconfigurado e que já não podia mais ser interpretado e nem vivenciado de maneira tão uniforme.

A abertura da congregação batista no bairro da Lagoinha pode ser explicada também como estando relacionada à movimentação e efervescência religiosa da década de 1950. Segundo Tognini e Almeida (2007:86) foi no clima de busca de uma vida espiritual mais rica, mais

abundante em graça, e com desejo de avivamento que surgiu a proposta de criar uma nova igreja. Essa movimentação e efervescência fizeram parte de uma “segunda onda” de pentecostalização do campo religioso brasileiro, conforme expressa Freston e cuja ênfase estava nos “dons de falar em línguas” e de “fazer milagres e curas”.

“Somente a partir dos anos cinquenta o pentecostalismo decolou; eu diria que foi na segunda metade dos anos cinquenta. A segunda onda se deu nos anos cinquenta quando a urbanização se acelerava e, em alguns lugares, (...) formava-se uma sociedade de massas. (...) e essa nova sociedade de massas possibilita um novo tipo de pentecostalismo que rompe com as limitações dos modelos existentes” (FRESTON, 1996, p. 21).

Na prática, um amplo processo de transformação da sociedade fazia parte do cenário que influenciou a abertura da IBL, o que também refletia na recomposição e alteração do campo religioso. Pressupomos que a transformação da sociedade é relativa à recomposição e alteração do campo religioso e que a efervescência religiosa ocorrida na década de 1950 está associada ao avivalismo e à pentecostalização das igrejas. Na verdade, todo esse processo se tornou um elemento facilitador para a inserção do pentecostalismo nas denominações protestantes, fazendo surgir novas igrejas e novos segmentos religiosos. O avivalismo, e mais precisamente, o pentecostalismo, podem ser considerados um movimento espiritual, uma “experiência religiosa do divino”, conforme Bernardo L. Campos Morante (1996:50), que não tem fronteiras de confessionalidade, ideologias, identidades e territórios.

2.2. A organização da Igreja Batista da Lagoinha: o concílio examinatório

O concílio examinador na tradição batista é o meio utilizado para se fazer a alteração e a transição de uma congregação à “estatura” de uma igreja local. Na ortodoxia batista, essa mudança na natureza de uma congregação se dá exclusivamente pelo concílio examinatório. Trata-se de uma reunião administrativa, espiritual e cultural, cuja função é tornar um grupo de fiéis batistas, que se reúne em um lugar de culto, o templo, emancipado, isto é, com direito de governar a si mesmo sem qualquer interferência externa. Essa reunião é realizada *in loco*, isto é, no lugar em que os fiéis se reúnem, pois possui uma natureza examinadora e avaliativa. O nome desse concílio examinatório se deve ao fato de ser ele um instrumento utilizado para

examinar, avaliar e dar parecer se uma congregação pode ou não se tornar uma igreja local autônoma e com governo próprio.

O concílio é uma reunião de avaliação e nele se faz perguntas aos fiéis no âmbito da eclesiologia, doutrina, Bíblia e princípios de fé adotados pelos batistas. Todas as perguntas devem ser respondidas em conformidade com a ortodoxia e a tradição batista. Como o concílio tem uma função de emancipar ou não uma congregação, ele é mais do que uma “simples” reunião espiritual, cultural e administrativa. Nos moldes em que é adotado e praticado pelos batistas, o concílio examinatório é, ao mesmo tempo, um processo e um ato de diferenciação teológica. Esse processo conciliar, utilizado para a organização das igrejas batistas, é uma proposição do ramo de igrejas congregacionalistas e que, de acordo com Mendonça (2002:34-35), lhe dá uma característica conservadora e contrária à comunhão com outras igrejas e o movimento ecumênico.

O concílio examinatório para a organização da IBL se deu em 20 de dezembro de 1957¹⁰, no seu salão de culto, situado na Rua Formiga n° 322, no bairro da Lagoinha, e aconteceu tal como preceitua a ortodoxia batista. É, portanto, nesse endereço e nessa data que o concílio deu reconhecimento e legitimação à IBL como igreja batista local e autônoma, cuja forma de governo adotada foi a congregacional. De acordo com Landers (1994:87), adotar o governo congregacional significa que cada igreja batista governa a si mesma e que cada membro dela tem igual direito a voz e voto. Os fundadores da congregação no bairro da Lagoinha estavam presentes no concílio examinador, responderam perguntas como membros do grupo examinado e participaram do ato organizador da IBL como uma igreja batista

É no concílio examinatório, portanto, que uma congregação em processo de organização declara seu compromisso com os batistas, suas doutrinas e o sistema congregacional de governo. Assim, de acordo com Azevedo (2004:76), uma congregação batista ao ser organizada, alcança a natureza de igreja e torna-se livre para escolher o seu pastor, determinar sua conduta, administrar seus negócios e sustentar a aliança voluntária dos “crentes com Cristo” e com as demais pessoas. A IBL adotou o sistema de governo congregacional, e como tal, colocou como centro de sua autoridade administrativa a igreja local reunida em assembleia. A adoção desse sistema de governo foi determinante na construção da identidade

¹⁰ Livro de Ata da IBL. Ata n° 1, de 20 de dezembro de 1957.

religiosa inicial e organizacional da IBL, como também para a sua trajetória no campo religioso, pois nenhuma outra instituição poderia ter autoridade sobre ela.

Nesse processo organizativo segue-se o que preceitua a tradição batista. Isso indica que o ato organizacional que fez a transição da IBL de congregação para igreja, foi idêntico às demais igrejas batistas filiadas à Convenção Batista Mineira. No procedimento conciliar para avaliação e parecer acerca da organização da congregação batista no Bairro da Lagoinha foram eleitos¹¹ os pastores Rui Franco de Oliveira para presidente, Achilles Barbosa para secretário e o missionário J. Lungsford para orador oficial, todos representantes da Convenção Batista Mineira. Esses pastores conduziram o ato examinatório nos moldes da eclesiologia batista, dando oportunidades aos outros pastores presentes para perguntar aos membros da congregação. Respondidas as perguntas pelos seguidores da congregação, a diretoria do concílio e os pastores presentes reconheceram a congregação batista no bairro da Lagoinha como a Igreja Batista da Lagoinha, uma igreja autônoma e com capacidade de governar a si mesma.

Com a realização do concílio examinatório estabeleceu-se o consenso entre os representantes da Convenção Batista Mineira de que a congregação e aquele grupo de pessoas “avaliadas” eram fiéis à doutrina batista e, portanto, era um grupo apto a formar uma nova igreja. A transição de uma congregação ao estágio de igreja no movimento batista só se realiza por meio de uma “reunião conciliar”. O concílio cumpre uma função diferenciadora tal como retrataram os estudos de Weber (2004a:196) e Troeltsch (1987:134) sobre a distinção entre igreja e seitas. A distinção entre uma congregação e uma igreja se dá porque o concílio examinador traz, em sua estrutura sociológica, a condição de fazer distinções. Nessa perspectiva, o concílio é um procedimento organizacional que altera a condição de uma congregação, que sendo aprovada no exame, tem garantida a transição de sua natureza, passando a ser uma instituição religiosa autônoma, denominada de igreja. O concílio, portanto, é para a denominação batista um mecanismo de diferenciação que demarca a existência social, institucional e administrativa de suas instituições religiosas, que são a congregação e a igreja.

O concílio corresponde a um tipo de comunicação religiosa que, segundo Weber (2004a:196), “dá origem” a uma ação social racionalmente organizada. Em relação à congregação batista

¹¹ Livro de Ata da IBL. Ata nº 1, de 20 de dezembro de 1957.

no bairro da Lagoinha, essa comunicação foi feita e deu origem a uma nova igreja, a Igreja Batista da Lagoinha. O concílio serve para dar origem a uma ação religiosa social que conserva a posição de poder da instituição que ele representa, no caso, a Convenção Batista Mineira. Por isso, é que o concílio organizacional da IBL pode ser relacionado à administração e dominação religiosa da denominação batista e seus representantes. Sobre o processo de dominação, Weber esclarece: “...Toda administração precisa, de alguma forma, da dominação, pois, para dirigi-la, é mister que certos poderes de mando se encontrem nas mãos de alguém” (WEBER, 2004a:193), o que no ato organizacional da IBL fora dado àqueles que representavam a denominação batista e exerceram a administração do concílio. O processo de dominação ocorre no ato conciliar já que a congregação organizada em igreja local passa se autogovernar, havendo assim a possibilidade de ser minimizado o controle denominacional sobre ela.

A IBL foi organizada nos moldes de uma igreja de eclesiologia batista e para evidenciar a sua fidelidade ao movimento batista adotou a “Declaração Doutrinária da Convenção Batista Brasileira¹²”, os “Artigos de Fé dos Batistas” e o “Pacto das Igrejas Batistas”, o que foi registrado na ata de organização da igreja. A exigência da adoção dos princípios de fé dos batistas naquele contexto era, de fato, não só a reafirmação da eclesiologia e do denominacionalismo batista, mas também a filiação da IBL à burocracia religiosa representada pela Convenção Batista Mineira.

O ato organizacional da IBL foi efetivado com dois importantes ritos religiosos, a oração, a qual foi feita solenemente pelo missionário A. W. Luper¹³ e a pregação feita pelo missionário J. Lungford. O concílio, com esses ritos de passagem provoca o surgimento de uma nova comunidade ideológica que deve se entregar à missão religiosa e à expansão da fé. Isso ficou bem claro na pregação feita pelo missionário J. Lungford: “Esta deve ser uma igreja missionária. Deve reger-se pela doutrina de Jesus Cristo e realizar o plano de seu verdadeiro Fundador”¹⁴. Em sua prédica, esse pregador utilizou-se do texto bíblico Mateus 28:16-18 para destacar que o programa da recém organizada igreja, a IBL, deveria pautar-se no Novo Testamento e reger-se pela doutrina de Jesus Cristo, tal como fazem os batistas. Azevedo assim explicita: (2004:233 e 235) para os batistas, as Escrituras Sagradas, em particular o

¹² Para maiores detalhes sobre a “Declaração Doutrinária da Convenção Batista Brasileira”, os “Artigos de Fé dos Batistas” e o “Pacto das Igrejas Batistas”, consultar o Portal Batista: (<http://www.batistas.com>).

¹³ Livro de Ata da IBL. Ata n° 1, de 20 de dezembro de 1957.

¹⁴ Livro de Ata da IBL. Ata n° 01, p. 04, de 20 de dezembro de 1957.

Novo Testamento, constituem a única regra de fé e conduta, mas Jesus Cristo, por ser a expressão máxima do ‘Deus encarnado’, é em última instância a autoridade suprema. Isso significa que o credo, a doutrina e a teologia defendidos no concílio pelos fiéis pertenciam às tradições cumulativas dos batistas.

Imediatamente à realização desses dois ritos, a oração e a pregação, elegeu e deu-se posse à diretoria da IBL, que, assumindo a direção da reunião, apresentou o nome de José Rego do Nascimento para assumir o pastorado da igreja, o que foi apoiado pelos 28 fiéis presentes, conforme Valle (1959, p. 2). O convite feito ao pastor Nascimento já estava anteriormente acordado entre a liderança da congregação, conforme demonstra trecho da carta escrita por Valle (p. 2):

“Nos dias 7 e 8 de dezembro você passou em Belo Horizonte e visitou o trabalho, falando-nos. Seguiram-se dias de ansiedade e expectativa. Chegando-se a Bahia V. escreveu-nos dizendo que organizássemos a Igreja e fizéssemos o convite oficial. No dia 20 de dezembro foi organizada a igreja, com 28 membros. Em princípios de janeiro você nos escreveu aceitando o pastorado da igreja”.

O convite fora feito a Nascimento porque ele era considerado pela liderança da congregação como “o melhor pastor do Brasil”. Além disso, segundo Valle (1959:2), havia o pensamento de que Nascimento era o homem que Deus haveria de enviar para que o sonho de uma grande igreja se realizasse. O convite feito pela IBL ao pastor Nascimento, bem como a disposição dele para aceitá-lo, demonstram o início do processo de racionalização religiosa da instituição, uma vez que um especialista religioso foi chamado para desenvolver as funções de sacerdote.

Em se tratando ainda do concílio examinatório como um mecanismo de transição e um rito de passagem, ele pode ser considerado como um recurso de transmissão religiosa às igrejas organizadas. Ele indica a celebração de uma “tradição cumulativa”, que, segundo Wilfred Cantwell Smith (2006:155), corresponde à transmissão do depósito histórico da vida religiosa expressa nos templos, códigos morais, mitos, sistema teológico e instituições sociais. Nessa perspectiva, mesmo que um determinado segmento religioso tenha uma forma específica de crer, o que pode se caracterizar pela constante referência a uma tradição religiosa, isso não impede, pelo menos em contexto de modernização religiosa, a afirmação da autonomia dos sujeitos que dela façam parte.

O concílio, tal como realizado na IBL, é uma expressão da memória coletiva dos batistas, o que foi confirmado pela aceitação dos “Artigos de Fé dos Batistas” e do “Pacto das Igrejas Batistas”. O concílio é, portanto, uma espécie de recomposição mágica do passado, já que a memória apoia-se sobre o que foi vivido e é pautada na continuidade do tempo. Nessa direção, o concílio representa a corrente de pensamento teológico dos batistas e os quadros coletivos de sua memória religiosa, conforme assinala Halbwachs: “Os quadros coletivos da memória não se resumem em datas, nomes e fórmulas, que eles representam correntes de pensamento e de experiência onde reencontramos nosso passado porque este foi atravessado por isso tudo” (HALBWACHS, 2004: p. 71). O concílio organizacional da IBL faz parte de um convencionalismo sócio-religioso adotado pelos batistas e que, como de praxe, utilizou-se dele para reconstruir e afirmar o passado, definir pertencas e apresentar referenciais de sua identidade religiosa.

Considerando esses aspectos, o concílio de organização da IBL, certamente serviu de instrumento para a estruturação das crenças e práticas religiosas. Mas, como nos aponta Bourdieu (2005), essa estruturação de crenças e práticas não significa a absolutização nem a manutenção do conteúdo original da mensagem, pois, “em cada formação social e em cada época, toda a visão do mundo e todos os dogmas cristãos dependem das condições sociais características dos diferentes grupos ou classes, na medida em que devem adaptar-se a estas condições de manejá-las” (BOURDIEU, 2005, p. 52). Como o concílio dá legitimidade a uma igreja perante um grupo de pessoas e uma tradição religiosa, ele se torna fundamental na constituição da identidade de uma igreja batista e dos seguidores que dela fazem parte.

O concílio, na perspectiva sociológica desenvolvida por Weber (2004a:43), pode ainda ser compreendido também como um mecanismo utilizado para a inculcação da obediência e da legitimização. No contexto batista quem administra um concílio para o exame de uma congregação representa uma ordem vigente, detém o poder e está em condições de legitimar-se e até de impor sua vontade. Como o concílio organiza e reconhece uma nova igreja, de fato, ele serve para dar continuidade à associação de dominação, que, de acordo com Weber, acontece na medida em que seus membros estejam submetidos às relações de dominação em virtude da ordem vigente.

O concílio, de acordo com a praxe batista, é um dos instrumentos utilizados para gerar “conformação” doutrinária tanto quanto para a afirmação de seus princípios e de sua

ortodoxia. Por isso, em se tratando da eclesiologia batista, no ato de passagem de uma congregação para uma igreja local, existe a possibilidade da disciplinação tanto por meio do conteúdo doutrinário quanto pelo exame conciliar. Para Weber, a disciplina é também “a probabilidade de encontrar obediência pronta, automática e esquemática a uma ordem” (WEBER, 2004, p. 33 e 139). A disciplinação tem a ver com a dominação, pois esta é a probabilidade de encontrar obediência a uma ordem determinada de conteúdo e receber a imposição dos “conteúdos de fé” da vontade numa relação social.

A organização da IBL e a adoção dos princípios batistas feita por ela, naquela época e contexto, era a afirmação de uma identidade denominacional, um jeito tradicional de representação simbólica e uma forma batista peculiar de operação e difusão do sagrado. Devido à diversidade que tomava conta do campo religioso naquela década por mais que a IBL afirmasse a identidade batista com núcleo definido e unitário, já havia nela um processo de fragmentação. É por isso que a IBL, desde a sua organização, vem construindo a sua trajetória e sua identidade religiosa e empresarial ligada ao nome batista, mas recebendo influência de agentes religiosos com perfis carismáticos. Isso ocorreu num primeiro momento com o pastor Nascimento, o que era portador de experiências religiosas específicas, as quais modelaram o *modus vivendi* desse agente religioso e que foram usadas por ele para definir o *modus faciendi e operandi* da IBL no seu pastorado.

2.3. As experiências religiosas do pastor Nascimento

A religião tem se constituído como um espaço privilegiado de experiência que é qualificada por Rodolf Otto (2005:37-38) de “experiência do sagrado” e por Joachim Wach (1986:15) de “experiência social do sagrado”. A experiência religiosa, segundo Aldo Natale Terrin (2003:93), tem um caráter misterioso e se dá num momento “supra-racional” ou “irracional” e quem a vivencia, geralmente, se entrega ao mistério. De acordo com Edênio Valle (1998:17), qualquer lugar e qualquer objeto do cotidiano poderão se revestir de um caráter hierofânico e ser “revelador do sagrado”. Talvez seja por isso que Wach (1962:55-57) declara que o sagrado da experiência não é algo imaginário ou hipotético, mas alguma coisa que, por se fazer presente, é absolutamente real. Nesse sentido, a experiência religiosa se torna um

elemento vital para se interpretar as crenças, a identidade religiosa e os fatos sociais que ocorrem na vida de um indivíduo, igreja ou religião. A experiência religiosa, qualquer que seja ela, consiste na percepção de uma realidade “misteriosa”, que é distinta e superior ao próprio ser humano e que se atribui sentido existencial.

As experiências religiosas do pastor José Rego do Nascimento foram determinantes para redimensionar e resignificar, num primeiro momento, sua vida religiosa ministério e, num segundo, influência carismática entre os batistas mineiros. As experiências religiosas de Nascimento foram marcantes e serviram de estrutura simbólico-religiosa para lhe deram “distinção” e “iconicidade” no meio batista. As primeiras experiências religiosas de Nascimento aconteceram na Paraíba, estado onde nasceu, na cidade de João Pessoa, na Segunda Igreja Batista. Nascimento, aos oito anos de idade, começou a receber a formação evangélica e já havia iniciado o processo de catequização, o que o tornaria, segundo Xavier (1997:42) um “fiel” batista por fé e convicção.

Tal fato mostra a força do movimento batista. Ora, Nascimento, aos oito anos de idade, já demonstrava certa sensibilidade para as “coisas espirituais” ou da religião. Nessa fase da vida, segundo Xavier (1997:42), Nascimento sentia que “Deus” o conduziria pelo caminho do “poder espiritual”. Todavia, o processo de doutrinação só se realiza efetivamente quando a catequese atinge o nível da disposição sentimental, ou seja, quando se enraíza nos sentimentos, sensações e emoção. Supostamente a ordenação dos sentimentos religiosos fez uma diferença substancial na vida de Nascimento, especialmente na vida religiosa e nas experiências de êxtase. É por isso que Bastide (1990:30) declara: a religião é, antes de tudo, sentimento e este é coisa individual.

Como a ênfase está no sentimento desenvolvido por Nascimento e naquilo que Deus iria fazer – “conduzir pelo caminho do poder espiritual” – há, na primeira experiência religiosa de Nascimento, dois importantes elementos, que são a fé e a convicção. Esses dois elementos reforçam a ideia de que a religião batista, naquele contexto, já apresentava sua força doutrinária. Nesse aspecto, o sentimento de Nascimento era, na verdade, uma forma encontrada de afirmar sua qualificação para realizar o que “Deus” desejava e também para confirmar o que ele próprio estava intencionado.

A imaginação sociológica permite ver que, por de trás do sentimento de Nascimento, havia uma “teodiceia” que se fundamentava na ideia de um “ser pessoal” e “poderoso” que

conduziria sua história e também a de todos os outros homens. No entanto, a “teodiceia” de Nascimento estava enraizada em uma “sociodiceia” para usar a linguagem de Bourdieu (2005:49). Essa “teodiceia” levou Nascimento a buscar experiências pessoais e grupais para justificar a sua “vocação”, posicionamento e sua vivência religiosa nas fases posteriores de sua vida. Diante disso, as experiências religiosas que Nascimento teve podem ser pensadas para a consolidação de um tipo de líder carismático. Nascimento seria, então, guiado não só para aceitar os dogmas do movimento batista, mas para seguir o caminho para onde Deus apontasse. Nas fases posteriores de sua vida, todos os eventos passaram a ser explicados a partir de suas experiências religiosas e também de sua “teodiceia”. Até mesmo a mudança de sua família para o Rio de Janeiro em 1933 foi compreendida por Nascimento como mais uma condução de Deus na sua história de vida.

A segunda experiência de Nascimento, denominada de experiência de “conversão”, ocorreu quando ele tinha 15 anos. Sua “conversão” foi precedida por um processo de evangelização desenvolvido por um seguidor da Igreja Assembleia de Deus, cujo nome é Altamiro. Segundo Xavier (1997, p. 44), “Altamiro evangelizou Rêgo do Nascimento. E o fez com tal poder e unção que, enquanto ele falava, este sentiu seu coração arder”. A evangelização tanto quanto a conversão podem ser explicadas como o primeiro passo de Nascimento na condução pelo caminho do poder espiritual.

A “conversão” de Nascimento deve ser considerada, de fato, a primeira experiência religiosa marcante, pois ela aconteceu em plena adolescência. Trata-se de um fato comum de acordo com os psicólogos da religião. Depois da experiência religiosa, tida como “conversão”, Nascimento teve a segunda experiência religiosa marcante, o “batismo nas águas”. Essa experiência aconteceu na Igreja Batista de Anchieta uma igreja batista tradicional, conforme Tognini e Almeida (2007:88). O batismo nas águas foi uma experiência determinante para Nascimento, pois, através dessa ordenança, conforme creem os batistas, ele passou a ter uma maior dedicação a Deus.

Nascimento, mesmo sendo evangelizado por um pentecostal, acabou batizando-se numa igreja batista. Todavia, mesmo filiando-se a uma igreja batista, como fiel batizado, Nascimento participava, quase que diariamente, dos cultos realizados pela Igreja Assembleia de Deus, cujo templo ficava próximo à sua casa. A participação de Nascimento, nos cultos de uma igreja pentecostal, no início do século XX, não era algo comum e, possivelmente, tinha a ver

com o evangelista Altamiro e com as doutrinas pentecostais que a igreja ensinava. Segundo Xavier (1997:44), a Igreja Assembleia de Deus atraía em muito a atenção de Nascimento porque nela havia muito entusiasmo e forte ênfase no avivamento. Considerando esses aspectos, o entendimento é o de que a vivência de Nascimento junto à Igreja Assembleia de Deus foi também determinante para a incorporação de uma religiosidade mais emocional e avivada, típica do pentecostalismo clássico.

As influências da Assembleia de Deus, do avivalismo e de uma religiosidade mais emotiva e entusiástica, desde muito cedo, se fizeram notar na vida religiosa de Nascimento. No pentecostalismo daquela época, era comum realizar “cultos de libertação” nas casas dos fiéis, o que garantia espaço a testemunhos de curas, milagres e libertação. Nascimento praticamente não perdia o culto que era realizado na casa de uma vizinha, conforme informa Xavier (1997:44). Com isso, Nascimento sentia-se não só avivado e revigorado espiritualmente, mas também conduzido pelo “poder de Deus”. Certa vez, conforme Xavier, num final de tarde, depois de sair do trabalho, Nascimento teve outra experiência religiosa marcante também num templo da Assembleia de Deus:

“A estação onde ele deveria descer ficava em um plano mais alto que a rua. O trem parou na estação e, dali, José Rego divisou o templo da Assembléia de Deus (...). De onde estava assentado, viu o povo cantando enquanto a banda de música tocava. Os crentes cantavam com muito entusiasmo naquele galpão todo iluminado. Então o espírito derramou água viva dentro de mim. Senti um gozo e uma alegria espiritual extraordinários. Então, eu deduzo que já nasci predestinado a ser um carismático (...) depois vim a entender isso” (Xavier, 1997, p. 44 - 45).

Uma outra experiência mística de Nascimento aconteceu na Bahia, na cidade de Vitória da Conquista, e teve a influência de Appleby e de suas ideias sobre o avivalismo. Trata-se da “experiência do batismo no Espírito Santo”. Sobre essa experiência Xavier (1997) apresenta o fato com uma riqueza de detalhes:

“Rego estava no gabinete. A porta estava fechada. Olhou para sua escrivaninha e sobre ela estava mais um folheto de Dona Rosalee. Este chamava-se ‘Como diversos servos de Deus foram cheios do Espírito Santo’. Ele começou a ler o folheto. Ali dizia que Billy Sunday, sempre que pregava, tinha a Bíblia aberta em Isaías 61, que diz: ‘O Espírito do Senhor está sobre mim, porque me ungiu para pregar as boas-novas aos quebrantados, enviou-me a curar os quebrantados do coração, a proclamar libertação aos cativos (...). Então, Rêgo orou: Senhor, eu quero o batismo para isso. Para ser este homem. Peço-te que me batizes. Ele tinha ficado de pé para orar. De repente se viu invadido por um fogo, que lhe entrou pelo peito e produziu nele uma dinamização tal, que ele caiu sentado na cadeira. Ria, Ria e chorava ao mesmo tempo. (...) depois, quando quis andar, quase não conseguia. Parecia que seus ossos doíam” (XAVIER, 1997, p. 54).

Essa experiência mostra que Nascimento acreditava mesmo que Deus o conduzia pelo caminho do “poder espiritual.” Além do sentimento que ele carregava, outro elemento foi acrescentado, que é a ideia de sua “predestinação” ao carisma desde quando havia nascido. A ideia de “predestinação” confirmava seu sentimento antigo que o seu caminho e sua história religiosa estavam definidos e traçados por Deus. A dedução que Nascimento faz acerca da “predestinação” reforça a sua adesão à “ideologia do carisma” e do “poder de consagração”, o que, segundo Bourdieu (2005:55), são poderes simbólicos que fazem com que o carismático acredite em seu próprio poder e na força de sua missão carismática. Assim, essa experiência religiosa de Nascimento, devido à sua natureza, foi entendida como mais um “toque do Senhor”.

A experiência do “batismo no Espírito Santo” de Nascimento, conforme apresentada por Xavier, foi uma experiência individualizada do sagrado. Isso não significou que essa experiência tenha ficado restrita a Nascimento, já que ela trouxe conseqüências sociais e religiosas para sua vida, ministério e igreja. Os resultados dessa experiência são assim apresentados por Xavier: “Aparentemente, nada mudou nele. O que ele sabia continuou sabendo; o que ele cria continuou crendo; mas a **dedicação**, a partir daí, foi bem maior. O **ardor** era tão grande! Isso se **manifestou no crescimento da igreja**” (XAVIER, 1997, p. 54). Os grifos são nossos.

Entre todas as experiências religiosas vividas por Nascimento, a que mais se destaca é a experiência ocorrida na biblioteca do Seminário Teológico Batista do Sul do Brasil (STBSB), no Rio de Janeiro, em 1958. Essa experiência foi tão importante que pode ser qualificada de fundante, pois a partir dela se inicia entre os batistas mineiros uma nova concepção de sagrado e diferentes ideias acerca da forma e da prática religiosa, cujo foco era o êxtase e a visitação poderosa do “Espírito Santo”. O documento que relata detalhadamente a experiência religiosa ocorrida na biblioteca é uma carta de Nascimento encaminhada a Tognini, que inserimos no anexo nº 01, na íntegra.

A experiência de êxtase deve ser considerada como fundamental não só para a reforma de uma religião, mas também para a fundação de uma nova, tal como estava para acontecer no movimento batista. Essa experiência de êxtase foi marcada pela hierofania e como apontado por Eliade (2002:9), algumas *hierofanias* têm um destino local; outras, por sua vez, adquirem ou têm valores universais. Como a experiência religiosa de Nascimento ocorrida na biblioteca

do Seminário foi tomada pela *hierofania*, ela teve uma grande abrangência inicial no Rio de Janeiro e Minas Gerais, depois para outros estados, e como tal, pode ser pensada como uma experiência religiosa do sagrado e uma experiência fundacional. Como o sagrado tem uma diversidade de modalidades, conforme Eliade (2002:7-10), geralmente a experiência religiosa quando caracterizada como fundante se respalda numa *hierofania*.

Em se tratando de experiência religiosa, há a suspeita de que vários indivíduos tiveram experiências hierofânicas semelhantes a de Nascimento. Contudo, somente a experiência de Nascimento é que pode ser qualificada de fundante, devido ao seu impacto no meio batista, desencadeando um cisma pentecostal. Por meio dessa experiência, se iniciou uma reordenação na religiosidade batista, através da implantação da doutrina e de uma prática de teor carismático. Xavier aponta alguns detalhes dessa experiência.

“O Pastor Rego foi convidado pelo Grêmio do Seminário Batista do Sul para pregar na Semana de Renovação, na semana que compreendia os dias 11 a 18 de outubro de 1958. Num desses dias, a pedido dos seminaristas, estudou o tema ‘O Pentecoste se Repete?’ No dia 16, numa sexta-feira à noite, os seminaristas **foram visitados pelo Senhor com grande poder e se renderam diante do Altar**. Assim aconteceu: Naquela noite, o pastor Rego voltava dos trabalhos noturnos de uma igreja na cidade e encontrou alguns seminaristas o esperando. (...) Apesar de estar cansado e com muito calor, foi levado pelos seminaristas para a biblioteca, para uma reunião de oração. Alguns hinos foram cantados, um texto bíblico lido e começaram a orar. Um seminarista orou, depois outro e então um terceiro. Por volta da quarta oração, **Deus derramou o poder. O Espírito veio sobre o grupo e os envolveu**. Alguns seminaristas caíram no chão, outros se inclinaram sobre as mesas...” (XAVIER, 1997, p. 58-59). Os Grifos são nossos.

Essa experiência religiosa de Nascimento no Rio de Janeiro é tida como “incomum”, “fora de série” e, por isso mesmo, denominada de experiência extática, “espiritual” e sobrenatural. Esse tipo de experiência se destaca, em grande medida, nas expressões religiosas pentecostais e carismáticas, pois a ênfase recai na manifestação de êxtase, momento em que o “Espírito Santo” toma posse dos fiéis. Nesse tipo de religião, as experiências religiosas apontam para um “transcendente”, para uma esfera fora do cotidiano e do humano, o que pode ser identificado como da ordem do sagrado. O mundo da religião tem uma importante matriz, que é a experiência do sagrado, logo a experiência religiosa ao fazer parte desse mundo é carregada de mistério “inexplicável”. Ela está presente em todas as religiões e dois sentimentos co-originários e opostos dela fazem parte, que são os sentimentos “*tremendum*” e “*fascinans*”, de acordo com Otto (2005:21–59). Nessa perspectiva, a religião deve ser

reconhecida não só por seu aspecto simbólico, mas também pelo aspecto de sacralidade da experiência religiosa.

A experiência de Nascimento no Seminário (STBSB) foi fundante porque ela, além de ser uma experiência intensa, “incomum” e hierofânica, relatada como “uma visitação do Senhor”, serviu, na prática, para afirmar que o “pentecostes” poderia se repetir. Ela pode ser pensada como experiência fundante devido ao espaço e ao lugar em que aconteceu, ou seja, no Seminário, educandário responsável pelo ensinamento da ortodoxia e da tradição batista. Nesse sentido, o Seminário tornou-se um espaço sagrado e, como declara Eliade (2002:40), todo espaço sagrado implica uma hierofania, uma irrupção do sagrado, que tem por resultado tornar esse “território” qualitativamente diferente.

O STBSB, como um espaço acadêmico relevante para os batistas e para sua ortodoxia, possivelmente não era dado às experiências modificadoras da religião. Logo, não era uma instituição afeita à hierofania, pois considerou como uma heresia e uma “aberração” o êxtase ocorrido na sua biblioteca, conforme declaração feita pela direção do seminário em “*O Jornal Batista*” (nov. 1958:7). Certamente, a ênfase desse educandário era a manutenção das doutrinas batista e da sua tradição. Como a década de 1950 foi um período de alteração do campo religioso e das diferentes religiões que o compõem, o STBSB, sendo um lugar de manutenção e de reprodução da ortodoxia batista, não ficou isento, tornando-se o palco para que Nascimento tivesse sua experiência religiosa fundante. Nesse aspecto, como não existem limites e fronteiras para a experiência religiosa, mesmo a fundante, que, por se assemelhar às experiências pentecostais e carismáticas, também rompia limites e fronteiras doutrinárias e institucionais. Isso evidencia que a interpretação e percepção do sagrado feitas por Nascimento eram “idênticas” e similares à forma pentecostal de fazê-lo.

Aquela experiência religiosa fundante, ocorrida no STBSB, merece destaque em nossa análise porque ela serviu para colocar Nascimento diante de uma religiosidade institucionalizada e “comum” e, ao mesmo tempo, para fazer dele um agente catalisador de uma nova ordem religiosa entre os batistas. Essa experiência religiosa fundante estava relacionada ao avivalismo difundido por Appleby e sintonizada com o que acontecia nos anos de 1950, em outras denominações pertencentes ao protestantismo histórico. O episódio acontecido na biblioteca do Seminário, na verdade, facilitou a introdução de novas concepções acerca do “batismo no Espírito Santo e dos dons espirituais” nas igrejas batistas. Sendo assim, na

particularidade de um sujeito religioso, a experiência religiosa fundante parece ter sido uma antecipação daquilo que os batistas no seu todo poderiam experimentar. De acordo com Valle, essa experiência pode ser interpretada como anterior à sua predicação.

“Numa linguagem mais sofisticada, pode-se dizer que a experiência é anterior à sua predicação. O indivíduo sabe de sua experiência “pré-dicativamente” (Husserl). Essa vivência passa a pertencer-lhe e a ser sentida como parte dele próprio. É em um segundo momento que a experiência se complementa e se totaliza predicativamente” (VALLE, 1998, p. 28).

Devido a natureza antecipadora da experiência religiosa fundante, enfatizamos que ela passou a pertencer ao sujeito que a vivenciara. Nesse sentido, a coisa antecipada eram as experiências extáticas pertinentes ao avivalismo, que, por sua vez, procediam da irrupção de um novo sagrado e que seria experimentado por várias igrejas batistas a partir da experiência fundante. Na verdade, a visita de Nascimento ao Seminário se deu porque ele era o orador oficial da semana de estudos promovida pelo Grêmio Estudantil, conforme Tognini e Almeida (2007:55). Mas, não era só por isso. Ele estava no Rio de Janeiro porque a IBL estava tomando a frente do processo de implantação do avivalismo no movimento batista, e isso, por causa do seu trabalho como pastor da igreja. No dia 16 de outubro, segundo Xavier (1997:58-59), desafiado pelos seminaristas, Nascimento se propôs a estudar o tema: “O pentecoste se repete?”

“...numa sexta-feira, foi realizada, na sala da biblioteca do Seminário, uma noite de oração, sob a direção de Rego. Cinquenta seminaristas, quatro visitantes e Rego se reuniram na, então, pequena sala da biblioteca e foram até a madrugada, cantando e orando, mas fazendo tal bulha que se poderia ouvir à distância” (PEREIRA, 1982, p. 255-256).

A reunião de oração promovida na biblioteca do Seminário, estando ou não programada, provocou um alarde no movimento batista, pois nela ocorreu a experiência que se tornou estruturante de uma nova proposta religiosa entre os batistas. Em carta escrita a Tognini¹⁵, Nascimento declara que todos os indivíduos que estavam em oração tiveram a experiência do êxtase, culminando numa possessão da divindade, já que o “*Espírito caiu sobre a casa, possuindo a muitos*”, ou seja, os seminaristas e os visitantes que estavam na biblioteca.

¹⁵ Cf. Anexo 01.

A experiência de êxtase ocorrida na biblioteca foi um fenômeno visível a quem participava do encontro. Devido a sua natureza extática, a experiência impactou aqueles que oravam, e eles, segundo Nascimento, “*possuídos de grande emoção (...) cantavam num clima de muita alegria e vibração*”. Estava aberto, naquela reunião, o espaço para as experiências de êxtase, o que de fato veio a acontecer, conforme narrativa feita em carta por Nascimento: “*Em seguida, voltamos a orar. Recomeçou a visitação do Espírito*”. Assim, a partir experiência de êxtase e de seu impacto nas pessoas que participavam dela foi inaugurada uma rede de poder e uma nova forma de encarar a fé batista. Sobre o êxtase, esclarece Mendonça:

“Regra geral, o êxtase está ligado à possessão. O indivíduo é possuído pela divindade. Neste estado ele perde sua personalidade e passa a falar e agir como mero instrumento do sobrenatural, seja pelo efeito de técnicas ou de alucinógenos. No primeiro caso, estão o espiritismo e os cultos afro-brasileiros e, no segundo, o já citado Santo Daime. Aproximam-se muito do primeiro caso, também, os cultos pentecostais e os que não tipicamente pentecostais, buscam formas de emotividade intensa” (MENDONÇA, 2008, p. 129).

À luz das concepções que Mendonça apresenta a respeito da possessão, a compreensão que se tem é que a mencionada “possessão do Espírito” naqueles que oravam resultou num clima de emoção e tomada de sua personalidade, inclusive de Nascimento. Por isso, a atmosfera de alegria e vibração típica de experiências religiosas extáticas. Por causa dos resultados práticos à pergunta “O pentecoste se repete?”, a reunião de oração em que aconteceu o êxtase, segundo Xavier (1997:59), ficou famosa. Nascimento, por sua vez, a partir da experiência extática e fundante que se processou, tornou-se objeto de crítica, controle e vigilância por parte dos representantes do movimento batista. A Administração do Seminário e o seu Corpo Docente, por não pactuar com as ideias pentecostais nem com a experiência extática ocorrida, iniciaram o processo de controle e vigilância religiosa. Eles enfatizaram que aquela reunião coordenada por Nascimento tinha sido “*de extremado emocionalismo e excessos perturbadores*”, e como tal, um disvirtuamento perigoso para a fé batista.

Com essa experiência, Nascimento e de outros batistas no final dos anos 1950, abriu-se espaço ainda maior para a implantação do avivalismo entre os batistas, liberando-se o sagrado da burocratização institucional e sacerdotal. Esse novo sagrado experimentado por Nascimento, por estar “atrelado ao Espírito”, conforme Campos (1996:80), é que deu legitimidade à experiência fundante e à nova hierarquia religiosa que começou a ser desenvolvida especialmente na sua igreja local, a IBL. Aqui, neste caso, pode-se aplicar a afirmação de Mendonça (2004:02): quando há transformação numa dada religião é quase

certo haver também transformadores religiosos. A experiência religiosa fundante ocorrida com Nascimento foi também uma experiência com o “totalmente outro”, conforme Otto (2005:38), e serviu para desconectar Nascimento daquilo que era da ordem habitual entre os batistas mineiros, cariocas e paulistas.

Nessa direção, a experiência religiosa fundante serviu para trazer um novo referencial para a religiosidade e a vivência de fé dos batistas, que revogava a natureza racional da vivência cristã e reafirmava a ordem do “espírito” e da “emoção”. Isto porque os batistas avivados fundamentavam suas novas práticas no êxtase, com destaque para o “batismo no Espírito Santo” que foi considerado o fundamento das novas experiências religiosas. Tais novas formas de experimentação da espiritualidade são vistas como a entrada do indivíduo num estágio de santificação e “batismo no Espírito Santo” e que, segundo Nascimento (2007:34), é o cumprimento que fora prometido e realizado no dia de Pentecostes. Por isso, a experiência religiosa fundante acontecida no Seminário, era não só uma confirmação da santificação ocorrida na vida de Nascimento, mas também uma ratificação de sua segunda experiência religiosa marcante, que, na ótica do pentecostalismo, é vista como o “batismo no Espírito Santo”. Assim experiência religiosa fundante, por estar atrelada ao “batismo no Espírito Santo”, era também uma legitimação carismática do agente religioso e sua “separação” para uma obra de remodelação religiosa entre os batistas mineiros.

Ora, a experiência religiosa mística, experimentada por Nascimento e, posteriormente, por outros líderes, por ser uma experiência de êxtase, contrariava a forma protestante tradicional de viver o sagrado. Contrariava os batistas por ser diferente daquilo que fora o estabelecido pelos batistas, e nesse aspecto o sagrado ali manifestado podia tanto se mostrar quanto se esconder. Logo, o sagrado da experiência extática equivale-se a um poder supra-institucional. Esse sagrado, devido à sua natureza “misteriosa”, não mais se deixaria enquadrar em dogmas e normas institucionais até então existentes entre os batistas brasileiros.

Daí a importante questão para os estudantes do STBSB: “O Pentecoste se repete?” Nascimento, portanto, vivenciou na prática o tema de suas palestras naquele Seminário. Com isso, uma tendência e um movimento emergiram com força entre os batistas e que se relacionava com o avivalismo e com uma religiosidade emotiva, pentecostal e carismática. O tema dado a Nascimento mostra também que a primeira fase do movimento avivalista, isto é, a fase de difusão e disseminação feita por Appleby tinha obtido sucesso. Por outro lado, a

presença de Nascimento no Seminário e a sua pregação sobre o tema “O Pentecoste se repete?” mostram não só o interesse dos seminaristas pelo assunto, mas também que a efervescência religiosa provocada pelo avivalismo começava a tomar corpo entre os batistas.

Além disso, indica que aqueles estudantes desejavam entender o que era o avivamento, seus desafios, teologia e como ele poderia acontecer entre eles. Indica também que o ensinamento já institucionalizado no Seminário, naquela semana, perdia espaço na formação teológico-ministerial desses jovens. Valle (1959:6), em sua carta, corrobora com essa ideia ao declarar que, na reunião dirigida por Nascimento, alguns seminaristas tiveram suas convicções abaladas: “Naquela noite, (...) uns vinte moços receberam o batismo com o Espírito Santo e outros muitos foram fortemente abalados em suas convicções espirituais”. Podemos reafirmar, então, que o acontecido na biblioteca constituiu-se numa experiência religiosa fundante dada a sua “força súbita e brusca”, mística, do tipo impulsionadora. O ocorrido foi uma manifestação que envolveu o “mistério inefável” e que diz respeito a algo inusitado, incomum, repentino e inesperado entre os batistas. Foi uma experiência fundante porque o “inesperado” manifestado ali era de uma ordem diferente, mais extática e emocional com o “Espírito Santo visitando poderosamente” os estudantes, tal como era referendado pela religiosidade pentecostal.

O encontro de oração na noite de sexta-feira, 16/10/1958, no Seminário, constituiu-se numa experiência religiosa fundante não só para o avivalismo, mas também para Nascimento. Na prática, o que aconteceu ali – “o Espírito Santo caindo, os pedidos de socorro, as gargalhadas, a gritaria...” tornaram-se demonstrativos prévios do que iria ocorrer entre os batistas brasileiros nos anos seguintes. A partir dele se estabeleceu uma rede em prol do avivalismo entre os batistas mineiros. Logo após esse episódio, o próprio José Rego do Nascimento escreve uma carta a Tognini (24/08/58) na qual relata:

“Escrevo-lhe, meu irmão, para informá-lo que alguma coisa gloriosa está acontecendo em nossa Pátria. Estou voltando do Seminário do Sul, no Rio (...) por volta da quarta oração, aconteceu o pentecoste. (...) Atordoado pela surpresa do acontecido, levantei-me dos meus joelhos e pensei fechar os basculantes da sala – tomar qualquer medida que evitasse que o barulho chegasse até as casas vizinhas. Mas, logo sinto-me repreendido pelo Espírito e deixei-me ficar no meu lugar; (...) era cerca de 1:30 da manhã, e fora tudo como se apenas cinco minutos se tivessem passados. (...) O irmão pode usar esta carta como desejar” (TOGNINI & ALMEIDA, 2007, p. 55-57).

A experiência ocorrida na biblioteca do Seminário foi “imprevista e inesperada”. Isso não significa e nem quer dizer que ela não tenha sido desejada e intencionada por Nascimento, até

porque uma experiência religiosa fundante apresenta traços da personalidade do sujeito que a fomentou e a vivenciou. Para ele, o ocorrido é qualificado como uma experiência que continha “alguma coisa gloriosa”. Daí a nossa conclusão que aquela experiência constituiu-se uma condição “*sine qua non*” para que Nascimento se tornasse o agente e o condutor principal do avivalismo entre os batistas. Essa experiência para Nascimento foi tida como um sinal para que ele assumisse o avivamento como missão e bandeira, numa expressão de Tognini e Almeida (2007:107). Aquela experiência religiosa serviu para definir, mais claramente, o papel religioso de Nascimento no movimento avivalista e, além disso, para demonstrar como as experiências de êxtase acerca do avivamento aconteceriam e como ele seria implantado.

“Quando um terceiro orava, veio a ‘coisa’. O Espírito Santo caiu sobre nós todos em santa visitação e começamos todos a gritar. (...) E neste estado ficamos por quase duas horas. Uns jogados sobre a mesa como ébrios. Outros agitando os braços para cima pedindo socorro e perdão dos pecados, Outros ainda rolavam pelo chão (...) Uns gargalhavam e outros gritavam: <basta, Senhor, basta!>” (VALLE, 1959, p. 06).

Observamos, então, a partir da análise dessas experiências, que qualquer experiência religiosa que tem um caráter fundacional, como geralmente acontece, apresenta tensões constitutivas. Essas tensões constitutivas acontecem por causa da própria experiência fundante e do impacto que proporciona, tanto em quem a vivenciou quanto em quem dela não participou. Além disso, tal experiência gera tensão porque ela “revela” aspectos religiosos diferentes daqueles existentes, sinalizando para as alterações que estarão por operar na religião.

Diante do exposto, a implantação de algo novo num segmento religioso faz parte de um processo que se completa e se complementa, exigindo, na maioria dos casos, a recriação de novas formas de acesso ao sagrado. O sagrado da experiência fundante de Nascimento, por ser novo e se manifestar de forma extática, exigia, por um lado, a correção das rotas estabelecidas pelas igrejas batistas. Por esse motivo, a experiência religiosa de Nascimento se tornou um fato importante para os batistas mineiros e brasileiros, pois a partir dela uma nova proposta religiosa foi elaborada, difundida e implantada, que foi a proposta avivacionista. Essa mensagem, avivalista, enfatizava muito mais a adoção de esquemas religiosos novos do que a conservação de esquemas do passado.

Sendo assim, a nova proposta religiosa, mesmo mantendo o nome batista, vigorou e expandiu, já que estava associada à experiência fundante de Nascimento e à existência de um clima

apropriado que tornou capaz de persuadir e agregar novos “adeptos” em torno da nova mensagem de avivamento pentecostal entre os batistas. O ocorrido teve uma dimensão coletiva e uma repercussão ampla porque vários seminaristas receberam o “batismo no Espírito”, conforme Xavier (1997:59), o que também foi caracterizado como um “culto abençoado”, e que serviu para coroar, com uma grande manifestação de poder, o término da semana de estudos acerca do “Espírito Santo” do Grêmio Estudantil do Seminário. A seguir, vejamos como aquela experiência do Rio de Janeiro, ocorrida na biblioteca do Seminário refletiu sobre a IBL.

2.4. A Igreja Batista da Lagoinha no período de Nascimento

A vida de Nascimento e sua trajetória social e histórica estão relacionadas com as experiências religiosas ocorridas com ele. A experiência de “batismo no Espírito Santo” acontecida em seu gabinete pastoral foi fundamental para sua dedicação à igreja batista em Vitória da Conquista e para o crescimento dela. Nascimento compreendeu essa experiência como um “toque do Senhor”. Para ele, essa experiência confirmava a condução de Deus na sua vida e também a sua qualificação carismática. Isto significa que a experiência mística capacitou e impactou carismaticamente a vida e ministério de Nascimento, até porque, de acordo com Tognini e Almeida (2007:90) a após o “batismo no Espírito Santo” ele se tornou revestido de “poder e graça” e suas mensagens passaram a ser “ungidas e proféticas”.

O ministério de Nascimento na Igreja, em Vitória da Conquista, como todo movimento social, relaciona-se com a presença do carisma extraordinário, mas também com a racionalização para se utilizar a terminologia de Weber (2004:65-68). Nesse aspecto, o pastorado desenvolvido por Nascimento após a sua experiência de “batismo no Espírito” significou um intento de racionalização, o que pode ser entendido como uma sucessão de estratégias não só para o crescimento da Igreja, mas também para sua interferência na realidade. A partir dessa experiência e da racionalização implantada, a Igreja Batista em Vitória da Conquista tornou-se uma “burocracia” e passou a funcionar com “regras” e “preceitos” independentes dos sujeitos que dela participavam. Isso indica que Nascimento adotou um estilo de vida religiosa metódico, dedicado ao trabalho, de forma disciplinada e ordenada, bem como uma lógica de

fins tangíveis e “mundanos”. Nascimento adotou na vida cotidiana ações “racionalizadas” e “racionalizáveis”, segundo Bourdieu (2005:35), tanto para si quanto para seus fiéis.

Mas é na cidade de Vitória da Conquista e no pastorado da Primeira Igreja Batista que Nascimento teve mais uma experiência religiosa marcante e significativa, o “batismo com o Espírito Santo”. Segundo os textos de Tognini (2006:75) e de Tognini e Almeida (2007:90), foi na Igreja Batista da cidade de Vitória da Conquista, em 1955, que Nascimento foi visitado poderosamente pelo Senhor, batizando-o com o “Espírito Santo”. Esta experiência, de acordo com Delcio Monteiro de Lima (1991:71), é o âmago da experiência do crente, pois aquele que é “batizado com o Espírito Santo” transborda em virtude. A experiência místico-religiosa individual de Nascimento, conforme Wach (1986:43), confirma a propensão do Novo Testamento e do protestantismo de colocar mais ênfase sobre o indivíduo.

Diante disso, Nascimento foi se tornando conhecido cada vez mais na denominação batista, sendo requisitado para pregar em muitas igrejas e se agigantando como líder carismático. Desde essa experiência, segundo Souza (2008:298-299), começou a escrever no “*O Jornal Batista*”, publicar textos pelos órgãos denominacionais e pregar nas igrejas batistas de vários estados do país, alcançando notoriedade. A pequena cidade de Vitória da Conquista, na Bahia, onde situava a igreja que pastoreava, por não se localizar num grande centro, tornou-se pequena para os objetivos e intentos de Nascimento. Conforme Pereira (2001, p. 195), Vitória da Conquista ia se tornando pequena para Nascimento e principalmente para a missão que ele queria exercer no Brasil evangélico. “Vindo ao Rio, em 1957, falou aos alunos do Seminário e impressionou tão bem, que naquele ano foi eleito paraninfo da turma” (PEREIRA, 2001, p. 195).

A influência de Nascimento crescia e se fortalecia não só entre os batistas, mas pregação tida como “ungida” e “envolvente”, começava a irradiar em todo o Brasil. Por causa disso, em 1957, a recém-inaugurada Igreja Batista da Lagoinha, mesmo não conhecendo Nascimento como devia, a não ser por notícias e artigos escritos no “*O Jornal Batista*”, resolve convidá-lo para o seu pastorado, segundo Tognini e Almeida (2007:87). O convite foi feito porque ele, de acordo com Valle (1959: p. 2), já era considerado por muitos como o melhor pastor do Brasil. Esse convite traduzia a convergência entre os interesses da própria igreja com os dele. Ela, com um “ideal de pureza evangélica” e “ardorosa na evangelização”, conforme Pereira (1982:195), desejava se tornar “uma grande igreja”. Com a convergência de interesses da IBL

com os de Nascimento, segundo Pereira (1983:195) e também Tognini e Almeida (2007:87), José Rego do Nascimento, depois de anunciar a saída da igreja em Vitória da Conquista, comprometeu-se de pastorear em BH, assumindo o pastorado da IBL em 17/05/1958.

Essas três experiências sucedidas com Nascimento, o “batismo no Espírito Santo”, sua dedicação maior ao ministério e o avanço e crescimento da igreja na Bahia tornou Nascimento conhecido entre os batistas brasileiros. Elas contribuíram para que a IBL o convidasse para o pastorado no início de 1958. Dessa forma, a vinda de Nascimento para Belo Horizonte, constituiu-se numa oportunidade que ele desejava para difundir o que lhe havia acontecido: a experiência extática nos moldes pentecostais. Chegando-se à IBL, Nascimento começou a ensinar e a propagar o avivalismo e suas doutrinas. Porém, com a sua ida ao STBSB e a experiência ali ocorrida, a qual foi vista como uma confirmação de que o avivamento estava por acontecer, Nascimento entendeu que ele e a IBL, deveriam assumir a frente desse movimento entre os batistas. Depois do episódio da biblioteca do Seminário, o trabalho de Nascimento na IBL e entre os batistas teve como centralidade o avivalista e o ensinamento para a busca da “plenitude do Espírito Santo”. A esta altura assumimos que a experiência pentecostal vivida por Nascimento fez com que ele “tomasse” o lugar de Appleby como líder e mediador carismático do movimento na fase de implantação do avivamento que fora somente sonhado por ela.

A vinda de Nascimento para BH e para a IBL era um desafio, mas também uma oportunidade, pois seu entendimento era o de que a “obra do Espírito”, diga-se do avivamento, precisava ser evidenciada e colocada em marcha. Dessa maneira, chegando em BH, Nascimento, com a ajuda de Appleby, passa a ocupar-se da fase de implantação do avivalismo. Após, assumir o ministério da IBL, o que aconteceu no dia 15 de maio de 1958, Nascimento iniciou o processo de difusão das ideias avivalistas e carismáticas. Como esse ensinamento era algo novo, a IBL atraiu a atenção de muitos seguidores, principalmente com os programas radiofônicos comandados por Nascimento, cuja mensagem principal era a renovação espiritual por meio do avivalismo. A repercussão do trabalho de Nascimento na IBL era grande, atraindo novos seguidores para o seu ministério. A IBL começou a se desenvolver e a crescer, pois novos seguidores a ela se achegavam. A ênfase do ministério de Nascimento era o avivalismo, o “batismo no Espírito Santo” e o exercício dos “dons espirituais”.

Apesar de uma influência da doutrina avivalista em muitos seguidores do protestantismo em Belo Horizonte, em Minas Gerais e em outras partes do Brasil, Nascimento começou a enfrentar problemas com alguns os fiéis da IBL, especialmente por causa do seu carisma e do ensinamento acerca do avivamento. Mesmo com o crescimento do número de fiéis da IBL, houve um levante contra Nascimento e as doutrinas por ele propagadas. Com isso, o ministério de Nascimento, e muito mais da Igreja Batista da Lagoinha, começaram a receber ofensas e a enfrentar de forma contundente atos de retaliações, coação e violência, o que culminou num processo de desligamento da IBL do movimento batista e da Convenção Batista Mineira.

2.5. A Igreja Batista da Lagoinha sob vigilância dos batistas mineiros

A remodelação religiosa do movimento batista mineiro foi objetivada no final da década de 1940, quando se iniciou as pregações sobre o avivalismo. Nessa época, Appleby se tornou a principal influenciadora de líderes e de fiéis batistas que aderiam às ideias avivalistas. No entanto, o que mais abalou o movimento batista foi a experiência religiosa fundante de Nascimento, ocorrida numa reunião de oração na biblioteca do STBS, no Rio de Janeiro. A partir dessa experiência, a historiografia dos batistas mineiros e da IBL sofreu alteração e passou a ser tecida entre ser tradicional, avivada e carismática. Por causa do controle e da vigilância religiosa que se instauraram, a trajetória dos batistas mineiros e da IBL foi cruzada pelo modelo das táticas de repressão e coerção.

Devido à abrangência e os possíveis resultados daquela experiência fundante, a vigilância foi reforçada e, naquele contexto, ela foi se caracterizando pelas lutas por espaço e poder. A prática da religião carismática na IBL mostra que o mundo religioso batista, por ser uma construção teológica situada, social e histórica, se deparou com um importante limite, que, segundo Berger (2003:47), é o limite da “ameaça” e da “precariedade”. A prática da vigilância operada pelos batistas históricos mostra, por sua vez, uma tentativa de atenuar a ameaça e, em contrapartida, reforçar a sua compreensão da vida religiosa. Diante da vertigem provocada pelo avivamento a reação foi conservadora e fundamentalista. Esse processo demonstra que, para os avivados, o “sobrenatural”, tal como supõe Berger (1974), não havia se retirado do mundo, e por esse motivo não poderia perder o seu lugar na experiência

religiosa dos batistas. Para os avivados, à luz de Berger (1974:19), não era mais possível viver, como muitos religiosos o faziam, sem o sobrenatural.

O modelo de controle e vigilância adotado pelos batistas foi se identificando, e este é o entendimento que se tem, com o modelo de “batalha e de guerra” de Michel Foucault (2002:5), o que, segundo ele, é tão comum em época de conflitos e tensões. Como toda vigilância, essa se manifestava por meio de declarações escritas, repressões, disciplina e crítica. O que passou a dominar o movimento batista no seu todo foi a criação de clima belicoso, tal como assevera Foucault: “Afiml, somos julgados, condenados, classificados, obrigados a desempenhar tarefas e destinados a certo modo de viver ou morrer em função dos discursos verdadeiros que trazem consigo efeitos específicos de poder” (FOUCAULT, 2002, p. 180).

A vigilância contra a IBL foi desencadeada com a finalidade de proteger, preservar e defender a “tradição batista” das ameaças trazidas pelo “sagrado selvagem”, para usar a terminologia de Bastide e também da experiência fundante de Nascimento, da ação pentecostalizante e de uma vivência emocional e extática da fé, típica do carismatismo. No contexto da vigilância religiosa, o que se pode afirmar é que os representantes da religião oficial, por adotarem uma ortodoxia mais “rígida” e inflexível, vivenciavam sua religiosidade e um sistema de prática desconsiderando as experiências avivadas e pentecostais. Nesse sentido, pode se entender que esses representantes vivenciavam a sua religião tanto por um sistema de ideias quanto por um sistema de práticas tradicionais e conservadoras.

A vigilância desencadeada contra a IBL foi enérgica e imediata. Porém, por mais que a vigilância tivesse um objetivo de “blindar” o movimento batista, ela não surtiu o resultado esperado e os efeitos da experiência de êxtase de Nascimento rapidamente repercutiram em outros líderes e igrejas batistas espalhadas pelo país. A IBL passou a ser usada por Nascimento para sua “autopromoção” a líder e principal propagandista de uma forma religiosa carismática entre os batistas. Conforme Xavier (1997:65), depois do episódio ocorrido no seminário, Nascimento começou a viajar pelo Brasil para pregar sobre o avivamento, em igrejas batistas, congressos, acampamentos e retiros. Essa ação repressiva é documentada em carta de Nascimento enviada a João Filson Soren, (02/12/58) na qual demonstra conhecer o risco, bem como a batalha que iria enfrentar:

“Aqui, em Belo Horizonte, sinto que mãos poderosas empurram um grupo contra mim, para liquidar-me. Um grupo que guardava reservas contra minha pessoa, por os haver exortado em particular, e por razões outras que não merecem atenção agora. O caso do Seminário foi a oportunidade desejada. Levantaram a bandeira da ortodoxia, numa campanha soez e impiedosa, deturpando fatos ocorridos no Seminário e apontando-me como herético e pentecostal”.

Desse modo, “as mãos poderosas” que se levantaram contra Nascimento, à luz da eclesiologia batista, podem ser interpretadas como “mãos poderosas” levantadas contra a IBL. É por isso que os procedimentos e as ações de vigilância religiosa contra a IBL foram ampliados e intensificados, ganhando mais poder e abrangência. Nascimento parece pressentir que o poder de “vigiar” entretecido contra a IBL assumiu uma faceta de repressão, e como tal, ainda mais eficaz, pois funcionava em “cadeia e em rede”, que, conforme Foucault (2002:183) é do funcionamento do poder: “O poder deve ser analisado como algo que circula, ou melhor, como algo que só funciona em cadeia. (...) o poder funciona e se exerce em rede”.

A eficácia do poder usado contra Nascimento e a IBL foi, então, se tornando produtiva, institucionalizada e, cada vez mais, repressora, punitiva e belicosa. Diante disso, o engenho inevitável da belicosidade aconteceu, pois, segundo Valle (1959:15), a guerra era também desejo do líder da igreja: “O Rev. era um corajoso provocador. Queria a guerra. Teria a guerra”. Outra manifestação de belicosidade, de acordo com Xavier (1997:60) e Tognini e Almeida (2007), ocorreu em 19 de dezembro de 1958, numa reunião administrativa da igreja¹⁶ e que Nascimento foi acusado de “herético” e “pentecostal”. Isto demonstra havia uma “rachadura” na IBL, pois os fiéis que antes formavam “um todo” passaram a compor dois grupos distintos, duelando a favor ou contra o avivalismo e o pentecostalismo. A existência desses dois grupos indica que a Igreja já se encontrava “desmontada”, o que é confirmado por Valle (1959:15-16): “Como a igreja estava dividida, não foi difícil identificar os que favoreciam ao pastor e os que pretendiam ficar firmes na doutrina e no bom senso”.

A reunião administrativa foi realizada no templo da IBL, e esse espaço, mesmo sendo tido como um “espaço do sagrado”, ao haver tensões e conflitos, é tornado num palco privilegiado de combate e agressividade. Naquela oportunidade, o templo da IBL pode ser interpretado e pensado a partir das metáforas “arena” ou “circo”, que, se relacionadas ao conceito de campo da teoria sociológica de Bourdieu, trazem a ideia de luta, competição e batalha. Isto significa

¹⁶ De acordo com a eclesiologia batista, a doutrina do governo da igreja e prática batista, a reunião administrativa é denominada de uma sessão solene em que se discute e se administra os negócios da igreja.

que a IBL, seu templo e seu culto se tornaram um espaço de competição entre Nascimento, seus fiéis e os oponentes. A “arena” denota que o templo da IBL foi transformado num espaço de “gladiadores” que se combatiam. O “circo”, por sua vez, sugere o templo como um espaço de discussão, “jogos teatrais”, tramas, “malabarismo”, típico de um espetáculo, tornando-se um local de ataque e defesa, nos moldes de lutas espetaculares.

Como a sessão administrativa era uma medida de vigilância, as ideias de campo, “arena” e “circo” esclarecem que o local, o templo, e a reunião administrativa, a instância decisória da igreja, foram transformadas em palco de “guerra”, com táticas e estratégias definidas. E Nascimento as utilizou, desde o momento em que orquestrou um plano de ação para conduzir a reunião. Isso pode ser comprovado, pois um seguidor das ideias carismáticas de Nascimento, segundo Valle (1959:16), com uma caderneta na mão quantificava os fiéis que chegavam ao templo e que eram favoráveis ao pastor “pentecostes”.

A contagem do número de fiéis que chegavam ao templo, feita por um adepto do carismatismo, mostra que Nascimento, para defender a IBL, e também a si mesmo, ao enfrentar a vigilância religiosa desbravada por seus oponentes, passou a usar também táticas e estratégias para destruir o adversário. “... A claque havia sido adremente preparada. Não havia dúvida: sua bancada era da maioria” (VALLE, 1959, p. 16). Como era uma reunião “administrativa de negócios da igreja”, o destino ministerial de Nascimento e da IBL foi colocado em votação, através das opções se “herético” ou “batista”, conforme Tognini e Almeida (2007:96). Nascimento, ao colocar em votação as opções, o fez conhecedor do resultado do número de fiéis que lhe eram favoráveis. Esse processo decisório foi organizado e coordenado por Nascimento, conforme Valle: “Acabado o arazoado, V. que viera prevenido, quis distribuir cédulas para uma votação secreta em alto estilo: <os irmãos que acharem que o pastor é herético escrevam no papel esta palavra; os irmãos que acharem que o pastor é batista, escrevam a palavra batista>” (VALLE, 1959, p: 17).

A tática e a estratégia de Nascimento para defender a IBL são claras e adequadamente elaboradas e planejadas, pois a preparação prévia das cédulas de votação e a definição do voto em secreto surpreenderam os adversários. Além disso, como Nascimento dirigia a reunião, segundo Valle (1959:18), houve de sua parte a determinação para que ninguém votasse em branco. A orquestração de todo o processo que envolvia a assembleia administrativa e a votação surpreendeu seus oponentes, pois dos quarenta e um fiéis votantes, vinte e nove,

conforme Tognini e Almeida (2007:97), declararam que a IBL e Nascimento eram batistas. A forma em que a assembleia foi organizada e dirigida mostra que a IBL aceitava um líder carismático e os papéis pertinentes à sua liderança: centralizador e personalista. Essas características são distintas de uma líder religioso que assume uma posição carismática.

A decisão tomada pela maioria dos fiéis a favor de Nascimento e de uma igreja com prática pentecostal mostra também que havia na IBL uma dominação carismática e burocrática. Como o domínio efetivo nas organizações modernas se dá “no cotidiano da administração”, segundo Weber (2004a, 529), o domínio da IBL e dos seus fiéis também se deu “no cotidiano da administração”. Isso aponta para a prévia e antecipada definição de tudo que era pertinente à reunião: sua organização, os discursos a favor do carismatismo, o modo de votação e administração de cada uma de suas partes. Por um lado, isso gerou a sensação de desconforto e tristeza, mas, por outro, de euforia e alegria. Valle (1959:18 e 19) retrata o final da reunião: “Sorrisos de vitória. Euforia. Olhares constrangedores. Ambiente terrível. (...) acabada a farsa da votação ‘herético’ ou ‘batista’, vi sorrisos e abraços à porta da igreja”. De fato, o ambiente e o clima que se instalaram na IBL não eram agradáveis aos fies não avivados e oponentes à Nascimento. Os oponentes decidiram realizar a “Operação Cadeado”¹⁷, segundo Tognini e Almeida (2007:98) e Valle (1959:19), que foi um procedimento de troca dos cadeados da porta do templo da IBL, cuja finalidade era impedir e expulsar Nascimento e seus adeptos daquele lugar. Dessa maneira, no domingo à noite, “... os líderes daquele grupo opositor, que representava apenas um quinto dos que apoiavam o Pastor, compareceram ali e trocaram o cadeado do portão de entrada, que dava acesso ao salão e demais instalações” (TOGNINI & ALMEIDA, 2007, p. 98).

A “Operação Cadeado” tal como foi desenvolvida e conhecida não era apenas um procedimento de troca de cadeado. Era uma declaração, uma atitude e um jeito contundente e impetuoso de praticar a religião e de defender a fé e, conforme Valle (1959:19), um comportamento necessário para adiar um assalto aos poderes mais legítimos da Igreja e preservar sua doutrina. A “Operação Cadeado” demonstrou, na prática, que a violência é um elemento que faz parte da religião e das diferentes tradições religiosas. Nesse sentido, a recorrente prática de violência na religião, independentemente da forma e da intensidade que acontece, de acordo com Antônio Magalhães (2007:13), é constitutiva de nossa estrutura

¹⁷ Recebeu esse nome porque o grupo oponente a Nascimento trocou o cadeado do portão e das portas de entrada do templo.

simbólica. Nessa perspectiva, a “Operação Cadeado” além de ser um ato de violência “abominável”, segundo Tognini e Almeida (2007:98), foi também uma forma de usurpação de todo o patrimônio da igreja.

Com a “Operação Cadeado” realizada pela “minoría fiel” à tradição batista, a IBL foi lançada na rua. Ficou sem o templo, bancada, púlpito e demais utensílios, sendo bloqueada de realizar cultos naquele lugar. Seria este o fim da IBL? Não. Nascimento, segundo Xavier (1997:61), orientado por um advogado, reúne os seus adeptos e prepara um estatuto, para, em seguida, registrá-lo, mantendo o nome de Igreja Batista da Lagoinha. O registro do estatuto no cartório foi compreendido pela “minoría fiel” à doutrina batista como um ato de leviandade e traição, já que a Igreja não fora convocada para aprová-lo e quem fizera o seu registro não era um “batista genuíno”. Os embates entre a IBL carismática e os batistas históricos passaram para uma instância legal, de direito, pois a “Operação Cadeado” da “minoría fiel” teve como contrapartida a “operação jurídica” de Nascimento, que foi tornar a IBL uma pessoa jurídica de fato e de direito. Considerando esses aspectos, Valle (1959:20) afirma que, no dia 22 de novembro de 1958, surge não uma igreja batista e sim uma igreja pentecostal no cartório.

Nesse ínterim, por quarenta dias, conforme Tognini e Almeida (2007:101), a IBL ficou sem ter um salão de culto próprio, e devido a essa situação, segundo Leandro Seawright Alonso (2008:95), passou a usar o salão de culto da Igreja Batista da Floresta, no meio de semana, e da Igreja Batista do Bairro Santa Efigênia, no domingo. A IBL, durante esse período peregrinou por essas duas igrejas, mas em momento algum deixou de enfatizar a santificação, o “batismo no Espírito Santo” e os dons espirituais, o que a legitimava, de fato, como uma igreja carismática e em processo de pentecostalização. Após a peregrinação da IBL com uma importante e volumosa ajuda financeira de Appleby¹⁸ e de outros ofertantes, o grupo carismático alugou um novo salão de culto. Sobre a oferta de Appleby, Xavier esclarece: “Dona Rosalee passou na casa do pastor José Rego do Nascimento. Lá deixou um envelope fechado, escrito por fora: ‘Para providenciar um novo local’. Quando Rego abriu, dentro havia Cr\$ 100.000,00 (cem mil cruzeiros) (XAVIER, 1997, p. 62).

Uma nova etapa na trajetória da IBL começou em dia 03 de janeiro de 1959, segundo Tognini e Almeida (2007:103). Nesse dia foi feita a festa de inauguração de seu novo templo, um salão alugado na Rua Manuel Macedo. A IBL iniciou uma nova fase, e com ela, o projeto de

¹⁸ Consta-se que Appleby levou essa oferta e entregou a Nascimento um dia após a “Operação cadeado”.

avivamento proposto por Appleby foi incorporado tanto na doutrina quanto na prática religiosa. Como esse projeto identificava-se com as ideias pentecostais e com a vivência carismática da fé, a IBL influenciava outras igrejas batistas e com elas organizou um movimento em prol do avivalismo entre os batistas.

A IBL, com isso, levantou suspeita da “minoría fiel” e da liderança do movimento batista em Belo Horizonte. As suspeitas foram levantadas porque a IBL, segundo Xavier (1997:62), realizava vigílias de oração até uma e duas horas da manhã para buscar a “bênção do batismo no Espírito Santo”. Dessas vigílias há indícios de que pessoas recebiam o “batismo no Espírito Santo”. Além disso, a influência da IBL foi aumentando porque sua liderança, de acordo com Souza (2008:298), valorizava, acima do normal, as experiências de tipo extático-emocionais, como revelações e profecias, e as divulgava. A IBL, com essa forma religiosa, distanciava-se daquilo que criam os batistas históricos e aproximava-se ainda mais do carismatismo e de uma vivência pentecostalizada da fé. Até porque o “batismo no Espírito Santo”, as experiências carismáticas, os sinais e as maravilhas se tornaram cada vez mais frequentes na IBL. Diante desses fatos, a vigilância religiosa empreendida contra ela atingiu um novo patamar, passando a ser exercida pela Convenção Batista Mineira. Nascimento parecia pressentir o peso da força e do poder coercitivo da denominação que sobreviria sobre a igreja. Em carta já mencionada, escrita a João Filson Soren (02/12/58), Nascimento assim narra: “...tenho ouvido que forças poderosas levarão a Convenção Mineira a realizar, em Julho, numa cidade do interior, a nos expulsar sumariamente da Convenção, reconhecendo o grupo fraudador como genuínos batistas”.

Dessa forma, a vigilância, a “coação” e a “perseguição” contra a IBL foram se constituindo como um capítulo a parte entre os anos de 1959 a 1961, no interior do movimento batista mineiro. Nesse período, a IBL, com um projeto avivalista, tendo à frente um líder carismático que incentivava uma prática religiosa pentecostalizada, atraía a atenção de muitas igrejas batistas, aumentando a sua influência. O carismatismo e o avivalismo não eram fenômenos localizados e circunscritos, contudo, com o trabalho de difusão feito pela IBL e por Nascimento, o avivalismo aprofundou suas raízes no movimento batista e criou o espaço para sua inserção. O avivalismo manifestou-se como uma expressão religiosa carismática e com ele o foco pentecostal penetrou nas igrejas protestantes, conforme Rolim (1985:59), e estas adotaram o estilo de culto pentecostal.

Como o carismatismo tomava corpo na IBL e em outras igrejas batistas, os ânimos da liderança batista de Belo Horizonte, no ano de 1961, ficaram ainda mais exaltados. Entrementes, 1961 era um ano de reunião convencional e o pentecostalismo implantado, desenvolvido e divulgado pela IBL seria uma matéria a ser tratada no encontro. Sobre essa reunião acontecida em julho de 1961, esclarece Assis:

“Na Convenção que se reuniu logo a seguir, em Juiz de Fora, armaram-se de ambos os lados (...) Os mensageiros estavam prevenidos. (...) A primeira decisão foi contrária aos interesses dos avivalistas. O pastor Ruy Franco de Oliveira foi eleito presidente da Convenção. Depois de muita discussão, à 1h45m da madrugada, a Igreja Batista da Lagoinha foi excluída da Convenção” (ASSIS, 1989, p. 167).

Aventar o pentecostalismo numa reunião convencional era, na verdade, uma estratégia para tratar da IBL como causadora de um desvio doutrinário da fé batista. Contudo, ao tratar da matéria, quando o nome da IBL apareceu, foi como se caísse uma “bomba” explodindo, devido a confusão que se instaurou no plenário. Desde então, legitimou-se entre os batistas mineiros tradicionais que a IBL era, de fato, uma igreja pentecostal, pois classificaram, conforme Alonso (2008:104), suas práticas religiosas como pentecostais.

A IBL foi excluída, “degolada” na visão de Tognini e Almeida (2007:81), do rol de igrejas que compunham a Convenção Batista Mineira. Com isso, instaurou-se uma rede de poder, com igrejas e pastores a favor da IBL e em prol do avivamento. A rede de poder cresceu e se cristalizou, segundo Souza (2008:139), ocasionando o primeiro cisma no movimento batista brasileiro, em Minas Gerais e Belo Horizonte. O que se nota, portanto, é que a partir desses processos de controle, vigilância, exclusão e cisma, a IBL tornou-se livre para fazer a gestão do sagrado, de sua liturgia e do pastorado sem nenhuma fiscalização externa da Convenção Batista Mineira. Com a independência adquirida, a IBL vem construindo seu cardápio religioso e se constituindo num polo de irradiação de uma religiosidade carismática em contínuo processo de alteração.

2.6. A Igreja Batista da Lagoinha depois do cisma

Que desdobramentos eclesiais e organizacionais ocorrem na IBL depois do cisma? Ora, o cisma ocorrido no movimento batista mineiro foi decorrente das lutas e embates entre a IBL,

seus féis avivalistas e os representantes da Convenção Batista Mineira, defensores de uma ortodoxia mais racional e conservadora. A cisão religiosa enfrentada, sofrida e/ou ocasionada pela IBL no interior do movimento batista se deu em duas etapas. Uma primeira etapa, em Juiz de Fora, em 1961, quando a IBL foi excluída do rol de igrejas filiadas à Convenção Batista Mineira. A segunda etapa só aconteceu em janeiro de 1965, em Niterói, na Assembleia da Convenção Batista Brasileira, conforme Alonso (2008:141-142).

Ao se considerar o local e/ou o fórum de exclusão da IBL, ou seja, as assembleias convencionais, estas podem ser pensadas na forma de metáforas, isto é, como “tecnologia” do funcionamento do poder, segundo Foucault (1987:169-170). Nessa perspectiva, as assembleias funcionaram como laboratório de poder, estabelecendo relações institucionais de dominação que se desdobraram na exclusão de quem foi considerado “fora da norma” e disciplinando quem estava de acordo com a IBL. O funcionamento do poder foi efetivado na proposta de exclusão das igrejas envolvidas com o pentecostalismo, conforme Tognini e Almeida (2007:154):

“Que esta Convenção desligue de seu Rol de Igrejas Cooperantes todas as que foram excluídas das Convenções Estaduais, por motivo de sua identificação doutrinária-prática com o movimento Renovacionista Pentecostal, ora em curso no Brasil, e que, doravante, passe a considerar para desligamento, todos os casos que venham a ser solicitados por Convenções Estaduais” (TOGNINI e ALMEIDA, 2007, p. 154).

Com a decisão tomada pela Convenção Batista Brasileira, ficou declarado que o pentecostalismo, que havia começado na IBL e em Belo Horizonte, tomava proporções ainda maiores, atingindo outras igrejas no movimento batista. Conforme Xavier (1997:67), junto com a IBL, 32 outras igrejas foram excluídas e a maioria delas do estado de Minas Gerais. A decisão tomada pela Convenção Batista Brasileira confirmou a exclusão que a Convenção Mineira já havia feito com a IBL em 1961 e, além disso, legitimou a igreja excluída à condição de organização religiosa pentecostal, cujo centro de poder passou a se fixar ainda mais no líder carismático e não mais na Assembleia. Quanto ao processo de legitimação, Berger (2003:44) destaca:

“Em outras palavras, as fórmulas legitimadoras precisam ser repetidas. Essa repetição será, é claro, especialmente importante nas ocasiões de crise coletiva ou individual, quando o perigo de “esquecer” é mais agudo. Qualquer exercício de controle social exige também a legitimação além da facticidade autolegitimante dos dispositivos institucionais – precisamente porque essa facticidade é posta em dúvida pelos recalcitrantes que precisam ser controlados” (BERGER, 2003, p. 44).

O desligamento feito pela Convenção Batista Brasileira não foi um ato isolado, localizado e avesso somente à IBL. Foi, na verdade, um processo de legitimação da religiosidade tradicional e, ao mesmo tempo, de cerceamento da religiosidade avivalista, cuja ênfase estava na prática do pentecostalismo, tanto do líder quanto dos fiéis da igreja. Dessa forma, vale ressaltar também que esse processo de cerceamento religioso e de exclusão da IBL foi construído nos meandros do poder, o que fez com que a prática da vigilância tivesse equivalência com a prática persecutória e inquisitória, às vezes presente e comum nas religiões.

A prática da vigilância processada no final da década de 1950, por estar associada às exclusões de 1961, pela Convenção Batista Mineira, e de 1965, pela Convenção Brasileira, geraram um sentimento de vitimação na IBL. Esse sentimento talvez tenha existido de fato, pois é reforçado por Tognini e Almeida (2007:121), que enfatizam que a IBL e outras igrejas batistas, ao aderirem à prática carismática, “ficaram estarecidas” com os atos inquisitórios das Convenções Mineira e Brasileira. Isso mostra que a IBL não estava sozinha nessa aproximação do pentecostalismo e que o movimento de remodelação do movimento batista estava se processando, apesar da vigilância e da prática inquisitorial.

Em contrapartida à prática da vigilância e do funcionamento do poder que disciplina, elimina e exclui, é preciso reconhecer a existência e a ação da antidisciplina, que é diversificada, revolucionária e subversiva, tal como era o avivalismo implantado na IBL. É por isso que a IBL, juntamente com as igrejas¹⁹ excluídas da Convenção Mineira, imediatamente formaram uma rede de poder próxima ao pentecostalismo e, conseqüentemente, antidisciplinar. A IBL passou a agregar as igrejas roturadas, unindo-as ao redor do avivalismo e de um trabalho conjunto nos moldes de uma denominação religiosa. De acordo com Tognini e Almeida (2007:122), depois de uma “tremenda luta” da IBL, em 22 de agosto de 1962 foi organizada a Convenção Batista do Estado de Minas Gerais.

A fundação dessa nova Convenção veio confirmar o preponderante papel que a IBL desenvolveu no interior do movimento batista em Belo Horizonte e Minas Gerais na inserção do avivalismo e do pentecostalismo. Além da rede de poder estabelecida ao redor do pentecostalismo, a IBL conseguiu criar uma rede de solidariedade, não só no seu

¹⁹ Consta-se que 32 igrejas batistas foram excluídas da Convenção Batista Mineira por seguirem a IBL na prática pentecostal.

desligamento, mas também na organização da referida Convenção. Segundo Xavier (1997:91), 28 das 32 igrejas excluídas em Juiz de Fora uniram-se à IBL, formando-se uma Convenção Estadual. Contudo, mesmo assumindo um papel ativo na coordenação e na agregação das igrejas batistas pentecostalizadas naquele estado, a IBL começou a apresentar também um caráter “indenominacional”, isto é, a não se submeter a outro organismo religioso denominacional.

O comportamento “indenominacional” da IBL é apresentado por Tognini e Almeida (2007:162) como um estado de aversão a convenções. Esse comportamento é também uma demonstração de que a IBL não queria mais ser controlada por de nenhuma outra instituição religiosa, e que o seu sagrado não seria mantido dentro determinada tradição. Nesse aspecto, ainda que seja sobre a Igreja Pentecostal Deus é Amor, a afirmação de Paulo Barreira Rivera (2005:226-227) de que as religiões pentecostais não são obrigadas a preservar ou manter-se fiel a uma tradição, aplica-se à IBL, pois o terreno estava pronto para a retirada dos ideais de seus fundadores e para manifestações religiosas não reguladas.

Essa aversão à convenções, de fato, marcou a IBL a ponto de fazer parte de sua identidade e trajetória religiosa e organizacional, principalmente depois de sua exclusão da Convenção Batista Brasileira, em Niterói, em 1965. Com esse espírito anticonvenção cada vez mais crescente, a IBL, a partir da orientação de Nascimento e de um grupo de pastores pentecostais, projetou a criação de uma organização religiosa distinta da uma Convenção criada por eles em 1961. Assim, de acordo com Xavier (1997:156-157), em janeiro de 1966 foi criada a – Ação Missionária Evangélica (AME). Essa organização teria uma moldura e uma natureza diferente de uma Convenção e por isso não poderia se assemelhar ao modelo existente no movimento batista. Segundo Tognini e Almeida (2007:164), à novel organização não caberia um governo de natureza democrática, pois as circunstâncias exigiam um governo forte, centralizado, o que é entendido como sendo uma característica marcante da IBL e também das religiões pentecostais.

O que se constata é que a AME foi criada por iniciativa da IBL, e como tal, refletiu a sua aversão às formas mais institucionalizadas da religião. Na verdade, o que a IBL desejava era uma maior liberdade para expressar sua fé e religião, o que, segundo Xavier (1997:157), foi conquistado. Entretanto, o governo da AME era “forte” e “centralizado”, de tipo personalista e hierárquico, o que era, provavelmente, uma influência de seu líder na época, Wilson Regis,

o que gerava insatisfação na IBL. Como a IBL estava se construindo como uma organização mutativa, ela trabalhou para que a AME encerrasse suas atividades, o que ocorreu dois anos depois de sua fundação. Em seu lugar foi criada a Convenção Batista Nacional. “Foi Ilton Quadros quem também liderou a organização da Convenção Batista Nacional, o que de fato se deu em uma Assembleia na Igreja Batista da Lagoinha (...) às 14 horas do dia 16 de setembro de 1967” (XAVIER, 1997, p. 157).

A substituição da AME pela Convenção Batista Nacional foi estratégica para a IBL, pois ela poderia levar avante e concretizar mais efizamente a sua aversão a entidade reguladora. A IBL poderia assim desvincular-se da Convenção e eliminar qualquer tipo de tutela religiosa. A substituição da AME para a Convenção Batista Nacional demonstrou a força dos hábitos religiosos da IBL e de seus fiéis na institucionalização da referida Convenção. Pode-se, enfatizar, então, que a história da IBL é uma história de uma organização religiosa em processo de pentecostalização, e por isso, uma igreja flexível e em contínuo processo de alteração.

Dessa forma, na trajetória histórica da IBL há duas importantes fases. A primeira, iniciada com Nascimento, a partir de sua posse em 1958, quando o avivalismo foi inserido e que, posteriormente, foi experimentado como um processo de pentecostalização. Nessa primeira fase de implantação do processo de pentecostalização na IBL o trabalho de Nascimento foi preponderante. Em carta escrita a João Filson Soren (01/12/58), Nascimento dá sua versão sobre o processo de pentecostalização enfatizando que o que estava acontecendo era um grande trabalho: “Creio que um grande trabalho vai começar em nossa igreja. Há um quebrantamento em nossos corações, uma fome e sede do poder do Espírito”.

A segunda fase de flexibilidade, alteração, mobilidade e hibridização da IBL se deu com a chegada do Pr. Márcio Valadão, em 26 de julho de 1972, para ser o seu pastor. Sobre sua chegada à IBL, Valadão em depoimento²⁰ expressa: “No dia 30/07/72 eu tomei posse do pastorado da Igreja da Lagoinha. Eu era bem jovem, tinha 23 anos, era solteiro, e uma série de coisas que não eram bem aceitas pela prática dos batistas. Na época, a Igreja Batista da Lagoinha era uma igreja grande, com cerca de 300 pessoas. Quando comecei a pastoreá-la, ela se encontrava dividida. Porque existia o grupo do pastor Rego, o grupo a favor do pastor Airton”.

²⁰ Depoimento sobre a história da IBL feito por Márcio Valadão, no dia 29 de junho de 2006.

Diante do que foi analisado e assinalado acerca da história da IBL, constata-se que a saga dessa organização religiosa é, por um lado, de uma forte tendência à centralização do poder em um líder carismático, começando com Nascimento e tendo continuidade com Valadão. Por outro lado, a história da IBL é de uma organização religiosa que tem um contínuo movimento que interliga localismo da igreja, a mobilidade identitária e administrativa e a desregulação institucional. Como a IBL vem vivenciando o processo de pentecostalização ao longo de sua história, por ele é caracterizada, tornando-se uma igreja carismática. Dessa maneira, a forma religiosa assumida pela IBL tem gerado a elasticidade de seu pertencimento às instituições filiadas e também um comportamento com tendência à hibridização. A elasticidade e esse comportamento tendente à hibridização facilitaram a instalação de um comportamento mutativo, o que certamente foi facilitado pela liderança e carisma de Valadão.

Nessa direção, para alcançar a máxima flexibilidade e mutabilidade, a IBL submete-se à dominação pessoal de um agente religioso que governa a maioria dos aspectos operacionais, administrativos e espirituais da comunidade. Para Nelson (1999:43), o agente religioso sendo um pastor, se torna o “cabeça” indisputado da igreja que tende a criar a organização à sua própria imagem. Com Valadão, iniciou-se a fase mais dinâmica, próspera e venturosa da IBL, o que tem se caracterizado pelo crescimento do número de fiéis, expansão evangelístico-missionária, ampliação do seu patrimônio imobiliário e visibilidade midiática. Essa virada organizacional da IBL provavelmente foi balizada pelas estratégias gerenciais e pela aplicação do marketing, o que, segundo Campos (2006:103), resulta de uma influência da racionalidade econômica sobre a religião.

Mas o crescimento significativo de fiéis só começou a acontecer efetivamente a partir dos anos 1980. Para solidificar o crescimento que estava alcançando e preparar-se adequadamente para a década de 1990 e o novo milênio, a IBL adaptou e implantou a metodologia de “Grupos de Crescimento”²¹ de igrejas trazida da Coreia do Sul. Sobre o crescimento da IBL, esclarece Magali do Nascimento Cunha (2007:114): a IBL é uma igreja independente que experimentou um forte crescimento numérico nos anos 90, após adotar estratégias do movimento de crescimento de igrejas. Essa metodologia, mesmo sendo desenvolvida em pequenos grupos e nas casas, mantém os traços de religião pentecostal e ainda reforça a figura do líder carismático.

²¹ A metodologia de “Grupos de Crescimento” era usada por Paul Yong Cho.

Em apontamentos feitos por Ângela Mércia Valadão Cintra, em atas²² da década de 1980, quando da comemoração do Jubileu de Ouro da IBL em 2007, relata-se que a partir de 1985, a preocupação era com a apresentação de centenas de novos fiéis. A referida preocupação quanto ao crescimento indica que a IBL já se articulava para alcançar um diferente arranjo administrativo, conforme Nelson (1999:40), e um alto desempenho organizacional, isto é, aquela voltada para resultados objetivos e mensuráveis. O crescimento e a quantificação na IBL estão associados, e essa relação pode ser confirmada na campanha²³ de se ganhar 10% da cidade de BH. Essa campanha está divulgada em “banners” no interior do salão de culto da IBL e em “outdoor” alocado em frente ao “santuário”. A meta da campanha é ganhar 10% da cidade de Belo Horizonte.

No final da década de 1990 dois fatos marcaram positivamente a IBL. Um deles foi a experiência religiosa de Ana Paula Valadão. Segundo Cunha (2007:114), Ana Paula Valadão, ao participar de um congresso de avivamento nos Estados Unidos, em 1997, teve uma experiência mística. A experiência decorreu de um encontro de avivamento e por ser mística pode haver uma correspondência com a experiência fundante de Nascimento. Essa correspondência se traduziu em prática, o que fez originar o “Ministério de Louvor Diante do Trono”. Voltando dos Estados Unidos, Ana Paula Valadão cria o “Ministério de Louvor Diante do Trono”. Isso indica que a IBL continuava sendo uma organização sensível e suscetível às experiências religiosas de natureza extraordinária e mística.

A experiência religiosa de Ana Paula Valadão serviu para integrá-la na IBL como agente religiosa e ainda para estruturar sua vida ao redor do “ministério de adoração”, o que posteriormente será objeto de análise deste trabalho. Assim, a IBL, com a criação desse Ministério de Louvor, diversificava ainda mais seu campo de ação, de influência e prestação de serviço religioso. A produção musical passou a adaptar-se às novas condições da sociedade do mercado, do espetáculo e do entretenimento, o que está intimamente ligado ao lucrativo negócio da chamada música gospel. A IBL, nesse processo, faz a ligação entre culto, música, espetáculo e mercado, o que, segundo Jacqueline Zirolto Dolghie (2007:284) resulta na sacralização da estética do corpo, do espaço, dos objetos e também da emoção.

²² Documento recebido por e-mail de um membro da igreja e que está em poder do pesquisador.

²³ O lema da campanha de crescimento é: para o alvo dos 10% da nossa capital para o Senhor.

Outro fato que marcou positivamente a IBL se deu no ano de 1999 e foi concretização da meta de se alcançar 10 mil fiéis. Cintra, no depoimento já citado, declara que a IBL, em 1999, passou a ter 10 mil membros arrolados. Esse crescimento substancial sinaliza que as estratégias de crescimento adotadas por Valadão ao serem associadas à performance musical do e à utilização da mídia surtiram um efeito positivo em termo de crescimento. A relação entre crescimento, música e mídia é apontada por Magali do Nascimento Cunha:

“Uma igreja do ramo de renovação ou carismático que conquistou reconhecimento entre os evangélicos por meio da presença na mídia é a Batista da Lagoinha (...) A presença na mídia foi consolidada com a atuação do Ministério Diante do Trono, um dos 100 grupos de trabalho da igreja, voltado para a produção musical” (CUNHA, 2007, p. 62-63).

Em termos de crescimento numérico, a IBL atualmente se aproxima dos 50 mil fiéis.²⁴ Como esse crescimento foi bastante significativo a partir do final da década de 1990, é possível que a mídia, especialmente a televisiva e a visual-digital tenha ajudado nesse crescimento. A relação entre a IBL e a mídia se dá também através do canal de televisão Rede Super, que foi adquirido no ano de 2002. O uso da televisão por parte da IBL é uma demonstração de que o fascínio do sagrado é conectado ao deslumbre do espetacular, o que dá uma abertura ainda maior para a presença imagética da religião. Contudo, a entrada da IBL na mídia revela que o seu processo de atualização religiosa é ampliado cada vez mais e que, de fato, ela é uma igreja carismática, fazendo dos seus cultos, como aponta Alberto Klein (2006:109), espetáculos televisuais.

A IBL tem 53 anos de história, e ao longo de sua existência o nome batista vem fazendo parte de sua identidade e marca institucional, apesar de seu envolvimento com o avivalismo e de seu ingresso definitivo no cenário da religião carismático-pentecostal desde os anos de 1960. Como o nome batista é um nome “diferenciado” e “exclusivo”, a IBL o tem como uma marca que ressalta a sua força religiosa e organizacional. Considerando esses aspectos, no próximo capítulo será analisada a identidade organizacional e cultural da IBL, já que essa dimensão identitária afeta direta e indiretamente o modo como a IBL comunica sua fé e administra o sagrado.

²⁴ De acordo com dados do jornal Atos Hoje, de 30 de janeiro de 2011, a IBL alcançou o nº de 45.124 fiéis.

Conclusão

A história da Igreja Batista da Lagoinha traz muitas particularidades e estas começam com a sua fundação por quatro jovens descontentes com as igrejas batistas existentes em Belo Horizonte. Além desse aspecto, há na organização outras peculiaridades, como por exemplo, o curto período de tempo entre ser fundada e organizada, o que durou aproximadamente 30 dias, período este definido pelos seus idealizadores, ou seja, os quatro jovens. Dessa forma, chamam a nossa atenção o fato de a IBL surgir por um descontentamento religioso com as igrejas, mas não com a tradição batista, já que os fundadores da congregação buscaram respaldo e aval dos batistas mineiros para fazer daquele grupo, mesmo ainda pequeno, uma igreja segundo a concepção batista. Isso mostra que a insatisfação com a forma de ser batista naquela época já não se apresentava localizada em apenas um lugar e espaço, mas em vários, uma vez que os fundadores da IBL procediam de duas igrejas diferentes.

A IBL foi organizada e tal como havia acontecido em sua curta trajetória religiosa, os seus fundadores, com seus interesses religiosos pessoais e coletivos, por ocupar a liderança, interferiram e indicaram o seu futuro pastor, José Rego do Nascimento. Como o convite feito a Nascimento foi decidido na mesma reunião conciliar, tal fato demonstra que aquele grupo de fiéis era comandado e direcionado pelos fundadores e principais mentores da organização da IBL. Tal fato, isto é, o convite e convidado, sinalizam alguma coisa relativa à história dessa organização, ela manifestava desejo de expandir e “fazer diferença”, por isso a sua investida em um agente religioso destacado e afamado pelo seu carisma.

Nascimento, depois de assumir o pastorado da IBL, enveredou-se pelo lado do carismatismo, pois desejava que a sua igreja se transformasse numa igreja modelo entre os batistas. Contudo, seu ensino acerca do “batismo com o Espírito Santo”, “dons espirituais” e “línguas estranhas” gerou inquietação, levantou suspeita e ocasionou uma cisão intestina na IBL. Mas, o que desencadeou um verdadeiro conflito foi a experiência extática ocorrida no Rio de Janeiro, no Seminário Teológico Batista do Sul do Brasil. O carismatismo com rótulo de avivalismo tomou contra do movimento batista mineiro, ocasionando o primeiro cisma pentecostal em Minas Gerais e no Brasil. A IBL foi excluída do rol das igrejas Batista cooperante com a Convenção Batista Mineira e a partir desse processo começou a fazer sua própria trajetória no campo religioso, tendo o carismatismo como eixo não só de suas ações, mas de sua cultura e identidade.

PARTE 2

A IGREJA BATISTA DA LAGOINHA: IDENTIDADE E CULTURA ORGANIZACIONAL

A partir do exame do surgimento do movimento batista em Minas Gerais com suas crises, estagnações e um constante recomeçar, o foco de análise se direciona agora para a identidade e cultura organizacional da IBL. Nessa análise, priorizamos alguns dos aspectos do cenário religioso dos anos de 1950. Daí o capítulo sobre a Igreja Batista da Lagoinha e sua identidade, aplicando nessas análises as noções de modernidade, pós-modernidade, pentecostalismo, sincretismo e hibridismo, assim como o desenho identitário da organização religiosa e a constituição de uma nova forma de ser batista.

Nesta etapa, focalizamos também a cultura organizacional e administrativa da Igreja Batista da Lagoinha. Tendo-se em vista que a cultura de uma organização pode favorecer ou não os processos de mudança de uma corporação, no caso a IBL, foi possível “perceber” a força de sua cultura organizacional no seu alinhamento às modificações e transformações que o ambiente interno e externo exigiu. Pode-se enfatizar, então, que a flexibilidade e a abertura à mudança é que fazem da IBL uma organização religiosa empreendedora, contextualizada e em contínua adaptação ao campo e ao mercado religioso brasileiro. A cultura organizacional da IBL, em sua maior parte, foi construída pela influência de Valadão, do seu carisma, liderança e família. Por isso, analisamos essa cultura organizacional a partir da relação entre carisma, parentesco, linhagem sucessória e o sistema de dominação.

Encerramos esta parte do trabalho examinando a dimensão administrativa da IBL. Iniciamos com uma análise da IBL como uma instituição empresarial, destacando-se seu empreendedorismo e as estratégias comunicacionais como ações importantes na conquista de um maior espaço no campo religioso, seja em termos de influência e de crescimento, seja em termos de “perenidade”. Com essa discussão, apontamos também a relação entre religião, empresa e negócios, o que na IBL se desenvolve com a gestão empresarial e a gestão do sagrado.

CAPÍTULO 3

A IGREJA BATISTA DA LAGOINHA E SUA IDENTIDADE

“Ninguém pode ser escravo de sua identidade: quando surge uma possibilidade de mudança é preciso mudar”.

Elliot Gould

Introdução

Todas as organizações sociais, sejam as religiosas ou não, desenvolvem a sua própria teia cultural. É por isso que a cultura organizacional de qualquer corporação deve ser pensada de forma integradora em sua dimensão política, social, cultural e pessoal. Maria Tereza Leme Fleury e Rosa Maria Fischer (1996:22) concebem a cultura organizacional como conjunto de valores que se expressam em elementos simbólicos e que são capazes de atribuir significações e construir identidade, de agir como elemento de comunicação e de consenso e de ocultar e instrumentalizar as relações de dominação.

Essa visão integradora é importante para a tratativa que se fará da cultura organizacional e administrativa da IBL, pois seu surgimento se deu em meio às transformações ocorridas na sociedade, na cultura e no campo religioso dos anos 1950. É por isso que uma organização religiosa deve ser considerada como um sistema aberto, pois os processos sociais e culturais influenciam na sua estruturação, bem como na constituição de sua identidade, o que de fato tem acontecido com a IBL. Além disso, a dinâmica da própria corporação e, sobretudo, o “jogo” dos atores que atuam na organização, contribuem para a constituição de uma cultura organizacional e administrativa voltada à flexibilidade, inovação e constante reformulação, seja na liturgia e no culto, seja na gestão de seus empreendimentos.

Em nossa cultura, a mudança está se tornando um imperativo às organizações e a cultura organizacional de empresas e de corporações religiosas tem incorporado a ideia de que é preciso modificar-se continuamente. No entanto, as barreiras para as mudanças não são tão fáceis de transpor quanto se supõe, principalmente, nas instituições religiosas, pois os valores e crenças que habitam o seu imaginário geralmente se contrapõem às transformações. É por isso que a liderança e os gestores das igrejas têm um papel fundamental, pois podem

influenciar os processos de mudança que acontecem nas organizações, como se constatou na análise realizada acerca da trajetória e da identidade religiosa da IBL. Isso significa que a trajetória e a identidade da IBL trazem as marcas de seus agentes religiosos mais importantes, dos processos de modernização da sociedade e das inovações acontecidas na gestão do sagrado.

Como a IBL tem sido uma organização religiosa mutacional, dinâmica e em processo de pentecostalização, nesta parte do nosso trabalho, coloca-se em análise a sua identidade religiosa. Para tanto, dar-se-á destaque aos processos mais amplos que envolvem a organização e a sua identidade, tais como a relação entre modernidade e pós-modernidade, pentecostalismo e diversidade religiosa. Além disso, a análise priorizará também alguns aspectos internos da IBL, como os personagens religiosos que contribuíam para que a identidade da organização se tornasse dinâmica e, ao mesmo tempo, variável, a ponto de gerar uma nova forma de expressar a fé como batista. Sendo assim, a partir dos conceitos de hibridismo e sincretismo religioso far-se-á também uma discussão dos ritos pentecostais por ela vivenciados e/ou criados e sua relação com os processos de migração religiosa.

3.1. Modernidade, pós-modernidade e identidade

Os termos modernidade, pós-modernidade e identidade são conceitos complexos, plurais e de difícil definição. Eles formam uma tríade conceitual complicada e complexa, mas que, em conjunto ou separadamente, são importantes para a compreensão do desenvolvimento da sociedade, bem como das modificações que vêm ocorrendo nas religiões e no cenário religioso brasileiro. Essa tríade conceitual juntamente com o jogo dialético entre o local e o global, o presente e o futuro e a tradição e a inovação são fundamentais para se analisar uma organização religiosa em constante alteração como é a IBL. É por isso que a análise e o exame de cada um desses conceitos exigem um certo cuidado conceitual e metodológico.

O primeiro cuidado refere-se à noção de identidade, pois, em se tratando da IBL, sua identidade manifesta-se em processo de pentecostalização, desde a sua organização em 1957. Neste sentido, a identidade da IBL deve ser vista na perspectiva da combinação entre modernidade, modernização e rompimento com a tradição religiosa histórica dos batistas

mineiros. Isto indica que a pretensa homogeneidade existente entre os batistas mineiros foi desconsiderada e/ou negada pela IBL a partir do ensinamento da doutrina pentecostal acerca do “Espírito Santo”. A IBL negou a homogeneidade identitária do movimento batista, afirmou sua diferença e assumiu, em relação aos batistas tradicionais, uma identidade religiosa carismática e em constante atualização.

Neste contexto, a IBL como uma igreja batista local, “cooperativista” e auto governável, cedeu lugar a uma organização religiosa carismática, cuja oferta simbólica passou a ser renovada pela constante interação entre diferentes estilos e formas religiosas. Considerando este aspecto, também há indícios de uma relação estreita, talvez híbrida, entre a trajetória e a identidade da IBL com o seu mais importante agente religioso, o pastor Márcio Valadão. Esta relação/cominação acontece por causa dos 38 anos de pastorado de Valadão, e também, por sua liderança empreendedora e carismática transformou a IBL num grande empreendimento religioso e empresarial. A IBL transitou para a ideia de um modelo eclesial congregacional para um outro que passou a girar, por um lado, na órbita de líder carismático e, por outro, na órbita da modernização do empreendedorismo e modernização eclesial.

O segundo motivo para se ter um cuidado conceitual e metodológico está relacionado ao conceito de modernidade, seu surgimento, estruturação, desenvolvimento e seu possível esgotamento. A modernidade caracteriza-se por uma oposição ao passado medieval e ainda por um conjunto de mudanças na forma de viver e representar a realidade. A reflexão desenvolvida por David Harvey ajuda no entendimento da modernidade como uma cisão com o passado.

“Para começar, a modernidade não pode respeitar sequer o seu próprio passado, para não falar de qualquer ordem social pré-moderna. A transitoriedade das coisas dificulta a preservação de todo sentido de continuidade histórica. (...) A modernidade, por conseguinte, não apenas envolve uma implacável ruptura com todas e quaisquer condições históricas precedentes, como é caracterizada por um interminável processo de rupturas e fragmentações internas e inerentes” (HARVEY, 1998, p. 22).

Entrementes, o que baliza a configuração da modernidade é a afirmação do indivíduo como a chave de compreensão do mundo, da vida e do espaço social. A modernidade para Henrique C. de Lima Vaz (2002:13-16), é um desdobrar-se, em várias etapas, de um mesmo princípio

transformador, ou seja, o indivíduo. A modernidade, segundo Etienne A. Higuët (2005:11), se desenvolveu pautada em três conceitos, o “técnico e científico, o político e o psicológico”, e que a partir deste último, há a emergência da consciência individual e do domínio do privado. O indivíduo é uma invenção histórica.

No que tange à religião, e isso começou com Lutero, há uma reconsideração criteriosamente racional e individualizada da fé e das Escrituras. A modernidade, neste aspecto, em seus traços sócio-culturais, econômicos, científicos e religiosos significou não só o racionalismo, mas também a experiência de fé pautada no próprio indivíduo. Para o teólogo Paul Tillich o racionalismo aliado à idéia de indivíduo é um problema trazido pela reforma. Segundo ele, “A teologia da Reforma suscitou um problema educacional próprio que a levou para o racionalismo” (TILLICH, 2004, p. 50). É por isso que Siepierski (1992:178) declara que o protestantismo é precursor da modernidade e que, “Num primeiro momento, o das origens, a reforma aparece simultaneamente como um dos elementos precursores da modernidade, mas já em certos aspectos, condicionada pela incipiente emergência desta”.

Ainda sobre a modernidade e o primado do indivíduo, vale destacar também a experiência absoluta do “*cogito ergo sum*” cartesiano²⁵, “penso, logo sou”, que está na base da tese racionalista de Descartes. Com a experiência do “*cogito*”, o indivíduo passou a ser considerado autônomo, e se definiu como o construtor de um mundo totalmente seu. Nesta direção, a partir da modernidade a religião deixou de ser a gênese do poder terreno²⁶, deslocando-se processualmente para o indivíduo. Com o triunfo do indivíduo pensante (e da razão também), a religião do ser humano moderno foi, conforme Siepierski (1992:178-180), descolada da possibilidade de um Deus que interfira na realidade. Secularizado, a atenção do indivíduo foi desviada “dos mundos do além” e voltada para si mesmo, o mundo e o tempo presente.

Na modernidade, a idéia de um indivíduo pensante, separado dos mitos sobrenaturais da religião, autônomo e construtor de mundo, pode ser associada também aos conceitos de “*homo faber*”, discutido por Hannah Arendt (1997) em sua obra “*A condição humana*”. “É

²⁵ Descartes com o seu “*cogito, ergo sum*” criou a fórmula para colocar o indivíduo como um ser absoluto tanto em relação à transcendência quanto às coisas deste mundo.

²⁶ Com o advento da modernidade, a instância de poder máximo da sociedade foi passada ao Estado e este assumiu o lugar da religião e sua condição e lugar de exercício do poder.

verdade que somente a era moderna definiu o homem como, basicamente, *homo faber*, um produtor de coisas e ferramentas, e pôde assim vencer o profundo desprezo e a suspeita com que a tradição via toda a esfera da fabricação” (ARENDDT, 1997, p. 242). A ideia de “*homo faber*” no contexto da modernidade relaciona-se ao conceito de indivíduo e este “...é realmente amo e senhor, não apenas porque é senhor ou se arrogou o papel de senhor de toda a natureza, mas porque senhor de si mesmo e de seus atos” (ARENDDT, 1997:151).

O que se deseja enfatizar é que a descoberta do indivíduo, estando associada ao “*homo faber*”, fez do ser humano não só um fabricante de objetos, coisas e instrumentos, mas um construtor de mundos. A junção entre o “*homo faber*” - ser fabricante, e o indivíduo - construtor de mundo, possibilitou a saída do anonimato em que o ser humano vivia e também a construção da idéia de trabalho e progresso, tal como assevera Weber (2004:38-39) em *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. A ligação entre o indivíduo e o “*homo faber*” rompe também com a ideia de trabalho²⁷ como castigo e punição, e aquilo que o homem produz, faz, fabrica e constrói é visto como resultado de seu trabalho e de sua ação no mundo. Mas, na modernidade a ideia de “*homo faber*” tornou-se exacerbada a ponto de ocasionar também a exacerbação do próprio trabalho e do indivíduo.

Devido a esta dupla exacerbação, o “*homo faber*” foi se aliando e se transformando processualmente ao “*animal laborans*”, segundo Arendt (1997:157). Deste ponto de vista, a transformação do “*homo faber*” em “*animal laborans*” se realizou porque aquele se tornou dependente dos instrumentos que ele mesmo fabricava. Esta transformação, segundo Arendt, fez com que o “*animal laborans*” se tornasse,

...sujeito aos processos devoradores da vida e constantemente ocupado com eles, a durabilidade e estabilidade do mundo são basicamente representadas pelos instrumentos e ferramentas que utiliza; e numa sociedade de operários, os instrumentos podem perfeitamente assumir caráter ou função mais que meramente instrumental (ARENDDT, 1997, p. 157).

Esta alteração e/ou convergência entre o “*homo faber*” e o “*animal laborans*” possivelmente é fruto da sociedade industrial. Nesta sociedade, o ser humano é levado a assumir a si mesmo como um indivíduo e uma individualidade, mas também o individualismo como sua condição

²⁷ Simbolicamente o trabalho surge na Bíblica como punição a Adão e Eva (Gn 3:9). Contudo, a partir Lutero e de uma cultura capitalista, ao trabalho se atribuiu outros valores.

fundamental na relação com o mundo, sociedade e religião. Na modernidade, o “homem”, ao qual Protágoras se referiu como “a medida de todas as coisas”, de tão envolvido com o trabalho e com a técnico-produção é medido quase que somente pelo trabalho, produtividade e consumo. O indivíduo, nesta perspectiva, foi se degradando à condição de alguém que age e trabalha em função da sobrevivência e que, ao mesmo tempo, convive com um isolamento sem precedentes dos outros homens e mulheres e dos objetos que fabrica. Neste contexto, a junção entre trabalho e vida individual, conforme Arendt (1997:332) voltou a ser mortal tal como o fora na antiguidade. Nesta esteira do mecanismo de trabalho, produção e consumo, o indivíduo é considerado a mais fundamental das matérias primas e a melhor das demandas de consumo.

O terceiro motivo para se ter um cuidado conceitual e metodológico diz respeito à necessidade de se usar adequadamente os conceitos de “modernidade” e “pós-modernidade”. Esses conceitos são escorregadios e envolvem, inevitavelmente, constructos teóricos explicativos acerca da cultura, da arte e da religião, mas também eventos e acontecimentos que dizem respeito à sociedade no seu todo. Sendo assim, vale a lembrança de Evilázio Borges Teixeira (2005:9) que se referenciando em D. Tracy enfatiza que não temos condições de dar nomes à época que vivemos. Contudo, a nossa concepção é que não se vive no tempo de ontem e nem totalmente no tempo de hoje. Vive-se tão somente no “tempo intermediário”: o tempo anterior não se esgotou e o tempo novo acabou de nascer. Talvez seja por causa da ideia de um “tempo intermediário”, um entretempo, que Antony Giddens (2002:14) afirma a existência de um “mundo em descontrole” e que em nada se parece com aquele que foi previsto sob o impacto da ciência, do pensamento racional e da tecnologia.

Independentemente da oposição entre modernidade e pós-modernidade, se real ou aparente, Mike Featherstone (2007:12) admite a possibilidade de um deslocamento da modernidade para outro âmbito, ainda “maldefinido”, e que é visto como um salto para além da modernidade. Assim, qualquer que seja a interpretação acerca da “modernidade e da pós-modernidade” deve-se ter como pressuposto o fato de que a experiência humana é plural, diversificada e em permanente alteração. É por isso que existe a controversa e complicada discussão acerca da oposição entre “modernidade” e “pós-modernidade”, e mais, se a pós-modernidade é uma continuidade ou uma ruptura com a modernidade.

Há diversos termos que traduzem a imbricação entre “modernidade” e “pós-modernidade”, tais como: alta modernidade, hiper-modernidade, modernidade radical, modernidades cumulativas, modernidade tardia, modernidade reflexiva, modernidade líquida, ou simplesmente pós-modernidade. Já que todos os termos citados carregam o substantivo abstrato “modernidade”, a ideia da pós-modernidade como continuidade da modernidade é forte e pujante. Isto indica que a nossa civilização é a “civilização da modernidade”, o que segundo Pierre Sanchis (1992:43-44) se traduz por um período que amadurece através de uma sucessão de “modernidades cumulativas”. Não há como descartar a ideia de uma transição, o que de acordo com Sanchis se dá numa progressão humana de modernidade a modernidade caracterizada pelo permanente e inacabado processo de realização.

Adotar a ideia da pós-modernidade como continuidade é, por um lado, uma afirmação de que a modernidade não terminou e que ela prossegue marcando nosso imaginário, nosso sistema de percepção e nossa escala de valores. Por outro, é uma negação da pós-modernidade enquanto um momento novo e paradigmático em termos históricos e epocais. Giddens (1990:53) utiliza o conceito de “alta modernidade” para criticar à ideia de pós-modernidade, principalmente, aquelas vertentes que apontam para o fim da história. Portanto, “Falar da pós-modernidade como suplantando a modernidade parece invocar aquilo mesmo que é (agora) declarado impossível: dar alguma coerência à história e situar nosso lugar nela” (GIDDENS, 1990, p. 53).

O conceito de “alta modernidade” foi criado por Giddens para designar que a pós-modernidade ainda não chegou. Este conceito é utilizado por ele para indicar a emergência de um período de generalizado ceticismo, radicalização e universalização da modernidade. Nesta perspectiva, o conceito de “alta modernidade” realça a configuração de um novo estilo de vida que tende a se tornar hegemônico. Por isso, Giddens esclarece:

“Viver no ‘mundo’ produzido pela alta modernidade dá a sensação de conduzir um *juggernaut*. Não só ocorrem processos de mudança mais ou menos profundos; a mudança não se adapta nem à expectativa nem ao controle humanos. A percepção de que o ambiente social e natural estaria cada vez mais sujeito ao ordenamento racional não se verificou” (GIDDENS, 2002, p. 32-33).

Como Giddens, Gilles Lipovetsky aborda a modernidade utilizando-se o termo “hiper modernidade”. Através desse conceito, Lipovetsky refere-se à modernidade como uma

“passagem lenta e complexa para um novo tipo de sociedade, cultura e indivíduo, que nasce do interior e no prolongamento da era moderna” (LIPOVETSKY, 2005, p. 76). O prefixo “hiper”, colocado por Lipovetsky, como um antecedente do substantivo modernidade, mesmo sendo usado para caracterizar um novo tipo de sociedade, cultura e indivíduo, não pode ser visto como uma recusa cabal da modernidade. Diferentemente disso, Lipovetsky, utiliza a expressão “hiper modernidade” para frisar a exacerbação da modernidade, com seus valores ligados ao consumo e ao hedonismo individualista.

Zigmunt Bauman (2001:12) utilizando o conceito de “modernidade líquida” também aborda a passagem da modernidade para uma outra fase da condição humana. Para esse sociólogo, o processo que caracterizou a passagem da modernidade “pesada” e “dura” para uma modernidade “leve” e “líquida” se deu nos moldes de um “derretimento dos sólidos”. Portanto, “Seria imprudente negar, ou mesmo subestimar, a profunda mudança que o advento da ‘modernidade fluida’ produziu na condição humana” (BAUMAN, 2001, p. 15), no convívio humano e também na religião e identidade religiosa. Siepierski (1992:170 e 176) ao abordar a pós-modernidade prefere fazê-lo não como suplantação da modernidade, mas como seu desenvolvimento, sua crítica e seu prolongamento múltiplo e contraditório. Siepierski, porém, reconhece que a pós-modernidade fez uma única ruptura com a modernidade, a qual, segundo ele, se deu no campo da ética. Conforme Siepierski (1992:176) a ética pós-moderna é uma ruptura com a modernidade porque ela nega e rejeita a moral calvinista, já que não há mais domínio da razão sobre o corpo, o prazer e a ludicidade. Por isso, Jorge Wilhelm (2001:66) aponta o prazer como um valor substantivo a compor a pós-modernidade. Nesta mesma direção, Enrique Rojas (1996:16) assevera que o hedonismo e a busca do viver bem a qualquer custo é o novo código do comportamento humano.

Boff (2004:16) também pontua que a pós-modernidade não é uma superação da modernidade, por causa de sua pobreza humanística e espiritual. Neste sentido, a pós-modernidade, por desinteressar-se da melhoria da qualidade de vida humanidade, “...continua uma expressão da modernidade no seu lado *demens* (que sempre vem junto do lado *sapiens*)”, (Boff, 2004, p. 21). Este lado “*demens*” da modernidade sugere a ideia de uma falta de horizonte utópico para a sociedade e para os seres humanos. É por isso que Lipovetsky (2007:11-13) enfatiza que uma “nova” modernidade nasceu e com ela a civilização do desejo, cujo foco é o presente e não mais a expectativa do futuro histórico. Como declara Campos (1997:46), para o

indivíduo imerso neste novo *ethos* sociocultural pouco importa o passado e o futuro já que sua ênfase é o presente.

Posto que a ideia de ruptura não seja ainda consenso, segundo Teixeira (2005:80-81) a pós-modernidade pode ser vista “como fratura e distância da modernidade”, o que realça o caráter da diferença dos principais pressupostos teóricos da modernidade. Sergio Paulo Rouanet (1987:25) explicita que, se não há ruptura, há vontade de ruptura com a modernidade, já que esta tem sido vista como “falida e desumana”. Diferentemente das abordagens que afirmam a continuidade da modernidade, há também estudiosos que trabalham a pós-modernidade como uma ruptura. A vertente que assume a pós-modernidade como uma ruptura é sustentada pelo desencanto com a razão iluminista, a perda de fundamentos acerca das verdades e, conforme Jean-François Lyotard (1998:69), a descrença e a incredulidade nos grandes relatos e “metanarrativas”.

O teólogo José Ignacio Gonzalez Faus (1996), por sua vez, partilha da ideia de que a pós-modernidade é, de fato, uma ruptura com a modernidade. Ele a afirma como uma experiência e um estado de completo desencanto com a modernidade. Embora este teólogo não desconsidere que fatores da modernidade se manifestem na pós-modernidade, ele a define como “antimodernidade”, já que os mitos do progresso, da ciência e do amor romântico são destruídos. Por compreender a pós-modernidade a partir da ruptura, Faus lança mão do prefixo “anti” para afirmar que, “...a pós-modernidade não se limita unicamente a suceder no tempo a modernidade, mas rege (e de forma bem dura) contra ela” (FAUS, 1996, p. 25).

Assim, por falta de uma definição epocal exata e precisa e também de um nome caracterizador do momento que se vive, hoje, adota-se a ideia de um período de tempo que é transicional, isto é, de transição e transitoriedade, cujo nome mais usado é pós-modernidade. Mas, como adverte Stefano Martelli (1995:419), faz-se necessário evitar cair na estrutura categorial da modernidade, deixando de lado as dicotomias de modernidade/pós-modernidade e de “antes/depois”. Nesta perspectiva, mesmo que exista uma relação direta, de complemento, sucessão ou ruptura, entre modernidade e pós-modernidade, não há apenas uma alteração na periodização. Há também a emergência de uma nova ordem econômica, social, cultural e um novo estilo de vida religiosa do ser humano.

Diante do exposto, afirma-se que transitoriedade e ruptura são palavras-chave para se entender a passagem da “modernidade” para a “pós-modernidade”. Afirma-se também a transição e a ruptura epocal, societária, cultural e religiosa como fundamentais para compreender os processos de mudanças engendrados na sociedade a partir dos anos de 1950. Neste contexto, segundo Frederic Jameson (2006:18), uma das características do novo tempo vivido pela sociedade contemporânea é a abolição de algumas fronteiras, e a mais importante delas é a erosão da distinção entre alta cultura e cultura de massa. O desaparecimento da distinção entre arte erudita e arte popular, conforme Siepierski (1992:175), é uma das variantes estéticas da pós-modernidade.

Tendo em vista que o indivíduo era o centro da modernidade, diante da possibilidade de chegada da pós-modernidade, pergunta-se: que lugar terá e ocupará indivíduo na pós-modernidade ou nesta nova cultura? O indivíduo na pós-modernidade encontra-se num lugar apoteótico²⁸ e por isso mesmo não perde e nem abandona o que conquistou anteriormente. Partindo da ideia de pós-modernidade, Campos (1997:46), enfatiza que o indivíduo está vivendo um processo social de atomização, tornando-se ainda mais individualista e voltado para si mesmo. A colocação do indivíduo em um lugar apoteótico altera o quadro de compreensão que o ser humano tem de si mesmo, dos(as) outros(as), bem como da vida, do seu corpo, da sociedade e da religião. Já que na pós-modernidade o indivíduo é transposto para outro lugar apoteótico, esta transposição tem acontecido na religião. O indivíduo passa a ser a referência na qual se funda todas as coisas e todas elas feitas à maneira do seu ser, de sua verdade e de seus desejos.

Em paralelo ao “*homo faber*” e “*animal laborans*” da modernidade, o “*homo ludens*” ganha força e destaque na pós-modernidade. Esta alteração afeta o cotidiano dos próprios indivíduos, e modifica a sua relação com a religião e com as organizações religiosas. Por estar surgindo uma nova sensibilidade diante da realidade e da vida, conforme indica Teixeira (2005:10), é correto também falar-se não só de uma mudança de época, mas de uma conduta humana nova. A junção entre mudança de época e conduta humana é, de uma certa maneira, a ligadura entre as necessidades cotidianas com a imediatez dos desejos do tempo presente, o que pode estar relacionado com o paradigma da pós-modernidade.

²⁸ Na pós-modernidade, a ideia de deificação anda de mãos dadas com o conceito e a noção de reificação.

Neste contexto, o indivíduo passa a assumir o reverso, isto é, adquire uma condição social de objetificação que se contrapõe, ao mesmo tempo, ao lugar apoteótico que lhe foi reservado. A pós-modernidade, nesta perspectiva, pode ser considerada a consagração das tendências “modernizantes”, mas também o seu contra-senso. Com o paradigma da pós-modernidade e partir dele, pela primeira vez na história, o ser humano ou o indivíduo não está mais “re-ligado com Deus”, como na religião medieval. Nesta conjuntura, a religião fica à deriva, conforme enfatiza Martelli (1995:16-17), mas ela não perde a sua eficácia. Assim, já não é mais possível conceber a pós-modernidade como uma época em que há afastamento de Deus ou da religião, ainda mais quando se vê igrejas e segmentos religiosos prosperarem cada vez mais. A partir desta conjuntura, isto é, do paradigma da pós-modernidade, alterações profundas começaram a acontecer nas religiões e na religiosidade tradicionais, bem como nas carismáticas e muitas delas foram obrigadas a rever seu modo de ser. Campos, seguindo a visada de outros estudiosos, não rejeita a ideia de pós-modernidade e reconhece-a também como um paradigma:

“Seria a partir da irrupção da pós-modernidade que se poderiam explicar as diferenças existentes entre o pentecostalismo clássico e o neopentecostalismo. (...) Através deste paradigma, pode-se explicar também o surgimento de novos movimentos contestadores das instituições religiosas tradicionais, de seus rituais e processos de institucionalização. A pós-modernidade tem sido apresentada como uma das causas do surgimento de novos movimentos religiosos no Ocidente” (CAMPOS, 1997, p. 46).

De acordo com o que foi apontado a respeito da transição da modernidade para a pós-modernidade, essa passagem epocal pode se vista como uma das causas para a fundação da IBL e para seu distanciamento dos batistas tradicionais. Nesse contexto, a IBL começou a rever suas bases, pois reconhecia que a religião tradicional, numa sociedade que se modernizava, estava fadada a ficar para trás. Além disso, pode considerar que a passagem da modernidade para a pós-modernidade facilitou também a adaptação da IBL ao carisma e ainda a sua integração a um tipo de orientação religiosa de constante alteração e modificação. A IBL, a partir deste contexto, se aproxima das religiões pentecostais e neopentecostais em alguns aspectos, já que sua modificação é também uma adequação de sua identidade à urbanização, à sociedade da comunicação e ao consumo. A IBL, nesta perspectiva, diferentemente de uma igreja tradicional, conservadora, ao se organizar para a mobilidade, seja em termos de identidade, seja em termos administrativos, se articulava, por um lado, para

não se afastar das esferas axiológicas de um centro urbano. Por outro, para não perder o espaço aberto quanto à difusão de seus cultos, ritos e bens religiosos.

3.2. Religião e identidade religiosa

A religião tem sido um importante fator na modelagem da coesão social e, como tal, é uma referente na definição da identidade religiosa de indivíduos e de determinados grupos sociais. Como a sociedade é intrinsecamente religiosa, segundo Durkheim (2003), a religião cumpre a função de manter a sociedade e de integrar os indivíduos nela. Nas últimas décadas, porém, uma nova concepção ordenadora da realidade, do indivíduo, da religião e das identidades foi construída e ela tem a ver diretamente com as organizações religiosas, já que o indivíduo se tornou autônomo também na esfera simbólica. Mesmo assim, a religião continua presente na sociedade, mas sua existência se dá, em grande parte, fora das agências religiosas tradicionais, segundo Magalhães e Portela (2008:154-155), sendo, dessa forma, disseminada ao gosto pessoal de cada um.

Em um artigo sobre “*A identidade protestante e a hegemonia pentecostal no cenário religioso brasileiro*”, Campos (2008a) afirma que o campo religioso brasileiro, desde o final do século XIX, foi tomado por um processo de diversidade, e que o mesmo se aproximou de uma partida de futebol muito movimentada e concorrida. Isto significa que as identidades individuais, coletivizadas e institucionais foram afetadas e deixaram de ser “determinadas”, devendo ser pensadas como uma construção, um efeito e um ato performático. No que tange às instituições religiosas, segundo Campos, as identidades devem “ser vistas muito mais como ‘balizas’ ou ‘bóias’, que flutuam em águas perigosas, para indicar o caminho para os navegantes” (CAMPOS, 2008a:1).

Após o período de 1950, com as mudanças socioculturais, com a modernização econômica, a urbanização, o avanço da secularização, além da pluralização da religião, parece ter havido uma espécie de “subversão” da identidade religiosa, oriunda das matrizes pentecostalizantes. Com isso, a religião e a identidade religiosa passaram a ser, por um lado, experiências polissêmicas, e por outro, experiências de curta duração e sem pertinência institucional. Inicia-se, assim, um processo de “desencaixe”, segundo Giddens (2002:27), entre as religiões

preestabelecidas, as identidades e as novas religiões que surgem. É por isso que a religião e a identidade religiosa podem ser analisadas pela perspectiva da mobilidade, mudança, instabilidade e também pelas tentativas de “reencaixe” de novas e diversas experiências religiosas.

Considerando a perspectiva assinalada, as transformações operadas na sociedade e as modificações que aconteceram no campo religioso, desde a década de 1950, Cândido Procópio Ferreira de Camargo realizou os primeiros estudos acerca da relação entre religião e identidade no Brasil. Camargo (1961), mesmo tomando por objeto o kardecismo e a umbanda, já afirmava que a religião e a identidade religiosa estavam adquirindo uma nova natureza, tendo em vista a sua adaptação às exigências do indivíduo e da vida cotidiana. Com isso, o indivíduo não teria mais motivos e nem razões para ser exclusivista em sua filiação e sua escolha religiosa. A exclusividade na religião existe, mas ela só vale e funciona para a instituição religiosa e não para o indivíduo, conforme Rivera (2010:201). Neste contexto, um indivíduo ou um fiel escolhe uma religião, segundo Camargo (1961:59) porque imagina encontrar nela a satisfação de suas necessidades e uma experiência de adesão à verdade.

A religião e a identidade religiosa, nesta perspectiva, passaram a se relacionar-se diretamente com os anseios e necessidades do indivíduo, com a dinâmica sociocultural e com a pluralidade de opções em termos de adesão religiosa. Isto mostra que a religião tem a capacidade de se recompor e se re-configurar, mesmo quando sua “antiga” função social entra em processo de enfraquecimento e declínio. Cecília Loreto Mariz (1997:103) apoiada em Berger explicita que a religião foi destituída da posição central ocupada na sociedade e que ela se tornou uma questão da vida privada e de foro íntimo.

Em se tratando da sociedade brasileira, isto explica, em parte, o surgimento de organizações religiosas ajustadas às demandas dos novos fiéis e acomodadas aos desafios trazidos pela pós-modernidade. Esses processos, no entanto, não significaram o fim total da religião, mas, tão somente, a sua retirada de uma posição central da sociedade, conforme Berger (2003), e o seu redesenho a partir de uma pluralidade de escolhas individuais e subjetivas. A multiplicação de alternativas, de opções e de possibilidades de escolha de qual religião seguir, gerou uma intensa movimentação religiosa e uma relativização do compromisso institucional por parte do fiel. Sobre este aspecto, Souza assinala:

“A ideia de ‘trânsito religioso’ admite o ‘passeio’ por diversas religiões (mesmo em alguns casos, havendo predileção por uma ou outra), não demanda mudanças intestinais na forma de vida dos ‘transeuntes’ e dispensa ou atenua o compromisso com uma instituição específica” (SOUZA, 2001, p. 164).

A ausência de exclusivismo é condição estrutural da sociedade, da religião e da identidade religiosa. Nessa perspectiva, a religião passa a ser associada às experiências religiosas momentâneas e às demandas do dia a dia do indivíduo. Essa alteração no estatuto da religião reforça a ideia de um novo mapa da religião, de um novo perfil religioso e de novas identidades religiosas. Como enfatiza Mariz (1997:103), a religião passou a ser segregada à vida privada tornando-se ameaçada por outras que lhe são concorrentes. Como a sociedade está em mutação, conforme Bauman (2007:68), a religião se torna “instável” e “liquida” e entra em processo definitivo de “reembaralhamento”. Considerando os aspectos transformativos que ocorreram na sociedade, Stuart Hall, em seu sugestivo livro sobre *A identidade cultural na pós-modernidade*, argumenta que a questão da identidade tornou-se central na teoria social. Para esse teórico da cultura, as identidades que antes ofereciam sólidas localizações para o indivíduo no mundo social, já não oferecem mais, e segundo Hall,

“...as velhas identidades, que por tanto tempo estabilizaram o mundo social, estão em declínio, fazendo surgir novas identidades e fragmentando o indivíduo moderno, até aqui visto como um sujeito unificado. A assim chamada ‘crise de identidade’ é vista como parte de um processo mais amplo de mudança, que está deslocando as estruturas e processos centrais das sociedades modernas e abalando os quadros de referência que davam aos indivíduos uma ancoragem estável no mundo social” (HALL, 1999, p. 7).

O deslocamento, o colapso, o abalo da identidade, ou a “crise de identidade”, como assevera Hall, têm a ver com um processo mais amplo de mudanças das sociedades, mas também, e está é nossa compreensão, com as alterações ocorridas na religião. Existe, portanto, uma relação estreita entre as transformações estruturais da sociedade, a religião e a constituição da identidade social, cultural e religiosa. É por isso que Berger e Luckmann (2008:228) enfatizam que qualquer que seja o tipo de identidade, ela é formada ou remodelada por processos sociais e numa relação dialética com a sociedade. Isto significa que a identidade religiosa, seja a pessoal, seja a organizacional, é uma construção que se orienta não só para a reprodução do mundo social, ma também para a interiorização de “submundos” institucionais, do qual a religião e a religiosidade são partes importantes.

Nesta perspectiva, os processos sociais implicados na identidade são influenciados pela estrutura social e, segundo Berger e Luckmann (2008:228), por um “pluralismo da realidade” que é, na verdade, responsável pela emergência de um “pluralismo da identidade”. Com esta guinada sócio-antropológica no campo religioso, a noção de identidade religiosa fixa e estruturada pela “doutrina e preceitos bíblicos”, pela instituição-igreja ou pela “tradição confessional” foram enfraquecidas. Conforme Campos (1996:98), a religiosidade protestante tornou-se “mínima”, tendo suas fronteiras fluidas e demarcadas pelas necessidades imediatas dos seres humanos. É por isso que Niklas Luhmann (1982) assinala a possibilidade de que a religião continue a ser buscada, pura e simplesmente, por oferecer bens religiosos aos seus seguidores. A partir dessa lógica, a religião e a identidade religiosa são vistas como uma intersecção de diferentes componentes, tais como: a cultura capitalista, a grande cidade, o consumo, a comunicação digital e midiática, o individualismo, a sensualização, entre outros.

Isto indica que houve uma reversão no quadro religioso da sociedade, especialmente com a emergência e o crescimento do pentecostalismo. Os indivíduos buscam a religião, mas não o fazem mais ancorados nas instituições religiosas e nem na aceitação de um “cosmos sagrado” definido só por elas. A busca e a vivência da religião numa sociedade secularizada se dão sem a fidelização a identidades religiosas estáveis e fixas e muito mais a partir do indivíduo, da experimentação e do carismatismo. Com esses elementos, a religião e a identidade religiosa se afigura como um novo *ethos* social e cultural, já que os indivíduos têm dificuldades para estabelecer vínculos mais duradouros por conta da fluidez que perpassa o estilo de vida.

A religião e a identidade religiosa em sua dinâmica intercultural não mais estão ancoradas em narrativas absolutas e que enfatizam a origem, o mito fundacional (E. Hobsbawn, 2002) e a memória do passado, conforme Hall, (1999:53). Nesta nova condição religiosa e identitária, uma religião portadora de um fundamento exclusivo não é mais a única possibilidade. Como enfatiza Wagner Lopes Sanchez (2009:70) com a ausência de exclusivismo e a legitimidade social da pluralidade, já não é mais a religião que garante a coesão de uma sociedade e de um grupo social. Aliás, a religião e a identidade religiosa se tornaram campos abertos de crenças, e segundo Leila Amaral (2000:16-18), de experiências que se constroem por meio de cruzamentos heterodoxos e por diferentes tradições religiosas.

Neste contexto, a religião se diversifica ainda mais e as identidades religiosas se desvinculam e se desalojam das categorias de tempo, lugar, tradições e de confissões histórico-religiosas tradicionais. Com isso, a religião tanto quanto as identidades religiosas enfrentam o seu “desenraizamento”, fazem “negociações”, vivenciam novas identificações, e segundo Hall (1999:13 e 75), pelo que parece, são “celebrações móveis” que “flutuam livremente” e dentre as quais é praticamente impossível fazer uma escolha. Religião e identidade religiosa tocam a relação entre o novo e o velho e vice-versa e manifestam-se na concretude da prática religiosa individual, coletiva e institucional. Religião e identidade religiosa denotam também a existência de um “movimento” contínuo e uma construção inacabada, numa espécie de “zigzague” de encontros, “desencontros” e cruzamentos. Em meio a tudo isto, o pentecostalismo e a diversidade não apenas eclodiram no campo religioso brasileiro, mas, se estabeleceram nele, criando novas formas de lidar com o sagrado, com o associativismo e com a pertença na instituição religiosa.

3.3. Pentecostalismo e diversidade

Para Thomas Kuhn (2000), as revoluções científicas são episódios extraordinários que fazem ocorrer uma alteração de compromisso, pois elas são os complementos desintegradores da tradição. Para Kuhn, as revoluções científicas só acontecem quando ocorre uma modificação no paradigma e quando se adquire uma nova visão da verdade. Quando um paradigma novo substitui o antigo não se trata de um dado a mais numa estrutura de ideias já existente. Ao contrário, trata-se de uma mudança na imaginação científica pela qual os antigos dados são vistos e pensados de maneira totalmente nova. “Para ser aceita como paradigma, uma teoria deve parecer melhor que suas competidoras, mas não precisa (e de fato isso nunca acontece) explicar todos os fatos com os quais pode ser confrontada” (Kuhn, 2000, p. 38).

Sendo assim, uma comunidade científica particular ao adotar um paradigma dominante, ela aceita que este paradigma dirija seu trabalho científico. Por isso, Kuhn relaciona o termo paradigma com “ciência normal”. Considerando a perspectiva assinalada por Kuhn de que as revoluções científicas são episódios extraordinários que alteram os compromissos e geram a desintegração da tradição, este mesmo princípio pode ser adotado para explicar as

transformações que acontecem no campo da religião. Isto respalda a ideia de que pentecostalismo e diversidade são como “paradigmas culturais-religiosos” que vêm transformando o campo da religião e que balizam a construção da identidade das organizações religiosas.

3.3.1. Diversidade cultural e religiosa

O Brasil é um país que possui uma rica diversidade cultural e religiosa e é por isso que Gilberto Freyre (2004) e Sérgio Buarque de Holanda (1995) afirmam que a diversidade é aclamada, pois faz parte de nossa formação histórica. A diversidade estava presente antes mesmo do Brasil colônia. Naquela época, quando da chegada dos colonizadores, as populações ameríndias que aqui habitavam possuíam culturas diversas, tinham seus próprios “cultos” e religiões. Mas, a diversidade cultural e religiosa se complexificou com a chegada dos portugueses, pois, com eles e através deles, deu-se início à implantação não só do projeto colonial português no Brasil, mas também de sua religião.

“O catolicismo que enraíza no Brasil está marcado por sua origem europeia, mas também pelo encontro que essa tradição teve aqui com as tradições africana e indígena. (...) Ou seja, acreditamos que o encontro das culturas advenientes com a autóctone produziu um modo partilhado de a cultura popular pensar a relação entre o sagrado e o profano” (STEIL, 2001, p. 14-15).

A colonização do Brasil envolveu a cultura e a religião, uma vez que o projeto colonizador português tinha uma base estabelecida, que era a convivência entre as diferentes populações. Segundo Cesar Romero Jacob (2003:33), o processo de colonização foi baseado na convivência entre brancos, índios e negros e isto possibilitou a instauração da diversidade de religiões praticadas no Brasil. Sobre este processo de diversidade e também de mistura, José Bittencourt Filho (2003), declara: “Assim sendo, na prática religiosa colonial mesclavam-se elementos católicos, negros, indígenas (e até judaicos), tecendo uma religiosidade deveras original” (BITTENCOURT FILHO, 2003, p. 49).

O Brasil, desde o período da colonização, devido ao seu alargamento territorial, a extensão da costa marítima e uma numerosa população miscigenada, foi assediado por “invasores” e outros grupos cristãos, segundo Mendonça (2008:37). Mas, as tentativas de inserção de outros

grupos religiosos que não o católico não obtiveram sucesso. Conforme Mendonça (2002:12) uma tentativa protestantes ocorreu no Rio de Janeiro, em 1555, e outra no Nordeste, entre 1620 e 1654. Mas nenhuma delas foi bem sucedida. Isso significou que o catolicismo foi, desde o século XVI, a principal religião do Brasil, tornando-se a religião do povo brasileiro e também do Estado brasileiro.

No aspecto religioso, a primeira ação em prol da “liberdade religiosa” e da abertura a outros grupos religiosos no Brasil, conforme Reily (2003:48), se deu com a elaboração das linhas mestras do Tratado do Comércio (1810). De acordo com Leonard (2002:48) todos os que residiam em solo brasileiro poderiam praticar sua religião, em sua casa e em particular, desde que não perturbassem a paz pública e nem tentassem fazer prosélitos, o que foi determinado somente na Constituição de 1824. Leonard (2002:24) afirma que nos meados do século XIX ocorreu a implantação das grandes igrejas protestantes no Brasil. Sendo assim, a tradição protestante, e esta de natureza imigratória, segundo Mendonça (2002:12), se inseriu no Brasil no século XIX, com os anglicanos, episcopais e luteranos.

“O momento histórico da inserção do protestantismo na sociedade brasileira é meados do século XIX. As tentativas anteriores, seja pelas vias das expedições de conquista ou pela presença esporádica de protestantes, não chegaram a abalar no seu conjunto a hegemonia católica implantada com o descobridor e colonizador” (MENDONÇA, 2008, p. 179).

O ingresso das igrejas dos protestantes no Brasil acentuou a diversidade religiosa já existente no campo religioso e atingiu, mesmo que vagarosamente, a então hegemônica Igreja Católica. Apesar das resistências indígenas, africanas e católicas, é somente no século XIX, com a entrada do protestantismo de missão, que o campo religioso brasileiro ganhou outros contornos, produziu novas formas religiosas e se diversificou com maior rapidez. Concernente à diversidade cultural e religiosa, os séculos XIX e XX são o período fundamental para se entender as transformações que se processaram na religião e na sociedade Brasileira. Segundo Maria Amália Andery (1994:292), estes dois séculos formam o período em que as grandes transformações marcam a nossa vida atual, já que todas elas têm a ver com “ciência moderna”, como uma “força produtiva direta”, e com um novo *ethos* cultural e religioso. O que se quer enfatizar, na verdade, é que os últimos duzentos anos serviram para desencadear e alastrar um amplo processo de diversidade cultural e religiosa, o qual atingiu as diferentes tradições religiosas existentes no Brasil.

É nessa época, especialmente, na segunda metade do século XX, que a vida religiosa brasileira, segundo Antônio Flávio Pierucci e Reginaldo Prandi (1996) começou a mudar em grau, extensão e velocidade nunca dantes vistos na história do Brasil.

“O panorama religioso brasileiro tem mudado não só porque há pessoas que desertam de seus deuses tradicionais laicizando suas vidas e seus valores, mas também porque há outra que em número crescente aderem a ‘novos’ deuses, ou então redescobrem seus velhos deuses em novas maneiras” (PIERUCCI & PRANDI, 1996, p. 10).

Foi também nos séculos XIX e XX que eclodiu a afirmação de que as religiões entrariam em crise e se tornariam enfraquecidas e decadentes. De acordo com Mendonça (2008, p. 25), é nesse período, principalmente, no século XX, que a teologia da secularização anunciou e decretou o fim da religião institucional. Entrementes, por mais que se tenha afirmado a dissipação da religião pela secularização, segundo Eliane Moura da Silva (2004:7), nos meados do século XX, a religião surpreendeu a muitos, pois esse período marcado por um considerável ressurgimento de crenças e práticas religiosas. Isso indica que existe uma relação imbricada entre cultura e religião, tanto quanto entre os processos de secularização, “domesticação” e “recuperação do sagrado”, segundo Bastide (2006:251-252), de “retorno do sagrado” (Alves, 1979) e “ressurgência” da religião, conforme Berger (2000:17). O fato é que a relação entre cultura e religião serviu para confirmar que o vigor e o “boom” religioso na sociedade brasileira foram fundamentais para a “invenção” de novas religiões e para aumento da diversidade religiosa.

Leila Amaral (2000), a partir de um estudo acerca da proliferação do espírito da *New Age* e de novas religiões, reconhece que a sociedade brasileira, ao longo da história, se apresentou afeita à diversidade e às novas formas de lidar com o sagrado. Segundo ela (2000:30-31), a diversidade, a circulação, o sincretismo e o fluxo religioso são partes integrantes da religião, o que lhe dá uma aproximação metafórica de “carnaval da alma”. Mas, o maior impacto da diversidade cultural e religiosa começou a acontecer a partir dos anos de 1950, quando o campo religioso brasileiro entrou definitivamente em processo de diversidade e modificação. Conforme Mendonça (2006:89), nesta época o campo religioso passou a viver uma verdadeira “ebulição e fervura”.

No contexto da década de 1950 e na correnteza das transformações sociais, culturais, política e econômicas, os segmentos religiosos (catolicismo, protestantismo e pentecostalismo)

começaram a enfrentar modificações internas. A expansão da indústria, o êxodo rural, a urbanização e o crescimento das cidades causaram um forte impacto nas representações culturais e religiosas. Novas organizações religiosas emergiram e se consolidaram no campo religioso brasileiro, aumentando significativamente a sua diversidade. De acordo com Sanchis (1999:102), a “diversidade ativa” se multiplicou e atingiu até mesmo o interior da complexa Igreja Católica. “Qualquer religião tradicional, majoritária, numa sociedade que se moderniza, estará fadada a perder adeptos” (PIERUCCI, 2003, p. 14). Mas, unanimidade católica, segundo Jacob (2003:33), Rosado-Nunes (2003:27), Velasques Filho (2002:249) e Pierucci (2004:17-20) só começou a ser quebrada os anos de 1970 e, conseqüentemente, gerando-lhe a perda considerável de fiéis.

No que tange à tradição protestante, segundo tanto no Brasil quanto na América Latina, é possível destacar o seu aspecto pluralístico e diversificado. O protestantismo, apesar de sua tardia presença histórica no Brasil e seu reduzido impacto cultural na sociedade brasileira, pode, então, ser caracterizado como diverso e em processo contínuo de diversificação. Mendonça (2002:11) explicita que o que se chama de “protestantismo brasileiro”, na verdade, são vários protestantismos, uma vez que o protestantismo aqui inserido mostrava-se distinto de suas origens. Não há, portanto, no campo religioso brasileiro um protestantismo que se possa considerar como genuíno, “puro” e isento historicamente das interferências culturais da nossa terra, pois, conforme Steil (2001:14), toda transposição cultural e religiosa sempre é uma reinvenção.

Numa abordagem sobre o protestantismo na América Latina, José Miguez Bonino (2004:7-10), afirma a existência de quatro tipos de protestantismos. Utilizando-se da metáfora do “rosto”, Bonino assevera que o protestantismo possui “quatro rostos” – o liberal, evangélico, pentecostal e étnico, e cada um se apresentando distintamente do outro, o que também se aplica ao Brasil. Isto indica que no bojo da matriz cultural brasileira, que é diversificada, existe uma matriz religiosa que provê um acervo de valores, crenças e práticas religiosas característicos de nossa terra que se manifesta na diversidade da cultural e nas diferentes religiões.

O campo religioso protestante que era, até os anos de 1950, organizado e classificado em “protestantismo histórico e pentecostal”²⁹ não ficou isento às transformações que estavam ocorrendo na sociedade brasileira. O protestantismo histórico passou a conviver com rupturas e cisões e o pentecostalismo com fragmentações internas. As igrejas protestantes históricas, por estarem tão institucionalizadas, por promover o “culto do livro” e por se fechar em formalidades e burocracias, começaram a se interessar pelos “dons espirituais” e por uma religiosidade avivalista, oriunda da penetração do pentecostalismo. As igrejas históricas passam a se parecer com salas de aula: assépticas, monótonas e estrangeiristas. Diante desse quadro, surge, então, o pentecostalismo de “segunda onda”, conforme Freston (1993), o qual se constitui como um questionamento das igrejas históricas, de acordo com Jether Ramalho (1994:51). Naquela época, o avivalismo que antes era tratado com certa indiferença e desprezo pelas denominações, segundo Campos (1996:77), passou a ser seu maior anseio, o que facilitou a penetração de um processo de pentecostalização em igrejas de denominações protestantes. Os líderes das igrejas protestantes imaginaram que,

“Poderiam se valer de um ‘reavivamento religioso’ sem quaisquer custos institucionais, para retomar o crescimento perdido. Em todas as denominações, programavam-se campanhas de ‘oração’ e ‘jejum’ para que um ‘avivamento’ acontecesse...” (CAMPOS, 1996, p. 97).

Com a abertura das igrejas protestantes à disseminação do avivalismo, houve no protestantismo uma desagregação e, conseqüentemente, o surgimento de novas igrejas e novas denominações e formas religiosas. Isto indica um processo de pentecostalização atingia o interior das igrejas protestantes ocasionando cisões e rupturas, ou seja, tornando muitas delas pentecostalizadas. Este processo avivacionista nas igrejas protestantes, de acordo com Bittencourt Filho (2003:123) aumentou não só a família pentecostal no Brasil, mas também a sua diversidade, a qual passou a ser configurada como uma espécie de “neodenominacionalismo”.

Já o pentecostalismo que aqui se instalara em 1910 e 1911, de acordo com Hollenweger (1972:44), Soares (2008:7), Mendonça (2002:46) e Campos (2008:03), permaneceu bastante “tímido” até os meados da década de 1950. A característica deste pentecostalismo era a

²⁹ Há diferentes tipos de classificação para o pentecostalismo existente no Brasil antes de 1950 e ele está associado às Assembleias de Deus, O Brasil para Cristo, Congregação Cristã no Brasil e a Igreja do Evangelho Quadrangular. Por isso, foi classificado por Mendonça de “pentecostalismo clássico” e por Freston de “primeira onda”.

homogeneidade, segundo Campos (1996:84). Mas, ele foi invadido por uma “efervescência carismática” típica de uma “segunda onda”, conforme Freston (1993:82-85), cuja ênfase era a realização de milagres, curas divinas e o falar em línguas. “A segunda onda se deu nos anos cinquenta quando a urbanização se acelerava e se expandia e (...) e essa nova sociedade de massas possibilita um novo tipo de pentecostalismo que rompe com as limitações dos modelos existentes” (FRESTON, 1996, 21).

Fragmentando-se internamente, o “pentecostalismo clássico”, Mendonça (1989:37-86; 2002:18), ou de “primeira onda”, transmutou-se para uma “segunda onda”, segundo Freston (1994:71), tornando-se expressivo e com diversas formas, jeitos, “cores” e “tom”. Foi isto que aconteceu com a “explosão pentecostal” no Brasil, quando começaram a surgir, conforme Campos (1996:88, 2008b:3) as novas igrejas pentecostais, como a Igreja do Evangelho Quadrangular (1951), o Brasil para Cristo (1955) e a Igreja Pentecostal Deus é Amor (1961). A expressividade e o modo de ser deste pentecostalismo foram demonstrados pelas campanhas de curas e milagres, pelo uso do rádio e, conforme Bittencourt Filho (2003:116), por intermédio da criação de novas denominações autóctones. Por possuir uma natureza e uma teologia diferentes do protestantismo histórico e do “pentecostalismo clássico”, segundo Stanley M. Burgess e Gary B. McGee (1995:804-809), Velasques Filho (2002:256), Hollenweger (1988:244) e Siepiersky (2004:72-74), este pentecostalismo tornou-se ainda mais espontâneo, flexível e adaptado à cultura popular.

Adaptando-se à sociedade, esse pentecostalismo alcança crescimento e rompe com os modelos de igrejas pentecostais existentes, contribuindo ainda mais para a diversidade religiosa no campo religioso. Neste contexto, o campo religioso brasileiro vem se constituindo como um espaço, cada vez maior, para a criação de novas igrejas e recriação de novas expressões religiosas dentro das religiões estabelecidas, tal como assinala Sanchez:

“Não se trata de colagens ou sobreposições de experiências e símbolos religiosos que acabam condicionando as práticas religiosas e sociais das pessoas envolvidas; trata-se de recriação da religião utilizando-se livremente de elementos antigos e novos o que pode, em alguns casos, levar a uma redefinição do que é religião e estabelecer novos contornos religiosos” (SANCHEZ, 1999, p. 68).

A partir das décadas de 1960 e 1970, o campo religioso brasileiro entra novamente em reconfiguração e redesenho, o que está diretamente relacionado com o catolicismo, o

protestantismo e com o pentecostalismo. Neste contexto relacional³⁰, destacam-se a perda de substância e de fiéis da Igreja Católica, o pequeno aumento de seguidores das igrejas protestantes e a expansão e diversificação do pentecostalismo, do qual emergiu uma “segunda geração” de igrejas, cujo nome atribuído é neopentecostalismo³¹. Sobre o surgimento deste novo tipo de pentecostalismo e sua configuração, Campos (2008) esclarece:

“Nos três decênios após a Segunda Guerra Mundial há uma nova explosão pentecostal no Brasil, que acontece após a primeira safra de igrejas (‘primeira onda’, de Paul Freston) surgiram algumas igrejas de transição entre o ‘pentecostalismo clássico’ e o ‘neopentecostalismo’. Os integrantes mais recentes da ‘família pentecostal’ são grandes empreendimentos que tiveram rápida expansão e trazem consigo uma pretensão missionária mundial” (CAMPOS, 2008a, p. 03).

As igrejas pentecostais e neopentecostais, “de segunda e terceira ondas” ou de “segunda e terceira geração” surgiram numa conjuntura de concorrência religiosa e de diversidade e se desenvolveram como organizações religiosas flexíveis e dinâmicas. A IURD, a Renascer em Cristo, a Mundial do Poder de Deus, a Internacional da Graça de Deus, etc, são exemplos típicos dessas novas expressões religiosas. Estas igrejas, por serem flexíveis e dinâmicas e atuarem num quadro de pluralidade de igrejas e de competição, provocaram o enfraquecimento das religiões tradicionais e uma ampla e complexa diversidade religiosa no Brasil. Isto significa que a modernização da sociedade brasileira favoreceu a multiplicação de instâncias reguladoras do sagrado, inclusive, de diversidade religiosa e de diversificação e misturas de religiões.

Em se tratando do campo religioso brasileiro, a diversidade é uma constante histórica e é por isso que ela, na atualidade, é inevitável. Neste sentido, conforme assinala Mariz (2006:65) é praticamente impossível que um grupo religioso fique sem contactar com outros e se imunizando das ‘barganhas cognitivas’ que aí surgem. Assim, neste cenário de diversidade cultural e religiosa e de um campo religioso competitivo e diversificado de religiões, templos e cultos, há tanto uma polissemia de experiências religiosas quanto um sincretismo e um hibridismo entre as religiões existentes.

³⁰ Os dados mais recentes sobre as religiões confirmam estas informações. Os dados divulgados pelo Instituto Data Folha de 06 de setembro de 2007 informam que os católicos caíram para 74% e que os evangélicos subiram para 22%, sendo 17% da população pentecostais.

³¹ Há diferentes formas e maneiras de classificar o campo ou o sub-campo religioso pentecostal. Esta classificação depende do critério estabelecido pelo analista. Como não existe um consenso entre os estudiosos, utilizar-se-á o termo neopentecostalismo como uma terceira geração pentecostal.

3.3.2. Sincretismo, hibridismo e identidade

Roberto DaMatta (1987:117) afirma que a sociedade brasileira é relacional e que em termos religiosos, é fundamental misturar, juntar, confundir e conciliar, descobrir a mediação, incluir, ficar no meio e jamais excluir. Considerando estes aspectos, DaMatta (1993:129) defende o ponto de vista de que se deve dar mais atenção a palavras que dão ênfase às relações, tais como misturas, confusão, combinação e outras mais. No que tange à religião, a coexistência diversa e distinta de religiões, dogmas, doutrinas, credences e práticas religiosas abriu campo para que novas experiências religiosas – dotadas de elementos africanos, cristãos e indígenas – fossem estruturadas. Pela nossa própria história, o sincretismo e o hibridismo caracterizam a religião e a religiosidade brasileira.

Dentro deste contexto, que já é histórico, a construção da identidade religiosa brasileira foi marcada pelo processo de miscigenação cultural, o qual provocou efeitos intensos não só no aspecto cultural, mas também no universo religioso. Isto significa que o nosso país foi tomado práticas religiosas sincréticas e híbridas ao longo da história, e que, na atualidade, estas práticas se tornaram vigorosas e em pleno em desenvolvimento. Isto torna o espectro das escolhas religiosas sortido e alucinante, principalmente nas grandes cidades. É na cidade que a religião e prática religiosa atingem seu ponto máximo e é também neste espaço que se manifestam uma variada e extensa rede de serviço “espirituais” e religiosos, que dão legitimidade ao sincretismo e ao hidridismo.

É no espaço urbano que a lógica do indivíduo, parte integrante “das lógicas da cidade”, conforme João Batista Libanio (2002), se afirma e se impõe, e com ela, as múltiplas ofertas religiosas para a sua escolha e seu consumo. Atualmente, nas grandes metrópoles do Brasil e nas demais cidades, em se tratando de religião, “há de tudo e para tudo” como afirma Prandi (1996:65). Há, inclusive, o provimento de recursos para financiamento da religião, mesmo que o ofertante ou financiador não faça parte dela com compromisso definitivo e regular. Neste sentido, as religiões que já existem e as que vão surgindo se ajustam às “necessidades e desejos” das pessoas, e por isso, se adaptam à livre escolha e preferência do indivíduo.

O sincretismo e o hibridismo são a “prova dos nove” da religião já que é na cidade que os indivíduos manifestam-se, por escolhas, suas preferências religiosas. É na cidade, portanto,

que é possível encontrar, “... num só giro do olhar, a igreja crente, a loja da umbanda e a academia de aeróbica e musculação – três símbolos metropolitanos da civilização brasileira...” (PRANDI, 1996:66), a medicina alternativa, cultos afro, centros espíritas e diversas manifestações religiosas orientais. Isto facilita a mobilidade não só das igrejas e organizações religiosas, mas também dos seus seguidores, o que aumenta a circulação dos fiéis de uma religião para outra. Esse processo de mobilidade das organizações religiosas e de circulação dos fiéis a luz de Hervier-Léger (2000:48-49) tem a ver com uma dupla “desregulação”, a “do religioso” e a “institucional”. Segundo ela, esta desregulação acontece pela dispensa da “linhagem da memória coletiva” e pela busca afetiva e estética de um espaço favorável à convergência emocional, mas que se possa, conforme Marcelo Ayres Camurça (2003:261), entrar e sair-se dele sem nenhuma dificuldade.

Há, ainda, no contexto de sincretismo e hibridismo, o mercado editorial com a literatura de autoajuda, cristã ou não, e de caráter místico, que exerce uma forte influência na “espiritualidade”, na prática religiosa, no comportamento e na identidade das pessoas. De acordo com Mário Maestri (1999), os livros deste gênero são a literatura que mais se expande, pois reforçam o que está na “moda”: o individualismo, a solução dos problemas e dificuldades, o sucesso e o bem-estar pessoal no aqui e no agora. Como o discurso da literatura de autoajuda é pragmático, utilitário e “de tarefa”, segundo Daniela Borja Bessa (2010:24), o mesmo apresenta as marcas do sincretismo e do hibridismo, pois sua construção tem como base o diálogo com diferentes orientações religiosas, a psicologia humanista e transpessoal e prática religiosa popular. Assim, é possível constatar no gênero de literatura de autoajuda as influências psicológicas, sociológicas e também as da Nova Era, do pensamento positivo e de qualquer matriz religiosa.

Por tudo isto, a literatura de auto-ajuda caracteriza-se como um discurso híbrido e permeado de sincretismo, juntando a força do pensamento positivo, a oração, o exercício da fé, a concentração e a meditação silenciosa. É por isso que o campo religioso brasileiro é portador de uma diversidade interna, que o torna capaz de entrelaçar e responder à pluralidade, através de práticas e crenças tanto híbridas quanto sincréticas. Por mais que isto seja desconcertante, hoje, conforme Alberto Moreira e Renée Zicman (1994:11), a super-oferta de sentido religioso é visível e nos acomete por todos os lados. Nesta direção, mesmo que o Brasil seja

considerado ainda o país mais católico do mundo, ele está se tornando também um berço de inúmeras religiões nacionais como a umbanda, o Santo Daime, a Barquinha, entre outras.

Amaral (2000), na análise que fez acerca do fenômeno da Nova Era, afirma o caráter de sincretismo desse movimento, o que, por inferência, também se aplica ao campo religioso brasileiro, especialmente daquelas igrejas que, segundo Siepierski (2004:86), tratam a religiosidade a partir do conceito de guerra espiritual e prosperidade. Campos (1997) reconhece que a IURD mantém uma relação com a Nova Era, apesar de esta igreja manter um discurso de recusa e de negação. Mesmo assim, de acordo com Campos (1997:47-48), é possível verificar a influência da filosofia da Nova Era na teoria e na prática religiosa desta igreja, principalmente, na sua pregação sobre os males que assolam os seres humanos, o sofrimento e a sua cura, a vida material, a pobreza e a riqueza. Nesta direção, uma das ênfases é de “superação” e de vitória do fiel, diga-se, do fiel da IURD, sobre todo o mal, tal como assinala Campos: “o mundo se encaminha para um novo período no qual as contradições serão superadas. Para uns é a ‘nova era’, para a igreja universal, o reino de Deus” (CAMPOS, 1997, p. 48).

Amaral (2000), na análise que faz da Nova Era, também assinala a sua natureza de sincretismo. Para tanto, Amaral (2000:17) parte de duas ideias-chaves, a “errância religiosa” e a “caleidoscópica” interação de credos – para afirmar a presença e a manifestação do sincretismo na espiritualidade contemporânea brasileira. Amaral afirma ainda a existência de um cruzamento heterodoxo entre as diferentes tradições religiosas, o qual se traduz num tipo novo de sincretismo, que segundo ela (2000, p. 17 e 205) não tem lugar fixo e está o tempo todo em movimento. Isto significa que a religião, os domínios simbólicos e os sistemas de sentido estão se expandindo em todas as direções e, ao mesmo tempo, mantendo as suas fronteiras sempre abertas a “acomodar” novas práticas e a realizar novos cruzamentos.

Já que o sincretismo religioso na contemporaneidade não é algo isolado e nem estanque, estando em movimento em tempo todo, ele é uma condição da religiosidade e da espiritualidade, que passam a ser heterodoxas e também dinâmicas. Devido a esta natureza, o sincretismo está imbricado com o hibridismo e/ou a hibridação que, de acordo com Cancline (2008), são conceitos fundamentais para repensar a identidade, tanto a do sujeito, quanto a da cultura e da religião. A hibridação dos povos, cultura, religião e dos costumes nada mais faz

do acentuar a heterogeneidade, e segundo Aldo Natale Terrin (2003:333), o desabamento das identidades coletivas. É por isso que o sincretismo e também a “hibridação”, conforme Cancline (2008:30) geram modificações no modo de falar da identidade, cultura e da religião, as quais precisam ser deslocadas para a heterogeneidade. Isto indica que a relação tradicional entre o sagrado e o profano sofreu uma mudança qualitativa e que “divindades esquecidas” e algum outro elemento religioso antigo podem retornar a qualquer momento na contemporaneidade, passando a fazer parte, segundo Ronaldo de Almeida (2006:117), do “cardápio religioso” de qualquer indivíduo. Neste contexto,

“Invocam-se os espíritos de épocas antigas e religiões tradicionais, em alguns lugares escuros e sujos de antigas Igrejas em decadência, por outro lado, não se colocam essas religiões dentro dessas fortalezas de pedra. Aponta-se, outrossim, para uma religião que vai em direção ao *rock and roll*, deslumbra com o *jazz* contemporâneo e que se aquieta, ao mesmo tempo, com o canto gregoriano” (AMARAL, 2003, 102).

Na perspectiva assinalada, sincretismo e hibridismo estão conexos à noção de identidade e esta, devido à conexão que é estabelecida, passa a ser um resultado de inúmeras e variáveis combinações. Como enfatiza Hall (1999:13) a identidade plenamente unificada, completa, fixa, segura e sem combinações e misturas é uma fantasia. Com o pressuposto de que “...a identidade nunca é um a priori, nem um produto acabado” (BHABHA, 2007, p. 85), na religião, ela fica, por um lado, cada vez mais descentralizada e, por outro, marcada por uma lógica de vertiginosa transformação.

As religiões carismáticas, especialmente, a IURD e a Igreja Internacional da Graça de Deus, Renascer em Cristo, entre outras, fizeram o entrelaçamento de elementos culturais e religiosos do passado com os de presente e os rearranjou numa perspectiva religiosa associada à eficácia, seja a da “magia”, seja a do mercado. Campos (1997:44), a partir da análise sobre a IURD, trabalha com a ideia de que as igrejas neopentecostais atuam com rituais e procedimentos que dão continuidade ao mundo mágico do catolicismo popular e das religiões afro-brasileiras. “Daí o emprego nos templos iurdianos da ‘água abençoada’, ‘óleo ungido’, ‘manto consagrado’, ‘mesa branca energizada’, ‘rosa ungida’, ‘areia do deserto do Sinai’ e outros elementos, aos quais se atribuem eficácia mágica” (CAMPOS, 1997, p. 44).

O sincretismo e o hibridismo religioso, seja no contexto das igrejas evangélicas protestantes, pentecostais e neopentecostais, têm gerado um intercâmbio de doutrinas, crenças e práticas religiosas. Esta intercambialidade, tal como acontece nos dias atuais, afetou a noção de identidade e de pertença religiosa, estáveis e duradouras, como sempre desejaram as religiões tradicionais. Isto indica que as religiões tradicionais, e não somente elas, estão perdendo cada vez mais a sua capacidade de regular a vida do seu seguidor, de mantê-lo fiel e de conferir identidade religiosa fixa. Em matéria de religião e de religiosidade, numa conjuntura sincrética e híbrida, somada à pós-modernidade, a identidade deve ser vista, conforme Hall (1999:13) como uma “celebração móvel”, Bauman (2005:17) como “negociável e revogável” e, para Canline (2008:283 e 352), como “hibridizada e pluralista”.

A situação de sincretismo e de hibridismo que ocorreu no campo religioso brasileiro, e que ainda se desdobra, tem propiciado uma alteração profunda nas religiões. Com isso, o campo religioso que já era plural e marcado pelo diálogo *continuum* e pela convivência entre religiões oficiais e marginalidades, sofreu aquilo que Pierucci (2004:27) denominou de “destraditionalização da esfera religiosa”. Neste processo, as religiões tradicionais, mesmo possuindo ênfases exclusivistas e absolutas em termos de orientação religiosa, tiveram uma maior desvantagem. Elas entraram em processo de declínio e ainda abriram espaço a uma crescente busca por novas alternativas religiosas, crenças, experiências místicas e até técnicas espirituais. Já as religiões carismáticas, pentecostais e neopentecostais evangélicas levaram uma maior vantagem, pois além de terem uma identidade mais flexível, puderam alterar sua dinâmica interna e ainda apropriar “desmedidamente” e sem modéstia dos elementos da cultura individualista, mercadológica e midiática, que também fazem parte do processo de sincretismo e hibridismo religioso na contemporaneidade.

3.3.3. Ritos pentecostais e migração religiosa

O campo religioso brasileiro vem se apresentando como sincrético e híbrido e os ritos religiosos múltiplos e diversificados, principalmente depois da expansão das religiões carismáticas. Com isto, o Brasil se tornou um país multirreligioso e as religiões, lenta ou aceleradamente, tiveram mutações variadas, por mais que elas e os seus ritos se apresentassem

como “imutáveis e intemporais”, conforme Pierucci e Prandi (1996:9). A busca por uma “nova ordem ritual” começou nos anos de 1950 com a pentecostalização e retração de igrejas históricas, a fragmentação interna do “pentecostalismo clássico” e o declínio da hegemonia católica, conforme Campos (2008c:15), Pierucci (2004:17), Ricardo Mariano (2005:15; 2008:69), Sanchis (1999:103) e Camurça (2006:39). Há de se destacar também que o uso das “tendas de lonas” para cultos e campanhas espirituais e a utilização dos meios de comunicação de massas também contribuíram para a reconfiguração dos ritos e para o início da migração religiosa de fiéis e de igrejas.

Assim, a partir da década de 1950, o campo religioso foi tomado pela dinamicidade ritual, litúrgica e organizacional e pela “inclinação a um baixo grau de institucionalização” religiosa. Neste contexto de dinamicidade da vertente religiosa carismática, as igrejas protestantes históricas, mesmo aquelas que tinham uma ênfase missionária e evangelizadora, diminuíram ainda mais o pequeno dinamismo que possuíam. Estas igrejas, inversamente às carismáticas, voltaram para si mesmas, e conforme Gedeon Alencar (2005:31), fecharam-se em seus dogmas, interditos e absolutismos. A dinamicidade das religiões pentecostais e carismáticas já havia sido assinalada por Gutiérrez e Campos (1996) como sendo uma “irrupção do espírito” que desafiava às igrejas históricas, principalmente, na prática, na teologia, na liturgia, nos rituais e nos “dons espirituais”. Mas, é somente após os anos de 1970, com a emergência de igrejas neopentecostais, como a IURD, Internacional da Graça de Deus, Renascer em Cristo, Sara nossa Terra, entre outras, que os ritos religiosos foram re-criados e sofreram uma maior alteração.

Além disso, a dinamicidade das igrejas carismáticas pode ser atestada na capacidade que elas possuem em incorporar, utilizar e re-significar ritos de outras religiões, os quais eram desconsiderados e desprezados pelas igrejas protestantes históricas. Para Campos (1997:72-73), o neopentecostalismo revigorou nosso tronco matricial religioso misturando diferentes tradições pagãs, católica, protestantes, judaica e afro-brasileira, estetizou o culto e propôs um meio-termo entre os rituais dessas religiões. Há uma incorporação dos ritos do catolicismo, das religiões afro-brasileiras e ainda uma dependência dos cultos de possessão destas últimas. Para Silva (2005:152), os cultos de possessão foram radicalizados pelas religiões carismáticas de vertente neopentecostal e transformados numa experiência vivida corporalmente, o que já era feito pelas religiões afro-brasileiras e pelo espiritismo kardecista.

É por isso que Joanildo A. Burity (1997:158) enfatiza que o dinamismo das religiões carismáticas, especificamente das neopentecostais, que antes era insuspeitado, agora não é mais, devido à sua crescente visibilidade social, política e religiosa. O destaque da dinamicidade do campo religioso no Brasil está em possibilitar o surgimento de novas igrejas e denominações, o crescimento de religiões mais sacrais e a rearticulação do papel das igrejas neopentecostais com a sociedade, o que segundo Freston (1996:259) aconteceu porque estas igrejas inovaram metodologicamente, inclusive, investindo pesado na política e nos meios de comunicação. A religião carismática, especialmente a de recorte evangélico-neopentecostal, tanto em termos numéricos, crescimento e abertura de novos templos e cultos, quanto no que se refere aos ritos religiosos, constitui-se no elemento dinamizador do campo religioso brasileiro.

Nesta perspectiva, a dinâmica do movimento e da migração caracteriza a religiosidade contemporânea. A migração religiosa está marcada pela difusão de uma fé/crença individualista e pela disjunção entre crenças, pertencas e trajetórias religiosas. Isto está acontecendo porque as religiões carismáticas tornaram-se independentes da tradição, segundo Rivera (2010:244), e deram maior autonomia aos ritos, libertando-os das formas rígidas e pré-definidas trazidas pela tradição protestante histórica. Neste contexto, as igrejas pentecostais levam vantagem sobre as tradicionais, pois, de acordo com Durkheim (2003:25) uma religião não pode se reduzir a um único tipo de culto, mas em um sistema de cultos que são dotados de certa autonomia.

É por isso que a maioria dos rituais religiosos é animada pelos agentes neopentecostais que no exercício de sua função, sobretudo, aquelas ligadas à oração, operam milagres, tais como curas, exorcismos, bênçãos da prosperidade e libertação. Na execução destes rituais, a palavra proferida assume grande importância, pois o milagre acontece através na junção dos “dons espirituais” do agente carismático e com a “força das palavras” por ele proferidas, que se concretiza pela “força do espírito”, conforme Gutiérrez e Campos (1996). De acordo com Christian Lalive D’Epinay (1968:9), os ritos extáticos são caracterizadores das religiões populares, pois, além de exigir uma participação coletiva dos fiéis, sua ênfase recai na emocionalidade e na possessão. É aí que residem e se encontram a eficácia da fé e o poder da religião carismática, pois os ritos, quaisquer que sejam, não são feitos e nem oferecidos para

que a eles se assita, mas para que neles se possa tomar parte, participar e vivê-los intensamente.

A perspectiva adotada pela religião carismática torna o rito “uma grande ação simbólica, em que grupos ou indivíduos revivem experiências fundamentais, geradoras de sentido e de certeza para a vida presente” (CAMPOS, 1997, p. 139-140). Para Mendonça (2002:158), os agentes neopentecostais assumem a condição “miraculosa” por revelar dons de liderança carismática e poder para realizar curas, milagres e libertação. Isto indica que o neopentecostalismo retirou do culto protestante o que ocupava o lugar central – o rito da pregação - e o substituiu por um outro rito – a experiência pentecostalizante, com suas profecias, revelações, exorcismo e libertação, da qual todos os fiéis devem participar e experimentar. Nesta perspectiva, os ritos no carismatismo são usados para introduzir os fiéis não só numa esfera diferenciada da profana como faz o protestantismo, mas também numa esfera de poder, emoção e mistério trazidos pela “experiência do pentecostes”.

Existe, portanto, uma relação complexa e complementar entre os ritos pentecostais e a migração religiosa. Esta relação se dá porque os ritos, mesmo sendo “um modo de ação”, conforme Durkheim (2003:19), e uma “ação ordenada”, de acordo com Maria Angela Vilhena (2005:21), eles não mais dão estabilidade à identidade religiosa, seja a do fiel, seja a da organização religiosa. Esses aspectos mostram que os ritos são “rígidos”, mas não imutáveis, e podem, dependendo das circunstâncias sociais, culturais e religiosas, sofrer alterações, reduções ou acréscimos. Em se tratando do fiel, a migração religiosa é motivada pelas novas oportunidades de interação com outros indivíduos, pela repetição dos ritos e pela necessidade de inclusão, mesmo que momentânea, em outras comunidades religiosas. No que tange às igrejas, a migração religiosa é uma espécie de transformação, atualização e/ou negociação de sua identidade, cuja finalidade é a de não perder espaço e nem credibilidade. Daí a junção entre os ritos religiosos e migração religiosa.

O templo, nas expressões religiosas carismáticas é um espaço privilegiado para o rito religioso. É também um espaço para a manifestação do poder do “Espírito Santo”, tanto quanto de toda sorte de mal. É somente no templo com a mediação do líder carismático e o uso seus “dons espirituais” e com a participação nas sessões regulares dos rituais que o fiel elimina o desconforto e a perturbação espiritual. Nas igrejas carismáticas, a exemplo da

IURD, como destaca Campos (1997:155), a participação no ritual é para desafiar as forças que já foram derrotadas, mas que insistem em atacar os fiéis. Neste caso, se o fiel for ao templo, tiver fé e cumprir as exigências programadas pela igreja, através dos ritos religiosos, poderá vencer quem o atacou, superar um presente insatisfatório, usufruir as bênçãos de libertação e de prosperidade, e viver, no aqui e no agora, a felicidade. Afinal, o templo e os ritos são sagrados, e como tal, eficazes para garantir resultados espirituais e materiais na vida do fiel.

É por isso que o tempo nas religiões carismáticas não está restrito apenas a um ou dois dias de culto, aos cultos dominicais ou a um culto por dia, como fazem geralmente as igrejas protestantes históricas. A abertura do lugar sagrado, isto é, do templo todos os dias e a realização dos rituais em vários horários facilitam a participação do fiel nos ritos oferecidos, tanto quanto num espaço e num tempo é sagrado.

“Por meio de qualquer rito e, por conseguinte, por meio de qualquer gesto significativo (...) insere-se no ‘tempo mítico’. Porque a ‘época mítica’, *dzugur*, não deve ser pensada simplesmente como um tempo passado, mas também como presente e futuro: como um estado tanto como um período” (ELIADE, 2002, p. 319).

Para os carismáticos, o tempo destinado ao culto é sagrado e não se restringe apenas ao domingo, e é por isso que todos os dias têm cultos e em todos eles há rituais de cura, libertação, exorcismo e prosperidade. Mas, em se tratando de rituais, a sexta-feira ganha relevo e evidência, pois nela se realizam as sessões de “descarrego” ou libertação, o que se constitui no elemento central de toda ritualidade. Para se ter uma ideia da importância da sexta-feira, no último mês de abril, a IBL programou e lançou um novo tipo de ritual, a “sexta básica”³². Nesse novo rito da IBL, geralmente, há a participação de oito diferentes artistas-cantores, o que demonstra o seu aspecto “estético”, “atrativo”, do tipo “show” e também o concorrencial, já que atrai diferentes tipos de seguidores religiosos.

A mudança na categoria do tempo na religião carismática propicia a participação ativa do fiel nos cultos e nos ritos. Sendo assim, este envolvimento no rito é, segundo Campos (1997:139), um “mergulho nos tempos imemoriais”, e em nossa concepção, uma expressão da procura de prosperidade espiritual, emocional, material e financeira. O processo de envolvimento do fiel

³² O culto da “sexta básica” é veiculado, ao vivo, pela Rede Super de televisão de propriedade de IBL.

é vivido numa “busca ansiosa” de novas experiências de poder e de êxtase na relação com o sagrado e também num engajamento religioso em que prevalece a “guerra espiritual”. Sendo assim, todo e qualquer ritual carismático é dirigido a um sagrado – o da experiência pentecostal – e expressa o compromisso da igreja e do fiel com esse sagrado.

Como os ritos são usados para exaltar o “divino”, sua força e poder sobrenatural, as religiões carismáticas atuam ritualmente através de campanhas de oração e sessões de exorcismo e de libertação. Com esta atuação e “manobra” religiosa executadas com “palavras fortes” de determinação e de comando, as igrejas carismáticas colocam a seu favor as forças do sagrado, gerando sentimentos de fascínio, êxtase e maravilhamento, o que pode ser alusivo à divindade, à organização religiosa e ao líder carismático. Já que o ritual carismático carrega uma ação dinâmica, ele gera movimentação e esta, por sua vez, provoca a migração religiosa no campo religioso.

Considerando a migração religiosa como elemento típico da “contemporaneidade” e uma paisagem “comum” das religiões, Hervier-Léger (2008) utiliza-se as figuras do “peregrino” e do “convertido”, para acentuar a dinâmica do movimento e da migração na religiosidade. Estas duas figuras utilizadas por ela, mesmo referindo-se ao catolicismo aplicam-se às demais religiões e ao processo de migração religiosa que está acontecendo, tanto no que se refere à organização religiosa, quanto aos seguidores, “turistas”, frequentadores e “população flutuante”. Todavia, isto não impede que se creia na eficácia dos ritos e em seus resultados e nem elimina a ideia de que os ritos quando praticados e vividos tem a finalidade de reestabelecer a ligação da terra, do fiel e de sua alma com o “mais alto dos céus”, de onde procede toda sorte de bênçãos.

3.4. A Igreja Batista da Lagoinha e sua identidade pentecostal

A inserção do pentecostalismo no campo religioso brasileiro, seu desenvolvimento e seus desdobramentos estão atrelados a vários fatores. Um destes fatores relaciona-se diretamente com a teologia e a crença pentecostal nos dons espirituais (glossolalia, batismo com o Espírito Santo como uma segunda bênção e o poder para testemunhar). O outro fator, diz respeito ao estilo de religiosidade cultivado pelas religiões tradicionais, mais formal e racional do que

emocional e espontânea, ocasionando uma insatisfação interna grande e que se intensificou nos anos de 1950. Estes dois fatores foram importantes, pois, na análise realizada, foi possível verificar a sua presença não só na trajetória da Igreja Batista da Lagoinha (IBL), mas também na constituição de sua identidade religiosa.

Já que a IBL foi fundada como congregação e organizada como igreja em meio à insatisfação religiosa de fiéis batistas e no bojo da difusão das crenças pentecostais, o desenho de sua identidade religiosa está relacionado a estes dois processos. Por um lado, o desenho identitário da IBL traz os sinais de uma “insatisfação” que gera novas alternativas e possibilidades religiosas e, por outro, as marcas e a natureza de uma religião que se desenha e se atualiza permanentemente. Como a IBL surgiu no bojo das transformações sociais, culturais, políticas, econômicas e religiosas dos anos de 1950, o conceito de “desenho” é utilizado para analisar a identidade desta organização religiosa. Este conceito, por trazer a ideia de “traçado”, “pintura” e/ou “esboço”, é bastante adequado para referir-se à identidade da IBL, como algo que é inacabado e construído continuamente e em sintonia com os processos mais amplos do campo religioso.

3.4.1. O desenho identitário da Igreja Batista da Lagoinha

O desenho identitário da Igreja Batista da Lagoinha começou a ser traçado e “esboçado” lá pelos idos anos de 1950, quando quatro jovens realizaram uma importante ação ritual, a “vigília de oração”. De acordo com Valle (1959:1-2), no dia 12 de outubro do ano de 1957, quatro jovens reuniram-se para “buscar a face do Senhor” com a finalidade de “encontrar solução para suas almas” e depois de orar decidiram criar mais uma igreja batista em Belo Horizonte. Para os quatro jovens, fundar uma nova igreja na capital mineira era, ao mesmo tempo, uma resposta de oração e uma solução eficaz para suas “almas”. Segundo a narrativa de Valle (1959), logo após a oração, como um ato espontâneo e imediato, decidiu-se criar a nova igreja: “Éramos apenas quatro. Levantados dos joelhos, com as almas cheias de alegria e na mesma hora resolvermos (...) organizar a congregação” (VALLE, 1959, p. 2).

Em termos gerais, pode-se entender o caráter mágico do ritual de oração realizado pelos quatro jovens como uma “ação simbólica”, conforme Bronislaw Malinowski (1992) e Terrin

(2004), tida e havida como eficiente e capaz de mobilizá-los a uma ação. O rito da oração, por possuir um caráter predominantemente religioso, no momento em que foi praticada, potenciou um sentimento eivado de “dramaticidade”, o que se expressou em “alegria”, talvez, choro, gritos, entusiasmo e uma decisão resoluta de criar uma nova igreja em Belo Horizonte. O rito da oração desenvolvido pelos jovens fundadores da IBL conjugou-se, tal como enfatiza Vilhena (2005:64), desejo, intencionalidade e fórmulas sagradas portadoras de eficácia em relação a um fim a ser atingido.

Considerando o relato feito por Valle, é possível afirmar que a fundação da IBL, como geralmente acontece nas religiões, foi também confirmado por uma narrativa, com data marcada e com número específico de pessoas. Tendo-se por base a narrativa legitimadora da fundação da IBL, o desenho identitário desta organização religiosa começou a ser traçado a partir de um rito religioso, a oração, e de uma “experiência mística”, a resposta vinda de Deus através do rito. O relato que Valle fez, se dramático ou não, por um lado, narra a origem da IBL e, por outro, indica que o rito vivenciado constituía-se numa experiência vital que dizia quem eles eram e como devia funcionar o mundo religioso da igreja a ser fundada. Como a narrativa tornou-se central na fundação da IBL, o desenho de sua identidade, segundo Cancline (2008), pode ser vista como uma “construção que se narra”.

Nesta direção, a narrativa pode ser pensada como uma interpretação pessoal e individualista acerca da resposta obtida na oração para a fundação da IBL, o que de certa forma, corresponde à “invenção de uma tradição”. “Tradições inventadas tornam as confusões e os desastres da história inteligíveis, transformando a desordem em ordem” (HALL, 1999, p. 55). Portanto, para os quatro jovens que procuravam a “solução para suas almas”, fundar a IBL correspondia à resolução dos problemas enfrentados, à nova identidade religiosa e a “invenção de uma tradição”. A vigília de oração, neste aspecto, significou que a “força do sagrado”, Berger (2003:39), foi aproveitada para atender as necessidades cotidianas e espirituais daqueles que estavam envolvidos no rito da oração.

A vigília de oração, ao que tudo indica, serviu para instrumentalizar o sagrado, pois além de ele ter dado aos quatro jovens a “solução para as almas”, foi subordinado à satisfação do sentimento religioso e à gratificação pessoal dos envolvidos. Pelo fato de a reunião de oração ter sido uma iniciativa pessoal, cuja ênfase era resolver os “problemas” e “dificuldades” de

cunho particular, a igreja ao ser criada traduzia a representação social acerca da religião por parte dos fundadores. Ou seja, a religião foi usada como um instrumento para explicar os infortúnios e, com isto, domesticar a angústia. Reconhece-se que criar uma nova igreja no contexto da década de 1950, a partir de uma iniciativa pessoal, indicava que a religião e o modo de ser religioso estavam saindo da esfera protegida e regulada pela instituição religiosa. A expressão “encontrar solução para suas almas” pode estar também atrelada ao conceito de “salvação” trazido pela religião judaico-cristã e pelo cristianismo.

Este conceito foi apropriado pelo protestantismo e tem sido traduzido pela ideia de reconciliação com Deus, bem-estar e tranquilidade, o que foi interpretado por Berger (2003) como viver uma vida boa e saudável e por Weber (2004a:279) “para que vás muito bem e vivas muitos e muito anos aqui na terra”. Afinal, no caso em tela, pelo rito da oração e pela vigília realizada – o que traduz a ideia de sacrifício – foram garantidos a bênção e o favor divino para fundar uma nova igreja. Neste sentido, o rito da oração parece ter “revelado” o que os quatro jovens deviam fazer, isto é, fundar uma nova igreja, o que fez da vigília de oração um rito gerador de experiências religiosas sobrenaturais, definidora de ação religiosa, e como tal, uma espécie de “mito” fundante da IBL.

Já que a IBL teve a sua fundação e sua organização respaldada pelo rito da oração e pela obtenção de respostas do tipo “Deus falou” e “Deus mandou e autorizou”, o seu desenho identitário começou a ser traçado em meio a um diálogo pessoal entre os quatro fieis e seu Deus. Isto indica, por um lado, que os processos mágico-religiosos e as experiências sobrenaturais são constitutivos da trajetória e da identidade da IBL como uma organização religiosa. Por outro lado, indica que a oração era uma “ação magicamente motivada” e que aqueles jovens que a praticavam eram pessoas portadoras de carisma pessoal, no sentido de Weber (2004a:179 e 2004b:324), e, portanto, qualificadas para fundar uma nova igreja/religião. Como o carisma é um “dom” pessoal particular, tanto ele quanto a ação que dele procedia eram intransferíveis. Assim sendo, o carisma por estar na origem da experiência de fundação da IBL, passou a caracterizar a sua identidade, sua organização, missão e religiosidade.

A junção do rito da oração com o carisma para os quatro jovens que oravam funcionou como uma espécie de chamado especial para um determinado serviço e, simultaneamente, como

algo que conferia a eficiência e a qualidade para o desempenho do mesmo. Em outras palavras, o carisma habilitava aqueles quatro jovens a iniciar uma nova igreja, que era, na verdade, uma manifestação de sua força criadora. Neste aspecto, Weber esclarece: “A ação religiosa ou magicamente motivada, em sua existência primordial, está orientada para este mundo” (WEBER, 2004a, p. 279). Em se tratando do caso em tela, a referência para os quatro jovens é que através do carisma se encontra a solução para a alma, o que está em sintonia com a fundação de uma nova igreja, a IBL.

Os fundadores da Igreja Batista da Lagoinha, com a resposta alcançada na oração passaram a acreditar que o sagrado que eles buscavam “ouvira” e “atendia” suas orações, tinha poder para intervir e ainda autorizar os fiéis agir para vencer o caos e estabelecer a ordem em suas vidas. Neste contexto, a fundação e a organização da IBL podem ser consideradas como um meio para se estabelecer a ordem na vida daqueles quatro jovens. Considerando que eles já eram “crentes batistas” e que buscavam solução para suas almas em oração, há indícios de que as igrejas batistas, às quais eles pertenciam, não respondiam mais as suas “inquietações espirituais”. Naquela época, as igrejas batistas, mesmo diferenciando-se de outros segmentos religiosos, por não ter manuais litúrgicos e livros de oração, perderam o “fervor” das orações e a espontaneidade de seus cultos.

A IBL, por ter sido fundada através de uma iniciativa pessoal de fiéis insatisfeitos com a religião institucionalizada, a sua identidade organizacional e religiosa foi se construindo a partir do personalismo, do carisma pessoal de seus fundadores e das ações mágico-religiosas. Estas características fizeram da IBL uma organização religiosa mais personalizada e menos institucionalizada, sendo sua identidade franqueada à mobilidade institucional, ao movimento e ao deslocamento. Tendo em vista o contexto dos anos de 1950 e as características da IBL, parece que os seus fundadores queriam uma organização religiosa menos “fria” e burocrática e mais “espiritual” e ágil do que as igrejas batistas existentes na época. Sobre a relação entre carisma e a abertura de uma nova igreja, mesmo referindo-se à Igreja Católica, Boff (2005) é esclarecedor:

“O carisma é mais fundamental do que o elemento institucional. O carisma é força pneumática (*dynamis to theou*) que instaura as instituições e as mantém vivas (...) Por isso, o princípio de estruturação na Igreja não são as instituições, nem a hierarquia, mas o carisma que está na raiz de toda instituição e de toda hierarquização” (BOFF, 2005, p. 321).

Considerando a peculiaridade da fundação da IBL e o convite feito a Nascimento para ser seu pastor, a identidade religiosa dessa organização religiosa, seja na fase inicial, seja nos desdobramentos ocorridos em sua trajetória, pode ser pensada a partir da eficácia pessoal, criatividade, abertura e de uma adequação ao contexto de transformação cultural, política e religiosa dos anos de 1950. Isto indica que o desenho identitário da IBL foi traçado, inicialmente, por pessoas afeitas às experiências religiosas marcantes, tal como aquela que ocorrera na vigília de oração. Há de salientar também a influência da religiosidade avivada difundida por Appleby, cuja ênfase era a “unção do Espírito Santo, calvário e pentecostes”, que sendo experimentado pelo crente, segundo ela, transmitia “poder para o serviço de Deus”.

Com a influência de Appleby e, principalmente, com aquelas oriundas do pentecostalismo de “segunda onda” terminologia utilizada por Freston, a IBL foi se tornando suscetível a um tipo religiosidade mais carismática. De acordo com Campos (1996:87) o pentecostalismo do final dos anos de 1950 gerou uma efervescência muito grande e isto repercutiu em algumas igrejas tradicionais, fazendo-as romper com os moldes institucionais. É por isso que Freston (1993:264) declara que dissidências e cismas pentecostalizantes (“carismáticos”) eclodiram e aconteceram na maioria das igrejas históricas.

A IBL tornava-se suscetível não só ao avivalismo, mas também ao pentecostalismo e começou divulgá-los interna e externamente através de pregações, estudos bíblicos, vigílias de oração e programas radiofônicos dirigidos pelo pastor Nascimento. Segundo Alonso (2008:47 e 55) estas atividades serviram para a penetração do pentecostalismo nas igrejas batistas, que após muita militância por parte do Pr. Nascimento e da IBL, culminou no cisma pentecostal. Com isso, a IBL incorporou o pentecostalismo em sua religiosidade e ao seu modo de ser, tornando-o uma marca e um elemento constitutivo de sua identidade. Ao assumir o pentecostalismo, a IBL adotou a teologia pentecostal, reforçando as ideias do “batismo no Espírito Santo”, dos “dons espirituais”, tais como a “glossolalia”, “poder para testemunhar”, libertação e cura, e posteriormente, já nos anos de 1980, estrategicamente adotou uma nova forma de organizar-se como igreja, adequando-se ao novo modo de ser carismático que estava se processando. Mas, isto só se tornou possível porque a IBL, desde a sua fundação, vem construindo a sua identidade a partir do uso da comunicação de massa e também da dinâmica dos deslocamentos, das transições e das variações teológicas, doutrinárias, litúrgicas, organizacionais e administrativas.

3.4.2. Dinâmica e variações de uma identidade religiosa

O campo religioso brasileiro, a exemplo de outros campos culturais, tem sido marcado, nos últimos tempos, por um fenômeno interessante que é o desenraizamento das identidades. Esse fenômeno de desenraizamento das identidades, que é também um processo de deslocamento identitário, vem atingindo, e porque não atacando, desde a década de 1950, diretamente as religiões mais tradicionais. A tensão acerca da identidade das igrejas e das organizações religiosas tradicionais sempre existiu. Mas, é a partir dos anos de 1950, com a emergência e a expansão das igrejas carismáticas e com a globalização, conforme Enzo Pace (1997:25-27) e Otávio Velho (1997:32-37) que a tensão se intensificou e aumentou. Segundo Kathryn Woodward (2008:21) a globalização envolve uma interação de fatores econômicos e culturais e estes por promover mudanças nos padrões de produção e consumo, produzem também identidades novas, globalizadas e dependentes da mídia.

Neste contexto, tem se discutido se a identidade das organizações religiosas é dada/adquirida de forma permanente e definitiva ou se ela é uma construção continuada e/ou uma produção que se adapta às situações de transformação em que passa a sociedade, a cultura e a própria religião. Apesar da presença histórica da unidade dialética associada ao conceito de identidade, a saber, o da permanência na mudança, é possível que nos dias atuais a pendência seja para a posição de Heráclito, de que tudo flui e está em transformação e mudança. A acelerada transitoriedade societal com suas identidades fluidas, líquidas, saturadas e nômades, conforme Giddens (2002) e Baumann (2007), caracteriza também o campo religioso e, conseqüentemente, algumas religiões carismáticas que dele fazem parte. Entre essas religiões encontra-se a IBL, uma organização religiosa que vem desenhando sua trajetória e sua identidade a partir tanto das alterações do próprio campo religioso quanto também das variações internas que promove.

Em meio a esse processo de luta que envolve a identidade, pelo viés da permanência e da fixação, situam-se os grupos religiosos tradicionais que, devido a uma visão estática e até essencialista³³ da história e da religião, advogam uma identidade permanente, homogênea e durável. Conforme Silva (2008:84) este posicionamento tende a estabilizar e a afixar a

³³ A explicação metafísica/essencialista parte da convicção de que as coisas que existem possuem uma natureza própria, uma essência que lhe é específica. Cada coisa e cada indivíduo que existem é do jeito que é porque estão realizando uma essência, uma natureza que define suas características específicas.

identidade, negando qualquer aspecto de sua mobilidade. O fato é que os segmentos religiosos tradicionais, com suas burocracias dirigentes, intransigência na ortodoxia e carisma institucionalizado, no sentido weberiano, apegam-se à tradição negando as possibilidades de deslocamentos e de movimentação da identidade. De acordo com Silva (2008:84-85), tal como ocorre com a linguagem, a identidade está sempre escapando, fazendo com que a sua fixação seja uma impossibilidade, principalmente com a conspiração dos movimentos de subversão da identidade.

De lado oposto à fixação da identidade, estão aqueles que adotam o viés do deslocamento e do “deslizamento”, conforme Woodward (2008:28). Estes defendem a ideia de que as organizações religiosas são dinâmicas, adaptativas e que devem assumir um tipo de identidade que se caracteriza pelo movimento e pela variação. Devido a essa caracterização, as organizações religiosas que adotam este posicionamento não apenas se identificam com a cultura contemporânea, mas desenvolvem uma identidade fluída, variável e em constante movimento, como é o caso da IBL.

A perspectiva do deslocamento, segundo Hall (2008:108) significa que as identidades, quaisquer que sejam elas, estão sujeitas a uma historicização radical, pois enfrentam um processo de mudança e transformação. Na perspectiva assinalada, “... a identidade não é uma essência; não é uma dado ou um fato – seja da natureza, seja da cultura. A identidade não é fixa, estável, coerente, unificada, permanente. A identidade tampouco é homogênea, definitiva, acabada, idêntica, transcendental” (SILVA, 2008, p. 85). É por isso que Hall (1999) abordando a construção da identidade do ponto de vista do indivíduo afirma que o sujeito/indivíduo é composto não de uma, mas de várias identidades. Hall (1999:12) explicita ainda que existem dentro dos indivíduos identidades contraditórias que os “empurram” em diferentes direções. Ora, as afirmações de Silva e Hall acerca da identidade aplicam-se também às organizações religiosas, principalmente àquelas de recorte pentecostal, uma vez que os indivíduos que as lideram e as compõem carregam identidades contraditórias e as “empurram” em varias direções, sentidos e trajetos.

Nesta direção, faz-se necessário reconhecer que as identidades dos sujeitos e das organizações religiosas estão vinculadas aos processos e às condições sociais, culturais e materiais. Como não há uma identidade unificada para o indivíduo, conforme Hall (1999:15) e Silva (2008:14-

15), não pode haver uma identidade única para a organização religiosa em processo contínuo de pentecostalização, como é o caso da IBL. Por esse, e não por outro motivo, a IBL, como uma organização religiosa, é única, diferente e irrepetível, mesmo mantendo alguns elementos do protestantismo histórico, uma certa similaridade com as igrejas do “pentecostalismo clássico” ou ainda os matizes do neopentecostalismo.

Considerando o fato de que dentro dos indivíduos há identidades contraditórias, a IBL foi sendo marcada por tais indivíduos ao longo da história, e sua identidade, bem como as suas identificações passaram a ser permanentemente deslocadas. Aliás, algumas metáforas podem ser utilizadas para descrever as dinâmicas e variações das identidades da IBL, tais como: a diáspora, o nomadismo, a migração e a mobilidade. Tais metáforas indicam que a IBL vem sendo confrontada, desde a sua fundação, com uma multiplicidade desconcertante e cambiante de identidades possíveis, o que foi iniciado com os quatro jovens que a fundaram, por iniciativa própria e independente de qualquer filiação institucional.

Em se tratando da IBL, a configuração de sua identidade se deu a partir das variações e mutações realizadas, o que se efetivou mais diretamente quando ela, já filiada aos batistas mineiros foi se deslocando destes, por causa de sua adesão às doutrinas pentecostais inseridas por Nascimento. De acordo com Valle (1959: 3) Nascimento dava aulas sobre a doutrina do “Espírito Santo” e em algumas oportunidades criava “cenas de êxtase”. A partir daí a IBL desenvolveu um processo pentecostalização dando ênfase ao “batismo no Espírito Santo”, “glossolalia” e “dons espirituais”. Um segundo deslocamento na identidade da IBL ocorreu em 1960 em Juiz de Fora, conforme Tognini e Almeida (2007:79), com a sua definitiva desvinculação dos batistas mineiros. Nesse ano, a IBL assumiu, de fato e de direito, a bandeira do pentecostalismo. Vale destacar, portanto, que o afastamento da IBL dos batistas foi, por um lado, a confirmação de sua “destraditionalização” e, por outro, a de sua pentecostalização e carismatização.

Devido a um duplo processo, o de pentecostalização e o de não pertinência institucional, caracterizado pelo deslocamento, a IBL foi construindo a sua identidade a partir da dinâmica e da variação, assumindo um posicionamento de hibridização e mistura de diferentes conteúdos e práticas religiosas. Com isso, a IBL manifesta-se como uma organização religiosa que cultiva a mobilidade e o movimento, buscando uma adaptação às diversas tendências

religiosas, principalmente daquelas ligadas à mídia, marketing, mercado e espetáculo religioso. Tendo em vista estes aspectos, Nina Gabriela M. B. Rosas (2009:99) afirma que a IBL, acompanha todas as inovações trazidas pelas igrejas que surgiram após os anos de 1980, e como tal, sua movimentação é típica de uma organização carismática. Neste sentido, a identidade da IBL corrobora para que o seu deslocamento seja do tipo “idas e vindas”, pois ela engaja-se em várias práticas religiosas, mistura-as e ressignifica elementos de diversas tradições, como também cria novos ritos.

Não há razão para esperar das igrejas, principalmente das que vivenciam um processo de pentecostalização, como é o caso da IBL, a constância e a tenacidade em termos de identidade, já que sua característica é a mobilidade e a variação. A IBL, por ter realizado vários deslocamentos litúrgicos, ritualísticos, teológicos e administrativos, pode se conceber como uma “religião em movimento”. Tal afirmativa encontra consonância na sua ruptura com os batistas mineiros quando se “destradicionalizou” e assumiu a identidade carismática, e conseqüentemente, o dinamismo e variação. A IBL tem se caracterizado como uma “igreja flexível” (Freston 1996:16), e, por sua flexibilidade, tem criado fórmulas novas que lhe garante um espaço ainda maior no campo religioso.

Em se tratando da construção/produção da identidade da IBL foi possível constatar que esta organização religiosa extrapolou a noção de “uma” identidade unitária, fixa e imóvel. Isto indica que a IBL ao longo de sua trajetória como uma organização religiosa atuou muito mais para a subversão e desestabilização de sua própria identidade, o que caracteriza uma espécie de obediência ao movimento, à dinâmica e à variação. Neste sentido, como a IBL extrapola a noção de “uma única” identidade faz-se necessário entendê-la como provida de uma série de identidades ou de referências identitárias que ela ativa, sucessiva ou simultaneamente, dependendo da situação e do contexto. Vale ressaltar que as identificações da IBL são desenhadas, produzidas e construídas na mescla de múltiplas determinações, dos diversos tempos e contextos “reais”, virtuais, geográficos, discursivos e simbólicos nos quais os sujeitos, a religião e a sociedade transitam. Desta forma, por construir a sua identidade a partir da dinâmica e das variações, a IBL tem deixado de olhar para o próprio “umbigo”, dando uma atenção especial aos aspectos mais amplos da religião e da cultura.

3.4.3. Os atores e a identidade religiosa da IBL

A história da IBL, identicamente à vida de cada ser humano, que começa antes do nascimento, não se iniciou com a criação da congregação, com a realização da assembleia organizacional ou com o registro em cartório do seu estatuto. É como se a gestação da IBL tivesse uma origem fora do tempo histórico, pois, conforme Márcio Valadão³⁴ (2001) a IBL “Nasceu no coração de Deus. E ele fez nascer, também, no coração das pessoas os seus sonhos”. Deste ponto de vista, a IBL crê ter sido originada pela orientação e direção de Deus, o que, segundo Campos (2006:115), é também defendido pela IURD. Talvez seja por isso que a história da IBL tenha sido precedida por uma série de reuniões entre pessoas que comungavam dos mesmos sonhos e desejos, pois de acordo com Alves (1992), é um dos mistérios da religião: “...se o mistério da religião é o mistério do desejo, e se o mistério do desejo se revela como poder, o poder se transforma na nova religião. (...) o lugar do desejo é tomado pela ilusão do poder: a ilusão de que o poder é capaz de produzir o que o coração deseja” (ALVES, 1992, p, 102).

Como aquelas reuniões eram “encontros de oração”, elas traduziam desejos e poder, fazendo surgiu uma estruturação discursiva, pois, através da “revelação do Senhor” recebida em oração, ficou “definida e autorizada” a criação e organização de uma nova religião, a IBL. Como a IBL tem se mostrado sensível a esse tipo de estruturação discursiva, de caráter místico e revelatório, sua identidade é construída com as vivências religiosas extáticas de seus líderes e com o personalismo dos mesmos. Tendo em vista estes aspectos, a IBL tem se tornado, a uma só vez, um espaço aberto para experiências pentecostais e, conseqüentemente, para personagens e líderes religiosos personalistas. A IBL, por adotar e vivenciar, desde o ano de 1958, um processo de pentecostalização, o personalismo, o carisma de seus líderes e a marca de sua personalidade podem ser vistas como características construtivas e até intrínsecas desta organização religiosa.

Além desses aspectos, a liderança da IBL, no decurso da história, tem utilizado a linguagem hegemônica da livre ação e obra do “Espírito Santo”, o que foi iniciado com Nascimento, seu primeiro líder personalista. Segundo Nascimento (2007:64-65), a ação e a obra da IBL foram impulsionadas pelo “Espírito Santo” e não se particularizam num ou noutro ponto na igreja,

³⁴ Retirado da entrevista concedida por Márcio Valadão à equipe que coordena o portal Lagoinha.com, acesso feito de 08 de junho de 2009.

mas em tudo que ela faz. É por isso que o hino “Obra Santa”, composição de Rosivaldo de Araújo, conforme Tognini e Almeida (2007:199-199) foi cantando para “inspirar” a obra que a IBL havia começado. Esse hino traduziu o “espírito neopentecostal”, de acordo com Campos (1997:316), pois, além de convidar novos combatentes à batalha, afirma que ninguém poderia deter a “obra que é santa”, isto é, o processo de pentecostalização dos batistas.

Tendo em vista o contexto dos anos de 1950, época de expansão e reconfiguração das religiões pentecostais e início modernização da sociedade tornou-se comum a junção entre pentecostalismo, personalismo e liderança religiosa. Um exemplo típico desta articulação é o missionário Manoel de Melo, que em 1956, de acordo com Campos (1996:88) e Mendonça (2002:53), fundou a Igreja Evangélica Pentecostal “O Brasil para Cristo”. Um outro exemplo da conjugação entre pentecostalismo, personalismo e liderança é o missionário Davi Miranda. Esse missionário no ano de 1962 fundou a IPDA, conforme Campos (1996:89), Freston (1996:21), Rolim (1990:59), Abumanssur (2005:116) e Emílio Zambon de Mendonça (2009:37), e o fez, possivelmente, utilizando-se da junção entre pentecostalismo, personalismo e a liderança religiosa. A partir de sua experiência na liderança de igrejas e também das experiências religiosas do tipo “Deus falou”, tal como acontecera a Abraão, segundo Rangel de Oliveira Medeiros (2003:423), Davi Miranda, passou a viver como um escolhido de Deus e um homem habilitado a fundar a IPDA.

Nas igrejas carismáticas, portanto, o personalismo está relacionado diretamente com a identidade da organização, que é dinâmica e variável, como é o caso da IBL e de tantas outras organizações religiosas. Concernente a IBL, há uma relação direta, do tipo causal, entre a identidade móvel e declinável da IBL, o carismatismo e o personalismo dos indivíduos que ocuparam uma posição de liderança nela. Como o líder personalista ocupa uma posição proeminente nas igrejas carismáticas, segundo Nelson (1979:1-2), torna-se bastante comum que ele tenha a sua autoridade ampliada e, conseqüentemente, passe a explorar a relação entre a sua autoridade, o ambiente e os resultados organizacionais. Talvez seja por isso que algumas igrejas carismáticas conseguem ser bem-sucedidas, apesar de possuírem doutrinas semelhantes e similares às outras que não conseguem. Entre essas igrejas estão aquelas que possuem uma liderança personalista e carismática, tal como a IURD, a IPDA, a Igreja Renascer em Cristo, a IBL, entre outras.

Nas organizações e empresas de caráter econômico há o entendimento de que não existe mais espaço para um líder personalista, já que a tendência é que a corporação passe a funcionar sem a presença de um executivo. Diferentemente dessas corporações, as igrejas carismáticas, reconhecem e valorizam os líderes personalistas porque acreditam que tais indivíduos são mais especiais que outros por causa do carisma que possuem e que os habilita a uma “liderança carismática”, conforme Reinhard Bendix (1986). É por isso que o líder religioso que tem carisma, segundo Amitai Etzioni (1974:250), exerce uma “influência difusa” sobre seus seguidores, pois ela é uma propriedade relacional. Esta liderança carismática e relacional tem acontecido na IBL, começando com Nascimento, personagem religioso que permaneceu na organização de 1958 a 1969³⁵, e depois, com Valadão, a partir de 1972, até o presente momento.

O pastor Nascimento é, então, o primeiro personagem religioso, que com seu personalismo influenciou a trajetória da IBL e, conseqüentemente, a sua identidade, pois através dele, a organização passou a experimentar uma vivência religiosa avivada e pentecostal. Nascimento se constituiu na IBL como um tipo de líder carismático e por meio de seu trabalho religioso que tentou corrigir os rumos da religião batista. Contudo, por mais que Nascimento tenha operado uma alteração na religiosidade da IBL, ele não pode ser enquadrado na “categoria ideal de profeta” indicada por Weber (2004a:303) e Bourdieu (2005:89-90). Nascimento é um líder carismático de destaque porque conseguiu inserir o processo de pentecostalização na IBL, tornando-a numa igreja carismática. Neste sentido, Nascimento pode se visto como um líder do tipo “reformador”, conforme Wach (1990:412), pois seu trabalho de reforma esteve baseado nos “dons espirituais” e na visão do êxtase.

No intervalo de tempo, entre 1969 a 1972, depois da saída da Nascimento, a IBL contou com outros personagens religiosos que assumiram a sua liderança pastoral. Neste tempo, os pastores que assumiram a liderança da IBL foram: Ilton Quadros Cordeiro, por duas vezes, no período de 17 de abril a 15 de dezembro de 1969 e de 06 de janeiro a 02 de julho de 1972; Reuel Pereira Feitosa, de 15 de dezembro a 06 de janeiro de 1972. Entretanto, esses personagens religiosos, devido à doença de Nascimento e também à forte influência dele na organização não tiveram muito espaço e nem condições de exercer sua influência carismática.

³⁵ Informação retirada de dados apresentados por Ângela Valadão Cintra na ocasião do jubileu de Ouro da IBL, em 2007.

Como a IBL manifestava o desejo de ter em sua liderança um líder carismático, ousado e corajoso, convidou Márcio Valadão para ser o seu pastor. Sendo assim, no mês de julho de 1972, Valadão tomou posse como pastor e líder da IBL. Sobre seu engajamento na IBL, Valadão esclarece³⁶: “No dia 30/07/72 eu tomei posse do pastorado da Igreja da Lagoinha. Eu era bem jovem, tinha 23 anos, era solteiro. Mas, já naquela época, havia no meu coração uma grande convicção de que Deus iria realizar algo em minha vida”. O curto espaço de tempo de liderança dos pastores, Cordeiro e Feitosa, se comparado com a duração dos dois outros, Nascimento e de Valadão, demonstra que a IBL é uma organização religiosa afeita a líderes carismáticos e personalistas.

Assim sendo, no que tange à trajetória religiosa da IBL e constituição de sua identidade, Nascimento e Valadão são os líderes que mais influenciaram esta organização, e isto porque ambos eram personalistas e carismáticos. Na IBL, o personalismo da liderança desses pastores não tem sido um fator negativo e de desvantagem, o que já aconteceu em outras igrejas, segundo Freston (1993:89). A influência de Nascimento na IBL, como líder personalista e carismático, se deu com a implantação de uma religiosidade “avivalista” e com a instalação do processo de pentecostalização. A de Valadão se desenvolveu com a solidificação do processo de pentecostalismo, com a modernização da IBL e sua transformação numa organização religiosa que atua eficazmente no mercado religioso. Sobre este aspecto esclarece Lemuel Dourado Guerra (2003:33) que a “...introdução da lógica da mercadoria na esfera da religião, é a transformação das práticas e discursos religiosos em produtos e também a inserção da religiosidade no mundo do consumo e do mercado”.

Pode-se enfatizar, por inferência, que Valadão permanece à frente desta organização desde 1972, porque a sua liderança é carismática, personalista e, além disso, inovadora, criativa e empreendedora. Ressalta-se, então, que a IBL, com seu templo, sua música e sua administração empresarial, mesmo levando o nome batista, é a “sensação religiosa” em BH. Os aspectos da liderança de Valadão podem ser comprovados nas diversas atividades religiosas que a IBL realiza, bem como na diversificação de suas ações religiosas e ampliação de seus negócios. A veia empreendedora e inovadora de Valadão, além de se um distintivo

³⁶ Retirado do portal Lagoinha.com, acesso feito de 08 de junho de 2009.

útil na IBL, reflete a sua disposição de levar a organização religiosa a alcançar maior visibilidade social e religiosa, o que nenhuma outra igreja originada em BH possui.

A diversificação das ações e das atividades da IBL pode ser exemplificada com diferentes fatores e campos de atuação. Um deles é a inserção da IBL na cena política de Minas Gerais. Desta feita, a IBL, um curto espaço de tempo, de 2003 a 2005, elegeu Vanderlei Miranda, um dos pastores da Igreja, como o segundo vereador mais votado, com 17.936 votos. Em seguida, em 2005, a IBL colocou Vanderlei Miranda na Assembleia Legislativa de Minas Gerais, como deputado estadual, com 47.933 votos. Conforme sinalizado³⁷ por um fiel da IBL, o apoio de Valadão à Vanderlei Miranda levou a maioria dos membros da igreja votar e elegê-lo como representante político da IBL. Isto indica que a IBL entrou na cena política de MG pelo desejo e planos de um líder personalista e carismático, que em parceria com outro líder, Vanderlei Miranda, mostrou que não pode haver abismo entre o mundo da política e o mundo da religião, mas apenas ocultação, conforme explicita Bourdieu (2005):

“Tendo em vista que uma prática (ou uma ideologia religiosa), por definição, só pode exercer o efeito propriamente religioso de mobilização (correlato ao efeito de consagração) na medida em que o interesse político que a determina e a sustenta subsiste dissimulado em face tanto daqueles que produzem como daqueles que a recebem (...) basta perceber que os especialistas religiosos devem forçosamente ocultar a si mesmos e aos outros que a razão de suas lutas são interesses políticos” (BOURDIEU, 2005, p. 54).

Diferentemente das igrejas batistas históricas e das pentecostais, a IBL resolveu entrar na política de Minas Gerais pelos desejos e fomento de um só homem, Valadão, e que contou com a aquiescência de Vanderlei Miranda. A relação entre a IBL, a política e a eleição de Vanderlei Miranda foi assegurada pelo *slogan* - “Sem Jesus não dá para ser feliz” - adotado na campanha eleitoral para vereador. Na eleição para deputado estadual, além do o slogan – “Fé em ação” – apareceu em todos os panfletos, cartazes, adesivos e santinhos a expressão “Sem Jesus não dá para ser feliz”. Isto mostra a ação política de Vanderlei Miranda está associada à religião, no aspecto geral e, no específico, à IBL, o que certamente tem a ver com Valadão, mentor da ação política da IBL.

Um outro exemplo da influência do personalismo e da ação de Valadão como o personagem religioso mais importante na organização é entrada definitiva da IBL no mercado fonográfico,

³⁷ Depoimento coletado com seguidores da IBL, no mês de agosto de 2009, durante no intervalo de um culto. Como eles estavam conversando sobre política perguntei sobre a inserção da IBL na política e como acontecia a relação entre política e religião no interior da organização religiosa.

na cultura gospel e na mídia com a Rede Super de televisa. Tudo isso demonstra que a IBL que tem uma história e uma identidade que são marcadas por Valadão, um personagem religioso que mesmo sendo personalista, se distingue dos demais pelo poder de influência que possui na organização. Em relação ao personalismo de Valadão, um funcionário da IBL declarou³⁸: “O pastor Márcio é um líder centralizador e carismático e é isso que faz dele de qualidades elevadas. É líder perfeito para a IBL”. Parece que o tipo de “culto” que acontece a alguns líderes neopentecostais está ocorrendo com o personagem Valadão. O culto ao líder, segundo Ed René Kivitz (2010) constitui-se numa “sutil idolatria”, pois ao ganhar “ares de divindade” e passa a ocupar o lugar de “Deus”³⁹.

O depoimento do funcionário da IBL sinaliza que a ligação da Valadão com a organização é muito forte e que há uma mistificação e uma espécie de “culto” e “devoção” à sua pessoa, o que certamente favorece não só a instalação de processos de manipulação religiosa, como também a centralização do poder em si mesmo. Nessa perspectiva, tendo em vista a duração do pastorado de Valadão, sua influência e seu controle na IBL, a identidade dessa organização religiosa torna-se indissociável da identidade, do personalismo e do modo de ser do pastor Valadão, o seu mais importante personagem e líder de todos os tempos. A importância de Valadão não dá apenas pelo seu personalismo e carisma. Dá-se também pelo seu “estilo pastorear” e de administrar a IBL, com a centralização do poder, inovação metodológica constante e uma atuação típica de empresário.

Com uma gestão religiosa empreendedora, uma liderança personalista e um controle centralizado das ações da IBL, por parte de Valadão, a organização tem se assemelhado, nos aspectos empresariais, com as igrejas neopentecostais. Esta semelhança tem sido facilitada pela solidificação do processo de pentecostalização na IBL, pela centralização do poder no líder e pelo exercício de liderança personalista de Valadão. Weber, em *Economia e Sociedade*, mostra que uma religião personalista se estrutura melhor e cresce mais do que as outras porque permite que o seu líder seja detentor de um poder que é capaz de definir a sua mensagem. Em se tratando da IBL, o líder Valadão, por deter o poder, historicamente, tem

³⁸ Retirando de um depoimento feito por um dos funcionários responsáveis pelo setor de diagramação e imagem da IBL

³⁹ O artigo escrito por Ed René Kivitz foi publicado no Informativo da Igreja Batista de Água Branca, sessão Palavra Pastoral, em 05 de abril de 2010. Para maiores detalhes consultar In: www.ibab.com.br/palavra-pastoral.php.

definido a mensagem e com ela os empreendimentos que a organização irá investir, o caminho a ser trilhado e, conseqüentemente, a sua identidade religiosa. Sendo assim, o pastor Valadão é, não só, o personagem religioso mais importante, mas o líder incontestado de IBL e de todas as suas atividades, mantendo o monopólio teológico e ideológico da organização.

3.4.4. A IBL e a construção de uma nova matriz identitária

A Igreja Batista da Lagoinha (IBL) é um empreendimento religioso de constituição recente, mas que já conta com mais de cinquenta anos de existência e de história no campo religioso mineiro. A fundação da IBL como uma congregação foi uma iniciativa pessoal de quatro jovens oriundos de outras igrejas batistas. Sua organização em igreja, no entanto, apesar de ter sido planejada pelos fundadores, só se legitimou com a chancela da Convenção Batista Mineira, o que aconteceu em 20 de dezembro de 1957. Naquela época, para haver a organização de uma igreja que levasse o nome batista, o mais comum de acontecer era buscar o respaldo e a tutela da denominação batista. Como a congregação no bairro da Lagoinha foi organizada em igreja pela Convenção Batista Mineira, ela recebeu o nome batista e passou a ser denominada Igreja Batista da Lagoinha.

A IBL, imediatamente à sua organização, começou a alcançar crescimento. Segundo Valle (1959:3) a IBL, a igreja dos sonhos, começava a marchar e até o mês de maio passou a ter mais 150 fiéis. Depois da chegada de Nascimento ao pastorado da IBL, o que aconteceu em 17 de maio de 1958⁴⁰, uma nova doutrina acerca do “Espírito Santo” passou a ser ensinada. Dados fornecidos por Ângela Valadão Cintra (2007:1) atestam tal fato: “O pr. Rego propôs à IBL um programa de estudos bíblicos, iniciando-se com a Doutrina do Espírito Santo e os Atos dos Apóstolos”. Com esse tipo ensino, Nascimento deixou de lado os preceitos e a doutrina batista, levando a IBL a assumir uma forma de religiosidade avivalista e com forte ênfase pentecostal. Esta forma religiosa, segundo Bittencourt Filho (2003:44) estava relacionada ao carismatismo e, por causa disso, não foi acolhida pelas igrejas históricas, conforme Freston (1993:114), gerando controvérsia, cisões e rupturas em muitos grupos denominacionais, o que também aconteceu com os batistas.

⁴⁰ Ata de nº 07, da sessão extraordinária da IBL, realizada em 17 de maio de 1958.

No centro da controvérsia que gerou a cisão religiosa entre os batistas, e dela uma nova matriz religiosa, estava a doutrina do “Batismo do Espírito Santo”, a qual, segundo Tognini (2006:77), foi compreendida como uma experiência distinta do “novo nascimento”. À frente do ensino e da difusão da doutrina acerca do “Batismo do Espírito Santo” e desta nova matriz religiosa que era caracterizada pela experiência pentecostal, encontrava-se Nascimento, conforme Xavier (1997):

“Foi ele quem levou a chama do avivamento, chamado Renovação Espiritual... Ele foi daqueles que, como Moisés, como Paulo, como Lutero, tiveram sua missão – um ministério especial a desenvolver. (...) Muitos foram quebrantados pelo seu ministério. Foi ele quem tocou a trombeta da liberdade do Espírito Santo em nossa pátria” (XAVIER, 1998, p. 68).

Nascimento, como pode ser constatado, tornou-se o principal articulador da implantação desta matriz religiosa entre os batistas. No entanto, há muito de exagero em compará-lo a Moisés, Paulo e Lutero, tanto quanto é exagerado equiparar as obras que eles realizaram com a que Nascimento realizou. Em contrapartida, porém, não há como negar que Nascimento assumiu uma posição de “hermeneuta” e de “propagador” dessa matriz religiosa configurada de pentecostalismo de “Renovação Espiritual”, conforme Alonso (2008:55). É por isso que Alonso (2008:55-56) declara que Nascimento é tido como o principal mediador do processo de pentecostalização entre os batistas mineiros. Para isso, de acordo com Campos (1996:80), o pentecostalismo escolheu líderes carismáticos que se tornaram referenciais das novas mediações entre o sagrado e o profano e que elaboraram novos eixos hermenêuticos pautados na experiência emocional e na iluminação interior.

Com as novas mediações eclesiais construídas ao redor do sagrado na IBL, o fenômeno do pentecostalismo de “Renovação Espiritual” se fortaleceu, atingiu outras igrejas e fomentou a criação de uma nova matriz identitária batista, cuja ênfase era o “batismo no Espírito Santo” e os “dons espirituais”. Com essa iniciativa, a IBL abriu uma nova perspectiva religiosa no campo religioso mineiro em que batistas tradicionais, pela primeira vez, se misturaram aos batistas “renovados” que se pentecostalizaram. Com a cisão ocorrida entre batistas mineiros, a Lagoinha, tal como foi denominada na época, “abriu uma nova geração na história do protestantismo brasileiro: no meio dos evangélicos históricos (os tradicionais) havia agora os ‘renovados’ (batizados com o Espírito Santo)”⁴¹. Isto significou que o espaço ocupado pelos batistas tradicionais em Minas Gerais não era único e nem hegemônico. Sendo assim, este

⁴¹ Retirado do site da Igreja Batista da Lagoinha.

espaço passou a ser ocupado por uma nova religiosidade, mais carismática, subjetiva e individualista, o que “ressuscitava”, segundo Bittencourt Filho (2003:123), elementos da “matriz religiosa brasileira”.

Nesta conjuntura, a fragmentação do pentecostalismo, a valorização e busca do avivamento espiritual e a tessitura estrutural para o carismatismo se revelaram como modeladores da matriz religiosa engendrada pela IBL. Diferentemente dos batistas tradicionais, os mentores do movimento de Renovação Espiritual e da matriz identitária avivacionista, segundo o Parecer da Comissão dos Treze⁴², postulavam o reavivamento que se alicerçava no “batismo do Espírito Santo”. De fato, os “avivacionistas” adotaram a doutrina do “Espírito Santo”, mas substanciaram-na com os referenciais da teologia pentecostal, que segundo William W. Menzies e Staley M. Horton (1995:128-130), é uma promessa e que todos os crentes têm o direito de receber.

“Todos os crentes têm o direito a promessa do Pai, a qual deveriam esperar ardente e intensamente: o batismo no Espírito Santo e no fogo, de acordo com o mandamento de nosso Senhor Jesus Cristo. Essa era a experiência normal de toda a Igreja Primitiva. Essa experiência é distinta e subsequente à experiência do novo nascimento” (MENZIES & HORTON, 1995, p. 128).

É, portanto, alicerçada na doutrina do “Espírito Santo” como uma experiência distinta e subsequente ao novo nascimento que a IBL rompeu com os batistas históricos e construiu uma nova matriz identitária entre os batistas mineiros. É por isso que um grupo de fiéis batistas no final da década de 1950, chamado de “*minoría fiel*”, por afirmarem-se como tradicionais, explicitou que a IBL havia se tornado uma “*Igreja Batista Pentecoste*”. Ou seja, a IBL carregando o nome batista, mas sua prática e sua teologia estão em conformidade com a matriz pentecostais. Isto significa que a IBL, a partir do pastorado de Nascimento e os ensinamentos acerca da “doutrina do Espírito Santo”, assumiu uma identidade pentecostal, inaugurando entre os batistas mineiros uma nova matriz religiosa, carismática e em processo de pentecostalização.

A construção da matriz identitária pentecostal gerou uma “desarmonia” na “família batista mineira⁴³”, pois além de ser de natureza carismática, foi considerada, pela “*minoría fiel*”

⁴² Grupo eleito na Assembleia Convencional de 1961, em Curitiba. Esse grupo foi chamado de Comissão dos Treze e teve a responsabilidade de estudar a Doutrina do Espírito Santo. O Parecer foi apresentado à Convenção Batista Brasileira de janeiro de 1963, em Vitória, E.S.

⁴³ Termo utilizado pela minoria fiel para se referir às igrejas batistas e aos seus seguidores.

como não tendo “*procedência do Alto*”. Mesmo assim, o processo de pentecostalização da IBL se solidificou internamente, expandiu atingindo outras igrejas batistas do estado mineiro. Conforme Tognini e Almeida (2007:79), em 1960, com o trabalho de Rego na IBL e em outras igrejas, o “Espírito Santo” sacudia inúmeras igrejas batistas, preparando-as para a Renovação Espiritual. Em 1961, após o desligamento da IBL da Convenção Batista Mineira, no mês de agosto, na Igreja Batista da Floresta, segundo Xavier (1997:91), o movimento de Renovação Espiritual foi organizado, originando a Convenção Batista do Estado de Minas Gerais.

A consolidação do movimento de Renovação Espiritual e sua expansão para outras igrejas e cidades de Minas Gerais e do Brasil têm a ver com a IBL e com o processo de pentecostalização nela implantado. Isto mostra que a IBL foi, por um lado, eficiente na gestão do processo de pentecostalização e na arregimentação de igrejas e pastores e muito eficaz, por outro, na construção da nova matriz identitária batista, ou seja, de uma matriz religiosa que envolve a Convenção Batista Nacional e as igrejas renovadas a ela filiadas. Como a IBL construiu sua trajetória e sua identidade influenciada pelo pentecostalismo, mesmo carregando o nome batista, sua cultura religiosa, organizacional e administrativa é aberta às inovações teológicas trazidas pelo carismatismo. Nesta perspectiva, a identidade corporativa e a cultura organizacional e administrativa da IBL são influenciadas pela família Valadão e pela gestão empresarial.

Conclusão

A IBL, tal como as demais organizações originadas no contexto dos anos 1950, não adotam, não recebem e nem aceitam uma identidade que venha de fora e que não esteja coerente com o seu projeto religioso, político e social. A identidade é uma construção sociocultural que se dá no tempo e no espaço e, portanto, repleta de negociações e vazia de imposição. Nesse contexto, o que começou a acontecer, seja como os indivíduos, seja com as corporações religiosas, em termos de postulados e da construção de identidades, é a hibridização, a mistura e estas numa espécie de vai e vem que a dinâmica cultural, urbana e religiosa traz.

Como o cenário religioso dos anos 1950, época do surgimento da IBL, era favorável ao avivalismo e ao carismatismo, o contato e a influência desse tipo de vivência religiosa eram facilitados, até porque o rádio se tornou uma ferramenta importante na sua propagação. A IBL, por não ter se construído enraizada na tradição batista, já que não teve um acompanhamento e uma orientação de uma “igreja-mãe”, mesmo se organizando como tal, tornou-se suscetível aos ensinamentos do carismatismo, principalmente, após a chegada de pastor Nascimento. Neste cenário religioso carismático e diversificado, num ambiente político, econômico e cultural em transformação, a IBL experimentou uma nova forma religiosa, a qual não apenas era diferente, mas inovadora, dinâmica e com força para gerar novos ritos e uma migração religiosa.

É isso que acontece com a IBL, sua identidade que já era instável, se hibridizou e a partir desse hibridismo, assumiu uma variação identitária que até os dias de hoje acompanha a organização. Desse modo, com a força desses processos ligados à transição epocal da modernidade e para a pós-modernidade e a instabilidade identitária da IBL, essa organização se desconstruiu para reconstruir-se e, com essa reconstrução que foi tipicamente carismática, inaugurar uma nova matriz identitária em Minas Gerais. Essa nova matriz identitária criada, instalada e expandida pela IBL era de natureza carismática e, por possuir essa qualificação, atingiu os batistas mineiros e também outros grupos de protestantes espalhados pelo Brasil.

CAPÍTULO 4

A IGREJA BATISTA DA LAGOINHA: CULTURA ORGANIZACIONAL E ADMINISTRATIVA

“Deve-se rezar por milagres, mas trabalhar pelos resultados”.
Agostinho de Hipona

Introdução

A cultura organizacional e administrativa da IBL está relacionada diretamente com o seu mais importante líder, o pastor Valadão. Sendo assim, tornou-se relevante salientar a importância desse líder para a organização, bem como a influência que ele e sua família vêm exercendo na IBL, já que nessa corporação é praticamente inseparável o carisma familiar das funções pastorais nela exercidas. Isso significa que a cultura organizacional e administrativa da IBL, tal como outras igrejas pentecostais, esteve e ainda está suscetível ao carisma de uma família e ao parentesco como forma de dominação religiosa. Essa suscetibilidade da IBL, possivelmente, possibilitará que Valadão construa a linhagem sucessória oriunda de seu próprio núcleo familiar.

Devido a existência de uma relação estreita entre a IBL e Valadão, a cultura organizacional e administrativa dessa corporação traduz a visão religiosa e teológica do seu líder máximo, o que, por um lado, diz respeito ao pentecostalismo e, por outro, às tendências intercambiáveis da religião com o mundo dos negócios. Dessa maneira, o que se constatou é que o processo de institucionalização da IBL em 1957, como uma igreja autônoma filiada à Denominação Batista, não serviu para forjar um núcleo “rígido e duro” em termos doutrinários e administrativos. Isso indica que a IBL, mesmo aderindo às práticas e costumes batistas, estava aberta a outros tipos de experiências religiosas e outras formas de fazer a administração do sagrado.

Isto posto, a proposta deste capítulo é analisar a cultura organizacional e administrativa da IBL, já que nessa organização a flexibilidade às mudanças e a dinâmica com que se lida com a religião são suas características principais. Essas características confirmam o pressuposto

que tínhamos, de que a IBL é uma organização religiosa mutacional, com sua gestão administrativa centralizada em seu líder. Devido a este fato, a IBL se mostra eficaz e eficiente naquilo que propõe e faz, seja em termos organizacionais e administrativos, sejam em termos religiosos, tanto para o público quanto para o externo. Nesse sentido, a IBL se respalda no carisma e no comando de Valadão o que é norteado pela forma de perceber, pensar, sentir e agir daqueles que compõem a corporação.

Como o delineamento da cultura organizacional e administrativa da IBL está diretamente ligado aos valores, às crenças e às concepções teológicas de sua liderança, os quais são disseminados aos fiéis da organização, neste capítulo, focalizaremos o trabalho que esta liderança realiza na corporação. Considerando a interação se estabeleceu entre a IBL, o líder Valadão, sua família e administração da corporação, iremos analisar os aspectos relacionados ao parentesco, liderança e linhagem sucessória, bem como as táticas administrativas usadas internamente para enfrentar conflitos. Tendo-se em vista que a interação entre a instituição e sua liderança se fortaleceu pelo pastorado de mais de três décadas, analisar-se-á a dimensão administrativa da IBL, as estratégias comunicacionais utilizadas e a relação que a corporação desenvolve com o mundo empresarial. Para tanto, inicia-se essa discussão com o processo de institucionalização da organização.

4.1. A Igreja Batista da Lagoinha e seu processo institucionalização

A fundação da IBL, como um “movimento”, foi precedida por várias reuniões de teor religioso e “espiritual”, “vigílias de oração”, mas nenhuma delas havia assumido um caráter de institucionalidade. Contudo, a vigília de oração realizada em 12 de outubro, foi determinante para a institucionalização da IBL. Nessa vigília de oração, os quatro jovens que “buscavam a Deus” tiveram a “aprovação de Deus” para a constituição e organização da IBL. Isto significa que o processo de constituição da IBL se iniciou, tal como acontece com as demais religiões, com a experiência religiosa de seus fundadores e que sua criação foi uma “direção de Deus”. Como a decisão de institucionalizar a IBL ocorreu logo após vigília de oração, a experiência religiosa vivenciada gerou fortes sentimentos de identidade entre os jovens que dela participaram.

Há de se ressaltar que a “vigília de oração”, realizada pelos quatro jovens, foi motivada pelo desejo de encontrar uma solução para um problema religioso, ocasionado pela insatisfação com as igrejas a que estavam vinculados. Nesta perspectiva, mesmo havendo uma “insatisfação”, à fundação da IBL pode-se atribuir uma motivação ao “mundo transcendental”. Por esse motivo, eles organizaram reuniões de oração sem a chancela ou apoio de igrejas batistas e de qualquer denominação religiosa existente na época. É por isso que a IBL começou como um “movimento” ou grupo religioso “paraeclesiástico” e que, após se institucionalizar, recebeu o nome de Congregação Batista no Bairro da Lagoinha.

A IBL, devido ao pequeno espaço de tempo vivido como “movimento”, sua rápida transição para uma “congregação batista” e célere organização em igreja, não se enquadra na tipologia “seita-igreja” desenvolvida de Troeltsch e Weber. A rapidez desses processos que envolveram a IBL parece indicar que os fundadores do “movimento” tinham uma espécie de “medo” de que ele viesse a desaparecer, o que segundo Campos (2006:106) é comum de acontecer. Considerando ainda que o “movimento” originário da IBL não foi um resultado do trabalho de um “profeta”, no sentido atribuído por Bourdieu (2005), e nem uma recusa da sociedade, ele não pode ser qualificado como uma “seita”. Nessa direção, a institucionalização da IBL na forma de uma congregação e de uma igreja batista filiada à Convenção Batista Mineira (CBM), a tornava semelhante às demais igrejas batistas ligadas à este segmento religioso, e como tal, nos moldes de uma organização religiosa que, segundo Bourdieu (2005:60), assume uma posição de depositária e guardiã de uma ortodoxia.

Apesar da insatisfação existente com as igrejas batistas de Belo Horizonte, por parte dos fundadores da IBL, o nome dado ao “movimento” e a condição sócio-teológica dele (uma congregação), revelam que a experiência religiosa e eclesial que tiveram anteriormente moldava a visão de mundo e o *modus vivendi e operandi* de cada um deles. Isto mostra que a intenção dos fundadores daquele “movimento” era a de organizá-lo em uma igreja batista, o que veio a acontecer em 20 de dezembro de 1957. Nesta data, a IBL se institucionalizou e, como enfatiza Niebuhr (1992:19), passou a ser uma “instituição inclusiva”, dando grande importância ao sistema de doutrina e ao seu ensino por um agente oficial.

A passagem de uma congregação em igreja, conforme determina a eclesiologia batista, é que torna um grupo de pessoas que se reúne em determinado lugar, de fato e de direito, em uma igreja local, ou seja, em numa igreja batista. Neste sentido, aquele grupo religioso

“paraeclesiástico” que se reunia no bairro da Lagoinha para se transformar numa igreja batista precisou se institucionalizar, e pela tutela da Convenção Batista Mineira, tornou-se a Igreja Batista da Lagoinha. A transformação do “movimento” em igreja Batista da Lagoinha confirma a ideia de que às igrejas protestantes históricas e os fiéis a elas vinculados carregam uma forte tendência à institucionalização. Este forte traço institucional difere as igrejas protestantes da maioria das igrejas carismáticas, especialmente daquelas de recorte neopentecostal. O melhor exemplo desta tendência é a IURD, pois, segundo Campos (2006:105; 1997:380), ela se assumiu como um movimento e está lutando, principalmente com Edir Macedo, para não se tornar uma instituição.

A IBL, identicamente a qualquer outra instituição religiosa de natureza eclesial, histórica ou carismática, vem manifestando duas dimensões, que são a de organismo e a de organização, as quais convivem e que se embaralham como fenômenos sociais, históricos e religiosos. Entretanto, estas duas dimensões não estão em estado de tensão, pois se completam mutuamente, dão equilíbrio à organização e evitam a sua derrocada. A primeira dimensão, a de organismo, refere-se ao aspecto menos burocrático da organização e, portanto, está relacionado ao elemento “simbólico” e “espiritual” da IBL. Esta dimensão pode ser explicada pela metáfora do “corpo vivo” e ainda pela capacidade que a organização possui de atualizar e modificar-se, tanto quanto de tratar de questões ligadas ao sentido e ao significado da existência humana no mundo. A segunda dimensão, a da organização, diz respeito à faceta material e formal da IBL (normas, regras, estatuto), o que revela aspectos de sua estrutura, mas também de sua visão de Deus (divindade), função e relacionamento com a sociedade.

A IBL é caracterizada pelas duas dimensões, a de organismo e a de organização, e é por isso que ela tão rapidamente fez sua primeira migração, de um “movimento” para congregação e de uma congregação para igreja. Ao fazer essa migração, a IBL se institucionalizou e assumiu os “*Princípios batistas*” e a “*Declaração Doutrinária da Convenção Batista Mineira*”. Ao adotar os “Princípios Batistas” e a Declaração Doutrinária da CBM, a IBL, de fato, adquiriu a natureza de uma instituição, o que segundo Weber (2004a:33), se legitimou no momento em que ela se tornou uma associação e na medida em que passou a ter “ordens racionalmente estatuídas”.

Este processo de institucionalização significou que a IBL, por um lado, perdia a categoria de “movimento” e, por outro, ficaria confinada a um lugar específico, o templo, a uma doutrina e

a uma prática religiosa regulada e regulamentada. Isto indica que os batistas mineiros, lá nos idos anos de 1950, já mostravam altamente institucionalizados, o que naquele contexto, segundo Isaltino Gomes C. Filho (2003:3), correspondia em perpetuar formas e esquemas definidos por uma “elite religiosa”. Para a IBL, portanto, o processo de institucionalização, como se dá com qualquer outra igreja batista, demandou o compromisso com a prática, os ritos, a doutrina e os costumes batistas. Além disso, o processo de institucionalização da IBL, como geralmente acontece, postulou uma “situação de dominação”, conforme enfatizou Weber. Neste caso, a institucionalização da IBL estabeleceu “...uma associação de dominação na medida em que seus membros, como tais, estejam submetidos a relações de dominação, em virtude da ordem vigente” (WEBER, 2004a, p. 33), ou seja, a ordem da Convenção Batista Mineira.

Assim, a institucionalização da IBL significou, num primeiro momento, que ela estava associada a uma denominação, a batista, e a um conjunto de doutrinas e práticas e costumes. Além desses aspectos, a institucionalização da IBL informava que ela seria sustentada pelos programas da CBM e que a sua cultura organizacional deveria desenvolvida/construída de acordo com a tradição religiosa dos batistas mineiros. Entretanto, a cultura organizacional dos batistas não adquiriu vida própria na IBL, pois logo após a sua institucionalização, uma forma religiosa carismática começou a ser ensinada e experimentada pelos fiéis. Isto indica que o processo de institucionalização da IBL, seja como congregação, seja como igreja, produziu um entendimento apenas parcial nos seus seguidores e que um novo comportamento religioso, ligado ao pentecostalismo, começava a vigorar e a moldar a cultura organizacional dessa instituição.

4.2. A Cultura Organizacional da Igreja Batista da Lagoinha

Os estudos acerca da cultura organizacional e a atribuição do termo cultura, para uma organização, no Brasil, são relativamente recentes. De acordo com Fernando C. Prestes Motta e Isabel F. Gouveia de Vasconcelos (2004:300), os estudos da cultura organizacional iniciaram-se somente nos anos de 1980. Nos últimos anos, porém, a pesquisa dedicada aos aspectos da cultura organizacional vem obtendo crescimento significativo. Sendo assim, a

partir dos estudos realizados, a cultura organizacional passou a ser vista como a base de uma organização, segundo H. Mintzeberg (2000). É por isso que Marco A. Oliveira (1998:33) utiliza-se de uma metáfora – uma espécie de “graxa” – para enfatizar que a cultura organizacional impregna e lubrifica toda a organização. A cultura organizacional, nesta perspectiva, age como um “lubrificante” que faz a organização “deslizar” para frente ou para trás, dependendo do funcionamento de suas engrenagens e do trabalho que o líder realiza.

No que tange ao estudo acerca das organizações religiosas, há ainda poucos estudos. São raros os pesquisadores, conforme Campos (1997:379), que se interessam por esta área, pois a maioria das igrejas, quando estudadas, tem uma “má vontade” em oferecer dados ao pesquisador. Apesar disso, algumas igrejas, querendo ou não, são escolhidas como objeto de estudo, pois além de terem uma natureza de “movimento”, sua cultura organizacional é construída a partir de resultados, metas e alvos e dos critérios do mercado e da funcionalidade. Nesta direção, a maioria das igrejas tipicamente carismáticas tem desenvolvido uma cultura organizacional, e este é o caso da IBL, capaz de despertar um mundo de “fantasias” e “ilusões” nos indivíduos que os leva a defendê-la com fanatismo de um dedicado crente.

Como os estudos acerca da cultura organizacional começaram nos anos de 1980, essa década também foi determinante para a modificação na cultura organizacional da IBL, tanto quando no seu modo de ser e de atuar no campo religioso. Até parece ter havido uma consonância entre os estudos da cultura organizacional e a IBL, pois foi a partir de 1980 que a IBL definiu suas estratégias organizacionais e administrativas para ampliar sua influência religiosa e expandir seus negócios. É nessa época que algumas organizações religiosas, influenciadas pela nova etapa do desenvolvimento capitalista, demonstraram sua capacidade de inovação e modernização, entrando no sistema de mercado. A entrada de igrejas no mercado econômico, segundo Jung Mo Sung (2010:37), faz parte de uma lógica mítico-religiosa criada pelo capitalismo em que o sistema de mercado torna-se a encarnação do “Reino de Deus na história”.

Para se ter uma ideia, em 1982, a IBL começou seu investimento na área cultural, produzindo o jornal *Atos Hoje* e inaugurando o *Colégio Cristão de Belo Horizonte*. Nesse mesmo ano, a IBL fez a locação de um horário numa emissora de rádio e, diariamente, veiculava o programa “Encontros de Paz”, com Valadão. Devido a essas conquistas, o ano de 1982 foi chamado por Valadão de o “ano da conquista”. Em 1987, a IBL deu mais um passo para se tornar uma

organização autônoma e sem qualquer vínculo institucional, o que se deu com a emancipação de todas as suas frentes missionárias. Ou seja, a IBL organizou, em igrejas, todas as congregações⁴⁴ que a ela estavam vinculadas e que dela eram dependentes. Sendo assim, a emancipação das congregações indicou que a IBL estava se desvincilhando de todas os compromissos, “raízes” e “amarras” com as doutrinas e a fé defendidas pelas “igrejas renovadas” e pela Convenção Batista Nacional (CBN). Na verdade, o procedimento de emancipação das congregações sinalizou que a IBL estava estrategicamente se preparando, por um lado, para mais um “afastamento e/ou desligamento institucional” e, por outro, para a implantação de uma nova cultura administrativa e religiosa.

O “afastamento” da IBL da Convenção Batista Nacional, no entanto, não nega a sua natureza de organização religiosa, pois, à luz Stephen P. Robbins (1996:680), ela dava apenas um passo para adquirir vida própria e independência do grupo a que pertencia. Por isso, era fundamental eliminar qualquer tipo de vinculação institucional com a CBN, mesmo sem uma decisão formal e uma ruptura, pois, assim, se suprimia qualquer tipo de ingerência externa, seja na esfera administrativa, religiosa ou organizacional. Em relação a este distanciamento da IBL da CBN, acrescenta-se:

“A IBL, desde o final dos anos de 1980 não participa mais ativamente da CBN como nos anos de 1960 e 1970. Com seu crescimento e suficiência, a vinculação e a relação da IBL com a CBN é praticamente inexistente; o que ela faz é usar a estrutura da nossa Convenção, quando precisa. Hoje, a IBL é autossuficiente e funciona como uma denominação”⁴⁵.

Este tipo de comportamento da IBL, além de ter evitado a sua ruína e seu desmantelamento como uma igreja, organização e movimento, facilitou a gestão personificada de sua liderança, isto é, de Valadão. Apesar de um background histórico comum e de doutrinas análogas às igrejas carismáticas, a IBL, a partir de 1980, com seu afastamento da CBN, começou a desenvolver uma cultura organizacional que apresenta uma forte influência de Valadão. Esse aspecto faz da IBL uma “corporação religiosa” dissimilar das “igrejas batistas renovadas”, já que seus cultos são mais expressivos e sua forma de governo mais personalista e menos congregacional, tal como é praticado nas igrejas filiadas a CBN.

⁴⁴ De acordo com dados de documento produzido por Ângela Cintra Valadão, trinta e sete congregações passaram a ser igrejas e foram desligadas da IBL.

⁴⁵ Informação obtida com a secretária administrativa da Convenção Batista Nacional, Secção de Minas Gerais, obtido em agosto de 2010.

Com o procedimento de emancipação de suas congregações, o ano de 1987 tornou-se uma data chave para a IBL, pois no final da década de 1980, Valadão começou a elaborar, propor e implementar novas estratégias administrativas e organizacionais. Uma das estratégias foi tornar a IBL menos burocrática, mais competitiva, ágil administrativamente e cheia de novidades, de modo a aproximá-la de sua primeira e principal característica que era a de um movimento. A partir de então, a IBL começou a vivenciar um novo tempo e passou a investir nas áreas da música, do ensino, da comunicação e em novas metodologias de trabalho. Em nossa análise estes procedimentos aconteceram num momento importante, pois, parece que a IBL se tornou uma organização religiosa atraente não só para seus fiéis, mas para seguidores de outras religiões que a ela ia se filiando.

No início da década de 1990, a IBL implantou a metodologia de “igreja em célula” e ainda consolidou o programa televisão “profetizando Vida” pela TV Bandeirantes. A IBL abriu “Seara Locadora”, cujo objetivo inicial era fazer locação de filmes evangélicos e de fitas contendo os cultos e as mensagens pregadas por seus pastores. Como a IBL começou a editar em pequenos livros as mensagens pregadas por Valadão, em 1992, a “Seara Locadora” foi transformada em livraria, passando a comercializar Bíblias, livros e artigos evangélicos, o que mostra o tino comercial e a argúcia empresarial da IBL. Em 1997, a IBL inaugurou um novo templo em formato arredondado para seis mil fiéis assentados e lançou o grupo de louvor “Diante do Trono” e, dois anos depois, em 1999, passou a ter 10.000 fiéis arrolados⁴⁶. A IBL, a exemplo de outras igrejas neopentecostais, como a IURD e a Internacional da Graça de Deus, aplicou o marketing⁴⁷ e a gestão de negócios para se tornar um empreendimento religioso bem sucedido e dotado de dinamismo.

Isto indica que a IBL, a partir da década de 1990, voltou-se para o mercado e para o comércio, sem desconsiderar o aspecto “sagrado” e “simbólico” de sua ação. Como o campo religioso estava entrando numa fase de maior competitividade, a IBL transformou a “Seara Livraria” num “shopping⁴⁸” e numa loja virtual, o que demonstra sua entrada definitiva na economia de

⁴⁶ Dados retirados do arquivo digitalizado encaminhado por Ângela Valadão Cintra.

⁴⁷ Em 1999, a IBL contrata e forma uma equipe MKT que elabora um plano de negócio da IBL e para o grupo musical “Diante do Trono”.

⁴⁸ “Mais que um shopping, uma Seara loja virtual de produtos de ponta cristãos a seu dispor” – retirado do site da IBL.

mercado e na cultura consumo e do lazer. Contudo, ao adotar as prerrogativas da economia do mercado e do comércio, acontece também, conforme ressalta Campos (1997:382), uma substituição dos objetivos iniciais da organização. Em se tratando da IBL, a substituição de seus objetivos ocorreu devido à sua tendência à desvinculação institucional, a natureza adaptativa de sua identidade e a adoção de uma cultura religiosa carismática e progressiva, que interliga religião, marketing e competição. Com isso, a IBL passou a organizar-se administrativa, religiosa e culturalmente, de acordo com Guerra (2003:153) a partir de um fenômeno fundamental, que é a estruturação em termos de mercado.

A partir dessa estruturação, a IBL assumiu diferentes rituais, outros valores e novos comportamentos religiosos distinguindo das demais igrejas batistas, tanto das “renovadas” quanto das “tradicionais”. Isto mostra que a IBL, com sua cultura organizacional, estava atenta às modificações extraorganizacionais, e por ser mais flexível e móvel, teve mais facilidade para captar as mudanças no cenário religioso e mais agilidade para capitalizá-las, incorporando-as em seu modo de ser. A IBL, como uma organização religiosa, conseguiu “ler” e interpretar o cenário religioso e através de sua cultura organizacional deu respostas, operacional, funcional e simbólica, tal como ressalta Maria Ester de Freitas (2002:55), e que serviram a seus propósitos e objetivos.

Nesta perspectiva, a IBL, como uma organização religiosa, respondeu não só de maneira simbólica as demandas da sociedade, mas também de modo operacional e funcional, com seu templo, músicas, ritos e produtos religiosos. Para tanto, a IBL precisou desenvolver em sua cultura organizacional, a inovação continuada, a atenção aos detalhes e uma administração concentrada nos resultados, os quais se tornaram balizadores de sua ação administrativa e de seu modo de operar no campo religioso. Já que a IBL conta com a liderança de Valadão, como pastor, por mais de três décadas, sua cultura organizacional é resultado da visão e do empreendedorismo e também do carisma de seu líder religioso.

4.3. Carisma, parentesco e sucessão na IBL

As corporações religiosas pentecostais que possuem uma cultura organizacional e administrativa que privilegia a hierarquia, geralmente, concedem um espaço privilegiado ao

carisma e ao líder carismático. Esse foco, muitas vezes, exclusivo no carisma e no líder é que torna as corporações religiosas diferentes da maioria das empresas e até de igrejas que possuem um forte posicionamento hierárquico em sua liderança. A IBL, por exemplo, parece ter uma preferência toda especial por líderes carismáticos, o que se confirma com seu primeiro líder pastoral, Nascimento, e depois com Valadão, que com suas características carismáticas comanda a organização por 39 anos. Sendo assim, a IBL torna-se uma organização *sui generis*, pois além de carregar o nome batista e constituir sua identidade a partir do carisma, concede espaço privilegiado para o carisma da família de seu líder.

Considerando estes aspectos e também o pressuposto de que o carisma faz parte da cultura organizacional e administrativa da IBL, buscaremos analisar a função do carisma na IBL, já que, a partir dessa ideia, Valadão se constituiu como um poder central na organização. Mesmo assim, Valadão, com as nuances de seu carisma, é “temido, respeitado e venerado”, o que favoreceu a colocação de sua família na organização, aumentando, assim, o sistema de dominação religiosa pelo carisma, bem como a possibilidade de sua liderança pela linhagem sucessória.

4.3.1. Carisma e sua função na IBL

A palavra “carisma” é de origem grega e quer dizer “dom”, “graça”. Weber, em suas teorizações jamais desconsiderou o significado etimológico da palavra “carisma” oriundo da língua grega e o seu significado no Novo Testamento. Neste sentido, Weber adota o termo “carisma” como um conceito desprovido e isento de qualquer juízo de valor (axiologia). Como ele mesmo destaca: “o conceito de ‘carisma’ é usado aqui de modo inteiramente ‘isento’, valorativamente” (WEBER, 2004b, p. 323). Por isso, o conceito de “carisma” em Weber (2004a:141) não está aplicado somente à esfera da religião e nem é restrito a ela, e desse modo, pode se transformar num tipo de dominação, a carismática, que também não é exclusividade da esfera e do mundo religioso somente. Para Weber, portanto, o carisma é,

“...uma qualidade pessoal considerada extracotidiana (...) e em virtude da qual se atribuem a uma pessoa poder ou qualidades sobrenaturais, sobre-humanos ou, pelo menos, extracotidianos específicos ou então se a toma como enviado por Deus, como exemplar e, portanto, como líder”. Sobre a validade do carisma decide o livre reconhecimento deste pelos dominados em virtude de provas – originalmente, em

virtude de milagres – e oriundo da entrega à revelação, da veneração de heróis ou da confiança no líder” (WEBER, 2004a, p. 158-158).

Weber utiliza o conceito de “carisma” para designar uma qualidade excepcional extraordinária, considerada sobrenatural, que uma pessoa possui e em virtude da qual recebe obediência. Isto confirma que o “carisma” não é um fenômeno limitado ao campo da religião. É por isso que Wach (1990:404) enfatiza que existem vários tipos de carismas e também de carismáticos e o tipo religioso é o mais importantes de todos eles. Weber (2004a) e (2004b), ao usar a palavra “carisma”, o faz adotando algumas formas bem distintas, indo da ideia de “dom” e “graça” até o exercício do poder e da dominação. Em sentido sociológico, portanto, não há diferença entre o carisma de um profeta, rei, mago, curandeiro e chefe de bando, pois o que importa é como os seguidores e/ou dominados avaliam a qualidade do líder. Conforme aponta Bendix (1986:237-238), Weber concebe o carisma num herói guerreiro, num xamã e no fundador dos mórmons.

Em se tratando do campo da religião, no entanto, Weber, em sua sociologia religiosa, utiliza a palavra carisma como um conceito para caracterizar uma forma particular de poder. Por isso, os líderes carismáticos são pessoas que se consideram possuidoras de um dom e de uma missão especial. Nesse sentido, o poder, por estar relacionado à ideia de carisma, é entendido como a possibilidade de um líder religioso, numa relação social, ter condições de realizar sua própria vontade, a despeito das resistências e do fundamento dessa possibilidade. Mesmo que a análise de Weber não tenha sido exclusivamente religiosa, a existência de líderes numa organização religiosa se baseia num “dom” excepcional que se confirma, ao longo do tempo, na realização de uma missão. Considerando este aspecto, a primeira e mais importante função do carisma na IBL é gerar dominação e com ela disciplina e obediência, conforme aponta Weber (2004a:33): “A situação de dominação está ligada à presença efetiva de alguém mandando eficazmente em outros...”.

Apesar da perda de hegemonia da religião na contemporaneidade e de uma separação entre a religião e a sociedade bastante nítida, há ainda espaço para líderes carismáticos. Esse espaço existe no campo religioso, principalmente, nos segmentos que reconhecem e valorizam as experiências religiosas subjetivas carismáticas e/ou experiências de êxtase. É por isso que um indivíduo ou um líder que se torna portador de um carisma, “qualidade extracotidiana” conforme é indicado na citação de Weber, toma as tarefas que lhe são adequadas e passa a

exigir a obediência e a disciplina dos seus seguidores. Neste aspecto, tal como considerava Weber, o carisma é inerente ao líder e, portanto, uma qualidade sobre-humana e um poder pessoal intransferível. Nesta perspectiva, o carisma é, então, um “dom sobrenatural” que, segundo Weber (2004b), não é “acessível a todo mundo”.

Em se tratando da IBL, devido ao prolongado ministério de Valadão, apoiado em Weber (2004a) e também em Bourdieu (2005), pode-se ressaltar que o carisma tem a função de assegurar e manter Valadão na posição de poder e de monopólio religioso, administrativo e político da organização. Desse modo, conforme salienta Weber (2004a:33), a IBL se constitui como “...uma associação de dominação na medida em que seus membros, como tais, estejam submetidos a relações de dominação, em virtude da ordem vigente”. Já que Valadão perdura no poder por mais de 35 anos, como presidente da IBL, pela forma em que coordena e regula o quadro administrativo da organização, ele é a ordem vigente. Neste sentido, a legitimidade de Valadão vem da força extraordinária do seu carisma, o qual tem trazido êxito ao seu trabalho e liderança.

Como salientado, pelos mais de 35 anos de liderança de Valadão à frente da IBL, a função do carisma é eliminar a instabilidade que ronda o poder religioso, o que é comum em todo e qualquer tipo de relação que envolve o poder. Na IBL, a instabilidade é suprimida pela força do carisma de Valadão e pelo alcance da sua dominação. Tendo em vista o tempo de duração de Valadão no pastorado da IBL, à luz de Weber (2004b: 139-142), três fatores podem ser considerados decisivos para a sua permanência numa relação de dominação carismática. O primeiro fator é o interesse ideal ou material dos adeptos na persistência e reanimação da organização religiosa; o segundo é a crença na legitimidade carismática de Valadão; o terceiro, o interesse ideal e material de todo o quadro administrativo da organização em dar continuidade a tal relação.

É por isso que Valadão pode ser visto como um “líder” e um “chefe” carismático, que, segundo Weber (2004b:328) e Bourdieu (2005:79), se mostra capaz de fazer história.

“Falar da Igreja Batista Lagoinha é falar do amor, do carinho de Deus e, acima de tudo, da sua **graça** de um modo real sobre as nossas vidas. No dia 30 de julho de 1999, quando eu estava em Manaus para participar de um encontro, eu fiz um voto a Deus. Precisamente naquele dia eu celebrava mais um ano de pastorado. Firmei um voto com o Senhor dizendo que a partir daquele dia eu não iria cortar minha barba. E uma das coisas interessantes que aconteceu, é que eu não pedi a ninguém para fazer o mesmo, porém, para a minha surpresa, muitos irmãos deixaram a barba

crescer também. Todos os pastores agiram da mesma forma. Foi maravilhoso aquilo, lembro-me como se fosse hoje!”⁴⁹. **(Grifo nosso)**

Considerando esses aspectos, desde que Valadão assumiu o posto de líder da IBL, os adeptos dessa organização têm valorizado e dado o devido reconhecimento ao seu carisma. O “reconhecimento”, tal como concebe Bourdieu (2005:92), é um ato que, além de constituir-se no fundamento do carisma, dá também legitimidade carismática. É por isso que Valadão, ao ter o reconhecimento de seus seguidores, segundo Weber (2004b), pode se colocar como um líder carismático e, portanto, como um “senhor” que exerce uma dominação carismática. Nesta direção, entende-se que a autoridade de Valadão na IBL está baseada na função legalmente constituída e muito mais na posição carismática assumida. Contudo, sendo Valadão o presidente da IBL não há como ignorar o “carisma rotinizado”, que também propicia dominação. Em outras palavras, a relação entre “carisma rotinizado” e “carisma sobrenatural” na IBL tem a função de eliminar, por um lado, a fluidez do carisma sobrenatural e, por outro, de dar equilíbrio à dominação carismática.

Diante do exposto, passa-se a destacar algumas outras funções do carisma na IBL. Como a IBL tem uma “produção musical substancial” e “cantores carismáticos”, a função do carisma, neste aspecto, passa a ser dupla. A primeira função é a de trazer a presença e/ou a manifestação da “divindade” na vida de pessoas por meio das letras e das músicas cantadas pelos “cantores carismáticos”. Um exemplo desta primeira função do carisma pode encontrar-se na “ação miraculosa” – uma cura – ocorrida durante a execução de uma música de Mariana Valadão, conforme abaixo:

“Oi pastora Mariana Valadão. (...) domingo passado eu cai e machuquei a minha boca e a minha boca ficou muito inchada e eu fui curada para honra e glória do nome de Jesus. Eu fui curada ouvindo seu hino ‘Se eu apenas te tocar’. O Espírito Santo me tocou de uma forma forte e especial”.⁵⁰

A segunda função do carisma é a de eliminar qualquer tipo de confronto entre os músicos e Valadão, bem como promover o alinhamento da prédica da IBL com quem canta e com o que se canta. Esse alinhamento é feito “naturalmente”, já que os(as) cantores(as) de maior

⁴⁹ A narrativa de Márcio Valadão demonstra a sua capacidade de fazer história, pois o voto de deixar a barba crescer passou a ser uma ação de tantos outros seguidores.

⁵⁰ Narrativa feita por uma seguidora da Assembleia de Deus de São Paulo. Acesso ao site: <http://www.marianavaladao.com/testemunho/>. Acesso em 23 de junho de 2011.

sucesso, André, Mariana e Ana Paula Valadão, são filhos de Valadão e, além disso, porque eles se tornaram pastor e pastoras, cuja atribuição é artística, mas também pastoral e espiritual. Isto indica que os cantores na IBL tem uma “função espiritual”. As duas funções do carisma apresentadas são inter-relacionadas e geram uma dominação, segundo Weber (2004a) de “caráter carismático”. A dominação carismática é inegável e incontestável, neste aspecto, pois está “baseada na veneração extracotidiana da santidade, do poder heroico ou do caráter exemplar de uma pessoa e das ordens por esta reveladas ou criadas (dominação carismática)” (Weber, 2004, p. 141).

Além dessas das duas funções já explicitadas, conectado à área da música o carisma tem ainda outra função, porém, esta se dá no âmbito externo à IBL. Ou seja, o carisma é usado para expandir a ação e a influência da IBL que, por meio de “cantores carismáticos” e de suas músicas “ungidas”, atinge espaços sociais e culturais que antes não podiam ser atingidos. Isto indica que os “cantores carismáticos” da IBL atingiram um “*status*” de “artistas” religiosos e, como tais, carismaticamente estão habilitados para participar de festas, eventos e shows de natureza não exclusivamente religiosa. O carisma, por um lado, tem a função de ampliar a atuação da IBL e, por outro, de capacitar seus cantores para realizar “shows” nos moldes que a “sociedade do espetáculo” deseja e espera, conforme Guy Debord (1997): “o espetáculo é a reconstrução material da ilusão religiosa”. Nessa perspectiva, concorda-se com Edgar Morin (2000:98), segundo o qual “os fenômenos mágicos são potencialmente estéticos e os fenômenos estéticos são potencialmente mágicos”.

Sintetizando, os resultados da pesquisa de campo realizada com alguns fiéis da IBL, mostram que o carisma tem também a função de promover a reverência e a confiança naquele que o possui, Valadão, em primeiro lugar, e depois, seus familiares, principalmente, de quem se tornou pastor ou pastora. Todavia, a análise feita não indica que o carisma na IBL seja uma exclusividade só da família Valadão, mas sua aprovação/aceitação o é e somente acontece com a aquiescência do “chefe carismático”, ou seja, de Valadão. Assim, o carisma, a “graça”, o “dom” carismático, que mais é reconhecido e que mais faz “sucesso” é o que tem procedência em Valadão e leva também o seu nome. É por isso que o carisma, por ser um “dom”, tem a função de qualificar a IBL para produzir objetos e produtos que atendam aos interesses dos seus fiéis e de pessoas de outras igrejas evangélicas.

Em outras palavras, a família Valadão vem se aperfeiçoando no modo de tratar o carisma, tornando-se mestra na arte de usar o carisma e na arte de persuadir pessoas. Em outras palavras, na sua forma mais pura, a missão carismática de Valadão tem caráter revolucionário e é força revolucionária interna, “desde dentro” conforme salienta Bendix (1986:238). Diferentemente e contrária à racionalização, a liderança carismática exercida por Valadão na IBL, transforma pessoas, acomoda as coisas e a própria organização religiosa de acordo com a sua vontade revolucionária. Nesta perspectiva, o carisma na IBL tem também a função de respaldar a família como a principal liderança da organização e fazendo com que o filho, as filhas e os genros de Valadão, sejam colocados como pastores em diversos ministérios da igreja.

4.3.2. Carisma pastoral e familiar

A IBL, como qualquer igreja evangélica que vivencia o carismatismo ou ainda um processo de pentecostalização, se organiza em torno do carisma e de líderes carismáticos. Isto significa que o modo de organização da IBL está baseado no carisma, ou seja, na experiência do “Espírito Santo” e na qualidade pessoal de seu líder maior. Sendo assim, a IBL, à luz de Weber (2004a:159), pode ser pensada como uma “organização do tipo carismática” e que está fundamentada no “dom sobrenatural”. Em outras palavras, o carisma é um princípio constitutivo da organização religiosa, um tipo de “poder carismático” e uma “qualidade extracotidiana”, segundo Weber (2004b:328), e que funda e legitima todas as suas ações como uma organização religiosa. Além desses aspectos, o carisma confere validade ao poder religioso da liderança, que no caso da IBL, refere-se ao pastor Valadão e aos seus familiares.

Na trajetória histórico-religiosa da IBL de 54 anos, nos últimos 33 anos Valadão, devido ao seu carisma, é o maior destaque. Este pastor tem se destacado como um líder carismático porque com o seu carisma ampliou a ação e a influência da IBL, transformando-a num “empreendimento religioso, empresarial e familiar”. Neste aspecto, seguindo ainda a direção apontada por Wach (1990:413), Valadão pode ser pensado como um líder carismático “organizador”, já que ele conseguiu alavancar a IBL como uma igreja, um negócio e uma empresa. Valadão é um líder carismático que se sobressai porque mantém um prestígio

elevado com os fiéis, o que o tem tornado apto a exercer o pastorado e também o controle da organização religiosa por mais de 39 anos.

Na IBL, os milhares de seguidores reconhecem a autoridade de Valadão e este reconhecimento se relaciona com a consolidação das provas de seu carisma e dos resultados de sua ação ministerial e “profética”. Como destaca Weber (2004a:160), “O reconhecimento é um dever” e é ele que faz com que a obediência a Valadão seja incontestável. A obediência numa organização religiosa está ligada à capacidade que o líder tem de desenvolver o seu carisma e também relações harmoniosas no processo de gestão tanto do sagrado quanto da organização. Mas, na IBL como em qualquer outra organização religiosa, de acordo com Campos (2006:129), a obediência a quem ocupa o topo da hierarquia institucional é uma espécie de “fidelidade incondicional à divindade”.

Apesar de Valadão manter o carisma institucional, o seu carisma pessoal também vigora e tem legitimidade, o que permite, a um só tempo, partilhar o seu carisma com os membros de sua família. Com isso, o carisma pastoral de Valadão passa a ser de seus familiares e é por isso que a maioria deles se torna “especialista” em religião, dirigindo cultos, ministrando, pregando, cantando e participando ativamente de todas as atividades e programas da IBL. O carisma de Valadão é um tipo de carisma “superior”, de outra ordem e é por isso que esse carisma está sendo anexado à sua família e, desse modo, é usado por ele e pelos seus familiares para reger e controlar a organização e suas diversas áreas de atuação. A IBL, como um verdadeiro “clã”, tem a primazia do parentesco e do grupo familiar Valadão em termos de liderança. Isso significa que a IBL está se definindo em termos de liderança ao redor da linhagem familiar e de um líder oficial, o pastor Valadão, que é o “chefe carismático” e o líder do “clã” na organização.

O carisma de Valadão e de seus familiares está associado à função pastoral e de “pregador” que cada um componente da família tem e exerce. Neste aspecto, os membros da família Valadão se transformaram em “clérigos”, e mesmo nesta condição, não perdem a força do carisma. Jean-Paul Willaime (2003:133), balizado nas observações e estudos de Weber acerca do pastor, sinaliza que o clérigo que assume a posição de pastoreio, na sua qualidade de pregador, se aproxima do “tipo de profeta”, ou seja, um líder religioso que é conduzido e orientado pelo carisma. Em se tratando da IBL, foi possível constatar uma relação estreita

entre o “pastor-clérigo” e “pastor-profeta”, categorias utilizadas por Willaime, já que os dois tipos recebem legitimação carismática somente com a aprovação de Valadão.

Nesta perspectiva, o carisma, conforme teorizado por Weber e Bourdieu, tem contribuído para a existência de uma relação duradoura entre Valadão e a IBL, nos termos do trabalho pastoral e da administração na organização. Esta relação corrobora para ampliar a dominação carismática exercida por Valadão, pois, toda dominação, segundo Weber (2004b:193), manifesta-se e funciona como administração. Como a IBL tem sido bem-sucedida, alcançado êxito naquilo que propõe, o carisma de Valadão como uma qualidade excepcional é também reconhecido no quesito da administração, apesar de Valadão não possuir formação superior no campo da administração. O carisma de Valadão não é apenas um chamamento para o serviço pastoral, é também uma qualificação para o desempenho do mesmo, o que atinge todas as áreas da organização religiosa.

Devido ao seu trabalho pastoral prolongado na IBL, Valadão parece não ter “perdido” seu carisma e nem ter sido “esquecido” e “abandonado pelo seu Deus”, conforme Weber (2004a: 159). E, nesta condição, Valadão é tido como “possuidor de certos poderes especiais”, o que lhe dá preponderância sobre as demais pessoas da organização, tanto quanto para administrar a religião e os negócios da IBL. Nesta perspectiva, a IBL está estruturada ao redor de Valadão, o que também acontece com a IURD, segundo Campos (1997:391), e tal como Macedo, no que concerne à igreja, tem tudo em suas mãos. O carisma, nesta direção, conforme sinaliza Freston (1996:268), continua sendo a força motivadora em qualquer atividade, mas, em especial e principalmente, nas religiões carismáticas.

Em outras palavras, o carisma dos “valadões” além de colocá-los em proeminência, projeta a IBL, por um lado, como uma “organização religiosa familiar” e, por outro, como uma “empresa familiar”. Apesar de apresentar essas duas características e dar ênfase ao dom carismático de Valadão e de seus familiares, não se pode ainda afirmar que os “valadões” sejam os “donos” da IBL⁵¹. Contudo, pelo fato de a IBL estar se desenvolvendo comandada e influenciada pela liderança carismática dos “valadões”, essa organização mantém similaridade com a Igreja Pentecostal Deus é Amor, de David Miranda, a Igreja “O Brasil para Cristo” de Manoel de Melo, entre outras.

⁵¹ Apesar da negativa de que a IBL não tem proprietário, por estar sob a liderança carismática de Valadão e de seus familiares, a gestão dessa igreja é feita como se fosse uma organização da família.

Valadão, como um líder carismático, desfruta junto aos fiéis da IBL um prestígio elevado, o que possibilita a íntima e estreita relação entre o carisma pastoral de Valadão e o carisma de alguns membros de sua família. Isto indica que a família Valadão é objeto de deferência e de admiração especial por parte dos seguidores da IBL. Mas, não é apenas isso. Há na IBL, o reconhecimento de um poder carismático do filho André, genro Gustavo, e das filhas Ana Paula e Mariana Valadão. Nessa direção, o carisma pastoral conectado ao carisma familiar aumenta a reputação de Valadão na IBL, conforme sugere João Bosco Lodi (1993:5), dando-lhe suporte político e religioso, preparando a organização para a continuidade de sua administração.

O carisma pastoral e familiar está concentrado na família Valadão. Na IBL, mesmo existindo outros líderes religiosos, o carisma de Valadão é superior ao carisma dos demais. Nesse aspecto, mesmo que o significado da palavra carisma indique que os “dons” têm uma procedência “divina”, não há nada que impeça e coíba o seu monopólio por Valadão e seus familiares na IBL. Isto coloca Valadão na posição de um líder carismático de maior envergadura na IBL e detentor do monopólio institucional. Como seus familiares também são portadores de carisma, seu monopólio é ampliado na organização, pois por meio de sua família, domina outras áreas, ministérios, programas e atividades da IBL. A consagração dos familiares de Valadão ao pastorado da IBL, possivelmente, se dá pela possibilidade de uma perda do controle dos destinos da igreja por parte de Valadão, o que é bastante comum em organizações carismáticas evangélicas.

Nesse sentido, parece que a família de Valadão vive um “surto” de carisma, já que todos os seus filhos e genros são colocados como pastores e ocupam os ofícios mais importantes na organização. Nesta perspectiva, a gestão de Valadão é marcada por um “espírito de carisma”, pois, o “dom”, a “graça-espírito” age em sua vida e em seus familiares, separando-os (santificando) para os ministérios de maior importância na IBL, como é o caso de Ana Paula e André Valadão, bem como de Gustavo Bessa, marido de Ana Paula. Sendo assim, na IBL o carisma pastoral é transformado em carisma familiar, colocando Valadão e seus familiares como os principais e mais preponderantes líderes carismáticos da organização.

4.3.3. Liderança e linhagem sucessória

Através do carisma pastoral e familiar, os “valadões” estão se perpetuando na liderança, na gestão e no comando da IBL. Essa espécie de perenização dos “valadões” na IBL tem a ver com a legitimação da autoridade carismática e institucional de Valadão, com as suas características pessoais como líder, sua influência e também com a “devoção” que ele consegue impor aos seus seguidores. Além desses aspectos, o carisma de Valadão está atrelado à sua família, especialmente aos seus filhos e genros, fazendo com que a IBL seja uma corporação religiosa que se organiza na forma de um “clã”. Neste sentido, a IBL, como qualquer outra igreja pentecostal, se estrutura em torno do carisma, e Valadão ocupa o topo da corporação, pois parece que ele tem a exclusividade do carisma e o “poder” de preparar e definir o seu sucessor.

Considerando os aspectos salientados, devido ao trabalho que Valadão realiza na IBL há uma relação intrínseca entre carisma, liderança, família e linhagem sucessória. Neste sentido, o carisma de Valadão como aquela “qualidade extraordinária” está se confirmando na IBL, na liderança, e possivelmente, na definição de quem será o seu sucessor à frente da organização. O carisma, nesta perspectiva é determinante, pois, segundo Etzioni (1974:249), ele se manifesta como uma forma de poder normativo que depende exclusivamente do poder de uma pessoa, que no caso em tela, depende de Valadão. Isto indica que Valadão tem recrutado outros líderes religiosos, mas os mais carismáticos e influentes são de sua família. Como a liderança está pautada no carisma e nas relações de poder, conforme Weber (2004a) e Foucault (1987), a obediência é um elemento central na IBL. Este tipo de posicionamento é comum nas igrejas carismáticas e, portanto, caracterizado por um “espírito de clã”, em que a família torna-se prioridade nos organização e nos negócios.

Esta ideia de “espírito de clã” pode ser aplicada também às igrejas protestantes, pois, a maioria delas geralmente é comandada por uma família ou por pequenos grupos de famílias. Contudo, nessas igrejas o “espírito de clã” é desenvolvido de forma diferente, já que o comando da organização religiosa não se dá pelo carisma pessoal, como acontece com Valadão, que concentra o poder em suas mãos. Portanto, na IBL a interseção dos elementos da família é influenciada por forte componente religioso e ainda por fortes laços de ordem sentimental, os quais contribuem para o domínio dos “valadões” à frente da organização.

O “espírito de clã” e a noção de parentesco são engendrados na IBL de modo a facilitar o processo de sucessão de Valadão que, segundoum líder célula da igreja, deverá ficar entre o filho André Valadão e o genro Gustavo Bessa⁵². Assim declara o entrevistado: “O Pr. Márcio está preparando seu sucessor e, possivelmente, a escolha será feita entre André Valadão e Gustavo Bessa. Os dois são carismáticos, mas, o Pr. André é mais e, além disso, é filho e tem mais vantagem do que o Gustavo. Não temos esta preocupação, pois o Pr. Márcio é um homem de Deus, um ungido do Senhor, e fará a escolha certa”.

Em se tratando de liderança e de linhagem sucessória na IBL, há possibilidades de que os “valadões” continuem perpetuando-se, dando prosseguimento ao trabalho pastoral e ao comando da organização iniciado por Valadão. Mas, este é um processo complicado e complexo, não permitindo que se faça previsão, pois ninguém sabe quem substituirá Valadão na IBL, como líder e chefe carismático. Porém, há uma suspeita de que o sucessor natural de Valadão seja o André Valadão, seu filho mais velho. Esta suspeita se respalda em Levi Batista Oliveira, pastor filiado à CBN, que assim expressa: “Quando nós pastores da CBN, em conversa informal e de bastidores, tratamos da sucessão pastoral da IBL, é consenso de que o sucessor do Marcinho seja seu filho André, pois ele tem o mesmo carisma do pai e desde criança está sendo preparado para esta função”⁵³.

Apesar de o assunto da sucessão ser muito delicado e complexo, há uma confiança de que a substituição de Valadão será tranquila e sem complicações e isto por dois motivos. O primeiro é que Valadão fará a escolha do seu substituto e, pelo fato de ser ele possuidor de qualidades carismáticas – o “ungido” e o “homem de Deus” fará a escolha certa, ou seja, Deus orientará a sua escolha. Estas expressões mostram o *status* ocupado por Valadão na IBL que é, segundo Campos (2006:123), idêntico ao *status* dos pastores do pentecostalismo e também da IURD. O segundo motivo, é que a escolha do substituto será feita entre pessoas de sua família, podendo ser seu filho ou seu genro, os quais são pastores que ocupam uma posição de destaque na organização. Como a sucessão na IBL está envolvendo a família, vale destacar que o êxito de um programa de sucessão, conforme Lodi (1993:21), depende da maneira como o pai preparou sua família. Nas igrejas evangélicas a prática da educação religiosa dos

⁵² Depoimento feito por um líder de célula, no dia 17 de julho de 2011, em Belo Horizonte. Esse depoimento foi coletado em uma entrevista realizada pelo pesquisador cuja ênfase era sobre o processo de substituição de Valadão no pastorado na IBL.

⁵³ Dado coletados em entrevista feita com o Pr. Levi Batista Oliveira, no dia 30 de junho de 2011. Esta entrevista aconteceu em uma das salas da Igreja Batista do Povo em SP.

filhos é comum, e em muitos casos, quando o pai é um “agente pastoral”, geralmente, os filhos acusam-se como “vocacionados” ao ministério, como é o caso família Valadão.

Sobre o aspecto da preparação e do desenvolvimento do sucessor, Lodi (1987:9) ainda esclarece: “Na realidade, a sucessão começa muitos anos antes, quando os filhos ainda são pequenos. A base do futuro sucessor é a educação que ele recebeu de sua família, a vocação despertada pelo legado de seus pais”. É por isso que no âmbito da religião e de uma organização religiosa, a sucessão é um procedimento importante. Nessa perspectiva, a sucessão de um líder religioso por outro equivale a um rito religioso, um rito de transferência de poder na organização. No caso da IBL propriamente dito, como ela é uma organização carismática, o rito de transferência será também a “transferência de carisma”, pois a linhagem de Valadão irá continuar sua saga de dominação carismática na organização.

4.4. A dimensão administrativa da IBL

Na contemporaneidade, existe um aspecto bastante comum entre as corporações religiosas carismáticas e as organizações empresariais, que é a dimensão administrativa. Na verdade, a maioria das corporações religiosas e das organizações empresariais para funcionar bem, planejar o futuro e atuar com eficiência e eficácia, precisa contar com uma dimensão administrativa. É por isso que a principal tarefa da administração e do gestor de uma corporação religiosa e uma organização empresarial é criar condições para atingir os seus objetivos e metas. Nesse contexto, há uma maior preocupação com os resultados tanto em nível organizacional quanto pessoal, o que envolve o líder da organização, sua gestão e a visão de futuro que tem para a corporação, seja ela religiosa ou não.

Como as corporações religiosas, especialmente as carismáticas, estão envolvidas com a pluralização religiosa e também com uma acirrada competitividade, a dimensão administrativa ganha relevância e passa a ser determinante no enfrentamento dessa situação, seja a de pluralidade, seja a de competição religiosa. Tendo em vista esses dois cenários, a dimensão administrativa traz os indicadores de sua adequação organizacional que são expressões em estratégias, políticas e práticas de gestão. Como a IBL é uma igreja corporação religiosa carismática, a dimensão administrativa tem sido fundamental para a existência de

uma estreita relação entre gestão religiosa e gestão empresarial. Sendo assim, nesta parte do trabalho, analisamos a IBL como uma corporação empresarial, dando destaque ao seu empreendedorismo, o que está alinhado às estratégias de crescimento e de comunicação.

4.4.1. A IBL como um empreendimento religioso

A autoridade é fundamental para o funcionamento de qualquer organização, tanto naquelas que são exclusivamente empresariais quanto nas que possuem natureza eclesial, religiosa e empresarial. É por isso que Weber (2004a e 2004 b) afirma que numa estrutura organizacional existem três tipos de autoridade, a tradicional, a carismática e legal-racional. Para Weber, portanto, a autoridade, qualquer que seja a sua espécie, é exercida quando determinadas ordens são obedecidas. Em se tratando de uma corporação empresarial, além da autoridade, a liderança é também essencial. Sendo assim, autoridade e liderança vêm se constituindo nos principais meios de condução da IBL, seja como uma organização religiosa, seja como uma corporação empresarial.

Na IBL a autoridade e a liderança estão relacionadas intimamente com o carisma e também com as ações de comando e de gerenciamento desenvolvidas pelo mais importante líder carismático da organização, Valadão. O líder carismático, de acordo com Antônio Cesar A. Maximiano (2006:205) desenvolve as tarefas de gerenciamento quando seus seguidores trabalham com obediência para realizar a missão, a meta proposta ou a causa em que estão envolvidos. Nesta direção, Etzioni (1983:23) explicita que a autoridade carismática gera obediência porque está baseada na devoção afetiva dos seguidores do “senhor” e nas dádivas do seu carisma. É por isso que a liderança, somada à autoridade, são mais do que uma mera opção da organização, e conforme Campos (2006:123), ambas são exigências típicas das associações de crentes.

Autoridade e liderança são conceitos mais amplos do que gerenciamento e não podem ser vistos como uma mesma coisa. No entanto, tal como assinala Reinaldo Oliveira da Silva (2001:26), o gerenciamento é uma forma especial de liderança, pois com ele se alcança objetivos organizacionais. Na verdade, a IBL pode ser pensada como uma organização religiosa tanto quanto como uma corporação empresarial, já que ela tem feito a conjugação

entre o religioso, o gerencial e o empresarial. Para tanto, Valadão implantou uma espécie de “ideologia gerencial” na IBL como uma forma de adaptar a organização às mudanças ocorridas no campo religioso e na sociedade no seu todo.

Neste sentido, a IBL adotou o modelo organizacional e administrativo resultante do planejamento estratégico nela aplicado, cuja principal ideia foi a de “...gerir a igreja como uma empresa, sem perder o foco de família”⁵⁴, para garantir a sua sobrevivência institucional e administrativa, bem como manter a ênfase religiosa. Isso demonstra que a IBL é administrada nos moldes de uma corporação empresarial, e Valadão, seu presidente, por possuir autoridade espiritual, possui também autoridade administrativa e institucional, e como tal, toma as decisões mais importantes e mais estratégicas da organização. Isso quer dizer que a IBL é uma organização administrativamente centralizada em Valadão, apesar da existência de um Conselho Administrativo, conforme informação coletada em entrevista⁵⁵. Esse Conselho Administrativo foi instituído com a finalidade de auxiliar Valadão na administração da organização e de vários empreendimentos ligados à IBL, tais como a Rede Super, a Editora Lagoinha, a Livraria Seara e a Fundação Oásis.

Valadão se constituiu como presidente da IBL em 31 de julho de 1972, portanto, no último dia 31 de julho de 2011, completou 39 anos à frente da IBL, como pastor, líder e gestor da corporação. Isto significa que Valadão conseguiu centralizar e “monopolizar” o ministério pastoral da igreja por mais de três décadas, o que demonstra, por um lado, que ele é possuidor um carisma pessoal e institucional e, por outro, de competência gerencial e administrativa. Valadão, nesta perspectiva, revela-se um gestor competente e um exímio administrador, apesar de não possuir formação superior no campo da administração de empresas. O carisma de Valadão aliado à sua capacidade gerencial e administrativa fez da IBL uma corporação empresarial, cuja ênfase é a sua inserção no competitivo mercado religioso.

Com esse pressuposto, praticamente toda a produção religiosa da IBL, ritos, liturgias, músicas, coreografias, danças, CD's, doutrinas, etc, podem ser inseridos no contexto de produção-comercialização-consumo. Apesar de Berger não teorizar a partir da categoria da comercialização, a teoria da produção e do consumo por estar embasada no paradigma da

⁵⁴ Plano Avançado DT/Lagoinha. Este documento apresenta um plano avançado de Marketing da IBL e da empresa DT e foi produzido em meados dos anos de 1990.

⁵⁵ Dados coletados em entrevista realizada em 06 de julho de 2010. Esta entrevista foi feita com o programador visual e coordenador do portal Lagoinha.com. De acordo com o entrevistado o Conselho Administrativo da IBL atua somente nas pequenas coisas e presta relatórios ao presidente daquilo que foi realizado e implementado.

secularização, conforme abordado e discutido por Berger (1985), coloca a religião dentro do mercado. Neste sentido, é possível situar a IBL como uma das produtoras de bens simbólicos para este mesmo mercado, o que significa que a lógica econômica penetrou e impregnou o interior da IBL, sem descaracterizar, contudo, sua finalidade religiosa. Isto indica que a religião está ganhando espaço, cada vez maior, como produtora de bens simbólicos, mas, ao mesmo tempo, diminuindo a força da religião como produtora do *nomos* social.

Para se ter uma ideia da junção entre a lógica econômica e a finalidade religiosa na IBL, no dia 18 de outubro de 1995, foi criada a Fundação Oásis⁵⁶. Esta instituição tem a IBL como sua mantenedora e é uma pessoa jurídica de direito privado, sem fins lucrativos. A Fundação Oásis (Anexo 03) incorpora todos os trabalhos sociais e de beneficência da IBL, como por exemplo, a Casa das vovós, o Abrigo Pró Criança e a Trigoásis, que atua na área de panificação. “Os produtos fabricados pela trigoásis, além de sustentar os projetos sociais da IBL são comercializados na Tenda da Bênção e na Barraca da Praça da Fonte nas dependências da IBL”⁵⁷. Este aspecto comercial está se tornando fértil no campo religioso, e, como enfatiza Lísias Nogueira Negrão (2000:59), faz com que se torne visível a penetração da lógica econômica dentro das instituições religiosas.

A Fundação Oásis, além dessa atuação beneficente na IBL, é também responsável por empreender novas ações e administrar parte dos negócios e das empresas da IBL, como por exemplo, o salão de beleza Oásis, o Colégio Cristão de BH e a Pizzaria Oásis. A IBL tem ainda outras empresas como a Seara Livraria, a Rede Super de Televisão e o “Ministério de Louvor Diante do Trono”, sendo estes caracterizados por relações econômico-comerciais.

“O DT quer ser um dos modelos mais bem sucedidos de empresas existentes, independentemente da indústria. Mas, não devemos desanimar. Se perseveramos, no devido tempo e com a ajuda de Deus, iremos colher a nossa recompensa e alcançar nosso objetivo”⁵⁸.

Muito se tem discutido se as igrejas que ampliam seus negócios, tal como a IBL fez, são ou não igrejas de cunho empresarial ou empresas religiosas. Considerando a dimensão administrativa da IBL, seu desempenho no campo religioso, seu plano de negócios e seu

⁵⁶ A Fundação Oásis é uma instituição de direito privado com autonomia administrativa e financeira, inscrita no CNPJ com o nº 01.030.958/0001-98. Esta fundação atua na área da beneficência e na administração de algumas das empresas criadas IBL.

⁵⁷ Retirado do portal www.lagoinha.com/portal/engine.php. Acesso em 06 de julho de 2011.

⁵⁸ Retirado do documento Plano Avançado DT/Lagoinha.

objetivo, conforme especificado acima, de fato, esta organização religiosa pode ser pensada como uma igreja que atua como uma empresa, competindo no mercado religioso. Neste aspecto, o esforço religioso, gerencial e administrativo da IBL é para atingir com eficiência e eficácia os objetivos organizacionais, seja como igreja, seja como empresa, o que certamente a habilita a enfrentar a concorrência no competitivo mercado religioso.

Esse aspecto empresarial e comercial da organização é confirmado por uma matéria publicada pelo portal lagoinha.com que assim expressa: “A IBL atende todos os estados do Brasil, além de outros 244 países do mundo de praticamente todos os Continentes da Ásia, América, África, Antártida, Europa e Oceania”⁵⁹. O volume de vendas da IBL através do portal lagoinha.com deve ser enorme e por mais que seja destacado que “Todo o lucro das vendas do shopping.com e da Seara Livraria seja destinado a missões da Igreja Batista da Lagoinha”, fica evidente a lógica mercantilista e o também o lucro. Isto indica que a IBL está preparada para competir no mercado religioso com profissionalismo, produtividade e eficiência.

A IBL, identicamente a tantas outras igrejas, tanto pelo lado empresarial quanto pelo lado mercantilista vem atendendo a uma demanda cultural-religiosa que pode ser sintetizada pela adoção de regras comerciais e empresariais. A esse respeito, com a análise acerca da IURD, Campos (1997:175) assinala que a religião está cada vez mais situada no mercado e que as igrejas, para atuarem neste novo e lucrativo espaço, precisam se organizar como verdadeiras empresas produtoras de mercadorias para a grande clientela. Neste sentido, o critério organizador de uma corporação religiosa de caráter empresarial passa a ser a racionalidade, o que conforme Campos (1997:176) faz parte do processo de substituição dos antigos eixos da religião cristã pautados no altruísmo pelos arrojados eixos do mercado em que impera o egoísmo individualista.

No que tange à dimensão administrativa da IBL, sua principal tarefa é cumprir as metas e desenvolver os programas e estruturar os “negócios” criados por Valadão. Neste aspecto, Valadão coordena e gerencia todas as atividades administrativas da IBL, desde a elaboração do planejamento, objetivos e metas da organização até a execução e prática. Nesta perspectiva, foi possível verificar uma forte imbricação entre Valadão, a IBL e a sua dimensão administrativa, pois, em 39 anos de ministério e de gestão, este agente religioso

⁵⁹ Matéria publicada no portal lagoinha.com em 26 de maio de 2010, cujo título é: Notícias da lagoinha. Acesso em 15 de maio de 2010.

desenvolveu uma forma peculiar de administrar uma religião e uma “paróquia”. Isso significa que a administração, a gestão e o gerenciamento da IBL são feitos para dar equilíbrio e sustentabilidade entre os dois pilares em que ela trabalha, isto é, os “bens simbólicos” e os “bens materiais”.

4.4.2. Empreendedorismo e estratégias comunicacionais da IBL

As igrejas protestante-evangélicas, de um modo geral, têm por princípio religioso a difusão e a propagação de sua fé. Campos (2008e:61-62) salienta que os protestantes-evangélicos, desde o século XVI, têm sua história ligada às novas tecnologias de comunicação social, utilizando-as como uma estratégia missionária para difundir sua fé e fazer novos prosélitos. Existe, dessa maneira, uma relação estreita entre a proclamação da fé, o processo de comunicação e as estratégias comunicacionais da igreja. É por isso que Campos (2008b:2) destaca que os estudos acerca da presença dos evangélicos na mídia, geralmente, é iniciado com a “fase da oralidade”, passando em seguida pela “fase da imprensa” e culminando na “fase da mídia eletrônica”.

De fato, as diferentes igrejas e as inúmeras expressões de fé existentes no Brasil parecem não mais se contentar com suas reuniões e cultos para difundir sua fé. Nesse aspecto, o avanço da tecnologia e o uso de variadas mídias são o caminho de sucesso para as religiões propagarem a sua fé. Freston (1993:135) enfatiza que os evangélicos no afã de cumprirem o princípio de divulgação da fé começaram a fazer uso de quaisquer meios de comunicação. Sendo assim, Mariano (2008:76) declara que o evangelismo midiático, seja o do rádio, seja o da tevê, é o mais poderoso meio para atrair e aliciar novos seguidores. Freston (1993:135-136), afirma ainda que o protestantismo, com todo o seu conservadorismo teológico e, ao contrário de confissões sacramentais, nunca teve restrições ao uso de meios impessoais de comunicação.

Mas, isso é algo novo, pois na fase de implantação do protestantismo no Brasil, o testemunho pessoal e a pregação oral nos templos e nas praças eram as estratégias mais utilizadas na proclamação da fé evangélica. O uso dessas estratégias, segundo Campos (2008e:61), era o resultado de um tipo de postura típica de uma religião da “era da imprensa”, pois se respaldava na Bíblia, seu livro base, e a partir dela, nos livros de Confissão de Fé e de catecismo. É por isso que nas últimas décadas a estratégia de divulgação da fé das igrejas

evangélicas foi modificada e elas começaram a investir no setor de comunicação e mídia. Vale ressaltar, no entanto, que o uso da radiofonia pelos segmentos evangélicos começou a acontecer no final dos anos de 1940 e uma com maior intensidade a partir de 1950, especialmente fortalecida pelas transformações ocorridas no campo religioso brasileiro. Nesse sentido, Campos afirma que,

“Houve uma multiplicação no número de emissoras no Brasil em OM e em FM. Por isso, a programação religiosa nas rádios passou a atrair as pequenas e médias igrejas evangélicas, (...) No início da década de 1950, porém, surgiu o ‘pentecostalismo de cura divina’, que passou a usar o rádio para propagar mensagens e apelos chamando os ouvintes para reuniões nas quais ocorreriam milagres, curas e prodígios” (CAMPOS, 2008e, p. 69).

Atualmente, a presença dos evangélicos nos diferentes tipos de mídia não é novidade, o que os estudos de Hugo Assmann (1986), pelo viés da “Igreja Eletrônica”, lá nos anos de 1980, já apontava. Sendo assim, a consolidação dos evangélicos na mídia e no setor de comunicação no Brasil não demorou a acontecer, e segundo Karina Kosicki Bellotti (2004:98), isso se deu efetivamente a partir de dois processos concomitantes ocorridos na década de 1980: o crescimento das igrejas neopentecostais e a definição de uma religiosidade mais autônoma e individualista. Talvez seja por isso que o Brasil tenha se tornado a segunda maior comunidade de protestante-evangélicos do mundo e também o país que tem o maior número de seguidores pentecostais em todo o planeta.

O Brasil, conforme Freston (1993:135), ocupa o posto de segundo maior produtor de programas televisivos de caráter religioso no cenário mundial. É por isso que Alexandre Brasil Fonseca (2003:45) declara que a presença evangélica nas diferentes formas de mídia se confunde com a comunicação de massa no Brasil. Assim, o crescimento da religião evangélica, especialmente das pentecostais, pode ser atribuído ao aumento da presença das igrejas carismáticas na televisão e à aliança profícua e vantajosa entre empreendedorismo e estratégia comunicacional. Weber (2004), já havia diagnosticado que a ética e os valores das denominações religiosas protestantes, em geral, eram favoráveis a um tipo específico de empreendedorismo, o de natureza econômica. Nos últimos tempos, porém, entre os evangélicos está havendo um novo tipo de empreendedorismo que é a estruturação de igrejas a partir de um plano de negócios e de estratégias comunicacionais.

Esse novo tipo de empreendedorismo aponta não só para uma mudança de mentalidade dos líderes das organizações religiosas, mas uma modificação nos métodos de ação e nas formas de comunicação que utilizam. Isso significa que o empreendedorismo e a comunicação devem ser concebidos como fenômenos globais que se conjugam com tantos outros aspectos da vida social, religiosa e eclesial. A ação empreendedora e as estratégias comunicacionais das igrejas são fundamentais para a sua sobrevivência na sociedade e, portanto, devem ser vista como uma mentalidade e um método, já que a inovação, comunicação, imagem e marketing são os que mais se contam numa época de concorrência religiosa. Nessa direção, em se tratando de igrejas, as que mais avançam são aquelas empreendedoras e as que melhor estão estruturadas em termos de mídia e de estratégias de comunicação. É por isso que Fonseca (2003:13), seguindo a tradição cultural, afirma que a comunicação midiática é tanto um espaço de constituição da organização religiosa quanto de formação de sua identidade.

Como a influência dos meios de comunicação nas igrejas evangélicas foi intensificada, a partir dos anos de 1950, a IBL, logo após ter sido constituída como uma organização religiosa autônoma, começou a investir em programas radiofônicos. Segundo Alonso (2007:51) o nome do programa da IBL era “Renovação Espiritual” e sua direção estava a cargo de Nascimento. O investimento da IBL em programas radiofônicos foi inicialmente pensado como uma estratégia comunicacional que visava a difusão da sua fé. Contudo, como a organização desenvolveu internamente um processo de pentecostalização, seus programas passaram a ser usados para propagar também as doutrinas do pentecostalismo. Tendo em vistas esses aspectos, é possível considerar a IBL como uma igreja empreendedora? Em que se encontrava o seu empreendedorismo se outras igrejas também possuíam programas radiofônicos? Quando surgiu a ideia de empreendedorismo?

O empreendedorismo começou a ser divulgado no Brasil somente nos anos de 1990, conforme José Carlos de Assis Dornelas (2008:10), com a abertura da economia. De acordo com Fernando Dolabela (2003:43 e 47) a palavra empreendedorismo é um neologismo que foi derivado de *entrepreneurship* e que diz respeito à inovação, por um lado, e a criação de novos empreendimentos, por outro. Apesar de a IBL ter surgido nos anos de 1950, ela pode ser considerada uma organização que historicamente tem sido empreendedora, pois tem agido com inovação no campo religioso e ainda criando novos empreendimentos. Nessa perspectiva, a IBL pode ser qualificada de uma corporação empreendedora, já que ela consegue interligar

religião e inovação, segundo Dornelas (2008:60), e ao mesmo tempo, diferenciar-se dos concorrentes pela transformação de suas ideias em negócios.

A IBL é, portanto, uma organização empreendedora e esse seu empreendedorismo vem desde 1958. Para se ter a ideia desse fato, a Convenção Batista Mineira, instituição a qual a IBL estava vinculada, não era afeita a programas de cunho comunicacional, em rádio ou televisão. Então, a IBL ousou e de forma empreendedora começou a investir em seu próprio programa de rádio. Neste aspecto, o empreendedorismo da IBL se deu porque ela foi a primeira igreja batista de Minas Gerais a fazer uso da comunicação radiofônica, o que segundo Tognini e Almeida (2007:94), causou uma repercussão enorme no meio evangélico no final dos anos de 1950.

A IBL foi empreendedora porque o seu programa “Renovação Espiritual” buscava atingir todo o Brasil e era veiculado em duas emissoras, na rádio Guarani, em OC, e na rádio Inconfidentes, todos os domingos, em OM e OC. A IBL foi empreendedora também porque já naquela época, de forma inovadora, buscava manter uma interatividade⁶⁰ com os ouvintes do seu programa por meio de cartas. Além disso, a IBL usou o programa de rádio para divulgar livros sobre o “batismo no Espírito Santo” e também o processo de pentecostalismo que nele se desenvolvia. Um outro aspecto do empreendedorismo da IBL é a sua capacidade de descobrir novos “nichos” de mercado no campo religioso e de atuar neles com criatividade e inovação, o que vem acontecendo no decorrer de sua história.

Sendo assim, o empreendedorismo da IBL, nos últimos anos, se deu na utilização das estratégias comunicacionais e estas ligadas à cultura da mídia, novas tecnologias digitais e à música para o público jovem. De acordo com Cunha (2007:49) a partir de 1990, os recursos de comunicação fizeram surgir um novo tipo de igreja que, ao mesmo tempo, organiza-se em torno de um líder e do investimento em recursos comunicacionais. Nesse sentido, a ação empreendedora da IBL e as estratégias comunicacionais fazem com que ela utilize o que existe de mais inovador no campo da mídia (Rede Super de televisão, TV online, radio lagoinha.com, a Internet com o site da igreja, blogs de cantores, pastores e ministérios, twitter...). Mas, o maior empreendimento da IBL nestes últimos tempos é a Rede Super de

⁶⁰ Há no DVD que acompanha este trabalho um vídeo sobre o programa “Renovação Espiritual”. Nele há a ênfase da interatividade com os ouvintes e também as emissoras que a IBL utilizava para propagar a sua fé.

Televisão. Contudo, no final dos anos de 1980, a IBL já havia entrado na mídia televisiva com o programa “Profetizando Vida”⁶¹, veiculado pela TV Bandeirantes.

Essas estratégias comunicacionais e esses veículos de comunicação apesar de serem chamados de mídia denominacional (md), conforme Luther King de A. Santana (2005:58) é o que dá maior visibilidade à organização religiosa, tornando-a capaz de competir de igual modo no mercado religioso e comunicacional. A Rede Super de Televisão, nessa perspectiva, pode ser vista não apenas como um empreendedorismo da IBL, mas também como uma estratégia comunicacional que favorece em muito o crescimento da organização, bem como a sua hegemonia entre as igrejas batistas de Minas Gerais. Em outras palavras, o empreendedorismo e as estratégias comunicacionais fazem parte das estratégias de crescimento das igrejas.

4.4.3. Estratégias de crescimento da Igreja Batista da Lagoinha

A IBL, desde a época de sua organização como igreja autônoma no ano de 1957, apresentava-se como um potencial e uma propensão a alcançar crescimento do número de seus fiéis. Em se tratando do aumento do número de seguidores da IBL, nos primeiros anos de existência, faz-se necessário considerá-lo a partir do contexto e da experiência batista, já que essa organização emergiu como uma igreja batista. Vale ressaltar, porém, que a IBL, mesmo em sua fase inicial, quando não havia ainda desenvolvido internamente o processo de pentecostalização, alcançava um crescimento significativo, o que a diferenciava da maioria das igrejas batistas históricas em Belo Horizonte.

O potencial crescimento da IBL, neste aspecto, pode ser explicado por dois fatores. O primeiro fator é relativo ao motivo de seu surgimento, que no contexto dos anos de 1950, entre os batistas mineiros, era favorável à criação de uma igreja “que fosse exigente com seus fiéis, intransigente com o pecado e sem frieza espiritual”, conforme Valle (1959). O segundo fator, refere-se ao estilo de culto que foi adotado, mais avivado, e com um esforço na evangelização de novas pessoas. Para se ter uma ideia do crescimento da IBL, em sua fase

⁶¹ O programa “Profetizando Vida” foi ao ar por mais de duas décadas na Rede Bandeirantes. Com a aquisição da Rede Super pela IBL, esse programa recebeu um novo formato e passou ser veiculado no próprio canal de propriedade da organização.

inicial, ainda como congregação, em outubro de 1957, possuía apenas oito fiéis. Em dezembro, no dia de sua organização em igreja, a IBL já contava com 28 seguidores, correspondendo a um crescimento de 250% em dois meses. Em maio de 1958, seis meses após a sua organização, a IBL possuía 140 fiéis, o que corresponde a um crescimento de 400% no período.⁶²

A IBL continuou a crescer e a aumentar o número de seus seguidores. Mas, os conflitos e embates originados pela implantação do processo de pentecostalização arrefeceu seu ímpeto de crescimento. Esse arrefecimento aconteceu por que a IBL enfrentou uma divisão interna entre seu líder e parte dos seguidores e uma cisão externa, isto é, com os batistas mineiros e brasileiros, por causa da incorporação das doutrinas e práticas pentecostais. Esse processo de pentecostalização iniciado na IBL, segundo Alonso (2008:47) culminou no primeiro cisma pentecostal entre os batistas, os quais divididos em dois grupos, os “históricos” e os “renovados”, travaram lutas e batalhas para, de um lado, defender a sua fé e, de outro, para divulgá-la. Mas, o foco, especialmente, na IBL passou a ser da defesa da fé e não a sua divulgação, o que ocasionou, de fato, uma diminuição no crescimento do número de seguidores.

O aspecto da luta, da militância e da belicosidade travada entre os dois grupos é confirmada por Tognini e Almeida (2007:110-111), quando declaram que o “exército da renovação” foi formado por muitos homens destemidos e corajosos. Como o embate envolveu as igrejas, a denominação, o “movimento de renovação” e uma visão do sagrado, até mesmo o hino “Obra Santa” dos batistas pentecostalizados dava ênfase às ações de combate. O estribilho desse hino assim declara: “A obra é santa, ninguém detém”. Neste contexto, a militância passou a ser a principal ênfase da IBL e de seu líder, e por causa disso, seu ímpeto de crescimento foi diminuído, até porque Nascimento, líder do processo de pentecostalização, devido aos embates e combates constantes, caiu em enfermidade, afastando-se da IBL.

Com a chegada de Valadão à IBL, em 1972, como seu pastor e líder, a organização começou a experimentar paz e tranquilidade, pois o foco da organização deixou de ser as lutas e embates religiosas com os batistas históricos. Com a serenidade adquirida e o dinamismo implantado por Valadão, além da realização das noites de vigília e das “reuniões de fogo”, atividades caracteristicamente pentecostais, o crescimento da IBL até o ano de 1979 foi no

⁶² Dados fornecidos por Ângela Valadão em arquivo digitalizado.

estilo dos batistas históricos. Ou seja, o crescimento da IBL se dava com a abertura de congregações nos bairros e cidades vizinhas a Belo Horizonte. Com um enfoque em missões, a estratégia de crescimento eram as “caravanas evangelistas⁶³” da IBL para vários bairros de BH e diversas cidades do estado nos finais de semana.

Consta-se que a estratégia das “caravanas evangelística” já tinha sido usada por David Miranda no crescimento da Igreja Pentecostal Deus é amor (IPDA), conforme analisado por Mendonça (2009:116-117), em sua dissertação de mestrado. Isso mostra que a ideia de Valadão não era nada original, mas que deu certo e resultou na expansão da IBL, tal como havia acontecido com a IPDA de David Miranda. Valadão, no entanto, para desenvolver a estratégia das “caravanas evangelísticas” na IBL, “Em 1975, propôs à organização a criação do “Fundo Missionário”, que era uma espécie de dízimo do dízimo”. Com estratégia das “caravanas evangelísticas” e o os recursos oriundos do “fundo Missionário”, IBL fundou 37 congregações em 18 bairros de Belo Horizonte e em 19 cidades do estado mineiro (Anexo 4).

Vale salientar que a estratégia das “Caravanas evangelísticas” gerou um crescimento significativo do número de seguidores da IBL. Contudo, este crescimento não repercutia diretamente na sede da organização, pois uma congregação, segundo a eclesiologia batista, deve ter suas próprias atividades e cultos e se preparar para se tornar uma igreja. Na sede da IBL, as estratégias de crescimento utilizadas foram as “conferências evangelísticas” e os “encontros de avivamento”, o que também propiciou crescimento do número de seguidores. “Em 1977, foi construído um prédio de três andares e ainda a troca de todo o mobiliário da IBL, tornando-o mais moderno”.⁶⁴ Além desse aspecto, no início do ano de 1980, a IBL adquiriu vinte lotes ao redor do templo, uma fazendinha e começou a investir na área cultural e comunicacional, com o jornal *Atos Hoje* e em programas radiofônicos.

Em 1987, a partir de uma nova proposição política, administrativa e organizacional feita por Valadão, a IBL emancipou todas as congregações que ela havia fundado. Essa ação de Valadão foi determinante para uma radical alteração no destino da IBL. Emancipar as congregações, tornando-as igrejas, por um lado, significou a eliminação de despesas, estrutura e compromisso institucional da IBL com a Convenção Batista Nacional (CBN). Por outro,

⁶³ Denomina-se “Caravanas evangelísticas” por que vários ônibus eram locados para transportar os fiéis da Igreja, seminaristas e pastores-obreiros para a realização do trabalho missionário nos bairros da região metropolitana de BH e em cidade do Estado de Minas Gerais. Dados coletados em arquivo digitalizado fornecido por Ângela Valadão Cintra.

⁶⁴ Dados coletados em arquivo digitalizado fornecido por Ângela Valadão Cintra

significou para a IBL uma maior liberdade para trilhar seu próprio caminho e adotar outras metodologias de crescimento de igreja, bem como para administrar e gerenciar a Instituição.

A emancipação das congregações pode ser pensada como um tipo de “reforma interna” da organização, o que quase sempre se torna um processo complicado. Mas, como o poder de mando na IBL estava centralizado em Valadão, a “reforma” aconteceu sem maiores problemas e possibilitou a sua adequação a um novo tempo e a uma nova forma de ser igreja, mesmo tendo diminuído número seguidores para mil e trezentos, conforme Valadão⁶⁵.

Após a implementação da estratégia de emancipação das congregações, inicia-se na IBL um período de grande preocupação com o crescimento do número de fiéis na organização. Em 1985, Valadão coloca o pastor Jonas Neves⁶⁶, atualmente líder da Igreja batista do Povo em SP, como um dos pastores da IBL e em 1989, como o responsável direto para desenvolver e implementar uma nova estratégia de crescimento na IBL. Nesse ano, foi implantada e colocada em prática, a metodologia de “pequeno grupo”, conforme modelo de Paul Yong Cho. Com esse método e por meio de seus fiéis a IBL espalhou “células” em vários bairros da cidade de Belo Horizonte, alcançado em sete anos, ou seja, até o no de 1999, um crescimento significativo, atingindo o número de dez mil membros.

	Ano	Nº de seguidores	Período em anos	Varição de nº de seguidores	Varição % do nº de seguidores
Dados do nº de seguidores até 2007	1987	1.300			
	1990	5.200	3,0	3.900	300 %
	1999	10.000	9,0	4.800	92,31
	2003	20.000	3,0	10.000	100 %
	2007	37.319	4,0	17.319	86,60%

Por não se ter acesso aos dados de crescimento anual, apresenta-se os dados por período. Destaca-se que a implantação da metodologia de crescimento de igreja em célula foi fundamental para o crescimento da IBL

⁶⁵ Entrevista de Márcio Valadão à equipe do portal Lagoinha.com, acesso feito de 08 de junho de 2009.

⁶⁶ Jonas Neves trabalhou com Valadão por 15 anos. Nesse período sua maior dedicação foi na implantação da metodologia de crescimento da igreja. Em 1999, deixou a IBL e foi para a Igreja Batista do Povo, em SP.

Com o crescimento obtido por meio da metodologia de igreja em célula, a IBL criou diversos projetos⁶⁷, programas religiosos e ministérios para todas as faixas etárias de seus seguidores. Os ministérios que mais se destacam são os ministérios de “Louvor Diante do Trono”, “Gideões da Oração” e o Lagoinha.com, além do ministério dos “grupos de crescimento por meio de células”. Estes ministérios podem ser considerados os “carros chefes” do crescimento da IBL. Com eles, a IBL aumentou do número de fiéis e ampliou seu patrimônio, pois esses ministérios se desenvolveram atrelados ao marketing, à comunicação e em estreito relacionamento com o público interno e externo, tanto quanto alavancado os empreendimentos que a organização tem realizado.

Em 1999, no mês de dezembro, estiveram na IBL⁶⁸ os “apóstolos” Harold Caballeros e Renê Terra Nova pregando e ensinando sobre a visão do G12. No início do ano de 2000, a IBL⁶⁹ realizou a “Conferência Profética”, e nela, Valadão recebeu a “unção de apóstolo”, como tantos outros líderes de igrejas pentecostais e neopentecostais. Nesse mesmo ano, a IBL inicia o trabalho com os “encontros” e com as “células” e a partir dele formou uma estrutura de “Rede de Células” como uma nova estratégia de crescimento, colocando vários líderes de células como pastores. Com a estratégia da “Rede de células”, o “Ministério de Louvor Diante do Trono”, a “Escola Carisma”⁷⁰, o CTMDT⁷¹, e o investimento no setor de comunicação com a Rede Super, a IBL continuou aumentando o no número de fiéis, o que os dados abaixo mostram.

⁶⁷ Os projetos criados pela IBL foram: a “Centésima ovelha” que trabalha com fiéis “desviados”; “Madalena” e “Deus Importa” para atuar junto às prostitutas, “garotas de programas” e “homoafetivos”.

⁶⁸ Entrevista com um líder de células da IBL, trabalho que assumiu desde o ano de 1999. Esta entrevista foi realizada em 31 de março de 2011.

⁶⁹ Dados coletados em arquivo digitalizado fornecido por Ângela Valadão Cintra

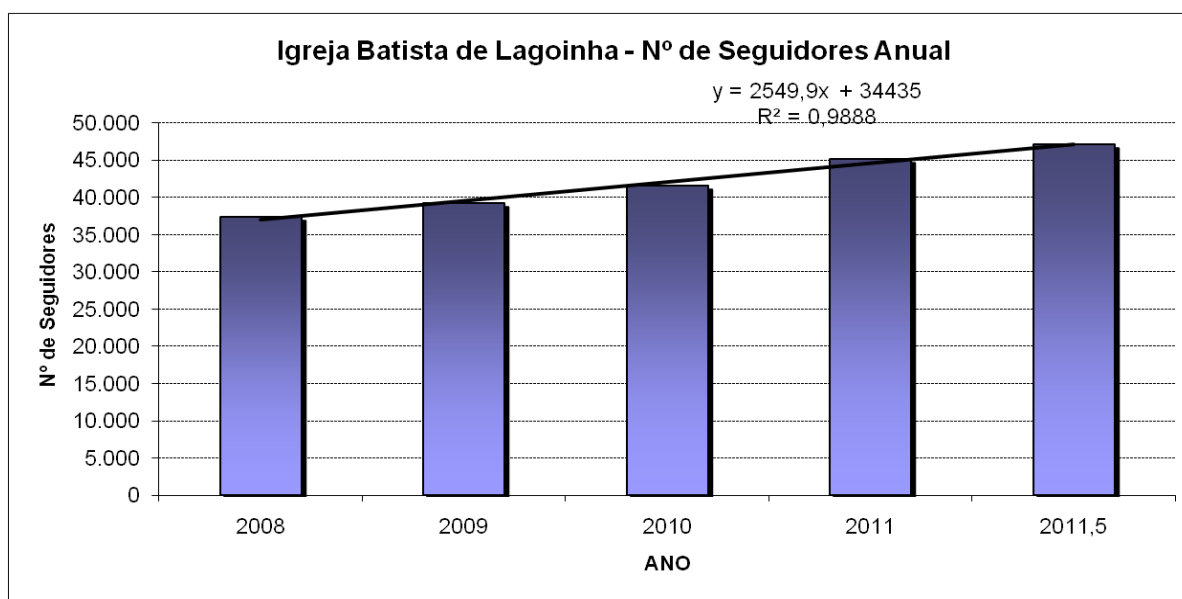
⁷⁰ Esta escola é um tipo de seminário e foi criada pra treinamento ministerial de fiéis da IBL.

⁷¹ O CTMDT - Centro de Treinamento Ministerial Diante do Trono pertence ao Ministério de Louvor Diante do Trono. É uma escola que funciona em tempo integral e está voltada para a capacitação na área de música e de missões

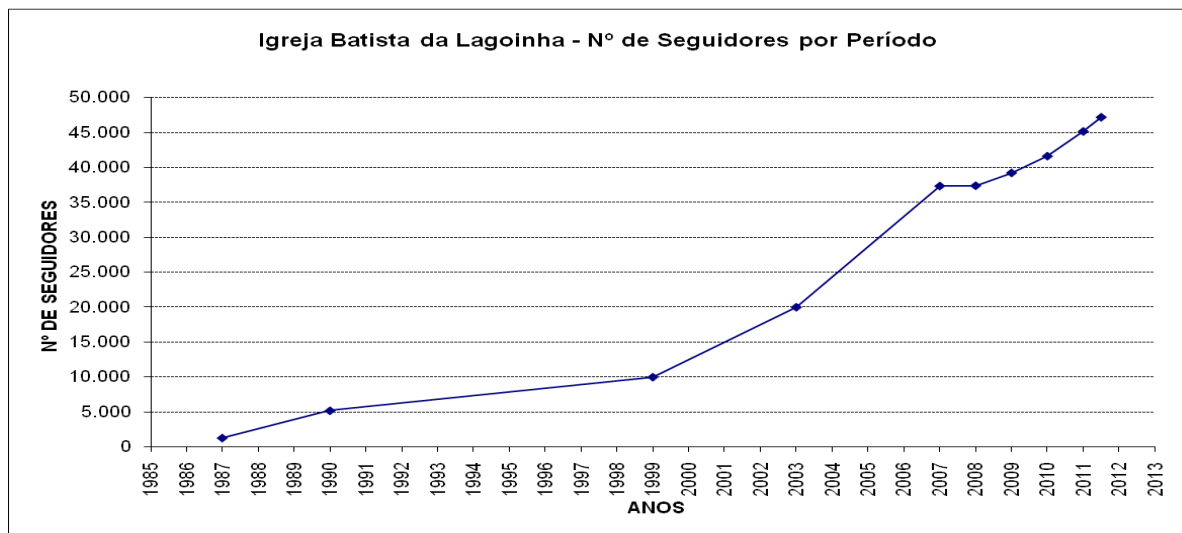
Dados do crescimento evolutivo da IBL tendo em vista o aumento anual do número de seguidores.

	Ano	Nº de seguidores	Período em anos	Varição do nº de seguidores	Varição % do nº de seguidores
Dados do crescimento a partir da “visão da conquista”	2007	37.319			
	2008	37.261	1,0	42	0,11%
	2009	39.197	1,0	1.836	4,91%
	2010	41.592	1,0	2.395	6,11%
	2011	45.124	1,0	3.532	8,49%
	2011.5	47.147	0,5	2.023	4,48%

Tomou-se por base o ano de 2007, pois foi em dezembro desse ano que Valadão lançou a campanha “Visão da Conquista”. De 2007 para 2008, apresenta-se um crescimento de apenas 42 seguidores, pois esse dado refere-se à passagem de dezembro para janeiro. Nos anos subsequentes, os dados apresentados referem-se a um período anual. O percentual de 4,48% referente ao ano de 2011 corresponde ao crescimento obtido até o mês de julho.



O gráfico que se segue mostra o crescimento evolutivo da IBL desde o ano de 1987, época em que a organização emancipou as congregações e preparou-se, política e administrativamente, para adotar a metodologia de crescimento de igreja desenvolvida pela igreja de Paul Yong Cho.



Os dados apresentados confirmam que as estratégias mais importantes para o crescimento da IBL foram, de fato, o método de crescimento adotado, a comunicação social da organização, as técnicas de propaganda de seus programas e atividades e a difusão de suas ações. Em dezembro 2007, após a comemoração do “Jubileu de Ouro”, a IBL, por meio de uma proposta de Valadão, adotou um novo projeto de crescimento a “Visão da Conquista” para alcançar dez por cento da cidade de Belo Horizonte, conforme consta no jornal *Atos Hoje* (1/06/08). Este novo projeto é considerado como uma “estratégia de Deus” e foi lançado com um “ato profético” que assim foi celebrado:

“No dia 1º de janeiro de 2008, pastores, obreiros e membros da Lagoinha participaram de um ato profético dando sete voltas de carro em toda a avenida do contorno, derramando óleo da unção e o vinho, que são os símbolos da presença do Espírito Santo de Deus. Depois das sete voltas, 12 pastores da Lagoinha seguiram para algumas entradas de Belo Horizonte para afixarem 12 estacas”.

Esta visão e este alvo de “alcançar 10% de Belo Horizonte para Jesus” serão trabalhados até dezembro de 2020, conforme documentário⁷² apresentado pelo “Amigo DT” em 05 de maio de 2011. Com o aumento de seus seguidores, a IBL vem ampliando o seu patrimônio com a construção de prédios e a aquisição de imóveis (lotes, casas e pequenos edifícios) nos arredores do seu templo, situado à Rua Manoel Macedo, 320, no bairro da Lagoinha. Como a IBL está aumentando o número de seguidores e tem o objetivo de alcançar 10% de BH, com a “Visão da Conquista”, há um projeto de construção de um novo templo para a organização

⁷² Informação coletada no site: <http://noticias.da.prosperidade.com.br/category/artigos/noticias>. Acesso em 11 de julho de 2011.

(Anexo 05). Neste sentido, mesmo carregando o nome “batista, a IBL é uma organização religiosa diferente das igrejas batistas históricas e das “renovadas”, pois, empreende ações e estratégias que a colocam como uma corporação que consegue organizar a religião na perspectiva de um ramo de negócio e de uma empresa, sem perder seu caráter religioso.

4.5. Religião, empresa e negócios

Na sociologia e mais especificamente na sociologia da religião, é antiga a ideia de que existe uma relação estreita entre economia e religião. Na verdade, a religião está inextricavelmente ligada a todos os aspectos da vida humana, aparecendo na cultura, na arte e na economia. Weber (2004 e 2004a) foi um dos primeiros sociólogos que, a partir de preocupações econômicas, demarcou a ligação entre economia e religião, interessando-se pelo estudo das organizações sociais, eficiência econômica, ética e valores religiosos. Weber, com suas análises, praticamente indicou o caminho que a religião institucionalizada iria tomar, isto é, o de uma corporação empresarial. Por isso, Weber (2004:32) denomina a empresa “uma ação contínua que persegue determinados fins”.

O caminho apontado por Weber de que a religião se tornaria uma corporação empresarial mantém-se aberto. Campos (2006:103-104) atesta este fato citando J. F. McCann (2003), R. P. Scherer (1980, 1972) e Nelson (1983, 1985, 1993), os quais afirmam que nos Estados Unidos os movimentos religiosos e seitas surgidas após os anos de 1960 são organizações multinacionais. Em outras palavras, houve uma ligação entre religião, negócios e empresas a ponto de tornar as organizações religiosas em corporações do tipo “exportação”. Isso significa que métodos, ferramentas e práticas comuns às empresas penetram nas organizações religiosas. Considerando estes aspectos à luz de Weber (2004), pode-se afirmar que a empresa é um elemento chave da racionalidade econômica encarnada no espírito do capitalismo.

Berger (2003), em sua análise histórica sobre a secularização, apresenta a ideia de que a esfera religiosa está se organizando numa espécie de mercado de bens simbólicos, e a partir dele, passa a obedecer às leis expansionistas empresariais e à lógica do capital. Apesar de ser criticada e acusada de reducionismo, a concepção de Berger tem o seu lugar nas análises da religião, pois, de uma certa maneira, aponta para a natureza mercantilista da religião e a

interligação entre religião, empresa e negócios. Por causa dessa interligação, o mercado passa a ser o mais importante condicionante da religião, pois da vida humana já o é, e nesta perspectiva, segundo Berger (2003:151-152) as instituições religiosas são impelidas aos resultados semelhantes das estruturas empresariais burocráticas.

Bourdieu (2005) e Berger (2003) reconheceram que a religião se mercantilizava e se organizava nos moldes de uma corporação de negócios e por isso incorporaram na sociologia da religião, tal como fez Laurence R. Iannaccone (1991) nos Estados Unidos, os conceitos de demanda, marketing, mercado de bens simbólicos, oferta e consumo. Nesse sentido, a partir dos elementos típicos do mercado capitalista, a religião assume novas formas de manifestação do antigo processo de mercantilização, o que segundo Negrão (2000:56) pode ser tido como fenômeno milenar. Como essa situação está se consolidando cada vez mais, há uma suspeita de que os acentos secularizantes e liberais da religião implicam numa novíssima forma de produção de sentido ou ainda de um modo antigo de gerar “alienação”.

O que é novo nesse processo são o encaixe e o imbricamento da religião com a lógica do mercado e dentro da sequência - desejos e necessidades - dos seguidores, “crentes” ou não, como consumidores. De acordo com Campos (1997:204), esse imbricamento acontece por que há uma força homogeneizadora do mercado sobre a religião, cujo resultado foi a transformação do campo religioso em mercado religioso e em um lucrativo negócio. Sem perder os seus antigos dogmas, a religião vai cedendo espaço a um novo dogma e este relacionado com o mercado religioso, com o individualismo e a “economia simbólica”. A presença desses elementos na religião e sua vivência pelos crentes se encaixam na ideia de “rebanho”, metáfora muito utilizada para indicar que os fiéis da igreja são “ovelhas”. Ou seja, alguém que se conduz/maneja/manipula com um “cajado” de um pastor ou de uma equipe de pastores que estão a serviço das organizações religiosas.

No caso em tela, a IBL, e na particularidade do assunto aqui analisado, o rebanho passa a ser “conduzido e comandado” por um “cajado” que unifica religião e mercado religioso⁷³. Nessa direção, os crentes das igrejas devido a esse comando e a esta unificação passaram a ser vistos com um “rebanho de consumidores”. Isso mostra que a religião e a esfera religiosa, bem como as organizações que lidam com o sagrado se tornaram susceptíveis ao ambiente sócio-

⁷³ As expressões são colocadas entre aspas para não negar o caráter de liberdade experimentado pelo rebanho em termos de busca dos produtos que deseja consumir.

político-cultural que as circundam. Esse processo está diretamente relacionado com a secularização e modernização dos sistemas sociais, conforme Guerra (2003), e diz respeito à constituição da religião num tipo de mercado e/ou negócio. Sendo assim, Guerra afirma:

Em outros termos, podemos falar de um aumento significativo da demanda religiosa dos indivíduos sobre a dinâmica dos discursos e práticas religiosas, o que torna a atenção para com as variáveis que definem os estilos de vida, a cultura e mentalidade de cada época, uma atitude da qual dependerá o exercício da missão e a sobrevivência da organização religiosa no mercado (...) a pressão exercida pelo aumento dos níveis de competição no nível interno da esfera da religião, obriga as organizações religiosas a se especializarem na análise e interpretação da vontade dos fiéis em relação às características do produto religioso que querem consumir (GUERRA, 2003, p. 155).

O que se deseja enfatizar, antes de tudo, é que a relação entre religião, empresa e negócio quer fazer com que o “rebanho de crentes” entre no grande contingente de consumidores como um estilo de vida, cultura e mentalidade da época em que se vive, hoje. Neste contexto, há de salientar, ainda, que a ideia de “rebanho consumidor” não elimina a proposição de que cada “ovelha” ou cada indivíduo vá “livremente” em direção às mercadorias e bens da salvação que o sistema de produção religioso lhe oferece. Diga-se, “livremente”, pois, o indivíduo forçado, resistirá. Sendo livre, o indivíduo pode consentir em querer o que lhe dizem que deve querer enquanto “cidadão livre”, e como tal, segundo Negrão (2000:61), se habilitando para transitar pelo campo religioso desembaraçadamente e sem uma “adesão permanente” a uma igreja ou credo religioso. No que tange à religião, e não somente nela, ser um “cidadão livre” é ter, conforme Cunha (2007:47-48), o “direito de consumir e ser capaz de consumir”.

Em outras palavras, é pela afinidade entre religião, empresa e negócios que se está construindo um novo *ethos* para o campo religioso, as organizações religiosas e o ser humano. Essa afinidade significa que existe, de fato, no campo religioso, religiões tipicamente empresariais que desenvolvem suas ações do ponto de vista de uma empresa e de um negócio, o que está se configurando de forma complexa tanto na esfera econômica e empresarial quanto na religiosa. Com isso, o novo *ethos* do campo religioso vai estendendo seu domínio sobre igrejas e indivíduos, alterando, não os comportamentos de superfície, mas as próprias condições da subjetivação e da sua relação com as coisas, com os outros e consigo mesmo, segundo Lipovetsky (2007:24) e também com a religião.

Neste contexto, o relacionamento humano e os laços sociais em suas múltiplas dimensões passam a ser construídos em conformidade com os valores e o estilo de vida da sociedade do consumo. Reconhecemos que este é o repertório cultural da sociedade e que o consumo invade e toma conta de toda a vida e da vida toda e que o seu lugar é a vida cotidiana. Pelo fato de haver na sociedade do consumo uma carga simbólica grande e uma superestimação das coisas materiais, torna-se comum, conforme Featherstone (2007), que produtos, objetos e mercadorias sejam considerados simultaneamente não só como símbolos sociais, mas também como símbolos sagrados.

Apesar disso, Mendonça (2007:143) enfatiza que as religiões com características empresariais perdem sua natureza de comunidade, pois sua prestação de serviço aos “frequentadores”, que são seus “clientes”, é mediante a “recompensa pecuniária”. Nessa direção, Featherstone (2007:168-168) esclarece que as mercadorias mesmo tendo um uso real por parte de seus usuários, pela carga simbólica que possuem, elas adquirem uma certa sacralidade, embora não tenha resultado ainda “num eclipse geral do sagrado”. A relação entre religião, empresa e negócios, de fato, coloca em interseção os campos econômico e religioso, o que é fertilizado pela conexão entre religiosidade, “business” e otimização de resultados. Nesta perspectiva, religião, empresa e negócios que até os anos de 1980 eram territórios separados, não são mais, e podem ser considerados os novos híbridos da sociedade, do ambiente econômico e do campo religioso.

Devido a esse hibridismo e também à ideia de eficiência, a igreja e/ou a religião que deseja crescer, precisa articular o discurso religioso aos ditames empresariais. Além disso, precisa também se tornar uma organização competitiva, “depredar” e até mesmo destruir a concorrência, pois as outras religiões são os “adversários e inimigos” a serem vencidos. É por isso que muitas religiões ao se estruturarem, ora como uma igreja, ora como uma empresa e um ramo de negócios, tiveram que elaborar e/ou adotar a “teologia da guerra e da batalha espiritual”. Essa teologia é apresentada junto à corrente da “teologia da prosperidade”⁷⁴, o que segundo Campos (1997:375), em sua avaliação acerca da IURD, serve diretamente aos interesses de acomodação da religião ao novo estágio econômico da sociedade. Segundo Hilario Wynarczyk (1995:152) a guerra espiritual é uma ideologia específica e um “dínamo” dos grupos neopentecostais. Na verdade, a corrente da teologia da prosperidade e a ideia de

⁷⁴ Essa teologia surgiu nos Estados Unidos e pode ser pensada a partir de um conjunto de crenças, declarações e afirmações de fé para a obtenção de sucesso e melhoria de vida.

batalha espiritual são usadas para estabelecer uma de guerra permanente contra as “potestades do mal” e também para atrair novos seguidores e gerar crescimento na organização.

Em se tratando da relação entre religião, empresa e negócios, há aquelas igrejas que são grandes corporações empresariais, tal como apontou Campos (1997) em sua análise acerca da IURD. Outras, porém, são empresas menores, e este é o caso da IBL, mas, que devido à implementação de modernos sistemas de administração, difusão e comunicação, estão ampliando sua área de atuação, seus negócios e seus empreendimentos empresariais e religiosos. Para tanto, a partir da relação estreita entre religião, empresa e negócios, a IBL vem adotando a lógica da racionalidade e a “frieza da matemática”, e como tal, sacraliza a religião de mercado e também o mercado da religião. Entretanto, mesmo apresentando tais matizes, é contraproducente descaracterizar a IBL e as demais organizações religiosas como se elas não tivessem um caráter religioso.

4.6. Gestão empresarial e gestão do sagrado

O termo “gestão” está na moda no mundo dos negócios e no campo econômico, comercial e empresarial. Nos últimos tempos, devido à relevância e a utilidade da gestão no processo de dinamização de empresas e negócios, a ideia de gestão foi se deslocando para o campo religioso e eclesial. Com a convergência entre o mundo dos negócios e o campo religioso e eclesial, algumas organizações religiosas passaram a adotar as mesmas estratégias de gestão usadas pelas empresas e corporações empresariais. No Brasil, os estudos feitos por Campos (1999) e (2006), Guerra (2003) Mariano (2003) enfatizam que as organizações religiosas não fogem à regra e incorporam as práticas da gestão empresarial à medida que se veem “obrigadas” a adaptar aos novos paradigmas da sociedade. Assim, a lógica empresarial começou uma expansão incontrolável, atingindo às organizações mais distantes da esfera econômica e do mundo dos negócios.

Michael Zigarelli⁷⁵ é um dos gestores que mais tem influenciado as organizações religiosas e a área ministerial das igrejas quanto a implantação de uma política de gestão. Com palestras, conferências, livros e até consultorias, Zigarelli (2004), propõe e ensina como a igreja deve explorar as ferramentas da gestão, tornando-as úteis à igreja e aos pastores. Segundo ele,⁷⁶ a gestão ajuda a organização religiosa a falar a linguagem de negócios e uma das áreas que a igreja não pode abrir mão é o marketing. Devido ao deslocamento da gestão para o campo religioso, algumas igrejas passaram a contratar um profissional de gestão para, de um lado, cuidar da sua administração⁷⁷ e, de outro, para alavancar o ministério pastoral do líder em termos eficiência e de crescimento da organização.

Neste contexto, deve-se compreender a relação entre um tipo de gestão e outro e o quanto há de influência da gestão empresarial sobre as estruturas organizacionais, sobre a religião e o modo de lidar com o sagrado. Na prática, a dimensão econômica, ao “invadir” o espaço da religião, parece exercer uma forte pressão para que as motivações mais substantivas, como são as motivações de fé e de culto a um sagrado, busquem modelagens coerentes com as do setor empresarial. Nesse sentido, as organizações religiosas além de exigir liderança executiva, do tipo CEO’s – Chief Executive Officer, passam a ser capitaneadas pelos desejos dos “clientes”. Como enfatiza Afonso Murad (2007:72), qualquer organização, só realizará sua missão se colocar em prática os princípios da gestão, o que se aproxima da ideia de uma “gestão ou administração profissional”. Segundo Guerra (2003:135) a profissionalização dos líderes religiosos relaciona-se com diferentes fatores, mas os que mais se destacam são a relação com o público consumidor, a demanda religiosa e o interesse em concorrer no mercado religioso.

No tocante a isso, até as atividades mais substanciais da vida social têm tomado o rumo da gestão empresarial. É por isso que Guerra (2003:55) enfatiza que a aplicação da gestão no campo religioso tem ver tanto com a “Teoria da escolha racional” quanto com o paradigma de mercado religioso. Assim sendo, no mundo dos negócios tem sido comum falar-se em gestão estratégica de negócio, da empresa e da marca da empresa, gestão comercial, financeira, de

⁷⁵ Pesquisador nas áreas de Administração e professor de Gestão na Universidade Regent em Virginia Beach, mestre em Relações Industriais pela Universidade Cornell e doutor em Gestão de Pessoas pela Universidade Rutgers.

⁷⁶ Site: <http://www.institutojetro.com/lendoentrevista.asp>. acesso em 25 de janeiro de 2011.

⁷⁷ Em entrevista concedida ao “Instituto Jetro”, Jonas Neves ressalta que, em 2009, a Igreja Batista do Povo contratou um gestor. Essa entrevista foi publicada em 22 de outubro de 2009 e encontra-se disponível no site <http://www.institutojetro.com/lendoentrevista.asp>.

serviço, de equipes e pessoas, de tecnologia e de marketing, etc. No campo religioso e eclesial, por sua vez, “fala-se” em gestão da igreja, gestão ministerial, da “paróquia” e até em gestão da espiritualidade, como faz Murad (2007), na perspectiva de “uma porta entreaberta”. Ou seja, uma porta que se abre para a fusão entre gestão e espiritualidade e entre espiritualidade e gestão, que segundo ele, é uma alternativa criadora e unificadora.

“A espiritualidade unificadora e encarnada ajuda as pessoas e organizações a estabelecerem ponte entre a fé e as realidades humanas, inclusive a gestão (...) A fé encarnada confere sabor, qualidade e cor à existência. Não retira o ser humano de suas tarefas temporais, e sim possibilita realizá-las com motivação mais profunda. Trata-se de manter fidelidade criativa ao carisma, ao mesmo tempo que se responde de forma ousada aos desafios atuais da sociedade e do mercado” (MURAD, 2007, p. 181-182).

Há que se compreender, no entanto, que a incorporação do conceito de gestão pelas organizações empresariais e religiosas não carrega nenhuma neutralidade. Aliás, no que se refere às organizações religiosas essa anexação faz parte de um processo de ideologização da religião, tanto quanto de sua secularização, modernização e adequação à lógica do mundo dos negócios. É por isso que algumas organizações religiosas, usando-se de chavões do tipo “é para o Reino de Deus”, “é para glória de Deus” e “para missões”, utilizam a gestão como uma estratégia para aumentar seu crescimento, sua produtividade e seus negócios. Neste aspecto, a gestão empresarial torna-se aliada da gestão do sagrado, e as duas juntas, corroboram para que algumas igrejas assumam a característica de uma eficiente corporação empresarial, pois, no contexto religioso pluralista e competitivo, a produtividade e os resultados fazem toda a diferença.

As instituições religiosas carismáticas quase sempre adotam os referenciais da gestão empresarial para fazer a gestão da corporação, bem como do sagrado. Como o campo religioso brasileiro é cada vez mais plural e concorrido, as igrejas carismáticas e neopentecostais, por serem compelidas a concorrer e disputar o mercado desenvolvem suas ações religiosas pela ótica da gestão de negócios. Essas instituições, segundo Mariano (2003:115), no afã de superar a concorrência religiosa e atingir metas mais ambiciosas adotam o modelo de organização e de gestão de molde empresarial. Nessa direção, a empresa está se tornando o “modelo universal” de organização não só da religião, mas de todas as atividades humanas. Parece que as organizações religiosas e eclesiásticas, e este é também o caso da IBL, parecem não fugir a essa tendência.

No contexto da relação entre a gestão empresarial e a gestão do sagrado, tem-se na satisfação e na resposta imediata o critério valorativo, dando prioridade às ações religiosas que agradam prontamente o fiel. Já que existe uma espécie de convergência os dois tipos de gestão, a troca simbólica ocupa um lugar de destaque como meio de satisfação pessoal e social. É como se houvesse uma “teologia do resultado”⁷⁸, já que os fins justificassem os meios. Nessa perspectiva, a “fé” e a “busca do sagrado” por parte do fiel entram como um investimento que, de fato, tem um retorno certo e seguro, apesar do “sacrifício” que exigem. Isto significa que a gestão do sagrado efetivada pela instituição solicita do seguidor, em contrapartida, a gestão da fé, o que deve ser feito na forma de oferta, oferenda e de um investimento.

Como enfatiza Paulo Ayres Mattos (2008:74), a oferta é apresentada não como uma doação, mas uma aposta, um tipo de investimento que se faz segundo a fé e por meio da qual se espera resultados positivos. Esses resultados, quase sempre, estão atrelados à prosperidade material ou a um tipo de libertação, seja na dimensão física, emocional, psicológica e financeira. Considerando esses aspectos, a gestão torna-se uma ferramenta que faz a unificação da “teologia do sacrifício”⁷⁹ com a “teologia do resultado”, o que redundava na expectativa de “lucro”. Para Iannaccone (1988) é a probabilidade de se “obter lucro” que faz alguém participar ou não de uma religião, e é isso, segundo Iannaccone que faz surgir a “microeconomia do sacrifício”. A tônica dessas teologias é “quanto mais o fiel der à igreja, mais ele irá receber”. Como ressalta Campos (1999:364), o sucesso material é visto como uma comprovação da presença de Deus na vida do crente que tem fé e, ao mesmo tempo, oferta.

Essas teologias são pregadas e ensinadas nas igrejas carismáticas, mas conforme Campos (1997:329) com uma ênfase na experiência, pois a teologia das religiões neopentecostais “brota da experiência e não da reflexão teológica”. Na IURD, por exemplo, as teologias do protestantismo histórico e de suas igrejas são desconsideradas e sem utilidade. De acordo com Campos (1997:330), o bispo Edir Macedo qualifica todos os ramos da teologia como fúteis já

⁷⁸ A “teologia do resultado” está relacionada com a “teologia da prosperidade” e ambas diretamente fortalecidas pela “teologia retributiva”. Nessas teologias, o fiel, por meio de um sacrifício, faz um investimento e, pela oferta ou oferenda feita, espera um resultado ainda maior do que o investimento realizado.

⁷⁹ A “teologia do sacrifício” está relacionada muito mais com a prática religiosa das igrejas neopentecostais do que a uma reflexão intelectual e mais sistemática acerca da fé e das narrativas bíblicas. Essa teologia parte da ideia de que os fiéis devem fazer oferendas (sacrifício) e como estas oferendas são feitas pela fé, são como que investimentos e pelas quais se espera algo em troca. O termo “teologia do sacrifício” foi usado por Paulo Ayres Mattos nas análises feitas acerca da IURD e Edir Macedo.

que nada acrescentam à fé. Na verdade, o estilo carismático criado, gestado e orientado pelas teologias do neopentecostalismo indica um tipo de “operação religiosa” que produz uma contrapartida de prosperidade. Como enfatiza Guerra (2003:109), o neopentecostalismo articula contribuição financeira para a igreja com a “teologia da prosperidade” e, além disso, em termos teológicos e práticos, agrega o progresso financeiro ao usufruto dos prazeres e das comodidades decorrentes da prosperidade.

Já que o campo religioso e as organizações religiosas estão cada vez mais influenciados pela “teologia retributiva”, condensada nas teologias da “prosperidade” e do “resultado”, a gestão está se tornando a principal ferramenta de ligação entre o mundo dos negócios e a esfera religiosa. Nesta perspectiva, essas teologias ensinam que a “pobreza” é do diabo e não divina. Em outras palavras, essas teologias afirmam que Deus, sendo um “pai poderoso, rico, amoroso e dono de todas as coisas”, “opera” milagres para fazer com que seus filhos sejam abundantemente abençoados e prósperos. É aí, portanto, que entram a gestão empresarial e gestão do sagrado, que tem um papel de unificar as teologias e pregar um resultado diferente, seja para a organização religiosa, seja para o fiel.

As teologias “retributiva”, da “prosperidade” e do “resultado” estão aliadas e alinhadas à gestão da organização, seja na dimensão empresarial, seja na sacral, e conforme Campos (1999:365) elas tem um papel de conciliação entre a “racionalidade capitalista, de um lado, e a redescoberta pós-moderna do misticismo, de outro lado”. Com isso, a gestão do sagrado toma “ares” de uma gestão empresarial, o que pensado como indispensável para o sucesso de qualquer empreendimento religioso. Sendo assim, o desempenho de uma organização religiosa passa a ser medido, julgado e continuamente melhorado de modo a satisfazer os fiéis. Para tanto, os gestores desenvolvem um processo contínuo de planejamento, com revisão de metas, objetivos e resultados alcançados, e com isso, redefinem os caminhos a ser trilhados pela organização, pois campo religioso não é mais só um espaço de luta e concorrência, mas também de especialização⁸⁰ nos modos de fazer a gestão do sagrado.

Esse novo modo de fazer a gestão do sagrado se dá pela própria dinâmica do campo religioso, pela adoção da lógica empresarial por parte de algumas religiões e pelo aumento do poder da demanda dos consumidores pelos produtos religiosos. Desse modo, a ideia de mercado está

⁸⁰ A especialização é um processo ligado à criação de produtos religiosos capazes de atender às necessidades, desejos e preferências que surgem no mercado.

relacionada com a religião e ambas com a gestão empresarial da organização religiosa, tanto quanto com a do sagrado. É por isso que, à luz de Bourdieu (2005) e da ideia de “mercado de bens simbólicos”, a gestão do sagrado pode ser vista como um tipo de “capital religioso” que é fundamental para o funcionamento das organizações no campo religioso e no mundo dos negócios.

Isso significa que a religião perdeu o seu “dossel”, sua autoridade e seu poder de explicar a vida, a realidade e o mundo, conforme Berger (2003:145), tornando-se privatizada e ao gosto da escolha do indivíduo. Considerando o fato de a religião perdeu sua prerrogativa de explicar a vida nas suas mais variadas dimensões, para Reginaldo Prandi e Pierucci (1996) a sociedade não precisa dela para nada essencial ao seu funcionamento. De acordo com esses pesquisadores (1996:260), a sociedade recorre à religião apenas festivamente, o que contribuiu para que ela fosse passando processualmente para o âmbito do indivíduo, e deste, para a esfera do consumo e em conformidade as regras do mercado. Isso indica que a gestão empresarial foi incorporada pela religião, o que serviu para iniciar uma nova forma de lidar e administrar o sagrado.

Essa nova lógica está voltada para o melhor desempenho da organização, tanto em termos de atuação no mercado religioso, quanto no que se refere à satisfação imediata dos fiéis e demais indivíduos. E por isso que Peter F. Drucker (1999:80) declara: nas instituições do tipo igreja, sem fins econômicos propriamente econômicos, o desempenho precisa ser planejado, o que requer uma competência especial no trabalho de gestão da organização. Ser competente na gestão de uma igreja, no entanto, significa atuar com eficiência e eficácia para se obter bons resultados, o que certamente, envolve a gestão do sagrado numa perspectiva empresarial. Além disso, um gestor competente comunica a visão, lidera pessoas para que sigam o caminho e ainda executa táticas administrativas que sejam úteis na resolução dos conflitos organizacionais.

4.7. Táticas administrativas: estratégias e conflitos

Desde que o ser humano surgiu e iniciou a vida em sociedade, os conflitos começaram a fazer parte de sua vida e de sua vivência em sociedade, tornando-se presente nas instituições e organizações sociais. É por isso que a ideia e o conceito de conflito ocupam o cerne de

filosofias e de teorias sociológicas de ontem e de hoje. Georg Simmel e Weber, por exemplo, iniciaram uma perspectiva diferente no trato do conflito, associando-o a teoria da ação social. Simmel (2006:83-84), não nega a variedade de conflitos reais entre indivíduos e sociedade, e segundo ele, o conflito é algo vital. Weber, de acordo com Bendix (1986:85 e 91), por sua vez, partindo da ideia de uma “eterna luta entre os deuses” assinala que os conflitos relacionam-se com a escolha que o ser humano faz e de sua decisão sobre quem é “deus e que é diabo”. Nessa direção, pode-se ressaltar que para Simmel e Weber, o conflito não é algo disfuncional e “patológico”, pois é inerente à vida social e, portanto, normal.

Já que os conflitos existem desde o início da humanidade e são “normais” na vida social e organizacional, sua manifestação em nosso dia a dia e também no cotidiano de muitas instituições sociais, religiosas ou não, é incontestável. Como toda organização é composta de pessoas, ela está sujeita a divergências individuais, que geralmente surgem da formação, dos valores, dos anseios e dos desejos de cada um. Para Kil H. Park, (1999:66) os conflitos fazem parte da realidade de toda e qualquer organização, e eles são, em sua maioria, inevitáveis. Drucker (1997:93) também assinala a existência e a presença histórica dos conflitos nas organizações. Apesar de reconhecer a impossibilidade de se evitar conflitos, Drucker adota a perspectiva da “discordância” e afirma que é possível torná-los, não algo irrelevante, mas algo secundário, de forma a manter a unidade da organização.

Campos (2006:121) em sua análise acerca da construção do carisma de Macedo e sua passagem para a organização, isto é, para a IURD, ressaltou que este processo se deu num ambiente marcadamente conflituoso. Para Campos, o conflito foi determinante para que Macedo elaborasse sua cosmovisão religiosa, já que o mundo foi percebido como sendo hostil e como “um campo de batalha”. De certa maneira, a visão de Macedo e da maioria dos líderes neopentecostais é que, de fato, o mundo, é uma “terra de ninguém” e um espaço de manifestação das “forças demoníacas”. Como enfatiza Mattos (2008:77), o diabo é uma presença recorrente e devido à sua manifestação, o universo está em disputa entre Deus o diabo.

Na verdade, os conflitos ocorridos na IURD indicam o que acontece na maioria das organizações religiosas neopentecostais e, muitas vezes, de forma intensa e com muita extensividade. Mesmo naquelas organizações em que há uma forte interação entre o

presidente, a liderança estatutária, o conselho administrativo e os liderados, é comum haver conflitos pessoais e hierárquicos. É por isso que a interação, por fazer parte da natureza dos grupos religiosos em sua dimensão social e eclesial, pode se constituir numa tática administrativa e numa estratégia para se evitar conflitos. Contudo, nem sempre as interações religiosas são efetivamente capazes de eliminar conflitos.

Sendo assim, a interação entre as pessoas que compõem a liderança, por não se constituir numa relação profissionalizada, geralmente ocasiona diferentes tipos de conflitos. Isto significa que o conflito pode ocorrer na organização religiosa a qualquer momento, principalmente, se nela houver laços parentais, o que segundo Lodi (1987:81) é uma arena propícia para a “sentimentalização das relações”, e conseqüentemente, para a gestação de conflitos. Nessa perspectiva, segundo Drucker (1999:07), a única coisa previsível em qualquer organização, religiosa ou não, é a crise, e com ela, na maioria das vezes, os conflitos complicados e difíceis de serem resolvidos. Nas organizações religiosas alguns conflitos surgem quando da escolha de um novo líder (sucessão), na tomada de decisão no âmbito administrativo, no estilo de liderança adotada, nas propostas de mudanças na instituição e na adoção de uma metodologia de crescimento da igreja, entre outras. Na análise e no estudo acerca da IBL, a tomada de decisão no âmbito administrativo, o estilo liderança de Valadão e a adoção de métodos para o crescimento de igrejas, foram os pilares de um conflito no final dos anos de 1980.

Considerando o fato de que o campo religioso brasileiro na atualidade está cada vez mais competitivo e que as corporações religiosas são marcadas pela concorrência e produtividade, desconfia-se que os conflitos existentes nas organizações são bastante complexos e desafiadores. Entretanto, independente da origem dos conflitos, se interna, se externamente, uma das estratégias mais utilizadas para o enfrentamento do conflito é, por um lado, a “negociação e/ou a concessão”. Como enfatiza Lodi (1994:46), em qualquer negociação há perdedores e ganhadores. Por outro lado, a reclusão, separação e até a eliminação é comumente como estratégia para enfrentamento de quem provocou o conflito e a situação conflituosa.

A explicação acerca da divergência na IBL, por mais superficial que fosse, tornou-se interessante para Valadão, já que teve sua permanência na organização assegurada e, em contrapartida, a “eliminação” de Nascimento Júnior, em 1991. Contudo, como a divergência

aconteceu entre a família de Nascimento, seu filho pastor e Valadão, certamente, houve outras motivações, principalmente, aquelas relacionadas ao nível hierárquico entre Valadão e Nascimento Júnior. Neste sentido, não houve apenas uma divergência na IBL, houve sim, um grave conflito, e este surgiu quando a autoridade existente foi colocada em “cheque”.

Vale ressaltar, todavia, que um líder carismático não é dado à negociação e nem a fazer concessões, pois sendo portador de uma “revelação especial” e de uma legitimidade religiosa, conforme Weber (2004a) e Bourdieu (2005:89), toma as decisões, “dita” as regras e “sanciona” suas leis. Esses aspectos podem ser considerados como constitutivos do programa das igrejas carismáticas, bem como da atuação dos líderes religiosos. É por isso que as organizações religiosas neopentecostais utilizam a prática do “exorcismo” para enfrentar os “rebeldes e revoltosos”, diminuir os conflitos e promover a harmonia. Quando o “exorcismo” não funciona, a “expulsão” e a “eliminação” são as estratégias comumente utilizadas. Nesse sentido, a estratégia negocial pode ser entendida como uma tática administrativa do líder e da organização.

Na IBL, como indicado, a partir de 1986, uma séria divergência entre a família de Nascimento⁸¹, José Rego do Nascimento Júnior⁸² e o pastor Márcio Valadão começou a ocorrer. Para Nascimento Júnior⁸³ o motivo da divergência foi visão de crescimento que Valadão tinha para a organização e a metodologia que ele adotou para este fim, que foi o método de “grupos de crescimento”⁸⁴. Mas, tendo-se em vista fato de que Nascimento Júnior é filho do “estimado” pastor Nascimento, a afirmação de que a divergência foi motivada pela visão de Valadão quanto ao crescimento e à metodologia a ser adotada é, no mínimo, uma explicação “aparente”, “simplória” e “superficial”. Independentemente disso, se a explicação dada, é válida ou não, o que estava ocorrendo é que Valadão, no contexto da IBL, colocava em ação a sua força carismática, o que segundo Weber (2004a), lhe conferia liberdade para “mudar o rumo da história” a partir da visão de crescimento da igreja.

⁸¹ Dados coletados em arquivo digitalizado fornecido por Ângela Valadão Cintra.

⁸² José Rego do Nascimento Júnior tornou-se pastor no final do ano de 1985 e no início de 1986 iniciou seu ministério na IBL, juntamente com Valadão e Jonas Neves. Nascimento Júnior é filho de Nascimento, o primeiro pastor presidente da IBL.

⁸³ Retirado do depoimento de Nascimento Júnior em 17 de julho de 2011.

⁸⁴ Conforme depoimento de 17 de julho de 2011, Nascimento Júnior, declara que a metodologia de crescimento adotada pela IBL foi veio da Coreia do Sul, da igreja de Paul Yong Cho.

No caso de Valadão, em especial, nota-se que, segundo os conceitos de Weber, que as características de um líder carismático a ele se encaixam, dotando-lhe, sobretudo, de seu caráter autônomo e transformador. Já no que se refere a Nascimento Júnior, tais características se mostraram desconexas e discordantes. Isso é corroborado pelos dizeres⁸⁵ de Ângela Cintra Valadão, de que o comando de Valadão era carismático e voltado à aplicação da metodologia de crescimento e o de Nascimento Júnior na força da história familiar. Nesse contexto, há de ressaltar ainda que os interesses de Valadão eram diferentes dos de Nascimento Júnior e que um grave conflito hierárquico e de autoridade permeava a IBL. Diante desse conflito, Valadão adotou a tática administrativa da demonstração de poder, pois em 1991, em uma assembleia administrativa da igreja, e que teve a presença de Enéas Tognini e Rosivaldo Araújo, exonerou Nascimento Júnior do pastorado da IBL. Nessa perspectiva, a assembleia administrativa foi uma técnica de demonstração de quem detinha o poder na organização.

A tática da exoneração utilizada por Valadão foi uma estratégia administrativa, e nesse aspecto, uma demonstração do poder que possuía. Isso posto, a tática de exoneração usada por Valadão pode ser interpretada também pelo viés político, já que, para Weber (2001:111-112), o líder poderá se opor ao mal pela força abrupta e quando não o faz se torna responsável pelo triunfo que ele alcance. Valadão, por sua vez, ao usar a tática administrativa da exoneração, eliminou, de uma só vez, a influência da família Nascimento e a concorrência de Nascimento Júnior ao pastorado da organização. A ação de Valadão foi estratégica, pois, conforme Lodi (1993:11), o importante é minimizar os efeitos da pressão da família.

Sendo assim, Valadão extinguiu a disputa pelo poder religioso e aboliu a rivalidade no comando da organização e ainda se posicionou como o “líder absoluto” na condução dos destinos da IBL. Valadão para executar a tática da “exoneração” de Nascimento Júnior buscou respaldo em líderes religiosos, como Enéas Tognini e Rosivaldo de Araújo, ícones da difusão do processo de pentecostalização entre os batistas. Isso demonstra, por um lado, a perda de força do principal mentor do pentecostalismo em Minas Gerais, Nascimento e, por outro, que a IBL deixava para trás a “tradição” de uma família, um jeito de cultivar o avivalismo e um modo de administrar o sagrado. Vencido este conflito com a família Nascimento, Valadão, presidente e líder carismático da IBL, estabeleceu a sua própria família

⁸⁵ Dados coletados em arquivo digitalizado fornecido por Ângela Valadão Cintra.

como um pilar da organização, o que é caracterizador das igrejas neopentecostais, como a IPDA, indicada na análise de Mendonça (2009), e a “Brasil para Cristo” de Manoel de Mello.

Com a resolução do conflito com a família Nascimento, a trajetória e a identidade da IBL passaram a ser desenhadas a partir das alterações ocorridas no campo religioso, seja em termos administrativos e organizacionais, seja em termos eclesiais. Além da ligação entre o público (a igreja) e o privado (a família de Valadão) passou a ser fortalecida e com isso a IBL começou a tomar a forma, ora das igrejas neopentecostais, ora de um empreendimento religioso inserido no “mercado de bens simbólicos”. Com a parceria entre religião, organização religiosa e família se solidificando, cada vez mais, a IBL modificou e ampliou o seu espaço físico (o templo), investiu na área artístico musical e mídia e tornou-se uma das igrejas mais influentes no campo religioso a partir dos anos de 1990.

Conclusão

A IBL é, de fato, uma corporação que possui uma marca profunda do carisma em sua identidade e modo de ser, a ponto de torná-lo um referencial para tratamento e definição de sua cultura organizacional e administrativa. Isso significa que a IBL, já no seu processo de institucionalização, tenha adotado o carisma como um de seus elementos centrais. Por isso, o carisma tem uma função essencial na organização, que é dar a legitimidade à liderança pastoral e aos projetos e ações que ela propõe realizar. Além disso, o carisma assegura a permanência do líder, tendo-o como alguém capaz de feitos heroicos, e por isso, apto a utilizar o carisma para “expulsar” os concorrentes e, ao mesmo tempo, distribuí-los com seus familiares. Na IBL, o carisma de Ana Paula e André Valadão também são reconhecidos e são usados para ampliar os empreendimentos da organização, sobretudo, no campo da música e dos negócios.

Sendo assim, a cultura organizacional e administrativa da IBL tem alguns componentes que fazem com que essa corporação se aproxime de algumas práticas e ações das igrejas denominadas neopentecostais. Uma dessas práticas é a sucessão da liderança pastoral. Para a perpetuação dos “Valadões” na corporação, houve táticas de expulsão, as quais serviram para inibir e impedir que o filho do pastor Nascimento, José Rego do Nascimento Júnior, aspirasse

ao lugar de Valadão. O filho do primeiro líder carismático foi “vítima” das estratégias de perpetuação dos “Valadões” no poder e na liderança da IBL.

Como a IBL se pauta no carisma para empreender inovação em sua cultura organizacional e administrativa, todo processo de aprimoramento da corporação é resultando da visão empreendedora de seu presidente, o pastor Márcio Valadão. A IBL com os investimentos que se tem feito no setor da comunicação e nas estratégias de marketing tem se tornando um empreendimento religioso que funciona nos moldes de empresas capitalistas. Vale salientar, então, que isso só se tornou possível com as estratégias de crescimento de igrejas adotada por ela nos anos 1980. Pode-se enfatizar que a IBL com a ação empreendedora e visionária de Valadão faz simultaneamente a gestão empresarial e a gestão do sagrado.

PARTE 03

A IGREJA BATISTA DA LAGOINHA: RELIGIÃO, MÍDIA E MERCADO

Na terceira e última parte da nossa tese, o nosso objeto de análise, a Igreja Batista da Lagoinha (IBL), está em relação com três conceitos unificadores e estruturantes da sociedade contemporânea: religião, mídia e mercado. Essa escolha se dá porque entendemos nas três últimas décadas um número significativo de igrejas carismáticas “invadiu” o setor das telecomunicações e das tecnologias comunicacionais para fazer uso das diferentes formas de mídias: rádio, televisão, editoras, jornais, revistas, gravadoras e internet. Entre estas igrejas podemos destacar a IURD, a Internacional da Graça de Deus, a Renascer em Cristo, a Pentecostal Deus é Amor e também a IBL.

Essas igrejas, além de difundir sua mensagem e seu modo de ser pela mídia, integraram também o competitivo mercado de bens religiosos. Nessa perspectiva, a parceria da religião e de algumas igrejas com os diferentes meios de comunicação torna-se um negócio interessante que, se dirigido nos moldes empresariais e mercadológicos, rende cifras milionárias de dinheiro, seja para a igreja, seja para o empresário religioso. Considerando este fato, a mídia passou a ser um recurso fundamental para a difusão das crenças das igrejas, seu crescimento e o posicionamento campo religioso, bem como para sua concorrência no mercado. Além disso, a mídia tornou-se essencial para a disputa entre diferentes confissões religiosas.

Considerando o fato de que vivemos sob o signo da telepresença e da virtualidade, o que nos impossibilita diferenciar o real do virtual, o espaço físico do espaço virtualizado e a distância da proximidade, analisamos, num primeiro momento, a dimensão física da IBL. Na análise dessa dimensão, destacamos a relação existente entre religião e geografia urbana, tendo em vista a ocupação territorial e a expansão patrimonial da IBL no bairro onde ela está situada. Ressaltamos também a arquitetura do sagrado e, a partir dela, o templo que é abordado como uma metáfora de uma “paixão brasileira” e que serve como espaço de popularização do sagrado, tanto quanto como espaço estético e dançante. Encerrando nossas análises no quinto capítulo, tratamos da extensão do espaço sagrado ocasionado pela tecnologia das

comunicações e ainda do surgimento de uma espiritualidade virtual, fato que tem desafiado não só a IBL, mas a maioria das igrejas, a superar as concepções instrumentalistas da mídia e da tecnologia.

No último capítulo da tese, retomamos dois dos conceitos estruturantes da sociedade e da religião na atualidade que são a mídia e o mercado. Tal retomada é feita porque temos o entendimento de que a IBL participa de um processo que envolve tanto a midiática da religião quanto a sacralização do mercado e do modo de vida da sociedade vigente. Assim, utilizamos os termos midiática e mercado para sinalizar que a IBL possui um “*bios midiático*” que a torna eficiente na sua relação com a música gospel, o marketing, o espetáculo religioso e as estratégias mercadológicas, seja pelo viés da concorrência, seja pelo do consumo.

Assim, na análise que realizamos três ideias foram ganhando força. A primeira é que a noção de poder na sociedade midiática não está mais localizada somente no saber, mas também na imagem, o que nos permitiu afirmar que a “mídia é poder”. A segunda é que a IBL, como nenhuma outra organização religiosa batista, conseguiu unificar produção fonográfica, música gospel, celebridade, emoção religiosa e espetáculo religioso. A terceira e última ideia é que a IBL para sobreviver, divulgar sua fé e concorrer de igual modo com as outras corporações religiosas, deve desenvolver o marketing do tipo “ganha-ganha” no qual oferece produtos em conformidade com aquilo que seus seguidores e as demais pessoas desejam e necessitam.

CAPÍTULO 05

A Igreja Batista da Lagoinha: entre a dimensão física, virtualidade, mídia e mercado

“É extremamente fácil enganar a si mesmo; pois o homem geralmente acredita no que deseja”.
Demóstenes

Introdução

A religião no decorrer da história esteve associada ao ser humano, mas também ao tempo e espaço. Ora, essas duas categorias, o tempo e o espaço, foram determinantes para a consolidação das religiões e das diferentes experiências religiosas. Isso indica que o ser humano viveu e ainda vive num tempo e num espaço, constituindo-se num ser temporal e histórico, situando-se, na maioria das vezes, num espaço territorial demarcado. Isso facilita sua sobrevivência e também a vivência mais coletivizada da fé. Nesse sentido, todo e qualquer espaço territorial, quando reservado para um determinado tipo de religião, torna-se um espaço sagrado.

Dentre os muitos espaços existentes e consagrados às diferentes religiões, o que mais se destaca é o templo. O templo religioso assumiu uma importância enorme para o catolicismo e as igrejas protestantes históricas. No entanto, o surgimento dos segmentos carismáticos e as transformações provocadas pela tecnologia da comunicação estão alterando esse quadro, fazendo com que a concepção do espaço sagrado seja mudada. Paralelamente a isso, há de salientar também que o crescimento e a expansão de alguns grupos religiosos carismáticos nos grandes centros urbanos têm contribuído para uma alteração na geografia, na paisagem e na geografia das cidades, já que imóveis e construções comuns tornam-se espaços e “lojas de culto”.

Tendo em vista que a relação entre religião e espaço físico está em processo de reconfiguração, por causa da revolução tecnológica comandada pela comunicação digital e midiática, iremos analisar o posicionamento da IBL frente a essas mudanças e qual a relação

que ela vem mantendo com a mídia e o mercado. Como a IBL tem conseguido articular e ocupar os diferentes espaços, ou seja, o lugar onde se situa seu templo, imóveis adjacentes e próximos a sua sede e a mídia, a análise que será feita considerará a maneira que essa organização vem fazendo essa ocupação.

5.1. Religião e geografia urbana

Em Belo Horizonte, tal como está acontecendo nas grandes cidades do Brasil, os templos evangélicos estão se espalhando e ocupando lugares que antes eram cinemas, fábricas, galpões de indústrias e galerias comerciais. Na capital mineira a ocupação desses espaços é realizada pela Igreja Mundial do Poder de Deus, Internacional da Graça de Deus e a IURD. Esses templos, com sua ocupação em lugares estratégicos nas cidades, têm mudado a paisagem de capital de Minas Gerais. Isto mostra que a religião, em sua expressão institucional, possui uma base territorial para sua existência, o que dá relevância à temática religião e geografia urbana. Nesse sentido, conforme sinaliza Zeny Rosenhdalh (2008:66), a religião pode ser vista como um tipo de poder que é capaz de imprimir uma marca na paisagem através da cultura.

Religião e geografia são temas indissociáveis duas e estão presentes como parte integrante da vida humana. O desejo pelo estudo das religiões e sua relação com o espaço surgiu após a Segunda Guerra Mundial. A maioria dos estudos, realizados após os anos de 1940, recebeu a contribuição de alguns geógrafos. Pierre Deffontaines (1948), por exemplo, investigou as relações entre culturas e suas representações religiosas no espaço, através de sua obra *Géographie et religions*. A partir desse estudo começou a haver uma maior valorização da relação mútua entre religião e paisagem, a valorização simbólica dos lugares e sua representação no espaço.

Devido a esta valorização, o espaço tornou-se um conceito-chave para a compreensão da geografia urbana e da religião, já que esta passou a ser vista como uma forma privilegiada de o ser humano se adaptar aos diferentes espaços. Contudo, os estudos que foram realizados, naquela época, segundo Sylvio Fausto Gil Filho e Alex Sandro da Silva (2009:74), ficaram no âmbito descritivo e não tinham aprofundamento teórico que explicassem as implicações da

relação entre religião e espaço. Apesar das importantes contribuições de Durkheim, Weber e Eliade acerca da religião e do fenômeno religioso, enquanto elemento fundamental da cultura dos povos, a relação entre religião, geografia e espaço urbano, por forte influência do positivismo, conforme Alberto Pereira dos Santos (2002:22) foi relativamente marginalizada na história do pensamento geográfico.

No Brasil, esse quadro, no entanto, começou a ser mudado a partir de 1970, segundo Rosendahl (1995:45-46), principalmente pela inserção de temas “imaterializados” como ideologia, sistemas de representação e valores foram inseridos nos estudos sobre religião e espaço. O primeiro estudo realizado acerca da relação entre religião e espaço urbano na perspectiva do catolocismo foi feito em 1972, por Maria Cecília França, que culminou em sua tese de doutorado em Geografia pela USP, segundo Santos (2002:24). Esse quadro sofre uma nova alteração nos anos de 1980, com a diversidade e a multiplicidade de religiões, pois o foco dos estudos da religião e da geografia urbana passou a ser o comportamento humano e as modificações nos diferentes espaços e lugares.

Nos anos de 1990, acontece uma nova guinada nos estudos da religião e da geografia urbana com os estudos feitos por Rosendahl, em sua tese de doutorado sobre o espaço sagrado na Baixada Fluminense em 1994, pela USP, segundo Santos (2002:24). A contribuição trazida pelos estudos daquela pesquisadora foi fundamental para os novos avanços neste campo de conhecimento, principalmente, pelo reconhecimento de que as religiões, no seu todo, segundo Rosendahl (1995), manifestam o desejo de controlar um dado espaço ou território. Como a religião é parte integrante da totalidade do espaço geográfico, pois ela possui dimensão geográfica, tais como território e população, nesta parte do nosso trabalho, analisamos a religião, o espaço urbano e a ocupação territorial da IBL.

5.1.1. Religião e espaço urbano

O espaço urbano em sua função e em seu contexto cultural, político e econômico está historicamente associado à religião, às práticas religiosas e à sociabilidade. Portanto, não há como negar a relação entre religião e espaço urbano, principalmente, quando essa relação é pensada a partir dos anos de 1980 com as igrejas carismáticas e neopentecostais. Apesar de a

cidade ser o *locus* por excelência da vida secularizada, segundo Edin Sued Abumanssur (2004:32), existe uma íntima associação entre espaço urbano e religião. Sendo assim, é importante considerar que todo e qualquer espaço possuiu e está definido, tal como já havia destacado Durkheim (2003:19), por duas esferas ou domínios, o sagrado e o profano.

Esses dois espaços, o sagrado e o profano, apresentam-se diametralmente opostos, mas, ao mesmo tempo, se atraem. Porém, nunca se misturam um ao outro. O espaço sagrado é o local singular, o espaço profano é o espaço cotidiano comum. O sagrado e o profano estão sempre vinculados a um espaço social, mas é no espaço sagrado onde se estabelece propriamente a religião. Sendo assim, é possível reconhecer o sagrado, não apenas como um componente da paisagem religiosa, mas também como um elemento de produção de diferentes espaços. Sendo assim, a cidade, com seu estilo de vida urbano e sua ênfase individualista produz, por um lado, distanciamento social e, por outro, a necessidade das religiões e de vivências religiosas, especialmente, daquelas mais carismáticas e que oferecem respostas imediatas para o aqui e o agora. Assim, por apresentar um sentido profundo, complexo, e até “desterritorializado”, faz-se necessário pensar o espaço urbano como sendo pluriespacial.

Em se tratando do espaço urbano, como local privilegiado de sociabilidade, qual é o espaço que a religião tem? Como a religião ganha força e expressão na sua materialização em lugares religiosos, no espaço urbano, essa materialidade se dava pela construção de templos. DaMatta (1986) declara que na cidade “casa e rua” são os espaços de referência para o ser humano e para a sua sociabilidade. Mas, ele afirma que um outro espaço, o do outro mundo, que é também referente deve ser somado a esses dois. “... o espaço do outro mundo, essa área demarcada por igrejas, capelas, ermidas, terreiros, centros espíritas, sinagogas, templos, cemitérios e tudo aquilo que faz parte e sinaliza as fronteiras entre o mundo em que vivemos e esse ‘outro mundo’ onde, um dia, também iremos habitar...” (DAMATTA, 1986, p.109).

Sendo assim, é na cidade e, principalmente, nos grandes centros urbanos com suas ruas, casas e prédios que a religião e as demais práticas sociais se desenvolveram e ganharam importância. Religião e espaço são categorias constitutivas do ser humano, da vida em sociedade e da cidade, e como tal, ambas devem ser consideradas como associadas. Religião e espaço são indissociáveis; ambos se influenciam mutuamente numa dialética necessariamente intermediada pelos grupos sociais nas cidades. De acordo com Bourdieu (2005:34-35), as

grandes religiões universais estão associadas ao desenvolvimento da cidade tanto quanto a “racionalização” e a “moralização” das necessidades religiosas estão relacionadas às transformações econômicas e sociais correlatas à urbanização.

Com o desenvolvimento das cidades, o espaço urbano foi se configurando num centro em torno do qual gira a vida, o trabalho e a religião. Nessa perspectiva, a religião pode ser vista como uma parte integrante da vida do homem e uma necessidade sua para entender a vida, explicar as circunstâncias vividas e dar sentido à sua existência. Por ser parte integrante da vida humana, a religião passa a ser vivenciada, manifestando-se sempre em um determinado contexto e num dado lugar ou espaço. Isto quer dizer que a religião no contexto do espaço urbano tem seus centros sagrados, mas que, ao mesmo tempo, não está mais reduzida apenas à dimensão física.

É no espaço urbano, portanto, com a existência de uma pluralidade de religiões, de templos e de experiências religiosas que a interação indivíduo-ambiente é afetada. Neste sentido, tal como enfatiza Rosendahl (1996:41), o espaço da cidade se revela não apenas como um meio de expressar a ampliação do poder sagrado e secular, mas também expressar, de forma alargada e em termos concretos, todas as dimensões da vida. Para se ter uma ideia, no Brasil e mais especificamente em Minas Gerais, a gênese da maioria das vilas e cidades está ligada ao papel da instituição religiosa. A existência das cidades no estado de Minas Gerais esteve condicionada à união do grupo social em torno de um templo, altar ou culto religioso, já que no embrião da formação da cidade existia uma mesma ideia do sagrado, do rito, da prática religiosa.

Desse modo, parece natural que a prática religiosa seja um dos componentes políticos da vida nas cidades e que a religião tenha sido por tanto tempo o símbolo desta influência. Rosendahl (1999) também contribui com esta visão da concepção religiosa da cidade: “Ao falar do sagrado e urbano, colocamos o templo como elemento forte da conexão entre cidade e religião. A presença do santuário ocupando o lugar central nos primeiros núcleos de povoamento é reconhecida por várias vertentes de pesquisadores” (ROSENDAHL, 1999, p.14). A presença do “santuário” ou de qualquer espaço de culto ocupando o lugar central nos primeiros grupos de povoamento são como espaços sagrados para onde os devotos de uma mesma prática ou crença religiosa devem convergir. É por isso que o templo, na sua relação

com o sagrado e o profano, pode ser colocado como elemento de forte conexão entre a cidade e a religião.

Não se pode desconsiderar, no entanto, que as diversas tradições religiosas (católica e evangélica – históricas e carismáticas) têm diferentes concepções acerca do lugar e do sagrado. Mesmo assim, é comum às tradições religiosas construírem templos e altares para o seu Deus, apesar de elas saberem e também de afirmar que “Deus não habita em templos”, conforme Abumanssur (2004:7). Independentemente disso, é no ambiente urbano e num espaço religioso específico, o templo, o “galpão”, o “terreiro”, “as tendas”, as sinagogas e a capela, entre outros, que se dá uma espécie de “materialização do sagrado”. Dessa maneira, no espaço urbano, o local de culto e/ou de celebração pode ser pensado como elemento de forte conexão entre a cidade e a religião. Assim, são naqueles locais, tidos como sacralizados, que as pessoas geralmente se reúnem para o encontro com a divindade e para suas celebrações religiosas. “Na sacralização do espaço, as crenças, os ritos religiosos encontram um centro de referência no qual o espírito humano pode fixar mais facilmente a identidade das coisas religiosas” (GIL FILHO & SILVA, 2009, p. 80).

A sacralização de determinados lugares é, então, um ponto distinto relacionado à religião. Mas, religião, espaço urbano e cidade também possuem relações ambíguas. Se, de uma parte, as práticas religiosas atuam de modo a *re-ligar* determinados grupos sociais no seio da urbe, de outra, os códigos religiosos acabam por particularizar os segmentos religiosos diante de outros grupos, sejam eles religiosos ou não, sobretudo, na forma de intolerâncias e preconceitos, fragmentando o tecido social e promovendo uma segregação sócio-espacial na cidade. Os lugares de culto religioso, tomados como materialidade, expressão subjetiva e técnica, enquanto elementos da paisagem urbana, dada a polissemia inerente à situação urbana, situam-se entre os extremos: entre o muro e a abertura, entre segregar e religar.

Apesar de a religião estar perdendo o seu papel normativo e modificar a sua função social, o que se constata nas grandes cidades é o surgimento de uma multiplicidade de igrejas, cultos e uma proliferação de denominações religiosas. As expressões religiosas que surgem, cada uma a seu próprio modo, buscam satisfazer as necessidades das pessoas numa perspectiva individual. Com isso, o campo religioso e a paisagem religiosa passaram a ter um novo desenho e uma nova configuração, principalmente, com o avanço e crescimento das igrejas neopentecostais. Estas igrejas, no contexto do espaço urbano, cumprem uma importante

função que é a de promover a adaptação do contingente populacional recém-migrado na grande cidade e ainda servir de espaços de sociabilidade.

Vale salientar, então, que os lugares sagrados das igrejas carismáticas são também fornecedores de regras e significados com que os grupos envolvidos encontram sentido para as suas práticas religiosas. O que se quer enfatizar é que, no contexto das grandes cidades, as religiões carismáticas atuam como uma resposta à anomia e uma alternativa para o indivíduo se adaptar à sociedade da mudança, da incerteza e da competitividade. As atividades religiosas e os valores simbólicos estão fortemente relacionados aos lugares sagrados construídos nos espaços urbanos. Mas, com revolução tecnológica e a sofisticação dos processos de informação e comunicação, o espaço urbano vem se caracterizando pela colocação de outros centros religiosos com a internet, a televisão e a mídia em geral.

Neste aspecto, com o desenvolvimento do carismatismo e a sua inserção cada vez maior na mídia começa a acontecer uma interpenetração e uma complementaridade entre o templo, os cultos, os eventos religiosos e os novos espaços religiosos construídos pela mídia. Essa reconfiguração da religião na cidade é, segundo Libanio (2002:32), uma espécie de “desmaterialização” do espaço no mundo urbano que passa assumir, com o uso dos meios eletrônicos, uma qualidade virtual. Com isso, a religião não fica restrita somente ao templo e a uma comunidade de fé específica. Ela se desloca para outros lugares e assume novas feições e formas diferentes de vivências, o que é facilitado pela mediação privilegiada da mídia.

5.1.2. A Igreja Batista da Lagoinha e a ocupação territorial

A Igreja Batista da Lagoinha (IBL) apesar de ser conhecida pelo nome Lagoinha, desde 03 de fevereiro de 1959, está localizada à Rua Manoel Macedo, n° 360, bairro São Cristovão, região noroeste de Belo Horizonte. A IBL carrega o nome Lagoinha por causa de sua primeira sede que ficava no bairro da Lagoinha, à Rua Formiga, n° 322, antes de sua pentecostalização e separação dos batistas mineiros. Sendo assim, é no espaço urbano da região noroeste de Belo

Horizonte, entre os bairros de São Cristovão, o aglomerado da Pedreira Prado Lopes⁸⁶, Concórdia e São Cristovão que a IBL vem realizando a sua ocupação territorial.

Entre os bairros São Cristovão, Concórdia, Prado Lopes e Lagoinha, o mais importante deles é o São Cristovão, pois nele, em 1940, foi construído o Instituto de Aposentadorias e Pensões dos Industriários (IAPI) que é um conjunto residencial popular para 5 mil moradores. Segundo Mirtes Esteves Lopes (2003:60), a construção desse conjunto habitacional, por se tratar de moradia para trabalhadores, serviu para definir as regras do jogo entre o elitismo e a segregação e o centro e a periferia de BH. Por ter sido uma construção financiada pelo governo municipal, o IAPI retrata, possivelmente, a disputa entre a prefeitura de BH e a classe trabalhadora pelo espaço no entorno da zona urbana da capital.

Considerando os aspectos salientados, pode-se ressaltar que o bairro São Cristovão é importante para a IBL devido ao aspecto arquitetônico e populacional do IAPI⁸⁷, pois esse conjunto habitacional representou a crescente industrialização econômica da capital mineira. Além disso, o bairro foi São Cristovão foi importante pela urbanização, número de moradores e acesso a um dos principais corredores da cidade, que é a avenida Antônio Carlos. Esses aspectos, possivelmente, chamaram a atenção da liderança da IBL e, possivelmente, facilitaram o seu crescimento, tanto do número de seguidores quanto do aumento do seu patrimônio, facilitando a sua ocupação territorial. Eliade (1992) afirma que a ocupação de um território equivale a consagrá-lo. Portanto, a instalação de uma igreja em um determinado espaço é uma decisão vital para a existência da organização e da própria comunidade onde está inserida.

“Situar-se num lugar, organizá-lo, habitá-lo – são ações que pressupõe uma escolha existencial: a escolha do Universo que se está pronto a assumir ao ‘criá-lo’. Ora, esse ‘Universo’ é réplica do Universo exemplar criado e habitado pelos deuses: participa, portanto, da santidade da obra dos deuses” (ELIADE, 2001, p. 36).

A partir dessas observações, é possível suspeitar que a ocupação territorial da IBL no bairro São Cristovão e adjacências, durante a sua trajetória histórica, está associado a diferentes

⁸⁶ O aglomerado Prado Lopes é uma das regiões mais violentas de BH e um dos principais pólos do narcotráfico.

⁸⁷ O IAPI foi construído pelo prefeito Juscelino Kubitschek, é composto com nove blocos de habitações, uma escola, uma quadra esportiva e a Igreja Católica São Cristovão.

fatores: o espacial, o popular e o econômico. Como a IBL está inserida numa região que possui um grande contingente populacional e um aglomerado que é tomado pela violência e drogas, há uma relação estreita entre os três fatores citados com os processos de exclusão social e degradação da vida. Daí a “expertise” da liderança da IBL durante sua trajetória histórica em cultivar e desenvolver, por um lado, uma religiosidade pentecostal e, por outro, a ocupação de vários espaços, o que entendemos fortalecer a ideia de domínio territorial da organização.

Com o processo de pentecostalização ocorrido na IBL, os seguidores das doutrinas pentecostais, por causa da “operação cadeado” realizada pelos “fiéis batistas históricos”, ficaram impedidos de realizar suas atividades na sede da organização. Segundo Tognini e Almeida (2007:101-102), os seguidores da IBL que se pentecostalizaram ficam por 40 dias sem ter um local para realizar suas reuniões. De acordo com Xavier (1997:62), no dia 02 de fevereiro de 1959, à Rua Manoel Macedo, 163, bairro São Cristovão, a IBL tem um novo começo, com o aluguel de um salão para a sede provisória da IBL. É, portanto, a partir desse endereço que a IBL inicia a sua ocupação territorial, pois na Rua Manoel Macedo, a IBL adquiriu um lote em que foi construído seu templo e sua sede definitiva, tal como o é ainda hoje. A inauguração do templo e da sede da IBL, conforme Cintra,⁸⁸ se deu em abril de 1966.

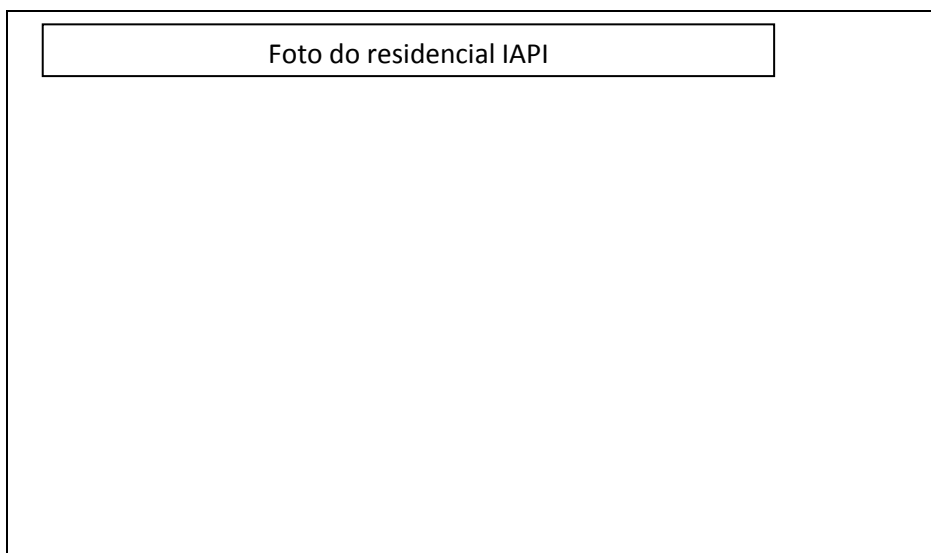
É, portanto, do espaço de sua sede, situado à Rua Manoel Macedo, 360, que a IBL começa a fazer a sua ocupação territorial. Em 1977, com a gestão de Valadão, a IBL inicia sua ampliação construindo o prédio de Educação Religiosa, com três andares e muitas salas e um salão para os adolescentes, que recebeu o nome de “cenáculo”. Em 1982, Valadão apresenta a IBL um plano para a compra de 20 lotes ao redor do templo. Com a aquisição dos lotes a IBL utilizou para estacionamento e para a construção de uma escola, o Colégio Cristão de Belo Horizonte. Ainda na década de 1980, a IBL adquiriu uma “fazendinha”, no KM 25 da Rodovia 262, para retiros e acampamentos.

Com a gestão empreendedora implementada por Valadão, a IBL ampliou sua infraestrutura para acolher as inúmeras atividades e programas religiosos, o que se deu logo no início da década de 1990. Nesse período, a IBL adquiriu uma propriedade no Bairro Santa Amélia, à

⁸⁸ Dados coletados em arquivo digitalizado fornecido por Ângela Valadão Cintra.

Rua Augusto Moreira, 680, construiu também o acampamento “Elim”⁸⁹. Em 1997, a IBL inaugurou seu novo espaço de culto, um templo para 6.000 mil pessoas assentadas, além de vários outros espaços a ele anexados, como salas, lanchonete-restaurante, studio e mini-auditórios. Em 2003, através do “Ministério de Louvor Diante do Trono”, a IBL criou o Centro de Treinamento Ministerial Diante do Trono⁹⁰ (CTMDT) e em 2004, adquiriu uma propriedade de 11.000² na cidade de Santa Luzia, região metropolitana de Belo Horizonte.

A IBL, apesar de possuir essas propriedades e de ter filiais em outros bairros de Belo Horizonte, como no Luxemburgo, Vista Alegre, São Gonçalo, Santa Branca, Serra Verde, Céu Azul, sua maior ocupação se dá nas ruas próximas à sede situada no bairro São Cristovão. Como a ocupação territorial da IBL acontece nas intermediações do seu templo principal, através da aquisição de vários imóveis, isto facilita que o seu espaço de culto permaneça com as portas abertas durante todo o dia, o que é uma prática comum à IURD, por exemplo. Já que o acesso ao sagrado é facilitado em diferentes horas do dia, por causa dessa prática, o templo da IBL pode ser enquadrado como um lugar de “socorro espiritual” segundo Almeida (2004). Além disso, pelo fato de a IBL situar-se próxima a uma grande avenida, a Antônio Carlos, e num bairro de grande contingente populacional, sugere-se que essa organização religiosa desenvolve uma prática religiosa adequada à dinâmica urbana.



89

“Elim” é um espaço destinado a acampamentos de casais.

O CTMDT possui um edifício com 52 suites, restaurante, cozinha industrial, uma área de lazer com duas piscinas, uma quadra esportiva, além de um prédio educacional, biblioteca e quatro salas para 280 alunos CTMDT.



Vista parcial do Bairro São Cristovão onde está localizada a IBL

5.1.3. A expansão patrimonial da IBL

As nov[redacted] Nesta foto, do lado esquerdo, na Avenida Antônio Carlos, encontra-se o [redacted] anos de 1960 e 1970, com vigor e com facilidade nas grandes cidades e centros urbanos. A emergência de expressões religiosas e de novas igrejas e denominações são resultados diretos da urbanização e das transformações que ocorreram no próprio campo religioso, na geografia urbana e na sociedade em geral. Neste contexto, com a complexidade e as dificuldades trazidas pela grande cidade, tornou-se comum a busca de soluções para os problemas enfrentados, sejam aqueles relacionados ao significado último da existência, sejam aqueles de ordem imediatas, nas igrejas e nos diferentes tipos de cultos existentes. Assim, o templo passou a ser o espaço onde os indivíduos solicitam graça e auxílio para as suas mais variadas necessidades, desafios e empreendimentos. É por isso que o espaço de culto das igrejas evangélicas carismáticas, tal como já indicou Campos (1997:116-125) em suas análises da IURD, se apresenta como um lugar que “hospeda o sagrado”, e sendo assim, esse local torna-se um espaço de proteção e “energização”.

Em Belo Horizonte, além da IURD, da Renascer em Cristo, da Internacional da Graça de Deus, entre outras, a Igreja Batista da Lagoinha (IBL), é uma das corporações religiosas que mais se destaca. Esse destaque faz da IBL um caso *sui generis*, pois ela originou na própria cidade e é a organização religiosa que tem o nome de batista, que possui o maior

número de seguidores em Belo Horizonte, que mais influência o campo religioso e que mais amplia seu patrimônio na capital mineira. Isto significa que os fatores religiosos e o poder econômico-financeiro, bem como a utilização dos meios de comunicação ajudaram na legitimidade social da IBL e também na sua expansão patrimonial. Diante disso, vale destacar que a hegemonia da IBL em relação às demais igrejas batistas, históricas e “renovadas”, tanto em termos de crescimento do número de seguidores, quanto em termos patrimoniais, começou a acontecer a partir da década de 1990.

Assim, pode-se salientar que a eficácia da IBL acontece em dois sentidos: nas crenças que difunde e propaga e no retorno financeiro que recebe dos fiéis, o que lhe dá condições de adquirir novas propriedades, expandido o seu patrimônio no bairro onde está a sua sede e na região próxima ao local de culto. Com isso, a IBL vem se apresentando como uma organização religiosa que está sabendo aproveitar as diversas modificações que estão ocorrendo na sociedade e, principalmente, no contexto econômico e social dos bairros onde se situa o seu templo. Pode-se enfatizar, então, que a expansão territorial da IBL está relacionada à realidade social, cultural e econômico do bairro São Cristovão, o que serve, por um lado, para a administração de seus negócios e, por outro, para uma atuação solidária e de ajuda no contexto de pobreza e carências das pessoas que habitam a região.

A expansão patrimonial ajuda a IBL a criar uma rede de serviços especializados – Creche Oásis, Escola de Beleza Oásis, Padaria Trigoásis, Galpão da Cidadania, Casa das Vovós – para responder às aflições específicas da região onde se encontra o seu templo. No entanto, ao oferecer esses tipos de serviços, a IBL tem uma finalidade evangelizadora, e por isso os oferece tutelado pela doutrina da igreja, o que segundo Silas Guerriero (2009:381) é também uma prática comum da pastoral da Igreja Católica e da maioria das igrejas. Mas, a IBL também oferece outros serviços, os quais podem ser denominados de serviços espirituais, pois são ofertados exclusivamente pelos cultos de bênçãos (quinta-feira, às 15 h), milagres (segunda e sexta-feira, 15 h), e, libertação e restituição (domingo, às 15 e 16 h), além dos cultos regulares. Entendemos que este tipo de serviço faz com que a IBL se

assemelhe aos cultos de libertação e até aos rituais de exorcismo realizados por outras organizações religiosas.

Ao adquirir casas e lotes com menor preço na região onde está localizada, a IBL age estratégica e diferentemente das igrejas neopentecostais que buscam conquistar “espaços altamente valorizados”. Portanto, a aquisição de imóveis no bairro São Cristovão e nas adjacências da sede da organização mostra que a IBL desenvolveu uma ampla política de apropriação espacial e de expansão patrimonial, o que lhe dá uma caracterização de organização de igreja carismática menos “fugaz e fluida”. Como a aquisição de imóveis da IBL está concentrada no entorno da sede; sua expansão patrimonial, em grande parte, salvo as exceções, está circunscrita ao templo-central. Dessa forma, a IBL difere das igrejas neopentecostais que ao optarem pela abertura de novos templos tem uma “expansão” flutuante, instável e às vezes até fugaz, caso não obtenham sucesso.

Atualmente, a IBL tem um templo principal para 6.000 mil pessoas assentadas. Mas, há outros espaços de cultos, como o Tabernáculo para 1.000 pessoas, os salões Ágape para 540, Esperança para 600 e Fé para 350 pessoas assentadas. Além desses espaços, há ainda o Cenáculo para 150, a Casa de Honra e dos Diáconos para 180 e o C.E.U para 320 pessoas. No quadro abaixo, apresentamos também uma lista de imóveis de propriedade da IBL, os quais são usados como espaços de gerência e administração com suas salas, e como espaço de culto já que cada imóvel possui um auditório.

Relação de imóveis da IBL, com seu respectivo endereço e destinação. Estes imóveis na estão localizados sede ou em ruas próximas ao templo da IBL

	Sede da IBL	Sede da IBL
Sede da IBL		
Sede da IBL		
Colégio Cristão		
Livraria Seara		
Vídeo Locadora Semeando		
Rua Manoel Macedo, 360, São Cristovão	Ação Pró-Criança	Rua Borba Gato, 101, B. São Cristovão
C.E.U. (Centro de estudos unificados)		C.E.U. (Centro de estudos unificados)
Ação Pró-Criança	Rua Borba Gato, 101, B. São Cristovão	C.E.U. (Centro de estudos unificados)

Ação Pró-Criança Rua Borba Gato, 101, B. São Cristovão C.E.U. (Centro de estudos unificados)

Rua Borba Gato, 101, B. São Cristovão C.E.U. (Centro de estudos unificados)

C.E.U. (Centro de estudos unificados)

C.E.U. (Centro de estudos unificados)

Funciona o Seminário Carisma

Culto em inglês Rua Araribá, 543, São Cristovão Casa Administrativa

Rua Araribá, 543, São Cristovão Casa Administrativa

Casa Administrativa

Casa Administrativa

Secretaria de Núcleos (Intercessão)

Gideões da Oração

Rua Ipê, 345, São Cristovão Casa da Paz Rua José Bonifácio, 286, São Cristovão Casa das Vovós Rua Iça, Renasença Céntessima Ovelha (Desviados) Rua Beberibe, 133, São Cristovão Central das Redes (Juventude, adolescentes, Koinonia, Nova Canaã, Restauração, Rhema)

Casa da Paz Rua José Bonifácio, 286, São Cristovão Casa das Vovós Rua Iça, Renasença Céntessima Ovelha (Desviados) Rua Beberibe, 133, São Cristovão Central das Redes (Juventude, adolescentes, Koinonia, Nova Canaã, Restauração, Rhema)

Casa da Paz Rua José Bonifácio, 286, São Cristovão Casa das Vovós Rua Iça, Renasença Céntessima Ovelha (Desviados) Rua Beberibe, 133, São Cristovão Central das Redes (Juventude, adolescentes, Koinonia, Nova Canaã, Restauração, Rhema)

Rua José Bonifácio, 286, São Cristovão Casa das Vovós Rua Iça, Renasença Céntessima Ovelha (Desviados) Rua Beberibe, 133, São Cristovão Central das Redes (Juventude, adolescentes, Koinonia, Nova Canaã, Restauração, Rhema)

Casa das Vovós Rua Iça, Renasença Céntessima Ovelha (Desviados) Rua Beberibe, 133, São Cristovão Central das Redes (Juventude, adolescentes, Koinonia, Nova Canaã, Restauração, Rhema)

Casa das Vovós Rua Iça, Renasença Céntessima Ovelha (Desviados) Rua Beberibe, 133, São Cristovão Central das Redes (Juventude, adolescentes, Koinonia, Nova Canaã, Restauração, Rhema)

Rua Iça, Renasença Céntessima Ovelha (Desviados) Rua Beberibe, 133, São Cristovão Central das Redes (Juventude, adolescentes, Koinonia, Nova Canaã, Restauração, Rhema)

Céntessima Ovelha (Desviados) Rua Beberibe, 133, São Cristovão Central das Redes (Juventude, adolescentes, Koinonia, Nova Canaã, Restauração, Rhema)

Céntessima Ovelha (Desviados) Rua Beberibe, 133, São Cristovão Central das Redes (Juventude, adolescentes, Koinonia, Nova Canaã, Restauração, Rhema)

Rua Beberibe, 133, São Cristovão Central das Redes (Juventude, adolescentes, Koinonia, Nova Canaã, Restauração, Rhema)

Central das Redes (Juventude, adolescentes, Koinonia, Nova Canaã, Restauração, Rhema)

Central das Redes (Juventude, adolescentes, Koinonia, Nova Canaã, Restauração, Rhema)

Secretaria Geral da IBL

Secretaria de Missões

Rua Manoel Macedo,1324, Cachoeirinha Creche Rua Juazeiro, 120, 51 e 41, São Cristovão Fundação Oásis Rua Angico, 283, São Cristovão Ministério de Louvor Rua Pau D'arco, 40, São Cristovão Onésimo (presidiários) Rua Angico, 276, São Cristovão Núcleo de Formação Rua Manoel Macedo, 552, São Cristovão Aconselhamento pastoral

Creche Rua Juazeiro, 120, 51 e 41, São Cristovão Fundação Oásis Rua Angico, 283, São Cristovão Ministério de Louvor Rua Pau D'arco, 40, São Cristovão Onésimo (presidiários) Rua Angico, 276, São Cristovão Núcleo de Formação Rua Manoel Macedo, 552, São Cristovão Aconselhamento pastoral

Creche Rua Juazeiro, 120, 51 e 41, São Cristovão Fundação Oásis Rua Angico, 283, São Cristovão Ministério de Louvor Rua Pau D'arco, 40, São Cristovão Onésimo (presidiários) Rua Angico, 276, São Cristovão Núcleo de Formação Rua Manoel Macedo, 552, São Cristovão Aconselhamento pastoral

Rua Juazeiro, 120, 51 e 41, São Cristovão Fundação Oásis Rua Angico, 283, São Cristovão Ministério de Louvor Rua Pau D'arco, 40, São Cristovão Onésimo (presidiários) Rua Angico, 276, São Cristovão Núcleo de Formação Rua Manoel Macedo, 552, São Cristovão Aconselhamento pastoral

Fundação Oásis Rua Angico, 283, São Cristovão Ministério de Louvor Rua Pau D'arco, 40, São Cristovão Onésimo (presidiários) Rua Angico, 276, São Cristovão Núcleo de Formação Rua Manoel Macedo, 552, São Cristovão Aconselhamento pastoral

Fundação Oásis Rua Angico, 283, São Cristovão Ministério de Louvor Rua Pau D'arco, 40, São Cristovão Onésimo (presidiários) Rua Angico, 276, São Cristovão Núcleo de Formação Rua Manoel Macedo, 552, São Cristovão Aconselhamento pastoral

Rua Angico, 283, São Cristovão Ministério de Louvor Rua Pau D'arco, 40, São Cristovão Onésimo (presidiários) Rua Angico, 276, São Cristovão Núcleo de Formação Rua Manoel Macedo, 552, São Cristovão Aconselhamento pastoral

Ministério de Louvor Rua Pau D'arco, 40, São Cristovão Onésimo (presidiários) Rua Angico, 276, São Cristovão Núcleo de Formação Rua Manoel Macedo, 552, São Cristovão Aconselhamento pastoral

Ministério de Louvor Rua Pau D'arco, 40, São Cristovão Onésimo (presidiários) Rua Angico, 276, São Cristovão Núcleo de Formação Rua Manoel Macedo, 552, São Cristovão Aconselhamento pastoral

Rua Pau D'arco, 40, São Cristovão Onésimo (presidiários) Rua Angico, 276, São Cristovão Núcleo de Formação Rua Manoel Macedo, 552, São Cristovão Aconselhamento pastoral

Onésimo (presidiários) Rua Angico, 276, São Cristovão Núcleo de Formação Rua Manoel Macedo, 552, São Cristovão Aconselhamento pastoral

Onésimo (presidiários) Rua Angico, 276, São Cristovão Núcleo de Formação Rua Manoel Macedo, 552, São Cristovão Aconselhamento pastoral

Rua Angico, 276, São Cristovão Núcleo de Formação Rua Manoel Macedo, 552, São Cristovão Aconselhamento pastoral

Núcleo de Formação Rua Manoel Macedo, 552, São Cristovão Aconselhamento pastoral

Núcleo de Formação Rua Manoel Macedo, 552, São Cristovão Aconselhamento pastoral

Rua Manoel Macedo, 552, São Cristovão Aconselhamento pastoral

Aconselhamento pastoral

Aconselhamento pastoral

Acampamento de Casais

Educação de Filhos à Maneira de Deus
 Casados Para Sempre
 Células de Casais
 Namorados e Noivos
 Edificando Um Novo Lar
 Rede de Família

Rua Pitangui, 527, São Cristovão Profetizando Vidas (Cartas) Rua Jaboticatubas, 26, São Cristovão

Profetizando Vidas (Cartas) Rua Jaboticatubas, 26, São Cristovão
 Profetizando Vidas (Cartas) Rua Jaboticatubas, 26, São Cristovão
 Rua Jaboticatubas, 26, São Cristovão

Para se ter uma ideia da expansão patrimonial da IBL, em novembro de 2011, será inaugurada a nova sede e o novo prédio do setor de comunicação, com a finalidade de integrar todos os veículos de mídia da organização. Nesse empreendimento, estão incluídos o jornal *Atos Hoje*, o Portal Lagoinha.com e a Rede Super de Televisão, além de outros meios de comunicação, segundo o diretor executivo da Rede Super, Alex Passos, conforme jornal *Atos Hoje* (17/07/11). O que chama nossa atenção nessa nova ação expansionista patrimonial da IBL é a localização dessa nova sede, que fica na Avenida Prof. Magalhães Penido, 460, na região do aeroporto, do Mineirão e da Pampulha. Essa região, por causa da Copa do Mundo de 2014, é uma área de grande investimento dos órgãos públicos e será a região mais importante do Belo Horizonte devido aos preparativos para esse grande evento. Isto mostra que a IBL faz sua expansão patrimonial de forma empreendedora, visionária e futurista. Além disso, esse investimento patrimonial da IBL certamente aumentará em muito a sua condição de competir tanto no campo comunicacional, quanto no religioso com outros canais de televisão e outras igrejas.

A IBL não perde o foco do seu negócio que é a religião e é isso que faz dessa organização uma igreja em franca expansão patrimonial, o que tem a ver diretamente com a família Valadão. Um dos mais recentes investimentos da IBL é a Fábrica de Artes, que segundo Ana Paula Valadão, é um sonho de seu pai e uma nova etapa do “Ministério de Louvor

☐

Portal Diante do Trono (www.portaldt.com). Acesso em 20 de junho de 2011.

Diante do Trono”. O projeto da Fábrica de Artes da IBL é formar novos artistas adoradores, bem como uma nova orquestra, de modo a fazer com que o “Ministério de Louvor e Adoração Diante do Trono” esteja restrito à geração de pessoas que o iniciaram. Isto demonstra que a IBL está “ligada” no futuro, pois com este empreendimento começa uma renovação em seu mais importante e influente ministério.

A IBL começa a investir também na ampliação de sua sede no bairro São Cristovão, planejando a construção de um novo templo . Neste novo projeto, além de um espaço de culto para 35.000 mil pessoas, haverá uma praça de alimentação de 7.000 m². Possivelmente, esta praça de alimentação superará em área e em número de lojas, as praças de alimentação dos grandes shoppings de Belo Horizonte, o que demonstra que a IBL está se tornando, ao mesmo tempo, centro religioso e um grande centro de negócios. Isto significa que a IBL é uma organização religiosa que é conduzida muito mais nos moldes de uma empresa e de um ramo de negócios controlados pelas leis da administração empresarial.

Essa centralização da gestão e das ações de expansão em Valadão é fundamental para que a IBL tenha agilidade e eficiência nos processos decisórios e ainda mantenha sua unicidade doutrinária e também em termos de investimento patrimonial. Nessa perspectiva, a IBL com uma gestão centralizada em Valadão, por um lado, serve para controlar investimentos da organização e, por outro, viabilizar a sua rápida expansão patrimonial, principalmente no entorno do seu templo. Assim, o templo da IBL, com o seu formato, arquitetura e estética, é essencial para o entendimento geoespacial da realidade do bairro São Cristovão e também para a adesão dos seguidores carentes de um encontro com o sagrado.

5.2. A dimensão física da IBL e a arquitetura do sagrado

☐

Cf Anexo 05, com o layout do novo templo da IBL.

A associação entre as ideias de espaço físico, o templo e arquitetura do sagrado não é pertinente em sua totalidade. Mas, essa associação se torna possível quando pensada pelo prisma da religião e pelo viés da experiência religiosa. Assim, é pela religião e pela força da sacralidade oriunda da experiência religiosa que um determinado local passa a ser visto e utilizado como um espaço sagrado. O que se quer enfatizar é que a sacralidade de um espaço se dá exclusivamente por meio de uma experiência religiosa, pois, segundo Abumanssur (2004:145), somente ela, tem o poder de arrancar a naturalidade do espaço, de modificar seus atributos e de conferir novos sentidos. Eliade (1992:16), ao falar sobre espaço sagrado, afirma que o sagrado se manifesta sempre como uma realidade inteiramente diferente das realidades ‘naturais’.

Ao sacralizar um espaço geográfico, um lugar qualquer ou um templo, o homem religioso atribui significação plena de um espaço sagrado, colocando-o em oposição a todo o resto, que passa a visto como sendo sem forma e sentido. É por isso que a religião, seja como representação, revelação, tradição e fenômeno, tem poder como elemento aglutinador. O poder religioso, em seu aspecto amplo, justifica-se sob o sagrado e se materializa num lugar específico, o lugar sagrado. A expressão simbólica desse poder é ornada e tecida no discurso religioso e no espaço “monumental” das edificações religiosas, o que dá destaque à arquitetura do sagrado.

Na perspectiva assinalada, os templos religiosos são construídos com uma arquitetura que reflete a visão que se tem do sagrado. A arquitetura diz respeito à identidade da instituição e, ao mesmo tempo, deve corresponder à expectativa que se tem dos indivíduos na sua relação com o espaço. Considerando esses aspectos, nessa parte do nosso trabalho, analisamos o templo da IBL partindo da ideia de que esse espaço, em sua forma e arquitetura, reflete a metáfora de uma “paixão brasileira”, o que entendemos como favorável à popularização do sagrado. Devido a uma característica bastante peculiar da IBL, a de ajuntar música, dança e coreografia, seu templo será analisado como espaço estético e coreográfico, o qual faz parte da nova forma de expressão religiosa pentecostal.

5.2.1. O templo da IBL: metáfora de uma “paixão brasileira”

O futebol no Brasil, apesar dos esforços dos governantes, não se alavancou, antes dos anos de 1940. Esse quadro, no entanto, começou a ser mudado com a construção do estádio do Maracanã, a realização da Copa do Mundo no Brasil, em 1950, e, principalmente, com a conquista da Copa de 1958. Tudo isso, contribuiu para a popularização do futebol, fazendo deste esporte uma “paixão nacional”. Com isso, o Brasil passou a ser considerado o “país do futebol”, e esse esporte uma atividade que reúne pessoas de diferentes “cores”, credos, regiões e condições sociais. A presença do futebol é tão marcante na paisagem brasileira que praticamente não há vila, aldeia, mosteiro, penitenciária e cidade sem um campo de futebol.

Devido à popularização do futebol, algumas pessoas chegaram a pensar e vivenciar esse esporte como uma “religião”. Neste sentido, justifica-se aquela antiga e importante afirmação popular de que “o futebol é uma paixão brasileira”. Considerando este aspecto acerca do futebol e a possível pertinência entre religião e cultura a partir do pensamento de Freyre (2004) e de Tillich (2009), é possível pensarmos, especialmente no Brasil, a ligação entre futebol e religião. Portanto, o que já havia ocorrido com o futebol, depois dos anos de 1950, começou a acontecer com a religião, ou seja, sua popularização, notadamente, com o pentecostalismo. Como enfatiza Clodoaldo Gonçalves Leme (2009:115) a mescla entre futebol e religião produz verdadeira “potência de espetáculo”, o que requer um lugar ou espaço específico para que “show” aconteça.

Nessa perspectiva, a religião pentecostal, tal como o futebol, por mobilizar e encantar intensamente os brasileiros, pode ser pensada também como sendo mais uma “paixão nacional”. Mas, o que a religião tem a ver com o futebol? Qual a relação entre a IBL e o seu espaço físico com a “paixão brasileira”? É evidente que o futebol não é a mesma coisa que religião. Mas, ambos provocam sentimentos profundos e, como tal, exigem um espaço e um lugar especial em que podem ser praticados e experimentados. Já que DaMata (1990) indicou a existência de um trinômio “religião, futebol e carnaval”, a partir dele é possível

☐

A síntese mais completa e complexa da articulação entre religião e cultura no Brasil foi feita por Gilberto Freyre.

afirmar um outro, que é “religião, templo religioso e paixão brasileira”. Considerando estes aspectos e ainda a relação existente entre futebol, religião e pentecostalismo, nossa análise passa a priorizar o espaço físico da IBL como uma metáfora, “uma paixão brasileira”. Nesse esforço analítico, a ideia de Tillich (2009) acerca da cultura é esclarecedora, pois, para ele, a religião está interligada, não em um, mas em vários aspectos da vida, quais sejam: espaço, arte, arquitetura, estética, ludicidade e experiência.

O templo das igrejas evangélicas continua sendo um lugar privilegiado de encontro com o sagrado, mesmo numa época em que as religiões estejam se imiscuindo com a mídia, ampliando sua presença nos meios de comunicação. Apesar da existência de novas territorialidades do sagrado, as igrejas carismáticas fazem do seu templo e/ou do seu local de culto, o espaço definidor da manifestação do sagrado. Na IBL, essa definição acontece e pode ser confirmada pela quantidade de cultos e reuniões religiosas que são desenvolvidas no espaço físico da organização. Para se ter uma ideia da importância do espaço sagrado na IBL, há cultos, reuniões e atividades religiosas em todos os dias da semana (Anexo 6). No domingo, o dia mais concorrido, por exemplo, realizam-se treze tipos de cultos, o primeiro iniciando-se às 6 h e o último às 21 h.

A grande quantidade de atividades religiosas desenvolvidas pela IBL, semanalmente, parece indicar que o seu espaço físico está impregnado de algo diferente do mundo natural. Assim, a ida do fiel ao templo da IBL pode ser vista com um compromisso com a instituição e também com o sagrado que ela divulga e propaga. Como as atividades desenvolvidas pela IBL estão voltadas para seus seguidores, a frequência ao culto e o encontro com o sagrado torna-se determinante para uma maior identificação com a instituição e seu espaço físico. A presença regular do fiel no culto confirma que a religião continua territorializada, conforme Eliane Hojaij Gouveia (2005:135), e que templo, como um espaço sagrado, é ainda um local exclusivo de manifestação do sagrado e identificação entre os seguidores.

Nessa perspectiva, o templo da IBL serve para dar estabilidade aos fiéis, fixar as crenças e ainda garantir a estabilidade da instituição. Contudo, o caráter sagrado do espaço físico da

IBL não se explica apenas pela sua fidelidade à teologia pentecostal, mas também pelas experiências carismáticas que nele acontecem. Como a IBL é uma organização carismática originada numa época de fragmentação do espaço, do tempo e das instituições religiosas, conforme declara Hervieu-Léger (2004:2), por mais que ela reconheça o valor da experiência pentecostal, se assim possa declarar, nela também acontece a fragmentação da memória. Nesse contexto, a experiência religiosa do presente, de acordo com Rivera (2010:52), é mais legitimadora do que a memória do tempo das origens.

Apesar da existência desses tipos de fragmentação, a IBL investe permanente e de maneira especial em seu templo principal, que, em sua arquitetura interna e externa, apresenta-se no formato de um ginásio poliesportivo. Assim, o templo (Anexo 7) da IBL tem uma arquitetura arredondada, acompanhada por arquibancada, em três níveis, diversos setores e com um palco no centro, o que, de fato, dá uma caracterização de um ginásio poliesportivo e de uma arena multiuso. Devido ao formato arquitetônico do templo, nossa análise indica que o espaço do sagrado na IBL representa aquilo que é mais popular na cultura brasileira, que é o futebol. Daí a ideia de que o templo seja uma representação, um símbolo da maior “paixão brasileira”, o que tem a ver com “campo”, “jogo”, expectadores, competição, jogadores, etc.

Além desse aspecto, o templo da IBL, como representação de uma “paixão brasileira”, pode ser associado a um tipo de religiosidade popular, neste caso, de raízes pentecostais ou carismáticas. O pentecostalismo, segundo Sanchis (1995:113), é o responsável pela introdução não só de uma nova religiosidade no campo religioso brasileiro, mas também “modernidade identitária e ética nas camadas populares” pela vida da religião, o que ele considera como paradoxal. Nessa perspectiva, o contacto com o “sagrado” e a ida ao templo, concebido como espaço sacralizado na religiosidade pentecostal, constituem-se numa relação de “troca”, na maioria das vezes. Essa relação de troca na religião, de acordo com Oro (2001:71-85), diz respeito às fronteiras existentes ou não entre ética, dinheiro, religião e ação mágica.

Ainda sobre a relação de troca, especialmente, a partir da magia e da economia, Bourdieu enfatiza que ela se estabelece por meio de um formalismo e um ritual do tipo “*toma lá dá cá*”:

“Todos esses traços estão fundados em condições de existência dominadas por uma urgência econômica que impede qualquer distanciamento em face do presente e das necessidades imediatas (...) e por esta razão, tem maiores oportunidades de se manifestar nas sociedades ou classes sociais desfavorecidas do ponto de vista econômico e, por isso, predispostas a ocupar uma posição dominada nas relações de forças materiais e simbólicas” (BOURDIEU, 2005, p. 45).

À luz da teoria de Bourdieu, deve-se reconhecer a religião como estando relacionada à “esfera econômica”. Nesse sentido, o templo da IBL, identicamente ao de qualquer outra organização religiosa neopentecostal, torna-se um lugar de encontro com o sagrado e de experiências sociais e religiosas, mas também espaço de encontro entre a demanda e a oferta, ambas socialmente construídas. Dessa maneira, se o templo da IBL aponta para uma “religiosidade popular”, e este é o nosso entendimento, ao construir este espaço, a liderança da organização fez uma boa “leitura” dos cenários que envolvem a sociedade contemporânea.

O que constata, então, é que as expressões religiosas comumente chamadas de populares correm parselhas às vivências de caráter sociais, como por exemplo, a medicina popular e a música popular. Porém, na IBL, a religiosidade popular diz respeito ao seu estilo de culto e à forma que a organização desenvolve a sua religião, isto é, a emoção sobrepondo à razão, o louvor musicalizado sobreposto à pregação, o que arrebanha milhares de pessoas. Nessa perspectiva, o templo da IBL, com sua arquitetura, formato, composição e estética, e ainda pelo que acontece em seu interior, retrata o espaço onde se manifesta uma “paixão brasileira”. Como essa metáfora é alusiva ao futebol e à religião, podemos associá-la a outra metáfora, isto é, ao cenário religioso como um campo esportivo, onde, de maneira especial e contundente, os atores disputam o seu jogo.

As duas metáforas, a do templo e a do campo esportivo, se relacionam e se encaixam na teoria sociológica de Bourdieu, pois possibilitam uma concepção diferenciada sobre o

campo religioso, suas leis e os atores que nela atuam. “Ora, o futebol como todo jogo depende das relações entre os jogadores, da presença da torcida e, sobretudo, da existência de regras prescrevem as formas desse evento acontecer” (CAMPOS, 2008, p. 01). É por isso que Bourdieu (2004:119) enfatiza que, do interior de um espaço – chamado por ele de campo – que procedem as lutas e disputas pela imposição de uma definição do jogo e dos triunfos necessários para dominar esse jogo. Na IBL, o templo, tal como acontece na maioria das igrejas carismáticas, é o lugar em que se coloca em prática o esquema e as táticas do jogo.

O templo da IBL, como metáfora de uma “paixão brasileira”, sugere também o espaço de culto como um lugar de emoção, espetáculo, corpos dançantes e vozes ecoando. Nesse contexto, a liturgia assume um papel importante, pois sendo ritual fundamental do culto, ela cria um paralelismo entre o espaço físico da IBL e o estádio/ginásio, o “templo do futebol”. Sendo assim, o templo da IBL, por possuir um formato de um “templo do futebol”, mesmo num formato de um ginásio, tem se tornado um lugar que promove experiências de emoção, paixão e uma atmosfera inebriante, em que pode acontecer choro, “explosão” de alegria e devoção.

O templo da IBL, como metáfora de uma “paixão brasileira”, tal como o futebol, mostra que a organização assume um tipo de religiosidade mais popular, típica do pentecostalismo contemporâneo, o que lhe dá a propensão de aumentar o número de seguidores. Por isso, o templo da IBL, ou melhor, suas arquibancadas, estão sempre lotadas e concorridas, pois há uma ligação entre o espaço físico, futebol e pentecostalismo, o que é viabilizado nesses três elementos pela metáfora da “paixão brasileira” e pela popularização da IBL. Apesar de o templo da IBL ter uma arquitetura que se remete a um espaço “profano” onde há disputas, jogos e competição, seu formato contribuiu também para a prática de uma religiosidade mais emocional, carismática e “apaixonante”, o que dá respaldo ao espaço físico da organização como uma metáfora da “paixão brasileira”.

5.2.2. O templo como espaço de popularização do sagrado

Por via de regra, quando entramos num templo ou num lugar consagrado ao culto no protestantismo histórico, não encontramos nenhuma atribuição ao popular. Aliás, na religiosidade protestante, subtrair o atributo popular é algo bastante comum. Portanto, em se tratando de protestantismo histórico, religiosidade não é um sinônimo de cultura religiosa popular e nem de popularização do sagrado. Isto se deve ao fato de que a maioria das igrejas que compõe esse protestantismo, salvo as exceções, adota uma prática religiosa dissociada de elementos da religiosidade popular, o que tem respaldo na doutrina da soteriologia, cujo princípio teológico é a salvação pessoal e individual.

No Brasil, o protestantismo histórico está praticamente isento de crenças e valores religiosos autóctones ou nativos, já que os mesmos foram identificados, ora com o pecado, ora com a heresia. Essa isenção, na verdade, foi e ainda é um tipo recusa, que de acordo com Bittencourt Filho (2003:43) serviu para rechaçar quaisquer expressões religiosas da “Matriz Religiosa Brasileira”. Neste sentido, conforme Alencar (2005:12-13), o protestantismo, por estar dissociado da cultura brasileira e distanciado religiosidade popular, não tem um só museu, uma festa popular, ou outra marca nacional concreta e, quando é citado em novelas, filmes e músicas, a forma que prevalece é a caricatural.

As igrejas protestantes que aqui chegaram são uma projeção dos europeus e norte-americanos, as quais, segundo Mendonça (2002:25), compõem o quadro do protestantismo de imigração e de missão. Mesmo assim, as igrejas protestantes, devido a sua presença, características e história no campo religioso, nos dias atuais não podem mais ser consideradas estranhas à cultura brasileira. Nessa direção, vale destacar que a transformação do protestantismo só começou a acontecer, a partir dos anos de 1910 e 1911, com o surgimento do “pentecostalismo da Congregação Cristã do Brasil e da Assembleia de Deus”, conforme Campos (1996:84). Mas, a mudança radical aconteceu após as décadas de 1950, com a fragmentação desse pentecostalismo, e depois de 1970, com a sua radical reconfiguração e alteração, que passou a ser intitulada de neopentecostalismo.

De fato, entre os anos de 1960 e 1970, o quadro religioso protestante e pentecostal foi alterado pela eclosão de novas experiências religiosas e novas religiosidades carismáticas, o que ocasionou uma espécie de abertura à cultura popular, especialmente, à cultura que se processava nos grandes centros urbanos. A irrupção desta pluralidade de pentecostalismos ou de carismatismos é, por um lado, fruto de mudanças no seu conteúdo doutrinário, daí a ênfase em “técnicas” de exorcismo, libertação, cura, guerra espiritual e prosperidade, segundo Campos (1997:336-337 e 1996:90). Por outro lado, faz parte do processo de articulação e de adequação da religião carismática evangélica à cultura e religiosidade de apelo popular.

Pode-se enfatizar, então, que uma das características históricas fundamentais do pentecostalismo é a ruptura, o que, possivelmente, está atrelado às suas matrizes iniciais, com William J. Seymour e W. H. Durham, conforme Campos (1996:81-82). No Brasil, o pentecostalismo carrega também a marca da ruptura, especialmente, aquele que foi gestado a partir da década de 1970, cujo nome dado, por Siepierski (2004:71) e outros pesquisadores, é neopentecostalismo. Além da ruptura, as igrejas neopentecostais conseguem operar, simultaneamente, com a lógica da negação, assimilação e continuidade de outras expressões religiosas, o que comporta elementos de uma religiosidade eclética e popular. As religiões neopentecostais, encabeçadas pela IURD, segundo Almeida (2004:112-113), combatem as outras religiões, assimilam suas formas de apresentação e, ao mesmo tempo, trata cada uma delas como “falsidades” de modo a reafirmar o seu aspecto sobrenatural.

A característica de ruptura do pentecostalismo e do neopentecostalismo além ter se manifestado na doutrina e na teologia, manifesta também prática religiosa, especialmente na representação do espaço de culto, ou seja, o templo como um espaço de popularização do sagrado. O local de culto é, então, o espaço privilegiado para se vivenciar experiências religiosas marcantes, extáticas, seja no âmbito da esfera individual, seja no âmbito coletivo, o que confere importância singular aos ritos “democratizados” e “popularizados”. Dessa maneira, o que ocorre no templo das igrejas carismáticas, pelo

fato de advir da mediação da igreja e do(s) pastor(es), serve para divulgar um sagrado “poderoso”, “extraordinário”, eficiente e, conseqüentemente, acessível, difundido e popularizado.

Como o templo das igrejas pentecostais e carismáticas é um espaço de popularização do sagrado, em nossa concepção, esse local serve para responder a certas demandas das camadas mais pobres e para demarcar um movimento de busca e volta do sagrado, tão caro na cultura popular brasileira. Nesse contexto, o segmento carismático de recorte pentecostal ou neopentecostal, comporta elementos da pós-modernidade. Assim, seu espaço de culto se transforma num lugar onde se valoriza, ao mesmo tempo, os desejos individualistas, o hedonismo, o emocionalismo, o consumismo e as experiências religiosas de êxtase individuais e coletivas. Além disso, no espaço de culto, o marketing e os recursos tecnológicos são usados para popularizar o sagrado, a organização religiosa, suas crenças e ainda, segundo Campos (1999:362), os produtos religiosos criados, tais como cura, prosperidade e “bênçãos sem medida”.

Considerando estes fatores e também a importância atribuída ao templo como lugar de popularização do sagrado nas igrejas carismáticas, é difícil fazer qualquer afirmação acerca da “ação milagrosa de Deus”, da manipulação religiosa e da “exploração” da boa fé do fiel. A dificuldade existe porque a ênfase encontra-se muito mais na ida ao templo, onde acontece a maciça popularização do sagrado, e na participação do “crente” nos rituais propostos pela igreja. Já que o templo é um espaço de popularização do sagrado, no carismatismo, ele é reservado como o local onde os ritos devem acontecer não só com frequência e regularidade, mas também com a mediação dos agentes, de forma milagrosa e “sobrenatural”.

Desse ponto de vista, o templo e os vários rituais das igrejas carismáticas (cânticos, gestos e expressões cheios de espontaneidade, palavras proferidas, revelações, campanhas e correntes de exorcismos) apontam, por um lado, para uma intensa popularização do sagrado. Por outro, indica que a religiosidade popular que o protestantismo “ignorou” vem à tona com as igrejas carismáticas, que é tanto individualizada quanto individualizante, mas sem perder o contato direto com a

organização religiosa e com o sagrado. As igrejas carismáticas, diferentemente do protestantismo histórico, com seus templos, ritos e uma série atividades popularizam o sagrado e este ao ser popularizado passa a assumir uma “cara” e um jeito de ser brasileiro.

É por isso que o espaço de culto das igrejas não é apenas aquele espaço conhecido como “nave” ou templo onde se realiza os atos religiosos. O espaço de culto das igrejas, na verdade, é mais do que o seu templo ou lugar de culto. Sendo assim, o espaço de culto pode significar não somente o espaço físico, segundo Mendonça (2002:196), mas todo o aparato material e simbólico consagrado pela tradição cristã. Tendo em vista esses aspectos e também o processo de mudança proporcionado pela música gospel no espaço de culto das igrejas, a seguir, analisamos o templo como um espaço estético e coreográfico.

5.2.3. O templo como espaço estético e coreográfico

Religião, experiência religiosa e artes no contexto das religiões carismáticas tornam-se vivências humanas inseparáveis, já que por meio delas os fiéis e os adoradores tratam do inefável. Podemos considerar, então, que a religião, a arte e a experiência religiosa são vivências humanas paradoxais que pertencem à ordem mística e, ao mesmo tempo, à ordem do cotidiano. Como enfatiza Prado (1999:19) a religião e as diversas formas de artes, tanto quanto a experiência mística, fazem parte do desvelar do inefável. Nessa perspectiva, a religião, as experiências religiosas, a música e a dança como expressão artística também ficam conectadas, pois, dizem não só do cotidiano, mas do mistério, do sentido da vida e do inefável. Portanto, a música e a dança fazem parte da religião e podem ser consideradas também como rituais ou atos religiosos que são utilizados pelas igrejas para cativar seus seguidores.

Terrin (2004), numa análise sobre “Sons e sentidos”, reconheceu a pertinência entre religião, experiência religiosa, dança e música. Recorrendo a Lévi-Strauss, para quem

existe um laço estreito entre música e mito, Terrin (2004:214) afirma que ambos são instrumentos para “esquecer o tempo”, isto é, entrar numa dimensão mítico-religiosa realizadora. Devido à íntima relação entre religião, música e dança, a partir de um plano histórico-antropológico, Terrin (2004:214-215) enfatiza a dança e não mais o momento sacrificial, como determinante para a primeira experiência religiosa da humanidade. Nessa direção, a recolocação do templo como sendo um lugar estético e dançante parece ser a recuperação do nexos originário entre religião, música e experiência religiosa, o que tem provocado inovações diversas no campo religioso brasileiro.

Dentre essas inovações, podemos destacar as que foram trazidas pelas igrejas carismáticas, principalmente aquelas relacionadas à música, ao local de culto como um espaço estético e dançante e ao uso do corpo no louvor. Em sua análise sobre “O gospel da Renascer em Cristo e suas relações com o campo protestante brasileiro”, Dolghe (2005:69-70), enfatiza que as igrejas de natureza carismáticas introduziram um estilo de música totalmente inovador, seja no aspecto estético-musical, seja no sentido simbólico e litúrgico. Portanto, não é difícil imaginar a música gospel sendo cantada e dançada pelas igrejas carismáticas e, além disso, tornando-se uma ferramenta privilegiada para o espetáculo dançante no universo evangélico brasileiro.

A inserção da música de louvor, da dança, do movimento e da expressão corporal, segundo Cunha (2007:67) faz parte da “explosão gospel” que aconteceu no Brasil nos anos 1990 e de uma teologia que dá valor superior ao louvor e à adoração em detrimento da pregação. Dessa forma, o culto das igrejas protestantes históricas, que antes possuía dois objetivos claros, a conversão ao protestantismo e a santificação dos fiéis, começou a perder a centralidade da pregação. Como destaca Mendonça (2002:180), o culto protestante no Brasil, devido às necessidades de expansão do protestantismo e à sua teologia original, sempre foi essencialmente “conversionista e reavivalista”, cujo objetivo era o de fortalecer o processo de santificação do fiel.

Com a inovação trazida pela música gospel, começou a haver nas igrejas evangélicas uma modificação no estilo de culto, na sua organização, em seus componentes, no templo das igrejas e, sobretudo, naquilo que se costumava chamar de ministério de música. Nas

igrejas carismáticas, em especial, mas não só nelas, devido à combinação do louvor com a coreografia e a dança, o “ministério de música” acabou sendo eliminado ou substituído pelo “ministério de artes”. Nessas igrejas, o “ministério de artes” tornou-se mais amplo do que o ministério de música, já que sua função, ao mesmo tempo, é estética, artística litúrgica e espetaculizante.

Com isso, mesmo em igrejas não-litúrgicas está havendo um deslocamento do principal ato de culto, que é a pregação e o estudo da Bíblia. Nesse aspecto, o culto perdeu sua “formalidade” e assumiu sua informalidade musical e dançante, o que vem transformando o templo num tipo de espaço estético e dançante, o que segundo Dolghie (2010:7), faz parte da nova versão gospel que é a do culto como espetáculo. Nesse contexto, o ministério de música perdeu espaço, uma vez que se ocupava tão somente com a área musical. O “ministério de artes”, ao contrário, por estar envolvido com a música, a expressão corporal e a estética do corpo e do espaço, ampliou sua área de atuação na igreja e teve sua demanda aumentada.

Nesse sentido, a função do “ministério de artes” vai além do ministério de música e seu papel é fazer a integração do culto, da música e do espaço com os adoradores, a coreografia, as danças, os sentimentos e as diversas expressões corporais. Com isso, o “ministério de artes” passou a selecionar e a trabalhar, na maioria das vezes, com um estilo de música diferente daquele que o ministério de música utilizava. Suas canções são alegres e dançantes e são usadas para criar um ambiente informal, festivo e que estimula a livre expressão corporal. Nessa nova atribuição do “ministério de artes”, o corpo tem presença e visibilidade garantidas, uma vez que está integrado ao sistema de símbolos religiosos. Assim, devido à sua importância na liturgia, na dança e na música das igrejas carismáticas, o corpo passa a ser o sujeito da celebração.

Com o movimento de inovação trazido pela cultura gospel na música e na liturgia, o local de culto das igrejas carismáticas foi se tornando um espaço estético e dançante. Em paralelo

☐

Igrejas não-litúrgicas são aquelas que herdaram a tradição oriunda do pietismo, do puritanismo e do avivamento, séculos XVII, XVIII e XIX, que rejeitam um ordem de culto pré-estabelecida, vestes e aparatos litúrgicos e os símbolos e praticam um culto “espontâneo”.

a esse movimento, tornou-se também comum sair-se em defesa do “ministério de artes” na igreja, sua relevância e contemporaneidade. Os argumentos de quem faz a defesa do “ministério de artes” respaldam-se nos relatos do Antigo Testamento, em especial, na história de povo de Israel, já os israelitas utilizavam a música, o louvor e a dança para celebrar o Deus de Israel. Como esses elementos eram comuns ao “povo escolhido” e à sua cultura religiosa, argumenta-se em favor da utilização da música, danças e coreografias no espaço de culto e na liturgia, tal como se fazia no Antigo Testamento.

A existência do “ministério de artes” na igreja é, na verdade, uma justificativa e uma afirmação do templo como um espaço estético e dançante. Sendo assim, o “ministério de artes” na igreja e todo o aparato que envolve o templo, a música e a dança servem para ritualizar o corpo e valorizá-lo na busca do sagrado, tornando-o símbolo máximo de sacralidade nas igrejas carismáticas. Nessas igrejas e nos cultos que elas desenvolvem, segundo Velasques Filho (1985:77), a expressão corporal acompanha os cânticos e orações, que numa espécie de bailado ao ritmo da música, faz o lúdico, o movimento do corpo e a arte ressurgirem, ainda que por um momento breve e passageiro.

Com isso, a música, a dança e a expressão corporal passaram a ser componentes habituais da liturgia das igrejas carismáticas, seja como uma forma de diminuir a formalidade do culto, seja como uma maneira de “apelar” para o sobrenatural. Portanto, na contemporaneidade, nenhuma surpresa há, quando nos atos de culto, no templo das igrejas carismáticas, houver espaço para as expressões corporais diversas envolvendo a música e o corpo com seus gestos, danças e coreografias. Como o templo das igrejas está se tornando um espaço estético e dançante, as bandas de louvores, a orquestra, os “artistas”, os dançarinos e cantores, passam a ser a ocupar o lugar principal na liturgia. O templo, nesse contexto, como um espaço estético e dançante, possibilita o encontro entre o louvor e a diversão, o culto e a dança, universos que antes se encontravam totalmente separados e distintos.

Nas igrejas protestantes históricas, ao contrário das carismáticas, o corpo, por expressar uma infinidade de sensações e emoções, não é interligado ao culto, à música e à adoração.

É por isso que a expressão corporal e o apelo à sensibilidade no culto protestante sempre foram limitados. Dessa maneira, os atos religiosos são praticados para serem entendidos e abstraídos e não para serem “sentidos ou vivenciados corporalmente”. Como não há no protestantismo nenhuma “teologia da cintura para baixo”, conforme ressalta Alencar (2005:90), não há espaço para a construção de uma teologia do “corpo inteiro”, pois toda teologia protestante é cerebral, sendo feita para ser pensada e realizada racionalmente. Assim, o templo protestante, sendo um lugar do culto a Deus e um espaço litúrgico privilegiado, segundo Velasques Filho (2002:161), foi sacrificado no altar da argumentação.

Considerando esses aspectos, entendemos que o corpo ocupa uma posição secundária no culto e no templo das igrejas protestantes, “padecendo” de uma espécie de controle, ora pela formalização das práticas religiosas, ora pela moralização. No protestantismo, a formalidade está presente no lugar de culto, no templo, e por essa razão, conforme Rivera (2005:26), não há nenhuma chance para representações artísticas do sagrado, seja por meio de imagens, seja por meio do movimento do corpo humano como danças e coreografias. Nesse sentido, os gestos, os comportamentos religiosos e a expressão corporal nos cultos são “reprimidos/contidos” e evidenciando o controle do corpo e sua moralização.

Nas igrejas carismáticas, a moralização do corpo também existe, mas ela é da ordem dos costumes e está, portanto, ligada ao comportamento de fazer ou deixar de fazer determinadas coisas. Já o controle do corpo é praticamente nulo, principalmente nos atos litúrgicos, pois, onde há liberdade do “espírito” acontece a “liberação” do corpo, da emoção e, conseqüentemente, dos gestos e do movimento corporal. Dessa forma, a inserção da dança e da coreografia aliada a música e ao louvor no espaço de culto das igrejas carismáticas é uma forma “diferente de apelar” para o sobrenatural, o que sempre foi muito moderado e quase diminuto no protestantismo. Isto aconteceu e ainda acontecesse, segundo Mendonça (2002:182) porque recebemos dos missionários o culto de conversão-reconsecração, o culto trabalho e o culto pedagógico no lugar do culto de louvor e adoração, que é tão comum nas igrejas carismáticas.

A IBL, nessa perspectiva, apesar de manter alguns pequenos traços do protestantismo histórico em seus cultos e atividades, é uma das igrejas que mais se sobressai, atualmente, nos quesitos louvor, adoração e danças. A IBL se destaca porque ela, como nenhuma outra corporação religiosa, consegue conjugar, produtiva e adequadamente, música, canto, danças, coreografias e espetáculos musicais, seja em shows, seja em seu espaço de culto, o templo. Portanto, na IBL, o uso do templo como espaço estético e dançante tornou-se uma prática religiosa comum e constante, já que para Isabel Coimbra, líder do “Ministério de Dança” da IBL a dança na igreja é a adoração e esta é o princípio de tudo .

Na IBL, por ser uma organização religiosa carismática, o templo é um espaço aberto não apenas às experiências “místicas e espirituais”, mas também às expressões corporais, movimentos, gestos, danças e coreografias. É por isso que, nessa corporação religiosa, durante os cultos, quando das apresentações de bandas e grupos musicais, a dança é sempre utilizada. Portanto, o templo da IBL é um espaço estético e dançante, pois a dança, no contexto espiritual, conforme Cunha (2009), é parte integrante do louvor. Sobre a dança, Coimbra ressalta:

“Nela, a essência de total entrega do adorador se manifesta por uma espontaneidade responsiva, levando toda a congregação para momentos de júbilo, de edificação, de libertação e de restauração na presença do Senhor. Louvamos a Deus com danças por causa da Sua santidade, da criação e da redenção do ser humano. Nesse sentido, esse ato do louvor implica na mais íntima comunhão com Ele. A dança em adoração expressa e completa o desfrutar a Presença de Deus, do Seu relacionamento conosco numa celebração a Ele e com Ele. Não queremos ser apenas bailarinas e bailarinos, mas verdadeiros adoradores. Não realizamos apresentações, mas ministramos o louvor a Deus; e o palco, para nós, é o púlpito: lugar de santidade, adoração e autoridade” .

Em outras palavras, o templo é transformado em espaço estético e dançante. Nesse sentido, o templo torna-se um lugar que, quando conjugado com música, movimentos corporais, louvor e adoração, e principalmente com a dança, é capaz de fazer “desaparecer” a

☐

Texto postado por Isabel Coimbra, no site Lagoinha.com, em 1º de dezembro de 2008, cujo título é: Dança na igreja: a adoração é princípio de tudo.

HYPERLINK "http://cialouart.blogspot.com" <http://cialouart.blogspot.com> . A dança e o derramar de Deus sobre a igreja. Postado em 28/01/2009. Acesso em 18 de agosto de 2011.

dicotomia corpo-espírito. Além disso, como a dança no templo exige uma entrega total dos adoradores, quem dança celebrando acredita na ligação entre o céu e a terra. O que se quer enfatizar, então, é que o templo e também o culto das igrejas carismáticas assumiram novas atribuições e novas funções, os quais juntamente com o corpo em movimento se tornaram mais estéticos e mais dançantes.

Tendo em vista esses aspectos, o templo dessas igrejas não é somente aquele espaço em que fiel escuta o sermão, faz suas orações e canta seus louvores. O templo é um espaço estético e o que acontece nele, em especial, nas igrejas carismáticas, foi reinventado e redesenhado, privilegiando o corpo, seus movimentos, gestos e danças. A religiosidade da IBL, especialmente, naquela desenvolvida e difundida pelo “Ministério de Louvor Diante do Trono”, não há “economia” de gestos, danças e expressão corporal.

O templo, nesse sentido, não é mais uma “sala de aula”, um lugar do “culto do livro” e espaço para reforçar as convicções intelectuais dos fiéis, o que era comum no protestantismo. O templo é um espaço do “culto-show”, do culto-espetáculo e do culto dançante, o que, em nosso entendimento, faz parte da nova estética do sagrado e da religião, e abre espaço para outras formas de cultivo da religiosidade. Assim, com as modificações que têm acontecido no campo religioso brasileiro, na religiosidade e na relação do fiel com o templo e com o culto, abre-se espaço para uma religião que é de caráter virtual.

5.3. A IBL e sua dimensão virtual

Nos anos de 1960, por conta dos avanços tecnológicos e das possibilidades de comunicação dos meios eletrônicos, Herbert Marshall McLuhan (1996), já estava anunciando o surgimento de uma nova sociedade. Com as transformações socioculturais provocadas pela revolução da tecnologia do computador e das telecomunicações e as possibilidades de interconectar pessoas, esta sociedade se tornaria uma espécie “aldeia global” na expressão de McLuhan (1996:38). Mas, é somente nas décadas de 1980 e 1990, com a globalização

econômica, a popularização da televisão e o advento da internet e suas ferramentas de comunicação, que a nova sociedade se estabeleceu. Contudo, a ideia de uma “aldeia global” com seus mecanismos comunicacionais não significa necessariamente a construção de uma “sociedade melhor”, mas, tão somente, a disponibilização das informações às pessoas e a rapidez da comunicação entre elas.

Isso significa que a sociedade após os anos de 1980 e 1990 já estava inserida dentro de um campo onde a conexão em rede se tornava uma realidade. A televisão e a internet, por exemplo, colocam um fato ou um acontecimento que ocorre num país, numa região ou numa cidade distante dentro de nossa casa, no mesmo momento em que está acontecendo. Portanto, a partir daquelas décadas, passamos a viver num mundo onde quase tudo é *on line*, em tempo real, e onde as noções de tempo e espaço mudam rapidamente. Tudo parece estar ocorrendo ali “na esquina da nossa casa” Nessa direção, Pierre Lévy enfatiza:

“Estamos vivendo a abertura de um novo espaço de comunicação, e cabe apenas a nós explorar as potencialidades mais positivas deste espaço no plano econômico, político, cultural e humano. Que tentemos compreendê-lo, pois a verdadeira questão não é ser contra ou a favor, mas sim reconhecer as mudanças qualitativas na ecologia dos signos, o ambiente inédito que resulta da extensão das novas redes de comunicação para vida social e cultural” (LÉVY, 1999, p.12).

Entre as características marcantes dessa sociedade dos anos de 1980 e 1990, estão os sistemas de comunicação que unem e aproximam pessoas e espaços. Giddens (1990:69-70), por exemplo, admite que a globalização e as tecnologias da comunicação serviram para intensificar as relações humanas em escala mundial. Assim, no século XXI, as novas tecnologias da comunicação, os computadores, a informação digital, a televisão e a internet vêm estimulando o surgimento de um novo ambiente, o espaço virtual. Com isso, pode-se enfatizar que a sociedade do século XXI está se solidificando com os avanços comunicação digital, da mídia, da imagem e da virtualidade.

O que se quer enfatizar, na verdade, é que sistemas eletrônicos de comunicação e de imagem fizeram com que os limites do tempo e do espaço desaparecessem. Logo, perda da noção de espaço causada pela aceleração da velocidade é um dos principais sintomas dessa

nova dimensão da sociedade. Na nova ordem social proporcionada pelas mídias eletrônicas, é possível conectar e desconectar em qualquer momento e lugar. Devido a estas possibilidades de comunicação à distância, esta sociedade foi denominada de “sociedade em rede” por Manuel Castells (1999:69) e Lévy (1998:17), já que é possível conectar e desconectar-se em qualquer tempo e lugar e com muita rapidez. Na nova ordem social que se configurou com as tecnologias e mídias eletrônicas, todas as esferas da vida social, individual e coletiva foram atingidas.

Como enfatizam Antônio Albino C. Rubim, Ione Maria G. Bentz e Milton José Pinto (1998:8), pelo fato de a mídia ser a força cultural do nosso tempo, o que não aparece nela não existe ou não tem relevância social. É por isso que algumas igrejas, especialmente, as carismáticas, quase que, de um modo geral, têm investido na mídia, pois, além de ganhar relevância social, essas igrejas buscam evangelizar e conquistar novos fiéis. Como destaca Bellotti (2010:64), o uso da mídia pelos grupos evangélicos serviu para sua adaptação às transformações socioculturais dos últimos anos e para sua divulgação para quem não os conhecia.

As diversas formas de comunicação eletrônicas e digitais tornaram-se, ao longo dos últimos anos, uma dimensão crucial da vida social e da nossa vivência religiosa. A mídia e a comunicação eletrônica assumiram um lugar crescente no cotidiano da sociedade e da religião. Assim, independentemente do nome que se dê à sociedade surgida após os anos de 1980 e 1990, se “aldeia global”, “sociedade em rede”, se “sociedade da comunicação” ou da mídia, as mudanças provocadas pelas mídias e tecnologias da comunicação na religião e na religiosidade precisam ser compreendidas. Daí a importância de uma análise acerca da relação entre religião e virtualidade e, principalmente, sobre a extensão do espaço sagrado numa sociedade que celebra as mídias visuais.

Nesse contexto, o espaço religioso converge na tela, seja a da televisão, seja a do computador, celular ou ipad, e os cultos eletrônicos, como enfatiza Klein (2006:176), passam a requerer o *status* do real. O espaço do sagrado não está mais restrito ao templo e com a forte influência da mídia, é repensado e reorganizado a partir da imagem e do espetáculo. Por isso, Penha Rocha (1998:121-122) afirma que nos próximos anos os meios

de comunicação que trabalham com sons e imagens, serão os veículos mais poderosos de mudança na sociedade e na vida das pessoas. O que era símbolo e signo de credibilidade na religião, que era a “palavra pregada e ensinada” no púlpito e no espaço sagrado, com a comunicação e a crescente virtualidade da religião, cedeu espaço a uma nova fonte: a imagem.

O fenômeno da imagem originado pela televisão, internet e virtualidade muda a relação das pessoas com lugares, símbolos e pessoas. Afinal, é no universo das imagens e na dimensão virtual que muitas pessoas fazem compras, encontram amigos, se informam, “participam de seus cultos” e interagem com uma ou mais religiões. Isso significa que a virtualidade ampliou a ideia que se tinha do espaço do sagrado como um lugar fixo, um templo, e da própria religião. O que há nesse processo é um deslocamento do espaço tradicional, acanhado e restrito dos templos das religiões para um espaço aberto, virtualizado e multidimensional. Com ênfase Pedro Gilberto Gomes (2010:30), a lógica do templo, que é direta e dialogal, é substituída pela lógica da mídia moderna que se dirige a um público anônimo, heterogêneo e disperso.

O resultado dessa lógica é a ampliação da extensão do espaço sagrado, bem como a configuração de uma nova modalidade de religião, a da interação religiosa por meio da telemática, ou seja, mediada por computadores. Segundo Bellotti (2010:66), com o desenvolvimento da comunicação telemática, há uma infinidade de *websites*, os quais têm se tornado o mais importante cartão de visitas das mais variadas igrejas. Assim, na era da virtualidade a possibilidade de crescimento de uma igreja ou de uma denominação passa pela ideia de expansão do espaço sagrado por meio da mídia e da telemática. Isso significa que as igrejas “midiáticas” poderão aumentar o número de seguidores mais pelo espaço virtual contemporâneo do que pelos programas realizados no templo, seu território terrestre.

Nesse contexto, o modo de ser de uma igreja, sua divulgação e seu crescimento passam a ser proporcionais ao uso das ferramentas comunicacionais e de sua presença nas diferentes mídias. O espaço físico da igreja, especialmente, o seu templo, identificado como o “Centro do Mundo”, conforme Eliade (202:302) tem seu estatuto alterado e passa a ser dividido com o espaço virtual. Isto indica que, no mundo virtual, a prática religiosa *online* está cada

vez mais frequente e que essa virtualidade, de fato, ampliou o espaço sagrado. Sendo possível participar do culto, da pregação e do louvor na própria casa, no trabalho e em qualquer outro lugar, é também aceitável falar-se do surgimento de um novo tipo de fiel religioso “o devoto.com” e o “seguidor virtual”, cuja marca da experiência é a “fé.com.br”.

O casamento entre religião e virtualidade, tal qual a aliança existente entre mídia e religião, como enfatizou Klein (2006:199), pode ser visto como dois fenômenos híbridos. Tendo por base o conceito de hibridismo, conforme desenvolvido por Hall (2003), podemos assinalar que a religião se defronta com diversos cruzamentos e misturas. Dolghie (2005:69) destaca, por exemplo, a hibridização musical na religião, o que segundo a pesquisadora, se vale dos mais variados recursos técnicos disponibilizados pela tecnologia. Em nossa concepção, essa “mistura” e esse cruzamento, de que falaram Klein e Dolghie, são inevitáveis e traduzem uma tendência hibridizante de uma sociedade “pós-moderna” e informacional.

No contexto de hibridização, reafirma-se o casamento da religião, com a mídia e a virtualidade. Por um lado há o “contágio” da mídia e do espaço virtual pelo universo religioso. Por outro, a vivência de uma religião, mesmo aquela construída e circunscrita a um espaço sagrado (o templo), passa a ser influenciada e orientada pelas diversas mídias visuais e virtuais. A aliança entre religião e virtualidade, nessa perspectiva, altera a noção do que seja o lugar religioso e, além disso, aumenta significativamente a extensão do espaço sagrado. Logo, o espaço físico e o espaço virtual não podem mais ser encarados como sendo distintos e opostos, já que existe uma interface entre religião e virtualidade.

Dessa maneira, o “Centro do Mundo”, que anteriormente estava limitado a um espaço religioso fixo, devido à relação híbrida entre religião e virtualidade, deslocou-se para outros espaços, ou melhor, para os “não-lugares” dos diversos meios de comunicação. Com esse deslocamento, o templo está deixando de ser para as igrejas um lugar de referência estável, pois, além da pluralidade dos espaços religiosos, há também uma pluralização do tempo e da vivência religiosa. As igrejas podem até alcançar visibilidade na televisão e em outros meios, mas a ênfase da mensagem que transmitem, segundo Cunha (2009), não é na “igreja” e na “adesão a ela” e sim cultivo de uma religiosidade

que não depende mais da igreja. Surge, então, uma espiritualidade que assume uma natureza intimista, autônoma, individualista e virtualizada.

Nesse contexto, o espaço do sagrado matizado pela perspectiva “tradicional” se mistura e se integra ao espaço do sagrado “contemporâneo”, isto é, com o espaço é visual e virtual simultaneamente. É o poder da mídia, da imagem e da espiritualidade virtual que é reiterado. Já que a nossa sociedade apostou na extensão da técnica e no aperfeiçoamento da visão através dos meios de comunicação visual, como a televisão, o celular, o cinema e a internet, a religião vem apostando na extensão do espaço sagrado pela virtualidade. No que se refere às igrejas e aos cultos de caráter virtualizados, quanto mais visuais, espetaculares e atraentes se tornarem, maiores são as possibilidades de se obter sucesso, seja pela internet, seja pela televisão.

5.4. A espiritualidade virtual

A articulação entre religião e os meios de comunicação não algo novo e recente. O uso dos meios de comunicação (livros, revistas, jornais e rádio) entendidos como “meios”, isto é, como canais de transmissão e difusão, pelo menos por parte cristianismo e de igrejas protestantes, pode ser considerado antigo. O que é novo, no entanto, quando se trata da articulação entre religião e os meios de comunicação, é a utilização da internet e das novas mídias para incentivar o cultivo e a prática da espiritualidade e para aumentar a visibilidade de determinadas igrejas. Como enfatiza Karla Regina Macena P. Patriota (2008:70), são satélites, antenas, cabos e rede de computadores que se prestam a transmitir mais e mais programas de conteúdos religiosos das variadas igrejas, denominações e confissões religiosas.

O processo de articulação entre religião, meios de comunicação e mídia virtual, começa a acontecer mais intensamente nos anos de 1990, especialmente com a internet. Segundo Lévy (1999:17), é a internet que dá corpo ao que se denomina “ciberespaço”, o que consiste

numa espécie de “infraestrutura da comunicação digital”. A partir dessa época, em termos comunicacionais, o campo religioso conseguiu “furar o bloqueio” e, conforme Campos (2002:253), superar a fase do monopólio exercido por poucos grupos. “O fato é que a partir dos anos 1990 há um amplo empreendimento da presença cristã na mídia eletrônica” (CUNHA, 2008:49). Sendo assim, é somente depois da década de 1990, que passamos a assistir a um forte impulso das tecnologias digitais e uma mudança de paradigma na relação entre religião, comunicação, espaço físico e espiritualidade. É a espiritualidade, não apenas do tempo presente, mas da temporalidade do “tempo real” oriundo da experiência virtual.

No contexto do “ciberespaço”, até mesmo no catolicismo é possível verificar a presença de altares virtuais, segundo José Rogério Lopes (2009:230). Isso significa que o comportamento religioso do fiel católico está em transformação com os recursos digitais que lhe são disponibilizados. Como destaca Cintia Aoki e Fátima Regina Machado (2010:106-107), esse comportamento religioso do fiel católico faz parte da chamada “*online religion*”, cuja ênfase é a prática da espiritualidade virtual. De acordo com Aoki e Machado (2010:109) as capelas virtuais são recursos digitais para a prática religiosa católica em que se pode abrigar a “vela virtual, a Bíblia virtual e a oração *online*”. Essa prática religiosa no catolicismo indica também que o investimento em mídias digitais não é exclusividade das igrejas e denominações evangélicas.

Uma das principais consequências das tecnologias digitais da comunicação e dos espaços virtuais configurados foi o desprendimento do espaço físico, do tempo e ainda da temporalidade. Tal consequência gerou uma nova concepção do que seja espaço, tempo e espiritualidade. Assim, com a apropriação dos meios tecnológicos e comunicacionais pelas igrejas tornou-se bastante frequente fazer o alinhamento entre a religião, o “espiritual” e o virtual. Além disso, nos últimos tempos, com a comunicação eletrônica, a religiosidade vem se manifestando intensamente na vida privada das pessoas e na maioria das vezes, sem uma referência qualquer à instituição eclesial. Como destaca Amaral (2003:104), essa religiosidade é caracterizada pela experiência de um “sagrado sem lugar” ou tempo específico, e que em nosso entendimento é aberta a todo e qualquer tipo de seguidor religioso.

Nesse sentido, a comunicação virtual conectada em rede modificou o que entendemos por contato, interação, proximidade e relacionamento com pessoas. Alterou até mesmo o que pensamos e concebemos por culto, religião e espiritualidade. “Os púlpitos e os altares nos templos se despojam, para dar lugar ao palco, em cujo espaço o culto se teatraliza e a religião se torna um espetáculo” (CAMPOS, 2002, p. 253). De acordo com Lévy (1999:17) a sociedade em rede, sob o codinome de “cibercultura”, é que abriu as possibilidades para as interações humanas, pois o novo espaço de relacionamento entre as pessoas é propiciado pela realidade virtual. Sendo assim, é no virtual, segundo Lévy (1998:28), que as pessoas experimentam uma nova relação espaço-tempo, e através do mundo virtual, também com os demais indivíduos.

Considerando a modificação trazida pelas tecnologias comunicacionais, não é mais possível ignorar o seu impacto na vida humana e, conseqüentemente, também na religião. Assim, cada indivíduo aparelhado com as tecnologias da comunicação amplia seu poder comunicativo em perspectiva global. Portanto, um indivíduo não precisa mais estar presente, face a face, para estabelecer contato, conversas e relacionamento com os mais variados tipos de pessoas, com seu culto e com sua igreja. Bauman (2007), em sua teorização, principalmente em sua obra *Vida líquida*, afirma que as relações humanas pela natureza da sociedade se tornaram “fluidas” e voláteis. Segundo Bauman (2007:11), as ligações frouxas e compromissos revogáveis são os preceitos que orientam tudo aquilo em que se engajam e a que se apegam.

Vale enfatizar, então, que na sociedade líquida, tanto quanto na realidade virtual, tudo é mais rápido, veloz, simples, fácil e, sobretudo, para um curto espaço de tempo. Em se tratando mais diretamente de religião e de espiritualidade, também não é mais necessário estar no culto e nas celebrações para deles participar. Com a internet e outras ferramentas comunicacionais, já é possível “tomar parte” e interagir com cultos e missas, ouvir as mensagens pregadas e fazer orações em tempo real. Considerando o fato de a televisão por satélite e a web possuírem uma dimensão “planetária”, como sugere o quadro acima, as igrejas que fazem uso dessas tecnologias e dessas mídias têm um alcance também planetário, conforme indica o quadro abaixo.

INCLUDEPICTURE "http://www.sitehosting.com.br/imagens/funcionaigrejas.jpg" *
MERGEFORMATINET

Tendo em vista essa lógica, não é por mero acaso que algumas igrejas neopentecostais apresentam em seu nome um escopo globalizante, como é o caso da Igreja **Universal** do Reino de Deus, da **Internacional** da Graça de Deus e da **Mundial** do Poder de Deus (Grifo nosso). Fonte: www.sitehosting.com.br/streaming-igrejas ptos ao vivo pela internet, o que facilita o acesso dos fiéis, seja da sua casa, seja do trabalho ou de qualquer outro lugar que o seu seguidor se encontrar. Com isso, os conceitos e as ideias de proximidade e de distância foram modificados, conforme sinaliza Bauman: “A proximidade não exige mais a proximidade física; e a contiguidade física não determina mais a proximidade” (BAUMAN, 2007, p. 14).

Nesse contexto, não há como negar que a tecnologia da comunicação tornou-se uma ferramenta fundamental para incrementar a eficiência das igrejas e de sua liderança no relacionamento com os fiéis, por um lado, e dos seguidores com a igreja, seus ritos e suas crenças, por outro. Tendo em vista a eficiência por parte das igrejas, Cunha (2008:51) afirma que ela passa a ser um valor a ser alcançado à luz do que ocorre no mercado secular, com alvos numéricos a serem alcançados. Isso significa que o conceito de “missão” religiosa, num tempo de espiritualidade virtual, está imbricado com a cultura de mercado e o alcance de melhores resultados, seja em termos numéricos, ibope ou número de acessos pela internet. Nessa perspectiva, o que vale para a igreja é a sua visibilidade, presença na mídia e a eficiência no serviço religioso prestado.

Ressalta-se, dessa maneira, que o campo religioso, os segmentos religiosos e as igrejas, de um modo geral, na era da tecnologia das comunicações, abriram-se às novas formas de religiosidades contemporâneas. Com isso, a prática religiosa e o cultivo da espiritualidade, através das ferramentas comunicacionais, têm se tornado cada vez mais frequentes. Em

reportagem no *Jornal da Globo*, Edição de 21 de setembro, faz-se a seguinte declaração: “Fé e religião tomaram conta a internet. Já criaram uma palavra nova: ‘*devotonauta*’ – *devoto virtual*”. Isso significa que o campo religioso e a própria religião podem “fabricar” novos tipos de religiosidades e espiritualidades, pois estão abertos à comunicação eletrônica, digital e virtual.

Neste contexto, algumas igrejas e denominações religiosas que já investiam em programas de rádio e de televisão, nos últimos tempos passaram a investir nas mídias digitais. De acordo com Klein (2006:144 e 158), este investimento faz parte da fome midiática das igrejas. Já que as igrejas têm investido nas mídias eletrônicas e digitais, podem-se enfatizar as disputas entre elas pela conquista do espaço não só no rádio e na televisão, mas também nas mídias digitais. Por isso é que constatamos uma grande quantidade de apelos espetaculizantes da religião, bem como um número significativo de ofertas de serviços, de cultos e de produtos religiosos. Contudo, como enfatiza Martino (2003:105) o produto oferecido pelas igrejas para o cultivo de uma espiritualidade virtual precisa aparecer para ser conhecido e ainda provar que é o melhor, o que se dá somente pela mídia. Nesse sentido, já se pode afirmar a existência de uma mídia gospel, bem como de um incremento da espiritualidade virtual.

Com a competitividade se estabelecendo entre as diferentes igrejas, o que entra no jogo da concorrência não é só a propagação de ideias religiosas, mas um objetivo ainda maior, que é a dominação tendencial do campo religioso. Com a competição instalada e atravessada pela mídia, o campo religioso fica aberto a qualquer segmento e denominação religiosa, o que gera ofertas religiosas para todo o tipo de gosto e de espiritualidade. Com as altas somas de recursos investidos na tecnologia da comunicação, as igrejas ampliaram seu espaço sagrado, tendo dois tipos de espaços de cultos. Um deles é o local de culto, o templo onde o fiel deve e deve frequentar e participar. O outro é o templo multimídia, em que o fiel e qualquer outro religioso têm acesso de qualquer lugar, horário e distância.

☐

Para maiores detalhes acerca dessa reportagem, ver vídeo, no DVD que acompanha a tese.

A IBL é uma das organizações religiosas que tem buscado investir no setor da comunicação e mídia, seja a televisiva, seja a eletrônica. Em 2003, a IBL foi apontada por Deis Siqueira (2006:15 e 17), como fazendo parte do rol de igrejas possuidoras de um canal de televisão. Além disso, nos últimos anos a IBL faz uma investida também na comunicação digital, adequando a sua religião e seu modo de ser igreja ao mundo virtualizado. Nesse ambiente totalmente novo, *online*, a IBL procura conjugar a prática religiosa da presença ao culto com a analógica e a virtual. Isso indica que a IBL, por um lado, contribui para o fortalecimento de uma espiritualidade virtual e, por outro, que ela, nos moldes de uma empresa cria, mantém e fornece religião para um conjunto de indivíduos que têm e que não têm vínculos religiosos institucionais.

A IBL, com seu investimento na mídia, internet, website e nos novos canais de comunicação (blogs, twitter, facebook, entre outros) demonstra que as novas táticas são fundamentais para atender ao novo perfil de fiéis religiosos. No site da IBL, além da veiculação de seus cultos ao vivo, vídeos de sua programação, divulgação de eventos, é possível assistir a Rede Super de Televisão “ao vivo”. Tudo isso facilita o contato dessa organização com seus fiéis, propiciando a prática religiosa virtual. A IBL tem também em seu site o RSS , que é um recurso por ela utilizado para divulgar conteúdos novos de maneira rápida e precisa, de modo que o usuário do site seja informado com ligeireza de suas novidades. Tudo isso, pode facilitar a prática de uma espiritualidade digital.

É dentro dessa conformação religiosa, que une o espaço físico localizado e o espaço-ambiente da mídia que a IBL tem atuado no campo religioso desde os meados da década de 1990. Com isso, a IBL vem se tornando uma das organizações religiosa de maior influência no campo religioso em Minas Gerais, pois consegue coadunar a força da religiosidade em seu espaço físico com o vigor da espiritualidade virtual promovida pela internet. A partir disso, podemos qualificar a internet como sendo meio virtual altamente interativo e entretivo, e também um meio privilegiado para o cultivo da espiritualidade numa época em

☐

RSS (Really Simple Syndication) é um recurso chamado de agregador que, desenvolvido em XML, permite aos responsáveis por sites e blogs divulgar notícias e novidades o tempo todo e com rapidez.

que a comunicação *online* define a interação entre pessoas e igrejas e dessas com o sagrado mediatizado.

Conclusão

A IBL, tal como as demais igrejas mediatizadas, que têm programas e práticas religiosas *online*, rezas de terços, orações, cultos, missas, confissões, louvores, mostram a sua adaptação ao meio virtual. Com essa adaptação, a religião e a espiritualidade assumem uma forma nova, novidadeira, espetaculizante e até divertidora, já que a sua virtualidade e sua mediatização equivalem-se ao acesso ao culto e a Deus, tanto quanto à forma de entretenimento e também de mercado e de consumo imediato. Conforme salienta Cunha (2008:63), este fato pode ser identificado na mídia religiosa eletrônica, pois o mesmo muda a relação dos produtores religiosos e os meios.

Devido à importância dos processos de comunicação digital na redefinição do *modus operandi* de muitas igrejas, podemos destacar o surgimento de uma nova cosmologia religiosa, a espiritualidade virtual e da mídia. Aliás, numa sociedade pluralista e virtual, a dimensão espiritual virtual não precisa se identificar com nenhum grupo ou organização particular. Assim, no próximo capítulo, analisamos a IBL e sua relação com a mídia e o mercado, dando um destaque especial ao *bios* midiático dessa organização religiosa e sua aliança com a música, celebridade e emoção religiosa. Além do mais, como a IBL é uma corporação que se inseriu na mídia e na cultura gospel, analisamos também a sua produção fonográfica e as estratégias de marketing utilizadas em sua trajetória no mercado e no campo religioso.

Nesse sentido, com a ampliação da extensão do espaço do sagrado pela virtualidade, aumenta-se também a possibilidade de interação dos fiéis com a religião, a igreja e os cultos, favorecendo, assim, o cultivo de uma espiritualidade virtual. A partir dessa nova forma de cultivar a religiosidade, o que é enfatizado não é mais a igreja ou a pertença a uma comunidade de fé, mas a experiência religiosa subjetiva mediada pelos meios de comunicação à distância. Essas e outras condições trazidas pela tecnologia e pela comunicação telemática fizeram com que a ideia do “não-espaço” se tornasse, ao mesmo

tempo, um espaço virtual e um espaço do sagrado, propiciando, hoje, a construção de uma nova forma de vivência religiosa. É a chegada da espiritualidade virtual.

CAPÍTULO 6

A IGREJA BATISTA DA LAGOINHA: MUDIATIZAÇÃO E MERCADO

“É por intermédio da mídia que se dá hoje a moldagem ideológica do mundo, embora a partir de uma retórica tecnoburocrática de inspiração nitidamente gerencial”.

Muniz Sodré

Introdução

Esta parte do nosso trabalho apresenta a análise acerca da IBL a partir de dois temas centrais: a midiática e o mercado. Ambos os termos são considerados por nós como conceitos de transição, já que eles dizem respeito às novas formas de interação humanas e de estruturação das práticas culturais, econômicas e sociais. O primeiro é um conceito novo e em formação e que, por ser advindo das teorias da comunicação, encontra-se em constante problematização, resignificação e transição. O segundo termo, apesar de ser um conceito antigo e fazer parte do setor econômico e da cultura liberal, vem se constituindo como o fundamento da sociedade e uma de suas mais importantes instituições. Portanto, o mercado é também um conceito que está em transição e transformação, principalmente numa economia que se globaliza cada vez mais. Assim, midiática e mercado configuram como uma chave hermenêutica para a interpretação e compreensão da realidade atual, da sociedade e da religião, pois os dois conceitos são o epicentro da sociedade contemporânea.

Na sociedade contemporânea, as tecnologias da comunicação e da informação estão intrinsecamente ligadas à cultura da mídia, do mercado, do consumo e do espetáculo. Nessa sociedade, com sua globalização econômica e mercadológica, mídia, mercado e religião se tornaram inseparáveis e indissociáveis. Esses três conceitos são, na verdade, três instituições “onipresentes” na cultura e na vida social hordiena. Por estarem em sintonia com as demais instituições sociais existentes, esse conjunto de termos pode ser pensado tanto como instâncias constituídas pela sociedade quanto constituintes dela. A presença da mídia e da religião e as influências e efeitos do mercado na cultura e na sociedade têm provocado modificações na vida social de homens e mulheres. Essa presença e essa influência geram entre as pessoas novos tipos de interação e experiências e ainda uma nova percepção do mundo, de si mesmo, do outro e da sua relação com o sagrado e a religião.

A aliança entre mídia, mercado e religião tem dado certo e faz com que os setores econômico, comercial e tecnológico sejam alavancados, possibilitando o avanço de cada um deles. Além desses aspectos, a aliança entre mídia, mercado e religião tem interferido de forma significativa também na religiosidade de igrejas e de fiéis. Assim sendo, Weber (2004) assinala para a existência de uma afinidade entre as doutrinas religiosas e a mutação social e que tem implicação direta no comportamento individual e na identidade dos grupos sociais. Contudo, mesmo que as esferas da política, da economia, da ciência e da produção possam influenciar a religião, de acordo com Weber (2004:139), ela tem capacidade de exercer um papel autônomo. Nesse sentido, podemos enfatizar que a vida, a religião e a sociedade, nas suas múltiplas dimensões, mudam de acordo com a transformação da função de produção de bens simbólicos e da estrutura desses bens.

Iniciamos nossa análise ressaltando a inserção da IBL na mídia, o que começou a ser processado nos meados dos anos de 1990, principalmente, com a estruturação do setor de marketing e de comunicação na organização. Por meio desta ação organizativa, nosso entendimento é que a IBL desenvolveu um bios midiático, o que na nossa avaliação é resultante também de suas experiências no passado, principalmente, com o uso do meio de comunicação radiofônico, nos anos de 1950 e 1960. A partir das transformações que

ocorreram na sociedade, resultantes da modernização da economia e avanço das tecnologias comunicacionais, partimos de uma possível relação existente entre midiaticização, música e cultura gospel para analisar a IBL. Por isso, colocamos em relevo a música, a emoção religiosa, o que reconhecemos como elementos facilitadores para o surgimento da celebridade e do espetáculo religioso. Como a IBL vem se constituindo como uma das igrejas mais influentes no campo musical, analisamos sua produção fonográfica e as estratégias de marketing e de mercado utilizadas por ela, os quais reforçam os processos de concorrência religiosa e também de consumo.

Finalmente, destacamos que esses dois processos, o de competitividade entre as igrejas e o de consumo por parte dos indivíduos, relacionam-se com também a ideia de que está havendo uma “macdonaldização” da religião e da fé. Ao examinarmos a religião e sua caracterização atual, indicamos que se há uma “macdonaldização” no campo religioso, ela é pertinente à velocidade que instalou no comportamento da sociedade contemporânea e ao estilo de viver, o qual tem sido evidenciado como um “self service”. Isto é, um modo de viver em que prevalece o indivíduo, que de acordo com o “self” que dizer, “faça você mesmo e sozinho”.

6.1. A inserção da IBL na mídia

A IBL desde o seu surgimento no ano de 1957 vem mantendo uma relação estreita com os meios de comunicação. A IBL, mesmo com poucos meses de existência, começou usar a radiofonia para difundir sua fé e sua doutrina em duas das principais estações de rádio de Belo Horizonte, a Guarani e a Inconfidência. A iniciativa da IBL em fazer uso de um meio de comunicação de massa, logo após a sua organização, indica que a corporação religiosa nasceu fundida com o setor comunicacional. Além disso, aponta que a IBL também se interessava pelo meio de comunicação popular e de longo alcance, o rádio, mostrando que ela já almejava desenvolver uma religiosidade de caráter popular, o que é uma característica

peculiar do pentecostalismo e do carismatismo. Essa aproximação das igrejas carismáticas com os meios de comunicação é assim explicada por Campos (1998):

“Acrediamos que essa ênfase oral-auditiva permitiu ao pentecostalismo uma melhor aproximação com o rádio e a televisão, veículos de comunicação que atingem com eficácia tanto os indivíduos oriundos de uma cultura pré-letrada como também os que vivem com intensidade a era da imagem” (CAMPOS, 1998:23).

A iniciativa da IBL em alugar horários nas estações de rádio para difundir sua mensagem e sua religiosidade também indica que a organização religiosa, muito rapidamente e em pouco tempo de existência, aprendeu a lidar com os meios de comunicação. Até parece que a IBL nasceu “geneticamente pronta” para utilizar os meios de comunicação de massa. Luciano Sathler (2007:79) reconhece que algumas igrejas têm mais facilidades de se adaptarem aos meios de comunicação do que outras e que esse processo é um fenômeno cultural da sociedade contemporânea. Portanto, inserir-se na mídia, tal como fez a IBL, é algo que torna possível a publicidade e a visibilidade da organização, bem como o seu ajuste à lógica da imagem, emoção e entretenimento. Isto demonstra que a IBL em sua estrutura organizacional, desde o início, escolheu tanto a flexibilidade quanto o potencial de criatividade que a mídia exige.

Sendo assim, a ação da IBL em alugar horários nas estações de rádio, nos anos de 1950, pode ser pensada como uma inovação e uma ousadia para aquele tempo, até porque o interesse das igrejas batistas históricas pelos meios de comunicação era pequeno ou inexistente. Apesar de as igrejas, em geral, nunca terem rejeitado os meios eletrônicos de comunicação, o movimento batista, pelo menos na década de 1950, não dava a devida importância ao uso do rádio como um veículo de difusão ou não sabia utilizá-lo a contento. Mas, como destaca Cunha (2008:49), pela facilidade de alugar horários nas estações de rádio ou adquirir concessões, a presença dos evangélicos brasileiros nos meios de comunicação foi historicamente mais intensa no rádio.

Como a IBL surgiu num tempo e num cenário em que o rádio era o principal canal de divulgação das mensagens inflamadas do avivalismo e do pentecostalismo, sua religiosidade e identidade foram construídas inicialmente numa relação direta com a radiofonia e, posteriormente, com os outros meios de comunicação mídia. Sobre o processo de constituição da identidade a partir da mídia, Fonseca (2003), respaldando-se na tradição cultural, explicita:

“Entendemos, seguindo a tradição cultural, a mídia como um local de construção de identidades e como um espaço para a configuração das comunidades. A mídia não é apenas um fenômeno econômico ou um instrumento político. Mais, do que isso, a mídia deve ser estudada como um processo de criação de identidades culturais, fator central na constituição dos atores sociais e na produção e distribuição dos bens simbólicos” (FONSECA, 2003, p. 13).

O que se quer enfatizar é que a mídia alterou o cenário de bens religiosos, sua produção e sua difusão. Neste aspecto, a utilização das diferentes ferramentas da mídia por parte das igrejas, que são elementos oriundos da sociedade secularizada, vai resultar em mudança conceitual do que sejam a esfera “sagrada” e o universo religioso da instituição religiosa. Já que a IBL sempre manteve um relação estreita com os diferentes meios de comunicação, nosso entendimento é que ela desenvolveu sua trajetória religiosa e construiu sua identidade colada e unida com a mídia. Vale salientar, no entanto, que esse processo só se tornou possível, segundo Klein (2006:17), por causa do sólido casamento entre mídia e as denominações religiosas.

A IBL, nesse sentido, por cultivar uma relação íntima com os meios de comunicação, seja com a radiofonia, a televisão e os diferentes tipos de mídia na contemporaneidade, pode ser pensada como uma corporação religiosa midiática. Nessa perspectiva, inserir-se na mídia é midiaticizar-se, é fazer do espaço e tempo virtualizados a “morada do sagrado” e o “ethos” da religião. Do ponto de vista da comunicação, de acordo com Christa Berge (2007:31), inserir-se na mídia é integrar-se à sociedade midiática do espetáculo. É como se, pela religião midiaticizada, não houvesse nenhuma separação entre dois tipos de mundo, o sobrenatural e o natural e entre o que se faz na mídia e o que se faz na igreja.

Isso significa que as igrejas que se inseriram na mídia estabeleceram uma aliança entre a religião e os meios de comunicação e ainda entre o mundo natural e o sobrenatural. Em outras palavras, a inserção na mídia faz parte não só de sua “qualidade” terrena, mas também da qualidade espiritual da igreja, a qual é necessária tanto para sua sobrevivência aqui na terra quanto para seu ingresso no mundo sobrenatural. Contudo, para haver essa concretização, a organização religiosa precisa se mediatizar. Na avaliação de Campos (2008d:22), esse processo de mediatização tem como equivalência o uso dos meios de comunicação e também o emprego de mecanismo do mundo empresarial, tais como o marketing e a propaganda, além de técnicas apropriadas para atrair novos “clientes”.

Nesse aspecto, a mídia se transforma numa espécie de “senha” ou num tipo de código que a igreja mediatizada utiliza para aproximar-se do mundo sobrenatural, tornando-o acessível aos desejos e expectativas dos fiéis religiosos. Nesse contexto, conforme pontua Sung (2008:165), a igreja está se deixando levar pelo “espírito do mundo”, que, para Sung, pode ocasionar “a idolatria do mercado” e ainda, segundo o nosso entendimento, a “idolatria da mídia”. Tal entendimento se baliza na ideia de que a mídia é uma instituição social que, por trabalhar com imagens, espetáculos e rapidez na comunicação, está se elevando à categoria absoluta, seja da sociedade, seja da religião. Até parece que a mídia é compreendida pelas igrejas como uma espécie de “providência divina”, conceito teológico que afirma que Deus nada deixa faltar à sobrevivência daqueles que lhe são fiéis.

Podemos ressaltar, então, que a inserção da IBL na mídia foi e ainda é uma das suas mais importantes estratégias, a qual tem contribuído para sua sobrevivência no aqui e no agora, sua legitimidade no campo religioso, bem como para sua presença nos espaços sociais. No entanto, é somente na década de 1990, com uma maior sofisticação dos meios comunicacionais e com a cultura da mídia caracterizada pela alta tecnologia, segundo Cunha (2008:48), que a IBL se inseriu definitivamente na mídia. É a partir desse período

☐

A “providência divina” tem sido considerada uma das mais importantes doutrinas da Bíblia e, portanto, é um dos elementos que compõe os estudos de Teologia Sistemática. A ideia desta doutrina é de que Deus, o Criador de todas as coisas, sempre é um Deus provedor, ou seja, Aquele que age e providencia todas as coisas antecipadamente para os seus fiéis. Sendo assim, tal como Ele fez na criação, opera em tudo que acontece no mundo segundo o que foi designado pelo seu propósito.

que a IBL fez valer essa sua simbiose com os meios de comunicação, fazendo da mídia o seu habitat.

Para tanto, a IBL precisou fazer um maciço investimento nos meios de comunicação de massa, seja na mídia eletrônica, seja na mídia impressa. Na eletrônica, destacam-se a Rede Super de Televisão, a Rádio Lagoinha, os outdoors eletrônicos e a internet. Na mídia impressa o destaque é a *Revista Carisma*, o jornal *Atos Hoje* e os livros escritos por Ana Paula e Márcio Valadão. Aliado a tudo isso, a IBL está pactuada com as novas tecnologias de informação e comunicação, sobretudo, aquelas oriundas do ambiente *online*, como blogs, Orkut, Twitter e *videocast*. Por isso, a IBL criou o “*Mídia Center*” que é uma ferramenta usada para coordenar e concentrar a maior parte de sua produção midiática e de sua programação religiosa. Isto demonstra que a IBL não somente usa a mídia, mas que está inserida e engajada intensamente na cultura da mídia e promove um novo jeito de viver e cultivar a vida religiosa. Talvez seja por isso que a IBL, através dos serviços religiosos *on line* que oferece, além de extrapolar a ideia de uma mídia instrumental, ao mesmo tempo, afirma a sua existência de uma igreja midiaticizada e internetizada.

Para se ter uma ideia da inserção da IBL na mídia e sua internetização, em 29 de junho de 2001, conforme explicita Luciano Buchacra, essa corporação colocou no ar o Lagoinha.com. Ao colocar o site Lagoinha.com no ar, a IBL adotou o seguinte *slogan*: “*Mais que um portal. A sua igreja na internet*”. De acordo com Buchacra, a intenção por trás do *slogan*, era a de “servir melhor ao Senhor”, fazendo com que a IBL se tornasse uma referência para outras igrejas e pastores em termos de uso de mídia e internet. Segundo Buchacra, o que foi planejado aconteceu de forma inesperada, pois, “Rapidamente o Lagoinha.com. se tornou conhecido por todo o Brasil como um dos principais sites de referência cristã para as famílias. Foi vencedor de vários prêmios Ibest nas categorias religião e site regional em Minas Gerais”.

Vale destacar, no entanto, que os investimentos da IBL na mídia impressa e eletrônica, sua “pretensão” de ser uma referência para pastores e igrejas e o *slogan* adotado não descartam

Luciano Buchacra é programador visual e designer do portal da IBL. Depoimento feito em 20 de abril de 2011.

a existência de outros interesses por parte da organização. Entre os possíveis interesses, podemos destacar aqueles ligados à difusão de sua mensagem, evangelização e proselitismo, o que é comum nas igrejas evangélicas, desde o tempo da “Igreja Eletrônica” segundo Assmann (1986:158). Daí a ênfase da proposta da IBL: “*Mais que um portal. A sua igreja na internet*”. Além daqueles interesses, há também os mercadológicos, mercantilistas e concorrenciais por parte da IBL, uma vez que existe um relacionamento estreito entre concorrência religiosa, cultura midiática e mercado.

“A cultura da mídia é parte do mercado, isto é trabalha como uma indústria que precisa produzir em massa para servir ao mercado em expansão. Por conseguinte, o reprocessamento desses elementos culturais da atualidade (mercado e mídia) concretizado nas transformações no modo de ser cristão, é realizado por meio da introdução de novas significações religiosas...” (CUNHA, 2008. p. 48).

Tendo em vista a inserção da IBL na mídia, seus interesses e ainda a intrincada aliança entre mídia e mercado, como ressaltou a citação de Cunha, não há como desconsiderar a propaganda religiosa que ela faz de si mesma e, principalmente, minimizar a presença da IBL no cenário religioso mineiro e brasileiro. Ora, o que se quer enfatizar é que a cultura da mídia faz surgir uma nova sociedade, novas igrejas, novos indivíduos sociais, novos agentes religiosos, bem como um novo jeito de ser religioso e cristão. Mas, essa relação entre mídia e mercado no Brasil é antiga e vem desde os tempos em que o rádio era o principal veículo de comunicação de massa. De acordo com Fonseca (2003:45), o relacionamento entre meios de comunicação e mercado foi iniciado na década de 1930, quando o governo permitiu aos rádios dedicar 10% do seu tempo diário à venda de produtos e anúncios pagos.

Ora, se no tempo da radiofonia se inaugurou a relação entre mídia e mercado, com as novas ferramentas midiáticas, o relacionamento se solidificou e expandiu para outros campos e setores, dos quais a religião tem se destacado. Como a IBL tem uma trajetória religiosa vinculada aos meios de comunicação, a mídia, tanto pelos meios eletrônicos, internet, rádio, televisão quanto pela imprensa, é assumida como o mais novo e eficiente horizonte visível de sua existência, propagação e expansão. A IBL, por encontrar-se submersa numa parafernália de símbolos e de apelos midiáticos, e tendo de se relacionar com uma cultura

que impera a imagem e o espetáculo, sua adequação à mídia se tornou mais efetiva e produtiva somente com a criação de seu “*bios midiático*”.

Em nossa concepção, a inserção da IBL na mídia só se efetivou, de fato, com aquilo que estamos denominando de “*bios midiático*”, o que entendemos ter sido fundamental para a organização vivenciar sua religiosidade a partir de um novo referencial: a midiatização da igreja e de sua religiosidade. Com isso, a IBL passou a concentrar seus esforços, recursos e atenção para interligar o campo religioso aos campos midiático e mercadológico e esses três ao da música gospel. Não é por mero acaso que a IBL é tida como uma das igrejas carismáticas que tem o maior reconhecimento entre os evangélicos, o que vem se consolidando através de seu “*bios midiático*” e de sua presença na mídia.

6.2. O “*bios midiático*” da IBL

O conceito de “*bios midiático*” pertence ao campo da tecnologia comunicacional. Esse conceito é um dos legados deixados por Muniz Sodré, cientista do campo da comunicação, que em sua obra *Antropologia do espelho* (2002), qualifica-o como uma quarta dimensão da vida. Ou seja, para Sodré (2002:160), o “*bios midiático*” é uma qualidade ou uma esfera qualitativa da existência que amplia os antigos modos articulares de vida que foram identificados por Aristóteles: a vida contemplativa, a vida prazerosa e a vida política. Nessa perspectiva, o conceito “*bios midiático*” é introduzido como um estruturante da vida, da sociedade, das percepções, das representações correntes da vida social, bem como das interações sociais e religiosas.

Como afirma Sodré (2002:25) o espelho midiático não é uma simples cópia, reprodução ou reflexo, porque implica uma forma nova de vida com um novo espaço e modo de interpelação coletiva dos indivíduos. Neste sentido, o “*bios midiático*” é uma construção metafórica que procura elucidar outro nível descritivo daqueles nossos habituais modos de ver, agir, interpretar e representar o mundo da vida. Dessa maneira, a ideia de “*bios*

mediático” surge como uma nova dimensão psicosocial, que é pensada atualmente como a mais nova e relevante forma de vida do ser humano na sociedade. É por isso que Berge (2007:26), numa tentativa de encontrar os modos de conceituar a sociedade contemporânea, parte da afirmação de que estamos vivendo na idade da mídia e que ela constitutiva da estrutura social.

Essa nova maneira de conceber o campo da tecnologia comunicacional, isto é, como um “*bios mediático*”, exprime, em outras palavras, que a mídia vem se tornando o núcleo central da sociedade e da vida societária. Isso significa que a mídia não pode mais ser tratada apenas em sua dimensão técnica ou instrumental. Ao contrário, deve ser abordada em seu aspecto simbólico, representacional e constitutivo, já que ela, na atualidade, é parte integrante da vida e do modo de viver contemporâneo. Nesse sentido, as igrejas fizeram uma “descoberta” importante, isto é, que elas não podiam mais ficar indiferentes aos fins temporais do homem e da sociedade, o que com a mídia sofre novas configurações e possibilidades. Contudo, o mix e a hibridação entre mídia e igreja, na perspectiva do “*bios mediático*” só começa a acontecer mais intensamente a partir dos anos de 1990.

É a partir dessa época que a IBL fez os investimentos necessários para desenvolver o seu “*bios mediático*”, ampliando suas possibilidades comunicacionais e sua visibilidade. Afinal, com as imagens da mídia o que está “oculto” passa a ser visível, e tal como aponta John B. Thompson (2008:16), fazendo com que o invisível se torne evidente e para o conhecimento de todos. Isto revela que a existência de uma organização religiosa na “era da mídia” passa a ser associada à sua imagem e aquilo que dela se mostra, pois, segundo Klein (2006:21), o critério para a existência social é o da visibilidade. Diante disso, surge uma nova máxima para a existência: aquilo que não é visto parece não existir e o que existe deve buscar sua visibilidade a partir da mediação midiaticizada.

“Nessa nova forma de visibilidade mediada, o campo da visão não está mais restrito às características espaciais e temporais do aqui e agora, ao invés disso molda-se pelas propriedades distintivas das mídias comunicacionais, por uma gama de aspectos sociais e técnicos (como angulações de câmera, processos de edição e pelos interesses e prioridades organizacionais) e por novas formas de interação tornadas possíveis pelas mídias” (THOMPSON, 2008, p.21).

O que muda na visibilidade de uma organização religiosa com o seu “*bios midiático*” não é apenas o alcance da visibilidade, é também a configuração dessa esfera visível e o tipo de interação que é promovida pela mídia. Sendo assim, na sociedade atual, existir publicamente está cada vez mais atrelado ao fato de ser publicamente visível. Podemos enfatizar, então, que o “campo dos media” passa a ser o grande responsável por dar existência pública a fatos, pessoas, instituições e corporações religiosas. Neste aspecto, com a tecnologia da comunicação e principalmente com o “*bios midiático*”, “que é a configuração comunicativa da virtualização generalizada da existência”, (SODRE, 2007:21), levam as corporações religiosas a se organizarem a partir dessa “quarta dimensão da vida”.

Na verdade, o que entra em jogo com esta nova dimensão da vida, a midiatização, tanto na sociedade quanto na religião, e neste caso não se pode desconsiderar a IBL, é o surgimento de uma nova e diferente racionalidade. Para Berge (2007:26) essa nova racionalidade está atrelada à midiatização da sociedade e ela está se processando como um novo modo de pensar e uma nova forma de estruturação das práticas sociais. Desse modo, se anteriormente à sociedade midiatizada imperava uma racionalidade ligada ao “saber é poder”, de Bacon, atualmente a que prevalece é a que se vincula à imagem da mídia. Nesse contexto, a racionalidade vinculada ao “saber é poder” é transformada numa nova racionalidade que, sendo conectada ao “*bios midiático*”, permite a afirmação de que a “mídia é poder”. Os espetáculos da mídia numa sociedade e numa religião midiatizadas demonstram quem tem poder e quem não tem. Podemos enfatizar com isso que a mídia religiosa está intimamente ligada ao poder religioso.

Como esse poder está concentrado na tecnologia e nos meios de comunicação, as organizações religiosas objetivando alcançar visibilidade, reconhecimento e a aceitação do público passam a investir em tecnologias da comunicação, especialmente, nas ferramentas midiáticas. É por isso que a IBL tem construído o seu “*bios midiático*” e buscado promover um tipo de religiosidade em que a mídia não é apenas uma das principais

estratégias, mas porque ela se impõe como uma ordem praticamente absoluta. Isso indica que a IBL e a maior parte de seus agentes religiosos aderiram e se tornaram adeptos à tecnologia da comunicação. Na prática, o “*bios midiático*” da IBL significa a fusão entre espiritualidade, peça-chave da religião, com os diferentes tipos de mídias: jornal, rádio, televisão, celular e internet.

Para se ter uma ideia dessa fusão entre a IBL e os diferentes tipos de mídia, os jornais *Pampulha* e *O Tempo* (28/08/10), trouxeram reportagens sobre os cantores e pastores Mariana e Andre Valadão. O destaque da matéria foi Mariana Valadão, considerada a segunda maior tuitera de Belo Horizonte. Mariana, além de participar dos programas da Rede Super de Televisão, de propriedade da IBL, “mantém um blog, um canal no youtube, pagina no myspace. No Twitter mistura tudo isso”, afirma a repórter Priscila Brito. Nessa mesma reportagem, André Valadão é apresentado como uma das 100 personalidades mais influentes do twitter em todo o Brasil. Sobre André Valadão, a reportagem afirma: “Do computador ou do celular, além de dialogar com os fãs, André relata bastidores das viagens para shows, faz orações e posta mensagens positivas”.

Como o “*bios midiático*” faz parte de um processo amplo complexo de comunicação, nele está incluído um número grande de formas simbólicas: a imprensa, o rádio, o cinema, o computador, a internet, a multimídia, a televisão, entre outros. Entendemos o “*bios midiático*” como uma metáfora e também como um conceito “coringa” que habilitou a IBL a se transformar numa organização religiosa também “coringa”. Nesse sentido, vale ressaltar que a IBL demonstra uma habilidade típica das igrejas pentecostais em lidar com a mídia. Diferentemente dela, as igrejas históricas mostram-se inábeis com a mídia. Isso indica que a IBL se adaptou eficientemente à lógica da mídia e fez, do “*bios midiático*”, a sua forma de vida e uma nova maneira de viver a religiosidade, isto é, com a comunicação em tempo real e espaço contínuo.

Em outras palavras, a IBL, com o seu “*bios midiático*”, passou a ser comandada pela ambiência virtual e pelas estratégias que combinam religião e visibilidade midiática, já que

ela aplica a mídia em todas as atividades e eventos que realiza. É nesse sentido que cabe qualificar a sociedade e também a religião como instituições do espetáculo já que, conforme Debord (1997:18), na cultura da mídia existe o predomínio das imagens sobre as palavras. Ao vivenciar o “*bios midiático*”, a IBL uma ligação sistemática, profunda e estreita entre culto, mídia, marketing, mercado e religião. Segundo Campos (1997:172), mesmo que seu objeto de estudo tenha sido a IURD, esta ligação é inevitável e favorece a criação de um sistema de mercado com pretensões totalizantes, que em certos casos, possibilita o estabelecimento de uma aliança utilitarista entre religião e mercado.

O “*bios midiático*” da IBL reforça a ideia de que a religião e as igrejas que se ocupam com a “tecno-interação”, conforme Berge (2007:26), vivenciam uma nova forma de vida, um novo jeito de difundir o sagrado e de promover seu encontro com os fiéis. O “*bios midiático*” também reforça a ideia da diversidade cultural e religiosa e ainda a interferência da mídia no campo religioso. Sendo assim, a IBL com o “*bios midiático*” dá uma tratativa diferente ao sagrado e com a “tecno-interação”, desenha-se um novo modo de interação entre ela e seus fiéis e deste com a religião. Essa nova forma de vida, oriunda do “*bios midiático*”, ajuda a IBL a definir sua influência, permanência e eficácia no campo religioso mineiro e brasileiro.

Vale ressaltar que o “*bios midiático*” da IBL garante não só a sua existência, mas também sua competitividade no mercado religioso. Para tanto, essa competição supõe o domínio da lógica, da técnica e da linguagem midiática, indicando que a IBL está diante de paradigmas comunicacionais e que deles tem se apropriado permanentemente. Segundo Campos (2002:239-240), em havendo paradigmas comunicacionais, eles possibilitam a produção e a circulação da mensagem religiosa e a criação da hegemonia do mercado e também de algumas religiões. Nesse sentido, com a mediação da mídia o que vale para a IBL, além da difusão de uma religião institucionalizada, é a propagação de sua doutrina e de seu modo de ser e de uma religiosidade que mantém sintonia com a cultura gospel e com o mercado.

O que pode ser assinalado a partir do conceito e da vivência do “*bios midiático*” pela IBL é a consolidação de outros tipos de religiosidades. Com isso, segundo Klein (2007:20) cria-se

uma nova modalidade de experiência religiosa mediada pelos veículos de comunicação, a qual faz surgir na religião novos espaços e tempos construídos pela comunicação eletrônica. Assim, no mundo cultural contemporâneo, a religião, o fenômeno religioso e as experiências religiosas ganham proporções inimagináveis com o uso da mídia. A IBL como uma organização que tem um “*bios midiático*”, participa do processo de difusão e espetacularização religiosa, tanto quanto do mercado de bens simbólicos, que segundo Guerra (2003:13-14) tem como referência principal as categorias da oferta e da procura de bens religiosos.

Encantada como o mundo da tecnologia, da midiatização e do mercado, a IBL está construindo o seu “*bios midiático*”, que se concretiza na junção entre religião, mídia, imagem e marketing, seja pela televisão, pela internet ou por qualquer outro meio de comunicação. Com o “*bios midiático*” em pleno desenvolvimento, a IBL, identicamente às igrejas carismáticas midiatizadas, parece não se contentar mais com suas reuniões, cultos semanais, eventos e encontros restritos aos seus seguidores. Por isso, a IBL apropria-se das ferramentas midiáticas e se insere na mídia para adequar-se aos novos tempos, ampliar o número de fiéis, divulgar sua doutrina e competir no mercado religioso.

6.3. Midiatização, música e cultura gospel

A midiatização e a cultura gospel são dois dos fenômenos mais significativos do início do século XXI do campo religioso brasileiro. A cultura gospel tem sido devidamente globalizada pelo cristianismo contemporâneo, tornando-se marca de uma nova cultura evangélica, especialmente, por igrejas e instituições religiosas envolvidas com a mídia, música, marketing e o mercado religioso. É por isso que a cultura gospel está associada à estrutura e ao funcionamento da tecnologia, mídia e mercado, não consistindo apenas em músicas e letras que abordam temas religiosos cantados por músicos cristãos. O gospel, portanto, faz parte das novas atitudes e condutas religiosas geradas a partir das transformações religiosas e culturais experimentadas na dinâmica da sociedade atual.

A midiaticização de uma igreja ou de uma organização religiosa geralmente tem acontecido simultaneamente à participação e envolvimento efetivo da instituição na cultura gospel. Na IBL, mídia, midiaticização e música gospel fazem parte de uma espécie de um “pacote” ou de um “kit” religioso, terminologia que é pertinente às mercantilistas e mercadológicas. A ideia de “pacote” e de um “kit” religioso é bastante adequada para explicar a midiaticização da IBL, bem como a sua produção fonográfica e sua atuação na cultura gospel. Além disso, a ideia de “pacote” mostra que a IBL, ao se midiaticizar e envolver-se com a música gospel, assumiu uma lógica em que espetáculo, emoção, marketing, concorrência e consumo fazem parte do “*modus faciendi*” e “*vivendi*” da organização. Mas, a presença da IBL na mídia só foi consolidada com a atuação e a produção fonográfica do “Ministério de Louvor Diante do Trono”.

Mídia impressa, internet, programas de rádio e TV, enfim, os veículos de comunicação de uma forma geral, têm sido utilizados pelos evangélicos para a divulgação da música *gospel*. Um olhar mais atento pode perceber que a integração dos músicos cristãos na modernidade, em especial, dos músicos neopentecostais, tem sido marcada pela adoção de gêneros musicais de sucesso popular, como o *funk*, o *reggae*, o forró, o pagode. Esses estilos são introduzidos pela renovação musical cristã, que se sustenta tanto na sacralização de gêneros musicais nacionais quanto nas tendências musicais populares de massa, estrangeiras ou não, em um processo que acompanha a globalização, a diversidade e o pluralismo da sociedade pós-moderna.

Segundo Cunha (2004, p. 240), o *gospel* é um fenômeno cultural e religioso do mercado no qual é possível verificar “um processo de sacralização de elementos profanos” e um empréstimo ao consumo e ao entretenimento de um “*status* de expressão da fé” mediados pelos canais de comunicação eletrônica. Nesse processo de recontextualização da noção tradicional de sagrado e profano e de midiaticização dos elementos da fé religiosa, situa-se a indústria da canção *gospel* e suas propostas de reformulação litúrgico-musical.

6.3.1. A IBL e a música gospel

O campo religioso brasileiro, a partir das décadas de 1980 e 1990, começou a experimentar um intenso processo de reconfiguração. Nos anos de 1980, a reconfiguração foi iniciada com o surgimento de novas formas religiosas e estas de natureza carismática. Conforme Cunha (2004:80) um fenômeno surgido nesse período, denominado de neopentecostalismo, reconfigurou todo o campo religioso, inaugurando uma nova etapa de construção da cultura evangélica com marcantes transformações no cenário religioso. Não se pode desconsiderar que a música é uma forma de expressão de fé em várias modalidades religiosas, inclusive no catolicismo. Nessa reconfiguração do campo, surgiram novas igrejas, novos agentes e novas propostas religiosas. Além disso, segundo Campos (2008c:4), uma nova e diferente lógica também foi inserida no campo religioso, que é a lógica do mundo dos negócios, a qual se presta a transformar “bens religiosos em bens de mercado”.

Já na década de 1990, o processo de reconfiguração do campo religioso se intensificou ainda mais. Nesse contexto, um novo fenômeno, o da música gospel, que também possuía uma lógica musical diferente da existente, invadiu o campo religioso. Aliado à religiosidade carismática esse novo fenômeno tornou-se determinante para a consolidação de uma nova cultura religiosa, que é, ao mesmo tempo, evangélica e gospel. É por isso que Dolghe (2007:193) ressaltou que a música gospel é o mais novo produto musical do campo evangélico brasileiro. Cunha (2004:111) enfatiza, por sua vez, que o gospel é resultante das transformações no jeito de ser protestante no Brasil. Contudo, vale destacar que o gospel, seja como um estilo de vida ou um jeito de experimentar a fé e difundí-la, é muito mais do que um movimento musical.

Nesse sentido, a música gospel se constitui como uma das formas privilegiadas de comunicação, tal como assinala Cunha (2004:86) e uma das estratégias usadas para o ingresso das igrejas no competitivo campo religioso. Assim sendo, a concepção que temos acerca da música gospel e também da cultura gospel é que ambas devem ser pensadas como a cultura do mercado fonográfico. Contudo, para que esse mercado fonográfico se concretizasse, os cantores evangélicos tiveram de atingir o status de artistas, o que propiciou a ampliação da parceria entre gravadoras, artistas, mídia e música gospel. Nessa

direção, a música gospel tornou-se uma maneira encontrada pelas igrejas de reafirmar, por um lado, a “volta do sagrado” e, por outro, “garantir” o lugar da religião, talvez não na sociedade como um todo, mas pelo menos na subjetividade do indivíduo.

Esses dois fenômenos, o neopentecostalismo e a música gospel, no conjunto ou separadamente, além de gerar a reconfiguração do campo religioso, desencadearam também um novo modo de ser evangélico, no qual o “gospel” passou a ser uma categoria central. O gospel, nesse sentido, envolve diferentes modos de ser, expressar a fé, pensar e viver a experiência cultural e religiosa. Por se tratar de uma alteração na cultura evangélica, o gospel consegue fazer, em termos religiosos e culturais, a mistura e o cruzamento, entre o que denominamos de tradicional e pentecostal, histórico e carismático e ainda entre moderno e pós-moderno. “O som gospel se modernizou, incorporou instrumentos como guitarra e bateria, saiu das igrejas e ganhou o país nas vozes de astros quase tão conhecidos como as estrelas da música pop” (BALESTERO, 2007, p. 226).

No processo de reconfiguração e transformação do campo religioso brasileiro, algumas igrejas têm se destacado e desempenhado um papel fundamental. As igrejas que mais se destacam são aquelas que atuam no campo religioso produzindo, difundindo e comercializando suas músicas. Considerando esses aspectos, a IBL é uma das organizações religiosas que mais tem se destacado no campo religioso e alcançado sucesso com suas músicas e canções. A música gospel produzida pela IBL é uma das que mais influencia o campo religioso e a prática de louvor das igrejas evangélicas. Além desses aspectos salientados, a IBL se sobressai em relação a outras igrejas com a música gospel porque ela criou, inventou e “exportou” seu jeito peculiar de cantar e ministrar louvor e adoração.

De fato, o que temos constatado é que muitas igrejas e grupos de louvor imitam ou “copiam” o jeito Lagoinha de adorar, cantar, dançar e ministrar louvor. Com isso, o “Ministério de Louvor Diante do Trono” alcançou o posto de referência musical (louvor e adoração) no campo evangélico brasileiro. A influência da IBL é grande no campo religioso, pois na maioria dos sites de música gospel, o “Ministério de Louvor Diante do Trono” e alguns cantores dessa organização, tais como Nívea Soares e André Valadão

figuram na lista dos mais famosos. De acordo com Cunha (2004:174), a fama dos cantores da IBL se efetivou porque essa organização consolidou sua presença no campo religioso por meio de “grandes cultos de adoração” e megaeventos com a música gospel em espaços públicos de várias capitais e cidades do Brasil.

Esta fama dos cantores e essa consolidação da IBL podem ser constatadas pela vendagem dos produtos musicais da IBL. Na revista *Consumidor Cristão*, a IBL e seus cantores aparecem bem colocados em termos de vendagem. Na categoria DVD's, André Valadão - “Clássicos”, atingiu o segundo lugar em maio (*Consumidor Cristão*, N. 61, 05/08) e o primeiro de novembro (*Consumidor Cristão*, N. 62, 11 e 12/08). “Tempo de Festa” - “Diante do Trono”, o terceiro, e Nívea Soares - “Rio ao Vivo”, o quinto lugar. Para o público infanto-juvenil, o “Diante do Trono” implacou o segundo e o terceiro lugares, com “Quem é Jesus” e “A arca de Noé”. Na categoria de CD's, o “Diante do Trono” ocupa os quarto e sétimo lugares – com “Príncipe da Paz” e “Tempo de festa”, e o sexto lugar, com o CD “Clássicos” de André Valadão.

A IBL com sua música e estilo gospel de cantar e vivenciar a religiosidade rompeu também com o tradicional limite que existia entre música considerada sacra e música “profana” e entre música religiosa e música “secular”. De acordo com Cunha (2004:139), a adoção de ingredientes tidos como “profanos” para a musicalidade religiosa começou a acontecer com o grupo Rebanhão, nos de 1970, época em que o secular penetrava na performance da nova música religiosa. Nessa mesma direção, Daniel Galindo e Ana Cláudia Gusso (2007:62-63) afirmam que há uma apropriação do profano pelo sagrado e ainda uma permuta entre o sagrado e o profano, fazendo com que o sagrado entre na moda. Nesse sentido, podemos enfatizar que a música gospel da IBL, devido ao seu estilo, estética e desempenho, entra na moda e ainda faz com que o seu sagrado ganhe espaço nas igrejas e denominações evangélicas e também em casa de shows, arenas, parques, palcos, estádios de futebol.

Por isso, a IBL simboliza, de um lado, o vigor do movimento carismático e, de outro, a força da música gospel. A IBL simboliza esse vigor e essa força porque em Belo Horizonte ela é uma das organizações religiosas que mais cresce em número de seguidores e em

patrimônio, chegando a ser proprietária de meios de comunicação nos diferentes formatos: televisão, editora, gravadora. É por isso que Cunha (2007:10) caracteriza o gospel como um fenômeno urbano e a partir da junção entre música, mídia, mercado, consumo e entretenimento. A IBL, como nenhuma outra corporação religiosa, através do “Ministério de Louvor e Adoração Diante do Trono”, integrou e ajuntou mídia, cultura gospel com música evangélica.

A força do “Ministério de Louvor Diante do Trono” pode ser constatada em diferentes áreas de ação e atuação: na música gospel, na formação de adoradores pelo CTMDT, na “Escola de artes Diante do Trono” e a liderança de mais de 100 grupos musicais na IBL. Além disso, devido à fama e ao sucesso desse “ministério”, a Rede Super de Televisão adotou o seguinte *slogan*: “*Rede Super: uma TV Diante do Trono*”. A IBL tem se sobressaído em relação às outras igrejas porque consegue associar família e “ministério pastoral” com as formas musicais seculares e ainda o estilo musical popular com performance vocal e visual de seus cantores e artistas. Com a junção entre esses elementos, a IBL, de forma positiva e eficazmente, usa a música gospel para atingir o maior número de pessoas e difundir suas crenças e suas doutrinas. Neste aspecto, o entendimento é que a música gospel está se tornando uma eficiente forma de comunicação religiosa da IBL com fiel e com o campo religioso no seu todo.

Na verdade, é esse o esquema que as igrejas envolvidas com a cultura gospel adotam, ou seja, dão primazia à música como um veículo de difusão de sua mensagem e de seu modo de ser e viver. Assim, de acordo com Dolghie (2007:82), o culto passa a ser desenvolvido em sua maior parte pelos novos agentes cúlticos carismáticos e com a música gospel na forma de louvor e ministração emocionalista. Isso significa que a música gospel e também os cantores têm prioridade e centralidade no culto, na liturgia e na propagação da mensagem, crenças e doutrinas da igreja. Na prática, o que está acontecendo com as igrejas atraídas pela música gospel, e com a IBL não é diferente, é a diminuição da pregação oriunda do pastor e do púlpito e o aumento da “ministração” feita pelo cantor e artista gospel.

Na IBL, alguns cantores são também pastores, como é o caso de Ana Paula, André e Mariana, filhos de Valadão. Esse fato e essa condição favorece a correspondência entre música gospel, “adoração”, ensino e ministração da Bíblia entre uma música e outra. A junção entre música, oração e pequenos sermões (ministrações), caracterizam a atuação e o desempenho musical do “Ministério de Louvor Diante do Trono” conforme Cunha (2004:174). Mas, como o pastor e cantor André Valadão, tem um programa religioso denominado de “*Culto com André Valadão*”, neste além de intercalar música e pequenas ministrações, ele canta, toca piano e faz um sermão formal no púlpito da igreja.

Além disso, nos cultos da IBL, eventos e shows de música gospel que a IBL, os coreógrafos interpretam com danças e movimentos corporais as mensagens das canções que são cantadas. Isso indica que a música gospel, com todos os seus ingredientes, não é apenas um componente da liturgia, mas o centro e a razão do culto. Este posicionamento é adota porque ele está embasado na ideia e na crença de que não existe culto sem a adoração. Com isso, o pilar do culto evangélico, que eram o ensino Bíblia por meio do sermão e da pregação, foi enfraquecido e/ou substituído pelo estilo de louvor da música gospel. Sendo assim, a música gospel não somente proclama uma mensagem religiosa, mas ela mesma é a mensagem.

Com a existência dessa correlação, a IBL, por meio da música gospel, amplia o número de agentes religiosos responsáveis pela produção-reprodução, construção/reconstrução de sentido para seus seguidores. Além disso, com a música gospel a IBL aumenta suas possibilidades de oferecer respostas de sentido para seus fiéis, pois os cantores-pastores-artistas são elevados à ordem sacerdotal. Tal como afirmam Dolghie e Breno M. Campos (2010:4), os cantores de música gospel alcançaram um novo status religioso, o de sacerdote e de artistas, uma vez que com suas canções fazem parte de espetáculo religioso e “responde ao espírito da época”. Neste aspecto, o trabalho do artista gospel visa atingir o indivíduo, mudar o comportamento e o estilo de vida religioso, pois só assim terá produzido uma boa música evangélica, isto é, uma música gospel.

Cunha (2007), num exame que realizou acerca música e da explosão gospel no Brasil, reconheceu a existência de um valor superior do louvor sobre as demais partes do culto. A música, de acordo com a análise de Cunha (2007:67), ocupa um lugar privilegiado na prática das igrejas, constituindo-se no principal veículo de louvor e adoração. Nessa perspectiva, o louvor e a adoração são compreendidos como as mais importantes ações da igreja e são enfatizados como a razão de ser e de viver do cristão, pois são com eles que o fiel mantém sintonia com Deus. A música gospel, nesse sentido, pela sua natureza estética, artística e religiosa, torna-se uma alternativa para a IBL processar uma religiosidade que resulta na privatização e também na exteriorização da espiritualidade em gestos, danças, coreografias e num “formato” de louvor e adoração estilo “Lagoinha e/ou Diante do Trono”.

Vale destacar, portanto, que o estilo, o formato e a linha “louvor e adoração” desenvolvidos pela IBL contagiou fiéis de igrejas, cantores, músicos e igrejas de várias denominações. Essa contaminação se deu através do “Ministério de Louvor Diante do Trono” e também por meio de duas importantes inovações que esse grupo realizou no cenário da música gospel. Uma das inovações trazidas foi a gravação das músicas ao vivo, o que, segundo Cunha (2004:180), passou a ser um modelo adotado pelas gravadoras e maioria dos cantores. A outra inovação significativa trazida pela IBL foi a forte correlação do louvor com uma nova “linhagem de músicos”, tidos como adoradores, e ainda conexão entre música gospel, show e emoção religiosa. Esse processo e essa correção não implicam, necessariamente, a substituição da fé, mas a promoção por meio da música gospel da experiência sentimental, emotiva e emocional, o que é uma característica da cultura gospel.

6.3.2. Música e emoção religiosa na IBL

A relação entre religião e música é antiga, estreita, e ambas, estão presentes na maioria das experiências humanas e nos momentos-chave da vida social das diferentes culturas e povos. A música sempre esteve presente na vida religiosa do ser humano e das diferentes sociedades existentes no tempo e no espaço, o que já vem, conforme estudos históricos e

antropológicos, desde os povos chamados primitivos. Segundo Dolghe (2007:11), a música é um elo que permeia as relações comunitárias dos grupos religiosos tanto no sentido de uma relação inter-relacional quanto no da comunidade-divindade. Devido a essa vinculação, que é histórica, a religião e a música mantêm afinidade com a vida, a sociedade, os sentimentos e a experiência religiosa.

Nesse sentido, música e emoção religiosa tornam-se componentes essenciais da religião. Terrin (2004:208-209), por exemplo, reconhece a pertinência entre religião e música e, além disso, declara haver um vínculo original entre a música e o sagrado tanto quanto com a experiência religiosa. A religião e a música são, portanto, elementos que fazem parte do sistema de comunicação humana e também do sistema de simbolização. Nessa direção, religião e música tornam-se componentes simbólicos que o ser humano utiliza para construir o sentido da vida e do mundo, bem como para dar evasão religiosa e sentimental.

O que se quer enfatizar é que a música, especialmente, aquelas de cunho religioso, seja pela intenção de seu compositor, seja pelo seu significado e objetivo, visam dar sentido e explicação às experiências vividas, suscitando sentimentos piedosos e religiosos. É por isso que Bourdieu ao examinar o pensamento de Durkheim, Weber e Marx e abordá-lo a partir da existência de duas tradições sociológicas, uma que trata da função social da religião e a outra que discute a sua função política, afirma: “...existe uma correspondência entre as estruturas sociais (em termos mais precisos, as estruturas de poder) e as estruturas mentais, correspondência que se estabelece por intermédio da estrutura dos sistemas simbólicos, língua, religião, arte, etc.” (BOURDIEU, 2005, p.33). Nesse sentido, podemos declarar que religião e música fazem parte de um sentimento que acompanha o ser humano e que é, portanto, universalizante. É por isso que a música faz parte da história das religiões e é também um dos elementos mais utilizados no encontro com o sagrado e nos cultos dos segmentos religiosos.

A relação entre música e experiência religiosa, no Protestantismo, é também histórica, estreita e muito importante, tornando-se um dos componentes principais da expressão de fé,

de louvor e de culto. Porém, apesar da importância da música na liturgia, no culto e na experiência religiosa dos fiéis das igrejas protestantes, sua função quase sempre esteve atrelada ao preparo dos fiéis para ouvirem o sermão, que, na maioria das vezes, era pregado por um pastor, o qual detinha a autoridade na organização religiosa. De acordo com Willaime (2004:15), essa autoridade do pastor tem como base, por ser ele um especialista das Escrituras, a pregação, o que fez com que o sermão se constituísse o centro da liturgia no protestantismo. O sermão era o elemento primordial da transmissão religiosa e, conforme assinala Rivelar (2010:228), através dela se operava uma intelectualização da fé, confirmada na adaptação dos seus conteúdos em doutrinas e dogmas.

Diante desse contexto, o culto protestante brasileiro, segundo Dolghe (2002:41), ganhou o seguinte contorno: um extenso sermão, que ao mesmo tempo, era assessorado por hinos que reforçavam e legitimavam a sua mensagem. Em outras palavras, isso significa que o pregador e o sermão foram colocados, por um lado, no centro do culto e da vivência eclesial. Por outro, que a música, o “louvor” e a emoção ocupavam um lugar periférico, restringindo-se à função de auxiliar o sermão ou de complementar o que nele se ensinava. Mas, a chegada do segmento pentecostal e o posterior desenvolvimento dos variados tipos carismáticos no Brasil, com seus “cultos extáticos”, provocaram uma significativa alteração cültica e litúrgica no protestantismo e campo religioso. “A emoção religiosa ganhou com o pentecostalismo uma legitimidade que não possuía no protestantismo” (RIVERA, 2010, p. 226).

No protestantismo histórico o espaço para a manifestação emotiva era bem reduzido, seja pelo que se cantava nos hinos, seja pelo que se ouvia na pregação, já que o sermão, conforme Mendonça (2008:300) era dogmático e racionalista. Até os anos de 1960, a música utilizada pelas igrejas se restringia a uma “hinódia oficial”, de acordo com Dolghe (2002:69), que era cantada pela congregação e acompanhada por instrumentos harmônicos, com destaque para o órgão, o piano e/ou teclado. Depois da década de 1960, os “corinhos” entraram em cena e alcançaram lugar de destaque, principalmente, por seu ritmo animado, vários instrumentos eletrônicos e seu conteúdo emocionalista. Com isso, a centralidade da

prédica e a figura do pastor, como o “versado em teologia”, segundo Dolghie (2002:43), perdem o seu lugar e significado máximo nos cultos carismatizados.

Nesse contexto, nos meados da década de 1970, uma grande parte das igrejas evangélicas cedeu um espaço maior para os “corinhos” e “cânticos espirituais” em seus cultos, com uma participação efetiva da juventude que delas faziam parte. Segundo Velasques Filho (2002:149), essa mudança começou a ser processada porque o carismatismo, ao contrário do protestantismo tradicional, recorria aos ritmos e estilos musicais que iam desde o rock até ao regionalismo brasileiro e isso ao som dos instrumentos elétricos. Além desses aspectos, houve também uma mistura do louvor, com os diferentes estilos musicais, com a emoção, o movimento corporal e os “dons espirituais”, o que deu destaque à “glossolalia”. Considerando o fato de o carismatismo privilegiar os “dons espirituais” - (“glossolalia”, “batismo com o Espírito Santo”, “revelação” e “cura”), estabeleceu-se um novo parâmetro para o culto e a liturgia, bem como para o que devia acontecer neles, apesar de, neste ponto, haver variações de um segmento carismático para outro.

Vale destacar que, se nas décadas 1960 e 1970, os “corinhos” ocuparam um maior espaço nas igrejas evangélicas, nos anos de 1980, o que entra em cena nas igrejas é o “período de louvor”. Mesmo com a inserção do “período de louvor” nos cultos das igrejas, os corinhos não perderam seu espaço, ao contrário, passaram a compor o repertório musical das diferentes equipes de louvor, com suas guitarras, contrabaixo, bateria, entre outros. Na verdade, o resultado dessa ação, por um lado, foi a sublimação do louvor, emoção e êxtase, em detrimento do discurso racional ou de um sermão, o que era tão presente nos cultos protestantes. Por outro, foi a valorização do desempenho dos grupos de louvor da própria igreja, no primeiro momento, e dos cantores de música gospel, no segundo. Na IBL, de fato, o lugar de importância é invertido nos cultos que ela realiza. Essa inversão se dá, principalmente, nos de terça-feira, com André Valadão, nos de sexta-feira, denominado “Sexta Básica”, e nos espetáculos gospel, quando a música e o espetáculo são privilegiados mais do que qualquer outra coisa.

Nessa perspectiva, além da valorização da música que emociona e entusiasma o fiel, a pregação e o pregador cederam seu espaço ao “ministro-adorador” e o culto passou a ter uma correspondência direta com a música gospel, e esta com a emoção religiosa. Isso significa que é o cantor, ou “ministro adorador” ou ainda o “ministro levita”, para usar a terminologia de Cunha (2007:107), que passa a ser a figura central do culto. Ana Paula e André Valadão, por exemplo, em suas apresentações na igreja, shows e eventos gospel, além de cantar suas músicas, entre cada uma delas, “ministram” um pequeno sermão. Sobre a relação existente entre pregação, música gospel, show, “ministração” e sua importância, Dolghe esclarece:

“Os cachês convivem com o discurso da evangelização, as orações com o gelo seco, o louvor com os shows! Dentro deste contexto, o movimento neopentecostal e o mercado de música gospel possibilitaram, no Brasil, a rápida expansão do reconhecimento da música como um lugar de destaque no culto e independente dele. De fato, por vezes o lugar de importância é invertido nos cultos neopentecostais e nos espetáculos gospel: a música, que oferece um dispositivo emocional mais eficaz é privilegiada, enquanto a pregação assume um papel de complemento” (DOLGHIE, 2007, p. 89).

Na performance dos “ministros-adoradores”, a junção entre música, oração e “ministração” de mensagens da Bíblia tornou-se bastante comum, o que quase sempre é implementado num tom de profunda devoção e intensa emocionalidade. Na prática, o que houve em termos de culto e liturgia foi uma espécie de “descompromisso” com a herança racionalista do protestantismo e, ao mesmo tempo, um ajuste à musicalização de caráter mais emocional e menos “sacro”. Esse duplo processo se concretizou pouco a pouco no culto e nas igrejas evangélicas, e como tal, culminou naquilo que foi denominado de momento de “louvor e adoração” e de “ministério de música”. Com isso, descobre-se no campo religioso uma relação de força mais ou menos desigual, em que agentes religiosos, assim como os consumidores de religião, os leigos, conforme teoria de Bourdieu (2005:82), tornam-se protagonistas da ação religiosa.

O “descompromisso”, e esse ajuste que salientamos, indicam que uma nova lógica religiosa, teológica e musical penetrou o interior das denominações evangélicas e suas

igrejas. A lógica que anteriormente orientava o culto, a liturgia e a música e que se vinculava à ideia de “penitência” e de “conversão”, conforme Mendonça (2008:300), e ainda ao trabalho dedicado a Deus, parece ter sido substituída por uma outra de natureza mais emocional. Com a ascensão dessa nova lógica emocional e entusiástica, o culto e a música nas igrejas passaram a ter como componentes centrais a espontaneidade do louvor e da adoração, os quais devem ser perpassados pela devoção fervorosa, emocionada e às vezes incontida.

Esse processo contribuiu para que a música e o “período de louvor” ocupassem o lugar relevante e central no culto, e que ao serem executados começaram a assumir uma condição não só de louvor e de preparação para o sermão, mas de “ministração” e muitas vezes até de “show” pela performance adotada pelas equipes de louvor. Esta condição, no entanto, estava ainda restrita ao culto e à instituição religiosa. Mesmo assim, música e o louvor foram tomados por um verdadeiro entusiasmo e uma dose de emocionalismo. Tomando-se por base o estudo feito por Dolghie (2002:49), na Renascer em Cristo, o que se aplica às demais igrejas evangélicas, o “período de louvor” passou a ter como ênfase a emoção, euforia, contrição, choro, aplausos, fazendo com que o louvor assumisse, muitas vezes, um caráter catártico.

Em se tratando de igrejas evangélicas, tal como a Renascer em Cristo, já apontada pelo estudo de Dolghie (2002), e principalmente a IBL, nos dias atuais, o parâmetro estabelecido para o culto diz respeito à centralização da música, da emoção e dos “dons espirituais”. Na verdade, o que se efetivou com a ação da IBL foi além dessa centralização e extrapolando-a mostrou-se como uma verdadeira inovação, não só no estético-musical, mas também no simbólico e litúrgico. Tal como o pentecostalismo, que valendo-se da cultura oral-auditiva, segundo Campos (1997:246), alcançou sucesso e crescimento, parece-nos que a IBL também adotou este mesmo modelo ao trabalhar com a música gospel. Mas, a aceitação e a popularidade da música gospel da IBL aconteceram porque ela conseguiu unir à cultura oral-auditiva, a emoção, a contrição, a qualidade técnica e instrumental e a performance musical de seus “ministros-adoradores”.

É esse o modelo de música gospel adotado pela IBL. Nesse contexto, Ana Paula Valadão, principal vocalista gospel da IBL, de acordo com Cunha (2007:115), além de ter um desempenho qualitativo nas interpretações musicais que faz, assume quase sempre uma postura contrita e contemplativa, ora ajoelhando, orando e olhando para o céu, ora derramando lágrimas. É como se a IBL descobrisse, pelo uso de tecnologias avançadas, dos instrumentos musicais sofisticados e de uma equipe seleta de músicos filiados ao “Ministério de Louvor Diante do Trono”, que a música, a emoção e o sentimento constituíssem os mais poderosos meios de comoção religiosa.

Aliado a isso, não devemos desconsiderar que Ana Paula Valadão, pela imagem de pessoa consagrada e “ungida”, capacidade de comunicação e “atributos físicos”, segundo Cunha (2007:116), foi transformada na musa da música gospel. Em se tratando dos “atributos físicos”, a aparência corporal ressona a uma ação da cantora relacionada como o modo de se apresentar e de se representar. Por isso, engloba a maneira de vestir, a maneira de se pentear e ajeitar o rosto, de cuidar do corpo, etc. O cuidado do corpo, por um lado, caminha para se tornar uma forma de religiosidade, conforme Terrin (2004:409), aproximando-se de uma “idolatria do corpo e de uma verdadeira religiosidade. Isso indica que, na música gospel, há uma associação estreita entre música, performance musical e expressão corporal. Pode-se enfatizar, então, que, com a música gospel, um novo imaginário do corpo, bem definido, “sensualizado” e mais exposto foi construído e que este invadiu o campo religioso.

O reconhecimento que Ana Paula tem recebido, conforme teorização de Bourdieu (2005:16-18), pode ter equivalência ao fator econômico, já que a música da IBL faz parte no mercado gospel, e ainda gera “prestígio” e “distinções simbólicas” para que o detenha. Neste caso, tudo isto está associado à cantora Ana Paula Valadão, sua expressividade musical e corporal. Como essa “cantora gospel” alia desempenho musical e performance corporal em suas apresentações, os “dotes físicos” que a ajudaram a se transformar em musa sinalizam para o caráter espetacular emprestado ao corpo. Devido a esta combinação

entre desempenho musical e corporal, música e corpo passam a constituir um “*locus comunicacional*” da IBL. Além disso, a música passa a ter um componente de “sensualização” e até de “erotização”, o que está relacionado, ao mesmo tempo, com o corpo e com a emoção.

Em nossa análise, portanto, tal performance significa que Ana Paula, André, Mariana Valadão e outros cantores filiados a IBL, constroem uma imagem pautada na “aparência” e também na “boa forma” corporal. Isto significa que “ministros-adoradores” da IBL não perdem de vista a conexão entre música e emoção e ainda entre corpo, jeito de vestir e indústria da moda que a cultura gospel exige. O corpo, lugar de contato privilegiado com o mundo, está agora sob a luz dos holofotes e das imagens da mídia. Nesse sentido, as estratégias corporativas de publicidade da IBL conectam o artista gospel à indústria da “moda e beleza”, que junto à música e emoção religiosa criam o estilo Lagoinha de ministrar louvor e adorar. Por isso a IBL e o “Ministério de Louvor Diante do Trono” podem ser visto como um paradigma, conforme Cunha (2007:119), já que o seu grande feito foi trazer uma nova mentalidade às igrejas brasileiras.

Considerando esses processos como uma tendência que se baliza no paradigma da secularização, conforme Berger (1985), parece-nos que a força da música gospel tem feito com que os “ministros-adoradores” da IBL estejam começando a funcionar e a circular sem o controle da organização. Porém, já que esse funcionamento e circulação são pautados na cultura gospel e também no mercado fonográfico, não temos nenhuma garantia de que ela perderá força, como aconteceu com a religião institucionalizada, até porque o foco da música é a emoção. Junto à ênfase emocional entra em relevo também a experiência religiosa privatizada e subjetiva. Vale assinalar, portanto, que essa ligação entre música e emoção religiosa reforça a racionalidade instrumental , explicitada por Weber, que tem

☐

O conceitual de racionalidade instrumental em Max Weber está fundamentado na justificativa dos fins pela ação dos meios, em que as ações sociais dos indivíduos são mediadas por algum tipo de interesse com um sentido subjetivo ou pessoal. A lógica de funcionamento da racionalidade instrumental está baseada na preponderância dos valores econômicos como critérios principais de regulação da vida humana.

muito mais a ver com os sujeitos religiosos, os cantores e os fiéis, e muito menos com a instituição religiosa.

Diante desse contexto, o “culto” não perde o seu lugar de primazia na IBL e continua sendo um espaço e tempo exclusivos e especiais, seja na sua forma clássica, seja sua forma de show, evento e espetáculo religioso. É por isso que na IBL, tanto quanto em outras igrejas, a música é utilizada como o meio mais eficaz para atingir o coração do fiel e conseqüentemente, sua emoção e sensibilidade. Na IBL, a junção entre música e emoção, serviu para transformar o seu culto, ora numa grande “celebração”, ora numa “festa religiosa” de caráter popular devido ao número de participantes. Esta tendência pode ser constatada no álbum “*Águas Purificadoras*”, gravado por Ana Paula Valadão, ano 2000, cujo maior sucesso foi a faixa musical “*Tempo de Festa*”. Esses aspectos estão presentes na letra da música, o que pode ser verificado conforme se segue abaixo:

Este é um tempo de **festa**
 Este é um tempo de **louvor**
 Pra **celebrar** aquele que primeiro nos amou
 Transformou nosso choro em riso
 Nos deu novas vestes de louvor
 Pra **celebrar** aquele que primeiro nos amou { 2 vezes }

Nos tirou do império das trevas, e nos deu perdão e paz
 Arrancou todas as feridas, nos fez felizes de mais

Festa, alegria, é uma dança de celebração
 Ao único digno Jesus, seu nome é Jesus

Festa, alegria, é um povo que se reúne aqui
 Diante do trono do rei, do rei dos reis
 Seu nome é Jesus

(volta ao início)

Cantamos de alegria ô, ô, ô...
Dançamos de alegria ô, ô, ô...
Pulamos de alegria ô, ô, ô...
Gritamos de alegria ô, ô, ô...

Nessa música, há relação estreita entre celebração, louvor e emoção. Daí a ênfase na ideia de festa, alegria e dança de celebração. Além disso, há também uma convergência entre culto, celebração e forte descontração. Como a celebração gera um clima de festa e de liberdade, o que é reforçado na última parte da música, a alegria que é frisada pode se transformar em êxtase. Nessa perspectiva, o culto toma “ares” de adoração, festa, “celebração” e, conforme Dolghie (2005:81), até de diversão e entretenimento religioso. Isso significa que a dimensão festiva da liturgia e do culto foi resgatada, o que se expressa por meio dos cânticos de louvores, palmas, gritos de alegria, dança e manifestação de profunda emocionalidade.

Tendo em vista o fato de que a IBL é uma organização que emprega, de um lado, a música gospel como um atrativo para o seu crescimento, a “fidelização” de seguidores, sua midiaticização e entrada definitiva no mercado religioso. De outro, a música é aliada ao culto e à emoção religiosa torna-se o principal elemento para a comoção religiosa. Sendo assim, todo o esforço por parte da IBL é realizado muito mais para aumentar sua influência no campo religioso, bem como para aumentar a expressividade de seu culto, música e modo de ser, o que se dá no âmbito da emoção. Na IBL, pelo fato de ser ela uma corporação pentecostal, dinâmica e mutacional, música e emoção religiosa, mais do que o discurso racional, devem ser pensadas como uma espécie de “princípio” fundamental. Ou seja, música e emoção religiosa são a base da experiência do sagrado e de viver e expressar a fé religiosa.

6.3.3. Música, celebridade e espetáculo

Conforme analisado e abordado anteriormente as igrejas carismáticas são as que dão maior ênfase à relação existente entre música e emoção religiosa. A partir da correspondência entre música e emoção, ambas passaram a ocupar um lugar de relevo nos cultos e tornaram-se centrais no desenvolvimento da devoção e da vivência religiosa dos fiéis. Com isso,

houve uma renovação da liturgia e no modo de cultivar. Nesse contexto, o que tem relevância na experiência religiosa não é o que gera reflexão, mas o que emociona e é capaz de suscitar sentimentos fortes, porém, instantâneos e passageiros. Nesse caso, o que vale é o que atrai e movimenta o maior número de pessoas. Daí a ênfase nas celebrações, nos períodos de louvor e nos cultos-shows, tão comuns e tão valorizados na cultura gospel, os quais dizem respeito a um estilo de vida religiosa *light*, o que é pautado na busca de apaziguamento, tranquilidade interior e entretenimento.

Ressalta-se, no entanto, que não é só por causa da proeminência da emoção que os cultos das organizações carismáticas se tornaram diferentes do protestantismo. Como algumas das igrejas carismáticas são de natureza neopentecostal, e neste caso, o destaque vai para a IURD e também para a Renascer em Cristo, que surgiram imiscuídas com os meios de comunicação, elas fazem do espetáculo um dos elementos principais dos seus cultos. Com esse realce, o culto neopentecostal, tal como analisou e enfatizou Campos (1997) acerca da IURD, manifesta uma simbiose entre rito, liturgia, espetáculo religioso e sacralização de objetos e espaços. Vale enfatizar, então, que essa espetacularização não é apenas do culto, é também do sagrado, da instituição religiosa e do discurso religioso. Nesses cultos, já que o lugar da racionalidade é menor do que o da emoção, a música é usada como um recurso para projetar celebridades e emocionar os fiéis, preparando-os para o que vêm depois, isto é, a celebração do espetacular. Nesse aspecto, o que vem depois é o espetáculo religioso, o qual vem acompanhado da ilusão religiosa e da técnica espetacular, segundo Debord (1997):

“O espetáculo é a reconstrução material da ilusão religiosa. A técnica espetacular não dissipou as nuvens religiosas em que os homens haviam colocado suas potencialidades, desligadas deles: ele apenas os ligou a uma base terrestre. Desse modo, é a vida mais terrestre que se torna opaca e irrespirável. Ela já não remete para o céu, mas abriga dentro de si sua recusa absoluta, seu paraíso ilusório. O espetáculo é a realização técnica do exílio, para o além, das potencialidades do homem; a cisão consumada no interior do homem” (DEBORD, 1997, p. 19).

Além desses aspectos salientados, entraram em cena nas igrejas carismáticas, no culto e também no campo religioso a estética, a performance musical dos cantores e a sua

capacidade de “animar” ou “seduzir” o público, oferecendo-lhe um espetáculo. Conforme enfatiza Prandi (2000), há também os “padres-espetáculos” e eles são capazes de tornar missas em shows para grandes multidões. Destacamos, nesse sentido, que o padre Marcelo Rossi, com a popularização considerável de suas missas, também se tornou uma celebridade. Nesse contexto em que há uma junção entre música e espetáculo religioso, cria-se um personagem religioso novo que é, ao mesmo tempo, “ministro-adorador” e celebridade gospel. Isso significa que o “profeta”, no sentido apontado por Bourdieu (2005:60), deu lugar a um novo personagem religioso, a celebridade, que, por sua vez, é resultado de uma imagem fascinante que é capaz de criar. Nessa mesma direção, no que tange à atuação da celebridade, podemos enfatizar que o “dom”, possivelmente, foi transformado em competência e técnica para arrebanhar seguidores.

Dessa maneira, parece-nos que acento dado à celebridade e às imagens que se cria ao seu redor, serve de passatempo, entretenimento e distração para os diferentes tipos de seguidores. “Esta nova categoria é reflexo do crescimento do mercado evangélico: os artistas gospel, como qualquer outro, possuem uma carreira, gravam discos, apresentam espetáculos, cobram cachê, recebem prêmios, possuem fãs-clubes e ditam moda” (CUNHA, 2007, p. 89). Contudo, como destaca Klein (2006:46) pode haver uma “banalização” da imagem, devido ao seu excesso em nosso cotidiano. Em outras palavras, isso significa que os(as) cantores(as) evangélicos(as) podem alcançar sucesso, e como tal, atingir o *status* de “ídolo” e de celebridade tanto no campo evangélico quanto no musical, especialmente no da música gospel. Esse posto que a celebridade atinge no campo social, evangélico e musical, equivale a um quadro ideológico e a uma posição de poder, conforme Bourdieu (2005:186). Isso indica que a celebridade ocupa uma distinta posição dentro dos campos religioso e musical e que essa posição está intrinsecamente relacionada ao poder pessoal, o que em relação à música gospel, se caracteriza por diferentes tipos de ação, as quais podem ser religiosas, carismáticas, simbólicas, econômicas e coercitivas.

Em se tratando desses processos, ou seja, música, celebridade e espetáculo religioso, a IBL e seus “ministros-adoradores” se destacam, especialmente, Ana Paula e André Valadão.

Para se ter uma noção de como a celebridade faz parte da cultura gospel e do cenário religioso, a *Revista Comunhão*, declara que Ana Paula Valadão é um dos ícones da música gospel brasileira e internacional. Desse modo, tendo em vista a trajetória da IBL nos últimos anos, a performance do “Ministério de Louvor Diante do Trono”, bem como o sucesso que Ana Paula e André Valadão alcançaram, podemos afirmar que eles ocupam uma posição de celebridade e “ícones” da música gospel contemporânea. André Valadão foi agraciado com a “Medalha da Inconfidência”, a mais alta comenda concedida pelo Governo de Minas Gerais, como uma personalidade que contribuiu para o prestígio e projeção do estado. Isso mostra que poder político, por um lado, pactua com a celebridade e sua popularidade, usando-as conforme seus interesses. Por outro, mostra não só a força e a influência de André Valadão, mas também da IBL na política de Minas Gerais.

Claro, essa posição e esse *status* de Ana Paula e André Valadão, no contexto da música gospel são divididos com outras celebridades, como: Aline Barros, Cassiane, Cristina Mel, Regis Danese, David Quilan, Fernandinho, além das bandas Oficinas G3, Fruto Sagrado, Hillsong, etc. De acordo com Klein (2006:17), como a maioria dos “ídolos” são frutos de uma sociedade televisiva, o padre Marcelo Rossi, da Renovação Carismática Católica, Estevam e Sônia Hernandes figuram como celebridades. Isso mostra que a ideia de “ídolo”, que antes pertencia somente à esfera secular, expandiu-se para a esfera religiosa. Nesse sentido, é importante atentar para o termo celebridade cuja derivação vem do latim – “*celebritas*” – que dá a ideia de célebre e famoso, por um lado, e notável e afamado por atos ou dons de valor artístico e cultural, por outro.

Nessa direção, a fama se constitui no principal pré-requisito para que um cantor ou uma cantora gospel se torne celebridade e alcance o posto de “estrela”. Ao atingir esse posto ou

☐

A *Revista Comunhão* em sua edição especial de 13 anos de aniversário apresenta uma entrevista feita com a cantora Ana Paula Valadão.

Esta cerimônia aconteceu em Ouro Preto, no dia 21 de abril de 2011. A homenagem foi criada em 1952, no governo de Juscelino Kubitschek.

A IBL tem um representante político na Assembleia Legislativa, o deputado estadual Vanderley Miranda, que também é pastor da IBL. Dados retirados do portaldt.com/André-valadao, acesso em 21/09/11.

pt.wikipedia.org/wiki/**Celebridade**. Acesso em 20 de setembro de 2011.

essa condição de estrela, os artistas gospel que fazem parte do espetáculo religioso começam a exigir tratamento vip, tecnologia de última geração, “cachê” e outros artigos de luxo existente no mundo “fashions”. Assim, as celebridades, seja em qual campo for, podem ser entendidas como figuras públicas que ocupam o espaço de visibilidade da mídia por se destacar da vida cotidiana em virtude do talento, carisma, influência religiosa e/ou estratégias publicitárias bem sucedidas. Essas dimensões somadas à música e à mídia são usadas pelas igrejas no sentido de produzir a sua celebridade e seus espetáculos religiosos.

Assim, tomando-se como exemplo, Ana Paula Valadão e sua trajetória como uma celebridade, afirmamos que esta não se constituiu apenas com o talento com que canta suas músicas ou com a visibilidade midiática ou ainda com a atribuição de seu valor pelo seu fã clube. Não. É o conjunto dessas e de outras forças, em diálogo com o contexto social e religioso e os valores da nossa cultura, que atuam na edificação de uma “estrela gospel” como Ana Paula Valadão e tantos outros.

Como a(o) cantor(a) gospel está envolvido com a música, o “louvor” , a celebração e até com o espetáculo religioso, por possuir o *status* de “ídolo” e de celebridade, ele pode, simultaneamente, propiciar o culto ao sagrado e também a si mesmo, tornando-se um objeto de culto e devoção. “O culto às celebridades gera seus próprios gnomos, de menos escala, em relação aos deuses do panteão principal” (SATHLER (2007:83). Essa condição de “endeusamento” assumida pelo “ídolo” musical reforça a existência de um fio tênue entre celebridade, celebração e “celebritarianismo”, que fundidos cria o culto a uma pessoa famosa, da “estrela” da música gospel. Até parece que iconografia está de volta, porém, numa roupagem midiática. Além disso, a celebridade gospel tem direito a que se forme comunidades de seguidores e “fãs clubes” via internet. Por exemplo, o fã clube “familiadt” tem cerca de 140 mil seguidores ficando atrás apenas do Hillsong United . Há de se destacar, nesse contexto, o poder que a música tem e exerce, principalmente, por tratar dos

☐

Informações coletadas no site <http://www.familiadt.com/>.

Hillsong United pertence à Hillsong Church da Austrália e é o grupo de louvor que tem o maior número de seguidores no twitter. Para se ter uma ideia da influência desse grupo musical aqui no Brasil, o primeiro grande sucesso da IBL e do “Diante do Trono”, a música “Aclame ao Senhor”, 1998, foi uma versão da música “Shout to the Lord” do Hillsong United. Dados coletados em: PT.wikipedia.org/wiki/hillsong_song.

sentimentos humanos e religiosos e ainda se imbricar com a mídia e os variados espetáculos que esta cria e difunde.

Vale destacar, então, que a atual tendência da cultura gospel que é a de dar ênfase à música, de criar artistas-celebridades e de oferecê-los em shows mantém aquela antiga e histórica característica da religião, que é o seu componente de espetáculo, de teatralidade. Essa caracterização não deixou de existir na sociedade contemporânea. Ao contrário, com a mídia e a nova ordem comunicacional, assumiu uma proporção muito maior e ganhou novos contornos e configurações. É por isso que Campos (1997 e 1999), em seu estudo acerca da IURD, fez uso de três metáforas - *“teatro, templo e mercado”* – para demarcar essa caracterização da religião, o que entendemos indicar não só a prática teatral do sagrado, mas também das celebridades que surgem, seja pelo desempenho musical, seja pelos feitos espetaculares.

Esse processo de espetacularização e de celebrização foi dinamizado, a partir dos anos de 1990, com o surgimento de uma nova ordem tecnológica, midiática e comunicacional. Essa nova ordem ganhou espaço na sociedade e atingiu os vários campos sociais, entre os quais podemos destacar o cultural, o artístico, o religioso e o musical. Essa nova ordem comunicacional está interligada à mídia e à cultura da mídia, formando uma nova paisagem social e uma nova ambiência que é, ao mesmo tempo, dinâmica e complexa. Por estar interligada a estes dois processos culturais, a mídia e a cultura da mídia, a nova ordem comunicacional tem provocando transformações múltiplas e profundas no campo religioso. Algumas dessas transformações se dão no modo de lidar com a religião e a religiosidade, tanto por parte dos seguidores quanto por parte das corporações religiosas, o que abre espaço para uma relação profícua entre música, celebridade e espetáculo religioso. Nesse contexto, o culto se associa ao espetáculo e o espetáculo à estética e ao show, tal como assinala Dolghe (2010):

“Tal fenômeno só pode ser explicado a partir de um elemento que vincula o espetáculo ao culto: o elemento estético, que fornece coesão e possibilidade de unir os momentos, criando a sensação de dramatização acima de tudo litúrgica, pois necessita do público como agente interativo e não só observador. A relação

com a estetização é inevitável. Tal como no drama, a experiência vivida é, antes de tudo, um momento prazeroso, que proporciona satisfação” (DOLGHIE, 2010, p. 7).

Os processos de mudanças na religião e na religiosidade oriundos da nova ordem comunicacional, junto com a mídia e a cultura da mídia, têm trazido simultaneamente o desmanche de práticas institucionalizadas e a criação outras totalmente novas. Algumas dessas novas práticas religiosas são expressões do hibridismo que toma conta da sociedade e da religião, o que reforça a ideia de midiaticização das igrejas e do sagrado e da música gospel, da celebridade e do espetáculo religioso. É nesse sentido que cabe qualificar a sociedade e a religião como possuidoras de outra natureza, ou seja, aquela em que a persuasão se dá, ora por uma celebridade, ora pelo espetáculo que realiza. Tal como enfatiza Debord (1997:14), o espetáculo não é um conjunto de imagens, mas uma relação social que se estabelece entre as pessoas e que é mediada por imagens.

Diante deste contexto em que se mistura música, celebridade e espetáculo religioso, o que se crê, discursiva, faz e produz na igreja, quando esta é midiaticizada, já não pertencem mais aos seus protagonistas. Com o crescente reconhecimento de que a religião se faz com música, celebridade e espetáculo, o que era exclusivo da esfera religiosa passa a pertencer na contemporaneidade ao universo da mídia, e como tal, à publicidade, popularização e até mercadorização. Isso significa que o estatuto e a natureza que as religiões possuem na atualidade foram mudados e que estão em reconfiguração contínua, principalmente, pela presença das celebridades e espetacularização religiosa. Nessa perspectiva, a religião e a religiosidade, conforme Bellotti (2004:101), devem pensadas como fenômenos culturais amplos e não apenas como uma propriedade um grupo ou uma instituição religiosa.

Considerando o que analisamos acerca da música, celebridade e espetáculo religioso, nossa constatação é que essa tríade não é nova na religião. O que é novo, na verdade, são os métodos de produção, a velocidade de distribuição e a dimensão que a música, a celebridade e o espetáculo ganharam e ganham em termos de mídia, mercado e consumo, o que se torna central numa sociedade portadora do espetáculo. É por isso que Debord

(1997:39) enfatiza que a raiz do espetáculo se encontra no terreno da economia e que dela vem os frutos que tendem a dominar o mercado espetacular. No caso específico de uma igreja, a que trata o sagrado de forma espetacular, o que passa a dominá-la, além do aspecto econômico, é aquilo que é vistoso, atraente, encantador, fascinante e “sedutor”, principalmente, se for sustentado pelo marketing e pela mídia.

A religião, neste caso, se desterritorializou, pois, além de “flutuar livremente”, conforme Hall (1999:75), deixou ter seu território religioso e cultura demarcado. Contudo, aquilo que nela se produz, isto é, a música religiosa, a celebridade e o espetáculo, continuam enraizados, no seu interior, no seu chão, porém, sem perder de vista o mundo de fora, aquele visibilizado pela mídia. Mas, isso não elimina o estatuto espetacular, “miraculoso” e “mágico” da religião, tal como reconheceu Debord (1997). Assim, o que queremos enfatizar é que a religião e algumas igrejas, e aqui o destaque vai para a IBL, também se globalizaram e que suas celebrações, músicas, celebridades e espetáculos religiosos, por serem midiaticizados, compõem o mercado religioso e dele participa ativamente. Desse modo, o encontro entre música, celebridade e espetáculo giram no entorno de interesses, que são tanto da ordem do sagrado e do religioso, quanto da publicidade, da visibilidade, do mercado e do marketing. O músico e o cantor, ou melhor, o agente religioso, com a expansão da cultura e mercado gospel, recebeu reconhecimento do seu trabalho, e a partir disso, passou a atuar na igreja, em shows e na difusão de sua música e produção fonográfica.

6.3.4. A IBL e a produção fonográfica

Na análise feita sobre música, celebridade e espetáculo religioso ressaltamos a pertinência entre esses três elementos com as igrejas carismáticas, os cultos-shows, a mídia e a iconização dos ministros-adoradores. Além disso, demarcamos que a música, aliada à celebridade, tem o “poder” de fascinar fiéis, levando-os ao “celebritarianismo”, que é uma espécie de “culto” ou idolização do(a) cantor ou cantora. Contudo, afirmamos também

que isso só se tornou possível com o surgimento de uma cultura, que conforme Cunha (2007:10, 18-31) é tanto urbana, gospel, híbrida e midiática. E essa cultura que pode ser sintetizada como gospel, sem nenhum reducionismo, tem desempenhado um papel central no campo religioso evangélico, principalmente no âmbito da produção e difusão de músicas e de celebridades.

Reconhecemos, no entanto, que a cultura gospel não se limita apenas à música, apesar de que esta pode ser pensada como uma categoria que lhe é central, tal como foi ressaltado por Mariano (1999:13) e Cunha (2007:33). Tendo em vista esse aspecto e também a relação da música gospel, com a mídia e o mercado de consumo, passamos agora a analisar a produção fonográfica da IBL. Essa análise é importante, pois a produção musical e fonográfica dessa organização religiosa é intensa, diversificada, estilística e rentável, especialmente, com a marca do “Ministério de Louvor Diante do Trono” e o nome Valadão. Ressaltamos também que a produção fonográfica da IBL é perpassada por uma lógica instrumental, isto é, visa o “mercado da fé” em dupla dimensão: a propagação da IBL, como organização religiosa dinâmica e inovadora, conquistar fiéis e auferir recursos financeiros com as vendas dos produtos no mercado musical gospel.

Além disso, a IBL com suas músicas, cantores, seu modo de ser e de organizar-se, tem influenciado não só a cultura gospel e o campo musical, mas também igrejas e o campo religioso. Nesse contexto, desde o surgimento do “Ministério de Louvor Diante do Trono”, em 1998, já se pode afirmar a existência de um “estilo louvor e adoração” Lagoinha e numa produção fonográfica que tem agradado ao público e alcançado sucesso. Portanto, considerando o trabalho que a IBL e seus cantores vêm realizando no campo da música, bem como na produção e difusão de suas canções, CD’s e DVD’s, já se pode afirmar que essa organização vem conquistando espaço cada vez maior entre os evangélicos no Brasil. Com o trabalho da IBL e também de tantas outras igrejas e cantores evangélicos, conforme Dolghe (2007), já se pode afirmar a existência de artistas e mega-eventos gospel, de shows e entretenimento gospel e ainda de mercado e consumo gospel.

Quais são, de fato, as razões que levam a IBL ser bem sucedida na sua fonografia? Em nossa concepção não existe uma resposta única para essa questão. Existe, sim, e isto nossa análise indicou, um conjunto de circunstâncias, processos, estruturas, visão do negócio e empreendedorismo. Dentro desse conjunto de fatores podemos destacar: a qualidade e a performance dos músicos, um número seletivo de cantores e instrumentistas, a junção entre o músico e carisma da família Valadão, a cenografia nas apresentações e a sofisticação do aparato tecnológico e comunicacional de última geração que a IBL usa. Além desses, Cunha (2007:115), destaca as baladas românticas com um forte apelo emocional e constante interação com o público, por meio de danças, “ministrações” e “brados de aleluia e vitória”.

A música “Mais que vencedor”, cantada por Ana Paula Valadão, é iniciada por uma “ministração” e esta tem um forte apelo emocional, pois frisa a luta do cristão com o inimigo. Essa música traz ainda a ideia de vitória, o que é reforçado pela expressão “... *Em Jesus sou mais que vencedor*”, que é repetida por quatro vezes quando a música é cantada. Verifica-se também no decorrer da apresentação de Ana Paula a presença do espetacular e do “espetaculoso”, unidos à estrutura tecnológico-musical, ao corpo e a dança em meio à fumaça e sob as luzes dos holofotes. Há ainda nessa música uma ênfase no salvacionismo protestante, o que é considerado, segundo a *soteriologia*, o ápice da vitória na vida de um ser humano. De acordo com Cunha (2007:114), as músicas e os shows promovidos pela IBL é um “chamado do povo ao arrependimento”. Se a música carrega um apelo emocional, pelo menos na parte que trata da salvacionista, o que impera é o “sentimento de medo”, já que o destaque de uma das músicas de caráter salvacionista é a “ardência do não vencedor no lago de fogo”.

Em Jesus sou mais que vencedor (CD.10/2007)

Letra e Música: Ana Paula Valadão
“Diante do Trono”

Em Jesus sou mais que vencedor 4x
Você pensa que vai me fazer tropeçar

☐

A música está gravada no DVD que acompanha a tese.

Você pensa que vai me fazer cair
Você não se cansa de mim tentar
Mais eu não me canso de ti resistir você quer saber quem
Vai vencer ti digo maior e o que esta em mim.
Bem maior e o que esta em mim
Eu mi cansei sim de você
Eu me cansei de acreditar em suas mentiras não sou mais seu escravo e agora em minha
vida o espírito de Vida que me faz vencer
Em Jesus sou mais que vencedor 4x
ÔÔ (+bis)
Você pensa que vai me fazer parar
Você pensa que vai me fazer desistir
Você não se cansa de me afrontar
Mais eu não me canso de ti resistir você quer saber quem
Vai vencer ti digo maior e o que esta em mim.
Bem maior e o que esta em mim
Quem vai me retroceder e você mas eu vou avançar e chegar ao fim
Coroa de vitória que vou receber e no lago de fogo você vai arder.

Podemos declarar que uma grande parte das músicas cantadas pelo “Ministério de Louvor Diante do Trono” faz essa abordagem, apelando para o emocional e reforçando a ideia de salvação do ser humano e a transformação espiritual do Brasil. Além disso, como a maioria das músicas da fonografia da IBL dá destaque a uma vida vitoriosa, não podemos desconsiderar o reforço que estas canções dão à corrente da “teologia da prosperidade” e também a um “sagrado” que é realizador de milagres. Essa tônica do milagre está presente na discografia do “Ministério de Louvor Diante do Trono” e algumas canções além de conservar a ideia de salvacionismo, trazem mensagens de fé no “poder divino de operar milagres”. Ana Paula Valadão, por exemplo, produziu o DVD “Quem é Jesus”, e nele, com a música “milagres” enfatiza-se o “poder de Deus”.

Milagres (DVD.3/2004)

☐

A chamada 'teologia da prosperidade' é uma corrente teológica utilizada pelas igrejas neopentecostais, cuja ênfase se dá na vitória do cristão, diga-se do neopentecostal, e que se manifesta na prosperidade material. Essa vertente teológica condiciona a vitória e a “vida na bênção” à fidelidade do seguidor à igreja em termos de ofertas e dedicação às campanhas realizadas pelas igrejas. Essa teologia interpreta a acumulação de bens materiais, como resultado da vitória que Deus dá aos seus filhos.

Letra e Música: Ana Paula Valadão
 “Diante do Trono”

***Jesus andava por toda parte fazendo o bem
 Curando os doentes
 e expulsando os demônios também
 Ele contava as boas notícias da salvação que Deus tem
 O amor, a paz, o perdão dos pecados
 Descanso para os cansados***

***Milagres que só Deus poderia fazer
 Perdão que só Deus poderia oferecer (2x)
 Qualquer pessoa que nele crer,
 de graça vai receber.***

*Que coisa mais linda! Jesus é fantástico, não é pessoal?
 Ah, Jesus é lindo mesmo.*

*Além de amar toda a humanidade ele presenteou muita gente fazendo milagres!
 A Bíblia conta que o cego, que não via um palmo diante do nariz, passou a enxergar!
Jesus andava por toda parte fazendo o bem*

***Curando os doentes
 e expulsando os demônios também
 Tá na Bíblia: Jesus curou também
 aquela mulher doente!***

*É isso aí! E o povo que morria de fome, num milagre de amor, ganhou muito pão e peixe!
 Pura verdade, até aquela mulher cheia de pecados recebeu o perdão.*

***Milagres que só Deus poderia fazer
 Perdão que só Deus poderia oferecer (2x)
 Qualquer pessoa que nele crer,
 de graça vai receber
 Milagres, Milagres, Milagres, Milagres.***

Essa mesma abordagem que retrata o “poder de Deus” é realçada por André Valadão, em 2005, no seu segundo álbum da “carreira solo”, intitulado “*Milagres*”, que traz a música “Milagre” como canção-tema do CD. Para fechar o repertório desse CD, André Valadão encerra com uma música “Tempo de milagres”, que tem uma caracterização profética, que também está associada à ideia de “vitória” tão presente nas igrejas neopentecostais e também na “teologia da prosperidade”. Uma das músicas dessa CD – “Vou vencer” acentua que a limitação humana do cristão e a capacitação divina que ele recebe para vencer.

☐

Essa música pode ser ouvida no DVD que acompanha a tese.

Parece-nos que essa proximidade entre André Valadão e suas músicas, o neopentecostalismo e a “Teologia da prosperidade” se fortaleceu ainda mais, já que em 2010, ele grava o CD “Minhas Canções”, junto com R. R. Soares, líder da igreja Internacional da Graça de Deus.

Milagre (CD.2/2005)

Letra e Música: André Valadão

Posso crer que em minha vida

O milagre vai acontecer

Posso ver as promessas

Sendo liberadas sobre mim

Sendo liberadas sobre mim (2X)

(Refrão)

Hoje o meu milagre vai chegar

Eu vou crer, não vou duvidar

O preço que foi pago ali na cruz

Me dá vitória nesta hora

Tua morte, tua cruz, teu sangue

Derramado no calvário

Está selado, foi consumado

Eu Vivo, hoje livre do pecado

Vivo as promessas dos milagres (2X)

Vale ressaltar, então, que toda a produção musical e fonográfica da IBL está calcada na concepção e na proposta evangelística e salvacionista, o que não elimina a sua inserção no mercado de música gospel e nem a consolidação de um estilo de “louvor e adoração” que tem a música-mercadoria como modelo principal. Esses dois aspectos, ou seja, a proposta evangelística e a música-mercadoria da fonografia da IBL, não trazem aquela dimensão pedagógica que era um elemento essencial do protestantismo.

É essa ideia que norteia o “Ministério de Louvor Diante do Trono”, pois, de acordo com Cunha (2007:14), seu objetivo é a conquista espiritual do Brasil a partir de uma “jornada profética” por parte da organização religiosa. Em dezembro de 2001, o “Ministério de Louvor Diante do Trono” lançou a campanha “*Brasil Diante do Trono*” e para iniciá-la como uma “jornada profética” gravou um CD com esse mesmo título, ao vivo, sinalizando

para a transformação espiritual do País. Com essa campanha, o “Ministério de Louvor Diante do Trono” gravou no Maracanã, Rio de Janeiro, com 180 mil pessoas. Ao dar continuidade à campanha em julho de 2002, gravou o CD “Nos Braços do Pai”, em Brasília, na Esplanada dos Ministérios, para 1.200.000 pessoas. O último CD da campanha “Brasil Diante do Trono” foi gravado em São Paulo, no dia 12 de julho de 2003, na Avenida Santos Dummont, com dois milhões de pessoas e recebeu o título “Quero me apaixonar”.

É como se por meio da IBL, de suas músicas e da campanha “Brasil Diante do Trono”, o Brasil se tornasse uma “terra santa” e um “território” dominado pelo “poder de Deus”. Esta ideia foi demonstrada numa “ministração” feita por Ana Paula, em Brasília, no ano de 2002, e assim declara:

“Tem misericórdia, ó Pai, perdoa-nos. Faça do Brasil uma terra santa, uma terra de famílias restauradas, uma terra de famílias curadas... Pai, perdoa-nos, muda as vestes do nosso povo, das nossas mulheres, dos homens, restaura, Senhor a sexualidade do povo brasileiro para uma sexualidade santa, Senhor, de homens e mulheres para a tua glória...”.

Não se pode esquecer, entretanto, que a campanha “Brasil Diante do Trono” pode ter sido planejada como uma ação de marketing da IBL. Nesse sentido, o pensamento de “conquistar o Brasil” possivelmente “esconde” outras motivações da IBL e do “Ministério de Louvor Diante do Trono” ou anda de mãos dadas com outros interesses e objetivos, que não o da evangelização. O certo é que o chamado mercado gospel tornou-se um negócio “suculento”, que movimenta milhões de reais por ano. Além disso, o pensamento de “conquistar o Brasil” relaciona com aquilo que Bourdieu (2005:69) assinalou como fazendo parte da relação entre o campo religioso e o campo do poder, já que aquele cumpre a função da ordem estabelecida.

Enfatizamos esse aspecto, porque a música religiosa convive com um mercado aberto, em franca expansão e com rentabilidade garantida. Portanto, seria simplista da nossa parte

☐

Transliteração de: Nos braços do Pai. Diante do Trono, n° 5, gravação ao vivo. Produção do “Ministério de Louvor e Adoração Diante do Trono”. Belo Horizonte, 2002.

considerar que o “mercado” se encontra do lado oposto da “religião” e que nela não interfere. Ao contrário, ele, a mídia e a estética do consumo e do lazer encontram-se a serviço dos valores religiosos e também da cultura gospel. Uma demonstração desse fato é entrada e o embarque da “Som Livre” na indústria fonográfica gospel, que de olho nessa gorda fatia do mercado evangélico, apostou suas fichas no “Ministério de Louvor Diante do Trono”. Para a IBL, isso significa chegar a lugares ainda não atingidos com sua mensagem, ampliar sua atuação no mercado fonográfico, distribuir seus produtos com mais facilidade e dela auferir maior “rentabilidade”.

Ainda sobre a ideia de vitória e de salvacionismo, a canção “Vitória na Cruz”, (Anexo 11) cantada por Ana Paula e André Valadão, expressa tal pensamento. Isso significa que a IBL tem um forte apelo missionário, que é o de aumentar o número de seus seguidores. Por isso, seus cantores gospel atuam com suas músicas, shows, eventos e fonografia com “testemunhos” e “ministrações”, objetivando cumprir a tarefa evangelística. Para Dolghie (2005), a música evangelística é o segundo pilar da música protestante e que, por sua vez, sempre relacionado a reuniões específicas de jovens, agora é voltado para *shows*, lançamentos de CDs, gravações ao vivo, mega-eventos etc. Ora, isso significa a consolidação de um novo tipo de música religiosa, a gospel, e com ela a estabilização e a materialização do mercado fonográfico, bem como a possibilidade de escolha dos fiéis que a um só tempo, são seguidores e consumidores.

Além desses aspectos, na produção fonográfica da IBL e ação de seus “ministros-adoradores”, como em qualquer outra organização que faça parte da cultura e do mercado gospel, há uma ênfase no entretenimento. Nesse contexto, já se pode enfatizar, mesmo que no âmbito da religião evangélica e de sua produção fonográfica, a existência do entretenimento gospel, o qual está caracterizando as igrejas situadas em cidades de urbanização intensa e progressiva. O gospel, nessa perspectiva, por abranger os vários estilos musicais, traz a ideia de que a música pode ser usada tanto para o culto quanto para um evento e um show, cuja finalidade é o entretenimento. “Os bens culturais adquiridos pelos adeptos passam a ser os discos e as revistas que, nos moldes das “profanas”,

transformam os cantores protestantes em artistas, divulgam sua vida privada, realizam concursos de encontros com os ídolos, etc.” (CUNHA, 2002. p. 19).

Tendo em vista o que já foi abordado, nossa análise passa a focar mais diretamente a produção fonográfica da IBL, o que diz respeito à CD's, DVD's e Playback, nas categorias de jovem e adulto e infanto-juvenil. Nesse sentido, faz-se necessário esclarecer que a IBL tem uma produção fonográfica diversificada. Essa diversificação acontece porque a IBL atua com o “Ministério Diante do Trono”, estilo banda musical e também com outros cantores, carreira solo, tais como, Nívea Soares, André, Mariana e Felipe Valadão. Esses cantores fazem parte da IBL, participam do “Ministério de Louvor Diante do Trono”, mas desenvolvem uma carreira musical “solo” e um “ministério de louvor” próprio. Isso demonstra que a IBL diversifica sua ação religiosa e sua produção musical, aumenta sua discografia, atende a diferentes tipos de públicos e ainda amplia sua presença e influência no campo religioso evangélico e na música gospel.

Como o “Ministério de Louvor Diante do Trono” tornou-se uma referência para as igrejas evangélicas e no cenário da música gospel, parece que esse grupo está se constituindo como uma administradora de toda a produção música da IBL e também da carreira solo de seus cantores. Isso indica que a marca “Diante do Trono” impulsiona a carreira solo dos cantores vinculados à IBL, especialmente de quem leva o nome Valadão e está diretamente ligado à “DT” . Um exemplo disso é a intensa e extensa discografia produzida pelo “DT”, com Ana Paula, e por André Valadão, se comparada com a de Nívea Soares. A discografia produzida pelo “Ministério de Louvor Diante do Trono” em 13 anos é de 25 CD's, incluindo oito infanto-juvenis. André Valadão, por sua vez, mesmo tendo oito anos de dedicação à carreira solo tem uma discografia de 10 CD's produzidos e Nívea Soares, com 09 anos, produziu apenas 08 CD's.

☐

Felipe não é da linhagem Valadão. Porém, ao casar-se com Mariana Valadão adotou o nome Valadão, o que no mundo da música gospel é um nome afamado e importante.

O CTMDT é uma escola que pertence ao “DT” e em apenas quatro anos já produziu 03 CD's, o que também aconteceu com Mariana Valadão que é também tutelada pelo “Diante do Trono”.

Mas, porque a IBL adotou essa alta produtividade em termos de discografia? Ora, uma igreja para produzir vários álbuns musicais ou CD's por ano tem de estar o tempo todo dialogando com o mercado. Ela, com seus cantores, se apresenta como uma organização versátil e muito atenta aos interesses de seus seguidores. Numa outra visada, significa que a IBL está anualmente entra em evidência na cultura musical gospel e que fez, no campo musical uma descoberta interessante: o inédito é o que disputa mercado.

Isto mostra que o “Ministério de Louvor Diante do Trono” e a família Valadão tem uma alta “fertilidade” e operosidade e que a IBL apoia e dá exclusividade ao nome Valadão e que esse nome atrelado ao “Diante do Trono” é sinônimo de sucesso. Há que se destacar ainda, nesse aspecto, que o talento, a competência e a criatividade do “Ministério de Louvor Diante do Trono” se junta ao caráter comercial, o que requer estratégias específicas de sua liderança e da organização religiosa. Esse processo pode ser demonstrado e confirmado pela produção discográfica do “Centro de Treinamento Ministerial Diante do Trono” (CTMDT) que em quatro anos produziu 03 CD's. Além desse aspecto, isso mostra que o “DT” e a IBL não perdem nenhuma oportunidade de ampliar seus negócios e sua influência, o que parece ser um tipo aptidão, sagacidade e “tino” para o negócio da música gospel. É por isso que Cunha (2007:121) enfatiza o “avivamento do mercado gospel”, pois o “Ministério Diante de Louvor do Trono” alavancou o estilo de música “louvor e adoração” e é um dos grupos responsáveis por pelo sucesso dessa linha no mercado fonográfico.

Nessa perspectiva, podemos ressaltar que a IBL, com o surgimento do “Ministério de Louvor Diante do Trono”, se estruturou como um empreendimento religioso e como organização de natureza “empresarial”. Assim sendo, a IBL, a partir dos meios de comunicação e também por meio da indústria cultural fonográfica, vem atuando no campo religioso e participando, ativa e produtivamente, da indústria de produção discográfica, a qual está em processo de globalização contínua. Nesse sentido, conforme aponta Renato Ortiz (2000:12 e 13), com as novas conquistas tecnológicas, o setor fonográfico, além de se diversificar, é uma das atividades mais expressivas do movimento de transnacionalização. Mas, não podemos esquecer que a IBL tem a sua política de difusão, o que implicou no seu

acesso à televisão, às revistas, aos jornais, assim como um investimento significativo em propaganda.

6.4. Marketing e mercado religioso

A relação entre marketing e mercado religioso não é algo isolado e, portanto, mantém uma correspondência direta com outros temas e conceitos ligados à esfera da religião, da economia e do consumo. Entendemos que essa relação tanto quanto essa correspondência não elimina a importância dos conteúdos das religiões, tal como indica Guerra (2003:37), ou que tudo isso seja uma questão apenas de marketing. Contudo, para que empresas, organizações sociais e corporações religiosas se tornem competitivas, é necessário estabelecer metas que vão ao encontro das necessidades e da plena satisfação dos consumidores. Mas, como afirma Philip Kotler (2000), para se atingir as metas organizacionais, deve-se identificar as necessidades e desejos dos mercados-alvo e oferecer a satisfação desejada de forma mais eficiente do que os concorrentes. Daí a importância da utilização de ferramentas adequadas para o estabelecimento de estratégias, de marketing e mercadológicas, que facilitem tanto a criação de produtos quanto o atendimento das necessidades e desejos dos consumidores.

Para tanto, um planejamento se faz necessário, não podendo faltar as estratégias de marketing e ainda aquelas ligadas ao mercado, principalmente, num cenário de competitividade como é o caso da religião. Assim, ao considerarmos esse cenário e também a atuação da IBL no mercado religioso, analisamos as estratégias utilizadas por essa organização em termos de marketing e mercado. Por entendermos que o marketing e que a mercadorização estão se tornando centrais no modo de organizar-se de corporações religiosas e de lidar com o campo religioso e com o mercado, analisamos também a concorrência e o consumo religioso.

Fazemos esse percurso de análise por considerarmos que as diferentes formas religiosas existentes no Brasil, principalmente, aquelas que se manifestam como carismáticas, encontram-se misturadas e hibridizadas com diferentes formas e expressões da cultura atual: a tecnológica, a gospel, a tradicional e a midiática. Nesse sentido, podemos sinalizar para a existência de um estado híbrido da cultura e da religião, estado que se afirma numa relação estreita entre religiosidade, tecnologia, comunicação, marketing e mercado. É nessa cultura que se caracteriza e tem como marca a popularização, conforme Amaral (2003:103), que os diferentes discursos se cruzam e que as coisas religiosas e não religiosas se misturam em demasia. Como a maioria desses cruzamentos acontecem nos centros urbanos, o que sucede na cidade passa a ser “dirigido” pelos ditames do mercado com uma forte contribuição do marketing.

Nesse contexto, as corporações religiosas carismáticas, por serem mais flexíveis e dinâmicas, e manterem uma relação estreita com o mercado religioso, têm utilizado o marketing como uma ferramenta indispensável não só à sua sobrevivência, mas para sua expansão. A apropriação dessa ferramenta é importante para essas igrejas, principalmente quando elas se colocam numa relação de concorrência no mercado religioso com as demais corporações religiosas. Desse modo, o que se quer enfatizar é que religião, marketing, mercado e publicidade convergem para os efeitos capitais da economia, que ditam as diretrizes sociopolíticas, culturais e religiosas para o campo religioso.

6.4.1. Concorrência e consumo religioso

Como vimos, as estratégias de marketing são e estão imbricadas com as estratégias mercadológicas, e as corporações religiosas, sobretudo, as de cunho carismático que operam no mercado religioso, delas se servem. A utilização dessas estratégias tem ocorrido tanto na esfera da própria instituição, o que podemos denominar de mercado interno, quanto nos âmbitos externos a ela, no mercado e no campo religioso. Na esfera da instituição, as estratégias são usadas para a manutenção de fiéis e sua fidelização à

corporação, bem como aos produtos e serviços que ela oferece. Nos âmbitos externos à instituição, as estratégias de marketing e mercadológicas são implementadas para difundir a fé de maneira mais ampla, conquistar novos adeptos e convencê-los de que o produto ou serviço da instituição é melhor do que o que as outras oferecem. Contudo, não pode deixar de haver ação propagandista, já que as organizações religiosas entraram em processo de competição pela preferência dos fiéis.

Nesse cenário, o campo religioso, conforme teorizado por Bourdieu, é central para se compreender os processos de concorrências entre as diferentes instituições religiosas. Portanto, o campo religioso é um conceito apropriado à análise sobre a concorrência e o consumo porque ele se insere em sociedades em que existe uma condição de disputa competitiva entre as diversas igrejas, organizações e movimentos que estão em busca do maior número dos fiéis possíveis. No Brasil, esse campo está marcado por disputas entre evangélicos históricos e carismáticos, católicos, muçumanos, judeus, entre outros, o que está aumentando não só a concorrência, mas um aumento enorme de produtos e serviços religiosos em situação pluralista de mercado. Essa situação, acima de tudo, é uma situação de mercado e nele há o imperativo da concorrência tanto quanto do consumo.

A situação de pluralismo exige que as igrejas aprendam a conviver com a concorrência religiosa e ela, por estar enraizada na dinâmica da sociedade, segundo Berger (2003), é sua característica-chave. Com isso, uma tradição religiosa que em tempos passados era,

“Imposta pela autoridade, agora tem que ser colocada no mercado. Ela tem que ser “vendida” para uma clientela que não está mais obrigada a “comprar”. A situação pluralista é, acima de tudo, uma situação de mercado. Nela, as instituições religiosas tornam-se agências de mercado e as tradições religiosas tornam-se comodidades de consumo. E, de qualquer forma, grande parte da atividade religiosa nessa situação vem a ser dominada pela lógica da economia de mercado” (BERGER, 2003, p. 149).

Sobre a ação propagandista que foi indicada, Campos (1997:223), no estudo acerca da Igreja Universal, afirma que a propaganda tem sido o elemento determinante e fundamental no processo de expansão dessa corporação. Ainda, segundo esse cientista da religião, a

Igreja Universal até mesmo no processo de propaganda de seus produtos está à frente das demais, pois, “por meio dela é que se cria e alimenta o mercado”. De acordo com essa perspectiva, a propaganda passa a ser “a alma do negócio” e, como tal, quando aplicada no campo religioso se constitui também como “a alma da religião”. Ou seja, não existe negócio algum nesse mundo que se dê bem, sem a propaganda, que está se tornando um dos fatores mais importantes no enfrentamento da concorrência religiosa. Assim, como mostra Guerra (2003:33-37), na nova situação em que se encontram as igrejas, elas são obrigadas a fazer propaganda, pois estão competindo umas com as outras e ainda concorrendo com outras mercadorias simbólicas que os indivíduos têm preferência.

Na perspectiva do marketing e do “mercadolicismo”, para usar a terminologia de Negrão (1999), os dois âmbitos da instituição, o interno e o externo, não são excludentes, até porque a ampliação e a movimentação intensiva e extensiva do mercado tem o pressuposto da autonomia das instituições que dele façam parte. Junto com esse pressuposto, há um outro que é tão importante quanto, que é o pressuposto de que o indivíduo está cada vez mais privatizado e que seu anseio têm apontado para a privatização da religião. Por isso, nos dois âmbitos por nós apontados, prevalece a ideia não só da produção de bens tangíveis e não tangíveis, mas também a competição e a concorrência, o consumo e o consumismo. Assim, a junção das estratégias de marketing e com as mercadológicas pode significar, caso sejam usadas com eficiência, um diferencial competitivo para uma corporação religiosa que opera no mercado.

O que se quer enfatizar, na verdade, é que a lógica mercadológica, seja a que perpassa pela concorrência, seja a da produção e do consumo, tem comandado e presidido as esferas da religião, do sentido e do significado. A primeira tendência dessa lógica no campo da religião, conforme destaca Guerra (2003:33), é a transformação das práticas e discursos em serviços e em produtos. A lógica mercadológica ou “mercadolocista”, como já indicada, faz parte de um modelo de religiosidade e também de religião que se deixa cooptar pelo mercado e pelo consumo. Portanto, conforme Featherstone (2007:31 e 119) em sua teorização acerca da cultura do consumo, essa lógica por incentivar a produção de

mercadorias tem como premissa a expansão do sistema produtivo capitalista. Com isso, até mesmo no campo da religião e no de outros bens simbólicos, consolida-se a lógica produtivista e a racionalidade técnica, as quais têm se tornado um instrumento de identidade dos indivíduos e das organizações sociais.

Podemos registrar, então, uma espécie de consenso na sociedade contemporânea: a cultura do consumo. Seja qual campo for, religioso, artístico, tecnológico ou econômico, o consumo está se tornando uma prática sociocultural e um marcador identitário. Canclini (1999), por exemplo, chega à conclusão de que, hoje, as sociedades civis estão se manifestando fundamentalmente como comunidades hermenêuticas de consumidores. A consolidação desse quadro de consumo, de um lado, e também de consumidor, de outro, pode ser encarada como uma revolução, segundo Grant McCracken (2003:21). Essa ideia de revolução é assinalada devido ao fato de ter havido uma modificação radical nos conceitos de família, estado, sociedade e indivíduo e nas categorias de espaço e tempo. Lipovetsky (2007:12) também reconhece que a atividade do consumo é também uma revolução, e a declara como uma “revolução copernicana”, pois por meio dela a empresa “orientada para o produto” foi substituída por outra, orientada e voltada agora para o mercado e o consumidor.

Ora, se há uma revolução do consumo, o que também se aplica à religião, parece haver também uma revolução do consumidor religioso. Isso significa que há uma mudança na natureza da procura pelos produtos, serviços e bens religiosos. A procura do fiel religioso é a chave decisiva para a concorrência entre as instituições religiosas e esta competitividade está relacionada com o aumento do número de adeptos das igrejas, sobretudo, das pentecostais. Vale ressaltar, então, que o crescimento do pentecostalismo indica o aumento do tamanho do mercado religioso, ocasionando também diversidade de produtos e mercadorias. No Brasil, segundo Dolghie (2010:4), o tamanho e a diversidade do mercado religioso estão associados à cultura e à música gospel e à sua condição intrínseca de consumo.

A revolução indicada por McCracken, Lipovetsky, tem consequências múltiplas para a vida humana, a religiosidade e a dinâmica dos discursos e das práticas das diversas igrejas e movimentos religiosos. Entre as que se processaram, algumas delas podem ser destacadas: a possibilidade da não pertinência religiosa, o trânsito religioso e um tipo igreja que, nos moldes do mercado, passa a produzir produtos também consumíveis e descartáveis. Além dessas, há também a reposição de produtos e serviços religiosos “reciclados” e que tem apenas uma roupagem nova, como é o caso de “sermões, orações relatos de milgres, revelações”, etc. Podemos salientar, então, que também na religião está se processando aquele comportamento típico da sociedade do consumo: “compra-se” um bem religioso, hoje, para substituí-lo amanhã.

Considerando ainda o fato de que na contemporaneidade os diferentes mercados tendem-se a se globalizar, trabalhamos com a ideia de que a revolução se dá também no âmbito da política. Isto é, o conceito de cidadania foi modificado e está em transformação, assumindo uma noção de cidadania-mundo, a qual tem a ver com o direito dos indivíduos de consumir bens, produtos e serviços dos mais variados tipos, em qualquer tempo e lugar. Sobre o indivíduo-cidadão, é basicamente a sua capacidade como consumidor, e não como produtor, que define o status do cidadão. Nesse contexto, parece-nos que também política se rendeu ao mercado e que a cidadania e a inserção social do indivíduo estão ligadas ao consumo e à quantidade que se consome. Sobre a nova cidadania, Cunha (2002) declara:

“Para o cidadão-mundo, o espaço do mercado e do consumo torna-se, assim, lugar no qual são engendrados e partilhados padrões de cultura. O cidadão-mundo é um cidadão-consumidor. Aliás, o próprio conceito de cidadania apresenta um outro sentido. Ser cidadão significa ter o direito de consumir os bens produzidos. A cidadania vigente, efetiva, indiscutível é a da mercadoria” (CUNHA, 2002, p. 16).

O conceito de cidadania, que antes estava circunscrito à política e que proclama o direito do cidadão ter direito, migrou-se para os diferentes campos sociais e culturais. Assim, numa sociedade organizada política, social e economicamente a partir da cidadania, o direito de

Utilizamos o termo “globalizar” para nos referir aos ajustes político-econômicos ligados às políticas neoliberais.

existir passou a se coincidir com o direito de consumir. Lypovetsky (1988), assim Bauman (2008), ainda indica que o principal sustento desta sociedade e de seus personagens é o consumismo; para ele, todos estão destinados ao consumo. O indivíduo se realiza consumindo em um processo vertiginoso de imprecisão existencial e de autofagia, e daí o "vazio" apoiado no direito de cidadania considerado supremo e inquestionável: o direito de realizar-se consumindo. Como a cidadania se fundamenta na ideia de direito, em termos de consumo não se elimina o seu oposto, o dever. Em termos de cidadania, o indivíduo precisa crer que tem não somente direito, mas também o dever de consumir. Como destaca Sung (2010:123), a incrementação do consumo é essencial para o bem estar do indivíduo.

Como há uma fertilidade de novas religiões no campo religioso, há também o surgimento de novos tipos de seguidores de igrejas, os quais, no âmbito do mercado são, ao mesmo tempo, fiéis consumidores, caso não sejam tomados pela concorrência. É por isso que a maioria das igrejas que operam a partir do paradigma do mercado mantém uma postura vigilante, seja para não perder fiéis e consumidores, seja para arrebatar outros. Em outros termos, isso significa que na esfera da religião se instalou a lógica de mercado, e com ela, a competição pela preferência dos consumidores de bens religiosos é a força principal que determina a dinâmica dos discursos e práticas religiosas das organizações em operação no campo religioso brasileiro.

Nesse contexto, que é de abertura, diversificação e mudança, tanto do mercado quanto da religião, Guerra (2003:36), seguindo Berger (2003) e Laurence Moore (1994) ressalta que, de um lado, as “mensagens religiosas” tornaram-se “artigos de consumo”, e de outro, que a religião transformou-se “num bem de consumo”. Na prática, o que se enfatiza é que a lógica da mercadorização e da mercantilização, por envolver concorrência e consumo, incita a transformação do tipo de produto ou serviço a ser ofertado, inclusive na esfera da religião. Salientamos, então, que a concorrência desperta as igrejas para o protagonismo, e possibilita a multiplicidade de produtos e de opções religiosas.

O consumo, por sua vez, reforça a concorrência entre as igrejas que, inseridas na “cultura de consumo”, Featherstone (2007:119), ou na “cultura consumista”, Bauman (2008:107), oferecem aos fiéis e consumidores uma religiosidade privatizada e individualista. Essa religiosidade está em situação de competitividade no mercado religioso e é por isso que ela, segundo Eduardo Guilherme de M. Paegle (2008:90), ao centralizar-se no indivíduo, constitui uma verdadeira concepção de “*self*”. Esse conceito de “*self*”, apontado por Paegle, do ponto de vista filosófico relaciona-se, de alguma forma, com o conceito de identidade no contexto cultural contemporâneo com suas variadas narrativas e discursos. Para Harvey (1998:293) as características da nossa época, tida como “condição pós-moderna”, tem a ver com o “*self*” e com a maneira de pensar, ser e agir dos indivíduos no tempo atual e também com a aceleração do consumo iniciada nos anos de 1960. Sobre o “*self*”, Paegle (2008), ainda acrescenta:

“O *self* é uma das chaves para explicar o crescimento dos neopentecostais. Neste sentido, é uma recusa da mediação religiosa institucional, abrindo espaço para um sincretismo religioso na experiência individual sem contestações eclesiais, onde não existe uma ausência de contradições de diferentes tradições religiosas” (PAEGLE, 2008, p. 91).

O conceito de “*self*”, que quer dizer - “si mesmo”, é a base da construção da identidade e tem a ver com a aceleração do consumo na sociedade urbana, gera a ideia e o comportamento do tipo “*self service*”, serviço próprio, autoserviço, serve-se sozinho, pronto para servir, ou, de acordo com Paegle (2008:91) “faça você mesmo”. Ora, se existe o “*self service*” como prática social alimentar que é característica dos grandes centros urbanos, essa prática social também se aplica à religião, fazendo surgir uma reiligiosidade do tipo “*fast food*”. Esses dois termos, “*self service*” e “*fast food*” reforçam o comportamento individual, o individualismo e também o consumismo na sociedade e na religião. Dessa forma, os termos “*self service*” e “*fast food*”, aliados ao comportamento individualista e consumista da sociedade contemporânea, nos possibilitam pensar em “mcdonaldização” da fé, como já asseverou Paegle (2008).

Considerando que a metáfora da “mcdonaldização” tem uma aplicabilidade extensa e que abarca distintos aspectos da religião, entendemos que há, neste contexto, uma

mcdonaldização do púlpito, do sermão e da liturgia. Tal como acontece nas lojas do McDonald, o que se tem produzido na religião, sobretudo, naquelas que mediatizaram e se virtualizaram, toma uma natureza perturbadoramente imediata e veloz. Diante desse contexto, as igrejas investem em tecnologia muito mais para dinamizar a produção do que será consumido e muito menos para “aprimorar” ou qualificar o serviço religioso que oferece. Portanto, chegar ao consumidor antes da igreja concorrente é mais importante do que a manutenção de princípios religiosos. Assim, com a “mcdonaldização” da fé surge um novo tipo de fetiche, a velocidade. Aplicada à igreja, a mcdonaldização é símbolo de organização, controle e sucesso, o que se aplica segundo nossas análises à IBL.

A expressão “*fast-food*” é adotada aqui como um símbolo da sociedade que vivemos. Portanto, esse termo é usado para retratar aquele tipo de religiosidade que é desenvolvido em conformidade ao gosto do freguês, o consumidor. Esse vocábulo remete-nos ainda à ideia de igrejas que se constituem, ora em rede, ou em franquias, tal como as cantinas, restaurantes, lanchonetes e pizzarias, e que são especialistas em oferecer produtos para as necessidades imediatas e para o consumo rápido. Sendo assim, podemos afirmar que o jeito “*fast food*” de alimentar não é só uma prática alimentar, é um elemento caracterizador do estilo de viver urbano. Em termos religiosos, isso significa que é o indivíduo que monta o seu cardápio e sua “alimentação” religiosa de acordo com seu tempo, recursos disponíveis e convicções momentâneas e necessidades imediatas.

Dentro desse contexto, a IBL, por estar inserida na cultura gospel, na mídia, no mercado e na cultura de consumo, e ter de produzir bens religiosos cada vez mais atrativos e com rapidez para os consumidores, entra em concorrência com outras igrejas. Com isso, a IBL passa a participar mais ativamente do campo religioso, assumindo um novo papel, se tornando protagonista e desenvolvendo um processo de criação e “fabricação” de produtos para o competitivo e concorrencial mercado religioso. A IBL, nesse sentido, contribui para a instação de uma concorrência acirrada no campo religioso, a propensão ao consumo, que nos últimos anos tem se manifestado como uma explosão consumista, que segundo Cunha (2002:11), está ligada à lógica neoliberal.

Diante do que foi analisado e abordado, na nova e desafiadora situação de mercado que envolve as instituições religiosas, e a IBL não está isenta disso, as igrejas passam a defender não só a mídia, a ampliação de sua propaganda religiosa, mas também o aumento de suas possibilidades comerciais. Devido à situação de concorrência existente entre as igrejas inseridas no mercado, a diversificação de seus produtos é fundamental no enfrentamento da competitividade. Afinal, neste contexto, uma “boa igreja”, “uma igreja de sucesso” é aquela que está propensa a ser bem sucedida no mercado religioso, desde que ela se identifique e produza o que o consumidor quer, atentando-se para a diversificação de sua produção. Em se tratando da IBL, objeto de análise deste trabalho, podemos dizer que ela é um empreendimento bem sucedido, pois além de assumir um papel protagonista na música gospel, diversificou seus produtos e serviços, oferecendo-os ainda, na maioria das vezes, em forma de culto, ministração, espetáculo, entretenimento, teatralização e música.

6.4.2. A IBL e suas estratégias de marketing

O plano e o planejamento de marketing da IBL começaram a ser elaborados em meados da década 1990, quando do surgimento do “Ministério de Louvor Diante do Trono”. Para iniciar a elaboração desse plano e desse planejamento, a primeira iniciativa da IBL foi a contratação de profissionais da área de marketing, publicidade e tecnologia. Tal iniciativa demonstra que a liderança da IBL assumia o papel principal para a implantação do marketing na organização. Isso significa que a IBL estava empenhada em redirecionar suas ações religiosas e também interessada em ter um aparato razoável de comunicação e marketing para a propagação de sua mensagem e de seu grupo musical. Em seguida, com os profissionais contratados e reunidos em equipe, a IBL iniciou seu processo de organização, desenvolvimento e implementação de estratégias de marketing da organização.

No final da década de 1990, com um intenso trabalho de produção dessa equipe ficou estabelecido, conforme documento intitulado “Plano Avançado DT” , que a IBL deveria atuar como uma empresa e fazer uso dos seguintes meios de divulgação: internet, rádio, TV, jornais, revistas, mídia exterior e Web Acadm. Ora, por si só esses recursos comunicacionais já demonstram que a IBL começava a usar estrategicamente o marketing. Contudo, isso não significa que a IBL seja um produto originado só das estratégias do marketing. Com esse documento, a IBL definia sua forma de ação no cenário religioso pluralista e competitivo, utilizando-se do marketing como ferramenta de trabalho, o qual se tornou essencial para o seu ingresso no mercado religioso. É por isso que Campos (1997:205) explicita que o marketing envolve e exige um detalhado conhecimento do mercado e ainda um olhar atencioso que inclua o ponto de vista e os desejos dos clientes.

Em nossa análise, isso indica que a IBL não podia cometer equívocos quanto às suas estratégias, o produto a ser lançado e os meios para torná-lo não só conhecido, mas também desejado pelo segmento evangélico. Nessa direção, de acordo com Kotler (2000:34), o marketing consiste na tomada de ações que provoquem a reação desejada de um público-alvo para satisfação de suas necessidades e desejos. Tendo em vista esse conceito de Kotler, o marketing numa igreja passa a existir somente quando ela busca identificar a demanda das pessoas e do mercado e criar um produto que satisfaça tal demanda ou necessidade. É por isso que Campos (1997:208) explicita que o marketing tem o seu axioma, isto é, o ser humano como possuidor de necessidades e desejos a serem satisfeitos, seja de uma forma ou outra.

Com a organização de uma equipe de marketing, a IBL se preparava para lançar no mercado o seu principal produto: o “Ministério de Louvor Diante do Trono” e a música gospel no estilo “louvor e adoração”. Contudo, esclarecemos que não é apenas isso que caracteriza e define um produto religioso. Nessa perspectiva, os produtos que as organizações religiosas oferecem são de vários tipos e natureza. De acordo com Campos (1997), eles recebem os mais variados nomes:

☐

Documento contendo todo o plano e planejamento de marketing da IBL.

“...’ministérios’, ‘programas’, ‘serviços’, ‘trabalhos’, ‘cultos’ e se expressam em hinos, sermões, liturgias, *jingles*, *spots*, relatos de milagres, orações”, enfim, tudo aquilo que pode ser distribuído num templo, ou por intermédio de um veículo de comunicação de massa usado pela igreja” (CAMPOS, 1997, p. 223).

Como a IBL oferece todos os produtos relacionados por campos, há a evidência de que ela está adaptada ao mercado e preparada para fazer frente aos concorrentes desse mercado e atender o seu público alvo. O uso do marketing e a utilização da música no estilo “louvor e adoração”, deixam claras as estratégias da IBL em trabalhar com diferentes públicos alvos: infante-juvenil, jovens e adultos, sem importar com o credo religioso a que esses públicos pertenciam. Afinal, o marketing não se preocupa com doutrinas e conteúdos da fé religiosa, e sim em dar visibilidade e oferecer os “melhores produtos” religiosos e os resultados mais adequados com criatividade e embasamento mercadológico. É por isso que Lipovetsky (2007) tematiza sobre a sociedade do hiperconsumo, e, ao fazê-lo, declara que a abordagem sobre o mercado está mais qualitativa, já que as necessidades e as satisfações do cliente são levadas em consideração.

Na verdade, o marketing tem como objetivo conhecer o comportamento das pessoas e, a partir disso, satisfazer às suas necessidades e desejos com os produtos criados e propagados. É por isso que o marketing tornou-se uma força difundida e influente em todos os setores da economia, da cultura e da religião, o que fez dele uma ferramenta essencial para a formação e a manutenção de diversos tipos de negócios, tendo inclusive seus conceitos aplicados às organizações religiosas, como é o caso da IBL. Nessa perspectiva, o marketing, por mais que esteja associado ao mercado, segundo Campos (1997:205), não pode ser reduzido às técnicas de venda de determinados produtos. Sob essa perspectiva, o marketing deve ser entendido muito mais do que uma ferramenta de promoção e vendas. Trata-se, na verdade, de uma filosofia organizacional, que, no caso da IBL, passa a ter no seguidor religioso, o “cliente”, a principal razão de seu trabalho, de seus produtos e serviços.

Como tem acontecido nos diferentes campos economia e do mercado, o segmento religioso evangélico movimenta consideráveis volumes de negócios, especialmente com a música

gospel. Portanto, o mercado de música gospel é fato incontestável e é por isso que ele atrai, a um só tempo, organizações religiosas e também os profissionais do marketing, que articulados buscam criar um mercado próprio. No caso em tela, a música é o componente mercadológico mais importante da IBL e, através dela, seu mais importante produto simbólico, que essa organização tem alcançado sucesso. Daí a importância da publicidade e das estratégias de marketing para uma corporação religiosa que faz o seu deslocamento para o eixo religião, fé, música e mercado. O que entendemos por estratégias de marketing? Quais têm sido as principais estratégias de marketing da IBL? Qual a relação entre o que a IBL produz, propaga e mercantiliza com a sociedade do consumo?

Ora, responder a essas perguntas não é tarefa nada fácil, principalmente, se considerarmos a IBL como uma corporação religiosa que, balizada pelo marketing, vem encontrando vários nichos no mercado gospel e formas diferentes e eficientes de atender seu público alvo. Além disso, há uma relação direta entre o que ela produz, difunde e propaga, já que ela está inserida na mídia e tem um canal de televisão de sua propriedade. Contudo, a nosso ver, a principal ação da IBL em termos de marketing foi adotar um conjunto de estratégias e não apenas uma. Desse modo, a IBL teve de estudar e descobrir o que o mercado religioso queria e desejava nos final do século XX e início do XXI e investir na criação de um produto que correspondesse a essa demanda. Além disso, esse produto a ser criado deveria possibilitar um “relacionamento” de longo prazo com seus seguidores e consumidores. É preciso ficar claro, porém, que o marketing não cria necessidades, ele apenas identifica para que elas sejam satisfeitas da forma mais adequada possível.

Em outras palavras, a estratégia principal da IBL foi descobrir o que o “mercado” queria para ofereça-lhe um produto atrativo e que aliasse religiosidade, entretenimento e espetáculo, o que pode ser visto como um nicho mercadológico. Sobre esse aspecto, Dolghe (2004:211) enfatiza que é essa clara percepção de um nicho mercadológico que leva uma organização religiosa à criação de um produto capaz de corresponder à demanda. Nesse sentido, o mercado gospel mostra, de fato, que ele corresponde aos desejos de um determinado público e que a IBL se especializou em atender a esse público com os

produtos que cria e divulga. Outra estratégia da IBL se dá na forma de atendimento do público. Na IBL, o público alvo é tratado como qualquer outro e sem qualquer questionamento dos seus desejos e querências e também do modo de satisfazer as necessidades. Para tanto, a IBL precisou assumir aquilo que ela era, de fato, uma organização em processo de pentecostalização e ainda se estruturar internamente, ajustando e estreitando a relação entre família pastoral, música, carisma e marketing.

Ao assumir o processo de pentecostalização como um componente identitário, a IBL, por um lado, fazia a opção e adotava a dimensão emocional em seus cultos, em seu modo de ser e na produção fonográfica. Por outro, a emocionalidade atrelada ao marketing se tornaria fundamental para o sucesso no mercado. Como ressalta Dolghie (2007:237), uma igreja que atua a partir de uma sistematização lógica, buscando produzir bens e serviços direcionados a um público alvo e a um resultado previsível, entra na lógica do marketing. Nessa lógica, todos os tipos de públicos, sejam os fiéis da igreja, sejam os seguidores religiosos, acabam por ser tratados como clientes e consumidores. Ora, tal tratamento reforça a ideia de que a religião e o sentido do sagrado da experiência religiosa permanecem uma opção como qualquer outra.

Outra estratégia de marketing da IBL é a diversificação de sua oferta religiosa, tanto quanto de seus produtos e de serviços que oferece ao público. Ressaltamos, porém, que os produtos e serviços da IBL são oferecidos no mercado e são tanto para apreciação, aquisição, uso ou consumo. Eles, por sua vez, incluem objetos físicos, serviços, marca, lugares, ideias e símbolos. Nesse contexto, podemos destacar o I Cruzeiro promovido e realizado pelo “Ministério de Louvor Diante do Trono”, em dezembro de 2010, intitulado “Adoração em alto-mar”. Parece que este tipo produto/serviço é mais um nicho de mercado que a IBL descobriu e que tem dado certo, pois, o II cruzeiro já está com data marcada e acontecerá nos dias 14 a 17 de dezembro, saindo de Santos, SP:

INCLUDEPICTURE "http://www.cruzeirodiantedotrono.com.br/images/homeb.jpg" *
MERGEFORMATINET

Podemos ressaltar também que esse evento tem o apoio não só da liderança da IBL, mas na família Valadão, pois assim está posto no panfleto de propaganda: “O Cruzeiro Diante do Trono contará com a presença do Diante do Trono, Ana Paula Valadão e ainda do Pr. Márcio Valadão, Pr. Gustavo Bessa e ainda Pra. Ezenete Rodrigues” . Parece que essa atividade é uma estratégia de marketing da IBL que conjuga o trabalho musical do “Ministério de Louvor Diante do Trono”, uma “pequena férias familiar”, evangelização e ainda a otimização de recurso, já que o “DT” é o responsável pela realização do cruzeiro. Tudo isso é reforçado também pelo atendimento aos diferentes e possíveis públicos presentes no cruzeiro, uma vez que haverá programação especial para as crianças todos os dias. Nesse sentido, na estratégia da IBL e do “Ministério de Louvor Diante do Trono” não está descartada a aliança entre religião, música, entretenimento, mercado e marketing. Como enfatiza Dolghie (2004:212), para haver marketing torna-se necessária a objetivação de resultados, seja de que ordem for.

Outra estratégia utilizada pelo IBL e também pelo “Ministério de Louvor Diante do Trono” é a das “Caravanas Diante do Trono”. Essa estratégia vem sendo utilizada desde a época do projeto “*Brasil Diante do Trono*”, o qual, anualmente é desenvolvido com um grande evento de “Louvor e adoração” em alguma cidade do Brasil para gravação dos CD’s do “Ministério de Louvor Diante do Trono”. Com essa estratégia, inúmeras caravanas de várias partes do Brasil, comparecem ao evento-show de “Louvor e Adoração” feito pelo “Diante do Trono”. A “estratégia das caravanas” é importante para a IBL e ela foi utilizada no mês de junho/10, em na cidade Natal, quando da gravação CD, intitulado “Sol da justiça” , o 14º do “Diante do Trono”.

A “estratégia das caravanas” tornou-se fundamental para o sucesso dos eventos de “Louvor e adoração” do “DT”. Segundo Cunha (2007:114) o sucesso dos magaeventos fez com que o “Ministério de Louvor Diante do Trono” se tornasse conhecido entre os evangélicos, devido ao grande número de participantes e caravanas. A IBL está aplicando essa estratégia em um empreendimento que é a “Caravana Diante do Trono Egito/Israel”, a qual está

Informações retiradas do site: HYPERLINK "http://noticiasdt.com" <http://noticiasdt.com> . Acesso em 25/09/11.

Em apenas dois dias de lançamento comercial este CD vendeu 50 mil cópias.

programada para acontecer nos dias 24/09 a 14/10. Essa caravana contará com duzentos adoradores e é pensada por Ana Paula Valadão como a “confirmação de um chamado de adoração ao Senhor até confins da terra”. Isso mostra, por um lado, que a IBL e o “Ministério de Louvor Diante do Trono” ressignifica suas ações, estratégias e experiências e as aplicam em outras situações e oportunidades. Por outro, que ambos usam estratégias que têm possibilidades de alcançar resultados positivos.

Outra estratégia de marketing utilizada pela IBL é o Congresso Internacional de “Louvor e Adoração Diante do Trono”. Esse Congresso é realizado uma vez por ano e geralmente no feriado da Semana Santa. O último congresso realizado, o XII, aconteceu nos dias 21 a 23 de abril de 2011, no templo da IBL. Para se ter uma noção da magnitude desse evento, assim que foi feita a abertura das inscrições, em apenas 12 horas, 80% por cento das vagas já estavam preenchidas, ou seja, 4.800, de um total de 6.000 mil. Nesse congresso, o “Ministério de Louvor Diante do Trono”, gravou mais um álbum ao vivo – “Glória a Deus”.

Em relação ao “XII Congresso Internacional de Louvor e Adoração Diante do Trono”, uma outra estratégia foi implementada pela IBL e que é também uma novidade. Essa nova estratégia é o “I Congresso Louvor e Adoração para Crianças”, atividade voltada para crianças de 06 a 12 anos de idade. Esse congresso para as crianças não foi pensado e planejado somente para facilitar a participação dos seus pais no “Congresso Internacional” que acontecia simultaneamente. Não. Não foi porque, tal como o adulto, a criança tinha de pagar a sua inscrição e essa era no mesmo valor da inscrição do adulto.

No que tange ao “Congresso das Crianças”, parece que ele serve não apenas como uma estratégia de marketing, mas também como uma estratégia de doutrinação e “manipulação” infantil, o que pode estar gerando um tipo de fidelização para com a IBL e seus produtos e serviços. Em nossa avaliação, esse congresso infantil pode até contribuir para a formação religiosa das crianças, mas, ao mesmo tempo, pode ter o propósito de formar indivíduos não críticos e dóceis aos apelos do consumo. Nesse sentido, podemos enfatizar que o

□

A inscrição para ambos os congressos era de R\$ 100,00 (cem reais) por pessoa.

“Congresso de Louvor e Adoração para Crianças” é também uma estratégia de marketing. Isso mostra que a IBL está executando um trabalho para fidelizar as crianças ao “Ministério de Louvor Diante do Trono” e, ao mesmo tempo, ao seu modo de ser. Nesse sentido, parece que a IBL já está implementando junto ao público infantil uma nova estratégia, e ela, segundo Kotler (2000:35), é um “marketing de relacionamento”, pois se estabelece sólidas ligações econômicas, técnicas e sociais entre as partes. Essa estratégia, em nossa avaliação, visa a manutenção de uma fatia do mercado gospel que é o segmento *teen*, e se possível, tê-los como consumidores por um longo tempo, o que garante a fidelidade deles para com o “Ministério de Louvor Diante do Trono” e suas músicas.

Finalmente, a IBL faz uso da estratégia de envolver-se e engajar-se em grandes eventos, como o Rodeio na cidade de Barretos-SP, como aconteceu em 17 de julho de 2010. Nesse evento que aconteceu no Parque do Peão de Boiadeiro, o “Ministério de Louvor Diante do Trono” gravou o seu 13º CD - “Aleluia”, e Ana Paula Valadão, principal vocalista do grupo, vestiu um figurino *cowntny*, calça jeans, chapéu e bota, ao qual ela atribuiu um significado “profético”. Ressaltamos que André Valadão, um anos antes, ou seja, em 2009, já havia participado da festa do Peão de Boiadeiro. Há ainda a participação da IBL, na 1ª ExpoBetim, em julho de 2009, no In Concert, em Itu-SP, nos dias 12 a 15 de novembro de 2010, 1º de maio Cristão, em 01 de maio, e o Pop Gospel, em 05 de julho de 2011, ambos em Belo Horizonte, entre tantos outros.

A diversificação dos serviços e atividades da IBL, bem como suas estratégias de marketing estão atreladas à marca Lagoinha, ao “Diante do Trono, ao carisma da família Valadão e às músicas que seus cantores produzem, cantam e propagam. Esse processo ligado às estratégias de marketing indica que a IBL tem uma orientação voltada tanto para a produção e produto, quanto para o marketing e o mercado, o que tem facilitado a consecução dos objetivos da organização, visando sua sobrevivência, expansão e a conservação de seus seguidores e “clientes”.

6.4.3. A IBL suas estratégias de produção e marketing

A IBL, a partir dos anos de 1990, passou a propor, criar e a oferecer seus produtos e serviços no mercado religioso. Para tanto, essa corporação religiosa teve de organizar-se em termos de estrutura, tecnologia comunicacional e marketing, já que seu objetivo era o de alcançar visibilidade, propagar seus produtos e serviços, tornando-os acessíveis no mercado. Com esse objetivo, a IBL, centrou suas ações em estratégias, tanto nas do marketing quanto nas mercadológicas, pois de nada adiantaria fabricar um produto, oferecer um serviço se não estiverem em conformidade com os desejos dos seguidores. Essas iniciativas da IBL, à luz da sociologia compreensiva de Weber (2004a:15), podem ser consideradas como uma ação social, que é, ao mesmo tempo religiosa e mercadológica, já que elas se orientam pelo mercado e pelo comportamento de outros, neste caso, os consumidores. Como enfatiza Cunha (2008:51), tal como acontece no mercado secular, na religião, eficiência e marketing também caminham juntos.

Na IBL, existe uma relação estreita e forte entre marketing, mercado e as estratégias mercadológicas. Essa relação se confirma e se fortalece, pois o sucesso dos produtos e serviços que essa organização oferece se deve, em parte, aos princípios de marketing adotados e às estratégias mercadológicas por ela desenvolvidas. Neste aspecto, Negrão (2000:59) entende que isso faz parte da penetração da lógica burocrática e econômica dentro das instituições religiosas. Não se pode ignorar, no entanto, que o sucesso da IBL é relativo também à existência de uma insatisfação religiosa que campeava no campo religioso e nas igrejas evangélicas, especialmente, no que se refere ao culto, teologia do culto, liturgia, musicalização e vivência religiosa. Nesse contexto, a IBL, estrategicamente, lança uma marca, o “Diante do Trono”, um “produto”, a música produzida por seus cantores, e um “serviço”, o culto, o espetáculo e o show no estilo “louvor e a adoração” Lagoinha. Como enfatiza Guerra (2003:36), o desempenho de uma organização depende de sua política interna, de seus agentes religiosos, de suas doutrinas e de suas técnicas de persuasão, seja para evangelização, seja para seus produtos.

Na IBL, a inovação, é constante, tem sido uma das principais estratégias mercadológicas. Essa postura inovadora da IBL é um dos seus pontos fortes, gerando vantagens

competitivas e de posicionamento estratégico, ao ditar padrões, especialmente no campo musical. Com isso, a IBL vem consolidando a dianteira na música gospel e no mercado fonográfico em relação às demais igrejas, assumindo uma posição de liderança e de sucesso nesses campos. Isso indica que a IBL assume um posicionamento empreendedor e inovador, que a faz pioneira em algumas estratégias mercadológicas. Podemos exemplificar tal posicionamento com o “Congresso Internacional de Louvor e Adoração Diante do Trono”, a “Adoração em alto-mar” e o “Congresso Louvor e Adoração para Crianças”, entre outras. Essa postura de inovação da IBL, isto é, de criar produtos e serviços diferenciados, envolve um maior risco em termos de estratégia mercadológica, porém, quando dá certo possibilita um salto significativo em relação às igrejas concorrentes.

A IBL, no entanto, para chegar a este ponto, precisou organizar-se, desenvolver suas estratégias mercadológicas e fazer uma modificação interna, que foi tanto ministerial, filosófica e ideológica quanto estrutural, tecnológica, comunicacional. Na verdade, o que a IBL fez e efetivou, de fato, foi uma transição no tratamento dado à religião e no seu modo de ser, de agir e de relacionar com a sociedade. Com essa transição, a IBL deixou de ser apenas e exclusivamente uma comunidade voltada a si mesma e aos seus fiéis para se tornar uma organização religiosa-empresarial solícita às novas demandas da religião e do campo religioso. Nesse sentido, a IBL, ao fazer sua passagem de igreja (sentido teológico-ecclesial) para organização (sentido sociológico), se tornou não só aberta à sociedade, mas em permanente interação com a cultura, o mercado, a tecnologia da comunicação e os recursos que esses lhe ofereciam. Essa transição indica que a IBL passou a ser orientada para o marketing e guiada pelas estratégias de oferecer exatamente o que seus seguidores querem.

A IBL associa também os seus produtos a duas importantes marcas institucionais, que são a “Lagoinha” e o “Ministério de Louvor Diante do Trono”. Tal associação significa, na prática, que todo produto e serviço criados e propostos pela IBL carregam a marca institucional, mesmo que sejam substanciados pela lógica do marketing e pelas estratégias mercadológicas. Em outras palavras, a IBL faz questão de que as marcas “Lagoinha” e “DT” apareçam em seus produtos e serviços, uma vez que elas transportam um conteúdo religioso e/ou um conteúdo doutrinário. Diante desse contexto, que é o do mercado

religioso, das ofertas e das demandas internas desse campo, a oportunidade para o surgimento do pluralismo religioso é grande, o que de acordo com Guerra (2003:37), acontece mais facilmente com a não regulação da economia religiosa.

Nesse contexto, as organizações religiosas inseridas no mercado religioso que se defrontam com o pluralismo e com o risco de diminuir a sua “eficácia simbólica”, conforme Berger (2003), têm procurado por novas saídas. Na tentativa de enfrentar esses processos, as organizações trabalham com a força da marca institucional, e aliado a ela, o seu conteúdo doutrinário. No caso em tela, as marcas utilizadas pela IBL – a “Lagoinha” e o “DT”, e também o conteúdo doutrinário estão presentes nos seus produtos e serviços e dão uma certa segurança à própria corporação e também aos seguidores. A segurança se efetiva por causa da seriedade que as marcas e o conteúdo religioso geram e também pela credibilidade que alcançam, principalmente, em época de pluralismo religioso. Daí a ênfase “espiritual” dada nos projetos da IBL, tal como se manifestou na campanha “Brasil Diante do Trono”, cujo objetivo era o de “chamar o povo brasileiro ao arrependimento”. Esse mesmo componente espiritual foi realçado no Rodeio em Barretos-SP, em 2010, quando Ana Paula Valadão atribuiu ao show um caráter “profético”.

Em se tratando, no entanto, de estratégias mercadológicas, não basta dar uma conotação religiosa ou espiritual aos produtos e serviços que vão ao mercado. Assim, para que algum produto ou serviço seja aceito pelos consumidores, seguidores da religião ou não, e ainda obtenha sucesso, é preciso algo mais. Nesse aspecto, Campos (1997) afirma que, do ponto de vista mercadológico, não basta que os produtos de uma igreja sejam bons para obter sucesso. Mesmo que sua abordagem refira-se à IURD, que têm produtos bons, ele afirma que “isso não basta por si só, pois muitos outros também os têm. O seu sucesso se deve também ao emprego de canais de divulgação e de mecanismo de distribuição ágeis, pois permitem a chegada do produto ao consumidor certo, no momento exato, e na proporção desejada” (CAMPOS, 1997, p. 229).

Ora, o que se quer enfatizar é que não adianta ter um produto atrativo e bom, se as estratégias de marketing e mercadológicas não são eficientes e eficazes para torná-lo

acessível ao público alvo. Como o sucesso de um bom produto ou serviço está ligado aos mecanismos de difusão e distribuição, a IBL, de forma hábil e competente, tem demonstrado como usar os meios de comunicação, especialmente, as tecnologias comunicação e da informação (TI), com destaque, a internet. Já que as tecnologias, a mídia e a comunicação têm ocupado um lugar de relevo na religião, utilizá-las não é apenas uma questão religiosa, é também mercadológica e, além disso, uma forma de legitimação social e cultural. É por isso que Negrão (2000:57) reconhece e afirma a existência de uma “religião de mercado”, a qual, por ser recente, apresenta-se, pelo menos aparentemente, como uma resposta ao neoliberalismo e aos interesses materiais.

Tendo em vista esse processo, não se pode ignorar as modificações ocorridas na religião com o advento das tecnologias e dos meios de comunicação. Com isso, foram criadas não somente novas possibilidades de interação e relacionamentos, mas sua dissociação do ambiente físico. Nesse cenário, os agrupamentos humanos, em muitas situações e ocasiões, passaram a ser constituídos no ambiente virtual. Isso permitiu a ampliação da comunicação entre os indivíduos e das organizações com eles, aumentando a abrangência do marketing e também do mercado. Com a internet, já podemos falar de um “mercado eletrônico”, inclusive, no que se refere à religião, principalmente pela facilidade e agilidade da compra e a rapidez da entrega.

A IBL, sendo uma organização religiosa envolvida com a produção fonográfica, e como tal, com o mercado religioso, que conta com uma estrutura de tecnologia sofisticada, usa a mídia, especialmente a internet como uma estratégia mercadológica. Para tanto, a IBL faz uso de duas estratégias virtuais e ambas usadas de forma criativa, ousada e inteligente. Uma, diz respeito ao relacionamento religioso e a outra, ao relacionamento comercial da IBL. A primeira pode ser definida como uma estratégia da comunidade virtual, pois, com ela, a prioridade é o contato e a interação virtual dos cantores da IBL com o seu público, o que aumenta as possibilidades de sua fidelização. Essa estratégia de interação dos “ministros-adoradores”, além de cativar os seguidores, fortalece o consumo dos produtos da IBL e ainda parece eliminar a distância entre o(a) cantor(a) e seu público. A outra é fundamentalmente comercial e diz respeito à venda dos produtos da IBL para todo o Brasil

e em outros 244 países, o que se efetiva pelo portal [HYPERLINK "http://www.lagoinha.com"](http://www.lagoinha.com) www.lagoinha.com ou pelo site <http://shopping.lagoinha.com> ou também pelo telemarketing.

Essa segunda estratégia da IBL que é eletrônica e que comporta as modalidades da internet e do telemarketing, apesar de sua natureza essencialmente comercial e mercadológica, além do seu alcance e da fácil acessibilidade, há também uma “pseudo preocupação” com o cliente comprador e consumidor. Isto pode ser confirmado no referido site que assim declara: “Não é apenas o alcance do Portal *Lagoinha.com* que chama a atenção. É sua fácil acessibilidade e a forma com que o cliente é tratado. Ele tanto pode comprar direto pelo Portal *Lagoinha.com* como pelo *Telemarketing*. Nas duas modalidades, ele é assistido de forma integral”. Isso mostra que a IBL é uma organização religiosa e empresarial que utiliza-se das estratégias mercadológicas para fazer-se presente no mercado religioso e também para alavancar seus negócios e ampliar sua influência.

Conclusão

O movimento carismático, desde a década de 1950, tem se constituído no principal agente de transformação e inovação no campo e no religioso. Esse movimento do qual a IBL faz parte, seja pela natureza religiosa, seja pela sua participação na mídia, na cultura gospel, seja no mercado, emergiu numa época de agudo processo de secularização religiosa. Devido ao risco trazido pela secularização religiosa, esta organização religiosa vem se caracterizando por um constante redesenho da identidade e uma permanente reinvenção religiosa, cujo objetivo é atender à demanda dos fiéis. Por isso, as igrejas carismáticas, e a IBL é uma delas, precisam envolver e inserir-se na mídia para ter visibilidade e alcançar não só um lugar no campo e no mercado, mas, se possível, uma posição hegemônica.

Na análise realizada na IBL, constatamos um fator próprio e muito peculiar da corporação religiosa, que é a sua capacidade de construção e assimilação dos novos conceitos e práticas religiosas. A IBL, nesse aspecto, demonstra uma facilidade enorme de incorporar o que é

novo e de resignificar o seu modo de ser de acordo com os objetivos que emergem no campo carismático e/ou pentecostal. A IBL é uma organização novidadeira. Liberdade, flexibilidade e inventividade fazem dessa Igreja uma corporação que não só participa da cultura gospel, mas age nela com protagonismo. A IBL alcança sucesso com suas músicas e seus cantores, a celebrização, o que torna a sua discografia um objeto de consumo tanto do público adulto quanto do infante-juvenil. O sucesso da IBL na música deve-se ao carisma da família de Valadão, mas também às estratégias de marketing que a organização vem utilizando, afinal de contas, é preciso comunicar, ter visibilidade e oferecer o que o público tem como demanda. Desse modo, a IBL produz música, espetáculo, celebridade e tudo isso a partir da junção entre religião, emoção religiosa e mercado.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O processo de pentecostalização foi usado, em nosso trabalho, como um conceito-chave. Com esse conceito, buscamos analisar e demonstrar que a Igreja Batista da Lagoinha (IBL) é uma organização religiosa de natureza carismática tipicamente urbana. Por ter assumido esta sua natureza, carismática e urbana, ao mesmo tempo, a IBL vem oferecendo produtos, serviços e ritos religiosos de acordo com a mentalidade dos indivíduos e o ethos cultural da

grande cidade. Por isso, norteado por esse conceito-chave, o processo de pentecostalização, afirmamos que a IBL vem apresentando, em sua trajetória histórica uma habilidade bastante peculiar de contextualizar sua mensagem, de abrir-se ao novo e de se adequar à cultura e à mentalidade dos grandes centros urbanos.

O tema adotado para este trabalho corrobora a nossa hipótese de que a IBL, desde o seu surgimento no ano de 1957 até o momento presente, vem se manifestando como uma corporação religiosa avivada e carismatizada, e como tal, mutativa, hibridizada e popular. São esses elementos que dão a caracterização de que a corporação experimenta um processo histórico, que aqui denominamos de processo de pentecostalização. É nosso entendimento, portanto, que o carismatismo, a alteração constante, o hibridismo e a popularização, fazem da IBL uma corporação movimentada e em movimento e que, se de algum modo pensarmos classificá-la, a tipologização que lhe caiba é a do “centro e do leito do rio”.

Ora, tal classificação, mesmo sendo metafórica, foi pensada e construída como uma forma de simbolizar e indicar que a IBL é uma organização que não fica nas margens do rio, mas que se desenvolve de acordo com as águas que nele corre, criando sua própria “canoa” religiosa para responder às demandas e necessidades de seus seguidores. Essa tipologia, por se constituir numa metáfora e traduzir a ideia de correnteza, possibilita à IBL, quando é interessante e conveniente, manter alguma coisa que está às margens do rio. Possibilita, ao mesmo tempo, que ela crie e invente coisas novas, como também incorporar o que vem junto com as águas do rio. Podemos, nesse sentido, exemplificar com aquilo que ela mantém da tradição batista, como a Escola Bíblica Dominical e missões, da tradição “pentecostal clássica”, como o “batismo com o Espírito Santo” e “línguas estranhas”, e ainda incorporar em sua prática religiosa elementos oriundos do neopentecostalismo, como as reuniões para “oração de fogo” e a gestão do sagrado nos moldes de um negócio.

Ressaltamos também que o carismatismo, a alteração constante, o hibridismo e a sua popularização, além de se relacionar com o avivalismo e pentecostalismo dos anos de 1950, passaram a fazer parte da trajetória religiosa da IBL, tornando-se como que um eixo ou uma

“mola” que deu e ainda dá movimento à construção de sua identidade religiosa. A mobilidade e a flexibilidade caracterizam a identidade religiosa e organizacional da IBL. É por isso, que adotamos a expressão processo de pentecostalismo como um conceito que é, ao mesmo tempo, unificador e globalizador, pois, a trajetória da IBL relaciona-se com a modernização da sociedade, da religião e também com a pentecostalização de setores evangélicos do campo religioso. Assim, num primeiro momento, aqueles elementos, o carismatismo, hibridismo e sua alteração, favoreceram uma primeira mutação da IBL, o que a fez roturar com as igrejas batistas históricas. Num segundo momento, contribuíram para uma série de adaptações que duraram até o final dos anos de 1980, como as metodologias de crescimento de igrejas, seu afastamento dos grupos de igrejas renovadas, o banimento da influência da família de Nascimento e a centralização na família Valadão. Tudo isso cooperou para que na década de 1990, a IBL passasse a estruturar e implementar ações e estratégias para o seu ingresso na cultura da mídia e do mercado.

Esclarecemos ainda que o processo de pentecostalismo foi adotado porque é um conceito amplo e abrangente e que possibilitou uma abordagem interrelacionada da IBL. Isso tornou possível que fizéssmos a análise da IBL de maneira transitiva, conectando-se a outros conceitos pertinentes ao campo religioso no seu todo e ao campo evangélico em sua particularidade. Além dessa abordagem conectiva, o processo de pentecostalismo foi utilizado teórica e empiricamente, o que nos permite asseverar que o carismatismo desenvolvido na IBL fez e ainda faz parte da “luta pelo monopólio do exercício da competência religiosa”, conforme Bourdieu (2004:120), o qual associado aos líderes da organização. Esse importante conceito, por ter sido concebido e utilizado numa perspectiva global, possibilitou que nossa análise fosse conectada ao conceito cultura, campo religioso, hibridismo e diversidade, e chegarmos a uma posição de que a IBL é, de fato, possuidora de uma identidade hibridizada, dinâmica, plural, e também “transgressora” quando seu movimento e movimentação são cerceados e impedidos.

Assim, ao nos refermos à IBL como uma corporação caracterizada pelo movimento e pela movimentação, queremos afirmar a especificidade de sua natureza religiosa. Isto é, a IBL

assumiu uma natureza que é impulsionada pelo carisma, emoção e experiências extáticas típicas das expressões religiosas carismáticas, sobretudo, daquelas que difundem o seu culto, sua doutrina e os demais serviços religiosos a partir da imagem e forma espetacular. Ao constarmos que a IBL avocou uma natureza de movimento e movimentação, desenvolvendo-a em sua trajetória, confirmamos a sua abertura para a incorporação de ritos, práticas e doutrinas da religiosidade pentecostal desenvolvidos nos meados de século XX, e que, após os anos de 1990, convergiu para algumas outras do neopentecostalismo. O destaque nesse processo de incorporação encontra-se na maneira que a IBL passou a se organizar em termos administrativos, patrimoniais e tecnológico-comunicacionais. Ora, isso ajuda a explicar e a confirmar que a IBL se preparou e se aparelhou não só para concorrer no campo e no mercado religioso, mas, para ser bem sucedida neles.

Há uma sintonia entre o que a IBL é como organização carismática, o que ela produz para o mercado e o que é oferecido em termos de estética, espetáculo e entretenimento como meio para se alcançar uma satisfação dos consumidores. Essa harmonia se dá por causa da proximidade simbólica existente entre o estilo Lagoinha de ser, seu modo de tratar a religiosidade e o estilo “louvor e adoração” de produzir sua música gospel. A sintonia e a harmonia fazem com que a IBL encontre reciprocidade nas demandas religiosas do campo religioso e do contexto sócio-cultural em que está inserida, o que reforça a iniciativa da corporação quanto ao preparo e o aparelhamento administrativo e tecnológico que o mercado exige.

O preparo e o aparelhamento da IBL nos aspectos administrativos, patrimoniais e tecnológico-comunicacionais se relacionam diretamente com o trabalho, o pastorado e o empreendedorismo de seu líder e presidente, o pastor Márcio Valadão. Ora, essas duas ações, por estarem ligadas à visão empreendedora do líder da corporação, confirmam e demonstram que o carisma tem função na IBL não só religiosa, mas administrativa. Em outras palavras, Valadão, por ajudar a IBL superar as dificuldades do passado e acreditar em seu potencial como igreja, conquistou a confiança dos seus seguidores e gerou obediência. Com isso, Valadão se tornou um líder carismático na organização, pois a ele se

atribuiu um tipo de poder “heroico” e “extracotidiano” (Weber, 2004), que o tornou aceito e “venerado” e, portanto, apto e capacitado a implementar uma atualização permanente na corporação.

Porém, a atualização e/ou inovação que causou mais impacto na IBL, tanto interna quanto externamente, foi a que se realizou nos meados da década de 1990. O impacto se deve ao fato de a atualização ter sido planejada e programada por Valadão no sentido de unificar as ações da corporação com a mídia, o mundo dos negócios, a música gospel e o carisma de Valadão. Na prática, a atualização e a unificação significaram a distribuição do carisma de Valadão aos seus familiares, bem como o fortalecimento do parentesco na atuação da IBL no campo da música, mídia e negócios. Assim, foi possível constatar e comprovar que carisma, parentesco, música e negócios na IBL têm a ver diretamente com a família e com a gestão dos Valadões. Carisma, parentesco e música são indissociáveis na organização e tornaram-se elementos estruturadores da identidade da IBL e de sua atuação no campo religioso. Nessa corporação, não há como desconsiderar a relação entre esses elementos, pois, nela, tornou-se comum associar fé, confessionalidade e carisma à família Valadão, e tudo isso aos resultados de um empreendimento religioso organizado nos moldes das igrejas neopentecostais e/ou empresas com mentalidade capitalista.

Quanto ao arranjo e ao aparelhamento administrativo, organizacional e tecnológico, feitos por Valadão na IBL, eles foram determinantes para o seu ingresso da corporação na mídia e na cultura gospel, o que está assegurando-lhe um lugar e um melhor posicionamento no campo e no mercado religioso. Contudo, a estruturação da corporação e essa ação empreendedora de Valadão têm a ver com o *bios* midiático da IBL, que já no final dos anos de 1950, tinha feito uso do rádio para difundir sua mensagem, suas doutrinas e seu modo de ser igreja. Porém, esse *bios* midiático, que concebemos como intrínseco à IBL foi rearranjado, e na contemporaneidade tem outras finalidades e propósitos. Entre os vários propósitos existentes, podemos destacar alguns em relação à IBL: modernizar a corporação, aumentar sua influência, alcançar maior visibilidade no campo religioso, ampliar seu contato e interação com outros públicos e obter vantagens sobre os concorrentes, entre outros.

Ressaltamos ainda que, no tema do nosso trabalho, aparecem dois conceitos, o de trajetória e o de identidade, ambos colocados e postulados como referentes no estudo e na análise da IBL. Portanto, a ideia de trajetória não se desvincula do conceito de identidade, uma vez que a história da corporação foi desenvolvida num processo permanente de construção e desconstrução, fazendo emergir um tipo de identidade em que o núcleo é tomado por flexibilidade, provisoriedade e variação. O conceito de trajetória foi importante para nossas análises, pois ele denota a história da IBL como sendo de uma série de movimentos, a partir deles, os deslocamentos da corporação para outras posições se tornaram constantes, tanto no aspecto da teologia e da prática religiosa, quanto no social, político e cultural. Desse modo, com base no conceito de trajetória, podemos enfatizar que a IBL faz parte dos “sistemas simbólicos” e que seu funcionamento mantém relação com a “estrutura estruturante” que Bourdieu (2007) indicou.

O conceito de identidade foi também importante na análise que fizemos da IBL, uma vez que ela emerge como igreja batista e, em seguida, após o contato com o avivalismo na década de 1950, transita para o carismatismo, tornando-o um referente identitário. Logo, passou a conviver e a inserir diferentes elementos dos pentecostalismos existentes, porém, resignificando-os de acordo com seus propósitos e metas. Nesse aspecto, a partir de identidade religiosa, pudemos constatar que a IBL, pelos vários movimentos e deslocamentos realizados em sua trajetória no campo evangélico, é uma corporação que revoga qualquer tipo de interferência externa, a não ser aquelas que são orientadas pelo seu líder carismático. A identidade da IBL, portanto, é plural, mutável e de várias conexões, e apesar de manter-se o núcleo do carismatismo e do líder carismático interferindo nela, torna-se uma “celebração móvel” (Hall, 1999), tal como os indivíduos em contextos de complexidade e instabilidade da contemporaneidade.

Considerando o percurso feito em cada fase deste trabalho, desde a etapa inicial de coleta e organização de dados e sua interpretação, bem como a análise do objeto, optamos por

apresentar alguns dos possíveis cenários dentro dos quais a IBL esteve e ainda está envolvida em sua trajetória religiosa.

Cenário 1 – Carimatismo e hibridização identitária

O contexto cultural, social, político, econômico e religioso constituído a partir da década de 1950, com suas múltiplas transformações, aumentou a tensão já existente entre as tradições religiosas processadas desde início do século XX aqui no Brasil. O aumento dessa tensão se deu em função de uma configuração simples das igrejas protestantes e pentecostais, que tendo uma mentalidade ligada ao ambiente rural, tiveram que instalar suas bases nos centros urbanos que se, já era ambiente complexo, tornou-se mais complicado para as igrejas com as mudanças ocorridas. Essa tensão se elasticizou e tomou a cor e o tom de rupturas e cisões, fazendo com que novas formas religiosas se originassem e se desenvolvessem. Nesse contexto, é que surgem as expressões religiosas carismáticas, e com elas, igrejas híbridas e em movimento em termos de identidade e práticas religiosas. Isso mostra que há vários pontos de encontro entre o carismatismo e a identidade religiosa híbrida, como também desencontros entre ambos, sobretudo, se considerarmos a transição epocal da modernidade e pós-modernidade.

Tais aspectos, se aplicados à religião e também à IBL, revelam que a tradição batista, tal como acontece em todas as outras tradições, foi perpassada pela tradução. A tradução aqui referida não é apenas uma adequação, mas um hibridismo, demonstrando que não há, por mais que se queira afirmar, nenhuma identidade pura, fixa e essencial. As identidades são construções sócio-históricas e, portanto, envolvem negociações de valores, jeito de expressar a fé religiosa e de vivenciá-la. Tradução, nesse sentido, indica um processo de resignificação religiosa que assim tem se manifestado e desenvolvido. No caso da IBL, a tradução indica que a corporação vem resignificando, por um lado, aquilo que ela tem e, por outro, aquilo que tem chegado até ela. O carismatismo revigora e contribui para

mudanças na identidade das organizações religiosas e o hibridismo sinaliza que o carismatismo é aberto, mutacional, movimentado e de difícil classificação.

Cenário 2 – Mídia, igreja e virtualidade

A sociedade contemporânea está imersa numa cultura e num espaço cada vez mais mediados, regidos pela tecnologia da comunicação e moldados pela virtualidade. A mídia e a virtualidade encurtaram as distâncias e os tempos ficaram reduzidos, pois a maioria das coisas tendem a acontecer *on-line*, inclusive, algumas das práticas religiosas oferecidas pelas igrejas. A cultura midiática e a virtualidade, em toda a sua complexidade, é parte da história e, tal como são vivenciadas atualmente, são articuladas de ideias, comportamentos e interações dos mais variados tipos. Isso significa que a igreja e o ser humano estão diante de uma nova ambiência e é nessa ambiência que ela e também os indivíduos são chamados para viver e expressar sua fé. A mídia e a virtualidade não arrefeceu o interesse pela religião e nem pela prática religiosa. Ainda há um desejo, e este sempre renovado, de buscar a Deus, mesmo no contexto da mídia e da virtualização.

Porém, mesmo num tempo em que tudo passa pela comunicação e pela mídia, há ainda um posicionamento “religioso conservadorista” que “demoniza” e/ou sataniza a mídia e todo o aparato tecnológico que surge. Parece, no entanto, que essa demonização da mídia não se origina dos segmentos carismáticos, os quais vêm demonstrando uma habilidade ímpar de como usar para propósitos religiosos os recursos comunicacionais mais sofisticados. Nesse contexto, a mídia deixa de ser um campo fechado em si mesmo, de finalidade apenas técnica e instrumental, e passa a ser, tanto para a sociedade quanto para a igreja, uma instituição produtora de sentido. Considerando a tríade que envolve este segundo cenário, mídia, igreja e virtualidade, podemos assinalar que as tecnologias e as redes digitais estão transformando a pauta de interesses dos seres humanos, o que corrobora para que a vida, a sociedade e também a religião sejam qualificadas do ponto de vista virtualizante.

Não se pode desconsiderar, no entanto, que a mídia e os meios de comunicação com sua velocidade e excesso de informação, alteraram o modo de vida adotado pela sociedade contemporânea, o que tem trazido estresse, angústias e ansiedades ao ser humano. Ora, tal situação, se somada às crises do meio social da grande cidade, faz com que os indivíduos passem a buscar refúgio na religião. Como as igrejas carismáticas trabalham com a metodologia de oferecer promessas de libertação com suas intermináveis campanhas, exorcismo, terapias, etc, elas se tornam uma primeira opção religiosa na busca de alternativas para os problemas e crises enfrentados. Nesse contexto, a oferta por milagres das igrejas carismáticas gera para si próprias o milagre da multiplicação, de fiéis, de ofertas e até de salão de cultos. Com um panorama de crise que se intensifica cada vez mais e com uma cultura e um modo de viver midiaticizado e virtualizado, podemos vislumbrar um quadro sócio-cultural e religioso em que o carismatismo passa a ser a principal marca da identidade cultural brasileira.

Cenário 3 – Celebrização, espetacularização e mcdonaldização da religião

Esse cenário religioso, por se organizar a partir de quatro componentes-chave, a celebração, a espetacularização e a mcdonaldização, pressupõe, carrega e mantém correspondência com três conceitos fundantes da sociedade, que são a performance e o desempenho, a racionalidade e o consumo. Os dois primeiros termos que compõem o cenário mantêm uma equivalência teórico-conceitual e prática com a celebração e a espetacularização seja do corpo, da religião, do sagrado e dos artistas. Parece que tudo se torna um “reality show”, devendo ser mostrado, celebrado e espetaculizado. Há uma espécie de interjogo entre visibilidade e intimidade. Afinal, é a capacidade de criar e fazer o espetáculo que cria a celebridade. Como ressalta Lipovetsky (2005:110) estamos na benevolência da mídia e, com ela, passamos a viver o reino encantado dos shows midiáticos interativos de massa.

O terceiro termo, a mcdonaldização relaciona-se com o consumo e, portanto, está intimamente ligado com ideia de eficácia e eficiência e com o indivíduo e o individualismo.

Com a cultura da mcdonaldização, os diversos campos da cultura começam a se referendar pela noção de rapidez e “tudo” passa a ser cronometrado nos mínimos detalhes. É como se uma nova ética comandasse as nossas ações: “o mínimo de esforço para o máximo de benefícios”, num pequeno espaço de tempo. No que tange à religião, parece que a mcdonaldização foi incorporada, pois fiéis e seguidores foram transformados em meros consumidores. Talvez, já possamos até anunciar que estamos vivendo um tipo novo de religião, a “*mcreligions*”, em que se destaca a ideia de “peça você mesmo” ou ainda na perspectiva do “*fast food*”, “sirva você mesmo”. A mcdonaldização é símbolo de organização, controle e possibilidade de sucesso das corporações carismáticas.

Nesse terceiro e último cenário, é possível ressaltar também a existência de um tripé em que se alicerça a sociedade contemporânea que é: estética, velocidade e consumo. Isto tem feito com que algumas corporações religiosas se transformem em produtoras de diferentes tipos serviços e produtos para a sociedade do consumo. Entre tantas que existem, podemos destacar a Igreja Batista da Lagoinha. Nesse sentido, a IBL por “encantar” fiéis e seguidores religiosos de Belo Horizonte e de outras partes do Brasil, seu templo se tornou um lugar turístico e uma “casa” de espetáculo e um centro de negócios. Afinal, nada melhor do que contar com as “bênçãos” de Deus e com um grupo de fiéis religiosos para ser bem sucedido nos empreendimentos programados. Sendo assim, na IBL, a junção entre celebridade, espetáculo e ação carismática da família Valadão são a base do sucesso da organização e a ocupação de um lugar de influência no campo religioso.

REFERÊNCIAS

ABUMANSUR, Edin Sued. **As moradas de Deus**. São Paulo: Novo Século, 2004.

_____. Os pentecostais e a modernidade. In: João Décio Passos (Org.) **Movimentos do Espírito: matrizes, afinidades e territórios pentecostais**. São Paulo: Paulinas, 2005.

ALENCAR, Gedeon. **Protestantismo tupiniquim: hipótese sobre a (não) contribuição evangélica à cultura brasileira**. São Paulo: Arte Editorial, 2005.

ALMEIDA, Ronaldo de. Religião na metrópole paulista. In: **Revista Brasileira de Ciências Sociais**. São Paulo: Scielo Brasil, V. 19, n. 56, 2004.

_____. A expansão pentecostal: circulação e flexibilidade. In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata. **As religiões no Brasil: continuidades e rupturas**. Petrópolis: Vozes, 2006.

ALONSO, Leandro Seawright. **Poder e experiência: uma história de um cisma pentecostal na Convenção Batista Brasileira na década de 1960**. Dissertação (mestrado) em Ciências da Religião. Faculdade de Filosofia e Ciências da Religião. Universidade Metodista de São Paulo: São Bernardo do Campo, 2007.

ALVES, Rubem. **Protestantismo e repressão**. São Paulo: Ática, 1979.

_____. **O poeta, o guerreiro, o profeta**. Petrópolis: Vozes, 1992.

AMARAL, Leila. **Carnaval da alma: comunidade, essência e sincretismo na Nova Era**. Petrópolis: Vozes, 2000.

_____. Deus é pop: sobre a radicalidade do trânsito religioso na cultura popular de consumo. In: SIEPIERSKI, Paulo D.; GIL, Benedito M. (Orgs.). **Religiões no Brasil: enfoques, dinâmicas e abordagens**. São Paulo: Paulinas, 2003.

ANDERY, Maria Amália. (et. al) **Para compreender a ciência: uma perspectiva histórica**. Rio de Janeiro: Espaço e Tempo, 1994.

AOKI, Cintia; MACHADO, Fátima Regina. Acesso ao divino: a utilização de recursos digitais para práticas religiosas católicas. In: **REVER. Revista de Estudos da Religião**. São Paulo: Editora PUC-SP, n. 3. Setembro. 2010, pp. 106-122.

ARAÚJO, Isael de. **Dicionário do movimento pentecostal**. Rio de Janeiro: CPAD, 2007.

ARENDT, Hannah. **A condição humana**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1997.

ASSIS, Ader Alves de. **Pioneirismo e neopioneirismo**. Belo Horizonte, Convenção Batista Mineira, 1989.

ASSMANN, Hugo. **A igreja eletrônica e seu impacto na América Latina**. Petrópolis: Vozes, 1986.

AZEVEDO, Israel Belo de. **A celebração do indivíduo: a formação do pensamento batista brasileiro**. São Paulo: Vida Nova, 2004.

BHABHA, Homi K. **O local da cultura**. Belo Horizonte, Editora UFMG, 2007.

BALESTERO, Arthur Esteves. Desafio emergente: comunicação em igrejas protestantes históricas brasileiras. In: MELO, José Marques de; GOBBI, Maria Cristina; ENDO, Ana Cláudia Braun. **Mídia e religião na sociedade do espetáculo**. São Bernardo do Campo: UESP, 2007.

BASTIDE, Roger. **O sagrado selvagem e outros ensaios**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

_____. Elementos de sociologia religiosa. In: **Cadernos de Pós-Graduação Ciências da Religião**. Universidade Metodista de São Paulo: São Bernardo do Campo, 1990.

BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade líquida**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

_____. **Vida Líquida**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007.

_____. **Vida para consumo. A transformação das pessoas em mercadoria**. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

BELLOTTI, Karina Kosicki. Mídia, religião e história cultural. In: **REVER – Revista de estudos da religião**. São Paulo: PUC-SP, n. 4. 2004; pp. 96-115.

_____. Pluralismo protestante na América Latina. In: SILVA, Eliane Moura da; BELLOTTI, Karina Kosicki; CAMPOS, Leonildo Silveira. (Orgs.). **Religião e sociedade na América Latina**. São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, 2010.

BENDIX, Reinhard. **Max Weber: um perfil intelectual**. Brasília: UNB, 1986.

BERG, Daniel. **Enviado por Deus: memórias de Daniel Berg**. Rio de Janeiro: CPAD, 2008.

BERGE, Christa. Tensão entre os campos religioso e midiático. In: MELO, José Marques de; GOBBI, Maria Cristina; ENDO, Ana Cláudia Braun. (Orgs.). **Mídia e religião na sociedade do espetáculo**. São Bernardo do Campo: UMESP, 2007.

BERGER, Peter; LUCKMANN, Thomas. **Modernidade, pluralismo e crise de sentido**. Petrópolis: Vozes, 2003.

BERGER, Peter. **O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião**. São Paulo: Paulus, 2003.

_____. A dessecularização do mundo: uma visão global. In: **Religião e Sociedade**. Rio de Janeiro. ISER, 2000.

_____. **A construção social da realidade**. Petrópolis: Vozes, 2008.

_____. **Um rumor de anjos**. Petrópolis: Vozes, 1974.

BESSA, Daniela Borja. **Literatura de autoajuda cristã: em busca da felicidade ainda na terra e não só para o céu**. São Paulo: FAPESP; EDUC, 2010.

BIRMAN, Patrícia. Cultos de possessão e pentecostalismo no Brasil: passagens. In: **Religião e Sociedade**. Rio de Janeiro, UERJ, n. 17, 1996, p. 90-109.

BITTENCOURT FILHO, José. **Matriz Religiosa brasileira: religiosidade e mudança social**. Petrópolis: Vozes; Rio de Janeiro: Koinonia, 2003.

BOFF, Leonardo. **Igreja, carisma e poder**. Rio de Janeiro: Record, 2005.

_____. **A voz do arco-iris**. Rio de Janeiro: Sextante, 2004.

BONINO, José Míguez. **Rostos do protestantismo latino-americano**. São Leopoldo: sinodal, 2004.

BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 2005.

_____. **Les sens pratique**. Paris: Editions de Minuit, 1980.

_____. **O poder simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.

_____. **Coisas ditas**. São Paulo: Brasiliense, 2004.

BURGESS, Stanley M; McGee, Gary B. (Editors). **Dictionary of Pentecostal and charismatic movements**. Grand Rapids: Michigan, Zondervan Publishing Houze, 1995.

BURITY, Joanildo A. Cultura e identidade no campo religioso. In: **Estudos, Sociedade e Agricultura**. Rio de Janeiro: Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro; n. 09, outubro de 1997.

CAMARGO, Cândido Procópio Ferreira. **Kardecismo e umbanda: uma interpretação sociológica**. São Paulo: Pioneira, 1961.

CAMPOS, Leonildo Silveira. “**Teatro, templo e mercado. Organização e marketing de um empreendimento neopentecostal**”. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Simpósio Editora; São Bernardo do Campo: UMESP, 1997.

_____. A Igreja universal do Reino de Deus, um empreendimento religioso atual e seus modos de expansão (Brasil, África e Europa). In: **Revista Lusotopie**. Moçambique, 1999, pp. 355-367.

_____. A identidade protestante e a hegemonia pentecostal no cenário religioso brasileiro. In: Meio Ambiente e religiosidade protestante. **Tempo e Presença Digital**: janeiro de 2008a. Ano 2, n° 6.

_____. Raízes históricas, sociais e teológicas do movimento pentecostal. In: **Simpósio**. Vol. 10 (4). Ano XXXVII, n° 48. São Paulo: ASTE, novembro de 2008b.

_____. Os mapas, atores e números da diversidade religiosa cristã brasileira: católicos e evangélicos entre 1940 e 2007. In: **REVER – Revista de estudos da religião**. São Paulo: PUC-SP, n. 4. 2008c.

_____. Evangélicos e mídia no Brasil. Uma história de acertos e desacertos. In: **REVER – Revista de estudos da religião**. São Paulo: PUC-SP, n. 4. 2008d.

_____. O papel do rádio e da televisão na expansão dos evangélicos no Brasil: contribuições pra uma história da comunicação religiosa brasileira. In: BAPTISTA, Paulo Agostinho Nogueira; PASSOS, Mauro; SILVA, Wellington Teodoro da. **O sagrado e o urbano: diversidades, manifestações e análise**. São Paulo: Paulinas, 2008e.

_____. Protestantismo histórico e pentecostalismo no Brasil: aproximações e conflitos. In: GUTIÉRREZ, Benjamim F; CAMPOS, Leonildo Silveira. **Na força do Espírito: os pentecostais na América Latina: um desafio às igrejas históricas**. São Paulo: AIPRAL, 1996.

_____. Cultura, liderança e recrutamento em organizações religiosas – o caso da Igreja Universal do Reino de Deus. In: **Organizações em Contexto**. Ano 2. São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, 2006.

_____. As origens norte-americanas do pentecostalismo brasileiro: observações sobre uma relação ainda pouco avaliada. **REVISTA USP**, n° 67. Setembro e novembro, 2005.

_____. O marketing e as estratégias de comunicação da Igreja Universal do Reino de Deus. In: Estudos de Religião. São Bernardo do Campo: UMESP, V. 15, 1998, pp. 21-37.

_____. Comunicação religiosa: dos modelos marxistas aos modelos neoliberais na análise do uso religioso dos meios de comunicação de massa no Brasil. In: MELO, José Marques de; GOBBI, Maria Cristina; KUNSCH, Valdemar Luiz. (Orgs.). **Matrizes comunicacionais latino-americanas: marxismo e cristianismo**. São Bernardo do Campo: UMESP: Cátedra Unesco de Comunicação para o Desenvolvimento Regional, 2002.

CAMURÇA, Marcelo Ayres. A sociologia da religião de Danièle Hervieu-Léger: entre a memória e a emoção. In: TEIXEIRA, Faustino. **Sociologia da religião: enfoques teóricos**. Petrópolis: Vozes, 2003.

_____. A realidade das religiões no Brasil no censo do IBGE-2000. In. TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata. **As religiões no Brasil. Continuidades e rupturas**. Petrópolis: Vozes, 2006.

CANCLINE, Nestor Garcia. **Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade**. São Paulo: EDUSP, 2008.

_____. **Consumidores e cidadãos: conflitos multiculturais da globalização**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1999.

CARVALHO, José Jorge de. O encontro de velhas e novas religiões: esboço de uma teoria dos estilos de espiritualidade. In: MOREIRA, Alberto; ZICMAN, René. (Orgs.).

Misticismo e novas religiões. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Instituto Franciscano de Antropologia da Universidade São Francisco, 1994.

CASTELLS, Manuel. **A sociedade em rede.** São Paulo: Paz e Terra, 1999.

CAVALCANTI, Robinson. **A igreja, o país e o mundo: desafios a uma fé engajada.** Editora Ultimato: Viçosa: 2001

CERTEAU, Michel de. **A escrita da história.** Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 2000.

CESAR, Waldo; SHAULL, Richard. **Pentecostalismo e futuro das igrejas cristãs: promessas e desafios.** Petrópolis: Vozes; São Leopoldo: Sinodal, 1999.

COELHO FILHO, Isaltino Gomes. **Sacerdotes e profetas – uma relação tumultuada.** Texto para a Faculdade Teológica do Paraná. Posted in: palestra, 2003. <http://www.isaltino.com.br>. Acesso em 14 de julho de 2011.

CRABTREE, A. R. **História dos baptistas do Brasil.** Rio de Janeiro: Casa Publicadora Batista, 1937.

CROATO, José Severino. **As linguagens da experiência religiosa: uma introdução à fenomenologia da religião.** São Paulo: Paulinas, 2001.

CUNHA, Magali do Nascimento. **A explosão Gospel: um olhar das ciências humanas sobre o cenário evangélico no Brasil.** Rio de Janeiro: Mauad X: Instituto Mysterium, 2007.

_____. “Vinho novo em odres velhos”. Um olhar comunicacional sobre a explosão gospel no cenário religioso evangélico no Brasil. Tese de doutoramento em Ciências da Comunicação e Artes. Programa de Pós-Graduação da Universidade de São Paulo: São Paulo, 2004.

_____. Religiosidade midiática em tempos de cultura “gospel”. In: **Tempo e Presença Digital.** Mídia sacralizada e religião secularizada. Ano 4. N. 15, Abril, 2009.

_____. “A serviço do Rei”. Uma análise dos discursos cristãos midiáticos. In: **REVER. Revista de Estudos da Religião.** São Paulo: Editora PUC-SP, n. 3. Setembro: 2008, pp. 46-68.

_____. O conceito de Religiosidade Midiática como atualização do conceito de Igreja Eletrônica em tempos de cultura “gospel”. In: **INTERCOM**. Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares da Comunicação. XXV Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação. Salvador, 2002.

_____. A influência da ideologia neoliberal na religiosidade evangélica. **Caminhando**. Revista da Faculdade de Teologia da Igreja Metodista. São Paulo: UMESP, V. 7, n. 2, 2002.

DAMATTA, Roberto. **A casa e a rua. Espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil**. Rio de Janeiro: Guanabara, 1987.

_____. **Conta de mentiroso. Sete ensaios de antropologia brasileira**. Rio de Janeiro: Rocco, 1993.

_____. **O que faz o Brasil Brasil**. Rio de Janeiro: Rocco, 1986.

DEBORD, Guy. **A sociedade do espetáculo**. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

DEFFONTAINES, Pierre. **Géographie et religions**. Paris, Gallimard, 1948.

D’EPINAY, Christian Lalive. **Toward a typology of Latin American protestantism**. The Review of Religious Research, 10, p. 4-10, 1968.

DOLABELA, Fernando. **Oficina do empreendedor**. São Paulo: Cultura Editores Associados, 2003.

DOLGHIE, Jacqueline Ziroldo. O gospel da renascer em cristo e suas relações com o campo protestante brasileiro. In: **Revista de Ciências da Religião - História e Sociedade**. Ano 3. N. 3. São Paulo: Mackenzie, 2005, p. 67-101.

_____. Novos paradigmas em comunicação e cultura para análise do mercado do cântico evangélico. In: **Revista Eletrônica Ética e Cidadania**. Congresso I. São Paulo: Mackenzie, 2005a, p. 66-82.

_____. Louvor e carisma: uma análise do poder religioso. In: **Âncora. Revista Digital de Estudos em Religião**. São Paulo: Faculdade de Teologia IV Centenário. V. 3. Ano 2, novembro de 2007, pp. 82-98.

_____. **Por uma sociologia da produção e reprodução musical do presbiterianismo brasileiro: a tendência gospel e sua influência no culto.** Tese de doutoramento em Ciências da Religião. Faculdade de Filosofia e Ciências da Religião. Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião. Universidade Metodista de São Paulo: São Bernardo do Campo, 2007.

_____. **A Renascer em Cristo e o mercado de música gospel no Brasil.** Dissertação de mestrado em Ciências da Religião. Faculdade de Filosofia e Ciências da Religião. Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião. Universidade Metodista de São Paulo: São Bernardo do Campo, 2002.

DOLGHIE, Jacqueline Ziroldo; CAMPOS, Breno Martins. Sacerdócio, mercadoria e espetáculo. In. **Revista Pandora Brasil.** São Paulo: Mackenzie, 2010.

DORNELAS, José Carlos Assis. **Empreendedorismo: transformando ideias em negócios.** Rio de Janeiro: Elsevier, 2008.

DRUCKER, F. Peter. **Administração de organizações sem fins lucrativos: princípios e práticas.** São Paulo: Pioneira, 1999.

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa.** São Paulo: Martins Fontes, 2003.

ELIADE, Mircea. **Tratado de história das religiões.** São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. **O sagrado e o profano: a essência das religiões.** São Paulo: Martins Fontes, 2001.

_____. **O mito do eterno retorno.** São Paulo: Mercurio, 1992.

ETIZIONI, Amitai. **Análise comparativa de organizações complexas: sobre o poder, o engajamento e seus correlatos.** Rio de Janeiro: Zahar; São Paulo: USP: 1974.

FAUS, José Ignacio Gonzalez. **Desafios da pós-modernidade.** São Paulo: Paulinas, 1996.

FEATHERSTONE, Mike. **Cultura de consumo e pós-modernismo.** São Paulo: Studio Nobel, 2007.

FERRETI, Sérgio F. Multiculturalismo e sincretismo. In: MOREIRA, Alberto. S. & OLIVEIRA, Ireni Dias de. **O futuro das religiões na sociedade global: uma perspectiva multicultural.** São Paulo: Paulinas, 2008.

FLEURY, Maria Tereza Leme; FISCHER, Rosa Maria. **Cultura e poder nas organizações.** São Paulo, Atlas, 1996.

FONSECA, Alexandre Brasil. **Evangélicos e mídia no Brasil.** Bragança Paulista: Editora universitária São Francisco; Curitiba: Faculdade Boaventura, 2003.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder.** Rio de Janeiro: Edições Graal, 2002.

_____. **Vigiar e punir: história da violência nas prisões.** Petrópolis: Vozes, 1987.

FREITAS, Maria Ester de. **Cultura Organizacional: identidade, sedução e carisma.** Rio de Janeiro: Editora FGV, 2002.

FRESTON, Paul. Breve história do pentecostalismo brasileiro. In: ANTONIAZZE, Alberto. [et. al.] **Nem anjos nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo.** Petrópolis: Vozes, 1994.

_____. Entre o pentecostalismo e o declínio do denominacionalismo: o futuro das igrejas protestantes no Brasil. In: GUTIÉRREZ, Benjamim F; CAMPOS, Leonildo Silveira. **Na força do Espírito: os pentecostais na América Latina: um desafio às igrejas históricas.** São Paulo: AIPRAL, 1996.

_____. **Protestantes e política no Brasil: da Constituinte ao Impeachment.** Tese de Doutorado. Campinas: IFCH-Unicamp, 1993.

_____. **Pentecostalismo: seminário UNIPOP.** Belém: Universidade Federal do Pará, 1996.

FREYRE, Gilberto. **Casa Grande & Sensala: formação da família brasileira sobre o regime da economia patriarcal.** São Paulo: Global, 2004.

GALINDO, Florêncio. **O fenômeno das seitas fundamentalistas.** Petrópolis: Vozes, 1995.

GALINDO, Daniel; GUSSO, Ana Cláudia. Quando o sagrado vira moda. In: MELO, José Marques de; GOBBI, Maria Cristina; ENDO, Ana Cláudia Braun. (Orgs.). **Mídia e religião na sociedade do espetáculo**. São Bernardo do Campo: UMESP, 2007.

GIDDENS, Antony. **Mundo em descontrole: o que a globalização está fazendo de nós**. Rio de Janeiro: Record, 2002.

_____. **The consequences of modernity**. Cambridge: Polity Press, 1990.

GIL FILHO, Sylvio Fausto; SILVA, Alex Sandro da. Geografia da religião a partir das formas simbólicas em Ernst Cassirer: um estudo da igreja internacional da Graça de Deus no Brasil. In: **Rever. Revistas de Estudos da Religião**. São Paulo: PUC-SP, n. 2. 2009.

GIRARD, Renê. **A violência e o sagrado**. São Paulo: Paz e Terra, 1990.

GOMES, Pedro Gilberto. **Da igreja eletrônica à sociedade em midiatização**. São Paulo: Paulinas, 2010.

GOUVEIA, Eliane Hojaj. Os pentecostais e a modernidade. In: PASSOS, João Décio. (Org.). **Movimento do espírito: matrizes, afinidades e territórios pentecostais**. São Paulo: Paulinas, 2005.

GUERRA, Lemuel Dourado. **Mercado religioso no Brasil: competição, demanda e a dinâmica da esfera da religião**. João Pessoa: Ideia, 2003.

GUERRIERO, Silas. Problemas urbanos e eficácias rituais. In: SOARES, Afonso Maria Ligório; PASSOS, João Décio. **A fé na metrópole: desafios e olhares múltiplos**. São Paulo: Paulinas: EDUC, 2009.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Edit. Centauro, 2004.

_____. **Les Cadres soiaux de la mémoire**. Paris: Albin Michel, 1994.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 1999.

_____. **Da diáspora: Identidades e mediações culturais**. Belo Horizonte/Brasília, UFMG/UNESCO, 2003 .

_____. Quem precisa de identidade. In: SILVA, Tomaz Tadeu da. **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. Petrópolis: Vozes, 2008.

HARVEY, David. **A condição pós-moderna**. São Paulo: Loyola, 2004.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. A transmissão religiosa na modernidade: elementos para a construção de um objeto de pesquisa. In: **Estudos de Religião**. São Bernardo do Campo: UMESP, 2000; n° 18.

_____. **O peregrino e o convertido: a religião em movimento**. Petrópolis: Vozes, 2008.

HIGUET, Etienne A. Teologia e Modernidade: introdução geral ao tema. In: HIGUET, Etienne A. (Org.) **Teologia e modernidade**. São Paulo: fonte Editorial, 2005.

HOBBSBAWN, Eric. **Nações e Nacionalismo desde 1780**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Raízes do Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

HOLLENWEGER, Walter J. **El pentecostalismo: historia y doctrinas**. Buenos Aires: Editorial La Aurola, 1976.

_____. **The pentecostals**. Londres: Pub Hendrickson, 1988.

IANNACCONE, Laurence R. A Formal model of church and sect. In: **American Journal of sociology**, 94. Santa Clara University: Santa Clara, 1988, p. 241- 268.

_____. **The consequences of religious market structure**. Santa Clara: Sage Publications, 1991.

JACOB, Cesar Romero [et al.] **Atlas da filiação religiosa e indicadores sociais no Brasil**. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2003.

JAMESON, Frederic. **A virada cultural: reflexões sobre o pós-moderno**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

KARL, Marx; ENGELS, Friedrich. **Ideologia alemã**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2007.

KELLNER, Douglas. **A cultura da mídia – Estudos culturais: identidade e política entre o moderno e o pós-moderno**. Bauru: EDUSC, 2001.

KLEIN, Alberto. **Imagens de culto e imagens da mídia: interferências midiáticas no cenário religioso**. Porto Alegre: Sulina, 2006.

KOLAKOWSKI, Leszek. 1977. "A Revanche do Sagrado na Cultura Profana". **Religião e Sociedade**, 1 (Maio 1977): 153-62.

KOTLER, Philip. **Administração de marketing**. São Paulo: Prentice Hall, 2000.

KUHN, Thomas. **A estrutura das revoluções científicas**. São Paulo: Perspectiva, 2000.

LANDERS, John. **Teologia dos princípios batistas**. Rio de Janeiro: JUERP, 1994.

LEME, Clodoaldo Gonçalves. Religiosidade no futebol profissional paulista e a sociedade de risco. In: **Ciências Humanas**. III Seminário Nacional de Pesquisa. PUC, SP, 2009.

LÉONARD, Émile G. **O protestantismo brasileiro**. São Paulo: ASTE, 2002.

LÉVY, Pierre. **Cibercultura**. São Paulo. Ed. 34, 1999.

_____. **A inteligência coletiva**. São Paulo: Loyola, 1998.

LIBANIO, João Batista. **As lógicas da cidade: o impacto sobre a fé e sob o impacto da fé**. São Paulo: Loyola, 2002.

LIMA, Delcio Monteiro de. **Os demônios descem do Norte**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1991.

LIMA VAZ, Henrique C. de. **Escrito de filosofia CII: raízes da modernidade**. São Paulo: Loyola, 2002.

LIPOVETSKY, Gilles. **A era do vazio: ensaios sobre o individualismo contemporâneo**. Barueri: Manole, 2005.

_____. **A felicidade paradoxal: ensaio sobre a sociedade do hiperconsumo.** São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

LODI, João Bosco. **A empresa familiar.** São Paulo: Pioneira, 1993.

_____. **Sucessão e conflito na empresa familiar.** São Paulo: Pioneira, 1987.

_____. **A ética na empresa familiar.** São Paulo: Pioneira, 1994.

LOPES, Mirtes Esteves. **O imigrante português em Belo Horizonte e o centro da comunidade luso-brasileira.** Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, (Dissertação de mestrado em História), Porto Alegre, 2003.

LOPES, José Rogério. Devoções, ciberespaço e imaginário religioso: uma análise dos altares virtuais. In: **Civitas.** Revista de Ciências Sociais. Porto Alegre: PUC-RS, V. 9, n. 2, maio de 2009, pp. 224-242.

LUHMANN, Niklas. **Funktion der religion.** Suhrkamp Taschenbuch Verlag, Frankfurt, 1982.

LYOTARD, Jean-François. **A condição pós-moderna.** Rio de Janeiro: José Olympio, 1998.

MACHADO, Maria das Dores Campos. Identidade, globalização e secularização. In: VIEIRA, Liszt. (Org.) **Identidade e globalização: impasses e perspectivas da identidade e a diversidade cultural.** Rio de Janeiro: Record, 2009.

MADURO, Otto. **Religião e lutas de classes.** Petrópolis: Vozes, 1983.

MAESTRI, Mário. (1999). Auto-ajuda: a literatura da barbárie. In: **Correio da cidadania.** Versão eletrônica, ano 4, n. 150, julho. Disponível em: < **HYPERLINK** "<http://www2.correiodacidade.com.br/>" <http://www2.correiodacidade.com.br/cultura3.htm>>. Acesso em 12 de maio de 2011.

MAGALHÃES, Antônio. Violência, símbolo e religião. Relação entre monoteísmo e violência. In: **Estudos de Religião.** São Bernardo do Campo: UMESP, 2007; n° 32.

MAGALHÃES, Antônio; PORTELLA, Rodrigo. **Expressões do Sagrado: reflexões sobre o fenômeno religioso**. Aparecida: Editora Santuário, 2008.

MALINOWSKI, Bronislaw. **Magic, science and religion and other essays**. Illinois: Waveland Press, 1992.

MARIANO, Ricardo. Crescimento pentecostal no Brasil: fatores internos. In: **REVER**. Revista de Estudos da Religião. São Paulo: Editora PUC-SP, n. 4. Dez. 2008.

_____. **Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil**. São Paulo: Loyola, 2003.

_____. Efeitos da secularização do Estado, do pluralismo e do mercado religioso sobre as igrejas pentecostais. In: **Civitas. Revista de Ciências Sociais**. Porto Alegre, V. 3, nº 1, junho de 2003.

MARIZ, Cecília Loreto. Peter Berger: uma visão plausível da religião. In: ROLIM, Franciso Cartaxo. (Org.). **A religião numa sociedade em transformação**. Petrópolis: Vozes, 1997.

MARTELLI, Stefano. **A religião na sociedade pós-moderna: entre secularização e dessecularização**. São Paulo: Paulinas, 1995.

MARTINO, Luís Mauro Sá. **Mídia e poder simbólico**. São Paulo: Paulus, 2003.

MATTOS, Paulo Ayres. Algumas observações teológicas preliminares sobre a teologia do sacrifício do Bispo Edir Macedo, da Igreja Universal do Reino de Deus. In: **Simpósio**. Vol. 10 (4) Ano 37. São Paulo: ASTE, novembro de 2008.

MAXIMIANO, Antônio Cesar Amaru. **Introdução à administração**. São Paulo: Atlas, 2006.

MCCRACKEN, Grant. **Cultura e consumo: novas abordagens ao caráter simbólico dos bens e das atividades de consumo**. Rio de Janeiro: Mauad, 2003.

MCLUHAN, Herbert Marshall. **La aldea global**. Barcelona: Gedisa, 1996.

MEDEIROS, Rangel de Oliveira. A influência do líder e fundador na construção do discurso da Igreja Pentecostal Deus é Amor. In: **Sociedade Brasileira de Pesquisa histórica (SBPH)**. Anais da XXII reunião da SBPH. Curitiba, 2003.

MELLO, Leonel Itaussu A; COSTA, Luís César Amad. **História moderna e contemporânea**. São Paulo: Scipione. 1999.

MENDONÇA, Emílio Zambon de. **Igreja Pentecostal “Deus é Amor”: origens, características e expansão**. São Paulo, 2009. Dissertação (mestrado) em Ciências da Religião – Faculdade de Filosofia e Ciências da Religião. Universidade Metodista de São Paulo: São Bernardo do Campo, 2009.

MENDONÇA, Antônio Gouvêa. Evolução histórica e configuração atual do protestantismo no Brasil. In: MENDONÇA, Antônio Gouvêa; VELASQUES FILHO, Prócoro. **Introdução ao protestantismo no Brasil**. São Paulo: Loyola, 2002.

_____. A crise do culto protestante no Brasil; diagnóstico e alternativas. In: , Antônio Gouvêa; VELASQUES FILHO, Prócoro. **Introdução ao protestantismo no Brasil**. São Paulo: Loyola, 2002, p. 171-204.

_____. A experiência religiosa e a institucionalização da religião. **Revista Estudos Avançados**. Vol. 18, nº 18, São Paulo, setembro a dezembro de 2004.

_____. **O celeste porvir: a inserção do protestantismo no Brasil**. São Paulo: EDUSP, 2008.

_____. O protestantismo no Brasil e suas encruzilhadas. In. **Revista USP**, nº 68, setembro e novembro de 2005.

_____. A volta do sagrado selvagem; misticismo e êxtase no protestantismo do Brasil. In: AUGUSTO MACIEL, Adailton. **Ainda o sagrado selvagem: homenagem a Antônio Gouvêa Mendonça**. São Paulo: Fonte Editorial; Paulinas, 2010.

MENZIES, William W.; HORTON, Stanley M. **Doutrinas bíblicas: uma perspectiva Pentecostal**. Rio de Janeiro: CPAD, 1995.

MINTZBERG, H. [et. al.] **Safári de estratégia: um roteiro pela selva do planejamento estratégico**. Porto Alegre: Bookman, 2000.

MORANTE, Bernardo L. Campos. Na força do espírito: pentecostalismo, teologia e ética social. In: GUTIÉRREZ, Benjamim F. & CAMPOS, Leonildo Silveira. **Na força do espírito: os pentecostais na América latina: um desafio às igrejas históricas**. São Paulo: AIPRAL, 1996.

MOREIRA, Alberto; ZICMAN, Renée. (Orgs.). **Misticismo e novas religiões**. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Instituto Franciscano de Antropologia da Universidade São Francisco, 1994.

MORIN, Edgar. **O paradigma perdido: a natureza humana**. Lisboa: Europa América, 2000.

MOTTA, Fernando C. Prestes. CALDAS, Miguel P. (Orgs.) **Cultura organizacional e cultura brasileira**. São Paulo: Atlas, 1997.

MURAD, Afonso. **Gestão e espiritualidade: uma porta entreaberta**. São Paulo: Paulinas, 2007.

NASCIMENTO, José Rego. **Calvário e pentecoste: regeneração e poder**. Brasília: LERBAN, 2007.

NEGRÃO, Lísias Nogueira. “Mercadolismo”: mercado na religião e religião do mercado. In: **Estudos de Religião**. Por uma sociologia do protestantismo brasileiro. São Bernardo do campo: UMESP, 2000, n° 18.

NELSON, Reed Eliott. Modelos organizacionais, crescimento e conflito no protestantismo brasileiro: uma perspectiva semiótica. In: **Estudos de Religião**. São Bernardo do Campo: UMESP, 1999; n° 17.

_____. Authority, Organization, and Societal Context in Multinational Churches. In: **Administrative Science Quarterly**. New York: Orford University Press, Vol. 38, n° 4, 1992.

NIEBUHR, H. Richard. **As origens sociais das denominações cristãs**. São Paulo: ASTE, 1992.

NIETZSCHE, Friedrich. **Assim falou Zaratustra**. São Paulo: Martin Claret, 1999.

O’DEA, Thomas F. **Sociologia da religião**. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1969.

OLIVEIRA, Betty Antunes de. **Centelha em restolho seco**. São Paulo: Vida Nova, 2005.

ORO, Ari Pedro. **Avanço Pentecostal: reação católica**. Petrópolis: Vozes, 1996

ORTIZ, Renato. Prefácio. In: DIAS, Maria Tosta. **Os donos da voz: indústria fonográfica brasileira e mundialização da cultura**. São Paulo: Bomtempo, 2000.

OTTO, Rudolf. **O sagrado**. Lisboa: Portugal. Edições 70, 2005.

PACE, Enzo. Religião e globalização. In: ORO, Ari Pedro; STEIL, Carlos Alberto (Orgs.). **Globalização e religião**. Petrópolis: Vozes, 1999.

PAEGLE, Eduardo Guilherme de Moura. In: **Revista eletrônica do Núcleo de Estudos e Pesquisa do Protestantismo (NEPP)**. São Leopoldo: Escola Superior de Teologia, V. 17. Set.dez, 2008.

PARK, Kil H. (Org.). **Introdução ao estudo da administração**. São Paulo: Pioneira, 1999.

PASSOS, João Décio. A religião e as contradições da metrópole: lógica e projeto. In: SOARES, Afonso Maria Ligorio; PASSOS, João Décio. **A fé na metrópole: desafios e olhares múltiplos**. São Paulo: Paulinas; EDUC, 2009.

PATRIOTA, Karla Regina Macena P. Mídia e entretenimento: em busca da religiosa audiência. In: **Rever. Revista de Estudos da Religião**. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. São Paulo: Editora PUC-SP, 2008; n° 3, pp. 69-88.

PEREIRA, José dos Reis **História dos batistas no Brasil (1882-1982)**. Rio de Janeiro: JUERP, 1982.

PEREIRA, Marcos Aurélio de Paulo. O cotidiano no Brasil Colonial segundo as fontes da Igreja. In: SIEPIERSKI, Paulo D.; GIL, Benedito M. (Orgs.). **Religião no Brasil: enfoques, dinâmicas e abordagens**. São Paulo: Paulinas, 2003.

PIERUCCI, Antônio Flávio. Reencantamento e dessecularização. A propósito do antoengano em sociologia da religião. In: **Novos Estudos Cebrap**, n. 49, nov., 1998. P. 99-117.

_____. Bye, bye, Brasil. O declínio das religiões tradicionais no Censo 2000. In: **Estudos Avançados**. USP: São Paulo: v. 18. n. 52, p. 17-28, 2004.

_____. **O desencantamento do mundo: todos os passos do conceito em Max Weber.** São Paulo: Editora 34, 2003.

PIERUCCI, Antônio Flávio; PRADI, Reginaldo. **A realidade social das religiões no Brasil: religião, sociedade e política.** São Paulo: Hucitec, 1996.

PRADO, Adélia. Arte como experiência religiosa. In: MASSINI, Marina; MAHFOUD, Miguel. (Orgs.) **Diante do mistério: psicologia e senso religioso.** São Paulo: Loyola, 1999.

PRANDI, Reginaldo. Religião, conversão e serviço. In: **Novos Estudos.** São Paulo, N. 45, Julho de 1996, pp. 65-77.

_____. Religião, biografia e conversão: escolhas e mudanças. **Tempo e Presença. Koinonia.** Rio de Janeiro, 2000, pp. 34-42.

PUNTEL, Joana T. **Cultura midiática e igreja: uma nova ambiência.** São Paulo: Paulinas, 2005.

RAMALHO, Jether. Intervenções. In: MOREIRA, Alberto; ZICMAN, Renée. (orgs.). **Misticismo e novas religiões.** Petrópolis, 1994.

REILY, Alexander Duncan. **História documental do protestantismo no Brasil.** São Paulo: ASTE, 2004.

RIVERA, Paulo Barrera. A Igreja Pentecostal Deus é amor: entre a tradição e modernidade. In: João Décio Passos (Org.) **Movimentos do Espírito: matrizes, afinidades e territórios pentecostais.** São Paulo: Paulinas, 2005.

_____. **Tradição, transmissão e emoção religiosa: sociologia do protestantismo contemporâneo na América Latina.** São Paulo: Olho D'Água, 2010.

_____. Festa, corpo e culto no pentecostalismo: notas para uma antropologia do corpo no protestantismo latino-americano. In: **Numen.** Revista de Estudos e Pesquisa da Religião. Vol. 8. N.2. Juiz de Fora, UFJF, 2005. p. 11-38.

ROBBINS, Stepehn P. **Organizational Behavior.** Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, 1996.

ROCHA, Penha. A globalização da Igreja Universal do Reino de Deus. In: RUBIM, Antônio Albino C.; BENTZ, Ione Maria G.; PINTO, Milton José. (Orgs.). **Produção e recepção dos sentidos midiáticos**. Petrópolis: Vozes, 1998.

RODRIGUES, JoséAlbertino. (Org.) **DURKHEIM: SOCIOLOGIA**. São Paulo: Ática, 2006.

ROJAS, Enrique. **O homem moderno: a luta contra o vazio**. São Paulo: Mandarim, 1996.

ROLIM, Francisco Cartaxo. **Pentecostais no Brasil: uma interpretação sócio-religiosa**. Petrópolis: Vozes, 1985.

_____. Igreja Pentecostal Deus é Amor. In: LAMDIM, Leilah (Org.). **Sinas dos tempos. Diversidade religiosa no Brasil**. Cadernos do Iser, n° 23. Rio de Janeiro, 1990.

ROSAS, Nina Gabriela M. B. Neopentecostalização de igrejas históricas protestantes. In: **Soter**. (Org.). Anais do 22° Congresso Anual da Sociedade de Teologia e Ciências da Religião Soter. Paulinas: Edição Digital-Ebook, Vol. 3, 2009.

ROSENDAHL, Zeny. Geografia e religião: uma proposta. In: **Espaço e Cultura**. Rio de Janeiro: UERG, n. 1, 1995.

_____. **Espaço e religião: uma abordagem geográfica**. Rio de Janeiro: EDUERJ, 1996.

_____. **Hierópolis: o sagrado e o urbano**. Rio de Janeiro, EDUERJ, 1999.

_____. Os caminhos da construção teórica: ratificando e exemplificando as relações entre espaço e religião. In: CORREIA, Roberto Lobato & ROSENDAHL, Zeny. (Orgs). **Espaço e cultura: pluralidade de cultural**. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2008.

ROUANET, Sergio Paulo. **As razões do iluminismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

RUBIM, Antônio Albino C.; BENTZ, Ione Maria G.; PINTO, Milton José. (Orgs.). **Produção e recepção dos sentidos midiáticos**. Petrópolis: Vozes, 1998.

SANCHEZ, Wagner Lopes. A multiplicidade religiosa no espaço urbano. In: PASSOS, João Décio; SOARES, Afonso Maria Ligório. (Orgs). **A fé na metrópole: desafios e olhares múltiplos**. São Paulo: Paulinas, 2009.

_____. Modernidade, pluralismo e reinvenção religiosa. Da possibilidade de pensar o pluralismo religioso a partir de Weber. In: LACERDA, Antônio, Religião e religiosidade. **Revista da APG**. São Paulo: PUC-SP, n. 19, pp. 61-76.

SANCHIS, Pierre. Modernidade e pós-modernidade. In: **Análise e Conjuntura**. Belo Horizonte, v.7, n° 2 e 3, maio/dez, 1992.

_____. O campo religioso contemporâneo no Brasil. In: ORO, Ari Pedro; STEIL, Carlos Alberto. (Orgs.). **Globalização e religião**. Petrópolis: Vozes, 1999.

_____. O Campo religioso será ainda hoje o campo das religiões. In: HOORNAERT, Eduardo. **História da Igreja na América Latina e no Caribe (1945 – 1995). O debate metodológico**. Petrópolis: Vozes, 1995.

SANTANA, Luther King de A. Religião e mercado: a mídia empresarial-religiosa. In: **Revista de estudos da religião**. São Paulo: PUC-SP, n. 1,2005.

SANTOS, Alberto Pereira dos. Introdução à geografia das religiões. In: Espaço e Tempo. São Paulo: USP, n. 11, 2002.

SANTOS, Milton; **Brasil, Território e Sociedade no Início do Século XX I**. São Paulo: Record, 2003.

SATHLER, Luciano. Religião e entretenimento: aproximações contemporâneas. In: MELO, José Marques de; GOBBI, Maria Cristina; ENDO, Ana Cláudia Braun. **Mídia e religião na sociedade do espetáculo**. São Bernardo do Campo: UMESP, 2007.

SIEPIERSKI, Paulo D. Contribuições para uma tipologia do pentecostalismo brasileiro. In: GUERRIERO (Org.) **O estudo das religiões: desafios contemporâneos**. São Paulo: Paulinas, 2004.

_____. Protestantismo e pós-modernidade. In: MARASCHIN, Jaci. (Org.). **Teologia sob limite**. São Paulo: ASTE, 1992.

SILVA, Eliane Moura da. Religião, diversidade e valores culturais: conceitos teóricos e educação para a cidadania. In: **Rever. Revista de Estudos da Religião**. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. São Paulo: Editora PUC-SP, 2004; n° 2, pp. 1-14.

SILVA, Reinaldo Oliveira da. **Teorias da administração**. São Paulo: Pioneira, 2001.

SILVA, Tomaz Tadeu da. A produção social da identidade e da diferença. In: SILVA, Tomaz Tadeu da. **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. Petrópolis: Vozes, 2008.

SILVA, Wagner Gonçalves da. Concepções religiosas afro-brasileiras e neopentecostais: uma análise simbólica. In: **REVISTA USP**. São Paulo, n. 67, p. 150-175, setembro e novembro, 2005.

SIMMEL, Georg. **Questões fundamentais da sociologia: indivíduo e sociedade**. Rio de Janeiro, 2006.

SIQUEIRA, Deis. Religiosidade contemporânea brasileira: estilo de vida e reflexividade. In: **Sociedade e Cultura: Revista de Ciências Sociais**. Goiânia: Universidade Federal de Goiás, Ano/vol. 9, n.1, 2006.

SMITH, Wilfred Cantwell. **O sentido e o fim da religião**. São Leopoldo: Sinodal, 2006

SOARES, Esequias. Principais referenciais teológicos da Igreja Assembléia de Deus. In: **Simpósio**. Vol. 10 (4). Ano XXXVII, nº 48. São Paulo: ASTE, novembro de 2008.

SODRÉ, Muniz. **Antropologia do espelho**. Petrópolis: Vozes, 2002.

_____. Sobre a episteme comunicacional. In: **MATRIZES**. Revista do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Comunicação da USP. São Paulo: USP, 2007.

SOUZA, Beatriz Muniz de. **A experiência da salvação: pentecostais em São Paulo**: São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1969.

SOUZA, Rafael Rodrigo R. **Das trilhas de Minas para a Estrada Real: um panorama histórico da Convenção Batista Mineira**. Rio de Janeiro: Convicção, 2008.

SOUZA, Sandra Duarte de. Trânsito religioso e construções simbólicas temporárias: uma bricolagem contínua. In: **Estudos de Religião**, Ano XV, n 20, São Paulo: UMESP, 2001.

STEIL, Carlos Alberto. Catolicismo e cultura. In VALLA, Victor Vincent. **Religião e cultura popular**. Rio de janeiro: DP&A, 2001.

SUNG, Mo Sung. **Cristianismo de libertação: espiritualidade e luta social**. São Paulo: Paulus, 2008.

_____. **Desejo, mercado e religião**. São Paulo: Fonte Editorial, 2010.

TEIXEIRA, Evilásio Borges. **Aventura pós-moderna e sua sombra**. São Paulo: Paulus, 2005.

TERRIN, Aldo Natale. **Introdução ao estudo comparado das religiões**. São Paulo: Paulinas, 2003.

_____. **Antropologia e horizontes do sagrado: culturas e religiões**. São Paulo: Paulus, 2004.

_____. **O rito: antropologia e fenomenologia da ritualidade**. São Paulo: Paulus, 2003.

TILLICH, Paul. **Perspectivas da teologia protestante nos séculos XIX e XX**. São Paulo: ASTE, 2004.

_____. **Teologia da cultura**. São Paulo: Fonte Editorial, 2009.

THOMPSON, John B. A nova visibilidade. In: **Revista Matrizes**. Perspectivas Autorais nos Estudos de Comunicação III. São Paulo: USP, n.2, abril, 2008, pp. 15-38.

TOGNINI, Enéas & ALMEIDA, Silas Leite de. **História dos Batistas Nacionais**. Brasília: LERBAN, 2007.

TOGNINI, Enéas. **Renovação espiritual no Brasil**. São Paulo: Ed. Renovação Espiritual, 1984.

_____. **Enéas Tognini: a autobiografia**. São Paulo: Hagnos, 2006.

TRIBBLE, H. W. **Nossas doutrinas**. Rio de Janeiro: JUERP, 1989.

TROELTSCH, Ernst. **Gesammelt Schriften IV. Aufätze zur Geistesgeschichte und religionssoziologie**. Tübingen, J. C. B. Mohr, 1925.

_____. **El protestantismo y el mundo moderno.** México: fondo de Cultura Económica, 1987.

_____. "Igreja e seitas". In: **Religião e Sociedade.** Rio de Janeiro: ISER; UFRJ; 14 (3): 134-144, 1987.

VELASQUES FILHO, Prócoro. Declínio do cristianismo tradicional e ascensão das religiões do Espírito. In: MENDONÇA, Antônio Gouvêa; VELASQUES FILHO, Prócoro. **Introdução ao protestantismo no Brasil.** São Paulo: Loyola, 2002.

_____. O protestantismo no Brasil: da teologia à liturgia. In: MENDONÇA, Antônio Gouvêa; VELASQUES FILHO, Prócoro. **Introdução ao protestantismo no Brasil.** São Paulo: Loyola, 2002.

_____. Características, ênfases e teologia. In: **Estudos de religião.** São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, Ano I, N. 2, 1985, p. 61-85.

_____. Protestantismo no Brasil: da teologia à liturgia. In: MENDONÇA, Antônio Gouvêa; VELASQUES FILHO, Prócoro. **Introdução ao protestantismo no Brasil.** São Paulo: Loyola, 2002.

VALLE, Edênio. **Psicologia e experiência religiosa.** São Paulo: Loyola, 1998.

VELHO, Otávio. Globalização: antropologia e religião. In: ORO, Ari Pedro; STEIL, Carlos Alberto. (Orgs.). **Globalização e religião.** Petrópolis: Vozes, 1997.

VICENTINO, Cláudio. **História Geral.** São Paulo: Scipione, 1997.

VILHENA, Maria Angela. **Ritos: expressões e propriedades.** São Paulo: Paulinas, 2005.

XAVIER, João Leão dos Santos. **Colunas da renovação.** Brasília: LERBAN, 1997.

ZIGARELLI, Michael. **Fé no trabalho.** São Paulo: Mundo Cristão, 2004.

WACH, Joachim. **Sociologia da religião.** São Paulo: Paulinas, 1990.

_____. **Vergleichende religionsforschung.** Stuttgart, 1962.

_____. **Sociologia della religione**. Bologna: EDB, 1986.

WEBER, Max. **Ciência e política: duas vocações**. São Paulo: Cultrix, 2001.

_____. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. São Paulo: Cia das Letras, 2004.

_____. **Economia e Sociedade: Fundamentos da sociologia compreensiva**. Vol. I. Brasília: Editora Universidade de Brasília; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2004a.

_____. **Economia e Sociedade: Fundamentos da sociologia compreensiva**. Vol. II. Brasília: Editora Universidade de Brasília; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2004b.

WILHEIM, Jorge. **Tênue esperança no vasto caos: questões do proto-renascimento do século XXI**. São Paulo: Paz e Terra, 2001.

WILLAIME, Jean-Paul. O pastor protestante como tipo específico de clérigo. In: **Estudos de Religião**. Universidade Metodista de São Paulo: São Bernardo do Campo, 2003, n. 25; p. 119-157.

_____. Do problema da autoridade nas igrejas protestantes pluralistas. In: **Estudos de Religião**. São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, 2004, n. 27; pp. 14-25.

WOODWARD, Kathryn. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, Tomaz Tadeu da. **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. Petrópolis: Vozes, 2008.

WYNARCZYK, Hilario. La guerra espiritual em el campo evangélico. In: *Sociedad y Religión*. Bueno Aires: Fundación Simón Rodríguez, 1995, n° 13.

FONTES SECUNDÁRIAS

NASCIMENTO, José Rego do. **Renovação Espiritual. Estudos sobre o fenômeno do avivamento espiritual.** 1958.

VALLE, Rui Brasileiro do. Carta escrita a Jose Rego do Nascimento, datada de maio de 1959.

Folhetos de poder.

APPLEBY, Rasalee Mills. O Espírito Santo. Vida e poder. 1945, p.17.

JORNAIS

Jornal “*Pampulha*”. O Semanário de Belo Horizonte. Edição de 28 de outubro de 2010, p. 03.

Jornal “*O Tempo*”. Edição de 28 de outubro de 2010, p. 09.

Jornal “*Atos Hoje*”. Edição 29, 17/7/2011;

Jornal “*Atos Hoje*”. Edição 38, 18/9/2011;

Jornal “*Atos Hoje*”. Edição 01, 1/1/2010;

Jornal: “*O Batista Mineiro*”, 1945.

REVISTAS

“CONSUMIDOR CRISTÃO”. Revista de produtos e serviços do Cristão. São Paulo. Ano VIII. N.61. Maio de 2008.

“CONSUMIDOR CRISTÃO”. Revista de Produtos e Serviços do Cristão. São Paulo. Ano VIII. N. 62. Novembro e dezembro de 2008.

REVISTA COMUNHÃO. Edição especial de aniversário, de 10 de agosto de 2010. Vitória: Next Editorial, 2010.

SITES CONSULTADOS

HYPERLINK "http://www.lagoinha.com" www.lagoinha.com

HYPERLINK "http://www.portaldt.com" www.portaldt.com

HYPERLINK "http://www.diantedotrono.com" www.diantedotrono.com

HYPERLINK "http://www.familiadt.com" www.familiadt.com

pr.wikipedia.org/wiki/hillsong_song

pt.wikipedia.org/wiki/celebrudade

HYPERLINK "http://cialouart.blogspot.com" http://cialouart.blogspot.com

www.ibap.com.br/palavrapastoral.php

DEPOIMENTOS

Luciano Buchacra -

José Rego do Nascimento Júnior – Filho do Pr. José Rego do Nascimento

Levi Batista de Oliveira – Membro da Igreja Batista da Floresta na época da implantação do avivalismo na IBL.

ANEXOS

ANEXO 1

Carta de José Rego do nascimento a Enéas Tognini

Datada em 22/10/58.

Amado irmão Enéas

Saudações no Senhor Jesus

Isaías 43.19

“Escrevo-lhe, meu irmão, para informá-lo de que alguma coisa gloriosa esta acontecendo em nossa Pátria. Estou voltando do Seminário do Sul, no Rio, depois de uma semana de trabalhos especiais com os seminaristas, a convite do grêmio, onde estudamos a doutrina do Espírito Santo.

Nesta sexta feira pela manhã, o Senhor nos visitou com grande poder, levando ao altar quase todos os seminaristas. Na noite de dia seguinte, cerca de 50 seminaristas se reuniram na biblioteca para uma reunião de oração. Depois do cântico de alguns hinos, foi lido um trecho da Bíblia e começamos a orar. Todos se mostravam submissos e desejosos de Deus. Por volta da quarta oração aconteceu pentecostes.

O Espírito caiu sobre a casa, possuindo a muitos. Alguns seminaristas se deixaram cair no chão, outros por sobre as mesas, outros se levantaram e muitos confessaram pecados em voz alta, ouvindo-se gemidos e sons de choro incontido.

Atordado pela surpresa do acontecido, levantei-me de meus joelhos e pensei em fechar os basculantes da sala – tomar qualquer medida que evitasse que o barulho chegasse até as casas vizinhas. Mas logo senti repreendido pelo Espírito e deixei-me ficar no meu lugar; e entrando, eu mesmo, a participar da reunião.

Que experiência, Enéas!... Quando pedi que todos se levantassem, encerrando o período de oração, os seminaristas se abraçam, possuídos de grande emoção, os rostos molhados de lágrimas. Era cerca de 1:30 da manhã, e fora tudo como se apenas cinco minutos tivessem se passados.

Voltamos a louvar ao Senhor, iniciando com o cântico do hino “Chuvvas de Bênçãos”. Todos cantavam num clima de muita alegria e vibração. Findo o período de cânticos, começamos a pedir a palavra – ora um, ora outro; e as confissões mais inesperadas e confissões mais tocantes tiveram lugar.

Em seguida, voltamos a orar. Recomeçou a visitaçào do Espírito. Muitos sentiam-se cheios de poder do Espírito, e com tal intensidade que alguns pediam ao Senhor que parasse a visitaçào – o Batismo do Espírito. Alguns podiam conter a emoçào e andavam pelo salão rindo livremente.

Que espetáculo Enéas!... Assim como um banquete do céu na terra – o mosto do céu! O apóstolo tem razão: “Enchei-vos do Espírito!”. Um dos grandes seminaristas teve uma visão de Jesus, na glória. Agarrava-se a mim enquanto dizia: “Estou vendo o amado Salvador, não quero abrir os olhos, Pastor!”

Quando terminaram as orações, era cerca de quatro horas da manhã. Passou o tempo como um sopro. Fomos para a capela do seminário, onde encerramos os trabalhos da semana.

Meu amado irmão, maravilhas ainda estão por vir. Já estávamos no domingo. Naquela manhã fui pregar na Igreja de Tauá, na Ilha do Governador, que o Pastor João Figueiredo pastoreava.

O Pastor Figueiredo assistira a reunião do seminário e fizera a entrega de sua vida a Deus. Depois da mensagem, onde sentiu a poderosa unção do Senhor, pedi que todos se levantassem para orar. Por volta da quarta oração, o Espírito de Deus desceu sobre a casa, igual no seminário, e logo almas foram atiradas diante do altar, aos gritos e soluços, confessando os pecados. Homens, mulheres, velhos e crianças, quebrantados ante a presença do Senhor. O Pastor correu até o púlpito ao meu lado, trêmulo de emoção e poder. Eu disse-lhe: “Toma conta da tua igreja, irmão, pois acaba de receberes o teu pentecostes e eu ainda preciso pregar em Zumbi”.

O carro já me esperava na porta. Quando saí pela porta dos fundos, um homem veio ao meu encontro de braços abertos, e agarrou-me, aos soluços, marcado pela angústia. Era, eu creio, um diácono da igreja.

Cheguei ao carro, e uma senhora, de boa presença, tendo uma criança na mão, veio ao meu encontro dizendo: “Senhor nunca vi coisa igual. É a primeira vez que entro numa igreja protestante. Sinto-me transformada.” Chamei um moço que passou a assisti-la.

O Pastor Figueiredo, cheio de poder, naquele mesmo dia foi a sua igreja, em Mesquita, uma igreja de pobres operários. Quando lá chegou, contou das maravilhas que o Senhor operara, e o Espírito desceu sobre todos, idêntico às vezes anteriores, e quebrantou a igreja.

Enéas, para mim foi tudo inesperado. Podemos proclamar: começou o avivamento em nossa Pátria. A reação já se faz sentir. Um professor do Seminário já culpou o reitor por ter aberto as portas do Seminário a um “herético.” As discussões já começam a surgir. O sentimentalismo, a emoção barata, tem sido chamado para justificar o ocorrido. Aqueles seminaristas eram antes racionais e simplórios; e o mesmo aconteceu com eles, aconteceu com os humildes irmãos de Tauá e ainda melhor, de Mesquita.

Enéas, Deus continua quebrantando pastores. Três estão nas mãos do Espírito. Em Maceió. Em São Paulo também. Meu amado irmão, espero tanto na sua influência e decisão nesta hora. Um seminarista, ovelha sua, falou-me do irmão com tanto amor e gratidão. Disse-me que seu Pastor é outro homem. Falou-me de um seu sermão sobre 2 Crônicas 7:14.

Enéas, estamos prontos para o martírio nesta hora desafiante? Será que teremos forças para sermos dignos? O irmão pode usar esta carta como desejar. Escrevo livremente – de coração para coração. Espero em novembro estar com o irmão e conversar sobre o trabalho.

Com o abraço do conservo em Cristo,

José Rego do Nascimento

ANEXO 2

Carta de Jose Rego do Nascimento a João Filson Soren

Datada em 2/12/58

“Aqui, em Belo Horizonte, sinto que mãos poderosas empurram um grupo contra mim, para liquidar-me. Um grupo que guardava reservas contra minha pessoa, por os haver exortado em particular, e por razões outras que não merecem atenção agora. O caso do seminário foi a oportunidade desejada. Levantaram a bandeira da ortodoxia, numa campanha soez e impiedosa, deturpando fatos ocorridos no seminário e apontando-me como herético e pentecostal.

Diante do ataque, e notando que mãos poderosas moviam-se nos bastidores, para a todo custo me por fora de Belo Horizonte, submeti-me a sofrer julgamento da Igreja, em sessão regular, de modo democrático e limpo.

Mandei por no quadro negro dois nomes: Herético e Batista, e pedi que a Igreja se pronunciasse por voto secreto. Cada membro presente escreveria a palavra, em papel

entregue a todos, e devolveriam dobrado á mesa, sem assinatura. Disse que se houvesse maioria, mesmo de um voto, eu entregaria o pastorado naquele momento. A Igreja tem 51 membros e estavam presentes 41, contando com o Pastor, que não votou. Apurada a votação, apenas 9 votaram contra o Pastor, 2 neutros, e 29 o prestigiaram. Os 9 votos, menos um, pertencem a uma só família, cujo chefe encabeçava o movimento contra mim.

Diante do inesperado da derrota, aqueles irmãos, digo: os três homens que movimentaram o grupo ousaram o inacreditável. O salão de culto estava alugado com o contrato em nome de um deles; pois, na ocasião da assinatura do contrato, ainda não havia a Igreja, era Congregação. Que fizeram? Abusaram da confiança da Igreja e fraudaram-na na sua casa de cultos. Vieram na mesma noite, depois que todos haviam se retirado, trocaram os cadeados das portas, colocaram outros novos e tomaram o salão.

Diante do inominável, senti o alcance da trama. Soube que o elemento missionário (digo-o com reservas), mas assistido por boas razões, lhes havia prometido apoio. Eles seriam reconhecidos como Igreja, enquanto eu e a maioria absoluta, apontados como heréticos. Mas, o próprio elemento missionário, não pensou que chegassem a tanto. Esperavam, certamente, que eles me abatessem dentro da Igreja, forçando a minha saída. O irmão pode prever o que significou para Belo Horizonte Evangélico, tal atitude de impiedade.

Tomaram o santuário com bancada, piano, púlpito, alto falante, tudo enfim. Ficamos na rua. A revolta foi geral. Senti que lutava com homens incoseqüentes e logo vi que seriam capazes de nos fraudar até no nome. Reuni os irmãos na casa do deputado Dr. Elmir Guimarães Maia, que nos fez solidário (ele é membro da nossa igreja) e aprovamos para registro os Estatutos da Igreja.

No outro dia, já tínhamos os estatutos registrados em mãos. Não tomamos tal atitude, pensando em levá-los ao judiciário, a juízo. Longe de nos tal pensamento. Tínhamos aprendido em tempo a lição de Paulo de que “quem sofreu a injustiça, deve sofrer também o dano” (1 Co 6.7). Nosso intuito único era salvaguardar o nome da igreja. Pois podiam se reunir e organizar naquele momento, a “Igreja Batista da Lagoinha”, registrarem estatutos e

nos roubarem o nome. No domingo seguinte, em sessão regular, os três irmos foram excluídos.

Repudiados pela opinião publica, e sentindo que os seus aliados de ontem, já agora, se mostravam reservados, os três descambam ainda mais nas suas atitudes temerárias, fazendo imprimir uma circular, cuja cópia, mando anexa; e fazendo-a correr livremente, creio que até para fora de Belo Horizonte. A circular em questão é uma mensagem de impiedade, ódio e calunia. Não vou dar-lhe resposta.

Sinto, pastor Soren, que uma parcela dominante de nossa Denominação está envidando esforços no sentido de me alijar do meio do meu povo “a priori”, como herético. Isso será indigno. Ao final das contas, nossa Denominação não representa mero feudo nas mãos de alguns que simples circunstâncias favorecem.

Que me fechem as portas de seminários e similares (não são realmente donos?) mas não dêem um passo adiante senão na reta justiça. Eu preciso ser ouvido, eu preciso ser julgado (a isso até me submeterei) por homens como o irmão e como outros, onde a isenção de ânimo não pode ser posta em duvida. Se as doutrinas que defendo não são batistas, estou pronto a abdicar do meu povo e sofrer o exílio da minha fé.

Pelas experiências gloriosas com meu Senhor, pelo que tenho recebido desse maravilhoso Espírito. Pelos meus cuidadosos estudos na Bíblia, na teologia, nos Pais da Igreja, nos teólogos e Pastores batistas, principalmente nos de antes do movimento pentecostal, me capacitam a definir esses princípios como batistas, no sentido de nossa fidelidade à Palavra de Deus. Mas posso estar errado. Se me provarem, conscientemente, renunciarei. Estou pronto, também, a considerar de maneira mais justa e viável, atitude a tomar, quando das manifestações maravilhosas do Espírito.

Tenho confessado que eu mesmo fui surpreendido com a manifestação gloriosa do Senhor. O que não pode haver, em sã consciência, nessa altura de nossa vida denominacional, é esmagarem-me inquisitoriamente, sem respeito a Deus e consideração ao próximo.

Tenho mais de 60 convites para 1959, e só aceitei 10. Mas são 10 trabalhos chaves, dedicados mais ao Sul do Brasil. Gostaria de fazer trabalho e edificante e nunca dissolvente. Não quero dividir meu povo. Deus sabe o que temo realmente. Mas, se tomarem atitudes de exceção, se me fecharem as portas do Jornal Batista, enquanto abrigam “patrícios” sem autoridade e sem lastro, para me atacarem, terei que dizer ao povo do Brasil que me perguntar, quem me esta fechando as portas do Jornal e porque. Tudo isso me repugna. Quero antes morrer do que ser instrumento nas mãos do inimigo para perturbar a evangelização na minha Pátria.

Senti que deveria dizer-lhe estas coisas. Quero merecer a sua oração e a sua ajuda. Tenho ouvido que forças poderosas levaram a Convenção Mineira, a realizar em julho numa cidade do interior, a nos expulsar sumariamente da Convenção, reconhecendo o grupo fundador como genuínos batistas. Tudo isso representa prenúncios de que alguma coisa grave pode acontecer na nossa historia denominacional. Não que a expulsão de um pobre obreiro tenha maiores ou menores conseqüências no seu corpo. Mas, pelo lado moral que tudo isso pode representar. Pela divisão que pode provocar, quando me falta toque messiânico ou inclinação para luta inglória.

Creio que ficarei aqui por Belo Horizonte. A Rádio Guarani, dentro de dias, passará a operar em potência triplicada, e em ondas curtas. Será uma emissora de alcance nacional. Minha Igreja está unida e em grande entusiasmo. Hoje mesmo, acertamos contrato para um novo local, superior ao antigo. Muitos irmãos desejam, agora, cooperar conosco. Creio que um grande trabalho vai começar em nossa Igreja. Há um quebrantamento em nossos corações, uma fome e sede do poder do Espírito.

Do conservo e admirador, em Cristo

José Rego do Nascimento

ANEXO 3

FOTOS DAS INSTITUIÇÕES DE AÇÃO SOCIAL DA IBL

TRIGOÁSIS

☐ INCLUDEPICTURE "http://www.fundacaoasis.org/oasis/wp-content/gallery/projeto-trigaria-asis/fotos-projetosarquivo-703.jpg" * MERGEFORMATINET ☐☐

▣ INCLUDEPICTURE "http://www.fundacaoasis.org/oasis/wp-content/gallery/projeto-trigaria-asis/fotos-projetosarquivo-706.jpg" * MERGEFORMATINET ▣▣

Fonte: www.lagoinha.com

FOTOS DA CASA DAS VOVÓS

▣ INCLUDEPICTURE "http://www.fundacaoasis.org/oasis/wp-content/gallery/casa-das-vovos-no-projeto-exodo/dsc01061.jpg" * MERGEFORMATINET ▣▣

▣ INCLUDEPICTURE "http://www.fundacaoasis.org/oasis/wp-content/gallery/casa-das-vovos-no-projeto-exodo/dsc01058.jpg" * MERGEFORMATINET ▣▣

Fonte: HYPERLINK "http://www.lagoinha.com" www.lagoinha.com . Acesso em
13/05/2011

FOTOS DA ESCOLA DE BELEZA

▣ INCLUDEPICTURE "http://www.fundacaoasis.org/oasis/wp-content/gallery/projeto-escola-de-beleza-asis/alunas-no-curso-de-manicure.jpg" * MERGEFORMATINET ▣▣

▣ INCLUDEPICTURE "http://www.fundacaoasis.org/oasis/wp-content/gallery/projeto-escola-de-beleza-asis/momento-de-prova-curso-de-cabeleireiro.jpg" * MERGEFORMATINET ▣▣

▣ INCLUDEPICTURE "http://www.fundacaoasis.org/oasis/wp-content/gallery/projeto-escola-de-beleza-asis/fotos-projetosarquivo-795.jpg" * MERGEFORMATINET ▣▣

Fonte: HYPERLINK "http://www.lagoinha.com" www.lagoinha.com . Acesso
em 13/05/2011

ANEXO 4

LISTA DAS CONGREGAÇÕES E IGREJAS FILHAS DA IBL

1. IGREJA BATISTA NOVA VIDA (Congregação do Eldorado)
2. IGREJA BATISTA BETESDA (Congregação do Conjunto Cristina)
3. IGREJA BATISTA DE BOM PASTOR – Pr Washington Luis Paes de Souza.
4. IGREJA BATISTA CENÁCULO DA PAZ (Congregação de Caiçara)
5. IGREJA BATISTA EM CACHOEIRINHA – Pr Israel Afonso de Souza
6. IGREJA BATISTA LÍRIO DOS VALES (Congregação do Céu Azul)
7. IGREJA BATISTA RENOVADA DE CAMPO BELO
8. IGREJA BATISTA DA CIDADE NOVA
9. IGREJA BATISTA ESTRELA DALVA

10. IGREJA BATISTA NO GLÓRIA
11. IGREJA BATISTA DO GUARANI –
12. IGREJA BATISTA NOVO ALVORECER (Congregação do Bairro Humaitá)
13. IGREJA NACIONAL NO BAIRRO JAQUELINE
14. IGREJA BATISTA NACIONAL DE JUSTINÓPOLIS
15. IGREJA BATISTA RECANTO DA LAGOA (Congregação de Lagoa Santa)
16. IGREJA BATISTA DEUS VIVO (Congregação de Lavras)
17. IGREJA BATISTA NOVA AMÉRICA (Congregação do Maria Helena)
18. IGREJA BATISTA DE MATOZINHOS
19. IGREJA BATISTA DE NOVA ESPERANÇA
20. IGREJA BATISTA DE NOVA LIMA
21. IGREJA BATISTA DO BAIRRO OURO PRETO
22. IGREJA BATISTA NACIONAL DE PARAÚNA
23. IGREJA BATISTA DO PRADO
24. IGREJA BATISTA META IDEAL (Congregação em Ribeirão das Neves)
25. IGREJA BATISTA EM SABARÁ
26. IGREJA BATISTA CHAMA VIVA (Congregação do Santa Mônica)
27. IGREJA BATISTA RENASCER (Congregação em são Geraldo)
28. IGREJA BATISTA DE SERRA AZUL
29. IGREJA BATISTA BETEL DO SERRANO

30. IGREJA BATISTA DO SERRA VERDE
31. IGREJA BATISTA GETHSÊMANI (Congregação em Três Marias)
32. IGREJA BATISTA EBENÉZER (Congregação em Urucânia)
33. IGREJA BATISTA EL SHADAY (Congregação da vila Clóris)
34. IGREJA BATISTA DO BAIRRO VENEZA
35. IGREJA BATISTA DE XAMBIOÁ – Pr Murilo Filomeno da Silva
36. IGREJA BATISTA DE LAGOA BONITA
37. IGREJA BATISTA NACIONAL LÍRIO DOS VALES

ANEXO 5

PROJETO DO NOVO TEMPLO DA IBL

INCLUDEPICTURE "http://noticias.gospelmais.com.br/files/2011/05/novo-templo-Igreja-lagoinha-1.jpg" * MERGEFORMATINET

INCLUDEPICTURE "http://noticias.gospelmais.com.br/files/2011/05/novo-templo-igreja-lagoinha-2.jpg" * MERGEFORMATINET

ANEXO 6

Relação de imóveis da IBL

DIA DA SEMANA HORÁRIO LOCAL TIPOS DE CULTOS E REUNIÕES
HORÁRIO LOCAL TIPOS DE CULTOS E REUNIÕES
LOCAL TIPOS DE CULTOS E REUNIÕES
TIPOS DE CULTOS E REUNIÕES

Domingo

06:00

06:00

08:00

09:00

10:00

10:00

13:00

15:00

17:00

18:00

18:00

18:15

20:00
21:00 Tabernáculo

Tabernáculo
Tabernáculo
TemploTemplo
Tabernáculo
Templo
Templo
CEU
Templo
Salão Ágape
Tabernáculo
CEU
CEU
Tabernáculo Culto das Primícias
Culto das Primícias
Culto da Terceira Idade
Escola Bíblica
Culto com o Pr. Márcio Valadão
Culto MCJ – Crianças e Juniores
Culto de Batismo
Culto com o Pr. Ronaldo Moreira
Culto em Inglês
Culto com o Pr. Márcio Valadão
Culto MCJ – Crianças e Juniores
Culto Adolescentes
Culto Ministério de Louvor e Artes
Culto com o Pr. Vinícius Zulato

Segunda-feira

06:30
Segunda-feira
06:30
Segunda-feira
06:30

06:30
15:00
19:00
19:30
19:00
19:00 Templo

Templo
Salão Esperança
Salão Esperança
Templo
Salão Fé

Casa da Honra Culto Grandezas de Deus
Culto Grandezas de Deus
Culto Deus de Milagres
Reunião Jornada dos Trezentos
Culto dos Empresários
Culto dos Homens da Promessa
Culto das Mulheres em Ação

Terça-feira 13:00

13:00

19:30

19:30

19:30 Salão dos Diáconos

Salão dos Diáconos

Templo

Salão Ágape

Tabernáculo Culto/Reunião Chá com Deus.

Culto/Reunião Chá com Deus.

Culto com o Pr. André Valadão.

(1ª Terça-feira do mês) Reunião de Fogo

Escola de Intercessão

Quarta-feira 19:30

19:30

19:00

19:00 Templo

Templo

Salão Fé

Casa da Honra Culto com a Pra. Alaélcia Teixeira

Culto com a Pra. Alaélcia Teixeira

Culto Rede de Esportes

Culto da Melhor Idade

Quinta-feira 15:00

15:00

19:00

19:00

19:30 Salão Esperança

Salão Esperança

Salão Ágape

Salão Esperança

Templo Culto Deus de Milagres

Culto Deus de Milagres

Culto com o Pr. Marcelo Crescêncio

Culto dos Águias de Cristo

Culto da Rede da Família

Sexta-feira 19:00

19:00
19:30
23:00 Templo

Templo
Salão Esperança
Tabernáculo Culto 6ª Básica
Culto 6ª Básica
Culto da Jornada
Vigília

Sábado 15:00

15:00
17:00
19:00
19:00
19:00
19:00
19:00
19:00 Salão Fé

Salão Fé
Salão Esperança
Templo
Salão Esperança
Tabernáculo
Colégio Cristão
Nova Canaã Culto Espanho
Culto Espanho
Culto Ephantá (Surdos)
Culto da Mocidade
Culto Eliezer (Solteiros)
Culto Jovens Adultos
Reunião dos Universitários
Culto dos Adolescentes

ANEXO 7

ÁREA INTERNA DO TEMPLO DA IBL

INCLUDEPICTURE

"http://comunidadeevangelicapalavradavida.files.wordpress.com/2011/03/batista-da-lagoinha.jpg" *
MERGEFORMATINET

Fonte: HYPERLINK "http://www.lagoinha.com" www.lagoinha.com ; Acesso em 15/05/2010

Fonte: HYPERLINK "http://www.lagoinha.com" www.lagoinha.com ; Acesso em 15/05/2010

FORMATO EXTERNO DO TEMPLO

INCLUDEPICTURE "http://static.panoramio.com/photos/original/43569065.jpg" *
MERGEFORMATINET

INCLUDEPICTURE "http://www.dtoficial.com/congresso2011mulheres/images/local-2.jpg" *
MERGEFORMATINET

Fonte: HYPERLINK "http://www.lagoinha.com" www.lagoinha.com ; Acesso em 15/05/2010

ANEXO 8

Música: Vitoria na cruz

*Com um leão que ruge o Diabo que nos devora.
Está buscando brecha para nos destruir, roubar e matar
Não é na nossa força que podemos vencer.
Maior é Jesus vem nos defender
O sangue derramado lá na cruz foi para me salvar
Meu pecado tirou,
Jesus morreu, sofreu em meu lugar.
A minha vida pagou para eu livre ser
Cristo morreu por mim
Posso viver
(Refrão)
Hoje eu sou livre pra adorar a Deus,*

*Viver vitorioso como filho seu.
 Hoje eu sou livre para celebrar,
 O pecado não pode mais me dominar.
 Jesus crucificado o inferno em festa se alegrou,
 Pensavam ter vencido, e derrotado o Salvador.
 Mas não eram os cravos que tendiam na cruz
 Foi o meu pecado que matou Jesus.
 Um dia desse, em trevas
 Universo inteiro si estremeceu
 A multidão pedida viu que aquele era Filho de Deus
 O véu do templo se rasgou hoje eu posso
 Entrar no santo dos santos, venho adorar.
 (Refrão)
 Hoje eu sou livre pra adorar a Deus,
 Viver vitorioso como filho seu.
 Hoje eu sou livre para celebrar,
 O pecado não pode mais me dominar.
 Bem no meio da festa o Diabo começo ouvir
 Passos fortes que tremiam toda terra e foi conferir.
 Quando as portas se abriram o cordeiro viu
 E como leão, Jesus rugiu.
 Caiu como serpente todo principado se prostrou
 O Leão de Judá pisou bem forte e os esmagou
 Tomou a chave das mãos do Diabo
 Abriu minhas cadeias e me resgatou
 (Refrão)
 Hoje eu sou livre pra adorar a Deus,
 Viver vitorioso como filho seu.
 Hoje eu sou livre para celebrar,
 O pecado não pode mais me dominar.
 E no terceiro dia a pedra do sepulcro rolou
 E lá chegou, chegou Maria, mas o corpo,
 Ela não o encontrou
 O Anjo lhe falou que Ele não estava lá
 Entre os mortos não devia procurar.
 E a um jardineiro perguntou, onde está o meu Senhor?
 Ele olhou nos seus olhos
 E pelo nome Ele a chamou
 Ela reconheceu a voz do mestre
 Raboni, meu Jesus ressuscitou*

(Refrão)

Hoje eu sou livre pra adorar a Deus,

Viver vitorioso como filho seu.

Hoje eu sou livre para celebrar,

O pecado não pode mais me dominar.

Ele vive (2x)

Ele reina (2x)

Ressuscitou (2x)

É vencedor (2x)

Está assentado (2x)

Sobre o trono (2x)

Só Ele digno (2x)

De todo louvor (2x)

(Refrão)

Hoje eu sou livre pra adorar a Deus,

Viver vitorioso como filho seu.

Hoje eu sou livre para celebra,

O pecado não pode mais me dominar.