

RITUAL, *COMMUNITAS* E ESPETÁCULO RELIGIOSO NA MARCHA PARA JESUS EM FORTALEZA-CE

Este artigo trata do evento denominado *Marcha para Jesus*, uma das maiores manifestações públicas do campo religioso, evangélico, brasileiro e cearense,¹ que teve a sua décima quarta edição, em Fortaleza, realizada no dia 09 de julho de 2007.

A *Marcha para Jesus* é promovida pela Igreja Apostólica Renascer em Cristo, denominação evangélica fundada pelo apóstolo Estevam Hernandez e pela Bispa Sônia Hernandez, em São Paulo, desde 1993.² Eles, na verdade, apenas trouxeram esse evento para o Brasil. Roger Forster (pastor), Graham Kendrick (cantor e compositor), Gerald Coates e Lynn Green são os fundadores da *Marcha para Jesus*. A primeira edição aconteceu em 1987, na cidade de Londres (Inglaterra). A partir dos anos 1990, se estendeu pelos países da Europa, Américas, África e Ásia, tornando-se um evento de escala mundial.³ No Brasil, a *Marcha* é realizada nas capitais e em muitas cidades que têm uma forte articulação dos pastores evangélicos. A pastora Miramar Estevão Sampaio, do ministério Guerreiros de Oração, foi quem mobilizou as igrejas evangélicas para a realização da primeira *Marcha para Jesus*, em Fortaleza.

NAPOLEÃO MARCOS DE MOURA MENDES*

RESUMO

Este artigo analisa a edição do evento *Marcha para Jesus*, realizado em Fortaleza, no ano de 2007, partindo de dados coletados em pesquisa de campo. Teoricamente, apóia-se em trabalhos de Émile Durkheim, Victor W. Turner, Georg Simmel, Danièle Hervieu-Léger, entre outros. O evento em questão é considerado como um ritual, uma *communitas* e um espetáculo religioso. Discute-se a sua contribuição para a construção de identidades religiosas, na contemporaneidade, e para se compreender transformações no campo religioso.

ABSTRACT

This article analyses the publication of the event "March for Jesus" held in Fortaleza in 2007 as taken from facts collected in a survey on the ground.¹ In theory it is supported by the works of Émile Durkheim, Victor W. Turner, Georg Simmel, Danièle Hervieu-Léger, among others. The event in question is considered a ritual, a "communitas" and a religious spectacle. Its contribution towards the construction of religious identities in our present day and to understand transformations in the area of religion is discussed.

* Doutorando, no Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Universidade Federal do Ceará (UFC) e bolsista da Fundação Cearense de Apoio ao Desenvolvimento Científico e Tecnológico (FUNCAP). napoleaomarcos@ibest.com.br

Segundo o pastor Francisco Paixão Bezerra Cordeiro⁴, presidente da Ordem dos Ministros Evangélicos do Ceará – ORMECE (entidade responsável pela organização do evento), a *Marcha para Jesus*, em Fortaleza, teve como propósito orar pela cidade, "para que Deus possa alcançar as pessoas, fazendo com que elas tenham Cristo como única proposta para mudar a história da sociedade" ("70 MIL", 2007: 11).⁵

Além do apoio das igrejas, o evento em Fortaleza contou, principalmente, com o patrocínio de empresas dirigidas por evangélicos. A *Marcha* não contou, em 2007, com recursos financeiros da Prefeitura Municipal de Fortaleza.⁶ Os participantes do evento, estimados em 70.000 (setenta mil),⁷ eram predominantemente fiéis de igrejas pentecostais e neopentecostais.⁸

Com o propósito de compreender melhor o evento, acompanhei a *Marcha* em Fortaleza, desde a concentração na Praça do Liceu (bairro Jacarecanga) à dispersão no Aterro da Praia de Iracema. Fiz um breve registro do trabalho de campo, reunindo informações mediante fotografias,⁹ gravações de áudio e, claro, anotações manuscritas. Recolhi as contribuições de diversos autores, como suporte teórico, dentre os

quais destaque: Émile Durkheim (1989), Arnold van Gennep (1977), Victor W. Turner (1974), Georg Simmel e Danièle Hervieu-Léger (2005)¹⁰.

Neste artigo, discute-se a *Marcha para Jesus* como ritual, como *communitas* e como um espetáculo, assim compreendidos: *ritual*, porque a *Marcha* se constitui em um momento especial de contato com o sagrado; *communitas*, porque se trata de uma experiência comunitária de liminaridade; e *espetáculo*, porque se trata de uma manifestação que pretende dar visibilidade ao segmento evangélico da população de Fortaleza. Com esses referenciais, a análise convergiu para uma discussão sobre a construção de identidades religiosas na atualidade.

A MARCHA COMO RITUAL

A eficácia simbólica da *Marcha para Jesus* pode ser melhor compreendida se vista como uma ação performática coletiva, cuja importância tem por suposto a capacidade de marcar a unidade da diversidade evangélica, ao evocar narrativas míticas do Antigo Testamento e experiências religiosas dos membros procedentes do catolicismo romano. Delimitada no tempo e no espaço, a *Marcha* demarcou uma esfera específica no âmbito das vivências religiosas, podendo ser considerada um ritual de curta duração.

Uma das marcas do protestantismo brasileiro, de forma geral, é a sua proposta de diferenciar-se do catolicismo romano. “O crente tem que ser diferente” é uma máxima freqüente enunciada no meio evangélico. A *Marcha para Jesus*, portanto, não pretende qualquer identificação com as procissões e as romarias promovidas pela Igreja Católica Apostólica Romana. Considerando-se ainda a necessidade evangélica de se fundamentar na Bíblia, concebida como “regra de fé e prática” e visando evitar a conotação de “procissão”, os organizadores recorrem aos textos do Antigo Testamento, o que favorece a aceitação da *Marcha* por todos os evangélicos. Entretanto, é necessário observar que

(...) Nos grupos neopentecostais a interação com a matriz católica tem sido cada vez mais explícita, o que parece autorizar a afirmação de uma estratégia consciente de produção e organização das representações e práticas religiosas em um processo de inculturação no catolicismo enquanto religião hegemônica. Esses grupos fazem uma aproximação estética do catolicismo sem precedentes no mundo evangélico (PASSOS, 2005: 76).

Nesta perspectiva, a *Marcha* poderia ser vista não apenas como um resíduo, uma sobrevivência da matriz católico-romana nas representações e práticas religiosas pentecostais e neopentecostais, mas, como resultado de um processo de produção religiosa, centrado na autonomia de sujeitos, na mistura de significados e na incorporação crescente de novas tecnologias.

A *Marcha* representa uma tentativa de estabelecer como mito fundador, a partir da criação de um ritual, as marchas registradas nas páginas do Antigo Testamento: A saída do povo hebreu do Egito e o cerco à cidade de Jericó.¹¹ A narrativa do mito, que descreve a dramática irrupção do sagrado no mundo (ELIADE, 1992: 86), é reatualizada e tornada eficaz pela participação no ritual.¹² O rito não é simplesmente um gesto simbólico ou apenas uma lembrança de acontecimentos passados; ele tem, sim, um valor existencial e sacramental poderoso para aqueles que dele participam (RIBEIRO JÚNIOR, 1992: 43).¹³

Fiz o percurso até o ponto de concentração da *Marcha* no ônibus da linha Jardim Iracema. Saindo do final da linha e descendo em parada próxima ao Liceu, observei o ônibus lotar com jovens e adolescentes de diversas denominações pentecostais (Igreja de Deus da Barra do Ceará, Igreja da Nova Aliança, Igreja Batista Missionária e outras) durante a sua rota. Dentre os poucos adultos presentes, não identifiquei pastores ou pastoras, apenas “ovelhas” (Cf. fotografia 1).



Fotografia 1 – Jovens indo à *Marcha para Jesus*.

Esta fotografia (1)¹⁴ foi obtida de dentro do ônibus, sob luz natural, na Avenida Francisco Sá, imediações do cruzamento com a Avenida Dr. Themberge. Não foi utilizado aqui o recurso da pose. Percebe-se a informalidade da ida para a *Marcha*, além de uma grande variedade de comportamentos dentro do ônibus (pessoas conversando, outras em silêncio, dois jovens de camisa preta cantando, um outro olhando alguma coisa no celular, etc). Obviamente, a fotografia não traduz o barulho que ouvi dentro desse ônibus. A viagem, no referido veículo, me antecipou, de certa forma, a informação de que encontraria na *Marcha* uma forte presença de jovens e adolescentes.

A dinâmica da *Marcha para Jesus* é moldada pela experiência do culto. Essa hipótese é aqui afirmada preliminarmente com base no próprio desenvolvimento da caminhada. Para uma melhor compreensão desta questão, inseri em notas de rodapé algumas informações sobre a estrutura dos cultos nos templos. Segundo Durkheim,

(...) Não pode haver sociedade que não sinta a necessidade de confirmar e reafirmar, a intervalos regulares, os sentimentos coletivos e as idéias coletivas que constituem a sua unidade e a sua personalidade. Ora, essa restauração moral só pode ser obtida por meio de reuniões, assembléias, congregações, onde os indivíduos muito próximos uns dos outros, reafirmam em comum seus sentimentos comuns (1989: 504-505).

As diversas formas de deslocamento para o ponto de concentração fizeram um interessante prelúdio para a marcha propriamente dita. Como prática religiosa excepcional, “a mobilização a que o acontecimento dá lugar, o tempo de preparação prévia que ele por vezes requer vêm romper a rotina da prática ordinária” (HERVIEU-LÉGER, 2005: 111).

A observação de cultos evangélicos em diversas denominações evangélicas e a minha própria vivência religiosa possibilitaram-me a percepção de uma estruturação da atividade ritual. O espaço fundamental onde as igrejas evangélicas se constroem como uma comunidade religiosa peculiar, numa escala mais ampla, é o culto que acontece, dominicalmente, no templo, nos horários da manhã e/ou da noite. A estrutura dos cultos, de uma forma geral, oscila entre a fixidez da liturgia das igrejas históricas e a espontaneidade dos cultos pentecostais ou neopentecostais. O Culto, na minha visão, mesmo com uma grande variedade de formas litúrgicas (mas uma unidade essencial), articula-se em quatro momentos assim designados: (1) *acolhida*: chegada, saudações e início da celebração; (2) *invocação*: orações, leituras da Bíblia ou referência a textos bíblicos e músicas; (3) *edificação*: leitura da Bíblia e pregação; e (4) *despedida*: orações, avisos e cumprimentos. Cada um desses momentos possui a sua própria ritualidade, lugar e eficácia na esfera do culto com grandes possibilidades de variações. Para Durkheim,

(...) qualquer [indivíduo] que tenha realmente praticado uma religião sabe bem que é o culto que suscita aquelas impressões de alegria, de paz interior, de serenidade, de entusiasmo, que são para o fiel, como que a prova experimental de suas crenças. O culto não é simplesmente um sistema de signos pelos quais a fé se traduz exteriormente, é a coleção de meios pelos quais ela se cria e se recria periodicamente. Que ele consista em manobras materiais ou em operações mentais, é sempre ele que é eficaz (DURKHEIM, 1989: 494).

Na interpretação de Mary Douglas, o culto, como ritual, “pode vir, primeiro, formulando a experiência. Pode permitir o conhecimento de algo que, de outra maneira, não seria conhecido. Não exterioriza a experiência, trazendo-a para a luz do dia, mas modifica a experiência, expressando-a” (DOUGLAS, 1976: 82). E mais, a experiência, mediante os ritos, pode ser colocada sob controle (*idem*: 83).¹⁵

No caso em estudo, a *Acolhida*¹⁶ se deu no momento da concentração, quando participantes chegavam de diversos pontos da cidade. O momento era de festa, de alegria, de confraternização. Olhos procurando localizar os conhecidos e “conhecer os desconhecidos”. Sorrisos. Apertos de mão. Abraços.¹⁷ Esse encontro é predominantemente um “rito de agregação”.¹⁸ É importante observar que a *Marcha* operou uma verdadeira sacralização de um espaço profano. As avenidas e, posteriormente o Aterro, se transformaram em “templo” para o desenvolvimento da atividade ritual. Ao mesmo tempo em que se separavam do “mundo lá fora”, como um “rito de separação”, os participantes eram agregados à comunidade que se reuniu em um lugar sacralizado. Não se tratava, no entanto, apenas de estar em um “lugar sagrado” (ou melhor, “sacralizado”, tornado sagrado pelo evento); entrava-se, também, em um tempo sagrado: “Assim como há espaços profanos e lugares sagrados, também há tempos profanos e momentos sagrados” (LAGENEST, 1976: 19).

O silêncio e a meditação no templo foram substituídos pelo burburinho da rua, que invadia a alma dos presentes, através das músicas, buzinas, conversas, orações em voz alta e outros sons que escapam à nossa descrição.¹⁹ Após a passagem do trem que seguia para o município de Caucaia, os guardas da Autarquia Municipal do Trânsito avisaram à comissão organizadora que os trilhos já podiam ser cruzados com segurança. Nesse momento, a voz dos organizadores ressoou através dos equipamentos de som nos trios elétricos, orientando os participantes: somente os pastores poderiam ficar na frente do trio.

O segundo elemento da ritualidade no templo

é a *Invocação*²⁰; no caso, teve início às 15h45min, quando um representante da comissão organizadora fez uma oração. Com palavras de ordem religiosas, os organizadores mobilizaram os participantes para iniciar o deslocamento. Em cima do primeiro trio elétrico, uma banda “puxou” os louvores entoados pelos presentes, que cantaram, levantaram as mãos, pularam e dançaram na alegria da caminhada.

A *Marcha* partiu da Avenida Filomeno Gomes, no bairro Jacarecanga, após uma concentração de participantes (jovens e adolescentes, na sua maioria) que se espraíram desde a Praça do Liceu até o Cemitério São João Batista. Os demais participantes ficaram dispostos entre os três trios elétricos que seguiriam a caminhada. O primeiro trio elétrico ficou parado quase na entrada do Cemitério, enquanto o último estava posicionado próximo à Praça do Liceu.

O deslocamento iniciou-se, com o apoio de quatro batedores da Polícia Militar, tendo à frente do primeiro trio elétrico cerca de quinze pastores acompanhados por familiares. A primeira música executada tinha um forte conteúdo marcial:

Pelo Senhor, marchamos, sim / O seu exército poderoso é / Sua glória será vista em toda a terra / Vamos cantar, o hino da vitória / Glória a Deus, vencemos a batalha / Toda arma contra nós perecerá / O nosso general é Cristo, seguimos os seus passos / nenhum inimigo nos resistirá...

Após a execução da segunda música, o deslocamento teve que ser temporariamente suspenso: um membro da organização explicou que a estrutura sobre o trio era muito alta e iria tocar a rede elétrica, se não fosse desmontada. Mencionou, ainda, que “o inimigo tem tentado destruir o projeto de Deus, mas nós vamos vencer. Amém!”; solicitou que os participantes se mantivessem calmos e que compreendessem que a *Marcha* era uma verdadeira “guerra espiritual” (expressão largamente empregada em celebrações pentecostais ou neopentecostais). Resolvido o problema, a *Marcha* seguiu o seu curso.



Fotografia 2 – Participantes da *Marcha* iniciam o percurso.

A fotografia do início do deslocamento, um *plongé*, pode ter o aspecto de “natural”; mas, considerando que os participantes da *Marcha* pretendem visibilidade, a atitude de caminhar já parece representar uma “pose”, embora os participantes não estivessem imóveis nem previamente avisados de que seriam realizadas fotografias naquele momento. Essas imagens suscitaram algumas questões interessantes: (1) a iluminação natural e as sombras sobre os participantes podem induzir a se pensar que o sagrado é feito de “claros” e “escuros”, não sendo facilmente inteligível para quem tenta compreendê-lo; (2) a imagem mostra um fluxo “sagrado” de pessoas atravessando o fluxo “profano” dos trilhos ferroviários. Segundo Durkheim (1989), a essência da religião é a divisão do mundo em fenômenos sagrados e profanos e não a idéia de uma divindade.²¹ Penso, no entanto, que essa dicotomização é problemática, especialmente quando se considera a religião na contemporaneidade, assimilando-se os múltiplos cruzamentos que se estabelecem entre o sagrado e o profano; (3) os participantes estavam posicionados em um “lugar de morte”, o cemitério São João Batista com as suas catacumbas,²² e seguiam para um “lugar de vida”, o Aterro da Praia de Iracema, ambos encravados em um contexto urbano, como “roturas” espacial e existencialmente significativas. Enquanto o cemitério faz parte dos rituais tradicionais (cerimônias fúnebres), o Aterro é o lugar dos novos rituais, religiosos ou não.

Deixando a Avenida Filomeno Gomes, a *Marcha* seguiu pela Avenida Presidente Castelo Branco

(Leste-Oeste, como é conhecida) e, após atravessar um breve trecho da Avenida Alberto Nepomuceno, seguiu pela Avenida Almirante Barroso até chegar ao Aterro da Praia de Iracema, onde estava montado um palco para o Culto de Ação de Graças, marco de encerramento do evento.

A *Marcha* deteve-se em três momentos no percurso, sendo feitas, de forma fervorosa, orações especiais em favor da cidade de Fortaleza; da libertação do poder de Satanás; das vítimas da violência urbana; dos enfermos e de outros motivos, acompanhadas por “palmas para Jesus”. A primeira parada foi a cerca de 200 metros da Escola de Aprendizes Marinheiros, quando se fez uma oração em favor da cidade de Fortaleza. A segunda, nas proximidades da Santa Casa de Misericórdia, ocasião em que foram feitas orações e cantadas músicas especialmente para os enfermos. A última parada ocorreu na altura do cruzamento da Avenida Almirante Barroso com a Rua Itapipoca.

Outras músicas executadas após o deslocamento²³ da *Marcha* foram intercaladas com as orações rezadas nos três pontos do percurso referidos anteriormente, e prosseguiram no palco instalado no Aterro da Praia de Iracema. Aí, foram feitas novas orações e diversas bandas se apresentaram.²⁴ Tanto as orações quanto a música tiveram a finalidade de ordenar cada fase do ritual, bem como de envolver os participantes do culto numa espécie de atmosfera sacra, muito próxima do “calor” da produção de êxtase ou transe, comuns nas comunidades pentecostais, neopentecostais ou carismáticas.

A volúpia das emoções e dos desejos por experiências de arrebatamento espiritual ganhou livre curso. Nas proximidades do Aterro, a multidão explodiu em festa com a vibração das músicas cantadas. A ocupação daquele espaço foi rápida e marcada por uma intensa festa. Os participantes procuravam ocupar os melhores lugares próximos ao palco central ou aos quatro telões instalados. A preocupação com a atmosfera cultural no Aterro parecia tanta que, quando o *spot* com os patrocinadores foi apresentado, muitos se manifestaram em voz alta, pedindo para que fossem retirados. As manifestações de louvor, no Aterro, foram semelhantes às observadas nas ruas.²⁵

Após o período de *Invocação*, chega-se ao momento da *Edificação*. Assim como nos cultos, foi feita

uma “oração por iluminação” (pedido para que Deus coloque na mente e nos lábios do pregador as palavras que deseja falar para a comunidade reunida) antes da pregação. A *Edificação*²⁶ foi conduzido por Darckson Lira, pastor pentecostal, fundador da Igreja Batista *Vale de Bênçãos*. Ele não partiu de nenhum texto bíblico em especial, mas fez uso de diversas passagens bíblicas em sua pregação, proferindo frases de impacto, visando a uma interação com os presentes, cuja grande maioria o acompanhou com bastante atenção, conforme pude observar. A pregação representou um dos breves momentos em que foi feita alguma referência (rápida) a questões de ordem política.²⁷ Ao final da mensagem – após um apelo para que os não-evangélicos se unissem ao “povo evangélico, confessando Jesus como Senhor e Salvador das suas vidas”, e para que os evangélicos que estivessem afastados fizessem uma “reconsagração” das suas vidas a Deus –, o pastor orou pelos que vieram à frente do palco. Em seguida, orou pelos pastores e pelos membros da comissão organizadora do evento.²⁸

O último elemento da ritualidade é a *Despedida*.²⁹ Ali, ela teve início com a participação do cantor *gospel*, Carlinhos Félix, seguindo-se avisos e a oração final.³⁰ A multidão, então, se dispersou. Muitos se amontoaram nas paradas de ônibus próximas, outros seguiram caminhando, e outros partiram no próprio carro ou foram “de carona” para suas residências. O culto terminou. A volta para casa foi o seu pós-lúdio.

O tempo sagrado encerrou-se, neste caso, com o término do culto. O tempo sagrado significou uma preparação para o tempo profano. Da mesma forma, o tempo profano, “longe de estar sempre isolado do sagrado, serve, ao contrário, para prepará-lo [...], dessa mesma forma o tempo de paz e o de guerra são uma permanente e mútua preparação” (LAGENEST, 1976: 20).

A MARCHA COMO UMA COMMUNITAS

As avenidas que se transmutaram em templo estavam à “margem” do profano da cidade. A *Marcha para Jesus* é uma expressão ritual da situação *liminar* na qual o campo religioso evangélico se encontra.³¹

Esse campo tem se confrontado com “a mobilidade das pertencas, a desterritorialização das comunidades, a desregulação dos processos de transmissão religiosa e o individualismo das formas de identificação” (HERVIEU-LÉGER, 2005: 95).

As situações de *liminaridade* são propícias ao surgimento de formas de associação que transgridem as normas institucionais de controle da vida comunitária. Turner também acentuou que: “Nas sociedades industrializadas complexas, ainda encontramos traços, nas liturgias das igrejas e em outras organizações religiosas, de tentativas institucionalizadas de preparação para o advento de uma ‘*communitas*’ espontânea” (1974: 168). É igualmente uma experiência de *communitas*. Segundo Turner, foi Martin Buber quem melhor traduziu o conceito de *communitas*: “Buber (1961) usa o termo ‘comunidade’ para designar ‘*communitas*’: ‘A comunidade consiste em uma multidão de pessoas que não estão mais lado a lado (e acrescente-se, acima e abaixo), mas umas com as outras [...]’” (1974: 154). Há na *communitas* uma natureza espontânea, imediata e concreta, dotada de uma profunda qualidade existencial. Segundo Turner (1974, p. 156),

A “communitas” irrompe nos interstícios da estrutura, na liminaridade; nas bordas da estrutura, na inferioridade. Em quase toda parte a “communitas” é considerada sagrada ou “santificada”, possivelmente porque transgride ou anula as normas que governam as relações estruturadas e institucionalizadas, sendo acompanhada por experiência de um poderio sem precedentes.

A comunidade inteira, quando participa do ritual, em um tempo e em um espaço delimitados, imersa na menor ou maior efervescência emocional, tem a oportunidade de experimentar o poder de uma situação liminar, que contrasta com as situações corriqueiras. Dessa forma, é possível viver coletivamente a experiência do inesperado das ações que se desenvolvem fora dos padrões estabelecidos.



Fotografia 3 – A *Marcha* nas proximidades do Marina Park Hotel.

Esta imagem fotográfica foi obtida de cima do viaduto que fica próximo ao Marina Park. Enquanto alguns marchavam “naturalmente”, outros fizeram pose para diversas pessoas que, como este autor, fotografavam do viaduto. A *Marcha* estava se deslocando na Avenida Presidente Castelo Branco, no sentido leste-oeste, ocupando totalmente uma das pistas. O poder dessa experiência de *liminaridade* e de *communitas*, ao colocar numa mesma avenida identidades confessionais distintas diluídas em meio à multidão, se manifesta na afirmação de uma identidade comum, partilhada como “igreja evangélica”, como “povo de Deus”.

E esta multidão, embora se movimente na direção de um objetivo, experimenta, no entanto, por toda parte uma virada para os outros, o enfrentamento dinâmico com os outros, uma fluência do Eu para o Tu. A comunidade existe onde a comunidade acontece (BUBER *apud* TURNER, 1974: 154).

Simmel já havia ressaltado a função integradora das atividades rituais comunitárias: Elas suprimem radicalmente as barreiras que habitualmente isolam os indivíduos em suas simpatias e repulsas. Assim, o princípio social de conciliação transcende o caráter sociologicamente estabelecido para se atingir a interioridade dessas festas religiosas, e o seu espírito recebe disso um simbolismo universal e positivo (SIMMEL *apud* MARTELLI, 2005: 250).

Dessa forma, nessa situação liminar, as fronteiras entre as diversas denominações que separam confessionalmente os participantes da *Marcha* são diluídas na dinâmica da participação ritual. Numa outra perspectiva, pode se observar também que a *Marcha* é uma nova fronteira e “se torna o lugar a partir do qual *algo começa a se fazer presente* em um movimento não dissimilar ao da articulação ambulante, ambivalente” (BHABHA, 1998: 24. Grifo do autor). Uma nova fronteira onde os membros das diversas denominações podem se encontrar para o resgate de uma identidade comum ou para elaboração das suas próprias identidades.

A MARCHA COMO ESPETÁCULO

A *Marcha para Jesus*, como foi mencionado, se inspirou em dois acontecimentos espetaculares, registrados na Bíblia e já explorados pelo cinema e pela televisão: a saída do povo hebreu do Egito e o cerco à cidade de Jericó. No caso em estudo, ela não apenas se articulou com formas contemporâneas de religiosidade, mas mergulhou também, em profundidade, nas tendências atuais de *midiatização* e *espetacularização* do sagrado. Operou-se uma curiosa transposição: o espetáculo dos tempos bíblicos foi recuperado pelo ritual, que se torna, hoje, um espetáculo religioso.³²

Simmel sustentou que a religiosidade pode dar forma própria a relações sociais originalmente não religiosas, mostrando a conexão que existe entre as transformações sociais e o “*a priori*” religioso (que assume as vivências originadas no decorrer das relações sociais): “tanto a coesão como a transformação social são formas de relações que supõem o mesmo conteúdo prático de vida. Além disso, ele sublinha que, quando as exigências sociais atingiram um grau suficiente de estabilidade e de harmonia emotiva, então elas são colocadas sob a égide da religião, e são, por assim dizer, ‘consagradas’” (MARTELLI, 2005: 247). Assim, a espetacularização, tendo sido reconhecida como relevante na vida social, adquire uma aura sagrada, ou seja, é transposta da esfera cultural original para a esfera religiosa.

O espetáculo ritual da *Marcha para Jesus* pode ser considerado um elemento emergente da cultura urbana, na modernidade tardia, denominado *descoleção* por Canclini (1998: 304). Um ritual *descoleção*

nado, quando comparado aos rituais já institucionalizados das diversas correntes cristãs. É a *descoleção* que possibilita, de modo muito particular e próprio, a mobilização dos fiéis, sem o compromisso de adesão comunitária. O participante pode fazer a sua própria *coleção*, ou seja, pode buscar o que lhe interessa, sem estabelecer maiores vínculos e peregrinar por comunidades emocionais temporárias e de afeto imediato (CANCLINI, 1998: 142).

Essa *descoleção* abre espaço para incorporações e ressignificações curiosas, exemplificadas pelas jovens de um grupo de coreografia da Assembléia de Deus do Bairro Granja Portugal, em Fortaleza, que compareceram à *Marcha* vestidas com a camisa do “Chapolin Colorado”. Segundo estas, as letras CH, visualizadas na blusa, significa “Cristo hoje” (Cf. Fotografia 4):



Fotografia 4 – Adolescentes da Assembléia de Deus do bairro Granja Portugal.

Este grupo de adolescentes caminhava pela calçada, enquanto os demais participantes cantavam, pulavam e dançavam, ao som da banda no trio elétrico, antes da última parada da *Marcha*. Aproximei-me e solicitei permissão para fazer uma fotografia. As adolescentes fizeram uma *pose*, expressando no sorriso a alegria, retornando, em seguida, ao fluxo na avenida. A imagem delas está em contraste com o aparente movimento dos participantes ao fundo. Ressalto que as informações sobre o vestuário e a procedência religiosa foram obtidas após a realização da fotografia. Se tomasse como referência a forma como se vestiam, ali, não me seria possível identificá-las como membros de uma igreja pentecostal tradicional, a Assembléia

de Deus de um bairro da periferia de Fortaleza, já que fogem ao padrão tradicional de vestuário das jovens pentecostais. Em se tratando de uma igreja tradicionalmente rigorosa quanto ao vestuário dos seus membros, considere que, se não fosse um caso de *transgressão* das normas (propiciada pela *liminaridade* do evento), poderia ser um indício da flexibilização dos costumes nas comunidades pentecostais. Ou seria apenas uma “paródia santa”?

O ritual possui aspectos de um drama, de representação, de espetáculo. Huizinga observa que a representação religiosa não pode ser reduzida a mera imitação, pois leva aqueles que o põem em prática a uma “verdadeira participação no próprio ato sagrado” (1996: 18). Os elementos representacionais do ritual não podem ser considerados independentes dos sentimentos religiosos envolvidos na ritualidade. As formas ritualísticas prescrevem, de múltiplas maneiras, a relação dos corpos dos participantes com o sagrado, tanto numa dimensão individual como coletiva. As ações tornam-se mais que movimentos, representam um meio de conexão entre o passado mítico e o presente, entre a memória e o imaginário.

A noção de espetáculo utilizada aqui remete aos conceitos de *jogo de simulacro* e *representação*. Nos termos de Roger Caillois, um *jogo de mimicry*:

A mimicry é invenção incessante. A regra do jogo é única: para o ator consiste em fascinar o espectador, evitando que um erro leve este a rechaçar a ilusão, sem recusar desde um princípio a cenografia, a máscara, o artifício que convida a conferir crédito, durante um tempo determinado, a uma realidade mais real do que a realidade (CALLOIS apud KLEIN, 2005: 166. Grifo do autor).

Os organizadores e participantes da *Marcha* se esforçam em produzir uma experiência de fascinação decorrente da performance coletiva, bem como da sobrenaturalidade envolvida na ação dramática dos protagonistas.

Alguns códigos, comuns aos pentecostais e neopentecostais, acompanham a ação dramática. Em primeiro lugar, *os corpos em movimento*, o recurso às palmas, às vozes, às mãos erguidas, às danças e

aos pulos. Em segundo, *o cenário*, o fluxo de fiéis nas avenidas, sob a demarcação dos trios elétricos e do cordão de segurança; a ocupação do Aterro, orientada pela disposição do palco e dos quatro telões estrategicamente colocados. E, finalmente, o *predomínio de um código musical* que acompanhou todo o percurso da *Marcha* e quase todo o tempo da concentração no Aterro.³³

A *Marcha* foi organizada como um espetáculo desde o seu percurso, onde a ação representativa se desenvolveu, com a sua temporalidade, seu ritmo e momentos rituais. Nesse processo de espetacularização, o participante do ritual não foi um mero espectador (como poderia acontecer no interior dos templos), mas tornou-se parte do espetáculo, um dos protagonistas.

A participação no ritual pode ser considerada, ainda, como uma *performance* em três sentidos básicos: as ações realizadas pelos fiéis e líderes religiosos visavam obter efeitos como atos convencionais de legitimação de ampla aceitação pública; implicava diversas modalidades sensoriais por meio das quais todos os participantes vivem o evento de modo intenso e com grande impacto para as suas próprias vidas e para a vida da comunidade como um todo; há valores simbólicos indexados à performance que comunicavam aos atores diversos tipos de capital simbólico, sejam esses atores, simples fiéis ou líderes (TAMBIAH, 1997: 12; 1985: 128).

Semelhantemente ao que se observa na fotografia 1, o “espontâneo” e a “pose” se confundem na fotografia 5. Quase não havia mais luz natural, pois já era por volta das 18 horas quando ela foi realizada. Tratava-se de um grupo de participantes localizado logo após as faixas e o primeiro Trio Elétrico. Observei a predominância das mulheres, que representam um grupo significativo e atuante nas igrejas evangélicas de um modo geral (nelas, em geral as mulheres se constituem maioria). O uso de saias por algumas delas pode ser um reflexo do costume pentecostal de proibir o uso de “roupas masculinas” (o que não acontece nas igrejas neopentecostais), já que consideram a calça comprida como uma roupa masculina. Outras aparentam estar mais à vontade, com roupas mais esportivas. Na linha de frente, temos mulheres



Fotografia 5 – Participantes da *Marcha*.

que utilizam um “kit” do participante da *Marcha* (a camisa e o boné identificadores), que foi comercializado ao preço de R\$ 10,00 (dez reais) com o objetivo de “fazer caixa” para o evento. O grupo demonstrava grande alegria, ao caminhar de mãos dadas pela avenida, e pretendia transmitir força e coesão em seus movimentos.

A performance, com o seu *ethos discursivo* correspondente, tem a intenção de produzir efeitos de significado sobre a platéia (nas calçadas, casas e prédios), mediante os elementos cenográficos da *Marcha*. Esse fato, de certa forma, não representa nenhuma novidade, pois a produção de sensações é um dos principais objetivos dos rituais. Os corpos em desfile são considerados portadores de uma eficácia simbólica para visibilização da “força evangélica”, do “povo de Deus”, com o objetivo de impressionar a platéia e revelar uma identidade coletiva, religiosa, festiva, vibrante e “guerreira”.

A MARCHA PARA JESUS E A QUESTÃO DA IDENTIDADE

O tema da identidade tem despertado o interesse de um grande número de pesquisadores, independentemente da relação desse tema tanto com as pessoas individualmente, como com os diferentes grupos sociais ou humanos. Esta foi a conclusão do levantamento bibliográfico, preliminar, que realizei nesta pesquisa. Para Stuart 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 (1999: 7).

A identidade dos sujeitos vem se modificando desde o Iluminismo.³⁴ Antes unificada e estável, a identidade passou a ser descrita como fragmentada, variável e provisória. Definida historicamente, e não biologicamente,

(...) A identidade torna-se uma “celebração móvel”; formada e transformada continuamente em relação às formas pelas quais somos representados e interpelados nos sistemas culturais que nos rodeiam [...]. Se sentimos que temos uma identidade unificada desde o nascimento até a morte é apenas porque construímos uma cômoda história sobre nós mesmos ou uma confortadora “narrativa do eu” [...]. A identidade plenamente unificada, completa, segura e coerente é uma fantasia. Ao invés disso, à medida em que os sistemas de significação e representação cultural se multiplicam, somos confrontados por uma multiplicidade desconcertante e cambiante de unidades possíveis, com cada uma das quais poderíamos nos identificar – ao menos temporariamente (HALL, 1997: 12-13).

O questionamento sociológico das identidades se torna a ordem do dia quando as comunidades entram em colapso (PAIS, 2003: 188).³⁵ Neste sentido, abordando a questão da identidade religiosa, é interessante evocar a análise de Danièle Hervieu-Léger.³⁶ Ao considerar a questão da *transmissão religiosa* na modernidade tardia, ela afirma que a presente época se caracteriza pelo “fim das identidades herdadas”.

Numa sociedade que já não valoriza o passado, tornar-se-ia mais difícil assumir uma fé recebida das gerações precedentes, devido ao fato de a transmissão se realizar, hoje, menos verticalmente (de uma geração a outra) do que horizontalmente (entre iguais). Há uma “crise de transmissão”, o que não quer dizer que a transmissão se tenha paralisado ou estacionado (HERVIEU-LÉGER, 2005: 65-66).

Na atualidade, pode ser observado um processo de desregulação institucional e de disseminação cultural da religião, onde a conjuntura sócio-religiosa se caracteriza mais pelo enfraquecimento do poder social das instituições religiosas que pela crise do próprio crer (WILLAIME, 2001: 124). Na modernidade tardia, o homem pode “pensar a si mesmo como individualidade e trabalhar para conquistar sua identidade pessoal, para além de toda identidade herdada ou prescrita” (HERVIEU-LÉGER, 2005: 69).

Os indivíduos constroem a sua própria identidade sócio-religiosa a partir dos diversos recursos simbólicos postos à sua disposição, e/ou aos quais podem ter acesso em função de diferentes experiências em que estão implicados. A identidade analisa-se como o resultado, sempre precário e susceptível de ser posto em causa, de uma trajetória de identificação que se realiza na duração (HERVIEU-LÉGER, 2005: 72-73. Grifo da autora).

Uma *trajetória de identificação* implica a existência de práticas, pertencas vividas, visões de mundo, etc. Nela, encontram-se as disposições, os interesses e as aspirações dos indivíduos. Entretanto, esses percursos desenvolvidos também se relacionam com condições institucionais, sociais, econômicas, políticas e culturais existentes. As trajetórias individuais “inscrevem-se em lógicas que correspondem às diferentes combinações possíveis das dimensões da identidade religiosa, combinações que desenham no próprio seio de cada tradição, uma constelação de identidades possíveis” (HERVIEU-LÉGER, 2005: 83).

Na compreensão de Hervieu-Léger (2005: 74-77), a identidade religiosa apresenta quatro dimen-

sões: a dimensão *comunitária* (marcas sociais e simbólicas que delimitam as fronteiras do grupo religioso e indicam a pertença); a dimensão *ética* (os valores partilhados dentro do grupo e aceites pelo indivíduo); a dimensão *cultural* (o património cultural de um grupo, ou seja, o conjunto de conhecimentos, símbolos e práticas desse grupo); a dimensão *emocional* (o sentimento coletivo que o indivíduo experimenta ao se tomar parte de um “nós”, um grupo).

Considerando que o estabelecimento de uma cartografia das trajetórias possíveis de identificação demandaria uma extensa pesquisa e que as dimensões da identidade religiosa tendem a certa autonomia (ou seja, não se transmitem concomitantemente), Hervieu-Léger elabora seis “tipos” de identidade religiosa entre os jovens, mediante a combinação binária das quatro dimensões: o *cristianismo afetivo* (dimensões afetiva e comunitária), “que se constitui, se activa ou se reactiva pela intensificação emocional do sentimento de pertença comunitária” (2005: 85); o *cristianismo patrimonial* (dimensões cultural e comunitária), “que conjuga a consciência da pertença comunitária e a posse de uma herança cultural” (2005: 85-86); o *cristianismo humanitário* (dimensões emocional e ética), sensível às injustiças e voltado para os aspectos práticos do amor cristão; o *cristianismo político* (dimensões comunitária e ética), que defende uma intervenção ativa da comunidade na cena pública; o *cristianismo humanista* na convergência da dimensão cultural com a ética; o *cristianismo estético* (dimensões emocional e cultural), interessado em ter acesso ao universo simbólico em lugares e eventos especiais. Essa análise não é exaustiva, apenas instrumental. O fundamental dessa perspectiva, trabalhando-se com trajetórias e não com identidades estabilizadas e substantivas, é o propósito de dar conta da idéia segundo a qual o religioso das sociedades modernas está em movimento (2005: 84-89).

Hervieu-Léger, visando uma “leitura da paisagem religiosa contemporânea”, constrói, ainda, as figuras “típicas da religiosidade”: o *Peregrino* e o *Convertido*. Segundo a autora,

(...) Se o peregrino pode servir de emblema a uma modernidade religiosa caracterizada pela mobilidade das crenças e das pertenças,

a figura do convertido é sem dúvida a que oferece melhor perspectiva para identificar os processos da formação das identidades religiosas nesse contexto de mobilidade (2005: 119).

Nesse ponto, a abordagem de Hervieu-Léger pode ser estendida para além das fronteiras do catolicismo, pois essas figuras servem também para uma análise do protestantismo.

Não há espaço, aqui, para uma descrição mais completa dessas figuras típicas e para uma adaptação bem delineada sobre o seu uso na pesquisa sobre o protestantismo brasileiro. Pretendo acentuar, no momento, para os fins deste trabalho e como observação preliminar, que enquanto a *religiosidade convertida* pode predominar nos contextos interno e institucional das diversas comunidades evangélicas, a *Marcha para Jesus* alimenta uma *religiosidade peregrina*, dentro de uma modalidade de cristianismo que oscila entre o *afetivo* e o *estético*. Nas palavras de Hervieu-Léger,

(...) a “condição peregrina” define-se essencialmente a partir desse trabalho de construção biográfica – mais ou menos elaborado, mais ou menos sistematizado – efetuado pelo próprio indivíduo. Esta construção de narrativas de si mesmo é a trama das trajetórias de identificação percorridas pelos indivíduos. Há formação de uma identidade religiosa quando a construção biográfica subjectiva se encontra com a objectividade de uma linhagem crente, incarnada numa comunidade na qual o indivíduo se reconhece. Precisemos desde já que esta referência não implica sempre a adesão completa a uma doutrina religiosa, nem a incorporação efectiva numa comunidade sob o controlo de uma instituição que fixe as condições de pertença. Ela inscreve-se, de modo muito mais corrente. Em operações de moldagem que permitem ao indivíduo a justar as suas crenças aos dados da sua própria experiência (HERVIEU-LÉGER, 2005: 100).

Há, portanto, uma fluidez dos percursos espirituais individuais e dos conteúdos de crença elaborados e, ao mesmo tempo, flexibilidade no sentimento de pertença comunitária. É uma religiosidade que propicia tanto a mobilidade como a associação temporária, possibilitando que o indivíduo crente produza as significações da sua própria existência, mediante seus próprios recursos e disposições, em um contexto de fragmentação ou “pluralização” de identidades.

Para Simmel, “o conteúdo das nossas representações é um só, e é tirado do mundo da experiência cotidiana mediante a sensibilidade, como também é um só o fluxo das experiências” (*apud* MARTELLI, 1995: 241). Na perspectiva simmeliana, a religiosidade é entendida como uma forma interior da experiência humana,³⁷ sendo uma das mais significativas formas culturais que serve de base para a organização dos dados da experiência e que, em um segundo nível, mostra a sua eficácia ao plasmar “as vivências da vida prática, assim como os conteúdos produzidos por outras formas e colocando-os na esfera de significado própria, isto é, a religião, dentro da qual adquirem um significado novo” (MARTELLI, 1995: 242). Com isso, ressalta-se a importância da religiosidade para a construção da identidade pessoal.

A prática religiosa *peregrina*, para Hervieu-Léger, pode ser descrita como *voluntária, autônoma e pessoal*, pois implica uma escolha individual que não depende da regulação institucional de uma comunidade de fé para se concretizar. Como prática *móvel*, “conduz para uma outra forma de espacialização do religioso: a dos percursos que ela desenha, dos itinerários que baliza e nos quais os indivíduos se deslocam” (HERVIEU-LÉGER, 2005: 110). E como uma das práticas mais significativas para o presente trabalho, a prática *excepcional*, que marca um momento de intensidade religiosa que não está inscrito no cotidiano, como, por exemplo, as procissões, as romarias e, no caso em estudo, as *Marchas*.

Dentro da tematização de Simmel, a *Religião* é um produto histórico social da religiosidade; ou seja, “uma transposição empírica, uma concretização no plano organizativo, mediante as diversas modalidades de igreja, seita, denominação, movimento” (*apud* CIPRIANI, 2007: 121). Isso significa que “assim como não é o conhecimento que cria a causalidade, e sim a causalidade que cria o conhecimento, não é religião

que cria a religiosidade, mas a religiosidade que cria a religião” (*idem*). Essa perspectiva abre espaço para se pensar, tomando a religiosidade como decisiva para a construção da identidade pessoal, que esta não apenas guarda relações íntimas com a identidade coletiva, mas também pode ser construída ou reformulada a partir da primeira.

O ritual, no contexto das sociedades diferenciadas, onde predominam as religiões fundadas que fazem emergir comunidades de fé, contribui para a elaboração contínua da identidade coletiva, resgatando a memória do passado que dá um sentido ao presente e aponta para o futuro (HERVIEU-LÉGER, 2005: 70). Na minha compreensão, a criação de novos rituais e as transformações dos rituais podem ser consideradas tentativas de “desatar o nó” da transmissão religiosa. Entretanto, são tentativas que não estão “protegidas” pelas lideranças eclesiais das múltiplas possibilidades de reelaboração dos seus próprios conteúdos pelos sujeitos crentes envolvidos nesses rituais.

APONTAMENTOS GERAIS E PRELIMINARES

A *Marcha para Jesus* pode ser considerada um *locus* especial de manifestação do sagrado e de articulação da identidade crente, enquanto ritual, *comunidade* e espetáculo. Ainda que, como diria Durkheim (1989: 502), a identidade pessoal, nos momentos mais intensos de contato com o sagrado, seja atenuada e projete-se fortemente a identidade coletiva, ela não deixa de ser ou construída, reconstruída, pluralizada ou reafirmada. Superando Durkheim, Simmel teve a percepção do contraste entre o primado do social e a autodeterminação individual e ressaltou “os esforços do indivíduo para defender a própria autodeterminação, das coerções sociais e para conseguir a própria afirmação na sociedade” (*apud* MARTELLI, 1995: 251).

Nas ruas como evento liminar, situada em um contexto de visibilização de identidades, a *Marcha* se transforma em um processo de interação social e simbólica, uma tessitura que liga e, ao mesmo tempo, explicita as diferenças entre os próprios evangélicos e reforça/constrói laços de unidades entre eles.

A atuação religiosa performática ganhou espaço, e vem conquistando cada vez mais, no campo religioso evangélico cearense. Pastores, auxiliares e fiéis cumprem suas funções de atuação em um cenário de encenações? Apresentam, representam ou, simplesmente, participam das atividades rituais como um gênero ou evento performático? A *Marcha para Jesus* não parece ficar fora desse quadro.

Uma das formas de composição do cenário da *Marcha* se deu feita pelo uso de elementos identificadores de pertença a uma comunidade religiosa específica. Não há uma visibilização clara de uma propaganda institucional, denominacional, mas sim o destaque da marca “Marcha para Jesus”, da filiação religiosa dos participantes ao mundo evangélico (“100% Jesus”, “Exército de Deus”, etc) e, em menor escala, dos participantes de igrejas locais, mediante faixas, bonés, camisas, fitas, etc.

Conforme a breve aproximação com elementos teóricos, pode-se concluir, provisoriamente, que, no caso em estudo, a ritualidade se constitui em um procedimento articulador de identidades. Ao mesmo tempo em que se objetiva afirmar uma identidade evangélica, diluem-se as fronteiras que separam as denominações pelo próprio fluxo de idéias, sentimentos e relacionamentos entre os participantes da *Marcha*, possibilitando espaço para que múltiplas identidades individuais sejam elaboradas.

Há um plano utópico, expresso na idéia de recuperação da experiência de unidade da Igreja “do tempo dos apóstolos”, “do povo de Deus”. Há um plano real, no qual a ritualidade funciona não apenas como um elo de ligação entre o passado e o futuro, expressão de continuidade, mas também de abertura de possibilidades de existência da comunidade no quadro concorrencial e turbulento do campo religioso brasileiro, onde as tendências pentecostais e neopentecostais têm alcançado êxito no crescimento numérico de fiéis.

Em um plano micro, pode-se perguntar se a *anti-estrutura eclesial* desse período de *liminaridade* tem poder para revitalizar as *estruturas eclesial*; se as estruturas eclesial do protestantismo histórico e das diversas correntes pentecostais saberão conviver com *religiosidades peregrinas*. Estas perguntas e outras aguardam, ainda, respostas futuras.

NOTAS

- 1 Foram considerados como sujeitos do “campo religioso evangélico, no Ceará”, os membros e líderes das diversas denominações protestantes históricas, bem como das diversas denominações pentecostais (Cf. FRESTON, 1993). Emprego o termo “evangélico” para designar, de forma geral, o conjunto dos membros dessas denominações.
- 2 Informação verbal. Entretanto, a logomarca do evento segue o mesmo padrão gráfico da *Marcha para Jesus* em São Paulo, destacando-se o “fogo pentecostal”.
- 3 Essa conexão pode ser um interessante ponto de partida para uma discussão posterior sobre Religião e Globalização.
- 4 Pastor da Igreja Assembléia de Deus – ministério *Templo Central*.
- 5 Segundo fui informado, em outros estados os evangélicos realizaram a sua caminhada em 07 de junho, no feriado católico de *Corpus Christi*; no Ceará, no entanto, a alteração desta data se deveu a um problema de liberação de percurso pela Prefeitura Municipal.
- 6 Nas eleições municipais de 2004, em Fortaleza, a liderança evangélica esteve distanciada da candidata vitoriosa (gestão 2005-2008), mantendo-se “mais afinada” com o discurso de outros candidatos. A distância parece persistir.
- 7 Mesmo considerando os escândalos envolvendo os fundadores da Igreja *Renascer* (acompanhados com destaque pela mídia) e o exagero das estatísticas, o número de participantes tem crescido, ano após ano, segundo os organizadores.
- 8 Segundo informações verbais, a *Marcha* poderia ter contado com um número maior de participantes se os principais líderes das igrejas Assembléia de Deus da Bela Vista, Assembléia de Deus Canaã e Igreja Batista Central tivessem apoiado. É possível que, em virtude das conexões da *Marcha* com a Igreja *Renascer* e pelas manifestações de apoio aos líderes desta última, ocorridas em São Paulo, o evento não tenha recebido maior adesão dos pastores das igrejas protestantes históricas, nem de outros importantes pastores pentecostais de Fortaleza.
- 9 Todas as fotos utilizadas aqui foram feitas pelo autor. As fotografias não foram utilizadas para oferecer ilustrações ou uma “prova” de que fui ao evento, mas por causa do seu o valor heurístico, sua capacidade de suscitar reflexões. Reconheço que essas imagens fotográficas estão marcadas mais pela sua subjetividade que por qualquer técnica específica para a produção destas, considerando a minha própria inexperiência em criação de imagens e meu olhar inevitavelmente marcado por detreminados referenciais teóricos e, até mesmo, por convicções religiosas. O mesmo pode se dizer das interpretações, no que pese haver procurado manter objetividade.
- 10 As reflexões que se seguem combinam, ainda, contribuições de disciplinas cursadas no Doutorado em Sociologia da Universidade Federal do Ceará, ministradas pelas professoras Júlia Miranda, Lea Carvalho, Rejane Vasconcelos Accioly Carvalho e Isabella Braz Peixoto.
- 11 No primeiro episódio, conforme a Escritura Sagrada, os

- hebreus saem do Egito sob a liderança de Moisés, após os sinais das pragas enviadas por Deus, marchando durante quarenta anos no deserto, em preparação para a ocupação da Terra Prometida a Abraão, Canaã. No segundo episódio, o povo encontrava-se sob a liderança de Josué (sucessor de Moisés) que, orientado por Deus, marchou sete vezes em torno da cidade de Jericó com a Arca da Aliança. No último dia dessa marcha, foram tocadas trombetas e as muralhas ruíram. Maiores detalhes desses episódios encontram-se no Antigo Testamento, respectivamente, nos livros de Êxodo (capítulo 12 e seguintes) e Josué (capítulo 6). Não há espaço aqui para uma análise da hermenêutica utilizada pelos fundadores e organizadores da *Marcha*.
- 12 Para um aprofundamento sobre a relação entre mito e rito no pensamento antropológico, cf. PEIRANO, Mariza G. S. *A análise antropológica de rituais*. Série Antropologia. 270. Brasília, 2000. <http://www.unb.br/ics/dan/Serie270empdf.pdf>. Acesso em 28 de junho de 2006.
- 13 Os participantes do culto, mediante a ritualidade, podem ligar o seu presente ao passado da vida do povo hebreu, na tentativa de reatualizar a sua experiência, com o propósito de que a própria vivência religiosa (comunitária e individual) seja renovada à luz dos acontecimentos míticos passados. “Assim, o ritual focaliza a atenção por enquadramento; ele anima a memória e liga o presente com o passado relevante” (DOUGLAS, 1976, p. 82).
- 14 Preferi situar as imagens, com as análises correspondentes, dentro das diversas seções do trabalho, ao invés de fazer uma seção à parte com essa finalidade. Assim, a inserção desses elementos ocorreu não apenas no momento do ritual, mas, também, em outros pontos, conforme as questões suscitadas.
- 15 O rito é a base de todo culto. Seus elementos básicos são os *gestos* e a *palavra*. No caso dos cultos das igrejas protestantes históricas, a *palavra* é fundamental, se sobrepondo aos *gestos*. Esta relação parece se inverter nas igrejas pentecostais. Reúne-se a estes dois elementos a música, que deriva da *palavra*.
- 16 O primeiro elemento do processo ritual no templo é a *Acolhida*. A entrada das pessoas pelas portas que dão acesso ao templo é plena de significados. “A porta que se abre para o interior da igreja significa, de fato, uma solução de continuidade. O limiar que separa os dois espaços indica ao mesmo tempo a distância entre os dois modos de ser, profano e religioso” (ELIADE, 1992: 28-29). Além de acentuar uma diferença, no caso dos templos, a porta abre uma nova oportunidade: “de maneira mais precisa é possível dizer que a porta é o limite... entre o mundo profano e o mundo sagrado, no caso de um templo. Assim, ‘atravessar a soleira’ significa ingressar em um mundo novo” (VAN GENNEP, 1977: 37), ter acesso de uma forma especial à divindade.
- 17 As pessoas que chegam para o culto, nos templos – membros da Igreja ou não –, geralmente são recebidas com sorrisos, apertos de mão e uma saudação apropriada.
- 18 Utilizo, aqui, a distinção entre “ritos de separação”, “ritos de margem” e “ritos de agregação”, conforme o delineamento de Arnold van Gennep (1977) e Victor W. Turner (1974).
- 19 Os momentos que antecedem a abertura do culto propriamente dito são marcados pela situação liminar da espera. Em algumas comunidades, pude observar atitudes como: meditações individuais da Bíblia, orações silenciosas, orações em voz alta, etc. O silêncio é quebrado pelas palavras de “boas vindas” do pastor ou do dirigente do culto. Em outros casos, as pessoas conversam e circulam dentro do templo, sem muita preocupação com o silêncio. Muitas vezes, é lido um trecho bíblico para demarcar o início do culto.
- 20 As orações e a música nesse momento são os veículos da comunicação dos participantes do culto com uma divindade transcendente. A forma de comunicação com Deus por meio da oração é variável: adoração (reconhecimento da soberania de Deus, do seu poder, do seu amor, etc), ação de graças pelas bênçãos recebidas (agradecimento geral ou específico), intercessão (pedido geral ou por uma causa específica) e contrição (confissão comunitária e individual de pecados).
- 21 Conforme Durkheim (1989), o que define o sagrado é a sua *sobreposição ao mundo real*, no qual se desenrola a vida profana, e que possui para o homem religioso uma dignidade mais elevada.
- 22 Os cristãos já não precisam mais se esconder em catacumbas, como nos tempos da perseguição mais aguda pelo Império Romano, pois há liberdade religiosa no Brasil.
- 23 Há muito tempo não acompanho procissões católicas. No entanto, não me lembro de ter visto nessas procissões, o que podia ser visto seguindo o percurso da *Marcha*: um bom número de vendedores de lanches e água e até um boneco de um empreendimento comercial.
- 24 As músicas cantadas, em geral, são de dois tipos: os hinos (que fazem parte de uma coletânea, geralmente preferida pelos membros mais velhos) e os cânticos (também chamados de “corinhos”, que são mais recentes e de diversas procedências, preferidos pelos mais novos). No evento em questão, prevaleceram os cânticos.
- 25 O momento de louvor só foi parcialmente quebrado pelas vaias dos presentes a dois rapazes fantasiados que estavam em cima do viaduto próximo ao Marina Park Hotel. Um estava vestido de homem-aranha e o outro, do fantasma das comédias da série “todo mundo em pânico”.
- 26 Como acontece nos cultos, a autoridade para pregar não é necessariamente concedida ao pregador, na hora em que ele vai cumprir essa tarefa. Geralmente, convidado com antecedência, ele assume o púlpito convicto de que sua autoridade já foi concedida por Deus. É comum o pregador ler um trecho da Bíblia e explicá-lo em seguida para a comunidade, fazendo aplicações para determinadas situações da vida.
- 27 Segundo informações verbais, a comissão organizadora não desejou que faixas contra a corrupção nem outras manifestações políticas fossem utilizadas para que o caráter religioso do evento não sofresse questionamentos.

- 28 O momento da *Edificação*, nos templos, geralmente, se encerra com uma oração por todos que ouviram a mensagem de Deus. Em muitas ocasiões, os presentes são chamados à frente do púlpito, para “reconsagrarem” as suas vidas a Deus e receberem um “enchimento” maior do Espírito Santo. Nesses casos, acompanhada ou não pela música, a oração é fervorosa e seu impacto pode ser percebido nas lágrimas dos que foram à frente.
- 29 Segundo Van Gennep (1977: 39), “Aos ritos de entrada na casa, no templo, etc., correspondem ritos de saída, porém inversos”.
- 30 Nos templos, geralmente, é na *Despedida* que muitas informações são fornecidas aos fiéis e aos visitantes: avisos diversos, comentários sobre eventos ou determinados acontecimentos significativos para os membros da Igreja, pedidos de oração por enfermos, pedidos de ajuda financeira, agradecimentos aos visitantes, etc. Então, canta-se uma música (ou hino) e/ou faz-se uma oração de encerramento, seguindo-se a Bênção Apostólica, ministrada pelo pastor local ou por um dos pastores presentes.
- 31 “Em Van Gennep, o conceito de liminaridade está associado à noção de ‘margem’, termo empregado pelo autor para se referir a indivíduos ‘transitantes’ ou de ‘passagem’ de uma posição de status ou lugar para outro, no sentido social e espaço-ritual: ‘Qualquer pessoa [...] que flutua entre dois mundos. É esta situação que designo pelo nome de margem [...]’, escreveu Van Gennep [...]. Sendo assim, a liminaridade ou ‘ritos liminares’, segundo a definição deste mesmo autor, correspondem aos: ‘ritos executados durante o estágio de margem’ ” (SILVA, 2005: 38) .
- 32 A *Marcha*, como espetáculo ritual, pode ser situada numa posição intermediária que conjuga a dimensão “profana” do carnaval e a “sagrada” da procissão? Ou, para usar termos empregados por Da Matta (*apud* BRANDÃO, 1995: 198), pode ser colocada, em algum ponto, entre a *mascarada* e a *solenidade*?
- 33 Na pesquisa realizada por Machado (1996: 154), ela mostra que a adesão aos grupos carismáticos e pentecostais deve-se, em grande parte, “[à] alegria, espontaneidade, música (numa palavra: à emoção) como as características mais citadas pelos adeptos para justificar sua participação naquele grupo”.
- 34 Esse processo é descrito por Stuart Hall, em *A identidade cultural na pós-modernidade*, 3ª edição, Rio de Janeiro: DP & A, 1999, capítulo 3.
- 35 Segundo Pais (2003: 188), “A precariedade do sentimento comunitário é flagrante nas chamadas *comunidades fantasmas*, cuja característica é serem constituídas por interações superficiais, ou nas ditas *comunidades simbólicas*, ligadas primordialmente por trocas simbólicas – de palavras, imagens ou informação” (grifos do autor).
- 36 As citações da obra de Danièle Hervieu-Léger procedem da tradução portuguesa de *Le pèlerin et le converti*. Paris: Flammarin, 1999. Sua ortografia distinta do português brasileiro foi conservada.
- 37 Em sala de aula, no seminário *Simmel e a Religião*, a professora Júlia Miranda observou que o termo “forma” empregado por Simmel é traduzido para o francês como *mise-en-forme* por Jean Paul Willaime, que na língua portuguesa equivaleria a *formatação*. Como forma, “A religiosidade é um modo de ser do homem, quer ela tenha agora, um conteúdo, ou não, quer esta característica possa ser incorporada ou não numa fé. Assim como é inteligente, erótico, justo ou belo, assim é religioso: o ser religioso, portanto, é uma maneira primária, absolutamente fundamental do ser” (SIMMEL *apud* MARTELLI, 1995: 243).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- “70 MIL participam da Marcha para Jesus”. *Diário do Nordeste*, Fortaleza, 11 jun. 2007. Caderno *Cidade*, p. 11.
- BÍBLIA DE ESTUDO DE GENEBRA. Texto em português, da edição revista e atualizada, tradução de João Ferreira de Almeida. São Paulo e Barueri: Cultura Cristã e Sociedade Bíblica do Brasil, 1999.
- BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. Belo Horizonte: UFMG, 1998.
- BRANDÃO, Carlos R. *Memória do sagrado: estudos de religião e ritual*. São Paulo: Paulinas, 1985.
- CANCLINI, N. *Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade*. São Paulo: EDUSP, 1998.
- CIPRIANI, Roberto. *Manual de sociologia da religião*. São Paulo: Paulus, 2007.
- DOUGLAS, Mary. *Pureza e perigo*. São Paulo: Perspectiva, 1976.
- DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália*. São Paulo: Paulinas, 1989.
- ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. São Paulo: Martins Fontes. 1992.
- FRESTON, Paul. *Protestantes e política no Brasil: da constituinte ao impeachment*. Campinas-São Paulo, 1993. Tese de Doutorado em Ciências Sociais, Universidade de Campinas.
- HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. 3 ed. Rio de Janeiro: DP & A, 1999.
- HUIZINGA, J. *Homo ludens*. São Paulo: Perspectiva, 1996.
- LAGENEST, J. P. Barruel de. *Elementos de sociologia da religião: guia para pesquisas*. Petrópolis-Rio de Janeiro: Vozes, 1976.
- KLEIN, Alberto C. A. “Mídia, corpo e espetáculo: novas dimensões da experiência religiosa”. In PASSOS, João D. (org.). *Movimentos do espírito: matrizes, afinidades e territórios pentecostais*. São Paulo: Paulinas, 2005. p. 151-184.

- MACHADO, Maria das Dores Campos. "Carismáticos e pentecostais: adesão religiosa na esfera familiar". Campinas-São Paulo: Autores Associados; São Paulo: ANPOCS, 1996.
- MARTELLI, Stefano. *A religião na sociedade pós-moderna: entre secularização e dessecularização*. São Paulo: Paulinas, 1995.
- PAIS, José Machado. *Vida cotidiana: enigmas e revelações*. São Paulo: Cortez, 2003.
- PASSOS, João D. "A matriz católico-popular do pentecostalismo". In PASSOS, João D. (Org.). *Movimentos do espírito: matrizes, afinidades e territórios pentecostais*. São Paulo: Paulinas, 2005. p. 47-77.
- PEIRANO, Mariza G. S. *A análise antropológica de rituais*. Série Antropologia. 270. Brasília, 2000. [http:// www.unb.br/ics/dan/Serie270empdf.pdf](http://www.unb.br/ics/dan/Serie270empdf.pdf). Acesso em 28 jun. 2006.
- RIBEIRO JÚNIOR, João. *As perspectivas do mito*. São Paulo: Pancast, 1992.
- SILVA, Rubens Alves. "Entre 'artes' e 'ciências': a noção de performance e drama no campo das ciências sociais". *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 11, n. 24, p. 35-65, jul./dez. 2005.
- TAMBIAH, Stanley J. "Conflito etnonacionalista e violência coletiva no sul da Ásia". In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, n. 34, v. 12, jun. 1997.
- TURNER, Victor W. *O processo ritual: estrutura e anti-estrutura*. Petrópolis-Rio de Janeiro: Vozes, 1974.
- VAN GENNEP, Arnold. *Os ritos de passagem: estudo sistemático dos ritos da porta e da soleira, da hospitalidade, da adoção, gravidez e parto, nascimento, infância, puberdade, iniciação, ordenação, coroação, noivado, casamento, funerais, estações, etc.* Petrópolis-Rio de Janeiro: Vozes, 1977 (Coleção Antropologia, 11).
- WILLAIME, Jean-Paul. "Georg Simmel (1858-1918): permanence et fluidité de la religiosité". In HERVIEU-LÉGER, Danièle e WILLAIME, Jean-Paul. *Sociologies et religion: approches classiques*. Paris: Presses Universitaires de France, 2001. p. 111-146.