

A figura do diabo como produção de presença no Neopentecostalismo Contemporâneo: incursões no *heavy metal cristão*

The image of the devil as production of presence in Contemporary
Neopentecostalism: Raids in Christian heavy metal

Angela Mastella Coradini

Universidade Federal de Mato Grosso. Av. Fernando Corrêa da Costa, 2367, sala 38/FCA,
Boa Esperança, 78060-900, Cuiabá, MT, Brasil. angelacoradini@gmail.com

Dolores Galindo

Universidade Federal de Mato Grosso. Av. Fernando Corrêa da Costa, 2367, sala 38/FCA,
Boa Esperança, 78060-900, Cuiabá, MT, Brasil. dolorescristinagomesgalindo@gmail.com

Resumo. Neste texto, argumentamos que, nos *shows* de *heavy metal* Cristão, ocorre uma dupla produção de presença, na qual a figura do diabo se constitui como presença, por meio de materialidades, em princípio seculares, as quais, desinteressadas, atuam no *metal* cristão. Primeiro, a presença de Deus, na Palavra, tomada como atualização do Divino, em sua dimensão material, invocada para expurgar e banir a figura do diabo situado na forma individual ou na forma de legiões que lhe é atribuída. Segundo, por meio de práticas organizadas na forma de ministérios encarregados das chamadas batalhas espirituais. Fazer presentes elementos diabólicos para depois negá-los é uma cruzada reafirmada cotidianamente, no *metal* cristão. O texto tem como aporte teórico os estudos sobre produção de presença de Hans Ulrich Gumbrecht (2010–2015) e o material de pesquisa de campo sobre *heavy metal* cristão, e visa contribuir para delinear uma das práticas neopentecostais contemporâneas discorrendo sobre as articulações entre ministérios *undergrounds* criados para combater o demônio e a sonoridade *heavy metal* vinculada ao discurso bíblico.

Palavras-chave: diabo, *heavy metal* cristão, neopentecostalismo, produção de presença.

Abstract. In this text, we argue that there is a double production of presence in Christian heavy metal shows. The Devil, who is constituted as a presence, through materialities, at first secular, which, disinterested, act in the Christian metal. First, the presence of God, in the Word, taken as an actualization of the Divine in its material dimension, invoked to purge and banish the image of the devil situated in the individual form or in the form of the legions assigned to it. Second, through organized practices in the form of ministries in charge of the so-called spiritual battles. Making diabolic gifts present and then denying them is a crusade daily reaffirmed in the Christian metal. The text has as theoretical contribution the studies on production of presence of Hans Gumbrecht (2010–2015) and field research content on Christian heavy metal, and aims at contributing to delineate one of contemporary neopentecostal practices and to discuss the articulations between ministries created to combat the devil and the heavy metal music linked to the biblical discourse.

Keywords: devil, Christian heavy metal, neopentecostalism, production of presence.

Introdução

Num presente ampliado, repleto de passados que não podemos deixar para trás e futuros que nos reservam catástrofes e discursos apocalípticos, a batalha travada por meio do *metal* cristão localiza-se duplamente na exacerbação de fenômenos de presença e na relação insistente com o passado, o qual aparece na rememoração e fascinação pela imagem do diabo, características que atravessam tanto os meandros do neopentecostalismo como do gênero musical *metal*. A figura do diabo – que perturba, em seu iminente e repetitivo retorno, e por essa razão precisa ser combatido – o descarte eterno é uma promessa ainda a ser cumprida.

Argumentamos que nos shows de *heavy metal* cristão, vinculados ao neopentecostalismo, ocorre uma dupla produção de presença: de um lado, a figura do diabo que se constitui como presença produzida por meio de materialidades, em princípio seculares, que desintertidas atuam no *metal* cristão; de outro, a presença de Deus, na Palavra invocada para expurgar e banir o diabo, na sua forma individual ou na forma de legiões. Não é à toa que, nos ministérios *undergrounds*, usa-se a expressão “ser tocado pela Palavra”. As palavras – para sermos mais precisos, “a Palavra” – ingressa nos shows como materialidade, palavra que toca, através dos corpos que se movimentam e a ela respondem. A palavra não necessitaria ser entendida, mas sentida: este é um ponto importante para quem adentra nos entremeios do estudo do neopentecostalismo. Essa dupla produção de presença se faz por uma intrincada conjunção de práticas, por meio das ações de combate dos ministérios *undergrounds*, através das músicas que marcam os shows; e, ainda, através dos atos de libertação das chamadas entidades demoníacas, expulsas pelo poder da Palavra.

Para isso, este texto toma como ponto de partida as observações realizadas de duas bandas de *metal* cristão (Antidemon, SP, e Menorah, MT) e de dois ministérios *undergrounds* (Crash Church São Paulo, SP, e Crash Church Cuiabá, MT) (Coradini, 2013). Tal apontamento é importante, pois nossa intenção não é estabelecer discursos totalizantes sobre o *metal* cristão, nem apresentar resultados descritivos para caracterizar os ministérios e as bandas. Pretende-se contribuir para delinear uma das práticas neopentecostais contemporâneas em sua expansão para a música *heavy metal*: a de exacerbação da presença da figura do diabo,

no neopentecostalismo, e como esta se dá por meio de práticas de produção de presença.

Se o *metal* tradicional, desde sua criação, já trazia alguns traços relacionados ao obscuro em oposição ao cristianismo, o *metal* cristão intensifica fortemente uma presença diabólica, pois adiciona ao *metal* o cristianismo neopentecostal, uma corrente teológica que aposta em estratégias de exacerbação do dualismo, entre mal e bem, ainda que seja lembrá-lo, para depois bani-lo nos ritos de exorcismos. Mas esse diabo neopentecostal em nada se aproxima daquele de Milton – que o assimilava a um rebelde que preferiria reinar no inferno a servir a uma autoridade – aqui, ele é a construção que reúne o “reino das trevas”, é o inimigo intolérável, aquele de onde toda a adversidade advém, uma força capaz de irromper até mesmo o corpo do crente, dominar espaço, fragilizar por gerações e interferir nas mais corriqueiras faces da vida cotidiana (Mariano, 2010).

A presença da figura do diabo, no *heavy metal* cristão e nos ministérios *undergrounds*, move-se numa sequência infinita. Como a respeito dos fantasmas, dos espectros, Erick Felinto lembra serem deslocados do fluxo do tempo e de uma linearidade de “produção, consumo e descarte” (Felinto, 2008, p. 49) e, por isso, sempre podem retornar. Seja em sua forma individual, seja na forma de legiões, a figura do diabo e sua influência está, também, nessa lógica, inequivocamente, sempre prestes a reaparecer e interromper o fluxo normal do tempo. Daí a necessidade dos neopentecostais de que seja invocado para sua expulsão, antes que, em potencialidade, apareça intempestivamente e tome os corpos dos devotos descuidados do ofício sacro com a palavra que os toca. E esse movimento – de invocar e expulsar – é tomado como uma necessidade cotidiana, na qual operações complementares entram em cena: o combate organizado através dos ministérios cristãos *undergrounds*, e o tocar dos corpos pelo *metal* cristão. Ainda, apesar desse *metal* cristão poder ser acessado por registros físicos (CD, DVD, vinil), ou mídias rádio, televisão e computadores (por meio de plataformas online como *Youtube*, *Deezer*, *Spotify*, etc.), é nos *shows* que está sua maior potencialidade, na mediação proporcionada pela ambiência.

Na primeira parte do texto discorreremos sobre a modalidade de produção de presença da figura do diabo no contemporâneo. Em seguida, focamos na prática dos ministérios cristãos que, paradoxalmente, ao que estabelecem como missão, reforçam a presença da figura

do diabo como um outro a ser combatido. Por fim, passamos a modalidade de produção de presença nos *shows* por meio da prática de tocar os corpos via *heavy metal* cristão.

A figura do diabo no presente contemporâneo

Vigora no neopentecostalismo – e no *metal* cristão – uma intensificação da presença da figura do diabo, que, à espreita, vigia os corpos e é continuamente feito presente por práticas que visam a sua expulsão. Essa intensificação encontra aporte em estudos que apontam no contemporâneo uma alteração na construção sociomaterial do tempo que apresenta alterações “nas concepções usuais de tempo e espaço” (Gattas, 2007, p. 27), por meio de processos de destemporalização, destotalização e desreferencialização que desfazem, neutralizam e transformam os efeitos das cascatas de modernização (Gumbrecht, 1998). O contemporâneo descrito como “amplo presente” apresenta-se poroso, sem contornos precisos e com mundos simultâneos, também acionando um retorno da atenção à dimensão da presença como parte constituinte da experiência e dos processos de interação e não só como um meio para conteúdos ou significados (Gumbrecht, 2015).

Nesse contexto de mudanças na apreensão das coisas do mundo, com uma atenção progressiva aos fenômenos de presença, à materialidade e ao corpo nas interações, as pesquisas apontam para perspectivas epistêmicas que trazem descrições do mundo que não se baseiam unicamente em processos interpretativos, mas que deixam ainda mais complexa a tarefa crítica “ao incluir na própria existência a sensualidade de estar-no-mundo” (Cardoso Filho e Martins, 2010, p. 152). Essa abordagem materialista dos problemas das ciências humanas surge como alternativa às teorias dominantes de perspectivas construtivistas (Felinto e Andrade, 2005) sendo debitária de inúmeros autores¹ influenciados por impulsos para a reformulação das Humanidades que se consolidaram na década de 80.

De todo o espectro de pesquisa em torno do conceito de materialidade da comunicação, “utilizado em todos os vários tipos de teoria de comunicação, que trabalham com alguma noção de suporte material” (Hanke, 2005, p. 6), talvez seja a noção de produção de presença aquela que “aperfeiçoa” e dá dinâmica aos processos desencadeados pela presença sem se opor ao sentido, propondo uma oscilação entre eles (Gumbrecht, 2010). Na literatura, por exemplo, Diniz aproxima a ideia de presença ao processo de imaginação, desenvolvendo um modo de ler que se centra na “mobilização dos afetos e no envolvimento somático do leitor no mundo das coisas” (2016, p. 10). No espetacular, como prática “de se dar a ver ao outro”, segundo Icle (2010, p. 25) a presença é essencial ao jogo que mobiliza elementos de presença e de sentido. Como no caso do teatro e dos *shows* musicais onde a dimensão da presença forma camadas que coadunam letras, atuação/performance, iluminação, cenário, etc.

Mas retornando ao contexto de nosso contemporâneo, se há no amplo presente um campo de tensão com dinâmicas que impulsionam em direções opostas: uma, que continua a direcionar, a partir do projeto de abstração do espaço, do corpo e do contato sensorial com o mundo; e a outra, a qual insiste na concretude, na corporalidade e na presença na vida humana (Gumbrecht, 2015), é esse segundo direcionamento que parece nos dar substrato para o interesse ferrenho dos neopentecostais pelas coisas do mundo e, principalmente, pela inserção da figura do diabo como presença. E “presença” assinala uma referência espacial, como o que “está à nossa frente, ao alcance e tangível para nossos corpos” (Gumbrecht, 2010, p. 39).

Dessa forma, quando, no cristianismo protestante neopentecostal, o corpo (templo do Espírito Santo) perde a condição de inviolável, e a possessão do corpo é temida – possibilidade não compartilhada pelos adeptos do pentecostalismo clássico – os crentes recuperam uma dimensão material, física e espacial na religião. O temor ao diabo, que pode irromper a qualquer momento (Felinto, 2008), torna-o

¹ Alguns filósofos trazem questionamentos próximos ou apenas tangenciais, como a obra de Walter Benjamin que tentava celebrar o “toque físico imediato dos objetos culturais”; o estudo de Friedrich Kittler, que oferecia uma tese “psico-histórica para o domínio do paradigma da interpretação nas Humanidades”; e o abandono da abordagem semiótica da literatura, pelo medievalista Paul Zumthor (Gumbrecht, 2010, p. 29). Trabalho de outros filósofos também deixavam sua centelha, como Jean-François Lyotard, que na época apresentava a exposição *Les Imatériaux*, com a tese de que “a revolução dos meios eletrônicos dera início a uma desmaterialização cada vez mais veloz da vida humana”; e Jacques Derrida, que no início de seu trajeto filosófico havia defendido que “a indiferença sistemática da exterioridade do significante era uma das principais razões para o predomínio devastador do logo-fonocentrismo” (Gumbrecht, 2004, p. 30).

protagonista, juntamente e fazendo oposição a Cristo, na batalha espiritual pregada com afinco pelo neopentecostalismo. E essa imagem do diabo neopentecostal é fruto de uma longa modelagem, com diferenças significativas entre as características que predominavam na era antiga, média, moderna e contemporânea, e até mesmo nas religiões cristãs (Eco, 2007).

Na antiguidade – antes do século V –, o mundo era permeado por uma visão monista que, influenciada pela concepção dualista dos gregos e dos povos do Antigo Oriente, faz o cristianismo adotar uma visão intermediária entre monista e dualista: a semidualista (Rusel, 1991), na qual o “mal” entra no mundo em consequência do livre arbítrio. Essa visão também acaba por dar uma nova dimensão de mundo ao cristianismo dividido entre sagrado e profano, que vem persistindo até os tempos atuais. A estética da figura do diabo começa a surgir na idade medieval, desde o século V, por meio dos artistas que precisavam dar “uma cara” para a “máscara sem rosto”, sendo “construída sobre os escombros das antigas religiões que precederam ao cristianismo na história” (Oliva, 2007, p. 53): assim, na construção do reino das trevas, os cristãos inseriram tudo o que devia ser negado no universo de valores do reino de luz. É o inimigo com traços dramatizados, os quais, num modelo clássico e antagonico, são opostos à expressão em formas harmônicas e proporcionais, própria do belo; de fato, na contramão, a figura do diabo carrega tudo que não é belo e, também, por essa razão, intolerável (Eco, 2007).

Nas viagens de colonização às Américas, a imagem do diabo sobe nas caravelas, navega ao mar e adentra novos territórios junto aos cristãos no Novo Mundo e espalha-se fulminantemente, passando a habitar religiões e culturas não europeias. Propaga-se, dentre outros modos, pela demonização de práticas locais, a exemplo do Brasil, onde a acusação de diabólico recobre as ações que iam contra o empreendimento colonial ou a elas se mestiçavam, produzindo novas facetas. Enquanto, no pensamento científico, a figura do diabo lentamente perde espaço e, no século XIX, a Filosofia Iluminista deixa que sua inquestionável existência seja posta em cheque, juntamente com o declínio da crença nos exorcismos (Oliva, 2007), no cotidiano, recrudescem as práti-

cas de expulsão de demônios que o refirmam como presença, dando continuidade a um tipo de prática comum nas matrizes religiosas afro-brasileiras, conforme observa Mariz (1999).

A presença do diabo é indispensável às ações do cristianismo neopentecostal: pois, sendo o acusador do homem (Oliva, 2007) e o princípio contrário a Cristo, seu papel é necessário, sendo difícil definir o reino de luz sem fazer referência ao reino das trevas. E, na história da cultura, o “papel discriminatório, opressor, violento e sacrificial que a teologia da guerra ao demônio desempenhou na civilização ocidental, perseguindo minorias” (Mariz, 1999, p. 35), opera desde a perseguição aos judeus, passando pela repressão da mulher, no combate às bruxas, até os extermínios indígenas. Nas igrejas neopentecostais brasileiras, essa guerra contra o diabólico expressa-se ainda na opressão às igrejas de matriz afro-brasileira. Como bem destaca Silva (2012), nos rituais de expulsão, entram *exus* nos corpos e saem demônios ou, ainda, terreiros são invadidos para que neles possam ser quebrados: são ícones afro-brasileiros transmutados em demônios.

A guerra espiritual assentada na figura do diabo e dos demônios se acirra, no neopentecostalismo, que, a partir de 1970, no Brasil, intensifica o dualismo e os rituais de exorcismo voltam à cena como práticas cotidianas. O dualismo ganha um bônus com a Teologia do Domínio² (nome que advém da crença de que os demônios podem *dominar*), em que há uma batalha contra demônios específicos e espíritos geográficos e hereditários, os quais oprimem e dominam pessoas e lugares, pois, segundo Mariano, tudo o que ocorre “no mundo material” decorre da guerra travada entre as forças divina e demoníaca no “mundo espiritual” (2010, p. 113).

É no temor do domínio do corpo – corpo este que tem uma barreira de proteção contra os demônios, a qual pode ser quebrada (Oliva, 2007) – que reside a dinâmica do combate permanente à qual os neopentecostais parecem estar presos. De fato, a figura do diabo não responde à lógica do nascimento, vida e morte, e, por estar fora, não pode ser descartado plenamente. É ele uma entidade próxima à fantasmática, “que retorna após seu aparente término”, e cuja duração não mede uma sequência linear – “produção, consumo, descarte”, argumenta Felinto (2008, p. 49) e, por extensão,

² Chamada de *Power Encounter* ou *Dominion Theology*, nos Estados Unidos, essa teologia exerce forte influência no pentecostalismo e neopentecostalismo brasileiro (Mariano, 2010).

pode-se argumentar o mesmo sobre o diabo entendido como produção de presença.

Assim, numa visão dualista de mundo onde vigora um conflito entre trevas e luz, a figura do diabo, em seu protagonismo, tem o retorno sempre iminente e repetitivo, de modo que, mesmo após aparentes términos (exorcismos), insiste em voltar. Resta aos neopentecostais o combate cotidiano, pois faz parte das “coisas que nos perturbam precisamente pelo fato de não obedecerem a essa regra geral” dos descartes (Felinto, 2008, p. 49).

Tanto os ministérios quanto as bandas de *heavy metal* cristão flertam, duplamente, com a exacerbação da presença da figura do diabo e com o contraponto do toque salvador, pois ambos estabelecem continuidades e discontinuidades com o *metal* secular e o neopentecostalismo. Tais continuidades e discontinuidades aparecem na adoção de usos estéticos e sonoros do *heavy metal*, mas também na nomeação de diabólico aquilo do *metal* que não está em acordo com o evangelho; ao mesmo tempo, por serem dissidentes de instituições neopentecostais mantêm a intensa essa batalha, contudo, focam grupos minoritários não acessados por essas igrejas. E é a Teologia do Domínio (Mariano, 2010) e da Batalha (Mariz, 1999) que vai oferecer suporte, igualmente imersas em muito *metal* cristão, travadas contra os denominados e móveis domínios das trevas.

Para combater o diabo, ministérios *undergrounds* e desinterdição

O lugar incomum ocupado pelos ministérios *underground* constitui uma das faces que emergem a partir do que Jungblut (2007) chama de desinterdição de áreas de mundanidades, um forte processo instrumentalização de ações não cristãs, articulado principalmente pelo neopentecostalismo, o qual insere manifestações musicais, estéticas e midiáticas no cotidiano das igrejas, alterando a estereotipada aparência dos crentes. Pintam os cabelos, usam brincos, vão a festas, dançam, praticam esportes, etc. – e as extensões podem continuar com o uso de *piercings*, alargadores e tatuagens. O que ainda não é permitido são os excessos de bebidas alcoólicas, drogas, sexo fora do casamento, diversidade sexual e afetiva, pornografia, frequência a bares e casas noturnas e participação no carnaval. Com efeito, constata-se

[...] uma inusitada, e aparentemente paradoxal, fascinação de muitos evangélicos pela mundanida-

de que os envolve. Fascinação que se expressa por certa avidez em se apropriar de tudo aquilo que, produzido para finalidades mundanas ou não-religiosas, mostra-se simbolicamente e esteticamente sedutor, mobilizador de atenção, consumível em grande escala, racionalizador de esforços. Mídia, marketing, computação, internet, artes visuais, moda, estética moderna, músicas profanas, estilos e comportamentos de vanguarda, rapidamente são incorporados, ressemantizados ou instrumentalizados individualmente e institucionalmente por crentes e grupos de todas as vertentes evangélicas para incrementar a pregação e divulgação do Evangelho (Jungblut, 2007, p. 145).

O tradicional rigor e sectarismo dão espaço a novas formas de se relacionar com a cultura envolvente e com a sociedade (Gumbrecht, 2010, 2015): o apreço pela materialidade, o cuidado do corpo, a deglutição das expressões artísticas mundanas etc. Quase tudo está desinterditado, quase tudo já pode ser sacralizado! As fronteiras entre cristão e mundano se tornam tênues. Se a conexão com Deus deveria ser alcançada pelo asceticismo ao mundo – em sua materialidade e cultura –, na prática neopentecostal, essas coisas do mundo passam a ter função na relação com o sagrado: ou seja, a cultura do mundo, ao ser inserida no cristianismo, traz também sua materialidade.

No seio dessas desinterdições e capturas de práticas, ganha corpo um movimento cultural evangélico direcionado à juventude e que aposta em espaços e práticas sintonizadas com a cultura secular contemporânea, dando origem a organizações interdenominacionais e paraclesiásticas, como os Surfistas de Cristo, a Organização Palavra da Vida e Tribal Generation – Novas Igrejas para a Nova Geração, além de grupos de evangelismo alternativo, como os ministérios *underground*. Alguns exemplos de ministérios *underground* são a extinta Comunidade Zadoque, hoje Crash Church Underground Ministry (São Paulo), Caverna de Adulão (Belo Horizonte), Manifesto Underground (Uberlândia), Ministério Metanoia (Niterói), Ministério Underground Ossos Secos (Florianópolis), Missão Urbana Ossos Secos (João Pessoa), Caverna do Rock Missões Urbanas (Juiz De Fora), Jocum Underground (Goiânia) (Cardoso, 2012); nos Estados Unidos, o primeiro ministério *underground*, Sanctuary - The Rock and Roll Refuge, foi formado pelo Pastor Bob Beeman, em 1984. Embora tenham em comum a mobilização em direção à juventude, esses espaços nem sempre estão sob a teologia neopentecostal. Suas configurações de crença e práticas vão seguir o ema-

ranhado de influências que se deram a partir de seus fundadores, seja na dissidência de igrejas, seja na aglutinação em todos de pastores ex-membros (Mariano, 2010).

Na mesma esteira, o aumento de volume do movimento *gospel* também impulsiona espaços possíveis para os ministérios *underground* e bandas de *metal* cristãs, visto que, desde os anos 1980, quando lançado por congregações batistas, metodistas, presbiterianas e, posteriormente, encabeçado, fomentado e difundido pelos neopentecostais, o *gospel* passou a incorporar todos os ritmos musicais, até mesmo sem excluir aqueles “vinculados à dança e a maneiras sensuais como lambada, e a valores e estilos de vida opostos ao dos crentes, como *funk*, *rap*, *rock*, e *metal*” (Mariano, 2010, p. 213). Embora enfrentando resistências e acusações de mundanismo e desvio doutrinário, a captura de práticas foi preenchendo os espaços cristãos e fornecendo musicalidade para fins conversionistas.

No ministério *underground* Crash Church São Paulo, é possível visualizar todos os apontamentos feitos nos parágrafos anteriores, alcançando a empreitada proselitista da musicalidade, tendo na banda de *death grind* Antidemon o principal meio de evangelização. O ministério foi fundado em 2006, pelo vocalista e pastor Batista, antecedido por reuniões no Parque do Ibirapuera-SP e pela Comunidade Zadoque, igualmente fundada e liderada pelo Pastor Batista, após seu desmembramento da igreja neopentecostal Renascer em Cristo. Foi durante o período na Renascer em Cristo que Batista criou a banda, em 1994:

O roqueiro veio primeiro. Veio o instinto para fazer essa música com essa mensagem, e a igreja (Crash Church) foi nascendo naturalmente, foi uma consequência desse trabalho de fazer o rock com uma mensagem específica (Batista, 2014, s/p.).

E sobre o ministério, a Crash Church destaca:

A Crash Church é uma igreja evangélica que abriu as portas para as pessoas que foram rejeitadas pela sociedade por seu visual diferente e da música que ouvem, integrantes das tribos urbanas – como os roqueiros, góticos e outros movimentos underground. Mas também tem espaço para quem nunca se envolveu com isso, mas sente a necessidade de buscar a Deus com liberdade e sinceridade (Texto da Crash Church distribuído em seus eventos).

A banda Antidemon, essencial para as atividades do ministério *underground*, surge “em meio a um cenário *gospel* que despontava no

interior da Renascer em Cristo, particularmente com a formação do Ministério Christian Metal Force”, seguido posteriormente pela Igreja Evangélica Quadrangular, com o Refúgio do Rock, o qual adota o trio bateria, baixo e guitarra, na década de 80, e aceita o *rock/metal* como um ritmo lícito para falar de Deus, de sua obra e glorificá-lo (Pinto, 2009, p. 160).

Ao não encontrar espaço suficiente para expressão dentro das instituições, a extremidade do *heavy metal* vazou e se constituiu como ministérios independentes – como a Zadoque, fundada em 1998, ativa até 2006, formada por jovens dissidentes da Renascer em Cristo e pelo pastor e vocalista Batista.

Quase que 90% do meio evangélico tem preconceito contra nós, e do meio do metal também, por achar que nós não podemos usar essa música. Nós estamos na contra mão do sistema total, do sistema religioso e do sistema heavy metal que também nos agride, vai contra nós por aquilo que nós fazemos, por dizer: “não essa música é de Satanás você não pode falar de Deus”, e o evangélico fala: “não rock é do Diabo”. Desde criança ouvimos isso, que o rock é do Diabo, e eu acredito que a música é para expressar o que se acredita, o que está dentro do coração (Batista, 2014, s/p.).

A Crash Church São Paulo se estende e funda a Crash Church Cuiabá, liderada pelo Pastor Regi, o qual segue os mesmos moldes estéticos e doutrinários de sua precursora – essa filial, conduzida por outro pastor, tem no pastor de sua matriz o que é chamado de “cobertura espiritual”. A Crash Church Cuiabá também apresenta como ferramenta de evangelização uma banda de *heavy metal* cristão, a Menorah, que contempla o subgênero *thrash metal*, criada em 2004, quando os membros faziam parte de uma igreja histórica avivada. Antidemon e Menorah, enquanto exemplares do *metal* cristão, vão desenvolver subgêneros específicos, procurando potencializar, por intermédio das estéticas diabólicas, da sonoridade e da Palavra, acesso ao corpo de grupos específicos.

Assim, podemos afirmar que, se os missionários são guerreiros espirituais, que, caso houver necessidade, até mesmo aos exorcismos podem recorrer como instrumento de evangelização (Mariz, 1999), pois o medo de ser possuído, sem permissão e/ou permanentemente, torna necessárias técnicas que impeçam e/ou desfaçam a possessão (Gumbrecht, 2010), os músicos das bandas podem exercer esse papel de guerreiros, através dos ministérios *underground* e nas bandas cristãs de *heavy metal*.

Tradicionalmente, missionários são aqueles cristãos enviados para todos os cantos da terra, no intuito de propagar a mensagem do evangelho, seja no catolicismo, seja no protestantismo. Todavia, a partir do momento em que o convívio com outras culturas se tornou permanente – no caso dos músicos cristãos que estão frequentemente nos ambientes seculares –, ser missionário adquiriu igualmente um viés diário, solicitando que o cristão não se deixe invadir pelas coisas do mundo, estando nos lugares sem se deixar influenciar por aquilo que os envolve, sendo luz e diferença (Coradini, 2013) na cultura externa à igreja assimilada ao secular. As “desposseções”, situações rotineiras nas igrejas neopentecostais (Mariano, 2010) e que configuram a expulsão de uma entidade diabólica que ocupa determinado corpo, no metal cristão, ocorrem por meio da música que toca os corpos e introduz o evangelho.

Para tocar os corpos: *Heavy metal*, a figura do diabo e evangelho

Pensar em *heavy metal* cristão, a princípio, parece-nos um tanto contraditório e tensor, já que o gênero musical *heavy metal* ao projetar-se como expressão artística de “obscuridade” e “agressividade”, com raízes sonoras em gêneros como *blues*, *rock and roll*, música clássica, *jazz* e ópera, impulsionados pelas engrenagens juvenis, tribais e marginalizadas, parece, também, distanciar-se do cristianismo.

A sonoridade e o comportamento dos metaleiros horrorizavam a comunidade cristã desde o irromper do *heavy metal* no início dos anos 70, descrito por Ian Christie (2010).

No início havia apenas o céu, em sua noturna e sombria extensão, e o desconhecido. Os mais profundos segredos da história – que só poderiam ser reanimados por forças tão antigas quanto a própria civilização – revolviam nesse inquieto limbo, onde tudo era acinzentado, fumacento, escuro e sagrado. Essas poderosas correntes – por tanto tempo esquecidas e adormecidas até que a guerra, a crise e a angústia pudessem despertar e trazer à tona seus mais horrendos poderes – não possuíam definição nem emitiam sons até serem capturadas e subjugadas por uma epifania conhecida como

Black Sabbath: a banda primordial, a origem do heavy metal (Christie, 2010, p. 13).

Toda essa complexidade ganhou corpo ao longo dos anos, e apesar do uso extremo do trio bateria, baixo e guitarra, e do potencial de ensandecimento dos corpos por ondas de coordenação e choque, o *heavy metal* também é parte de uma indústria cultural que “não deixa de endereçar-se a um público que espera justamente esse tipo de posicionamento em relação a determinadas regras semióticas, técnicas, econômicas e sociais que servem como referência a esse subgênero musical” (Janotti Junior, 2007, p. 4). Nesse sentido, possui uma estrutura e um repertório hipercodificado que pode ou não fazer parte de estratégias massificadas de distribuição mediática, mas também possui uma distribuição alternativa focada em segmentos de públicos (Cardoso Filho, 2006). Os elementos como a “agressividade” no comportamento, o preto e o metálico na vestimenta, a velocidade, altura e peso nas composições, a “rebeldia” e “protesto” nas letras das canções fornecem uma mistura efervescente alimentada por mitos, palcos performáticos e figuras excêntricas, num visceral impulso de expressão e escape. É uma estrutura potencial levada, pelos músicos cristãos, para os meandros do cristianismo, tornando o *heavy metal* parte do conglomerado de repertórios desinterditados, agora também, ativos para a expressão religiosa e diálogo com um público específico. Passando pelos intentos incorporadores do cristianismo, nenhum dos subgêneros do *heavy metal* escapou às bandas cristãs.

Esse avanço dos músicos cristãos sobre os subgêneros do *rock* e do *metal*, iniciou mundialmente na década de 1970, constituindo os primeiros exemplares com Resurrection Band (1972) e Jerusalem (1975), com uma musicalidade *hard rock* tendendo para *metal* tradicional, e, nos anos 90, com Whitecross (1986) e Stryper (1993), no *glam metal*, e o Mortification (1990), no *thrash metal*, a primeira a alcançar maior reconhecimento, com seu álbum *Scrolls of the Megilloth* (1992) difundido também no mercado secular. Nessa época, algumas bandas circulavam no Brasil: Átrios (Rio de Janeiro-RJ), Calvário (São Paulo-SP), Stauros (Itajaí-SC) e Antidemon (São Paulo-SP)³ são as primeiras

³ Sua primeira formação trazia Batista (vocal e baixo), Elke (bateria) e Kleber (guitarra); entre os anos de 1995 e 1998, gravou três demo-tape (K7) e participou da coletânea em LP *Refúgio Rock*. Em 1999, lançou o álbum *Demonocídio*, de forma independente; em 2002, o álbum *Anillo de Fuego*, durante uma turnê pelo México; em 2009, o álbum *Satanichaos*, igualmente de forma independente; e, em 2012, o álbum *Apocalypsenow*, lançado pela gravadora australiana Rowe Productions. A banda realiza turnês internacionais frequentemente, já passou por mais de 30 países, em quatro continentes, e traz no conteúdo de suas letras críticas sociais e a luta contra o inferno.

a ganhar destaque e lançar álbuns por gravadoras evangélicas e independentes, mas é a Antidemon (2012), com som *death grind*, que se torna conhecida internacionalmente e a principal referência do *heavy metal* cristão no Brasil (Sousa, 2011).

Continuando sua empreitada, os músicos cristãos logo alcançam o *metal* extremo, com bandas como a Paramaecium (1991), a qual se transforma em uma das maiores de *doom metal*, e a Horde (1994), a primeira de *black metal*, com letras que faziam oposição aos temas mais comuns do subgênero. A letra da música *Invert the Inverted Cross*, e o título do álbum, *Hellig Usvart*, deram origem à expressão *un-black metal*, usada em algumas referências para designar o *black metal* feito por músicos cristãos. Outras bandas também se dedicam a um som que se aproxima ao *black metal*, como Crimson Moonlight (1997), Divine Symphony (2001) e Antestor (1990). Nesse conglomerado, é importante lembrar que nem todas as bandas de *heavy metal* que se autodenominam cristãs são neopentecostais, há exemplares por todas as vertentes cristãs e, também, algumas que não estão ligadas a nenhuma denominação, em específico.

Contudo, como toca esse *metal* cristianizado? Essa aproximação entre manifestações artísticas e cristianismo começa a ser discutida por autores cristãos protestantes, como Henderik Roelof Rookmaaker e Francis Schaffer, no início dos anos 1970, e é colocada como capaz de “criar a atmosfera na qual vivemos”, onde a maior influência da arte na vida das pessoas seria “no aspecto que mais se parece com o encanamento e que não percebemos”, pelo qual “a mentalidade transmitida pela arte é importante” (Rookmaaker, 2010, p. 38-39). Ao mesmo tempo, Rookmaaker apontava uma substituição da arte, ao ser usada para pregação: “um meio para o fim de ganhar almas” (Rookmaaker, 2010, p. 37). Assim, o que parece vigorar, de maneira geral, no *metal* das bandas cristãs – e talvez em outros gêneros musicais incorporados – é não só criar atmosferas em cultos, ou eventos midiáticos, para configurar modos de transmitir aquilo em que acreditam, mas também ser um instrumento de aproximação: um meio, ou uma liga, algo que traz mais para perto os corpos dos músicos cristãos e não cristãos que se movimentam sob a mesma sonoridade.

Mediados pelos elementos de ambiência dos *shows*, ao baterem cabeça, chocarem-se, saltarem, os corpos estão imersos na ritmida-

de da música *metal*, estão dançando ao movimentar-se sob a mesma sonoridade. E, para Gumbrecht (2012), os movimentos do corpo – quando dança – estabelecem uma associação entre música, ritmo e atmosfera. Segundo o autor, a música e o ritmo são molduras para os movimentos de dança do corpo, são realidade percebidas por todo o corpo, não apenas pelos ouvidos, podendo fornecer concentração de energia e, enquanto capazes de afetar os corpos, compõem “um relacionamento material com o ambiente”, atmosfera, em que estamos inseridos (Gumbrecht, 2012, p. 116).

Nos *shows* de *metal* cristão, o som dissonante e tensor proporcionado pelo trítone (intervalo entre alturas de duas notas musicais que possui três tons inteiros), usado como base do *metal* e que carrega o adjetivo de diabólico, desde a Idade Média (Metal Evolution, 2011), acaba por embalar movimentos de corpos colocados em frente ao palco que querem adorar. O som das técnicas vocais, gutural (som rouco, grave e profundo) e *screamo* (vocal rasgado com distorção onde o que é dito é pouco distinguível), carrega “A Palavra” até os corpos. O adereço conhecido como “chifrinho” (*meloik*: proteção contra mau-olhado), movimento feito com os dedos indicador e mindinho das mãos (inserido pelo músico Dio, no mundo do *metal*) remodelado por alguns metaleiros cristãos que fazem o mesmo movimento invertido, convoca os corpos à propulsão da música. Essas várias materialidades do *metal*, ritmo, música, gestos, movimentos corporais etc., conjugam um aparato que concerne a um meio para as ações proselitistas, justamente por sua potencialidade de tocar os corpos enquanto presença. É o *heavy metal* inserido na religião e instrumentalizado para proselitismo.

Se os movimentos dos dedos indicador e anelar, das mãos do vocalista, vão na direção para baixo, objetivam expulsar demônios: mas só o podem fazer por tomá-los como presenças a serem combatidas pela Palavra que, também como presença, toca os corpos dos que frequentam os *shows*. É um duplo jogo de captura, no qual o que se quer expulsar se faz presente, exatamente, no ato mesmo da expulsão. E expulsar, desvelar o que está escondido, libertar-se das ataduras da morte, são ações a serem exercidas pelos metaleiros cristãos neopentecostais, seja em *shows* em espaços alternativos, seja em encontros específicos para essas metas, como se nota em trechos de diários de campo, nas falas dos vocalistas:

É hoje! Quinta Feira 11 de junho de 2015, retornamos com a nossa Reunião de Libertação e uma dose de Batalha Espiritual. Esperamos vocês... Nenhum de nossos inimigos espirituais ficará escondido! (Batista Antidemon, 2015a, s/p.).

Nessa Quinta feira dia 16 de julho de 2015 às 20 horas... Noite de Libertação na Crash Church Underground Ministry. Será uma continuação pratica da Minистраção que ocorreu no último domingo... onde confrontaremos as ataduras da morte que de alguma maneira ainda estão tentando nos prender (Batista Antidemon, 2015b, s/p.).

No entrecruzamento entre *heavy metal* e textos do evangelho, os corpos estão imersos na presença da sonoridade e na presença da Palavra: e todas essas potências são capazes de tocar os corpos. Parece-nos que os ministérios *undergrounds* e suas bandas de metal vão operando uma produção de presença sempre dualista: simultaneamente, convocando a presença de Deus e da figura do diabo. Combatem, organizadamente, o mesmo mal, imersos na sonoridade do *heavy metal*.

Considerações finais

É na espacialidade e na presença que se marca o dualismo entre bem e mal, trazendo o estilo *metal* como um meio propício para o contraponto entre o toque da figura do diabo e da Palavra. Essas referências ao físico e ao espacial tornam o *metal* cristão, e seu entre-meu, uma expressão que parece insistir na concretude, na corporalidade e na presença, na contemporaneidade. O *heavy metal* cristão alinhava um estilo musical e seu modo de vida – o *metal* – com a normalização de regras religiosas rígidas para os modos de vida de quem se converte nas cruzadas neopentecostais. Traduzido a partir do *heavy metal* tradicional, apresenta uma dimensão material composta de confluências: roupas pretas, coturnos, cabelos longos e tatuagens que cobrem os corpos de quem serve a Deus; movimentos agressivos, gritos, socos e sonoridades obscuras compõem ações de louvar; paredes pretas, pouca luminosidade e som pesado estão regidos por proibições morais; imagens pontiagudas e animais são transpassadas pela batalha contra o diabo.

Nos *shows*, os movimentos de desinterdição de mundanidades intentam atravessar seu público, infiltrando-se em espaços “sob o domínio das trevas” para travar batalhas contra este

mal, numa cruzada moralista sobre os modos de vida, de maneira que os ministérios *undergrounds* e seu *metal* instrumentalizado operam por meio da Teologia do Domínio, num mundo onde a figura do diabo está introduzida em todas as áreas da vida cotidiana. E, ao lado da luz (bem), parecem presos ao eterno combate: associados a uma lógica de convocação e expulsão, visto que não há como definir o reino de luz, sem fazer referência ao reino das trevas – o diabo enquanto acusador do homem é o princípio contrário a Cristo.

Permanecem, ministérios e suas bandas de *metal*, nessa dupla operação de fazer presentes elementos diabólicos, para depois negá-los: numa cruzada, reafirmando cotidianamente a necessidade do exercício de livrar-se da influência – expulsar a presença – de um diabo fantasmático, feito presente, por suas próprias práticas – para que, paradoxalmente, se mantenha longe. Enfim, é no tocar o corpo que se dá a batalha travada: o *metal* potencializa a presença da figura do diabo para tocar os corpos, e a Palavra, enquanto potência de Deus, também toca os corpos. Deus e a figura do diabo entram num jogo de múltipla captura e indissociabilidade, nas práticas neopentecostais.

Referências

- ANTIDEMON. 2012. Antidemon Home Page. Disponível em: <http://www.antidemon.net/home.html>. Acesso em: 25/06/2012.
- BATISTA, A.C. 2014. Antônio Carlos Batista fala sobre sua igreja de Heavy Metal: depoimento. Entrevista concedida ao Programa Jô Soares, em 16 de julho de 2014. Disponível em: <http://globo.com/rede-globo/programa-do-jo/v/pastor-antonio-carlos-batista-do-nascimento-fala-sobre-sua-igreja-de-heavy-metal/3502681>. Acesso em: 02/06/2015.
- BATISTA ANTIDEMON. 2015a. Publicação de divulgação de culto em perfil de Facebook. Facebook, 11 de junho de 2015. Disponível em: <http://www.facebook.com/batistaantidemon>. Acesso em: 10/10/2015.
- BATISTA ANTIDEMON. 2015b. Publicação de divulgação de culto em perfil de Facebook. Facebook, 16 de julho de 2015. Disponível em: <http://www.facebook.com/batistaantidemon>. Acesso em: 10/10/2015.
- CARDOSO, D.S. 2012. Religiosidades Juvenis Insurgentes: Uma sistematização do Movimento *Underground* Cristão Brasileiro. In: Simpósio Internacional sobre a Juventude Brasileira, V, Recife, 2012. Territórios Interculturais da Juventude, *Anais...* 1:1-11.
- CARDOSO FILHO, J.; MARTINS, B. 2010. Presença e Materialidade na Experiência Contemporânea. *Revista Alceu*, 11(21):145-161.

- CARDOSO FILHO, J. 2006. *Música popular massiva na perspectiva midiática: estratégias de agenciamento e configurações empregadas no Heavy Metal*. Salvador, BA. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal da Bahia, 139 p.
- CORADINI, Â.M. 2013. *Leituras para a dimensão material e Stimmung: Uma noite nos shows de Heavy Metal Cristiano*. Cuiabá, MT. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal de Mato Grosso, 120 p.
- CHRISTE, I. 2010. *Heavy Metal: A História Completa*. São Paulo, Arx, Saraiva, 496 p.
- DINIZ, L.G. 2016. *Por uma impossível fenomenologia dos afetos: imaginação e presença na experiência literária*. Brasília, DF. Tese de Doutorado. Universidade de Brasília, 333 p.
- ECO, U. 2007. *História da Feiura*. Rio de Janeiro, São Paulo, Record, 453 p.
- FELINTO, E. 2008. *Silêncio de Deus, Silêncio dos Homens: Babel e a Sobrevivência do Sagrado na Literatura Moderna*. Rio Grande do Sul, Editora Sulina, 216 p.
- FELINTO, E.; ANDRADE, V. 2005. A vida dos objetos: um diálogo com o pensamento da materialidade da comunicação. *Contemporânea*, 3(1):75-94.
- GATTAS, L.B. 2007. *Passados, Presentes e Presenças: A Simultaneidade Histórica em Hans Ulrich Gumbrecht*. Rio de Janeiro, RJ. Dissertação de Mestrado. PUC-Rio, 109 p.
- GUMBRECHT, H.U. 1998. Cascatas de Modernização. In: J.C. de C. ROCHA (org), *Interseções: a materialidade da comunicação*. Rio de Janeiro, Imago Ed: EDUERJ, p. 9-32.
- GUMBRECHT, H.U. 2004. Crocodilos no Paul: O que perdemos com o desencantamento? *Revista do Programa de Pós-Graduação em Letras*, (28/29):45-56.
- GUMBRECHT, H.U. 2010. *Produção de Presença: O que o sentindo não consegue transmitir*. Rio de Janeiro, Ed. PUC-Rio, 206 p.
- GUMBRECHT, H.U. 2012 *Graciosidade e Estagnação: ensaios escolhidos*. Rio de Janeiro, Contraponto: Ed. PUC-Rio, 126 p.
- GUMBRECHT, H.U. 2015. *Nosso amplo presente: O tempo e a cultura contemporânea*. São Paulo, Editora UNESP, 160 p.
- HANKE, M.M. 2005. *Materialidade Da Comunicação – Um Conceito Para A Ciência Da Comunicação?* Encontro dos Núcleos de Pesquisa da Intercom, V, Rio de Janeiro: 2005. NP 01 – Teorias da Comunicação, 9 p.
- ICLE, G. 2010. Estudos da Presença: Itinerários interdisciplinares para a pesquisa nas artes do espetáculo. *Trama Interdisciplinar*, 1(1):21-29.
- JANOTTI JUNIOR, J. 2007. Música Popular Massiva e Comunicação: um universo particular. *Interin*, 4(2):1-16.
- JUNGBLUT, A. 2007. A salvação pelo Rock: sobre a “cena underground” dos jovens evangélicos no Brasil. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 27(2):1-17. <https://doi.org/10.1590/S0100-85872007000200007>
- MARIANO, R. 2010. *Neopentecostais: Sociologia do Novo Pentecostalismo no Brasil*. São Paulo, Loyola, 248 p.
- MARIZ, C.L. 1999. A teologia da batalha espiritual: uma revisão de bibliografia. *BIB*, Rio de Janeiro, (47):33-48.
- METAL EVOLUTION. 2011. Direção de San Dunn. Estados Unidos, Banger Films. Documentário em 12 capítulos, exibido no canal Multishow e gravado em HD.
- OLIVA, A.S. 2007. *A História do Diabo no Brasil*. São Paulo, Fonte, 288 p.
- PINTO, F.S. 2009. Radicalmente Santos: O rock’n’roll e o underground na produção da pertença religiosa entre jovens. *Revista Proa*, Campinas, 1(1):159-179.
- ROOKMAAKER, H.R. 2010. *A Arte não precisa de justificativa*. Viçosa, Ultimato, 80 p.
- RUSSEL, J.B. 1991. *O diabo: as percepções do Mal da Antiguidade ao cristianismo Primitivo*. Rio de Janeiro, Campus, 296 p.
- SILVA, V. 2012. Neopentecostalismo e religiões afro-brasileiras: Significados do ataque aos símbolos da herança religiosa africana no Brasil contemporâneo. *Maná*, Rio de Janeiro, 13(1):207-236.
- SOUSA, S. 2011. *História da Música Evangélica no Brasil*. Distrito Federal, Clube de Autores, 288 p.

Submetido: 18/06/2017

Aceito: 25/09/2018