

# Mídia, música e liturgia: influências interpostas no culto evangélico brasileiro

## Franco Iacomini Junior

Doutorando do Programa de Pós-Graduação em Comunicação em Comunicação e Linguagens da Universidade Tuiuti do Paraná (UTP). Mestre em Teologia pela Faculdade Teológica Batista do Paraná (FTBP). Graduado em Comunicação Social/Jornalismo pela Universidade Federal do Paraná e em Teologia pela FTBP. Membro do grupo de pesquisa JOR XXI, da UTP. E-mail: fiacomini@gmail.com

## Tarcis Prado Junior

Doutorando do Programa de Pós-Graduação em Comunicação em Comunicação e Linguagens da UTP. Mestre em Saúde Pública pela Universidade de São Paulo (USP), especialista em Promoção de Saúde pela USP e bacharel em Comunicação Social (habilitação em Relações Públicas) pela Universidade Metodista de São Paulo (Umesp). Professor de graduação e MBA nos cursos de Comunicação e Administração da UTP. Membro do grupo de pesquisa JORXXI, da UTP. E-mail: tarcisjr@yahoo.com.br

## Moisés Cardoso

Doutorando no Programa de Pós-Graduação em Comunicação e Linguagens da UTP. Mestre em Desenvolvimento Regional Universidade Regional de Blumenau (Furb), pós-graduado em Novas Mídias pela Furb. Publicitário e jornalista, professor nos cursos de Publicidade e Propaganda da F e da Faculdade Metropolitana de Guaramirim (Fameg). É integrante dos Grupos de Pesquisa Jor XXI, da UTP, e Estudos Midiáticos Regionais, da FURB. E-mail: beiocardoso@gmail.com

**Resumo:** A disponibilidade de áudio e vídeo de cultos tem permitido às igrejas brasileiras conhecer e incorporar conteúdos das mais diversas fontes, em especial na música. Tal processo sempre ocorreu, mas acelerou-se com o advento das redes sociais. As tecnologias tendem a provocar mudanças na liturgia, de forma a introduzir elementos estéticos comparáveis a formas modernas de idolatria. A fundamentação teórica toma como referências trabalhos de Timothy Keller (em sua classificação das manifestações litúrgicas), Pierre Lévy (sobre o comportamento de uma cultura diante de novos meios de representação), Alberto Klein (sobre o que ocorre quando as mídias visuais entram no terreno do sagrado) e Magali do Nascimento Cunha (pelo estudo sobre a cultura gospel brasileira). As conclusões apontam tratar-se de um fenômeno ainda em desenvolvimento, mas com potencial para provocar tensão nas igrejas ditas históricas.

**Palavras-chave:** Igrejas; Liturgia; Comunicação.

**Media, music and liturgy: intervening influences in Brazilian evangelical worship**

**Abstract:** The availability of religious services audio and video material has allowed Brazilian churches to get to know and incorporate contents from various sources, especially musical ones. This process has always occurred, but it has been accelerated with the advent of social networks. Technologies tend to cause changes in the liturgy by introducing aesthetic elements that are comparable to modern forms of idolatry. The theoretical framework is based on works by Timothy Keller (on his classification of liturgical manifestations), Pierre Lévy (on the behavior of a culture in face of new means of representation), Alberto Klein (on what happens when visual media enters the field of the sacred) and Magali do Nascimento Cunha (for studies on Brazilian gospel culture). The conclusions indicate that this is a phenomenon still in development, but with the potential to provoke tension in the so-called historic churches.

**Keywords:** Churches; Liturgy; Communication.

## Introdução

Na década de 1960, o canadense Marshall McLuhan percebeu um efeito inicial da televisão sobre a maneira como as igrejas da época organizavam seus cultos. “A revivescência litúrgica da era do rádio e da TV afeta até as mais austeras seitas protestantes. O canto coral e as roupagens ricas começaram a aparecer em todos os bairros”, escreveu (MCLUHAN, 1979: 361). Naquele contexto, McLuhan observava que a jovem televisão – o ensaio do qual foi retirada a citação foi publicado originalmente em 1964 – estimulava a participação dos jovens na convivência religiosa. Admirados com a forma atraente com que a expressão religiosa era apresentada nos cultos televisionados, representantes dessas faixas etárias passavam a buscar em suas congregações esse mesmo tipo de experiência. Por sua vez, as igrejas locais respondiam: buscavam ter em suas celebrações algo que remetesse o frequentador àquilo que ele via pela tevê.

O que era visto e experimentado nas congregações da América do Norte na década de 1950 pode estar ocorrendo, de forma similar, no Brasil contemporâneo. Dessa vez, não seria a televisão o veículo a influenciar as expressões litúrgicas, mas a internet, mediante a disponibilidade de cultos transmitidos ao vivo e clipes de música gospel em sítios eletrônicos como o YouTube e outros. Por esses canais, membros de igrejas, pastores e líderes de louvor de congregações de todos os portes podem assistir a celebrações realizadas em outros cantos do planeta – e, como ocorria na época de McLuhan, tendem a reproduzir localmente essas influências.

Esse movimento tem sido percebido de forma difusa dentro das igrejas. Talvez pela novidade do fenômeno, ou ainda pela velocidade com que diversas transformações têm ocorrido no seio das igrejas brasileiras (dado o ritmo intenso de crescimento da população evangélica no país nas últimas três décadas), as discussões sobre o tema têm sido limitadas e tocam, sobretudo, a escolha de canções pelos grupos musicais das igrejas. Essa peculiaridade pode ser explicada pela proeminência da música no culto, pela sua importância como fator de identificação das denominações e dos diversos subgrupos que compõem o universo evangélico, e também pela sua relevância como produto. Por essas mesmas três razões, algumas lideranças religiosas hesitam em abraçar as novidades advindas da internet: um elemento tão importante no culto (grande parte das celebrações tem entre 40% e 50% de sua duração dedicados à música de adoração) e que é marca denominacional não poderia ser, de acordo com essas lideranças, exposto nos cultos da mesma forma como uma mercadoria é exposta em uma vitrine.

Este trabalho defende que a influência de tecnologias de informação e comunicação (em especial dos canais de vídeo e das redes sociais) tende a provocar mudanças no modo de as igrejas organizarem seus cultos – ou seja, de sua liturgia<sup>1</sup>. Essas transformações se estabelecem como fonte de tensão: a tradição evangélica privilegia o texto bíblico sobre a imagem, mas seus líderes veem crescer sobre si a ascendência de uma cultura altamente imagética e, com frequência, importada de outros contextos nacionais e mesmo religiosos. O objetivo deste artigo é, a partir dessa constatação, buscar entender os mecanismos pelos quais essas influências se manifestam e quais são as suas possíveis consequências para o *modus operandi* litúrgico das igrejas evangélicas brasileiras.

As pesquisas a respeito da relação entre as igrejas e a mídia, tanto no Brasil como fora dele, têm se centrado nas formas que as organizações religiosas têm usado para expor a si mesmas na mídia. Nessa linha, o trabalho de Magali do Nascimento Cunha (2007) foi pioneiro na detecção da “explosão gospel” e mantém-se relevante na área. Outros autores, como Alexandre Brasil Fonseca e Karla Patriota, entre muitos outros, publicaram artigos a respeito. Em outro sentido, o da influência da mídia contemporânea sobre as igrejas – que é o foco principal deste trabalho –, parece haver uma quantidade muito menor de pesquisas. Destaca-se nesta área o trabalho de Alberto Klein (2006) sobre “imagens de culto e imagens de mídia”.

<sup>1</sup>Para este trabalho, considera-se o conceito resumido de liturgia adotado por Millard Erickson (2011: 116): “formas prescritas de adoração, incluindo linguagem, vestimentas e objetos”.

## Fundamentação teórica

Ao revisitar as experiências litúrgicas das igrejas protestantes americanas ao longo do século passado, Timothy Keller observa que, duas gerações atrás, poucas pessoas se arriscavam a perguntar como deveria ser o culto, dado que cada denominação religiosa tinha sua própria tradição litúrgica e as congregações simplesmente seguiam o que vinha sendo feito no passado. Embora admita que “as tradições de culto são inevitáveis, porque até mesmo as igrejas mais inovadoras não são capazes de reinventar completamente o culto todas as semanas” (KELLER, 2014: 353), ele aponta que a diversidade de formas de culto na atualidade é enorme, refletindo influências culturais e de temperamento, tanto dos líderes de cada igreja local como também das comunidades onde estas igrejas estão inseridas. Nesse sentido, Keller elaborou uma sistematização em que os cultos são classificados em três “ênfases”: histórica (adotada com maior frequência pelas denominações anglicana, luterana e episcopal, entre outras; dá destaque ao corpóreo e tem a Eucaristia, ou Ceia do Senhor, como elemento central), contemporânea (com destaque para as manifestações emocionais e centralidade na música para louvor e adoração) e de convergência (com centralidade nos aspectos místicos e nas narrativas) (Ibid.: 354).

Popularizada por modelos relevantes de igreja como Willow Creek e Saddleback (dirigidas, respectivamente, por Bill Hybels e Rick Warren), a abordagem contemporânea vem ganhando força desde a década de 1980. Seu desembarque no Brasil coincidiu com o crescimento da população evangélica<sup>2</sup>, que passou de 5,2% da população, em 1970, para 22,2%, em 2010 (INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA, 2012; SOUZA, 2012: 130). Ao longo desse período, desenvolveu-se no Brasil um movimento cultural e religioso que teve como um de seus elementos mobilizadores a música gospel (CUNHA, 2007: 86), adotada dentro e fora das paredes das igrejas.

A “explosão gospel” – expressão adotada por Magali do Nascimento Cunha (2007) para definir a emergência de uma cultura surgida a partir do hibridismo entre o caráter protestante conservador e a roupagem contemporânea dos cultos celebrados com linguagem moderna e elementos musicais e estéticos compatíveis com a cultura brasileira atual – moveu o eixo da adoração dos evangélicos brasileiros. Pierre Lévy, em sua obra *As tecnologias da inteligência*, traz elementos para compreender essa migração:

as categorias usuais da filosofia do conhecimento, tais como o mito, a ciência, a teoria, a interpretação ou a objetividade dependem intimamente do uso histórico, datado e localizado de certas tecnologias intelectuais. Que isto fique claro: a sucessão da oralidade, da escrita e da informática como modos fundamentais de gestão social do conhecimento não se dá por simples substituição, mas antes por complexificação e deslocamento de centros de gravidade. (LÉVY, 2010: 10).

Como descendentes de uma tradição que rejeita a sacralidade das imagens adotada pela igreja católica, os protestantes sempre foram adeptos de uma austeridade em que o único encantamento vinha da própria *Bíblia* e de sua leitura. Alberto Klein (2006: 222) classifica essa postura como uma espécie de “textolatria”, em oposição à ideia de idolatria. A abundância de informação visual, típica do século XX, resultaria – pelo movimento dos “centros de gravidade” citados por Lévy – em um novo processo de encantamento, pelo qual as mídias visuais “invadem o terreno do sagrado”, e no qual ocorre “a incorporação de elementos midiáticos na composição litúrgica e arquitetônica dos espaços físicos do culto” (Ibid.: 139).

Essas interpolações entre mídia e religião resultaram em cultos cuja estética aproxima-se daquela apresentada pela televisão, em um processo de apropriação, conforme observa Klein (Id.: 225, grifos do autor):

<sup>2</sup> A utilização do termo “evangélico” pode parecer imprecisa, dada a diversidade de denominações existente nesse grupo, e também o pouco conhecimento que, em geral, se tem no Brasil a seu respeito. Há, entretanto, uma tendência de utilizar a expressão de forma abrangente, referindo-se a todos os membros de igrejas oriundas da Reforma. Millard Erickson (2011: 74), por exemplo, define o evangelicalismo de forma particular, tratando-o como “movimento do Cristianismo moderno que enfatiza o evangelho do perdão e a regeneração por meio da fé pessoal em Jesus Cristo e que declara doutrinas ortodoxas”. Assim mesmo, ele define como “evangélico”, além daquele que segue as práticas do evangelicalismo, o seguidor de todas as igrejas protestantes. De igual modo, no ambiente brasileiro há diversos desencontros. No dizer de Clara Mafra, porém, “se os critérios de classificação são muitos e ensejam uma disputa nominativa interminável, podemos nos apegar à história, onde, ao menos nos últimos anos, dada a visibilidade que esse segmento ganhou na opinião pública, se forjou um certo consenso referendando o termo ‘evangélico’ como categoria abrangente” (MAFRA, 2001: 7). No contexto deste artigo o termo “evangélico” será tratado como sinônimo de “protestante”, em especial no que se refere aos indivíduos que fazem parte de igrejas que assim se denominam.

Essa *tele-visão* do culto acaba misturando num mesmo caldo a experiência religiosa e a diversão típica dos programas de auditório. É possível perceber que esse modelo “litúrgico” está sendo amplamente adotado nas mais diversas correntes do cristianismo ocidental, tanto em igrejas pentecostais e neopentecostais, quanto nos movimentos carismáticos das igrejas históricas, acirrando a tensão com os que defendem a liturgia como preservação de sua identidade religiosa.

O processo não é inédito – Klein observa que o envolvimento das igrejas com as tecnologias comunicativas de sua época é um fenômeno observável ao longo da história das denominações cristãs. Nesse caso, ele aponta que essa orientação televisual teria a capacidade de criar “novos refúgios para as imagens religiosas, reproduzindo novas formas de idolatria” (Ibid.: 227).

Lévy busca uma explicação para processos de assimilação como esse mediante as metáforas da “ecologia cognitiva” (LÉVY, 2010), pela qual certa cultura – no caso presente, a cultura gospel à moda brasileira – identifica-se com um conjunto de representações, em uma dada população:

O meio ecológico no qual as representações se propagam é composto por dois grandes conjuntos: as mentes humanas e as redes técnicas de armazenamento, de transformação e de transmissão das representações. A aparição de tecnologias intelectuais como a escrita ou a informática transforma o meio no qual se propagam as representações. Modifica, portanto, sua distribuição. (Ibid.: 140).

De acordo com Lévy, as modificações permitem que algumas representações cujo registro era impossível passem, então, a ser passíveis de registro e reprodução. Da mesma forma, a tecnologia torna possíveis novos processamentos de informação, de modo a engendrar novas representações ou, ainda, novas formas de transmissão.

No passado, as transformações relacionadas à gênese e disseminação da escrita permitiram a preservação de princípios e dogmas religiosos, abrindo caminho para as “religiões do livro”, entre elas o Cristianismo (Ibid.: 140). Na atualidade, processos semelhantes continuam a ocorrer. As tecnologias contemporâneas abrangem, entre outras possibilidades, a gravação de cultos nas igrejas. Antes do registro em *videotape*, era possível documentar por escrito os programas de culto, os textos lidos e as músicas cantadas, mas não havia como registrar a celebração propriamente dita (ou seja, o conjunto desses elementos). Agora, a possibilidade de ver e rever imediatamente um culto completo tende a criar no espectador a intenção de reproduzir essa experiência de adoração em outra comunidade.

Já a possibilidade de novos processamentos de informação, prevista por Lévy, inclui a transmissão das celebrações. Com as fitas de vídeo esse registro passou a ser possível, mas a circulação das imagens era lenta. Na atualidade, para quem quer conhecer a forma de cultuar de outras congregações, não há mais a limitação do alcance de uma emissora de tevê nem a logística de buscar uma fita ou um DVD. Basta conectar-se ao *website* da igreja que se pretende conhecer e assistir ao seu culto ao vivo, qualquer que seja sua localização no planeta. Ou, quem sabe, ver seus eventos gravados no próprio sítio da igreja ou em seus canais em sites como YouTube ou Vimeo. Para Lévy, tais interpolações têm o potencial de moldar a forma como as instituições se apresentam: “Com as religiões universalistas e a ciência moderna, não estamos mais frente a representações tomadas individualmente, mas sim a verdadeiras formas culturais cuja aparição e continuidade dependem de tecnologias intelectuais”, escreve (LÉVY, 2010: 140).

Passa-se agora a estudar a forma como vêm ocorrendo esses processos no Brasil contemporâneo, tendo como foco principal a música tocada em cultos e celebrações evangélicas.

## Teve, internet e igrejas

O uso das mídias não é novo para as denominações cristãs. Ao contrário: entendendo o processo de evangelização como uma forma de levar a informação necessária para uma tomada de decisão, o Cristianismo tem feito uso constante das diversas formas de comunicar que teve à mão, das cartas do primeiro século às mídias sociais da contemporaneidade. No Brasil, a ênfase a partir dos anos 1990 foi para o uso da televisão (CUNHA, 2014: 285).

A audiência de programas religiosos no Brasil na televisão é alta, levando-se em conta os horários pouco convencionais em que são transmitidos. Segundo a jornalista Cristina Padiglione, de *O Estado de S. Paulo*, em abril de 2015 o programa “Fala que eu te escuto”, que faz parte da programação da Igreja Universal do Reino de Deus exibida nas madrugadas pela Rede Record de Televisão, chegava a liderar a audiência em alguns horários, empatando com a Rede Globo (PADIGLIONE, 2015).

Nesse ambiente, é central o papel da música, dado o fator de empatia que ela desempenha para o público jovem. Essa empatia foi despertada, inicialmente, pelo desembarque das músicas no formato CD, a partir dos anos 1980, e foi amplificada por novas mídias: DVD de shows gospel, cultos e concertos disponibilizados em portais como YouTube e congêneres, compartilhamento de arquivos de vídeo e áudio em tempos mais recentes, além de *streaming* de cultos ao vivo. A internet, aliás, tem a capacidade de potencializar cada um desses elementos. Com isso, cresce também o acesso a esse tipo de conteúdo, resultando na ampliação de seu potencial global de influência.

Magali do Nascimento Cunha assinala que a cultura gospel brasileira está associada ao surgimento e desenvolvimento das mídias evangélicas no país, que ajudaram a consolidar uma “teologia que enfatiza o valor superior do louvor e da adoração no culto” (CUNHA, 2007: 117). Tal movimento teve início ainda nos anos 1950 e 1960, quando denominações pentecostais romperam com a tradicional hinódia protestante para incluir em suas liturgias ritmos e estilos de cantar mais próximos da música popular. Ao longo da segunda metade do século XX, sucessivos movimentos dentro e fora do Brasil aproximaram a forma de apresentação da música cristã com aquela identificada como “do mundo”. Ao chegar aos anos 1990, formou-se um cenário de convergência: havia música evangélica com uma identidade própria, mas ao mesmo tempo sensível ao gosto popular geral; havia uma população evangélica crescente; e havia também eventos e canais mercadológicos para fazer as composições chegarem a essa população. Consolidava-se assim um “mercado gospel” e a ideia de sacralização do consumo, uma das características associadas à cultura gospel (Ibid.: 173-176).

Ao destacar a importância da música no cenário cultural evangélico, Soraya Eberle (2011: 39) observa que ela serve como base para a formação de “tribos gospel”. Dentre os principais influenciadores dessas tribos, a pesquisadora cita a igreja australiana Hillsong, a associação de igrejas Vineyard (nascida nos Estados Unidos e ligada ao movimento neocarismático, com ênfase à manifestação de Deus por meio de curas e milagres) e o brasileiro Ministério de Louvor e Adoração Diante do Trono, ligado à Igreja Batista da Lagoinha, de Belo Horizonte – igreja local que liderou o que Reinaldo Arruda Pereira (2011: 18) classificou como “processo de pentecostalização” das igrejas batistas brasileiras e que é uma das pioneiras no país na realização de grandes eventos musicais evangélicos, os concertos gospel.

As interações propiciadas pelas mídias (e potencializadas pelo imediatismo da internet) têm efeitos sobre os cultos, conforme nota Cunha (2014). Eles “terminam por assimilar aspectos do que é veiculado pelas mídias. Isso se converte em alta dependência de tecnologia e reprodução de formatos e conteúdos performáticos das celebridades religiosas midiáticas no cotidiano de comunidades” (Ibid.: 287), escreve. Como resultado, obtém-se uma uniformização das práticas celebrativas e o enfraquecimento da espontaneidade da comunidade.

<sup>3</sup> As letras autorizadas pela equipe da igreja estão disponíveis em <http://translations.hillsong.com>. Acesso em 1/12/2016.

Um indício dessa influência pode ser percebido pela incorporação às celebrações de músicas consumidas a partir dessas fontes. Somente o sítio de internet da Hillsong Church dedicado à divulgação de traduções oficiais de suas canções registra 269 versões em português de composições originais da igreja<sup>3</sup>. Em um culto jovem (ou contemporâneo, dependendo da nomenclatura adotada pela igreja local), em especial, é possível encontrar várias dessas músicas em um único programa. O que, de certa forma, tende a aproximar a forma do culto daquela adotada pela igreja pentecostal australiana, originalmente um ramo das Assembleias de Deus. A popularidade das músicas da Hillsong Church pode ser atestada pelas turnês feitas pelo Hillsong United, grupo musical derivado do ministério jovem da igreja, que leva o mesmo nome. No Brasil, o Hillsong United lotou ginásios de esportes em apresentações no Brasil em 2009 e 2013, com concertos em São Paulo, Rio de Janeiro, Porto Alegre e Goiânia.

Com respeito ao bispado eletrônico da Igreja Universal do Reino de Deus, o sociólogo da religião Ricardo Mariano apontou a reprodução dos métodos de ação e estilos de culto por parte de outras denominações como uma das possíveis causas da redução no número de pessoas que declinou a Universal como sua afiliação religiosa no Censo de 2010:

De todo modo, avalio que os dados do Censo 2010 constituem, no mínimo, indícios de acentuada redução do ritmo de expansão da Universal. E talvez sinalizem os limites de seu modelo de crescimento denominacional no campo religioso brasileiro atual. Com isso, quero afirmar que suas principais estratégias organizacionais e expansionistas bem-sucedidas foram, em boa medida, embora parcialmente, copiadas e disseminadas por diversas outras igrejas evangélicas. (MARIANO, 2013: 132-133).

Tais argumentos não são, certamente, conclusivos. Mas parecem indicar uma confirmação de que a “revivescência litúrgica” no país tomou o caminho de adotar um estilo musical jovem e urbano, com raízes no pentecostalismo ou, ainda, no neopentecostalismo.

Essa opção parece condizer com o perfil atual da população evangélica no Brasil. O Censo de 2010 apontou que, entre os grandes grupos religiosos brasileiros, os pentecostais têm a média de idade mais baixa: 27 anos, contra 29 anos dos evangélicos “de missão” (luteranos, presbiterianos, batistas, metodistas, entre outros), 30 anos dos católicos romanos, 32 anos entre os praticantes de religiões afro-brasileiras e 37 anos dos espíritas. Apenas os sem religião apresentaram uma média de idade mais baixa, de 26 anos (CASTRO; DUARTE, 2012).

### **Mudanças na ênfase da liturgia**

A “importação” de músicas, liturgias e estratégias tem seus críticos, em especial por trazer consigo visões de mundo, de adoração e louvor que podem não ser as mesmas das igrejas locais que adotam as músicas – e que são movidas, provavelmente, tanto seu apelo estético quanto pela popularidade de que tais canções/cânticos desfrutam por parte do público. Uma dessas críticas, a compositora Marion Warrington, uma das líderes do movimento Jovens com uma Missão na Alemanha, alertou contra a “ênfase excessivamente antropocêntrica voltada para a sensação pessoal” da adoração no movimento Vineyard (2003 apud STADELMANN, 2012: 112).

Os efeitos da introdução de elementos desse tipo na liturgia das igrejas são sensíveis, conforme argumenta Nelson Bomílcar:

Nas últimas décadas tivemos o crescimento de expressões mais espontâneas na adoração pessoal e pública, a queda de preconceitos quanto a estilos de música, instrumentos, expressão corporal, e mais participação congregacional.

Mesmo assim, vínhamos sendo reducionistas em nossa compreensão, entendendo louvor como música ou expressão artística somente. Além disso, tínhamos e ainda temos o chamado “serviço de culto”, em que as pessoas apenas “assistem”, em vez de participar ativamente. Perdemos também muito de nossas raízes, alicerces e referenciais da Palavra de Deus, descuidando-nos dos conteúdos teológico e poético em nossa adoração cantada. (AMORESE, 2004: 12).

O reverendo Augusto Nicodemus Lopes faz advertência no mesmo sentido, contra algo que ele caracteriza como desvio na ênfase litúrgica:

Precisamos resgatar esse princípio litúrgico: o culto é voltado para Deus. É teocêntrico – e nisso, cristocêntrico, não antropocêntrico. Nem mesmo manifestações espirituais extraordinárias como curas, milagres e línguas devem ocupar o lugar de Cristo no culto. É também preciso ressaltar que não é suficiente dizer que essas manifestações são feitas em nome de Jesus. É preciso um esforço deliberado dos responsáveis pelo culto para que a pessoa e a obra redentora de Cristo recebam a proeminência e o destaque merecidos. (LOPES, 2004: 250).

Em resumo, essas observações são expressões de preocupação com a alteração de suas fórmulas litúrgicas. Embora, como foi dito anteriormente, essas fórmulas tenham sofrido transformações diversas ao longo das últimas décadas, esses pastores e líderes religiosos parecem estar fazendo a si próprios e a seus pares as seguintes perguntas: 1) afinal, estamos copiando o quê, exatamente?; 2) será que, de fato, as adições promovidas por essa revivescência litúrgica têm trazido (ou trarão) um frescor renovado aos cultos?; e 3) ou, ao contrário, elas colocam em risco aquilo que se costuma chamar de “sã doutrina”?

### **Considerações finais**

Em uma sociedade em que a mídia é onipresente, seria ingênuo por parte das igrejas cristãs esperar que o culto não fosse influenciado pelas diversas formas de comunicação. E, embora tenhamos uma crescente literatura a respeito das interpolações entre as mídias eletrônicas – em especial a televisão, palco privilegiado das incursões de algumas organizações religiosas –, ainda há uma interrogação a respeito da exposição das igrejas à internet e às mídias sociais.

Não é possível, neste momento, ser assertivo em relação ao resultado de longo prazo da adoção de uma ênfase litúrgica aprendida a partir de cultos e concertos consumidos via internet. Mas algumas expressões podem ser observadas, em especial na rapidez com que são introduzidas nos programas de culto das igrejas brasileiras novas músicas, muitas originárias de movimentos ligados ao pentecostalismo. E há algumas contribuições provenientes não do campo da teologia, mas da comunicação e da filosofia, que podem dar indicações.

Ao analisar a organização arquitetônica das igrejas onde se realizam os “shows religiosos” da contemporaneidade, com seus púlpitos elevados e iluminação cênica, Alberto Klein comenta que “na organização do espaço verifica-se a tentativa de construção de novos ídolos. Pastores e padres fizeram deles mesmos imagens que reivindicam adoração. A idolatria religiosa de hoje se faz presente por imagens vivas e em movimento” (KLEIN, 2006: 226). As antigas estátuas e pinturas religiosas foram substituídas por elementos de espetáculo, em que o destaque vai para o celebrante.

Poucos são os iconoclastas que se aperceberam da presença sutil e das artimanhas dos novos ícones. Por isso são poucos; todos os demais foram devorados pelas imagens. Essa moderna iconofagia anuncia-se como o único horizonte possível de sobrevivência do sagrado em nossa sociedade midiática. (Ibid.: 226-227).

Mesmo as denominações mais tradicionais vêm aceitando adaptar sua musicalidade e fórmulas de culto para render-se a esse movimento de convergência. Essa contaminação – para usar a expressão de Pierre Lévy (2010) – tem potencial para provocar alguma tensão nas igrejas ditas históricas. Trata-se de um fenômeno em desenvolvimento, cujos próximos passos interessarão igualmente a teólogos e pesquisadores em comunicação.

## Referências

AMORESE, R. M. *Louvor, adoração e liturgia*. Viçosa: Ultimato, 2004.

CASTRO, J.; DUARTE, A. Censo: Igreja Católica tem queda recorde no percentual de fiéis. *O Globo*, Rio de Janeiro, 29. jun. 2012. Disponível em: <<https://goo.gl/1tBa5m>>. Acesso em: 27 out. 2017.

CUNHA, M. N. *A explosão gospel: um olhar das ciências humanas sobre o cenário evangélico no Brasil*. Rio de Janeiro: Mauad X, 2007.

\_\_\_\_\_. Interseções e interações entre mídia, religião e mercado: um objeto dinâmico e instigante. *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 12, n. 34, p. 284-289, abr./jun. 2014.

EBERLE, S. H. *Cantar, contar, tocar...: a experiência de um grupo de louvor para a formação teológico-musical de jovens*. 2011. 283 f. Tese (Doutorado) – Escola Superior de Teologia, São Leopoldo, 2011. Disponível em: <<https://goo.gl/Ggebac>>. Acesso em: 27 out. 2016.

ERICKSON, M. J. *Dicionário popular de teologia*. São Paulo: Mundo Cristão, 2011.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. *Censo demográfico de 2010: características gerais da população, religião e pessoas com deficiência*. Rio de Janeiro: IBGE, 2012. Disponível em: <<https://goo.gl/w4Vsca>>. Acesso em: 27 out. 2017.

KELLER, T. J. *Igreja centrada: desenvolvendo em sua cidade um ministério equilibrado e centrado no Evangelho*. Tradução Eulália Pacheco Kregness. São Paulo: Vida Nova, 2014.

KLEIN, A. C. A. *Imagens de culto e imagens da mídia: interferências midiáticas no cenário religioso*. Porto Alegre: Sulina, 2006.

LÉVY, P. *As tecnologias da inteligência: o futuro do pensamento na era da informática*. Tradução Carlos Irineu da Costa. Rio de Janeiro: Editora 34, 2010.

LOPES, A. N. *O culto espiritual: um estudo em 1 Coríntios sobre questões atuais e diretrizes bíblicas para o culto cristão*. São Paulo: Cultura Cristã, 2004.

MAFRA, C. C. J. *Os evangélicos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

MARIANO, R. Mudanças no campo religioso brasileiro no Censo 2010. *Debates do NER*, Porto Alegre, v. 14, n. 24, p. 119-137, jul./dez. 2013.

MCLUHAN, M. *Os meios de comunicação como extensão do homem*. Tradução Décio Pignatari. 5. ed. São Paulo: Cultrix, 1979.

PADIGLIONE, C. “Fala que eu te escuto” chega a bater Gentili. *O Estado de S. Paulo*, São Paulo, 27. abr. 2015. Disponível em: <<https://goo.gl/jmbrfw>>. Acesso em: 27 out. 2017.

PEREIRA, R. A. *Igreja Batista da Lagoinha: trajetória e identidade de uma corporação religiosa em processo de pentecostalização*. 2011. 360 f. Tese (Doutorado) – Faculdade de Direito e Humanidades, Universidade Metodista de São Paulo, São Paulo, 2011. Disponível em: <<https://goo.gl/X6Wht2>>. Acesso em: 27 out. 2017.

SOUZA, A. R. O pluralismo cristão brasileiro. *Caminhos*, Goiânia, v. 10, n. 1, p. 129-141, jan./jun. 2012.

STADELMANN, H. Louvor e adoração: música popular cristã no culto. *Revista Batista Pioneira*, Ijuí, v. 1, n. 1, p. 103-121, 2012.