

**UNIOESTE - UNIVERSIDADE ESTADUAL DO OESTE DO PARANÁ**  
**CAMPUS MARECHAL CANDIDO RONDON**  
**CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, EDUCAÇÃO E LETRAS**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM GEOGRAFIA**

**ESION FERNANDO DE FREITAS**

**TERRITORIALIDADE E IDENTIDADE NO PENTECOSTALISMO BRASILEIRO:**  
**AS MARCHAS PARA JESUS**

**MARECHAL CÂNDIDO RONDON**  
**2015**

**ESION FERNANDO DE FREITAS**

**TERRITORIALIDADE E IDENTIDADE NO PENTECOSTALISMO BRASILEIRO:  
AS MARCHAS PARA JESUS**

Dissertação apresentada ao programa de pós-graduação em geografia da Universidade Estadual do Oeste do Paraná, *campus* Mal. C. Rondon como requisito parcial para obtenção do título de Mestre.

Orientador: Prof. Dr. Tarcísio Vanderlinde

**MARECHAL CÂNDIDO RONDON  
2015**

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)  
(Biblioteca da UNIOESTE – Campus de Marechal Cândido Rondon – PR., Brasil)

F866t Freitas, Esion Fernando de  
Territorialidade e identidade no pentecostalismo brasileiro: as  
marchas para Jesus / Esion Fernando de Freitas. - Marechal  
Cândido Rondon, 2015.  
112 p.

Orientador: Dr. Tarcísio Vanderlinde

Dissertação (Mestrado em Geografia) - Universidade Estadual do  
Oeste do Paraná, Campus de Marechal Cândido Rondon, 2015.

1. Território nacional. 2. Pentecostalismo. 3.  
Territorialidade humana. I. Vanderlinde, Tarcísio. II.  
Título.

CDD 22.ed. 289.94  
CIP-NBR 12899

Ficha catalográfica elaborada por Marcia Elisa Sbaraini-Leitzke CRB-9/539



**unioeste**

Universidade Estadual do Oeste do Paraná

Campus de Marechal Cândido Rondon - CNPJ 78680337/0003-46  
Rua Pernambuco, 1777 - Centro - Cx. P. 91 - <http://www.unioeste.br>  
Fone: (45) 3284-7878 - Fax: (45) 3284-7879 - CEP 85960-000  
Marechal Cândido Rondon - PR.



**PARANÁ**  
GOVERNO DO ESTADO

Programa de Pós-Graduação em Geografia - Nível de Mestrado

### ATA DE DEFESA DE DISSERTAÇÃO DE MESTRADO EM GEOGRAFIA

Aos vinte e cinco dias do mês de março de 2015, às 14h00min, na Sala 57 (3º Piso, Bloco IV) da Universidade Estadual do Oeste do Paraná - UNIOESTE, Campus de Marechal Cândido Rondon, reuniu-se, em sessão pública, a Banca Examinadora da Defesa de Dissertação de Mestrado em Geografia constituída pelos professores Dr. Tarcisio Vanderlinde (Orientador) (UNIOESTE), Dr. Samuel Klauck (UNIOESTE) e Dr. Sylvio Fausto Gil Filho (UFPR), para avaliarem o trabalho "*Territorialidade e Identidade no Pentecostalismo Brasileiro: As Marchas para Jesus*", apresentado pelo pós-graduando **Esion Fernando de Freitas** para a obtenção do título de "Mestre em Geografia" do Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu em Geografia da UNIOESTE, Campus de Marechal Cândido Rondon. Após arguição a banca examinadora considerou o trabalho APROVADO. Nada mais havendo a constar, eu Tarcisio Vanderlinde, orientador do trabalho, lavrei a presente ata que vai assinada por mim, pelos demais membros da banca examinadora e pelo pós-graduando avaliado.

Marechal Cândido Rondon, 25 de março de 2015.

Tarcisio Vanderlinde  
Orientador

Samuel Klauck  
Membro

Sylvio Fausto Gil Filho  
Membro

Esion Fernando de Freitas  
Pós-Graduando

## DEDICATÓRIA

À Valquíria minha esposa.  
A Isaías e Anita, Edi Carlos e Érica (Larinha),  
respectivamente meus pais, irmão, irmã  
(e sobrinha).

## AGRADECIMENTOS

A Deus, este ser incógnito que insistimos em não viver sem ele. Que ora dizem estar ali, ora aqui, acolá. Mas intimamente eu sei... Ele sabe!

Agradeço também a minha querida esposa Valquíria Jandrei, a quem devo o carinho, a compreensão e a amor que tanto me ajudaram em diversos momentos. Essa dissertação também é de sua autoria meu amor.

A meu professor Tarcísio Vanderlinde, orientador. Pelas orientações, mas muito especialmente pela confiança que demonstrou em mim, não somente ao aceitar orientar o trabalho, mas durante todo o tempo. Professor valeu também paciência e a compreensão com que me orientou, e claro, por aqueles momentos em que a identificação religiosa e a amizade falaram mais alto.

Agradeço também aos professores Samuel Klauck e Sylvio Fausto Gil Filho por aceitarem avaliar o trabalho e contribuir com meu desenvolvimento intelectual.

Agradeço também a meu amigo Daniel Caetano, que várias vezes prestou-me inestimáveis auxílios durante o mestrado, pelo carro emprestado, pelas caronas, pelas horas que não me deixou estudar e tal qual minha esposa, me fez entender que tem coisas mais importantes na vida além dos estudos.

Aos colegas do Colégio Estadual Jardim Maracanã que compreenderam meus momentos de ausência no trabalho e nas conversas, inclusive durante essa greve cujas motivações a todos nos irrita. Agradeço aqui ao colega Fernando Chagas, que compreensivamente ajudou a ser menos custosa e mais amigável essa caminhada.

À Silvana Regina e a Daiane Cesário, respectivamente por verter o resumo e pela correção final.

A todos quantos me derem a honra de ler, consultar, recomendar ou mesmo mencionar este trabalho.

*Porque, onde estiverem dois ou três reunidos em  
meu nome, aí estou eu no meio deles.*

*Mateus 18:20*

## RESUMO

Este trabalho analisa o campo religioso pentecostal brasileiro, enfocando a questão da identidade religiosa em sua dimensão territorial num contexto de pluralismo e modernidade religiosa da sociedade brasileira. A Marcha para Jesus é nosso objeto de análise, compreendida como um território identitário surgido num contexto de (re)territorialização do movimento pentecostal. Assim, nessa lógica (re)territorializadora, destacamos o lugar da MPJ como território que (re)elabora as identidades pentecostais imersas num processo de modificações litúrgicas, comportamentais e teológicas que se acentuou nos últimos trinta anos, direcionando assim a identidade religiosa para o futuro, não limitando-se apenas em destacar elementos já tradicionais do movimento pentecostal. Desta maneira, além de (re)elaborar identidades, também demonstramos a Marcha como (re)afirmadora dessas identidades, e isso por meio da visibilidade que se obtém ao ser um evento realizado em espaço público e de cunho interdenominacional. Assim, entremeando entre outros elementos, a centralidade na pessoa de Jesus, a Teologia da Batalha Espiritual e a Cultura Gospel, a Marcha definiu-se como um território flexível e compartilhado, contribuindo para a estabilização de percursos identitários no seio do pentecostalismo brasileiro.

Palavras-chave: pentecostalismo, território, multiterritorialidade e identidade religiosa

## **ABSTRACT**

Title: Territoriality and identity in the Brazilian Pentecostalism: the March For Jesus

This work analyzes the religious field Pentecostal focusing on the Brazilian society. The March for Jesus is our object of analyze, understand as a identity territory appeared in a context of (reverse)territorialization of the pentecostal movement. Thus, in this logic (reverse)territorialization we detach the place of the MPJ as that territory (reverse)elaboretes the identity pentecostal immersed in a process of liturgical modifications, mannerin and theological that if it accented in last the thirty years, thus directing the religious identity for the future, not limiting only in detaching traditional elements already of the pentecostal movement, but articulating them with more recent aspects. In this way, beyond (reverse)elaboretes, also we demonstrate Mach as (reverse)assert these identities, and this by means of the visibility that if gets to the being an event carried through in public space and of matrix interdenominational. Thus, larding elements among others the centrality in the persons of Jesus, the Theology of the Battle Spiritual and the Gospel Culture, the March was defined as a flexible territory and shared, contributing for the stabilization of the identity routes in the sinus of the Brazilian Pentecostalism.

Keywords: Pentecostalism, territory, multiterritoriality and religious identity.

## LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 01 – Captura de tela do site da MPJ do Rio de Janeiro – RJ -----	45
Figura 02 – Logomarca da MPJ de São Paulo em 2014-----	54
Figura 03 – Banner da MPJ do Rio de Janeiro em 2014 -----	55
Figura 04 – Banner da MPJ de Cascavel em 2014 -----	56
Figura 05 – Banner da MPJ de Florianópolis em 2013 -----	57
Figura 05 – Banner da MPJ de Fortaleza em 2013 -----	58

## LISTA DE ABREVIATURAS

IEAD = Igreja Evangélica Assembleia de Deus  
ADBR = Assembleia de Deus do Bom Retiro  
ADVEC = Assembleia de Deus Vitória em Cristo  
AREPE = Associação Renascer de Empresários e Profissionais Evangélicos  
CCB = Congregação Cristã no Brasil  
CEA = Centro de Estudos Apostólicos  
CGADB = Convenção Geral das Assembleias de Deus no Brasil  
CIEAB = Confederação das Igrejas Evangélicas Apostólicas do Brasil  
CIEADEP = Convenção das Igrejas Evangélicas Assembleia de Deus no Estado do Paraná  
CIMEB = Conselho Interdenominacional de Ministros Evangélicos do Brasil  
COMERJ = Conselho de Ministros Evangélicos do Estado do Rio de Janeiro  
CONAMAD = Convenção Nacional das Assembleias de Deus no Brasil Ministério de  
Madureira  
COPASBO = Conselho de Pastores de Santa Bárbara do Oeste  
CPAD = Casa Publicadora das Assembleias de Deus  
CPESP = Conselho de Pastores do Estado do São Paulo  
EUA = Estados Unidos  
IARC = Igreja Apostólica Renascer em Cristo  
IBGE = Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística  
IEAD = Igreja Evangélica Assembleia de Deus  
IEQ = Igreja do Evangelho Quadrangular  
IIGD = Igreja Internacional da Graça de Deus  
IMPD = Igreja Mundial do Poder de Deus  
IURD = Igreja Universal do Reino de Deus  
JMJ = Jornada Mundial da Juventude  
MPJ = Marcha para Jesus  
OPEVEL = Ordem dos Pastores Evangélicos de Cascavel  
ORMECE = Ordem dos Ministros Evangélicos do Estado do Ceará

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	12
<b>CAPÍTULO I – O PENTECOSTALISMO NO BRASIL: HISTORIA, CRESCIMENTO E A MARCHA PARA JESUS</b> .....	17
<b>1.1 Introdução do Pentecostalismo: Historia e Tipologia</b> .....	17
1.1.1 Os Estados Unidos .....	17
1.1.2 O Pentecostalismo no Brasil .....	21
1.1.2.1 <i>O pentecostalismo Clássico</i> .....	21
1.1.2.2 <i>O deuteropentecostalismo</i> .....	22
1.1.2.3 <i>O neopentecostalismo</i> .....	24
1.1.3 Histórico de Três Igrejas Pentecostais .....	25
1.1.3.1 <i>Assembleia de Deus (AD)</i> .....	26
1.1.3.2 <i>Igreja Universal do Reino de Deus (IURD)</i> .....	28
1.1.3.3 <i>Igreja Apostólica Renascer em Cristo (IARC)</i> .....	29
<b>1.2 As Mudanças Recentes no Pentecostalismo Brasileiro</b> .....	31
1.2.1 Relativização dos Usos e Costumes .....	32
1.2.2 Fluidez Teológica e Litúrgica entre os Pentecostalismos.....	35
1.2.3 O Gospel .....	37
<b>1.3 MPJs no Brasil: histórias e descrições</b> .....	40
1.3.1 Antecedentes Históricos .....	41
1.3.2 Historia e Inserção da MPJ no Brasil .....	42
1.3.3 Considerações sobre algumas MPJ pelo Brasil: Rio de Janeiro – RJ, Florianópolis-SC, Fortaleza – CE e Cascavel – PR .....	44
1.3.3.1 <i>A MPJ do Rio de Janeiro</i> .....	44
1.3.3.2 <i>A MPJ de Florianópolis – SC</i> .....	47
1.3.3.3 <i>A MPJ de Fortaleza – CE</i> .....	48
1.3.3.4 <i>A MPJ de Cascavel – PR</i> .....	59
<b>1.4 Apontamentos gerais sobre as MPJs</b> .....	50
<b>CAPITULO II – NOVAS TERRITORIALIDADES E IDENTIDADE EM UM PENTECOSTALISMO EM</b> .....	60
<b>2.1 Do território a Multiterritorialidade</b> .....	61
<b>2.2 Identidade religiosa, modernidade e territorialidade</b> .....	66
2.2.1 Modernidade, identidade e religião .....	67
2.2.2 Pentecostalismo Brasileiro: a territorialidade como trunfo para a identificação religiosa .....	70
2.2.2.1 <i>A “Era das Catedrais”</i> : os templos como geossímbolos .....	73
2.2.2.2 <i>A inserção pentecostal na mídia: a ampliação do território-rede</i> .....	78
2.2.2.3 <i>Os shows gospel</i> .....	83
2.2.3 A Multiterritorialidade Religiosa Individual e Identidade .....	85

<b>CAPITULO III – AS DIMENSÕES DA MARCHA: PARA ONDE CONDUZ O CAMINHO?</b> .....	87
<b>3.1 A identificação religiosa na modernidade: o peregrino e convertido</b> .....	87
<b>3.2 As dimensões da identificação religiosa</b> .....	90
<b>3.3 A MPJ: a identidade religiosa pentecostal em (re)elaboração</b> .....	92
3.3.1 A valorização da dimensão ética do(s) pentecostalismo(s): a centralidade da pessoa de Jesus.....	93
3.3.2 A afirmação do gospel como elemento da dimensão cultural pentecostal .....	94
3.3.3 O popular e o moderno na dimensão emocional das MPJ.....	96
<b>3.4 MPJ: dimensões de um território identitário</b> .....	97
3.4.1 As dimensões territoriais .....	97
3.4.2 A dimensão identitária do território.....	99
3.4.3 Quando o novo pode incomodar.....	99
<b>Considerações Finais</b> .....	<b>102</b>
<b>Referencias Bibliográficas</b> .....	<b>105</b>

## INTRODUÇÃO

A presente dissertação é nascida de algumas perguntas que o autor, como adepto do pentecostalismo clássico, vinha encontrando nos últimos tempos. Assim, desde o trabalho de conclusão de curso, onde analisamos os congressos da Igreja Evangélica Assembleia de Deus enquanto elementos de territorialização desse segmento do pentecostalismo, nosso interesse tem se mantido em compreender geograficamente esse movimento.

Assim, diante das recentes mudanças e conflitos institucionais no campo pentecostal e o surgimento de novas práticas religiosas como a Marcha para Jesus, decidimos realizar um trabalho que nos permitisse entender melhor esses acontecimentos.

Até escolher as Marchas para Jesus como objeto empírico de pesquisa foi uma tarefa sinuosa e desafiadora, pois se podemos encontrar certo alinhamento entre as propostas políticas das igrejas evangélicas nas eleições, as mesmas religiosamente procuram diferenciarem-se por meio da busca de uma definição do seu tipo de pentecostalismo. Com cem anos de Brasil, várias foram as influências sofridas pelo movimento pentecostal desde seus primórdios, o que acabou por nos apresentar diversas perguntas em si ambiciosas, porém estimulantes: quem são, teológica e sociologicamente os pentecostais brasileiros atualmente? Qual o sentido das constantes inovações litúrgicas e teológicas? Como tais mudanças são recebidas pelas igrejas mais antigas do segmento? Nestas, percebemos a importância de investigar as novas territorialidades religiosas em busca de sua função de diferenciação e identificação.

Portanto, o presente trabalho com auxílio da geografia, antropologia e da sociologia, tem como objetivo compreender o papel das novas territorializações do pentecostalismo em contexto plural, tomando as Marchas para Jesus como estratégia para (re)construção e (re)afirmação de identidades religiosas pentecostais no Brasil.

Por essas considerações, colocamos em evidência o nosso entendimento de que o campo religioso brasileiro contemporâneo define-se como plural, onde as afirmações identitárias de cunho religioso ganham função político-religiosa importante na diferenciação dos “produtos religiosos” no assim chamado “mercado religioso”.

Entendemos a ocorrência de um processo de crescente individualização religiosa e consequente perda do poder de influência por parte das instituições religiosas. E é justamente nesse momento de fragilização do poder de influência institucional que percebemos por parte das instituições a construção de novas formas de territorialização, com objetivo de torná-las novos trunfos concorrenciais e estratégias de identificação no campo religioso brasileiro.

Diante disso, na tentativa de analisar o contexto pentecostal brasileiro buscando abarcar os novos ordenamentos sociais utilizados na reelaboração das identidades religiosas, utilizaremos o conceito de multiterritorialidade (HAESBAERT, 2006) por entendermos ser ele adequado para tal pesquisa, pois guardadas as especificidades de cada campo científico, nos permite o mesmo elaborar uma perspectiva geográfica para a análise de termos como “bricolagem” e “trânsito religioso”, muito utilizados pela sociologia e antropologia da religião em investigações da dimensão religiosa no Brasil atual.

Na persecução do objetivo acima citado, esposamos o entendimento de que as recentes transformações vividas pelo movimento pentecostal, como a inserção política, o envolvimento com a mídia, a liberalização de usos e costumes efetuados principalmente por parte do neopentecostalismo e as inovações teológicas e litúrgicas deste, trataram de deslocar (HALL, 2006) os indivíduos dos seus antigos referenciais identitários pelos quais se definia o “ser pentecostal”. De apolitismo, fala-se hoje então em ativismo corporativista (MARIANO, 2010), de rigidez doutrinária, considera-se hoje o pluralismo doutrinário (FERREIRA, 2012), de sectarismo e ascetismo, busca-se hoje maior inserção e reconhecimento social (MARIANO, 2012), por fim, admite-se atualmente o surgimento de um “novo jeito de ser evangélico” no Brasil (CUNHA, 2014)

Assim, diante desse quadro de deslocamento dos indivíduos ocorrido por meio das mudanças e inovações realizadas no meio pentecostal, percebemos um processo de (re)afirmação e (re)elaboração identitários, onde as igrejas buscam diferenciar o “seu” pentecostalismo num contexto pluralismo religioso. Percebemos por parte da Assembleia de Deus (AD) uma busca por sua história e uma tentativa de definir-se como genuinamente pentecostal através da mesma (GANDRA; WESTPHAL, 2013). A Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) dedica-se em alcançar legitimidade social e religiosa através da construção de suas catedrais, algumas na realidade são verdadeiros megatemplos (GOMES, 2004). A Igreja Apostólica Renascer em Cristo (IARC) oferece seu diferencial através de um forte distanciamento com os antigos estereótipos de santidade pentecostal e pela importação de novas formas de experimentação religiosa, como as Marchas para Jesus (MPJ).

Todas estas mudanças e inovações do pentecostalismo brasileiro expõem-nos, como demonstraremos no trabalho, que contemporaneamente as identidades religiosas pentecostais são muito mais que antes, construídas com a multiterritorialidade dos fiéis e na também multiterritorial atuação das instituições. Ao herdarem do protestantismo a constante fragmentação institucional e ao lançarem mão das novas tecnologias de comunicação, como o rádio a TV e mais recentemente a internet, e também criarem novas opções para experienciar

a fé como as MPJs, as igrejas além de afirmar serem elas estratégias de evangelização, lograram também construir aos fiéis a possibilidade de viverem sua fé de maneira multiterritorial. Se antes a vivência religiosa era majoritariamente marcada pela frequência aos templos e esse era o espaço mais importante no processo de identificação religiosa, nesse novo contexto outras opções espaciais concretas são disponibilizadas, bem como, o acesso a elas que deixou de ser feito exclusivamente por via concreta.

Num mundo com estas múltiplas possibilidades territoriais, os modismos, as inovações litúrgicas e as teologias diversas não respeitam limites institucionais e, portanto prontamente favorecem a redefinição, a troca ou mesmo a escolha de uma nova identidade religiosa (HERVIEU-LEGER, 2005); impondo assim às igrejas o desafio de se assumirem como apenas mais uma opção no grande universo de ofertas religiosas.

Essa vivência multiterritorial possibilitada aos fiéis por meios dos cultos *online* ou ao vivo nas TVs, das diversas opções de frequência as muitas igrejas da sua localidade ou exterior a ela, dos grandes eventos públicos como os louvorzões e shows de cantores gospels, das marchas para Jesus e outros; amplia as possibilidades de identificação religiosa forçando as igrejas a fazerem diversas concessões ao novo contexto sociorreligioso, sob pena de perderem membresia e inviabilizarem-se socialmente.

Considerando esse apontamento, nos dedicaremos nesse trabalho a investigar as Marchas para Jesus como uma nova territorialidade caracterizada por favorecer as novas identificações religiosas. Essencialmente, as MPJs são passeatas públicas que geralmente percorrem parte de importantes ruas e avenidas das cidades onde são realizadas. São embaladas por músicas gospels e lideradas por diversas igrejas, em sua maioria pertencentes ao ramo pentecostal. A distintividade MPJ em relação aos cultos e eventos institucionais, reside em parte na pluralidade de estilos musicais utilizados e por sua frágil, mas multi-institucional estruturação eclesiástica. Assim, as MPJs não se identificam apenas como evangélicas, mas como interdenominacionais. Mais do que um concessão a individualização religiosa, as MPJs funcionam como uma espécie de “laboratório”, onde a igrejas podem propor sua oferta religiosa, ou melhor, sua forma de ser comunitária, camisetas e faixas.

Embora marcadas historicamente por um forte denominacionalismo, as igrejas pentecostais, antes as diversas ofertas de identificação presentes, vem-se forçadas a transgredirem suas fronteiras institucionais e avançarem rumo à uma atuação mais conjunta. E isso se deve ao fato de que a frequência aos templos é hoje apenas mais uma das formas de territorialização propícias à estabilização dos percursos religiosos individuais e de identificação e, querendo elas ou não, aquilo que é definido pela instituição como adequado é

invariavelmente assimilado se ela for capaz de evidenciar sua plausibilidade. Desta forma, é impossível a elas exercerem influência sobre os mesmos sem ter de reconhecer sua vivência religiosa multiterritorial e, portanto sempre sujeita a novas combinações identitárias.

Portanto, para alcançar o objetivo aqui proposto, buscamos no primeiro capítulo oferecer uma caracterização geral da história do pentecostalismo, desde suas origens nos Estados Unidos até sua chegada e crescimento no Brasil, perpassando pela história institucional da AD e da Igreja Apostólica Renascer em Cristo, centrais em nossa análise dialógica, pois as citadas igrejas representam momentos distintos do movimento pentecostal no país. Dedicamo-nos também em apresentar as mudanças recentes que esse segmento religioso sofreu no país, e que a nosso ver formam o pano de fundo do surgimento e sucesso das MPJs. E por este motivo na terceira parte do capítulo elaboraremos uma caracterização das MPJs realizadas em São Paulo - SP, Rio de Janeiro - RJ, Florianópolis - SC, Fortaleza - CE e Cascavel - PR.

Diante da ausência de trabalhos que ofereçam um levantamento histórico mais denso das MPJs no Brasil e mesmo nas cidades citadas, utilizaremos como recurso fontes jornalísticas e quando possível algum artigo científico. A grande utilização de sites da internet é fruto da impossibilidade de estarmos presentes em cada local analisado e, também pelas características de comparação e levantamento de dados que realizamos.

Portanto, com base nas informações coletadas no sites, realizamos uma caracterização das MPJs nas cidades escolhidas, incluindo cidades que vão além do eixo Rio-São Paulo, incluindo aí uma cidade média interiorana. Esperamos assim poder oferecer uma reflexão espacialmente mais descentralizada e comparativa.

Todavia, como não poderemos oferecer um levantamento histórico das MPJ em nenhuma das cidades escolhidas, nossa análise tem por isso, como elemento limitador o fato de escolhermos edições das MPJs recentemente realizadas e noticiadas, as edições de 2013 e 2014.

No segundo capítulo, buscamos apresentar que o contexto socioespacial no qual as MPJ estão inseridas é o da multiterritorialidade dos fiéis, e especialmente de uma territorialização de base e em rede por parte das instituições religiosas. Neste capítulo, temos com pano de fundo, a meta de evidenciar que a questão da identidade religiosa no campo religioso pentecostal é vivida e articulada passando obrigatoriamente por relações socioterritoriais, onde a identidade pode não ser sempre uma identidade territorial no sentido de Haesbaert (2004), mas é sem dúvida uma identidade (re)construída mediante a edificação de um território identitário.

Nesse afã, descrevemos no capítulo nossa compreensão dessa relação entre a identidade religiosa pentecostal e as diferentes estratégias territoriais também em sua maioria institucionais. Assim, sem a pretensão de abarcar todas as possíveis territorializações, concentramos nossa reflexão na relação da IURD com suas catedrais, na relação entre algumas igrejas e a mídia, e por fim nas frequentes territorializações do movimento gospel através dos shows de bandas e ministérios de louvor.

Assim, no terceiro capítulo refletimos sobre a especificidade das MPJ no contexto da identificação religiosa na sociedade contemporânea. Desta forma, buscamos demonstrar como o evento articula diferentes dimensões a identificação religiosa e permite aos diferentes indivíduos uma oportunidade de se identificarem com uma ou outra igreja participante.

Nesse sentido, refletimos também como a MPJ se articula com o gospel e a alguns elementos da religiosidade popular brasileira. Todos estes são a nosso ver elementos que explicam, tanto o sucesso numérico das MPJ como sua ampla difusão pelo Brasil. Evidenciando assim, ser a identidade pentecostal pretensamente exclusiva, ela mesma tanto institucional como individualmente, “[...] uma luta simultânea contra a dissolução e a fragmentação; uma intenção de devorar e ao mesmo tempo uma recusa em ser devorado...” (BAUMAN, 2005, p.84)

# CAPÍTULO I

## O PENTECOSTALISMO NO BRASIL: HISTÓRIA, TIPOLOGIA E AS MARCHAS PARA JESUS

### 1.1 – Introdução ao Pentecostalismo: Origens e Tipologia

Entendemos ser histórica e socialmente coerente, utilizarmos o termo *origem* no plural. Tal opção justifica-se por observarmos a pluralidade de vozes na/da sociedade, que reivindicam uma definição de onde e quando se deu o início do movimento pentecostal, e desta forma, dependendo do *locus* social a partir do qual falamos tenderemos a dar ao movimento origens históricas diferenciadas.

Além desta perspectiva social, impõe-se a nós igualmente a dificuldade compartilhada por diversos autores em datar com clareza a origem, como meta ideal-típica, do pentecostalismo. Assim sendo, utilizamos o termo *origens*, também com o intuito de atender a necessidade de articular *eventos* e *processos* enquanto situações de que permitem-nos usarmos a perspectiva cronológica apenas ocasionalmente, possibilitando-nos enriquecer o entendimento sobre o surgimento de determinados movimentos religiosos, no caso em apreço, o pentecostalismo.

Isto posto, lançaremos mão aqui de um aporte retrospectivo, que mesmo podendo parecer excessivo para um capítulo que visa historicizar o movimento a ser trabalhado, tem como meta destacar características úteis às reflexões posteriores. Assim sendo, temos aqui a preocupação de analisarmos a história do pentecostalismo enquanto cientista social, portanto com o rigor e cuidados inerentes.

#### 1.1.1 Os Estados Unidos

Pertencente ao ramo protestante do cristianismo, o movimento pentecostal nasce a partir de diversas transformações, ocorridas na história dos Estados Unidos (EUA) e da Inglaterra entre os séculos XVIII e XX. Especialmente nos EUA, Campos (2008) nos permite entender que longe de ser uma ocorrência espontânea, o surgimento do pentecostalismo pode ser entendido como resultante de processos históricos e sociais do seu contexto histórico.

Para o autor, é difícil se estabelecer um *ponto de partida* histórico do pentecostalismo, mas conclui-se que

[...] os eventos do início do século 20 apenas tornaram pública uma série de transformações na mentalidade, prática e pensamento teológico, que já estavam latentes desde há muito no meio evangélico dos EUA. Por isso, os episódios da Rua Azusa (1906) ou de Topeka (1901) podem ser considerados tanto um *ponto de chegada* como um *ponto de partida* de uma nova era na história da cristandade moderna: a “era pentecostal” (CAMPOS, 2008. p. 47-48. grifos do autor)

Nesse sentido, os Grandes Avivamentos ou Reavivamentos, como são chamados os eventos com forte caráter emocional e conversivo ocorridos principalmente nos EUA entre os séculos XVIII e XIX, trataram de ir progressivamente articulando e originando elementos que ainda hoje estão presentes no movimento pentecostal.

Para Campos (2008), a disseminação do pietismo alemão de Jakob Spener (1635-1705) enfatizou a prática da santidade, a necessidade de exercícios devocionais e uma conversão consciente; que associadas ao crescente descontentamento com a maneira de os fiéis viverem a sua fé no início do século XVIII, permitiram o surgimento do primeiro grande avivamento norte-americano. Este, simultâneo ao avivamento inglês, teve em John Wesley, pai do metodismo, seu maior ícone na Inglaterra. Outros nomes foram o de George Whitefield (1714-1770) que associando-se a Wesley introduziu o avivalismo nos EUA, que por sua vez teve em Jonathan Edwards(1703-1758) um grande disseminador.

Nasce assim o primeiro grande avivamento como sendo “[...] uma manifestação da religiosidade subjetiva, menos intelectualizada, que valorizava mais os elementos subjetivos que os objetivos.” (CAMPOS, 2008. p. 43) Com um aspecto importante que será incorporado mais tarde ao pentecostalismo: “[...] a fé experimental, a explosão de sentimentos, a predominância das emoções sobre a razão.” (CAMPOS, 2008. p. 44)

Contudo, é a partir do século XIX que teremos conforme o autor supracitado “um século pré-pentecostal”, especialmente do ponto de vista teológico. Neste século, surge o segundo grande avivamento norte-americano, que entre suas contribuições está à formulação de teologias mais centradas voltadas a reflexão do fenômeno do batismo com o Espírito Santo e sua evidência externa.

Dwight Liman Moody (1837-1898) um ex-atacadista do ramo de calçados, tornou-se um dos grandes nomes deste período, principalmente por incentivar as Escolas Dominicais como agências de evangelização, e por fundar o Instituto Bíblico Moody<sup>1</sup>, que seria um dos grandes centros irradiadores do avivalismo do século XIX, principalmente por sua influência na formação teológica de pregadores e pastores. Outros nomes que se destacaram foram os de

---

<sup>1</sup> Segundo Velasques Filho(2003), embora rejeitando a formação acadêmica, o Institutos bíblicos tornaram-se a alternativa encontrada para formação teológica, fora dos circuitos formais seculares.

Charles G. Finney (1792-1875) e Cyrus I. Scofield (1843-1921), que foi o responsável pela introdução do dispensacionalismo<sup>2</sup> no já nascente movimento pentecostal.

Para Velasquez Filho (2003), entre o primeiro e o segundo grande avivamento houveram alterações nas posturas teológicas, onde de puritanismo-avivalista característico do primeiro avivamento, passou-se a um arminismo-avivalista no segundo. Segundo o autor

[...] a teologia original dos avivamentos nos Estados Unidos centrava-se no *medo da punição eterna, na soberania de Deus e na doutrina calvinista da eleição*. Agora [no segundo grande avivamento] ela se volta para a *capacidade livre do ser humano de aceitar ou rejeitar a salvação* que Deus, através de Jesus Cristo a por obra do Espírito Santo, *oferece a todas as pessoas*. (VELASQUES FILHO, 2003. p. 85. Grifos nossos)

A essas mudanças teológicas, podemos acrescentar que o segundo avivamento tornou as pregações dos avivalistas uma tarefa realizada especialmente no espaço urbano, permitindo assim ao nascente pentecostalismo erigir-se como movimento urbano. Conseqüentemente, a partir da segunda metade do século XIX algumas cidades passaram a ser centros irradiadores do movimento avivalista. Keswick, de 1875 a 1905 recebeu milhares de pessoas e diversos pregadores de várias regiões dos EUA e Europa. Mais tarde Topeka no Estado do Kansas, Los Angeles e Chicago irão se somar a elas.

Sendo assim, após 150 anos anteriores de campanhas evangelísticas e avivamentos o campo religioso dos EUA havia acumulado várias transformações que iriam moldar o pentecostalismo. Dentre elas citamos:

Centralização da religião cristã nos sentimentos e emoções. Simplificação da religião para que os elementos básicos fossem aceitos até pelas pessoas de pouca cultura. Ênfase no trabalho leigo em detrimento da existência de um clero profissional. Aceitação como verdade que os princípios teológicos e doutrinários não são tão importantes quanto os aspectos práticos da vida cristã, resultando em uma mentalidade prática e antiintelectualista. (CAMPOS, 2008. p. 47)

Diante disso, a irrupção pentecostal ocorrida em Topeka, em 1901 e Los Angeles 1906, são consideradas os eventos fundadores do pentecostalismo dos dias atuais. Em fins do século XIX, Charles Fox Parham(1873-1929), fundador do Lar de Curas Betel(1898) e da Escola Bíblica Betel (1900) em Topeka no Kansas, foi o primeiro pregador a investigar bíblicamente o fenômeno do batismo com Espírito Santo. Segundo Campos Junior (1995) “Propôs, para seus alunos, a seguinte questão: existiria uma evidencia bíblica para o batismo do Espírito Santo? Após um tempo de pesquisa na Bíblia, os estudantes chegaram a conclusão de que a glossolalia era o sinal que procuravam.”(p. 22)

---

<sup>2</sup> Entende-se por dispensacionalismo, a periodização da história da salvação em sete períodos/dispensações, que desde o Éden encaminham-se para o fim da história em apocalipse, quais sejam: Inocência, Consciência, Governo Humano, Promessa, Lei, Graça e Reino de Deus. (CAMPOS,2008,p.45)

Contudo, apesar de chegarem a conclusão de que havia uma evidência bíblica para o fenômeno, faltava-lhes a concretização experiência do mesmo, fato que foi alcançado numa vigília de passagem do ano de 1900/1901, onde Agnez Ozman, uma de suas alunas, veio a falar em línguas estranhas(glossolalia). Iniciava-se então o pentecostalismo nos EUA.

Todavia em 1905, Charles Parham funda a escola bíblica de Houston, no Texas, e vem a ter entre seus alunos Willian Josef Seymour (1870-1922), negro, filho de ex-escravos, pregador da seita Holiness e garçom; teve que assistir as aulas de C. Parham do lado de fora da sala, dado o forte racismo do mesmo. Seymour, após convencido de que a glossolalia era a evidência do batismo com o Espírito Santo, passou a enfatizar o mesmo em suas mensagens e, por essa insistência foi expulso pela pastora da igreja holiness de Los Angeles onde ele anteriormente havia sido convidado a pastorear.

Após essa expulsão, suas reuniões passaram a ocorrer na casa de um irmão até se transferir para um velho templo na Rua Azusa, ali as reuniões ocorreram pelos próximos três anos, fundando a *Apostólic Faith Mission*. Tais reuniões não passaram despercebidas, e logo no início os jornais e as igrejas mais tradicionais passaram a caracterizar o movimento da Rua Azusa como fanatismo religioso.

Entretanto, entre os assíduos fiéis de Seymour, estava William Howard Durham (1873-1912), que após estabelecer-se em Chicago e receber as notícias do que ocorria em Los Angeles por intermédio de Seymour, dirigiu-se para lá e durante as três semanas buscou o batismo com o Espírito Santo. Após recebê-lo, Durham voltou para Chicago onde fundou a *North Avenue Mission*. Divergindo de W.J. Seymour, Durham passou a recusar a doutrina de que o Batismo no Espírito Santo seria uma terceira benção, posterior a santificação, tida com a segunda. Para ele, havia ocorrido uma “obra completa no Calvário” (CAMPOS, 2008. p. 59), sendo, portanto desnecessário considerar a santificação como um segunda benção, essa seria assim o Batismo com Espírito Santo.

Nesse tempo, Chicago tornara-se uma cidade em expansão, receptora de imigrantes de diversos lugares do mundo, entre eles italianos, suecos, finlandeses e outros. Dentre os quais os fundadores do pentecostalismo no Brasil, Luigi Francescon, Daniel Berg e Gunnar Vingren que trouxeram para o país a visão de William Durham.

Assim sendo, “Após 1907 não se poderia mais falar em pentecostalismo sem fazer referência ao eixo Topeka - Los Angeles – Chicago [...]” (CAMPOS, 2008. p. 59). Pentecostalismo este que nasceu caracterizado pela busca central do Batismo com o Espírito Santo, pela forte influência de leigos nos quadros de liderança, e que conforme Campos Junior (1995) herdou dos grandes avivamentos a prática de grandes ajuntamentos humano e

“[...] a ênfase no emocionalismo e a disposição para a itinerância evangélica” (VELASQUES FILHO, 2003. p. 87).

Por fim, além das características apontadas no parágrafo anterior, o que torna os fatos do início do século XX como o “*local de partida*” do pentecostalismo é o fato de que “[...] aquelas manifestações religiosas [...] espalharam a sua influência para o mundo todo, como se fossem círculos concêntricos.” (CAMPOS, 2008, p. 48) E a partir destas cidades, especialmente Los Angeles e Chicago, muitos missionários partiram “[...] a revelia das grandes denominações religiosas, em um trabalho como de formigas, homens e mulheres, leigos e pastores ordenados, seguiam para campos missionários distantes.” (CAMPOS, 2008, p. 48)

### 1.1.2 O Pentecostalismo no Brasil

Advindo dessas transformações sociorreligiosas dos EUA, o pentecostalismo chega ao Brasil portando as características sociológicas e teológicas que já possuía no seu país de início. Tanto Daniel Berg e Gunnar Vingren, como Louis Francescon eram trabalhadores simples e sem especialização e teologicamente sem muita instrução. Segundo Alencar (2008),

Os suecos fundadores, não apenas os dois, mas aproximadamente 40 suecos, são pobres, alguns semi-analfabetos ou sem escolaridade definida, sem preparo missionário e teológico formal [...] apenas Gunnar Vingren é formado em teologia de curso de 4 anos no Seminário Sueco de Chicago. (p. 16)

Desde sua inserção, o pentecostalismo tem sofrido diversas modificações, tanto sociais como nos seus enfoques teológicos, tornando-se um segmento religioso com múltiplas características sociorreligiosas.

No intuito de tornar compreensível a história desse segmento religioso no país, autores como Freston (1993) e Mariano (2012) dedicaram-se em dividir essa história em momentos distintos. Freston (1993) o faz denominado cada período de “ondas”, e para ele o pentecostalismo no Brasil fora então implantando através de três diferentes ondas. Já Mariano (2012) também periodiza a história do pentecostalismo, todavia denominando-os diferentemente, sendo os recortes temporal uma concordância entre os dois autores.

#### 1.1.2.1 O Pentecostalismo Clássico

Para ambos autores supracitados, a primeira fase do movimento pentecostal no Brasil é iniciada como a fundação na primeira década do século XX, da Congregação Cristã no Brasil (CCB) em 1910, e em 1911 por meio do surgimento da Igreja Evangélica Assembleia de Deus (IEAD). Pelos os autores mencionados, esta primeira fase é denominada de pentecostalismo clássico, que Mariano (2012) justifica pelo caráter de antiguidade e pioneirismo.

Entre as características do pentecostalismo clássico, podemos citar que era composto majoritariamente

[...] por pessoas pobres e de pouca escolaridade, discriminadas por protestantes históricos e perseguidas pela igreja católica [...]por um ferrenho anticatolicismo, por enfatizar o dom de línguas, a crença na volta iminente de Cristo e na salvação paradisíaca e pelo comportamento de radical sectarismo e ascetismo de rejeição do mundo exterior.(MARIANO, 2012 .p. 29)

Em geral, o aspecto teológico deste primeiro pentecostalismo trouxe dos Estados Unidos as mesmas bases nas quais por lá foi edificado. Centrava-se no batismo com o Espírito Santo, no dom de línguas como evidência externa do primeiro e foco na atividade evangelística.

Entretanto, não podemos dizer que havia neste primeiro pentecostalismo uma homogeneidade teológica, entre as duas igrejas que representam esse período, as diferenças são imensas. Enquanto a IEAD centra sua abordagem salvacionista em bases arminianas, a CCB possui um caráter mais calvinista, evidenciado especialmente na doutrina da predestinação (PELIZZARO, 2005).

Se analisarmos as técnicas empregadas para evangelização, as diferenças permanecem. As ADs já em seu início atuou em atividades de evangelização mais amplas, como campanhas evangelísticas e uso da mídia escrita.

Já a CCB centra-se em atividades mais modestas, como o evangelismo pessoal, a socialização religiosa da prole e ainda hoje permanece sem usar a qualquer tipo de mídia para anunciar seus preceitos de fé. Segundo Mendonça (2002) “A congregação Cristã no Brasil crê na predestinação e por isso não faz campanhas evangelísticas e nem apelos à conversão” (p.49).

#### *1.1.2.2 O deuteropentecostalismo*

O pentecostalismo clássico manteve-se único até os anos 1950, quando temos início de uma nova fase no movimento. Como a anterior, esta nova fase não teve homogeneidade

teológica, mas inovou nas técnicas de evangelização e nas ênfases teológicas.

Colocada por Freston (1993) como a “segunda onda”, Mariano (2012) denominou-a de *deutopentecostalismo*, significando literalmente segundo pentecostalismo (*deuteros*: segundo). Para este autor, essa segunda fase é iniciada pelo surgimento da Cruzada Nacional de Evangelização, que fora fundada por dois ex-atores estadunidenses, Harold Willians e Raymond Boatright que eram vinculados a uma igreja também dos EUA, a *International Church of the Foursquare Gospel*. Mais tarde em 1953, a Cruzada como ficou conhecida, tornou-se a Igreja do Evangelho Quadrangular (IEQ).

Outras novas denominações foram fundadas seguindo o rastro da IEQ, como a Igreja Evangélica Pentecostal O Brasil para Cristo (1955), que surgiu a partir da iniciativa Manoel de Mello e Silva, filho de mãe assembleiana e posteriormente pregador da Cruzada. Alistam-se também nessa segunda fase a Igreja Pentecostal Deus é Amor (1962), a Casa da Bênção (1964) e outras igrejas de menor porte.

Como elemento de diferenciação, as igrejas dessa segunda fase caracterizaram-se por enfatizar com mais intensidade a o dom de cura divina, que segundo Mariano (2012) foi um fator de grande crescimento para elas. Em geral, mantiveram a base teológica do pentecostalismo da fase anterior, mas modificaram as estratégias de evangelização.

Até a década de 1950, a utilização de meios de comunicação de massa não era tida como ferramenta para evangelização. Foram as igrejas da segunda fase que introduziram o rádio e a posteriormente TV como meios de divulgação da mensagem pentecostal. Mensagem que também foi difundida em tendas de lona, estádios de futebol, teatros e cinemas. Todos transformados em espaços de pregação, para escândalo e acusações das igrejas do pentecostalismo anterior, onde “A mentalidade *sectária* se escandalizava com a mistura do sagrado e do profano; [para as quais] esses locais eram a síntese da sociedade corrompida e o espaço público era lugar de perigo” (FRESTON, 1993. p. 88).

Entre essas ações, o pentecostalismo da segunda fase tratou também de trazer maior abertura ao movimento pentecostal ao relativizar algumas regras dos usos e costumes e adotando uma postura de maior visibilidade social em contraponto com a atitude até então acanhada do pentecostalismo.

Para Mariano (2012), a denominação *deutopentecostalismo* justifica-se mediante aa mudanças de ênfase teológica e estratégia de evangelização, bem como pelos quarenta anos que separam essa fase da sua antecessora. Seria um segundo pentecostalismo por se tratar de “[...] um desdobramento institucional tardio, em solo brasileiro, do pentecostalismo clássico norte-americano” (p. 32).

### 1.1.2.3 O Neopentecostalismo

Constituindo-se na terceira onda pentecostal, o neopentecostalismo é a mais recente fase do pentecostalismo em solo brasileiro. É também a que mais tem sido alvo de polêmicas no campo religioso nacional, e como foram todas as demais fases anteriores, é alvo de acusações e questionamentos, tanto por parte da sociedade em geral como também do segmento propriamente religioso.

Freston (1993) e Mariano (2012) consideram os anos de 1970 como o marco histórico do início dessa nova fase, especialmente após a fundação da Igreja de Nova Vida no Rio de Janeiro em 1960, mas principalmente após o surgimento da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) em 1977 também no Rio. A definição de *neopentecostal* é justificada por ser essa fase a mais recente (*neo*: novo), bem como pelo caráter inovador pelo qual estas igrejas são marcadas.

Mariano (2012) destaca quatro características que marcam as igrejas pertencentes a essa nova fase: exacerbação da guerra contra o Diabo e seu séquito de anjos decaídos; pregação enfática da Teologia da Prosperidade; liberalização dos estereótipos de usos e costumes de santidade e organização em moldes empresariais. Segundo ele,

Resulta dessas características a ruptura com os tradicionais sectarismo e ascetismo pentecostais. Essa ruptura com o sectarismo e ascetismo puritano constitui a principal distinção do neopentecostalismo. [...] A ponto de se poder dizer que o neopentecostalismo constitui a primeira vertente pentecostal de afirmação do mundo. (p. 36)

Tal quais as fases anteriores, o neopentecostalismo também não possui homogeneidade teológica, havendo entre os diversos líderes das denominações desse ramo grandes diferenças de posturas. Outro fator que vem a corroborar essa não homogeneidade é a crescente influência dessas igrejas junto as que pertencem a fases anteriores, havendo como consequência desse processo uma espécie de neopentecostalização das demais igrejas pentecostais. Tal fenômeno ocorre em parte em função do considerável sucesso de crescimento e visibilidade obtido por várias dessas igrejas.

Entretanto, a distintividade teológica dos neopentecostais é possível ser constatada na exacerbação da cosmologia da Teologia do Domínio, que versa a existência de uma guerra espiritual entre Deus e Diabo pelo domínio da humanidade, e nesta todos devemos tomar partido. Além dessa perspectiva, a Teologia da Prosperidade, que ao recusar a salvação pelo ascetismo que rejeita o mundo, torna os fiéis em verdadeiros afirmadores do mesmo. “O que

interessa é o aqui e o agora. E, para isso, nada melhor do que ter Cristo no coração, meio infalível de alcançar a vitória sobre o Diabo e obter a retribuição divina agora e sempre” (MARIANO, 2012. p. 44)

Todavia, estas perspectivas teológicas têm como arcabouço uma conotação sociopolítica bastante notável. Os adeptos do neopentecostalismo, especialmente o representado pela IURD, não temem uma inserção nos cargos políticos, tanto quanto em postos de destaque na esfera empresarial e privada. Seu protagonismo sociopolítico é o lado contrário do tradicional apoliticismo apregoado pelo pentecostalismo clássico.

Além dessas diferenças sociorreligiosas apontadas, mencionamos ainda, que é por meio do movimento neopentecostal que teremos a inserção no Brasil do fenômeno *gospel*. Se a IURD, a Igreja Internacional da Graça de Deus (IIGD), a Igreja Mundial do Poder de Deus (IMPD) dentre outras, são as mais destacadas promulgadoras das teologias mencionadas acima, coube a Igreja Apostólica Renascer em Cristo (IARC) trazer o movimento *gospel* para o país e marcar fortemente o jeito de ser evangélico no país.

Entre as inovações trazidas pela IARC, podemos citar também as Marchas para Jesus (MPJ), que realizadas desde 1993, são essencialmente passeatas realizadas anualmente em diversas cidades do país, com propósito de expor a fé evangélica e em geral bandeiras políticas apoiadas por algumas igrejas do segmento.

Por fim, desde sua inserção, percebe-se que o pentecostalismo tem sofrido diversas modificações, tanto sociais como nos seus enfoques teológicos, tornando-se um segmento religioso com múltiplas características sociorreligiosas. Atualmente chama atenção e diversidade de pentecostalismos que existem no país, assim como o seu forte crescimento numérico, tanto de fiéis quanto de instituições que se definem como tais.

Segundo Mariano (2013) “De 2000 a 2010, os evangélicos cresceram cinco vezes a mais que a população brasileira: 61,4% contra 12,3%” (p.124) Conforme o último censo do IBGE, os evangélicos saltaram de 15,4% da população em 2000 para 22,2% da população brasileira em 2010. Em números brutos, passou de 26,2 para 42,3 milhões o número de brasileiros que se declaram evangélicos. Nesse ínterim, os pentecostais saltaram de 10,4% para 13,3% da população, totalizando hoje pouco mais de 25 milhões de pessoas e, deste montante 22 milhões são urbanos e três milhões vivem na zona rural.

### 1.1.3 Histórico de Três Igrejas Pentecostais

Considerando que desenvolveremos nosso trabalho buscando realizar sempre que

possível uma abordagem dialógica entre duas igrejas pentecostais, em especial a IEAD e a IARC, optamos por desenvolver um breve histórico destas e também da IURD pelo fato de ser representativa no campo religioso pentecostal.

No caso da IEAD, além de ser a maior igreja pentecostal do país, é também uma representante da primeira fase do pentecostalismo. Como nenhuma instituição religiosa está parada no tempo, percebemos que essa igreja vem tentando manter sua atratividade social, bem como vem desenvolvendo estratégias de diferenciação em relação às demais, buscando assim afirmar uma identidade sociorreligiosa no assim chamado mercado religioso.

No caso da IARC, esta é a igreja que apesar de não figurar entre as mais representativas, numericamente, do ramo neopentecostal, está entre as igrejas que mais questionam os usos e costumes de santidade, tradicionais do pentecostalismo esposado pela IEAD. Além disso, destaca-se como a importadora do movimento *gospel* e também da Marcha para Jesus (MPJ), nosso objeto empírico de análise.

A IURD figurará em nosso trabalho por ser a maior igreja do neopentecostalismo, como também uma das mais polêmicas e atuantes no cenário político-religioso nacional. Sua história em nosso trabalho é justificada por ser mais uma das denominações pentecostais que vem desenvolvendo ações afirmativas de identidade conforme trabalharemos no segundo capítulo.

### 1.1.3.1 Igreja Evangélica Assembleia de Deus

A Igreja Evangélica Assembleia de Deus constitui-se cronologicamente na segunda igreja pentecostal a ser fundada em solo brasileiro. Tal como ocorrera com Louis Francescon, o historiador denominacional Emilio Conde (2008) relata:

[...] quando participavam de uma reunião de oração, o Senhor lhes falou, através de uma mensagem profética, que eles [a Berg e Vingren] deviam partir para pregar o evangelho e as bênçãos do Avivamento Pentecostal. O lugar tinha sido mencionado na profecia: Para [...] Após a oração, os dois jovens foram a uma biblioteca a procura de um mapa que lhes indicasse onde o Pará estava localizado. Foi quando descobriram que se tratava de um estado no norte do Brasil.(p .23-24)

Desta forma, tomando a profecia como revelação da vontade de seu Deus, os dois jovens partiram para o Pará, e isso com poucos recursos. Chegaram, conforme o autor citado, em 19 de novembro de 1910, sem referência predefinidas e através de um jornal localizaram o Pastor metodista Justus Nelson, que os encaminhou para Raimundo Nobre, então pastor da igreja batista de Belém, mesma denominação a qual pertenciam nos EUA.

Após uma curta estadia entre os fiéis da igreja batista, os mesmos expulsaram - após um conflito de posições teológicas e experiências sobre o batismo com o Espírito Santo - da igreja e, junto com dois missionários foi expulso também um grupo de 17 pessoas, que seriam os primeiros seguidores da nascente igreja. Esta foi fundada com o mesmo nome daquela que havia surgido em Los Angeles, Missão da Fé Apostólica e somente em 1914 passa a ser denominar Assembleia de Deus.

Partindo de Belém, diversas outras cidades foram alcançadas pelos missionários e/ou seus enviados, e assim do Pará o próximo Estado a ser alcançado foi o Maranhão e o Amazonas. Ao Paraná as Assembleias de Deus chegaram somente em 1928, através do missionário polonês Bruno Skolimowski.

Diante de um expressivo crescimento em seus 30 primeiros anos, em 1936 é oficializada a criação da Convenção Geral das Assembleias de Deus no Brasil (CGADB), que ainda hoje é maior representante nacional das IEAD no país, embora atualmente um número bastante grande de igrejas identifiquem-se como Assembleias de Deus e nem todas sejam filiadas a CGADB. Tal cenário institucional leva-nos a entendermos a IEAD muito mais como uma “área” do subcampo religioso pentecostal brasileiro, do que propriamente como uma denominação. A pluralidade de instituições religiosas que se denominam como Assembleias de Deus relaciona-se também com a pluralidade métodos administrativos, evangelísticos e também litúrgicos, não raro muito divergentes da postura teologicamente monolítica que a direção da CGADB tem adotado.

Para elucidarmos o exposto acima, temos como exemplo Convenção Nacional das Assembleias de Deus Ministério de Madureira (CONAMAD) que surgiu após seu desligamento da CGADB em 1989, isso por possuir abrangência e representação nacional. Outra instituição com nome Assembleia de Deus, mas sem ligação com a CGADB é a Assembleia de Deus Bom Retiro (ADBR), liderada pelo pastor Jabes de Alencar, em São Paulo-SP. Outro exemplo é a Assembleia de Deus Vitória em Cristo (ADVEC), localizada no bairro da Penha no Rio de Janeiro, cujo líder é o famoso e polêmico pastor Silas Malafaia.

Segundo Freston (1993) a forma de governo da IEAD é oligárquico e caudilhesco “[...] na realidade, é uma complexa teia de redes compostas de igrejas mãe e igrejas e congregações dependentes.” (p. 72) Tal forma de governo, confere ao Pastor-presidente, os líderes máximos das igrejas e seus congregações afiliadas - uma enorme autoridade deliberativa, gozando geralmente de grande respeito por parte dos fiéis.

Conforme os dados do censo do IBGE de 2010, a IEAD, ou melhor, as Assembleia de Deus, possuem hoje no país pouco mais de 12 milhões de adeptos, sendo de longe a maior

denominação evangélica e pentecostal do Brasil, representando 6,45% da população nacional e 29,12% dos evangélicos e 48,5% da população pentecostal do país.

É uma igreja bem distribuída ao longo de todo território nacional, mas no último censo apresentou forte crescimento na região norte e nordeste do país e queda significativa de fiéis em alguns locais do sul do Brasil, decorrente provavelmente “[...] de uma reorganização de suas prioridades, representando, talvez, uma tentativa da Assembleia de intensificar sua atuação na Amazônia” (JACOB; HEES; WANIEZ, 2013. p. 16)

### *1.1.3.2 Igreja Universal do Reino de Deus*

Fundada em 1977 no Estado de São Paulo por Edir Bezerra Macedo, a IURD constitui-se hoje numa das mais polêmicas igrejas do ramo pentecostal. Parte dessas polêmicas são frutos de seu caráter agressivo em relação a sua presença na sociedade. Dona de diversas radiodifusoras e da Rede Record, a IURD tem sempre lançado mão de seu forte aparato midiático tanto na difusão da denominação, quanto no enfrentamento político. Possuindo atualmente uma membresia de pouco menos de dois milhões de fiéis, a Universal figura hoje entre as maiores igrejas do ramo pentecostal no país.

Originada a partir de uma dissidência da Igreja de Nova Vida e posteriormente da Casa da Bênção, a IURD foi fundada originalmente por uma parceira entre Romildo Ribeiro Soares (R.R.Soares), Edir Macedo, Samuel e Fidélis Coutinho. O primeiro veio a ser seu maior pregador e líder, mas as divergências entre ele e seu cunhado Edir Macedo o levaram a deixar a IURD e fundar a Igreja Internacional da Graça de Deus em 1980.

Integrando a fase neopentecostal do pentecostalismo brasileiro, a IURD tem entre suas características teológicas mais marcantes a defesa da Teologia da Prosperidade e da Batalha Espiritual. Afastando-se dos “usos e costumes” do pentecostalismo clássico, não se dedica ao ascetismo. Seus fiéis são estimulados a abrirem seu próprio negócio e a buscar reconhecimento social. Suas restrições são voltadas ao casamento homossexual, sexo extraconjugal e a embriaguez e nisso mantém-se semelhante às demais igrejas pentecostais. Sua forte atuação social se destaca na crítica e combate as religiões de matriz africana e inserção na política brasileira.

Bastante assediada pela mídia, em especial devido a seu método ostensivo de arrecadação de verbas entre os fiéis e ao seu enriquecimento institucional, a IURD tem vivido momentos difíceis nos quais acusações e até mesmo calúnias tem sido levantadas. Prisões de Edir Macedo e polêmicas como o “Chute na Santa” de 1995, com frequência tem colocado a

igreja em evidência no noticiário nacional. Diante disso, não raramente a igreja tem recorrido a um discurso vitimizador e persecutório, como estratégia de minimizar os efeitos das reportagens e investigações jornalísticas nem sempre tão rigorosas assim.

Sua presença no território brasileiro é bastante dispersa, e tal fato pode ser devido a sua estratégia de evangelização bastante centrada na televisão, todavia, apesar de apresentar queda no número de fiéis em 2010, a IURD mantém ainda uma forte presença no espaço nacional, apresentando no último censo certo crescimento em algumas regiões do país e retrocesso em outras, tendo atualmente sua maior membresia localizada no sudeste do Brasil, especialmente Rio e São Paulo e em algumas capitais do Norte e Nordeste (JACOB; HEES; WANIEZ, 2013).

#### *1.1.3.3 Igreja Apostólica Renascer em Cristo (IARC)*

Entre as igrejas neopentecostais brasileiras com algum destaque nacional, a IARC constitui-se numa das mais novas e mais atuantes. Fundada em 1986, pelo casal Sônia e Estevam Hernandes após passarem antes por algumas igrejas evangélicas. Conheceram-se por volta de 1970 na Igreja Pentecostal da Bíblia no Brasil - qual seus familiares pertenciam - quando ele tinha 16 anos e ela 12. Começaram a namorar no ano seguinte e em 1978 casaram-se. Ele por mais de 12 anos foi gerente de marketing da Xerox do Brasil e da Itautec onde adquiriu considerável experiência profissional, que como veremos adiante foi e é bastante utilizada nas ações da igreja. Ela, filha de família evangélica, estudou Francês e inglês e formou-se em Nutrição na Faculdade São Camilo. Por ser de família de classe média também teve acesso a aulas de natação, balé, regência canto e coral e, estudou piano no Conservatório Musical Carlos Gomes (SEIPIERSKI, 2003).

O casal enfrentou grave crise no início do casamento, Estevam teve seu nome falsificado pelo patrão e teve que se dispor dos seus bens para pagar as dívidas feitas em seu nome. O pastor de sua igreja falece e a nova diretoria retira o casal da coordenação dos jovens, fato que veio a motiva-los a saírem da igreja. Diante disso, passaram a frequentar a Igreja Evangélica de Vila Mariana e ao mesmo tempo começaram a organizar reuniões em sua própria casa; o aumento dos frequentadores forçou-os a transferirem as reuniões para uma pizzaria e assim, em 1986 na mesma vila fundam a Igreja Apostólica Renascer em Cristo.

Assim como a IURD, a Renascer também se viu envolvida em questões polêmicas na mídia. Sua principal aparição foi quando da prisão do casal Hernandes nos EUA em 2007, motivada por portarem cinquenta mil dólares, dos quais apenas dez mil eram declarados.

Numa segunda ocasião, em 2009, quando sua sede em São Paulo sofreu um desabamento do teto, deixando nove mortos e vários feridos segundo jornais da época.

Por ser integrante da fase neopentecostal no Brasil, a IARC também é ligada a Teologia da Prosperidade e a Teologia da Batalha Espiritual. Mantém atualmente o Centro de Estudos Apostólicos (CEA) que serve como escola de formação para seus obreiros, destaca-se no mercado fonográfico através da Gospel Records, sendo também a fundadora/importadora no Brasil da Marcha para Jesus. A igreja é gerida de forma centralizada na sede em São Paulo, tanto no que se refere à liderança, quanto no aspecto financeiro.

Desde sua fundação, a IARC tem utilizado fortemente música como estratégia de evangelização e se organizado de forma bastante empresarial. Atualmente a Fundação Renascer, possui utilidade pública municipal e federal e funciona como um Holding administrando todas as atividades e associações da igreja. Em 1990 Estevam Hernandes funda a Associação Renascer de Empresários e Profissionais Evangélicos (AREPE), voltada ao público de classe média.

A nosso ver, a Palavra *gospel* (do inglês: evangelho) e a frase *Marcha para Jesus* são os termos que melhor evidenciam a inserção da IARC na sociedade brasileira. Sendo proprietária no Brasil dos direitos relativos ao termo “gospel”, a igreja faz extenso uso do mesmo em suas diversas atividades religiosas. Entre estas atividades destaca-se o SOS<sup>3</sup> da Vida Gospel Festival, um festival de música evangélica que se caracteriza por forte presença de jovens e por aceitar diversos estilos musicais, incluindo rock, axé, heavy metal e outros.

Já a Marcha para Jesus, é basicamente uma passeata pública, que ocorreu pela primeira vez em São Paulo no ano de 1993 e vem sendo reeditada anualmente na cidade e também em inúmeros outros centros urbanos do país. Seu público é variável em quantidade e etária e denominacionalmente diversificado, embora a presença de jovens seja marcante. Em São Paulo alcançou sua vigésima segunda edição em 2014, tendo como tema: “Conquistando para Cristo”.

A partir de São Paulo, a Marcha para Jesus foi adotada como uma estratégia de visibilidade social por diversos grupos evangélicos pelo país. Organizada geralmente por uma organização pastoral multi-institucional, como as ordens ou conselhos de pastores locais ou regionais, as Marchas para Jesus hoje parecem não mais ter uma ligação organizacional com a IARC, pois diversas denominações evangélicas participam, não há uma padronização nacional ou regional dos temas das marchas. Assim sendo, a nosso ver a única ligação que as

---

<sup>3</sup> O termo SOS para IARC, não parece ter um significado diferente do popular, sendo conhecido como um código de pedido de ajuda.

MPJs que ocorrem fora da cidade de São Paulo possuem com a Renascer é histórica e de pioneirismo.

## **1.2 As Mudanças Recentes do Pentecostalismo Brasileiro.**

Após a caracterização histórica realizada acima, nos ateremos a algumas transformações pelas quais tem passado o pentecostalismo no Brasil. Na realidade, entendemos que o que se instala no campo religioso pentecostal brasileiro é uma crise de identidade. Qual pentecostalismo é o nosso e/ou qual tipo pentecostalismo queremos ter, é uma pergunta que tanto os fiéis quanto as igrejas se fazem atualmente. Essa diversidade de pentecostalismos é em parte fruto das mudanças historicamente sofridas pelo mesmo, quanto pelas reelaborações teológicas e litúrgicas as quais as igrejas e fiéis foram forçados a realizar ante essa mesma diversidade.

Conforme demonstramos na caracterização anterior, cada fase do pentecostalismo no Brasil é marcada por semelhanças, mas também por diferenças e inovações e, diferentemente do que se pode pensar, as igrejas de cada fase não podem, por mais que possam querer, negar as influências desse contato e intercâmbio sociorreligioso. Portanto, vive-se hoje no Brasil uma miscelânea de pentecostalismos, e isso às vezes no interior de uma mesma denominação.

Esta situação de diversidade levou as igrejas a empreenderem ações que visam refletir sobre si mesmas, distinguirem-se, como foi o caso do “Manifesto de reflexão teológica das Assembleias de Deus no Brasil”, mas conhecido como Carta de Campinas, fruto de um seminário realizado na cidade de mesmo nome nos dias 26 a 28 de agosto de 2010. Tal manifesto constitui-se num texto onde os participantes do seminário elaboraram uma avaliação dos rumos e mudanças sofridas pela igreja e propuseram um diagnóstico visando corrigir os desvios daquilo que definiam como bons costumes e tradicionais enfoques teológicos assembleianos.

Estes acontecimentos reforçam a ideia de as transformações que trataremos a seguir, serem motivos de conflitos e (re)negociações entre as igrejas e os fiéis pentecostais, onde o ser pentecostal é uma identidade em perceptível questionamento, pois ela “[...] somente se torna uma questão quando está em crise, quando algo que se supõe como fixo, coerente e estável é deslocado pela experiência da dúvida e da incerteza” (MERCER apud HALL, 2006. p. 09)

Embora reconheçamos que as três mudanças que vamos abordar aqui em parte tenham ocorrido com a influência da corrente neopentecostal, as mesmas não são

exclusivamente devidas a esta, mas surgem também como consequências do processo de secularização do Estado brasileiro e da sociedade, iniciado nos anos finais do século XIX. Tal processo levou a progressiva construção da pluralidade e diversidade religiosas.

Portanto, as mudanças que vamos esboçar a seguir constituem-se na causa e no substrato sociorreligiosos sobre o qual se desenvolvem as diferentes estratégias de identificação denominacionais, assim como, é a partir do mesmo que entendemos serem compreensíveis as MPJs.

### 1.2.1 A Relativização dos Usos e Costumes

Sectários e ascéticos, durante décadas os pentecostais promoveram forte desvalorização do mundo. Contra ele, suas tentações e a corrupção da matéria, propuseram condutas ascéticas, procedentes de matriz puritana, como meio de assegurar costumes e hábitos que os conduzissem à salvação e à certeza de estarem salvos no outro mundo, libertando-os do sofrimento de uma vida de privações. (MARIANO, 2012. p. 148)

Como todas as pretensões de verdade que acabam por ser tornarem um tanto anacrônicas (leia-se: deslocadas) com a evolução histórica, uma das primeiras transformações às quais as igrejas pentecostais foram desafiadas foi quanto aos seus tradicionais “usos e costumes” ditos de santidade. Inicialmente, os pentecostais eram identificados por suas características estéticas sóbrias e austeras que tinham sua base numa compreensão do mundo como algo mal e contrário a salvação da alma. Partindo dessa concepção socioteológica, “[...] os líderes pentecostais procuraram imprimir na conduta dos fiéis, desde a conversão, normas e tabus comportamentais, valores morais, usos e costumes de santificação.” (MARIANO, 2012. p. 190)

Durante muitas décadas, tais características estéticas e comportamentais eram entendidas como sendo oriundas da vontade divina, e por tal imutáveis e verdadeiras. “Bastava vê-los para que logo os identificássemos, pejorativamente como ‘crentes’, ‘bíblis’, ‘glórias’, ‘aleluias’ e até ‘bodes’.” (MARIANO, 2012. p. 187. grifos do autor) Tais usos e costumes constituíam-se nas inúmeras restrições relacionadas à vida pessoal dos fiéis e seus comportamentos em sociedade. Roupas longas para as mulheres, traje social para os homens, restrições quanto a pinturas das unhas, rosto e corte comprimento do cabelo. A não frequência a lugares considerados impróprios para o crente, como bares, praias, cinemas, etc. Nesse universo de restrições, dois âmbitos se destacavam como mais “perigosos” aos fiéis em sua luta pela salvação: a esfera sexual e o lazer.

Tal estereótipo ainda hoje é muito valorizado em alguns lugares e denominações, mas foi com chegada da década de 1950 e o surgimento do deutopentecostalismo, que as primeiras alterações do mesmo começaram aparecer. A IEQ destacou-se por possuir um código de conduta menos rígidos do que as então tradicionais Assembleias de Deus e Congregação Cristã. Todavia, devem-se as igrejas neopentecostais, principalmente após os anos 1980, os maiores impactos aos contraculturalismo pentecostal.

Analisando este fenômeno da relativização dos usos e costumes, Mariano (2012) aponta dois fatores que contribuíram para este acontecimento. Para ele, internamente, as igrejas estão sendo atingidas pelas transformações ocorridas na sociedade a partir das revoluções culturais e comportamentais dos anos 1960. Tais transformações são refletidas pelas gerações jovens de pastores e fiéis. O segundo fator, deve-se a constante fragmentação institucional do pentecostalismo, que gerou as igrejas neopentecostais e estas por princípios religiosos e estratégicos não adotaram os tradicionais padrões de comportamento.

Atualmente, esse processo de flexibilização comportamental e estético tem sido sentido nas igrejas das duas primeiras fases do pentecostalismo. A IEAD e a CCB ainda mantém-se resistentes, mas já fazem concessões a este novos tempos. Na primeira, seus propósitos expansionistas são fortemente dificultados pela carga de tradicionalismo, vem sendo abrandada, em parte devido às diversas igrejas que se identificam como Assembleia de Deus mesmo ao seu sistema de governo eclesiástico de cunho presbiteriano. Todavia, tal questão ainda desperta conflitos entre as gerações de pastores e fiéis. Em seu blog o pastor Altair Germano, destacado pastor assembleiano da IEAD de Abreu e Lima-PE, relatou a perda numérica de jovens por parte da IEAD ante a indefinição ou mesmo justificativas não convincentes a respeito dos usos e costumes (GERMANO, 2008). Evidência da atualidade do tema nessa denominação.

A CCB a despeito da sua não inserção na vida política e ao não uso das mídias como ferramenta de evangelização, vem conseguindo manter com certo esforço seus tradicionais padrões de comportamento, mas já se pode perceber uma relativização do uso do terno como traje masculino e algumas pinturas por parte das mulheres já são percebidas. (MARIANO, 2012)

A chegada das igrejas neopentecostais, impôs a estes estereótipos um violento questionamento. A nosso ver, diversos fatores contribuem para a crise dessa identidade. Embasados na ideia de que advinham da vontade divina, estes padrões indicavam aos fiéis à impossibilidade da atuação do Espírito Santo a quem agisse distintamente do recomendado, pois indicava uma aproximação com o mundo e por consequência do pecado, o antideus. O

surgimento das neopentecostais, utilizando bandeiras teológicas tradicionais às fases anteriores do pentecostalismo - como batismo no Espírito Santo e Cura Divina e intenso exorcismo - puseram estes rígidos padrões sobre forte dúvida, uma vez que sendo incompatíveis com o Espírito Santo, por qual razão estava Ele agindo nestes novos pentecostais?

Para o fiel do pentecostalismo clássico, essas aparentes incoerências foram de forte impacto, tanto quanto o foram a forma como estes mesmos pentecostais entendiam sua atuação no mundo. Diferentemente dos demais pentecostais, que em geral viam o mundo como uma dimensão divorciada e contrária a salvação, os neopentecostais ao adotarem a teologia da prosperidade trouxeram uma nova compreensão desta dimensão.

Entendendo que é da vontade de Deus que os crentes vivam em prosperidade, que devem ser “cabeça e não cauda”, os mesmos não hesitam em buscar reconhecimento social e exercer cargos de influência na sociedade. O mundo que antes era percebido como contrário a Deus, passa agora a ser palco de sua atuação em favor dos seus fiéis e este mesmo Deus deseja que seus fiéis a vivam de maneira farta e promissora.

Se o lazer e as roupas da moda eram rejeitados, agora

Os neopentecostais vestem-se como todo mundo. Usam brincos, pulseiras, colares, cosméticos. Decidem o corte de cabelo, o penteado e o comprimento de seu cabelo. Ouvem rádio, assistem TV, vão a festas, frequentam praias, piscinas, praticam esportes, torcem para times de futebol. (MARIANO, 2012. p. 210)

Embora ainda hoje mantenham as restrições referentes às relações sexuais extraconjugais e não maritais, ao uso do tabaco e os vícios, admitem o consumo moderado de bebidas alcoólicas, reprovando-se a embriaguez. Sobre a esfera da sexualidade, o entendimento sobre o papel do sexo na vida do fiel sofreu também alterações.

Pensado como vinculado especialmente à reprodução e no demais motivo para enfraquecimento espiritual do fiel, pois se associava a luxúria e lascívia, sua prática marital deixa de ser objeto de precaução e passa a ser amplamente defendida e abordada. No interior do casamento, a relação sexual, durante muito tempo um tabu nas igrejas, é agora abordada em cultos de casais e jovens visando valorizar seu papel na preservação do casamento e também como uma benção de Deus para o ser humano no relacionamento pessoal conjugal.

Portanto, estas transformações nas tradições comportamentais dos pentecostais, embora ainda hoje muito valorizadas por algumas igrejas e em determinadas regiões do país, é objeto de constante divergência e questionamento, tanto por parte de líderes legalistas, desejosos de uma reconsideração aos tempos anteriores, quanto pelos fiéis ansiosos por maiores aberturas. Nessa linha, a conversão de alguns artistas ao neopentecostalismo e

peças de classes sociais mais abastadas e instruídas, associado ao uso da mídia, contribuem para fortalecer este deslocamento e difundir um novo jeito de ser pentecostal.

### 1.2.2 A Fluidez Teológica e Litúrgica entre os Pentecostais

Se o primeiro aspecto da crise de identidade vivida pelos pentecostais mais tradicionais está relacionado aos seus usos e costumes, vem se somar a este cenário de deslocamento socioreligioso, a questão da influência já reconhecida das novas teologias sobre as diversas igrejas pentecostais e protestantes brasileiras.

O termo *fluidez teológica*, é utilizado pelo teólogo Pommerening (2013) para evidenciar o processo de trocas simbólicas e teológicas existentes entre os pentecostais no Brasil. Segundo ele “Algumas igrejas cuja linha teológica era anteriormente chamada de Pentecostalismo Clássico, agora se veem inclinadas a repetirem, embora muitas vezes veladamente, algumas práticas neopentecostais [...]” (p. 03).

Este processo, também chamado de neopentecostalização do pentecostalismo, reflete um contexto de crescente influência das igrejas desta fase nas representantes fases anteriores. Parte dessa influência se deve ao relativo sucesso de seus meios empresariais de administração, o uso intensivo da mídia e as novas práxis litúrgicas adotadas, algumas uma flagrante bricolagem do universo simbólico afro-brasileiro.

Uma das impactantes modificações trazidas pelo neopentecostalismo ao seio deste movimento foi sua ênfase teológica: a glossolalia.

A glossolalia, embora tenha sido um dom fundante e importante do pentecostalismo clássico, na segunda e terceira fases desse movimento perdeu espaço para outros dons, como o da cura e, para ênfases em outros aspectos teológicos, como a libertação dos demônios e a prosperidade. (SILVA, 2005. p. 153)

O fato de ainda considerar a atualidade da ação do Espírito Santo constitui-se num elemento de proximidade desta nova fase às fases antecedentes, como também por confrontarem inicialmente a Igreja Católica. Mas com o passar do tempo, seu maior destaque passou a ser a Teologia da Prosperidade e da Batalha Espiritual.

Esposando a ideia de que existe um permanente confronto entre forças divinas e demoníacas pelo domínio do mundo, na qual as pessoas conscientemente ou não, sempre tomam partido e participam, os neopentecostais foram os atores que deram início a uma exacerbação dessa “guerra contra o Diabo” (MARIANO, 2012) Nessa guerra, representam o lado oposto ao deus neopentecostal o catolicismo, mas especialmente as crenças mediúnicas afro-brasileiras e o kardecismo.

Nessa cosmovisão dualista admite-se a necessidade permanente de o fiel lutar contra o mal, seus adeptos e feitos, onde quer que eles estejam. Par despertar a fé nas pessoas, uma vez que ela é arma mais importante nessa guerra, as igrejas adeptas a essa teologia adotaram o uso de fetiches religiosos, aos quais se credita poder espiritual. Utilizam-se rosas unguidas, sais consagrados, galhos de arruda e diversos tipos de campanhas de oração e cúllicas visando curas e/ou expulsão dos demônios.

Essas práticas religiosas que se comunicam com universo simbólico afro-brasileiro e do católico popular, foram, e ainda hoje por vezes o são, objeto de crítica pelos demais grupos religiosos discordantes, em especial o pentecostais clássicos e deuterpentecostais. Pois negam a elas efeitos espirituais e terapêuticos, em especial pela sua conhecida iconoclastia e o receio de sucumbirem à idolatria.

Outro elemento neopentecostal que muito tem incomodado os demais grupos pentecostais é a chamada Teologia da Prosperidade ou Confissão Positiva. Para os adeptos dessa perspectiva,

[...] pelo sacrifício vicário de Cristo, a humanidade foi libertada do pecado original e das maldições da lei de Moisés: enfermidade, pobreza e morte espiritual. Desse modo[...]saúde e riqueza material – tornaram-se disponíveis a todos nesta vida[...] a fé constitui o elemento fundamental para se alcançar tais bênçãos. (MARIANO, 2012. p. 154)

O maior impacto dessas perspectivas teológicas reside no fato de forçar a identidade pentecostal do campo da glossolalia para a expulsão de demônios e do mundo vindouro para o presente. Percebe-se uma inversão dos valores tradicionais do pentecostalismo, que ao focar o tempo presente desfoca a ênfase no porvir, perde-se em parte o sentido da parusia cristã extensivamente apregoadada pelo pentecostalismo clássico.

Analisando a IEAD, Ferreira (2012) admite que essa igreja teve que fazer concessões aos novos tempos de concorrência e pluralismo religioso. Da sua antiga rigidez doutrinária, a mesma passou “[...] a um claro afastamento das convicções outrora tidas como ‘marcos fundantes’ e que a diferenciavam das demais igrejas [...]” (p. 1471. grifos do autor). Se o neopentecostalismo possui uma identidade religiosa que admite empréstimos e bricolagens, a AD esta sendo, lentamente, a considerar essa mesma opção.

Analisando a mesma instituição a partir das mudanças que vem sofrendo, Delgado (2008) afirma que desde os anos 1980 a IEAD vem sofrendo influências litúrgicas da IEQ, e mais recentemente do neopentecostalismo. Indo desde a aceitação de ministérios de dança, cultos de campanha, uma cópia das antigas novenas que a IEQ trouxe do universo popular católico, até os cultos da vitória, reflexos menores da influência da teologia da prosperidade e

a adoção de um linguajar relacionado à confissão positiva, onde o fiel precisa admitir a confessar com fé, determinar, exigir sua benção.

### 1.2.3 O Gospel

O gospel, ou Movimento Gospel (CUNHA, 2004), é uma das mais recentes mudanças do campo religioso evangélico brasileiro em seu aspecto musical, mas que não se restringe a este somente. Desde sua inserção no Brasil, o gospel tornou-se uma espécie de “indústria gospel”, pois passou a definir todo um modo de ser no meio evangélico.

Hoje, “*Gospel* é sinônimo de música religiosa moderna [...] um gênero musical que combina formas musicais seculares (em especial as populares como o rock, as baladas, o samba, o sertanejo e até o *axé music*) com conteúdo religioso cristão” (CUNHA, 2004. p. 116 grifos do autor)

Interessa-nos aqui, entre outros fatores, o fato de este movimento portar elementos teológicos e litúrgicos que hoje já extrapolaram os limites entre as diversas igrejas pentecostais. Gerando assim, uma não pensada aproximação teológico-litúrgica entre as mesmas. Tais elementos estão contidos nas letras das músicas que embalam o referido movimento, tornando o gospel como um fenômeno que favorece a relativização comportamental e a fluidez teológica entre as igrejas pentecostais.

Historicamente as igrejas protestantes se caracterizam por possuírem uma hinologia baseada em traduções de hinos e cânticos clássicos do protestantismo norte-americano e europeu. Por essa razão desde cedo ofereceram resistências a ritmos populares brasileiros e também a alguns instrumentos musicais comuns como, sanfona e o violão. Segundo Cunha (2004) a primeira grande mudança musical vivida pelo protestantismo ocorre nos anos 50 e 60 com a chegada dos conhecidos “corinhos”, que eram cantos rimados embasados em ritmos populares.

Foi com esses chamados corinhos, que as igrejas pentecostais da época começaram a se distanciar da hinologia protestante, embora desde seu início no país sempre tivessem valorizado a expressividade corporal e musicalidade espontâneas. Esse período é caracterizado pela chegada das igrejas deuteropentecostais, que entre outras coisas inserem a guitarra e as baterias como instrumentos musicais utilizáveis na liturgia. Tais modificações permitiram as igrejas pentecostais uma maior aproximação com a população.

Na década seguinte, 1970, uma estratégia evangelística iniciada nos EUA veio ter impactos no Brasil o chamado Movimento de Jesus. Sua marca foi uma maior aproximação

com os jovens, inclusive os do movimento hippie. Tais jovens uma vez convertidos, optaram por manter seu estilo de vida inicial por julgarem não ser incompatível com a fé cristã, como a rejeição ao consumismo, busca da paz e do amor.

Tal aproximação trouxe para as igrejas evangélicas dos EUA algumas mudanças, como a adoção de estilos mais informais de culto, o surgimento de novas denominações adaptadas ao estilo hippie, o uso de novas formas de comunicação como o teatro, a dança, a pintura e jornais alternativos, assim como permitiu o surgimento da *Jesus Music*, um estilo musical influenciado pelo rock e com uma teologia pietista e conversionista. Um dos efeitos dessas mudanças em processo, foi o surgimento dos festivais Jesus Rock com o apoio de gravadoras que viram nesse processo um filão a ser explorado.

Diversos líderes desse movimento foram como missionários a diversos países inclusive ao Brasil, onde com a tarefa de anunciarem essa nova forma de viver a fé cristã, e utilizavam estratégias parecidas com as que aprenderam nos EUA para pregação do evangelho nas praias, ruas, praças. Um dos nomes de destaque dessa época é Jaime Kemp, missionário que veio dos EUA pelo Serviço para Evangelização da América Latina (SEPAL), e fundou no Brasil um dos mais conhecidos grupos musicais da época, os Vencedores por Cristo.

Este modelo de atuação então passou a influenciar os jovens das igrejas evangélicas na década, várias delas passaram a admitir grupos de jovens que formaram grupos de louvor, forçando assim uma maior abertura litúrgica. Tal abertura se processava como uma estratégia institucional de abertura para a permanência dos jovens, tendo vista também que estes eram os anos de chumbo da ditadura militar.

Todavia, “Apesar do sucesso comercial dos cantores e conjuntos que apareceram ao longo dos anos 60 e 70, seu público, seus ritmos, estilos musicais e pontos de venda permaneceram restritos às livrarias e igrejas evangélicas” (MARIANO, 2012. p. 212). Este fator é um dos elementos que vai diferenciar fundamentalmente esse período, da fase que se inicia nos anos 1990, quando o gospel passa ser sinônimo de um novo jeito de ser evangélico.

Coube a IARC o papel de popularizar gospel, inclusive para além de seus limites musicais. Tendo forte aversão ao legalismo dos usos e costumes, a IARC é uma das igrejas que mais questionam as tradicionais rotulações atribuídas aos pentecostais. Nascida entre jovens e desde o início utilizando a música como ferramenta de evangelização, esta igreja no

início dos anos 90, percebendo o potencial mercadológico do gospel, tratou de registrá-la como marca de sua propriedade<sup>4</sup>.

Desde então, a IARC tem desenvolvido uma extensa gama de estratégias de marketing que tem dado visibilidade a este fenômeno musical. Entre elas podemos citar os shows evangelísticos, as Marchas para Jesus (MPJ) e diversos produtos com o selo *Gospel*. Nessa linha, a inserção da igreja na mídia tem colaborado imensamente para ampliação do mesmo, atualmente a igreja possui entre outros empreendimentos o site *Igospel*, *Rede Gospel de Televisão* e *Rádio Gospel FM*.

Estas estratégias fizeram da IARC uma grande promotora do gospel no meio evangélico e pentecostal, e pelas estratégias adotadas hoje “[...] o *gospel* não se restringe a um movimento musical; ele tem sim, na música um elemento forte, articulador, mas é muito mais do que isso.” (CUNHA, 2004. p.144 grifos do autor)

Mas o que seriam então o gospel nos dias atuais? Para a autora supracitada ele é atualmente uma cultura religiosa, “[...] um modo de vida [...] um modo de viver e experimentar a fé no sagrado [...] a cultura *gospel* tornou-se mediação da experiência religiosa evangélica no Brasil [...]” (CUNHA, 2004. p. 276 grifos do autor).

Assim, com base na autora acima podemos citar alguns fatores que caracterizam o gospel no Brasil atualmente: a) sacralização do consumo via mediação da tecnologia e dos meios de comunicação, no desenvolvimento da religiosidade e da prática cültica evangélicas; b) sacralização de gêneros musicais populares brasileiros; c) relativização da tradição puritana de santidade, rejeição da sociedade e das diferentes expressões culturais, contrapondo uma busca pela valorização do corpo e da construção da imagem dos evangélicos como cidadãos “normais”; d) vinculação a Teologia da Prosperidade e da Guerra Espiritual e o desenvolvimento de uma prática avivalista e uma busca intimista e contrita de Deus.

Tais características são encontradas em diversas igrejas pentecostais das três fases de movimento, bem como nos cantores expoentes do cenário evangélico atual, como Ana Paula Valadão do Ministério Diante do Trono, Thalles Roberto, Aline Barros e diversos outros nomes. Estes cantores atuam no meio evangélico como “astros”, mas também como “teólogos” do movimento, especialmente por meio dos livros que publicam.

---

<sup>4</sup> Conforme o site do Instituto Nacional da Propriedade Industrial, a marca gospel pertence a Fundação Renascer, tendo pertencido também a outras empresas ligadas a igreja, como a extinta Gospel Records e Editora e Livraria Renascer, da qual não temos informações. O direito da marca pela fundação vai de seu uso em atividades e publicações educacionais a serviços odontológicos. No ramo das telecomunicações a fundação compartilha o direito com a Rede Gospel de Radio e Televisão, também da IARC. Disponível em <https://gru.inpi.gov.br/p/PI/servlet/MarcasServletController?action=nextPageMarca&page=2> Acesso em 21/02/2015

Percebe-se assim, que a cultura gospel assume sua territorialidade por meio dos grandes eventos que estes cantores e igrejas promovem, onde a expressividade corporal é marca registrada e a música assume papel central. Por não ter vinculação denominacional específica, o gospel influencia os diversos grupos evangélicos brasileiros, especialmente os jovens. É uma cultura religiosa híbrida, pois comporta elementos já comuns ao campo religioso evangélico, especialmente o pentecostal, como a emotividade e a busca intimista e pessoal de Deus, mas também elementos novos, como a relativização dos padrões de santidade. É o novo jeito de ser evangélico no Brasil.

### 1.3 MPJ no Brasil: histórias e descrições

A Marcha para Jesus é um evento internacional e interdenominacional, que ocorre, anualmente, em diversas cidades do mundo. **A Igreja tem a oportunidade de mostrar que não é restrita aos templos, mas viva e aberta para toda a sociedade**, além de unir as igrejas cristãs, em uma expressão pública de fé, amor, gratidão e exaltação do nome de Jesus Cristo. (CONHEÇA..., Igospel. 2014. grifo nosso).

Definir o que é uma MPJ não é uma tarefa muito simples. Nos artigos e reportagens publicados pelo portal *Igospel* não se percebe um termo único usado para sua classificação. Ora usa-se marcha, manifestação e/ou concentração. Tais termos refletem os diversos ângulos pelos quais se pode observar a MPJ. Manifestação é um termo com conotações políticas de protesto, não fugindo muito de algumas características das MPJ onde pautas político-religiosas ligadas aos evangélicos são apresentadas e defendidas. Tal termo também tem proximidade com a expressão “marcha”, cujo significado é um tanto militarizado, mas socialmente carregado de caráter reivindicativo.

Essa pluralidade de termos permite-nos uma primeira aproximação de como a MPJ é percebida pelo portal da igreja que a introduziu na sociedade brasileira, onde qualquer definição que se adote terá obviamente impactos sobre como se deseja que a mesma seja entendida. Mas a aparente indefinição de termos é apenas um indicativo das diversas funções sociais que este evento pode desenvolver.

Todavia, convém antes de iniciarmos uma análise mais detalhada das MPJs, dedicarmo-nos em historicizar a relação entre o pentecostalismo e os grandes eventos públicos.

### 1.3.1 Antecedentes Históricos

A relação entre religião e grandes eventos reunido multidões não é invenção recente, e como tal as MPJ estão inseridas em uma longa tradição histórica<sup>5</sup>, que claro, nem sempre teve como finalidade os mesmos objetivos. No Brasil, o catolicismo tratou também de utilizar as vias públicas, como espaço para visibilizar a fé e afirmar identidade religiosa, como exemplo, podemos citar as tradicionais festas populares realizadas por todo Brasil, onde se imiscui elementos sagrados e profanos, bem como as conhecidas procissões.

Quando percebemos as MPJ associando o sagrado pentecostal a elementos da pauta política geralmente conservadora, defendida por algumas lideranças evangélicas, também não estamos assistindo algo novo no país. Em 1931 na inauguração da estátua do Cristo Redentor no Rio de Janeiro, a presença de representantes da igreja católica e autoridade do governo formou um cenário de promiscuidade, onde a Igreja Católica se aproximava do Estado e este desta, abrandando assim os anseios laicizantes da constituição de 1891.

Numa estruturação mais próxima das atuais MPJ, destacamos a Marcha da Família com Deus pela Liberdade, nome dado a uma série de atos públicos de contestação do governo de João Goulart e apoio ao Golpe Militar de 1964. Nesta, houve uma mistura de reivindicações políticas em conexão com a religiosidade católica. Contextualmente existem diferenças marcantes entre as MPJ e as Marcha de 1964, a começar pela religiosidade fundante, embora o conservadorismo de algumas pautas da primeira faz vir por vezes sobre ela, as sombras da segunda.

Atualmente, as chamadas Jornadas Mundiais da Juventude (JMJ), iniciadas em 1985 pelo Papa João Paulo II, são uma espécie de versão católica das MPJs, que se assemelham pela grande presença de jovens. Assim como as MPJ ocorrem atualmente em vários países, as JMJ são hoje um evento também global.

Todavia, as raízes históricas mais importantes das MPJ se encontram a nosso ver, nos Grandes Avivamentos que ocorreram nos EUA e na Inglaterra nos séculos XVIII e XIX. Estes ajuntamentos religiosos tinham por característica a evangelização e um claro chamado a conversão. Solicitava-se a rejeição dos atos anteriormente praticados e a assunção de uma identidade religiosa definida. A ministração tinha um papel central no evento e também era marcado por emocionalismo. Como demonstramos anteriormente, foram esses grandes

---

<sup>5</sup> Nesse sentido basta lembrarmos episódios da narrativa bíblica veterotestamentária como a inauguração do templo de Salomão.

avivamentos um dos principais acontecimentos anteriores ao surgimento do pentecostalismo e a cujas práticas de ajuntamento o pentecostalismo é herdeiro (CAMPOS JR, 1995)

No Brasil, os pentecostais há tempos ocupam o espaço público para expressar a religiosidade e realizar proselitismo. As igrejas deuteropentecostais utilizavam-se de “tendas da benção” como estratégia para pregação; em 1962 o conhecido evangelista estadunidense Billy Graham visitou o Brasil e encontrou-se com fiéis no Estádio do Maracanã, rio de Janeiro.

Todavia, a realização de grandes eventos como estratégia de evangelização e visibilidade, passou a ser mais frequente com a chegada das igrejas neopentecostais. A IURD, em fins da década de 1980 lotou com seus fiéis e simpatizantes no mesmo estádio que 1962 recebeu Billy Graham e desde então vem repetindo a ação. O crescimento do movimento gospel a partir do surgimento dos ministérios de louvor na década de 1990 contribuiu para fortalecer esta estratégia. O Ministério Diante do Trono, por exemplo, tem com frequência lotado espaços abertos das cidades para seus shows, não raro com enorme presença do público.

Assim sendo, entendemos que as MPJ longe de serem exclusivas no cenário sociorreligioso contemporâneo, como às vezes se pode pensar ante a massiva cobertura midiática que lhe é dada geralmente, são histórica e atualmente apenas mais uma das participantes na construção da visibilidade das igrejas evangélicas no país.

### 1.3.2 História e inserção da MPJ no Brasil

Diversos autores (SEIPIERSKI, 2003; CUNHA, 2004; MENDES, 2008; PEALGE; KLUG; ASSMANN, 2010) e o próprio portal Igospel, concordam que a origem das MPJ está na cidade de Londres, no ano de 1987, quando Pastor Roger Forster, o cantor e compositor Graham Kendrick juntamente com Gerald Coates e Lynn Green organizaram a City March, com o propósito de dar visibilidade às igrejas extramuros (SANT’ANA, 2013). Portanto, desde sua origem alcança atualmente 27 anos de existência. A partir de 1987, a MPJ londrina se alastrou por diversos países do mundo, ocorrendo atualmente em mais de 170 países (SEIPIERSKI, 2003).

A importação da MPJ para o Brasil ocorreu nos anos 1990 quando “Um pastor que conhecia o Roger Foster estava em viagem no país e indicou o Apóstolo Estevam Hernandes, que é a pessoa mais influente nessa área de eventos, a dar continuidade à Marcha e implantá-la no país” (TENUTA, 2012).

Assim, a primeira MPJ ocorre na cidade de São Paulo (MPJ-SP) no ano de 1993, nascendo a partir de contatos internacionais da liderança da IARC. Esta primeira MPJ ocorreu com a participação de 200 mil pessoas. Desde então a marcha vem sendo realizada anualmente, e com número variável de participantes. Em 2014 a MPJ de São Paulo ocorreu no dia sete de junho atingindo assim a sua vigésima segunda edição, com um público estimado de 200 mil pessoas (MARCHA..., WWW.G1.COM, 2014)

Atualmente a MPJ de São Paulo segue sendo realizada sob coordenação da Igreja Renascer em Cristo e tem sido uma grande ferramenta de visibilização desta igreja no campo religioso brasileiro. Segundo o site do evento, o mesmo é atualmente realizado e apoiado pela IARC e seus empreendimentos midiáticos como o portal Igospel, a rede de TV Rede Gospel e a rádio Gospel 90.1. Além destes, constam na lista três organizações interdenominacionais, a Confederação das Igrejas Evangélicas Apostólicas do Brasil (CIEAB), fundada por Estevam Hernandes, e que segundo o site institucional conta com 1600 filiados de 260 ministérios, o Conselho de Pastores e Ministros Evangélicos do Estado de São Paulo (CPESP) fundado em 1993 pelo Pr. Jabes de Alencar. Outra organização que participa do evento é o Conselho Interdenominacional de Ministro Evangélicos do Brasil (CIMEB).

Como uma unidade institucional do pentecostalismo é tarefa impossível, senão indesejável pelas igrejas, o que se observa então são tentativas de agremiação e construção de blocos de influência. Possuem pretensões territoriais amplas, pois todos desejam ser “do Brasil” ou “do Estado”. Nessa linha, tais organizações servem para alcançar maior proximidade entre as lideranças das igrejas participantes, talvez um consenso mínimo sobre algumas práticas e temas. Todavia, ter apoio e participação dessas organizações não é algo que se despreze, especialmente pelo contingente de fiéis que as mesmas podem mobilizar.

Assim sendo, a MPJ de São Paulo está hoje em sua 22ª Edição e tem se caracterizado como uma passeata pública de fiéis de diversas igrejas evangélicas. Inicia-se estabelecendo um ponto de concentração, de onde partem em caminhada, embalados aos sons de diversos trios elétricos, até um local predeterminado. Ali geralmente ocorrem shows e ministrações, sendo também a etapa final do evento.

Entretanto, desde que foi iniciada no Brasil, a MPJ passou a ser realizada em diversas outras cidades do País. Pelo fato de não encontrarmos nenhuma pesquisa que ofereça um levantamento mais detalhado dessa informação, não podemos precisar aqui o número de quantas cidades realizam suas MPJ, mas segundo o Jornal Gazeta do Povo somente no Estado do Paraná em 2013, ocorreram MPJ em 150 cidades do estado (MARCHA..., GAZETA DO POVO. 2014), perfazendo um total de 37% dos municípios.

Igualmente, a partir de 2009 a MPJ passou a fazer parte do calendário oficial do país e assim passou a ter a salvaguarda do Estado para sua realização. Neste ano, o então presidente da república Luiz Inácio Lula da Silva sancionou a Lei Federal 12.025. Tal ato foi seguido por inúmeros prefeitos e governadores que também passaram a sancionar leis específicas para a MPJ. No Paraná a Marcha esta amparada pela Lei Estadual 16.929.

### 1.3.3 Considerações sobre algumas MPJ pelo Brasil: Rio de Janeiro - RJ, Florianópolis - SC, Fortaleza - CE e Cascavel - PR

O fato de a MPJ ter se tornado um evento religioso de proporções nacionais, impõe-nos a necessidade de um esforço de análise comparativa desta diversidade. Nesse sentido, realizaremos a seguir breves considerações sobre as MPJ de quatro diferentes cidades brasileiras, de diferentes regiões do país a começar por Rio de Janeiro. Tal tarefa tem objetivo identificar semelhanças e possíveis diferenças entre as diferentes MPJ e também permitir que as posteriores reflexões possam estar embasadas em uma perspectiva mais descentralizada, ou seja, não restrita a somente o eixo Rio - São Paulo ou em uma delas MPJ apenas.

Diante da impossibilidade de uma pesquisa de campo a cada uma das MPJ supracitadas, apresentaremos as reflexões e as considerações realizadas por alguns pesquisadores que estiveram em campo e teceram análises sobre as mesmas. Tal opção justifica-se pelo anteriormente exposto, mas também por assim permitirmos uma discussão breve das diferentes abordagens utilizadas no estudo do fenômeno em apreço.

#### *1.3.3.1 A MPJ do Rio de Janeiro – RJ*

No Rio de Janeiro a MPJ é realizada desde o ano de 1998, alcançando então 16 anos de existência em 2014. Realizada pelo Conselho de Ministros Evangélicos do Rio de Janeiro (COMERJ), uma instituição interdenominacional presidida atualmente por Silas Malafaia, a MPJ vem obtendo considerável presença de público nas suas edições. Nas 16ª edição, em 2014, o público estimado foi de seiscentas mil pessoas (ELIZARDO, G1. 2014).

Adotando uma prática também utilizada pelos organizadores da MPJ-SP, o COMERJ utiliza-se de sorteios de prêmios aos participantes. Conforme anúncio no site

Xbox, Camisas Oficiais ou acesso VIP aos bastidores. São vários prêmios diários e 31 de maio no palco da Marcha para Jesus, divulgaremos o ganhador do Xbox. Participe da promoção, são dezenas de camisas oficiais da Marcha para Jesus, um Xbox e uma entrada VIP com acesso ao trio elétrico e bastidores do evento (PARTICIPE..., MARCHAPARAJESUSRIO. 2014)

Na edição de 2014 realizada em 31 de maio, que teve como tema “Eu sou de Jesus, eu sou campeão”, o evento contou com a participação de aproximadamente 20 diferentes bandas e cantores (as), entre eles cantores famosos no cenário evangélico nacional como Anderson Freire, Thalles Roberto, Bruna Karla, Fernanda Brum, André Valadão tornando a MPJ um evento extremamente atrativo.

Além dessas participações, o citado evento teve apoio de diversas igrejas do Estado do Rio de Janeiro - uma evidência do alcance regional da mesma, fato considerado na disponibilização de um link para cadastro de caravanas - da Rádio 93 FM, que pertence a um dos mais destacados grupos empresariais evangélicos, o Grupo MK. Entre os apoiadores do evento, encontramos também a Associação Vitória em Cristo (AVEC) e a Rede Globo de Televisão.

Para divulgação do evento os organizadores elaboram um site no qual predominam as cores verdes e amarelas - uma estratégia de evangelização para a Copa do Mundo de 2014 - conforme o próprio site. Além desse aspecto pictórico, o site disponibiliza ao visitante um conjunto diversificado de informações, como o trajeto do evento, formas de contato com a equipe organizadora e outros. Vale ressaltar, que imagens interativas intercalam-se na página inicial, onde um folder chama à participação e outra imagem, de uma avenida tomada por pessoas parece querer induzir o visitante de que serão muitos os participantes.



Figura 1 – Captura de tela do site da MPJ do Rio de Janeiro - RJ  
Fonte: [www.marchaparajesus.com.br](http://www.marchaparajesus.com.br)

Pelo site também se pode ter acesso aos panfletos da MPJ, assim como saber participar das promoções oferecidas pela organização, além do sorteio de brindes citado anteriormente. Para a edição estudada foi disponibilizado também a promoção “Eu vou cantar

na Marcha”, que basicamente é um concurso de canto, onde os participantes deveriam enviar um vídeo dos mesmos em solando, e o selecionado haveria de ter a oportunidade cantar uma música no palco durante a realização da MPJ. Existia apenas o limite de idade, 16 anos.

Outra forma de interação com o público foi a chamada “Blitz Marcha para Jesus”, que consistia numa equipe destinada a circular pela cidade, em conexão com a Rádio93 FM, onde periodicamente a programação da rádio anunciaria o local e uma senha para os ouvintes e estes deveriam ir ao encontro da equipe a fim de obter brindes. Uma parceria comercial-religiosa.

Além do site, mas com conexão a este, os organizadores disponibilizaram também uma página no Facebook visando à divulgação do evento e a interação com possíveis participantes. Na data do último acesso pelo autor à mesma, podemos constatar mais de 10 mil curtidas<sup>6</sup>.

Uma análise mais pormenorizada da MPJ-RJ foi realizada por Gomes e Didier (2011) sobre a 13ª MPJ do Rio, em 2011. Segundo os autores

A Marcha para Jesus, realizada em 04 de junho de 2011, no Rio de Janeiro, ocorreu em um sábado, dia de menor fluxo urbano. Teve seu ponto de partida na altura da Central do Brasil – com os trios saindo do Sambódromo – em direção à Igreja da Candelária, entrando na Avenida Rio Branco e culminando na Praça da Cinelândia. Onde existia um palco erguido para apresentação de música gospel, pregação e um caloroso discurso político. Sendo este, a tônica da edição. O percurso contou com a presença de sete trios elétricos e um quantitativo de público estimado em 200 mil pessoas, segundo organizadores. (GOMES; DIDIER, 2011)

Como ocorreu em outras vezes, a utilização de trios elétricos permite a coordenação da passeata, a divulgação de mensagens de cunho religioso ou político, mas também a construção de uma fronteira socioterritorial por meio do som (SANT’ANA, 2013). A escolha de um dia de menor fluxo, contribui para minimizar os incômodos ocasionados ao público cidadão não participante. Entretanto, por ser um evento de claro cunho religioso e excepcional, a MPJ local não deixou de ser contestada. Contestação essa, que reforça a dimensão territorial do evento.

Transeuntes, moradores e trabalhadores presentes no centro da cidade naquele momento, muito menos efervescente do que nos dias de semana, expressavam opiniões diversas. Alguns reclamavam do som alto dos trios e do propósito do evento, como no caso de Cleide, espírita de 54 anos, que dizia, “acredito em Deus... e acho isso aí um carnaval. Não preciso disso para afirmar minha fé”. Outros acompanhavam e gostavam da música, como funcionários de um prédio comercial que lançavam papel higiênico pela janela e balançavam os braços ao ritmo dos trios que passavam. (GOMES; DIDIER, 2011)

---

<sup>6</sup> [https://www.facebook.com/MarchaParaJesusRJ/likes?ref=page\\_internal](https://www.facebook.com/MarchaParaJesusRJ/likes?ref=page_internal) Acesso em 10/01/2015

Alia-se a essa territorialização o fato de os participantes utilizarem as camisetas oficiais do evento (que na ocasião eram vendidas ao preço de quinze reais), mas pelo fato de também alguns grupos portarem faixas e cartazes de sua denominação religiosa.

Ao chegarem à Cinelândia, local determinado para o encontro final, os participantes assistiram a diversos shows dos cantores participantes, que funciona como o ponto máximo e final do evento.

### *1.3.3.2 A MPJ de Florianópolis*

A MPJ de Florianópolis no estado de Santa Catarina, faz parte do calendário oficial do Estado, tendo instituída pela Lei Estadual 13.174/2004, e também faz parte do calendário do município de Florianópolis por meio da Lei Municipal 6716/2005. Em 2013 essa MPJ alcançou sua décima quinta edição, com um público esperado de 50 mil pessoas conforme o site do evento<sup>7</sup>. Nesta edição a marcha contou com a presença de cantores conhecidos do público evangélico como David Quinlan e Filhos do Homem e várias bandas locais. A MPJ na cidade é organizada pela IARC local e no ano de 2013 teve como tema: “Um só povo, uma só voz, um só Senhor”.

Peagle, Klug e Assmann (2010) analisaram a MPJ de Florianópolis ocorrida no ano de 2009. Buscando entender o fenômeno, os autores utilizaram a contribuição do antropólogo Roberto DaMatta sobre o triângulo ritual brasileiro. Para os pesquisadores citados, a MPJ se caracteriza como um “rito de inversão”, um acontecimento público onde as regras tradicionais hierarquizadas da sociedade são invertidas.

Conforme os mesmos, o rito de inversão pode ser visto no Carnaval, onde “[...] se exalta o corpo, a sensualidade, a emoção e o prazer, misturando-se às vezes o rico e pobre, as autoridades e o povo [...]” (PEAGLE; KLUG; ASSMANN, 2010, p. 25-26). Nestes ritos, as identidades sociais podem ser momentaneamente alteradas, trocadas, ocultadas, como o representa o uso de máscaras no Carnaval.

Nesse raciocínio, a MPJ é um evento onde por algumas horas as regras são amenizadas e os indivíduos passam a ter maior liberdade para se expressarem, pois suas características são “[...] a presença do povo e das autoridades misturadas, a inexistência de uma padronização de roupa, bem como uma incontingência gestual” (PEAGLE; KLUG; ASSMANN, 2010, p. 26).

---

<sup>7</sup> [www.marchaparajesusfloripa.com.br/index.php/marcha-para-jesus](http://www.marchaparajesusfloripa.com.br/index.php/marcha-para-jesus) Acesso em: 16 de agosto 2014

De fato, na MPJ em apreço, a presença de políticos evangélicos ou não, nos caminhões que faziam o papel de trios elétricos foi marcante. Sete diferentes representantes se fizeram presente na marcha, e destes cinco tinham filiação religiosa evangélica declarada.

Aqui, ao misturar a religião e política, a MPJ adquire para si novos significados sociais, como exemplo, a MPJ em análise teve como tema “Marchando para derrubar gigantes”. Estes “gigantes” representavam os inimigos do casal Hernandez, que dois anos antes tinham sido detidos nos EUA por portarem valores monetários não declarados a autoridade responsável. Tal situação lhes rendeu grande e negativa visibilidade na mídia nacional, embora no ano desta marcha o casal já tivesse obtido autorização para retornar ao país.

Diferentemente da MPJ do Rio e de São Paulo, a MPJ de Florianópolis parece ser organizada sob a liderança da IARC local sem a participação de uma entidade interdenominacional. Parece não utilizar sorteios de brindes e realizar promoções outras para atrair participantes. Mantém-se como as demais no que se refere ao uso de trios elétricos, shows antes de seu encerramento e participação de cantores e bandas conhecidas do público, assim como a presença de fiéis usando camisetas oficiais do evento e por vezes portando bandeiras e faixas de suas denominações.

Para os autores “A busca é de marcação de um território, de uma espacialidade geográfica que dê visibilidade para as mensagens religiosas expressas visualmente pelas vestimentas usadas” (PEAGLE; KLUG; ASSMANN, 2010. p. 27).

### *1.3.3.3 A MPJ de Fortaleza*

Em 2013, a MPJ de Fortaleza no estado do Ceará realizada no dia primeiro de junho alcançou a sua vigésima edição, tendo como participação especial o cantor André Valadão. Nesta edição da MPJ as pautas reivindicadas circularam em torno do tema permeou a questão da violência na cidade, mas também a questão da família. Conforme jornal local a marcha foi

[...] também em protesto à decisão do Conselho Nacional de Justiça (CNJ) de obrigar cartórios a realizarem casamentos homossexuais. Faixas, cartazes e camisas traziam os dizeres “Contra a decisão do CNJ e a favor da família” e “Família: um projeto de Deus” (CASTRO, OPOVO. 2014 grifos no original).

A organização desta MPJ esteve a cargo da Ordem dos Ministros Evangélicos do Ceará (ORMECE), também uma organização interdenominacional de pretensões estaduais. Na ocasião o Pr. Francisco Paixão Bezerra Cordeiro, presidente da ORMECE, comemorou a crescente participação de jovens na MPJ.

A MPJ de Fortaleza foi analisada por Mendes (2008). Tendo como base a MPJ de 09 de julho de 2007, o autor entendeu, a partir contribuições de diversos autores da sociologia e da antropologia, que a Marcha para Jesus pode ser entendida em três diferentes perspectivas, como Ritual, comunitas e como espetáculo religioso.

Para o momento, interessa-nos seu entendimento da marcha como um ritual. Segundo ele, a MPJ pode ser entendida como tal por ser um momento especial de contato com o sagrado, marcado pela experiência do culto nos templos. Mesmo sendo evidente uma menos intensa atuação das hierarquias religiosas, a MPJ tem a participação de pastores que conduzem os participantes a partir dos trios elétricos. A participação dos pastores é reforçada por momentos de oração, cânticos e pregação.

Durante a pesquisa não conseguimos encontrar informações sobre o uso ou não de promoções para atrair participantes, mas a estrutura parece seguir basicamente a MPJ de São Paulo: concentração, passeata, pregação e shows finais. A programação da MPJ de 2012 na cidade expressa bem os momentos do evento:

PROGRAMAÇÃO: 15:00h – Saída da Praça do Liceu, marchando pela Av. Philomeno Gomes, Av. Leste-Oeste, Av. Pessoa Anta, Av. Raimundo Girão, **com paradas estratégicas para efetuar orações específicas;**[...] PROGRAMAÇÃO NO ATERRO DA PRAIA DE IRACEMA  
Apresentadores: Pastor Paixão, Pastor Salomão e Dickson.  
18:00 às 18:10 – Oração de agradecimento na chegada – Pr. Paixão;  
18:10 às 18:30 - Louvor Congregacional – Banda Expressão Ágape (20 min).  
18:30 às 18:40 – Apresentações e agradecimentos aos apoiadores e patrocinadores.  
18:40 às 18:45 – Oração pela Unidade da Igreja, Fortaleza e p/ Família – Pr.....;(sic)  
18:45 às 18:55 – Louvor com Banda Expressão Ágape (2 louvores);  
19:00 às 19:30 – Mensagem da Palavra de Deus – Pastor Ian - (30 min);  
19:30 às 19:35 – Agradecimentos aos apoiadores e patrocinadores;  
19:35 às 20:45 – Louvor e Minистраção – Kleber Lucas e Banda (45 min);  
20:45 às 20:50 – Agradecimentos aos apoiadores e patrocinadores - Oração Final (MARCHA..., OESTADOCE. 2014grifo nosso).

#### *1.3.3.4 A MPJ de Cascavel*

Entre as MPJ descritas, a de Cascavel no oeste do Paraná é a única realizada numa cidade interiorana não capital que analisaremos neste trabalho. Segundo o censo de 2010, a cidade conta hoje com uma população de 286.205 habitantes, dos quais 93,23% moram na sede do município. Da população total, pouco mais de 58 mil declaram-se evangélicos, ou seja, 35% da população do município.

Segundo um jornal local “Cerca de 8 mil cristãos participaram na tarde de ontem [17/05/2014] da Marcha para Jesus, em Cascavel. [...] Este ano o tema é a ‘Família, um

projeto de Deus” (ALEXANDRINO, OPARANÁ. 2014. grifo do autor). Na cidade a MPJ alcançou em 2014 a sétima edição e é organizada pela Ordem dos Pastores de Cascavel (OPEVEL), uma organização interdenominacional. Vale destacar, que na edição do citado ano, a MPJ aderiu a Campanha contra a pedofilia, e com base nessa diversos participantes vestiram uma camiseta escura alusiva à campanha.

A MPJ de Cascavel faz parte do calendário de eventos do município, que institui pela Lei municipal nº 6.183 o dia municipal da marcha. Durante o trajeto da marcha os fiéis ajoelharam-se e realizaram uma oração pela cidade<sup>8</sup>. Seguindo os modelos de outras pelo país, a marcha de Cascavel contou com um trio elétrico, iniciou-se com uma concentração seguida de passeata e por fim um show em frente da prefeitura do município, onde também foi realizada uma oração em favor das autoridades políticas<sup>9</sup>. O fato de a marcha encerrar-se em frente a prefeitura é significativo, pois sendo o símbolo do Estado e ponto final do percurso, a marcha acaba por se tornar uma interpelação do sagrado ao profano.

#### **1.4 Apontamentos gerais sobre as MPJ**

Em sequência, teceremos apontamentos que visam trazer uma visão geral das marchas analisadas acima. Buscaremos aqui evidenciar também algumas estratégias utilizadas pelos organizadores para o sucesso das mesmas. Optamos por condensar algumas informações num texto separado a fim de quem não nos tornássemos repetitivos ao mencionarmos as MPJ individualmente. Desta forma, diante da proliferação de MPJ pelo Brasil e da inexistência de uma análise mais ampla do que as marchas locais, optamos por tentar suprir essa ausência aqui.

Conforme se pode perceber, as MPJ ocorridas nas cidades analisadas mantiveram características parecidas, todas elas foram sequenciadas, começaram num ponto de encontro predeterminado, seguindo-se uma passeata e por fim em um local escolhido para finalização a ocorrência de shows de cantores conhecidos. Em todas elas não conseguimos encontrar informações explícitas sobre a existência de uma fonte principal de receita, mas as verbas liberadas pelo poder público tem provavelmente sido uma grande fonte. A venda de bonés e

---

<sup>8</sup> Conforme reportagem publicada no jornal Gazeta do Povo de 17/05/2014, Disponível em <http://www.gazetadopovo.com.br/vidaecidadania/conteudo.phtml?id=1469615> Acesso em 12/01/2015

<sup>9</sup> Conforme reportagem divulgada pelo jornal ParanáTV 2ª Edição em 17/05/2015. Disponível em <http://globo.com/rpc/parana-tv-2a-edicao-cascavel/v/fieis-de-varias-igrejas-evangelicas-participam-de-marcha-para-jesus/3353208/> Acesso 12/01/2015

camisetas e prováveis contribuições de igrejas participantes são possibilidades a serem consideradas.

Outrossim, as organizações interdenominacionais foram as organizadoras principais e quando não apoiadoras das MPJ. O que não foge ao propósito de ser do evento, a interdenominacionalidade. Além de promoverem as marchas, algumas entidades têm funcionado como receptoras de verbas públicas para as MPJ. Verbas cuja liberação vem sendo questionada pela justiça.

No levantamento realizado, duas prefeituras já haviam sido proibidas pelos Tribunais de financiar as MPJ. São as de Santa Bárbara d'Oeste (SP)<sup>10</sup> e Brasília (DF)<sup>11</sup>, e a cidade do Rio de Janeiro já enfrenta investigação<sup>12</sup> pelo o mesmo motivo. No caso de Santa Bárbara do Oeste, as verbas foram repassadas por meio Conselho de Pastores de Santa Bárbara d'Oeste (COPASBO), e no caso Rio por intermédio do COMERJ.

Outro aspecto importante encontrado nas MPJ são as justificativas para sua ocorrência. Buscando embasamento em diversas passagens bíblicas, os organizadores das MPJ objetivam apresentar ao público evangélico as razões para se editar uma marcha. Peagle, Klug e Assmann (2010), analisando a MPJ de Florianópolis encontraram como fundamentação os textos de Exôdo 14, Josué 6 e João 13.35.

Das três passagens, duas localizam-se no velho testamento e uma no segundo testamento. A passagem de Ex. 14 é o capítulo que conta como Moisés com seu cajado abriu o mar para salvação do povo e posterior impedimento dos egípcios de os perseguirem. Josué capítulo 6, relata o momento que o sucessor de Moisés empenha-se em rodear a cidade de Jericó, aos quais Deus a havia entregue. Já o texto neotestamentário de João 13.35, é o único que não relata um contexto militarizado, pois menciona o mandamento de Jesus, segundo o qual os seus discípulos seriam identificados por amarem-se uns aos outros.

Para os autores “[...] os dois textos do antigo testamento revelam um caráter militarista que é relido, reapropriado e ressignificado num clima pacífico”(PEAGLE;KLUG;ASSMANN,2010.p.29). Todavia, os mesmos textos buscam enfatizar aos fiéis a necessidade de se marchar, buscando com convicção o seu objetivo pois são o povo de Deus, e o texto neotestamentário remete a necessidade de união desse mesmo povo. Portanto, em consonância com os objetivos de união e pacificidade das MPJ.

---

<sup>10</sup> [http://www.paulopes.com.br/2013/09/justica-proibe-santa-batbara-de-financiar-marcha-para-jeus.html#.U\\_VDQ\\_mwg\\_Q](http://www.paulopes.com.br/2013/09/justica-proibe-santa-batbara-de-financiar-marcha-para-jeus.html#.U_VDQ_mwg_Q) Acesso em 18 de julho 2014

<sup>11</sup> <http://noticias.gospelmais.com.br/justica-marcha-jesus-calendario-proibe-dinheiro-publico-22255.html> Acesso em 18 de julho 2014

<sup>12</sup> <http://odia.ig.com.br/noticia/rio-de-janeiro/2014-08-10/investigacao-sobre-verba-para-marcha-evangelica-irrita-pastor.html> Acesso em 18 de julho 2014

Todavia, os sites das MPJ do Rio de Janeiro 2014<sup>13</sup>, MPJ de São Paulo 2014<sup>14</sup> e MPJ de Florianópolis 2013<sup>15</sup> não apresentam textos bíblicos como fundamentação e justificativa para MPJ, talvez refletindo a prescindibilidade dos mesmos ante a proliferação das MPJ pelo Brasil e sua inclusão em leis e calendários oficiais.

Mais detalhadamente, podemos segmentar as MPJ em diferentes momentos. Tal realidade foi notada por Mendes (2008) quando analisava a MPJ de Fortaleza (CE). Segundo o autor, a MPJ citada foi pensada tendo como base o culto nos templos, e por isso sua organização ritual pode ser especificada em quatro momentos:

[...] (1)*acolhida*: chegada, saudações e início da celebração; (2)*invocação*: orações, leituras da Bíblia ou referências a textos bíblicos e músicas; (3)*edificação*: leitura da Bíblia e pregação; e (4)*despedida*: orações, aviso e cumprimentos.” (MENDES, 2008. p. 107)

O momento da *acolhida* dá-se quando as pessoas vindas de diversas partes das cidades se encontram. Nesta fase ocorre o reconhecimento do outro e formação do sentimento de grupo. Na ocasião o autor relatou ser este um momento de festa “[...] de alegria, de confraternização. Os olhos procurando os conhecidos e ‘conhecer os desconhecidos’. Sorrisos. Apertos de mão. Abraços.” (MENDES, 2008. p. 108)

O segundo momento da marcha, a *invocação*, iniciou-se

[...] 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. (MENDES, 2008. p. 108)

Com base na programação da MPJ de Fortaleza em 2012 apresentada anteriormente, podemos perceber que os momentos de invocação representam a maior parte do evento, perfazendo longos minutos. Intercalada com estes momentos, temos a ocorrência de outra etapa da marcha, a *edificação*. Esse momento representa aquilo que nos cultos diários recebe a designação de pregação, que conforme descrição do autor

[...] foi conduzido por Darckson Lira, pastor pentecostal [...] 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 [...] (MENDES, 2008. p. 110)

<sup>13</sup> <http://marchaparajesusrio.com.br/index.php/noticias/32-marcha-para-jesus-2014> Acesso em 18 de agosto 2014

<sup>14</sup> <http://www.marchaparajesus.com.br/#amarcha> Acesso em 18 de agosto 2014

<sup>15</sup> <http://www.marchaparajesusfloripa.com.br/index.php/marcha-para-jesus> Acesso em 18 de agosto 2014

Nesse momento ocorreu uma associação entre a mensagem religiosa e apontamentos de cunho político, realidade que geralmente se repete nas outras MPJ. Especialmente por meio de seus temas, nem sempre somente religiosos.

Na sequência, ocorreu o momento descrito como *despedida*, onde o cantor Carlinho Felix realizou sua participação e logo após seguiram-se os avisos e a dispersão do público. Conforme Mendes (2008) esse momento marca o encerramento de um tempo sagrado, iniciado quando da oração primeira e finalizado após os avisos.

Contudo, a geralmente grande presença de público das MPJ reflete em parte um trabalho de publicidade que merece destaque. Das cinco MPJ analisadas anteriormente neste trabalho, as MPJ de São Paulo, Rio de Janeiro e Florianópolis possuem site específico do evento. A MPJ de Cascavel parece ter sua publicidade realizada na página de Facebook da OPEVEL<sup>16</sup>.

O site da MPJ de São Paulo é utilizado para publicidade do evento e disponibiliza também uma agenda de algumas outras MPJ pelo Brasil. Além dessa agenda, o site dispõe também de diversos documentos para serem descarregados gratuitamente, como a logomarca da marcha, as fotos oficiais, as credenciais de cadastro para imprensa e outros. Disponibiliza igualmente informações sobre o trajeto, as alterações nos percursos do ônibus urbanos, as bandas, telefone para contato e recomendações aos pais sobre cuidados com os filhos. Observando o site, percebemos um cuidado com a organização do evento, refletindo um considerável trabalho profissional.

Percebemos que a logomarca da MPJ de São Paulo (Fig.01) procura expressar as características de musicalidade, alegria e expressividade corporal como signos da mesma. Todavia, o padrão de tons alegres, formas variadas e imagens alusivas a movimentos livres e alegres predominam no banner e logomarcas das demais MPJ, o que torna essas ferramentas publicitárias uma interessante ocasião para compreendermos a concepção que os organizadores desejam imprimir à marcha.

---

<sup>16</sup> [https://www.facebook.com/opevel/photos\\_stream](https://www.facebook.com/opevel/photos_stream) Acesso 29/01/2015



Figura 2 - Logomarca da MPJ de São Paulo  
Fonte: [www.marchaparajesus.com.br](http://www.marchaparajesus.com.br)

Nesse sentido, a MPJ do Rio de Janeiro segue os mesmos passos da MPJ de São Paulo, tem seu site e disponibiliza também várias informações para os internautas, entre elas as estimativas de público, recomendações aos pais e outros. Destacando um ícone para quem deseja cantar na MPJ, a Marcha do Rio surge como uma oportunidade de visibilidade para os cantores anônimos muito comuns nas igrejas pentecostais.

Já os organizadores da marcha do Rio na edição de estudada, elaboraram um banner onde se vê em destaque uma imagem de peito aberto com o tema da marcha: “Sou de Jesus, sou campeão”. Tal opção gráfica e publicitária reforça as palavras de Bellotti (2006):

Os evangélicos utilizam a mídia como forma de legitimação de seu lugar na sociedade e de seu discurso e atuação dentro do próprio espaço evangélico, indicando aos seus interlocutores como de ser e se comportar o verdadeiro cristão, o que torna a mídia poderoso instrumento de afirmação de identidades culturais. (s.p.)



Figura 3 – Banner da MPJ do Rio de Janeiro em 2014

Fonte: [www.marchaparajesus.com.br](http://www.marchaparajesus.com.br)

Nesse banner, a imagem convida a afirmação identitária de maneira contundente, e por suas cores verde e amarela parece associar essa identidade proclamada às cores nacionais. Além dessa associação, a logomarca da MPJ em questão - no canto esquerdo inferior do banner - está fazendo uma aproximação entre um cartão postal da cidade do Rio de Janeiro e o evento por meio da utilização de uma imagem que alude ao Pão de Açúcar. Provavelmente como uma forma de tentar singularizar o evento como algo capaz de representar o pertencimento ao lugar e, provavelmente também como forma de evidenciar a cidade já que tem recebido proventos públicos para sua realização.

No caso da MPJ de Cascavel de 2014, foi elaborado um banner onde faixas verdes e amarela formam um coração, símbolo popular de sentimento afetivo, e ao lado da imagem o nome do evento e o tema daquele ano: “Família, um projeto de Deus”. No mesmo consta ainda uma parte dedicada a definir o que é a MPJ e mostrar sua história, segundo o mesmo, a MPJ é “Um ato pacífico que tem como objetivo unir o povo de Deus em um só corpo, anunciando que a igreja não é restrita aos templos, mas viva e aberta a toda a sociedade”.

Em nosso entendimento, um banner com essas informações é importante numa cidade onde o evento tem apenas sete edições e auxiliando também na explicação de seu sentido sociorreligioso, o de “unir o povo de Deus” e mostrar que esta está “viva e aberta a

toda sociedade”. Em certo sentido, o banner da MPJ de Cascavel demonstra que os organizadores da mesma seguem o sentido comum que tem sido dada MPJ no Brasil, o de “união” e visibilidade das igrejas extra templos.

Os aspectos de musicalidade e expressividade, evidentes na logomarca da MPJ de São Paulo não são tão destacados no banner citado, mas o cronograma do evento, dividido em três diferentes partes com dois shows, um no momento da *concentração* e outro na *despedida* imprime um caráter e musical do evento.

**Marcha para Jesus**  
"família, um projeto de Deus."

•17/05/2014•  
**CASCABEL**

**Sobre a Marcha**  
A primeira Marcha para Jesus aconteceu em 1987 na cidade de Londres, no Reino Unido, chamada de City March, foi criada pelo pastor Roger Forster.  
É um ato pacífico que tem como objetivo unir o povo de Deus em um só corpo, anunciando que a igreja não é restrita aos templos, mas viva e aberta a toda sociedade.

"família, um projeto de Deus."

**PROGRAMAÇÃO**  
14h Show Gospel no Calçadão Central  
15:30h Saída da marcha do Calçadão Central  
17h Show Gospel em frente à prefeitura

Lei Estadual 16.929 | Lei Federal 12.025

APOIO: PARANÁ IGREJAS EVANGÉLICAS DO PARANÁ  
REALIZAÇÃO: OPEVEL - OPEVELO - Ação e Fé abençoando a cidade

Figura 4 – Banner da MPJ de Cascavel em 2014

Fonte: página de Facebook da MPJ de cascavel<sup>17</sup>

A MPJ de Florianópolis na edição de 2013 foi outro evento que contou com a utilização de banners para sua divulgação, aqui também as características de musicalidade e expressividade corporal estão destacadas e com uma clara associação ao cartão postal da cidade, a ponte Hercílio Luz. Destaca-se ainda um chamado a “união” e participação no

<sup>17</sup> Disponível em <https://www.facebook.com/opevel/photos/pb.643951215660268.-2207520000.1422551846./658833484172041/?type=3&theater> Acesso em 29/01/2014

evento por meio de uma frase de inspiração militar, alusiva a atuação conjunta como se tivesse um só propósito.



Figura 5 – Banner da MPJ de Florianópolis em 2013

Fonte: Site do grupo Adorelle<sup>18</sup>

A mesma realidade pode ser observada no banner da MPJ de Fortaleza de 2013, onde a característica de louvor e musicalidade dão o tom, isso por meio da imagem do cantor André Valadão em performance. Aqui, a associação com a cidade de Fortaleza aparece de maneira menos evidente, tendo apenas um círculo colorido de dourado com uma forma triangular alusiva ao cenário praiano da cidade. Para qual a praia de Iracema é o cartão postal.

<sup>18</sup> Disponível em [https://adorelle.files.wordpress.com/2013/11/adorelle\\_todos\\_marcha.jpg](https://adorelle.files.wordpress.com/2013/11/adorelle_todos_marcha.jpg) Acesso em 29/01/2015



Figura 6 – Banner da MPJ de fortaleza em 2013

Fonte: [www.assemps.org.br](http://www.assemps.org.br)<sup>19</sup>

Diante do exposto, percebemos que os aspectos de musicalidade, expressividade corporal, unidade e visibilidade são as imagens mais associadas às MPJ nos locais analisados. Uma associação do evento com o cartão postal da cidade parece ser uma possibilidade a ser sempre explorada. Ao parece, impõe-se a necessidade de usar o sentimento de pertencimento ao lugar como forma de identificar a MPJ como um evento legítimo.

Vale ressaltar, que por serem eventos gratuitos as MPJ despontam-se também como uma oportunidade para os fiéis se aproximarem de seus cantores preferidos. Os shows que são realizados antes do fim do evento marcam um momento especial da MPJ. Se não fosse assim, certamente muitos dos participantes teriam maiores dificuldades para verem ao vivo uma apresentação de cantores de destaque do cenário evangélico nacional.

Embora nem todas as MPJ organizem sites, notamos que publicidade não deixa de ser realizada de outras maneiras, como por exemplo, através de “camisetas oficiais”, panfletos e banners e as reportagens pós-evento que são publicadas nos jornais locais e nacionais. Igualmente, pelas chamadas mídias sociais, fator que permite aos organizadores fazerem notório o evento em diversas situações e momentos.

Por fim, cabe ser analisado um derradeiro aspecto das MPJ, a dimensão ritual religiosa. Como já vimos expressando sua ocorrência nas seções anteriores do capítulo, percebe-se que em todas as MPJs analisadas anteriormente, uma estrutura ritual mantém-se.

<sup>19</sup> Disponível em <http://www.assemps.org.br/marcha-para-jesus-2013-dia-01-junho-participe/> Acesso em 29/01/2015

Os eventos contam com orações, cânticos, pregações e conversões, batismos e stands de oração<sup>20</sup> para atender aos pedidos. Embora nem todas as marchas possam chegar a ter esses rituais, por tais práticas as MPJ convertem-se em poderosas ferramentas de evangelização para as denominações participantes.

Todavia, diferentemente dos templos e cultos tradicionais, a MPJ é marcada por uma exigência menos intensa de assunção da filiação religiosa. Mas mesmo sendo assim, o seu caráter de inversão, mencionado anteriormente, a torna elemento de destaque na disputa institucional no mercado religioso. E esse potencial competitivo tende a aumentar quando consideramos a cobertura realizada pela mídia e as imagens geradas.

---

<sup>20</sup> Segundo o Jornal Folha de São Paulo de 02/11/2009, na MPJ daquele ano duas piscinas foram montadas logo atrás do palco onde “[...] a expectativa é que cerca de cem pessoas sejam batizadas durante o evento [...] Segundo ele [ o bispo Robson dos Santos, responsável pelos batismos] qualquer um pode se batizar [...]”. Próximo do local, foi montado um outro stand da ‘intercessão’, local onde as pessoas podem fazer pedidos e fazer orações.”(REED, FOLHA.2009) Cabe ressaltar ainda, que essas mesma cerimônias foram realizadas na MPJ de São Paulo em 2011.

## CAPÍTULO II

### NOVAS TERRITORIALIDADES E IDENTIDADE EM UM PENTECOSTALISMO EM MOVIMENTO

O termo *movimento* tem sido usado com frequência para se referir ao caráter dinâmico e flexível que tem se apresentado no diversos campos da vida social na atualidade. Nesse sentido e em suas devidas especificidades, fala-se hoje de religião em movimento (HERVIEU-LÉGER, 2005), de movimentos do espírito (PASSOS, 2005), de deslocamento (HALL, 2006) e outros termos acadêmicos que aludem a essa ideia, como trânsito religioso e as múltiplas pertencas. Não sendo distinta disso a contribuição de Haesbaert (2004) sobre as multiterritorialidades.

Para este último autor, as multiterritorialidades são a forma contemporânea da re-territorialização da sociedade, e a nosso ver este processo ocorreu com o pentecostalismo e é o pano de fundo para compreensão sócioespacial das dinâmicas identitárias, as quais sumariamente nós nos referimos quando discorreremos sobre algumas “mudanças recentes do pentecostalismo”.

Por essa razão, realizaremos neste capítulo um exercício analítico visando compreender estas mudanças citadas sob uma perspectiva socioterritorial. Pois a nosso ver, as mesmas são também evidências de um processo de re-territorialização vividos pelo movimento pentecostal no Brasil, especialmente após a década de 1990, e que ampliaram em muito a sua influência na sociedade e nos indivíduos.

Portanto, não advogamos ideia de que o pentecostalismo tenha sido anteriormente a este período um movimento sem territorialidade, pelo contrário, as novas territorializações que analisaremos aqui, são apenas exemplos de um novo processo de territorialização, aos quais entendemos como sendo resposta e consequência da concorrência religiosa, do impacto das tecnologias de comunicação e dos novos elementos litúrgicos e musicais que surgiram e influenciam o campo religioso pentecostal atual.

Desta forma, nossa reflexão buscará evidenciar algumas das novas estratégias territoriais empreendidas por algumas igrejas pentecostais, ou seja, a instituição religiosa, e também a relação desta com o indivíduo religioso, possivelmente fiel. Por isso, abordaremos as catedrais da IURD, a inserção pentecostal na mídia e o gospel como três principais exemplos dessa nova reterritorialização pentecostal e sua relação com a identificação religiosa. Dizemos nova, em função do fato de que somente mais recentemente tal processo

foi intensificado no meio pentecostal e tornado uma quase necessidade institucional pela concorrência religiosa. E por essa razão entendemos como sendo consequência, como também resposta.

## 2.1 Do Território à Multiterritorialidade

Abordagem que realizaremos aqui, sobre os dois conceitos supramencionados terá um caráter historiográfico, todavia, nosso objetivo é embasar os mesmos visando melhor contextualização nos itens sequenciais do capítulo.

Portanto, o conceito de território possui uma longa tradição na ciência geográfica e atualmente tem sido utilizado até mesmo por outras áreas do saber acadêmico. Neste percurso histórico, o conceito adentra a ciência geográfica com as contribuições da Geografia Tradicional, onde era compreendido como “[...] o espaço concreto em si [...] que é apropriado, ocupado por um grupo social” (SOUZA, 2002, p. 84). Nesse momento, a concepção de território surge vinculada ao Estado Nacional, em especial pela noção de espaço vital cunhada por Ratzel.

Atualmente, o território “[...] é fundamentalmente um espaço definido e delimitado por e a partir de relações de poder” (SOUZA, 2002, p.78). Conforme esse entendimento, um território surge quando as relações sociais de poder assumem uma dimensão espacial ao operarem em um substrato referencial. Em outras palavras: “Ao se apropriar de um espaço, concreta ou abstratamente [...] o ator ‘territorializa’ o espaço” (RAFFESTIN, 1993, p. 143. grifos do autor).

Sendo assim, um determinado espaço assume características territoriais quando passa ser “[...] um importante instrumento da existência e da reprodução do agente social que o criou e o controla” (ROSENDAHL, 2005, p. 201). Desta forma, o território pode surgir por dominação, uma ação de cunho mais econômico e político, como também apropriação simbólica, na qual a importância do mesmo transcende seu papel funcional-econômico e adquire significados socioculturais para o grupo.

Ressalta-se ainda, que apropriação e dominação podem se apresentar juntas nos processos de territorialização, com destaque ora para um processo de dominação, ora de apropriação. Conforme Haesbaert (2004), precisamos considerar o território sempre como um

[...] ‘híbrido’ entre materialidade e imaterialidade, funcionalidade e expressividade, pelo simples fato de que estas dimensões são inseparáveis e que os processos de territorialização e desterritorialização só podem se dar através de uma perspectiva permanentemente integrada entre elas (p. 270, grifos do autor).

Além desse caráter “híbrido” do qual fala o autor, precisamos ter em consideração que os territórios são espaços condicionados às diferentes temporalidades e escalas espaciais. Por distintos processos sócios históricos, podemos assistir a construção ou mesmo a desconstrução destes espaços. Abordando as diferentes territorialidades no espaço urbano contemporâneo, Souza (2002) afirma:

Territórios existem e são construídos (e desconstruídos) nas mais diversas escalas, da mais acanhada (p. ex. uma rua) à internacional [...] territórios são construídos (e desconstruídos) dentro de escalas temporais as mais diferentes: séculos, décadas, anos, meses ou dias; territórios podem ter um caráter permanente, mas também podem ter uma existência periódica, cíclica (p. 81).

Desta forma, longe de serem marcados pela fixidez espacial ou temporal, os territórios também são espaços revestidos de dinâmica e mutabilidade, de acordo com os diferentes grupos sociais, interesses, correlação de forças e os aportes tecnológicos disponíveis.

Todavia, os processos sociais de (des)construção de territórios são entendidos pela geografia como territorialidades ou, enfocando seu caráter processual, (des)territorializações. Segundo Souza (2002), “A territorialidade, no singular, remeteria a algo extremamente abstrato: aquilo que faz de qualquer território, um território [...]” (p. 99). Ou seja, se entendermos a territorialidade em seu sentido mais específico, como definindo/abarcando as relações sociais em sua interação/mediação com/pelo espaço, a territorialidade surge como sendo as características necessárias para existência do território.

Todavia, para Haesbaert (2004) a territorialidade também pode extravasar a definição anterior, de cunho mais analítico, e tornar-se uma importante ferramenta política. Conforme o mesmo, a territorialidade,

[...] enquanto ‘imagem’ ou símbolo de um território, efetivamente existe e pode inserir-se eficazmente como uma estratégia político-cultural, mesmo que o território ao qual se refira não esteja materialmente manifestado – como no conhecido exemplo da ‘Terra prometida’ dos judeus (p. 40-41, grifos do autor).

Nessa compreensão, a territorialidade admite uma existência simbólica, mas que sendo o fundamento sociocultural e político de diversas lutas sociais, efetiva-se no sentido dado acima por Souza (2002) ao ser causadora potencial e efetiva, de mudanças socioterritoriais.

Entretanto, quer seja em seu aspecto analítico, ou ontológico - como no segundo caso – a territorialidade também se refere às diferentes lógicas territoriais, ou seja, a forma pela qual os diversos grupos sociais vivem ou constroem territórios.

A concepção geográfica tradicional de território, que surgiu ligada ao Estado Nacional, trouxe embutida uma limitação analítica ao conceito, ao versar a “[...] exclusividade de um poder em relação a um dado território” (SOUZA, 2002, p. 94).

Por essa compreensão, os territórios foram concebidos como justapondo-se contiguamente e sem superposição, dada a inarredável exclusividade de um poder estatal sobre uma dada porção de espaço. Assim como, também estava associada ao território a ideia um espaço estabilizado e com fronteiras definidas.

Entretanto, para compreender as novas territorialidades – enquanto forma de organização e vivência do território - no mundo metropolitano urbano, Souza (2002) nos traz duas interessantes proposições: as territorialidades contíguas, mas temporalmente móveis e os território descontínuos ou em rede.

Marcadas por uma relação especial com a temporalidade, os territórios da prostituição no Rio de Janeiro, são exemplos de territórios móveis. Descreve o autor:

Durante o dia as ruas são tomadas por outro tipo de paisagem humana, típico do movimento diurno das áreas de obsolescência: pessoas trabalhando ou fazendo compras em estabelecimentos comerciais [...] Quando a noite chega [essas mesmas ruas][...] cedem lugar a outra categoria de frequentadores, como prostitutas (ou travestis, ou ainda rapazes de programa)[...] (p. 87-88)

Temos aí, uma territorialidade marcada pela flexibilidade temporal, e mesmo espacial, pois sendo o mesmo espaço disputados por travestis e prostitutas, os limites tendem a ser instáveis e os usos distintos, entre o dia e a noite, conformam essa territorialidade como cíclica.

Estas características tornam a territorialidade móvel, ou flexível, como sendo uma das características socioespaciais da MPJ, pois é um evento anual e repetível, que em sua realização modifica amplamente o uso comum das vias urbanas utilizadas, que de vias de locomoção e acesso, tornam-se por determinado período de tempo, em territórios religiosos.

Outra territorialidade abordada por Souza (2002) é, a territorialidade do tráfico de drogas na mesma cidade. Segundo o autor, essa atividade ilícita configura territórios descontínuos, ou territórios-rede.

A territorialidade de cada facção ou organização do tráfico de drogas é assim, uma *rede* complexa, unindo nós [as favelas] irmanados pelo pertencimento a um mesmo comando, sendo que, no espaço concreto, esses nós de uma rede se intercalam com nós de outras redes [pertencentes a outros comandos], todas elas superpostas ao

mesmo espaço e disputando a mesma área de influência econômica [...] (SOUZA, 2002, p. 92, grifos do autor).

Nesse tipo de territorialidade, as ideias de justaposição e contiguidade territorial são relativizadas, e a compreensão do mesmo exige que aproximemos os conceitos de território e rede, pois “[...] cada *território descontínuo é, na realidade uma rede a articular dois ou mais territórios contínuos*” (SOUZA, 2002, p 94, grifos do autor).

Pelo exposto, podemos compreender que na atualidade existem territorialidades que são mais complexas que as esposadas pela Geografia Tradicional. Sintomaticamente, o advento da terceira revolução industrial e o processo de globalização da economia, fez com que diversos outros campos do saber acadêmico passassem a advogar um coadjuvante processo de desterritorialização da sociedade.

Após identificar os diversos parâmetros analíticos que foram usados para fundamentar a noção de desterritorialização entre os diversos pesquisadores, como a mobilidade, deslocalização, fim das fronteiras, virtualização, etc. Haesbaert (2004) propõe a já mencionada concepção de território enquanto um espaço “híbrido”, perfazendo características que vão da materialidade a imaterialidade e da funcionalidade a simbolização.

Esta proposta do autor permite-nos alçar o conceito de território a um patamar mais complexo. Pois sendo “híbrido” deveremos entendê-lo com e a através do movimento. Este territorializar-se “híbrido” é a grande possibilidade posta pela evolução tecnológica do mundo contemporâneo. As tecnologias de transportes e de comunicações revolucionaram a forma potencial e efetiva com a qual podemos relacionar-nos com o território.

Assim, com uma maior carga imaterial ou, mais propriamente, combinando de forma muito mais complexa o material e o imaterial, as redes contemporâneas, enquanto componentes dos processos de territorialização (e não simplesmente de desterritorialização), configuram territórios descontínuos, fragmentados, superpostos [...] (HAESBAERT, 2004, p. 281).

Assim, ampliando a escala das contribuições de Souza (2002), Haesbaert (2004) nos aponta existência de duas lógicas de territorializações distintas, mas não obrigatoriamente exclusivas existentes na atualidade: “[...] lógica zonal, de controle de áreas e limites ou fronteiras, outra pela lógica reticular, de controle de fluxos e polos de conexão ou redes” (HAESBAERT, 2004. p 290). Para o autor, a lógica reticular é a forma predominante de territorialização na atualidade, cujo potencial territorializador evidencia-se no controle de fluxos.

Por essa razão

[...] controlar o espaço indispensável a nossa reprodução social não significa (apenas) controlar áreas e definir ‘fronteiras’, mas sobretudo, viver em redes, onde nossas próprias identificações e referências espaço-simbólicas são feitas não apenas no enraizamento e na (sempre relativa) estabilidade, mas na própria mobilidade[...] (HAESBAERT, 2004, p. 279, grifos do autor)

Diante disso, a construção de significados e referências espaço - simbólicas dá-se pelos diferentes tipos de fluxos que se podem controlar ou influenciar através das diferentes redes acionadas. Assim sendo, “[...] *territorializar-se significa também, hoje, construir e/ou controlar fluxos/redes e criar referenciais simbólicos num espaço em movimento, no e pelo movimento*” (p. 280, grifos do autor).

Essa nova forma de territorialização, o território-rede, é a base para o surgimento de outra maneira de viver a territorialidade. Assim, Haesbaert (2004) caracteriza a multiterritorialidade como sendo a

[...] possibilidade de acessar ou conectar diversos territórios. O que pode se dar tanto através de uma ‘mobilidade concreta’, no sentido de deslocamento físico, quanto ‘virtual’, no sentido de acionar diferentes territorialidades mesmo sem deslocamento físico, como nas novas experiências espaço-temporais proporcionadas através do ciberespaço (p. 344-45, grifos do autor).

Todavia, longe de serem territorialidades que se substituem no tempo, as territorialidades abordadas ainda estão presentes na sociedade, variando conforme o acesso à tecnologia e as condições socioeconômicas e culturais dos grupos. Por esses motivos, Haesbaert (2004) identificou quatro diferentes modalidades de territorializações. Segundo o autor, presenciamos hoje;

[A] Territorializações mais fechadas [...] que não admitem pluralidade de poderes e identidades, como ocorrem em algumas sociedades indígenas e [...] entre osalebãs afegãos [...]

[B] Territorializações ‘tradicionais’, ainda pautadas numa lógica (relativa) de exclusividade, que não admitem sobreposições de jurisdições e defendem maior homogeneidade interna, como a lógica clássica do poder e controle territorial dos Estados nações [...]

[C] Territorializações mais flexíveis, que admitem ora a sobreposição (e/ou multifuncionalidade) territorial, ora a intercalação de territórios – como é o caso dos territórios diversos e sucessivos nas áreas centrais das grandes cidades [...]

[D] Territorializações efetivamente múltiplas, resultantes da sobreposição e/ou combinação particular de controles, funções e simbolizações, como nos territórios pessoais de alguns indivíduos mais globalizados [...] (p. 342).

Diante disso, entendemos que a lógicas zonais e reticulares, bem como as territorializações flexíveis e a multiterritorialidade, são características atuais do pentecostalismo no Brasil. Por essa razão, realizaremos a seguir uma explanação das formas de territorialização do movimento pentecostal, visando evidenciar o caráter especialmente

reticular e multiterritorial do mesmo. Todavia, asseveramos que por ser uma análise do universo religioso a citada análise tem que considerar as dimensões institucionais e individuais da vivência religiosa.

## 2.2 – Identidade religiosa, modernidade e territorialidade

Posto que o mundo atual é marcado então pelas diversas territorializações, entendemos que as mesmas se apresentam no seio do pentecostalismo, muito especialmente após da década de 1990 e causam impacto sobre as dinâmicas identitárias levadas a cabo tanto como estratégia institucional, como pelos percursos individuais. Nesse sentido, entendemos que tanto as territorialidades mais tradicionais do pentecostalismo, quanto as construídas mais recentemente, estão sendo (re)valorizadas pelas igrejas enquanto trunfos para estabilização dos percursos identitários.

Diante disso, na relação entre identidade e território, entendemos a territorialidade como sendo as práticas de diversas estratégias pelas quais as sociedades e instituições sociais podem se apropriar, efetiva ou simbolicamente, de uma porção do espaço para a consecução de seus objetivos. Nesse sentido, a valorização dos templos por parte da IURD, a inserção na mídia e os shows gospel - pontos estes que trabalharemos mais adiante - são exemplos de estratégias que visam ampliar a capacidade institucional de influenciar os fluxos religiosos, sejam eles materiais ou não, e isto por meio do controle de nós e redes.

Assim, entendendo ser “[...] inconcebível que um espaço que tenha sido alvo de valorização pelo trabalho possa deixar de estar territorializado por alguém” (SOUZA, 2002, p. 96), sabemos que mesmo a mais tênue territorialização é passível de uma significação, o que demonstra que as sociedades são capazes de atribuir significados simbólicos ao espaço, tornando-o território e este em fonte de diferenciação entre elas.

Desta forma, quando este processo se efetiva, temos aquilo que Haesbaert (2013) define como identidade territorial: “[...] quando o referente simbólico central para a construção dessa *identidade parte ou transpassa* o território (p. 238).” Ou seja, quando “[...] a fonte de significado e experiência de um povo” (CASTELLS, 2006, p. 22), é mediada pelo espaço.

Nesse sentido, Bonnemaïson (2012) nos traz como um exemplo dos vínculos possíveis entre identidade e espaço o conceito de geossímbolo. Para este autor o geossímbolo,

[...] pode ser definido com um lugar, um itinerário, uma extensão, que por razões religiosas, políticas ou culturais, aos olhos de certas pessoas e grupos étnicos assume uma dimensão simbólica que os fortalece em sua identidade (p. 292).

Sendo assim, no seio do catolicismo brasileiro os santuários, as festas religiosas e mesmos as práticas religiosas, como a peregrinação, podem configurar possibilitar a este sistema religioso a construção de uma identidade religiosa eminentemente socioterritorial. Entretanto, no meio pentecostal as relações entre identidade e território não contam com os mesmos referenciais do catolicismo, o que todavia não impede, como veremos a frente, que algumas igrejas desenvolvam uma relação entre seus fiéis e alguns espaços específicos.

Contudo, nas MPJ não encontramos elementos que nos permitam classificá-la como sendo integrante ou evidência de uma identidade territorial conforme definida por Haesbaert (2013). Mas, vemos nela uma estratégia institucional territorial que visa fortalecer a identidade religiosa do fiel, sem que a nosso ver exista um vínculo significativo entre o percurso e os locais da marcha e a identidade religiosa. Todavia, para que possamos entender melhor o processo de identificação religiosa nos tempos atuais, precisamos nos ater na relação entre a identidade religiosa no contexto da modernidade.

### 2.2.1 Modernidade, identidade e religião.

Poderíamos nos perguntar: Por qual razão diferenciar os pentecostalismos é necessário no Brasil atual? Nesse intuito, entendemos que a dinâmica da identidade no pentecostalismo, implícita na pergunta acima precisa ser compreendida no contexto da modernidade em sua influência na religião.

Sendo assim, de acordo com Giddens (1991), a modernidade constitui-se num modo de vida e organização social que se originou na Europa no século XVII e foi posteriormente expandindo-se por todo o globo. Para o autor, a modernidade constitui-se numa ruptura aos modos tradicionais pré-modernos de vida tanto em sua extensibilidade como na intencionalidade.

Sobre o plano extensional, elas serviram para estabelecer formas de interconexão social que cobrem o globo; em termos intensionais, elas vieram alterar algumas das mais íntimas e pessoais características de nossa existência cotidiana.(GIDDENS, 1991, p. 14)

Percebemos assim que a modernidade causa modificações tanto na sociedade, quanto na forma como indivíduos compreendem-se a si mesmos e a sua postura em sociedade. Para o

mesmo autor, o alcance global das interconexões sociais tornam os ritmos das mudanças mais intensos, como também favorece que as mesmas alcancem virtualmente todo o planeta.

Estes ritmos de mudanças e seus alcances foram favorecidos por processos de distanciamento espaço-temporais, onde o tempo deixa de ser visto como vinculado a uma espacialidade e permitindo toda uma reorganização da vida social a partir de uniformização e padronização do mesmo. Esse processo de “esvaziamento do tempo”, para usar a terminologia do autor, foi condição para um também esvaziamento do espaço, originando o lugar *fantasmagórico*, quando “[...] os locais são completamente penetrados e moldados em termos de influências sociais bem distantes deles” (GIDDENS, 1991, p. 27).

Essa fantasmagoria do lugar, reflete as relações global-local onde as relações sociais sofrem, em condições de modernidade, um processo de desencaixe, ou seja, quando elas são deslocadas “[...] de contextos locais de interação e [reestruturadas] através de extensões indefinidas de tempo-espaço”(p. 29).

Assim sendo, com os ritmos e os alcances das mudanças intensificados, concepções de espaço e tempo esvaziadas de conteúdos significativos e locais, trocadas por formas mais racionalizadas e uniformizadas e, com as relações sociais desencaixadas; a modernidade passa a portar um caráter reflexivo, pelo qual “[...] as práticas sociais são constantemente examinadas e reformadas à luz de informações renovadas sobre estas próprias práticas, alterando assim constitutivamente seu caráter” (p. 45).

Esse caráter reflexivo da modernidade impõe-se aos indivíduos trazendo alterações ao próprio eu, forçando-os a um constante repensar dos sentidos de suas ações e motivações. E nesse contexto, “Quanto mais a tradição perde seu domínio, e quanto mais a vida diária é reconstituída em termos do jogo dialético entre o local e o global, tanto mais os indivíduos são forçados a escolher um estilo de vida a partir de uma diversidade de opções” (GIDDENS, 2002, p.13).

Assim sendo, a modernidade ao deslocar e imprimir reflexividade a vida dos indivíduos, torna-os atores importantes na sociedade, pois suas relações antes localizadas e pautadas na tradição passam agora pelo necessário crivo das influências globais e, as formas como se entendem a si mesmos e seus papéis no mundo são permanentemente reformuladas.

Todavia, sociedades com essas características só podem existir onde as explicações e concepções de mundo, baseadas na cosmovisão religiosa estão de alguma forma subalternizadas. Por isso, segundo Hervieu-Léger (2005) a racionalidade é uma das grandes marcas da modernidade. Onde “No domínio da explicação do mundo e dos fenômenos

naturais, sociais ou psíquicos, a racionalidade moderna exige que todos os enunciados explicativos respondam aos critérios precisos do pensamento científico” (p. 36).

Uma consequência dessa inserção da razão como referência mobilizadora da sociedade, foi o progressivo afastamento da sociedade em relação às explicações de mundo de cunho religioso e mágico. Especialmente, provocou também a “[...] *crecente diferenciação estrutural dos espaços sociais*, que resulta na separação da religião da esfera política [...] dissociando a pertença à uma comunidade política da pertença a uma religião [...]” (PIERUCCI, 2008, p. 10). Ao empreender este afastamento e essa dissociação, a modernidade condicionou a religião a uma progressiva redução da sua importância macrossocial, juntamente com a

[...] da crença religiosa, da institucionalidade religiosa e, portanto, da frequência religiosa, da legitimação religiosa das formas de dominação e submissão e, conseqüentemente [...] *também* da(s) autoridade(s) religiosa(s) enquanto e porquanto religiosa(s) (PIERUCCI, 2008, p. 10, grifos do autor).

Esse deslocamento da religião da cena política e de perda da importância macrossocial, favoreceu o condicionamento da mesma a esfera privada, que por sua vez tornou-se num dos fundamentos para a laicidade do estado. Para Pierucci (2008) a privatização do religioso é

[...] a afirmação do caráter privado da crença e da prática religiosas, sendo doravante posta como respeitável toda e qualquer confissão religiosa em sua dignidade intrínseca, em sua ‘legalidade própria’ e em sua inviolável liberdade de formatar conteúdos de consciência, o que faz com que a liberdade de expressão religiosa seja constitucionalmente garantida e protegida pelo Estado [...] (p. 10, grifos do autor).

Condicionando a religião ao foro íntimo, o processo histórico de modernidade produziu também a afirmação e a autonomização do indivíduo em relação às sociedades. Nasce assim o individualismo moderno, que se caracteriza pela “[...] autonomia do indivíduo-sujeito, [que é] capaz ‘fazer’ o mundo em que vive e de construir ele mesmo as significações que dão um sentido à sua própria existência” (HERVIEU-LÉGER, 2005, p. 36, grifos do autor).

Em Hall (2006) esse sujeito é definido como pós-moderno<sup>21</sup>, pois para o autor ele convive em sociedades que já “[...] não tem nenhum centro, nenhum princípio articulador ou

---

<sup>21</sup> Pós-modernidade é um termo polêmico e sem concordância entre autores. Geralmente refere-se a um estágio da modernidade no qual antigas narrativas estão perdendo seu valor explicativo. Tendo assim uma argumentação mais epistemológica. Hall (2006) por exemplo, prefere o termo pós-modernidade como alusão às características da contemporaneidade. Todavia Giddens (1991) advoga a ideia de que o que estamos vivendo na atualidade é um processo de radicalização das características da modernidade, preferindo o autor o termo modernidade tardia. Essa opção também utilizada por Hervieu-Léger (2005). Aqui utilizamos o termo sem entrar no mérito da

organizador único, [e que] não se desenvolvem de acordo com o desdobramento de uma única ‘causa’ ou ‘lei’” (p. 16, grifos do autor). Logo, “[...] não tendo uma identidade fixa, essencial ou permanente” (HALL, 2006, p. 12).

Esse sujeito, fruto da reflexividade da modernidade associada à autonomia do mesmo em seu contexto social, tem a sua identidade como uma “celebração móvel”, pois ela é “[...] transformada continuamente em relação às formas pelas quais somos representados ou interpelados nos sistemas culturais que nos rodeiam” (HALL, 2006, p. 13).

Num contexto sociorreligioso, cada opção de religião constitui-se numa possibilidade, pois não podendo mais as instituições religiosas influir de maneira hegemônica sobre a sociedade, compete ao indivíduo escolher ou mesmo recombinar sua opção religiosa, num contexto onde o pluralismo não é somente realidade, como condição. Logo, a construção da identidade religiosa é feita na permanente relação entre o indivíduo e as estratégias institucionais.

Pelo exposto acima, entendemos então que o estágio da modernidade em que nos encontramos, pode ser denominado de modernidade tardia<sup>22</sup>, no qual a religião não se manifesta mais apenas nos seios das instituições as quais foi circunscrita, mas como defende Moreira (2008) passa a sofrer ela mesma um deslocamento para outras áreas sociais. Por essa razão, para o autor,

A religião não pode mais ser procurada apenas em igrejas, templos e terreiros, onde ela se tematiza explicitamente, mas também lá onde ela não se chama religião: no culto ao dinheiro e ao corpo, na eficiência administrativa e empresarial, no encantamento da técnica e pelo *designer*, no êxtase sonoro ou imagético, no mundo dos esportes, das compras e dos astros midiáticos (p. 72, grifos do autor).

Sendo assim, esse deslocamento social da religião não reflete uma retomada da importância macrossocial da mesma conforme relatado antes, mas sim é um dos frutos sociais da subjetivação e individualização do religioso e da conseqüente liberdade requerida pelos mesmos em viver a abordar a *sua* fé.

### 2.2.2 Pentecostalismo brasileiro: a territorialidade como trunfo para a identificação religiosa.

---

polêmica por entendermos que excede aos propósitos do trabalho. Mas concebemos a atualidade com uma nova fase da modernidade, assim encaminhamo-nos na proposta de Giddens (1991).

<sup>22</sup> Aqui o termo vem em concordância com Hervieu-Léger (2005) e Giddens (1991), para os quais o estágio atual da modernidade se caracteriza por uma radicalização da mesma, onde suas características aparecem de maneira mais universalizadas e radicalizadas. Optamos por essa terminologia, em virtude de entendermos que o que ocorre com a modernidade atualmente é sua radicalização, onde no campo religioso, o que notamos é uma maior clareza da mesma.

De acordo com Berger e Luckmann (2004) o pluralismo é uma das condições sociais que marcam a era moderna, pluralismo de ideias, religiões e modos de vida. Para os autores, o mesmo não é somente resultado, mas também condição social requerida pelas sociedades, que também se caracterizam por certo relativismo, onde “nenhuma interpretação, nenhuma perspectiva podem ser assumidas como únicas em validade ou serem consideradas inquestionavelmente corretas” (p. 54).

Diante disso, “o campo de batalha é o lar natural da identidade” (BAUMAN, 2005.p.83), e precisamos ter em mente que a sociedade brasileira sempre sofreu forte influência católica, o que construiu uma identificação do mesmo como identidade nacional, onde até recentemente ser brasileiro era professar o catolicismo, ser católico. Além dessa identificação, essa proximidade que remonta aos tempos coloniais, edificou no país uma religiosidade popular, que atualmente conduz a reflexão sobre a modernidade religiosa no Brasil a considerar sua influência.

Mas, a separação entre o Estado e a Igreja Católica foi uma mudança que trouxe importantes resultados ao país. Por essa razão, o que vem acontecendo no Brasil desde então é um processo de secularização do estado, marcado pela “[...] progressiva demissão do estamento eclesiástico católico, a destituição das regalias e precedências monopolistas a ele reservadas por quatrocentos anos como religião oficial [...]” (PIERUCCI, 2008, p.14).

Sob a guarda da proclamação da república, surge então um contexto sociopolítico favorável à construção do pluralismo religioso<sup>23</sup>, mas que somente a partir da década de 1970, passará a ser notado e evidenciado, especialmente nos Censos do IBGE, com o crescimento numérico dos pentecostais.

Esse crescimento pentecostal e a tendência permanente do pentecostalismo a fragmentação institucional, imprimiram ao movimento nesses cem anos no Brasil uma grande diversidade interna. Como apresentamos no capítulo anterior, cada uma das fases de sua história trouxe novos enfoques teológicos ou litúrgicos, assim como permitiram uma relação de aproximação/distanciamento com a religiosidade popular nacional. Por isto, cada uma dessas fases não foi homogênea, nem mesmo teologicamente.

Desta maneira, o Brasil que se apresenta contemporaneamente é marcado pelo pluralismo religioso, e de acordo com Berger e Luckmann (2004), em uma situação onde o

---

<sup>23</sup> Segundo Fonseca (2011), existe diferença entre os conceitos de pluralismo religioso e diversidade religiosa. Para o autor o primeiro tem um uso mais analítico, pois requer uma oferta real de diversas opções religiosas e a possibilidade real de acesso a elas, sendo necessárias opções que não estejam restritas ao universo cristão. Já a diversidade religiosa é mais flexível e empírica, pois reflete a existência de diversas opções, podendo assim não existir obrigatoriamente o pluralismo. Em nosso trabalho utilizaremos os termos dentro dessas definições.

pluralismo esta presente as antigas certezas auto-evidentes - “[...] do saber inquestionavelmente certo” (p.69) -, se esvaem e dão lugar a dúvidas sobre o mundo, a sociedade e a vida, gerando aquilo que autores denominam como crise de sentido. E é justamente esse processo que ocorre atualmente com o campo religioso em geral e o com pentecostalismo no país, onde as antigas convicções doutrinárias e de costume deste último, estão sob um permanente repensar ante as diversas formas de ser pentecostal atualmente disponíveis.

Nesse contexto, fazer com que surja a “[...] consciência de que existe uma relação entre as experiências” (BERGER e LUCKMANN, 2004, p.15), o sentido, é o desafio das igrejas. Diante disso, elas precisam agora apresentar motivos sociais pelos quais os indivíduos julguem coerente a participação e permanência nas mesmas.

Nesse processo, as igrejas com maior carga de tradicionalismo, como a IEAD, encontram maiores dificuldades de adaptação. Pois como “reservatórios de sentido”, diante do pluralismo a(s) instituição(ões) religiosa(s) “[...] se vê ameaçada quando os membros que vivem dentro dela começam a refletir sobre os papéis institucionais relevantes, as identidades, os esquemas de interpretação, os valores e as maneiras de ver o mundo” (BERGER e LUCKMANN, 2004, p 56). Por essa razão, as cisões internas recebem um estímulo a mais, e a fluidez litúrgica e teológica, como o citado processo de neopentecostalização da IEAD mencionado na Carta da Campinas<sup>24</sup>, começa a ficar evidente.

Diante desse panorama, o pertencimento religioso passa ser objeto de disputa, pois também este não é mais auto-evidente. As igrejas que desejam manterem-se atraentes, deverão negociar, abrindo-se aos desejos dos seus membros, as influências de outras instituições concorrentes, bem como a concorrência interinstitucional. E é aqui que entendemos ser a territorialidade religiosa, - “[...] englobando simultaneamente aquilo que é fixação e aquilo que é mobilidade [...]” (BONNEMAISON, 2012, p.287) - um trunfo importante.

Nesse sentido, esposamos a ideia de que as igrejas e os exemplos que abordaremos aqui, articulam e evidenciam territorializações mais atuais e já antigas, que vão desde os territórios (relativamente) estáveis e mais perenes dos templos, aos mais flexíveis e mesmo

---

<sup>24</sup> Em um de seus momentos os redatores dizem: “As igrejas pentecostais estão se ‘neopentecostalizando’. Tal fato se dá por falta de sólida formação bíblico-teológica. Assim, algumas igrejas estão reproduzindo as práticas estranhas à Bíblia e à tradição do pentecostalismo histórico (Grifos no original)”. Mais adiante, quando fazem recomendações às igrejas escrevem: “Não nos interessa reproduzir modelos que não coadunam com os fundamentos do pentecostalismo clássico, crendo que esses, por si só, são suficientes para manter a marcha do crescimento e da expansão do Evangelho em todo o território nacional, sob o poder do Espírito Santo”. Disponível em <http://cpadnews.com.br/universo-cristao/4330/manifesto-da-reflexao-teologica-pentecostal-das-assembleias-de-deus-no-brasil.html> Acesso em 15/02/2015

em rede como os eventos gospels, a midiaticização do religioso e a estruturas organizacionais locais ou regionais. Para todas estas formas, o controle ou a influência sobre os fluxos, quer sejam de fiéis ou produtos simbólicos são a grande meta das igrejas.

Num período histórico onde as identidades são repensadas e tornadas “celebrações móveis”, (re)territorializar-se é estar atento ao ambíguo potencial defensivo e transformador das territorializações. Pois conforme Claval (1999),

[...] há crise identitárias que provocam frequentemente uma modificação em relação ao espaço: as transformações da realidade espacial correm o risco de provocar, ao contrário, um questionamento das construções identitárias; elas devem ser reformuladas ou reconstruídas sobre novas bases (p. 16).

Portanto, sendo a identidade religiosa submetida a questionamentos, resta às instituições o desafio desenvolverem novos meios para sua estabilização, que uma vez implementados podem realimentar a crise. Entretanto, se esse processo de (re)construção da identidade implica a fragilização dos vínculos comunitários religiosos iniciais, também impõe a procura por um novo “lugar”, onde sentir-se inserido, pois

Quando a identidade perde as âncoras *sociais* que a faziam parecer ‘natural’, predeterminada e inegociável, a ‘identificação’ se torna cada vez mais importante para os indivíduos que buscam desesperadamente um ‘nós’ a que possam pedir acesso. (BAUMAN, 2005, p. 30, grifos do autor).

Assim, reconhecemos que o primeiro fluxo que as igrejas buscam influenciar é o de pessoas, especialmente pela frequência aos templos. Nesse sentido, o trânsito religioso moderno, caracterizado pelo “[...] deslocamento dos atores religiosos por diversos espaços sagrados e/ou crenças religiosas e na prática simultânea de diferentes religiões” (STEIL, 2001, p.120), caracteriza-se como um problema às igrejas pentecostais. Ademais, essa característica um tanto sincrética, está presente na religiosidade popular brasileira.

Entretanto, “A identidade pentecostal demarca os campos de uma adesão exclusiva. A opção é de um Sujeito que assume uma identidade única, identidade que repercute na totalidade de uma orientação existencial que ele organiza” (SANCHIS, 1994, p.156). Mas, manter essa identidade pretensamente exclusiva, impõe às igrejas a necessidade de uma primeira forma de territorialização, o templo. Neste, a sociabilização religiosa e o contato com o sagrado tendem a corroborar o intuito.

Vejamos agora, três diferentes (re)territorializações no meio pentecostal que visam influenciar na identificação religiosa. Como veremos, tais territorializações não são exclusivas uma determinada instituição, podendo serem implementadas conjuntamente.

### 2.2.2.1 A “Era das Catedrais”: os templos como geossímbolos

Entendemos então, que neste afã de influenciar no processo de identificação religiosa dos fiéis, o templo local é das primeiras territorializações a ser efetivada. Pois assim como é nas paróquias que o discurso religioso católico ganha reconhecimento e significado (GIL FILHO, 2008), é também nos templos em suas atividades rituais, ordinárias, antigas e atuais que a identidade pentecostal é vivida e (re) afirmada, tornando-os assim territórios identitários (LE BOSSÉ, 2013)

Nesse sentido, a construção de territórios pentecostais, nos foi apresentada por Machado (1994), ao estudar o pentecostalismo a partir da cidade de Niterói no estado do Rio de Janeiro. Segundo a autora, num primeiro momento surgem os pontos de pregação, que geralmente são casas dos próprios membros que aceitam que se realizem cultos nas mesmas, visando a conquista de novos adeptos. Caso essa prática - denominada de nucleação pela autora - venha a produzir um bom número de adesões, pode-se escolher um salão nas imediações, geralmente maior, para abrigar as reuniões e receberá o nome de congregação. Mediante crescimento, este pode vir a se tornar, obviamente, uma igreja maior e com maior importância local, e nesse momento geralmente já se tem um espaço próprio onde um templo é construído.

Todavia, tanto estes templos, como os salões e os pontos de pregação, estão subordinados, administrativa e teologicamente a um templo maior, denominado de igreja mãe, matriz ou igreja sede. Estas por sua vez podem estar vinculadas aos organismos supralocais, que no caso da IEAD paranaense é a Convenção das Igrejas Evangélicas Assembleias de Deus do Estado do Paraná – CIEADEP.

Para a autora, as congregações e as igrejas sede, gozam de uma maior estabilidade no tempo, mas os salões e os pontos de pregação geralmente são passageiros. Por essa razão, a territorialidade pentecostal foi definida por ela como sendo informal e fugaz. Informal, devido ao fato de que na maioria das vezes os salões e os pontos de pregação não surgirem a partir de um planejamento prévio e superior, mas da iniciativa dos próprios fiéis. Já a fugacidade, deve-se ao fato de que estes mesmos pontos e salões serem com frequência são efêmeros.

Vale lembrarmos ainda, que essa prática informal e fugaz de territorialização não se restringe apenas a nucleação ou aos salões. Na década de 1950, a IEQ inicialmente denominada de Cruzada Nacional de Evangelização, territorializou-se de maneira flexível (SOUZA, 2002) por meio diversas “tendas da benção”. Além do mais, outras igrejas

utilizaram e utilizam ainda hoje a prática de cultos nas praças, que também se caracterizam por sua informalidade e fugacidade<sup>25</sup>.

Diante disso, entendemos que a lógica da territorialização pentecostal é reticular. Pois ao existir uma relação de subordinação e ligação entre os distintos templos que compõem a igreja, ocorre assim a interligação de diferentes territórios descontínuos, sejam eles flexíveis ou mais estáveis (SOUZA, 2002). Desta forma, mesmo que os pontos de pregação e os salões possam ter uma existência temporal instável e originarem-se frequentemente da atuação dos membros,

[...] existe uma estratégia de ação espacial que é peculiar às igrejas pentecostais e esta é por sua vez de muita eficácia. Ela é dinâmica, incisiva e descentralizada, o que vem permitir muito facilmente sua difusão (MACHADO, 1994, p. 160-161).

Sendo assim, ao favorecerem a expansão da mensagem religiosa pentecostal, a utilização de territórios flexíveis, como os pontos de pregação, os salões e os cultos nas praças, permite também as igrejas territorializarem-se em locais os mais diversos, especialmente nas áreas menos favorecidas da localidade e influenciarem em diferentes escalas territoriais. Em escalas mais locais e/ou carentes geralmente permite também a “[...] formação de redes de proteção e solidariedade; na criação de laços afetivos de longo prazo [...]” (VITAL e LOPES, 2013, p. 59).

Todavia, se essas territorializações fugazes, informais, flexíveis permitem essas vantagens, há quem entenda hoje os templos como sendo eles próprios uma forma de influenciar a identidade religiosa do fiel.

A IURD, como uma igreja neopentecostal com administração centralizada e essencialmente urbana (FREESTON, 1994), tem questionado desde seu surgimento a informalidade das suas territorializações. Segundo Gomes (2007)

Desde sua fundação [...] seus templos tem como característica principal o diálogo com a cidade. A igreja sempre utilizou locais que pudessem comportar não só uma grande quantidade de pessoas, mas que também possibilitassem a sua movimentação durante a realização dos cultos (s.p.).

Ao estabelecer critérios para escolha dos lugares, a IURD busca efetivar seus territórios em lugares previamente determinado, minimizando a informalidade. Entretanto,

---

<sup>25</sup> Marques (2009) evidenciou o caráter territorial dos cultos em espaços públicos, em seu estudo sobre os mesmos na Praça da Sé em São Paulo. Para o autor, o aspecto público da praça a torna um espaço de conflitos especialmente por meio das mensagens dos pregadores pentecostais ali presentes. Além disso, o autor descreve: “Os que contribuem ou adquirem materiais dos pregadores são chamado a entrar num local delimitado por um risco [...]. Tal delimitação é feita diariamente por um pedaço de gesso. É o chamado *risco* ou *roda*, porque na maioria das vezes acaba assumindo um formato circular. [...] o *risco* ordena o mundo. E sendo a Sé um campo de batalha, o *risco* serve de marcação do território de Deus” (p. 204-205, grifos do autor).

para atender a estes critérios, a igreja não raro tem alugado antigos cinemas de ruas, teatros e supermercados, o que tem gerado contestações por parte da mídia, do estado e de setores da sociedade civil.

Estas contestações, que geralmente eram acompanhadas das acusações de “igreja de mercado”, “igreja-empresa”, “seita” e outras, foram acrescidas do fato de a igreja usar rituais e objetos que perpassam diversas matrizes religiosas, sendo tida então, como igreja sem uma identidade religiosa reconhecível. O que acabou por imputar-lhe o estigma da igreja inautêntica. Não raro a mesma entendeu essas acusações como perseguições.

Para responder a esse estigma, e também o fato de ser uma igreja de passagem, na qual participantes “[...] posteriormente à superação do problema que as impulsionou na aproximação da igreja, procuram outras denominações para ‘solidificarem’ a sua fé” (VITAL e LOPES, 2013.p.62 grifos dos autores), a IURD após 1995<sup>26</sup> passou a investir no discurso do pertencimento, da permanência na igreja e na defesa da autenticidade de suas práticas.

Nesse contexto institucional, a igreja lança também, a partir de 1998, o projeto “Era das Catedrais” como resposta as acusações e a pela construção de sua identidade institucional. O projeto consistia na construção sistemática de diversas catedrais no Brasil no exterior. Onde a noção de “era” ao invés delimitar um momento em relação ao passado, “[...] está intrinsecamente articulada à posteridade, na continuidade e perpetuação no tempo” (GOMES, 2004.p.105).

O objetivo da IURD ao optar pela construção de catedrais era estabelecer através destas uma estratégia para afirmação de sua autenticidade, e assim, acabou por desenvolver um processo de territorialização distinto das demais igrejas pentecostais. Ao edificar catedrais, a igreja na realidade estava estabelecendo uma comunicação com a sociedade e seus fiéis, visando o futuro. Segundo a autora

[...] a IURD aciona a categoria catedral como suporte para a confirmação e legitimação de sua autenticidade e singularidade, demonstrando sua consolidação e continuidade. Ela projeta e materializa uma expectativa de permanência com o uso da noção de catedral (GOMES, 2004.p.106).

Portanto, monumento e catedral, passam a concepção de perenidade e permanência no tempo, ao contrário da efemeridade que lhe era esperada pelos críticos. Mas além de responder a estas críticas, as catedrais, ou megatemplos como às vezes são referidos, servem também como uma forma de fortalecer os vínculos entre os fiéis e a igreja.

---

<sup>26</sup> De acordo com a autora, esse ano foi o mais tenso para a igreja em sua relação com a sociedade brasileira, vale lembrarmos que foi nesse ano que ocorreu o episódio do “Chute na Santa” com o bispo Sérgio von Helde.

Como dito anteriormente, por utilizar rituais e objetos simbólicos de distintas matrizes religiosas em seus cultos, a IURD acabou por não expressar claramente sua identidade religiosa no cenário nacional. Assim, a mesma optou através das catedrais por evidenciar sua distinção vinculando suas práticas rituais a “Terra Santa”, Israel. Corroborando esse processo de identificação,

[...] a IURD imprime o aspecto simbólico do contato com a “Terra Santa” em sua concepção religiosa. Neste sentido, a autenticidade da construção está na ideia de “trazer Israel” para perto de seus membros. [...] As referências a Israel e ao texto bíblico, inscritas no material utilizado na construção – pedras trazidas de Jerusalém, trechos da Bíblia colocados nas paredes dos pátios e nas entradas e, especialmente, a “Maquete da Jerusalém Antiga” - indicam a busca por uma confirmação de sua autenticidade religiosa. A Terra Santa atua como mediador simbólico não só no que tange ao edifício da sede [o Templo Maior em São Paulo], mas também em diferentes momentos e rituais elaborados pela igreja (CONTINS e GOMES, 2007.s.p.).

Contudo, a época da pesquisa de Gomes (2004) a utilização de materiais trazidos de Israel foi para a edificação de sua antiga sede mundial, o Templo Maior em São Paulo. Atualmente, esse processo de ligação, entre a IURD e a Terra Santa foi amplamente evidenciado por meio da recente inauguração da sua mais nova catedral e sede, o Templo de Salomão, também em São Paulo. Assim, entendemos que esse templo vem ser uma “coroação” da “Era das Catedrais”, bem como, uma forma simbólica (CORRÊA, 2007) que visa contrapor-se às acusações feitas à igreja, inclusive por outras do ramo pentecostal.

Diante desse processo de afirmação institucional, percebemos que a IURD desenvolveu um processo de identificação socioterritorial, na qual suas catedrais – que são sempre construídas com contribuições dos fiéis – desempenham hoje o papel de geossímbolos, pelos quais os fiéis tem sua identidade religiosa fortalecida. Assim, com base nos referenciais teóricos apresentados anteriormente, podemos dizer que no caso apresentado, a IURD fortaleceu uma identidade religiosa tornando-a também uma identidade territorial, pois conforme Gomes (2004) “[...] as catedrais da IURD são pensadas como construção coletiva, como lugares nos quais o grupo se reconhece, se identifica e se distingue dos demais (p. 110)”.

#### 2.2.2.2 *A inserção pentecostal na mídia: a ampliação do território-rede*

Entendemos por inserção na mídia, o processo histórico que levou a aceitação ou utilização do rádio, da televisão e mais recentemente da internet por parte de algumas igrejas pentecostais. O uso dessas mídias se deu de maneira diferente em cada uma das três fases do

pentecostalismo no país, de sorte que atualmente o que vemos é a utilização concomitante de todas elas, com destaque maior para uma ou outra conforme a denominação em apreço.

Sendo assim, de acordo com Refkalefsky e Soares (2009), uma das primeiras igrejas pentecostais a utilizar-se da comunicação de massa foi a IEAD<sup>27</sup>, que em 1919 deu início a publicação do jornal “Boa Semente” e mais tarde em 1930 instituiu o jornal Mensageiro da Paz, ainda hoje em publicação. Mais tarde, em 1937, fundou a Casa publicadora das Assembleias de Deus (CPAD), que segundo os autores conta hoje com mais de 60 diferentes publicações anuais.

Entretanto, embora a IEAD tenha sido pioneira na página impressa, na década de 1960 ainda desestimulava a posse do rádio, tecnologia já popularizada a época, bem como, proibia seus pastores, a época, de possuírem aparelhos de TV. Sendo assim, couberam as igrejas do deuteropentecostalismo a ruptura com essa resistência.

Assim, de acordo com Campos (2004), a utilização do rádio para evangelização pentecostal começa na década de 1950, quando surge no país a Cruzada Nacional de Evangelização, cujos líderes por não encontrarem apoio nas igrejas do protestantismo tradicional, optaram pelo uso do mesmo em apoio as suas concentrações, a época realizadas em tendas, as “tendas da benção”. Desta forma, na mesma década, antecedendo o surgimento de sua igreja, Manuel de Mello lança o programa “A voz do Brasil para Cristo”, este mesmo fundaria mais tarde a Igreja Pentecostal O Brasil para Cristo. Na sequência vieram outros que se notabilizaram pelo uso do rádio, como David Martins Miranda, o fundador da Igreja Pentecostal Deus é Amor, recentemente falecido.

Todavia, a utilização da televisão por parte dos pentecostais foi mais demorada, pesou, e pesam ainda hoje, para isso os altos custos para compra de horários. Entretanto, as primeiras programações surgem a partir de 1978, quando algumas emissoras começaram a vender horários para alguns televangelistas norte-americanos que vieram divulgar seus programas por aqui, como Rex Humbard e Pat Robertson, que já o faziam nos EUA. Entretanto, quem mais se prolongou no ar foi Jimmy Swaggart, que contou com o apoio da IEAD. Esse apoio, assim como, os programas televisivos que antecederam a visita de pregadores dos EUA ao país, como Billy Graham em 1974 e os programas dos pregadores

---

<sup>27</sup> Lembramos, que de acordo com CAMPOS (2004) a primeira relação entre evangélicos e a mídia remete aos tempos da reforma protestante, onde a utilização da imprensa de Gutenberg foi distintiva. Igualmente, de acordo com o mesmo autor, foi com a chegada dos protestantes históricos no país, pós 1850 que se deu - seguindo uma tendência já presente no protestantismo norte americano - o início da utilização de meios impressos para evangelização. Desta forma, a IEAD tem pioneirismo no meio pentecostal, mas não no meio evangélico em geral.

supracitados, auxiliaram no enfraquecimento e posterior abandono da reprovação da IEAD pelo uso da TV.

Contudo, são as igrejas neopentecostais que pós 1980 vão utilizar de maneira intensa a mídia televisiva, e ao mesmo tempo manterem-se nos programas de rádio. Contando com um sistema centralizado de gestão financeira, diversas igrejas como a IURD, a IARC e a própria Igreja Mundial do Poder de Deus (IMPD), esta última uma espécie de clone de IURD, passaram a investir em mídia radiofônica e televisiva.

De acordo com Campos (2008b), essas igrejas começaram comprando horário nas rádios e depois nas madrugadas nas chamadas de “horas mortas”, até que começaram a ter horários nobres. Assim sendo, um capítulo novo na inserção pentecostal a mídia inicia-se em 1989 quando a IURD compra Rede Record de Televisão, de acordo com o autor, em 2008 a Record contava com 12 emissoras próprias e 82 retransmissoras. Além da Rede Record, hoje uma emissora laica, a IURD também está presente no mercado editorial com a Editora Unipro, cujo principal autor é Edir Macedo<sup>28</sup> e com a gravadora Line Records. Está também na mídia radiofônica através da Rede Aleluia, que segundo o site possui mais de 64 emissoras, cobrindo 75% do território nacional<sup>29</sup>.

Seguindo a tendência, a IARC em 1999 tenta adquirir sem sucesso a Rede Manchete, na qual já apresentava alguns programas desde 1992. Mas atualmente a igreja é detentora da Rede Gospel de Rádio e Televisão que segundo o site possui duas geradoras de televisão e sete retransmissoras<sup>30</sup>. Além de dispor dos sites de notícias Igospel e de vendas Gospel Bay. Seus líderes, o Apostolo Estevam Hernandes e Bispa Sônia Hernades são autores de oito livros.

Das três igrejas analisadas com proximidade neste trabalho, a IEAD é a que tem menor presença na mídia televisiva. Por não possuir uma gestão centralizada como a IARC e IURD, a inserção fica cargo de igrejas locais e pastores mais visionários. Sendo assim, o maior destaque cabe a Rede Boa Novas, que foi fundada em 1993, em Manaus pelo pastor Samuel Câmara. Em 2008 a rede contava com três emissoras próprias e 82 retransmissoras (CAMPOS, 2008b), atualmente cobre 220 cidades<sup>31</sup>, especialmente a Amazônia.

Entretanto, o maior destaque midiático da IEAD está no campo da palavra impressa. A igreja possui a Casa Publicadora das Assembleias de Deus (CPAD), uma editora que oficialmente surgiu em 1940. Atualmente a CPAD é controlada pela CGADB que tem na

---

<sup>28</sup> Conforme informação do Site da Editora: <http://unipro.com.br/meet-the-team/> Acesso em 20/02/2015

<sup>29</sup> Informação disponível em <http://www.redealeluia.com.br/sobre-a-rede-3/> Acesso em 20/02/2015

<sup>30</sup> Informação disponível em <http://www.redegospel.tv.br/site/index.php/redegospel> Acesso em 20/02/2015

<sup>31</sup> Informação disponível em <http://boasnovas.tv/institucional/> Acesso em 20/02/2015

mesma seu melhor instrumento de contato com os fiéis. Além da área editorial possui ainda um site de notícias evangélico o Cpadnews e, também um selo musical o Cpad Music. Possui ainda um braço editorial nos EUA o Editorial Patmos, que visa atender os povos de fala hispânica. A editora é responsável pela publicação do tradicional jornal Mensageiro da Paz e das Lições Bíblicas, uma revista de estudos dominicais que segundo o site vende 2,2 milhões de cópias a cada trimestre, junto outras setecentas mil cópias de livros diversos da editora<sup>32</sup>.

Por fim, além de redes de televisões, rádios e editoras, as igrejas ainda estão presentes na internet por meio dos sites e páginas de redes sociais. Jungblut (2010), ao analisar a presença religiosa na internet, constatou que os evangélicos e os espíritas são os dois grupos que mais se fazem aparecer na rede. Segundo o autor, as páginas institucionais possuem por característica uma comunicação unidirecional, do clero religioso para as internautas, ou seja,

Essa comunicação em quase nada se diferencia daquela praticada oficialmente através de outros modos de publicização de mensagens validativas do crer de tipo “institucional” e/ou “comunitária” (o testemunho de fé no templo, por exemplo). Neste caso, a utilização segue, escancaradamente, uma lógica de mercado que busca, através deste meio, fortalecer-se mercadologicamente, seja auxiliando na consolidação da clientela já conquistada, seja favorecendo seu aumento (p.209)

Desta forma, podemos compreender que o objetivo da igreja ao lançar um site é dominar uma ferramenta a mais para concorrer no mercado religioso. Eis o motivo dos webcultos. Nessa linha, os sites de vendas de produtos religiosos, como o Gospel Bay da IARC, o Cpad.com.br da IEAD e o Arca Center da IURD são também importantes instrumentos para controle e influência dos fluxos de bens simbólicos no mercado religioso.

Isto posto, para que possamos ter uma compreensão geográfica do processo de midiaticização do religioso pentecostal, precisamos inicialmente enriquecer a proposta de Machado (1994) que abordamos acima, com a contribuição de Gil Filho (2008). Embora o autor esteja analisando a Igreja Católica, entendemos que sua proposta cabe em parte para uma elucidação socioterritorial da relação entre as igrejas pentecostais e a mídia.

Gil filho (2008) nos apresenta uma leitura da territorialidade católica por meio daquilo que denomina de *estruturas da territorialidade católica*, entendendo estas como o “[...] palco da ação institucional, da gestão e da apropriação do sagrado no que tange a sociedade como um todo (p.122)”. Nesse sentido, o autor distingue dois conjuntos de estruturas da territorialidade: as estruturas de base e as derivadas.

As primeiras são caracterizadas “[...] pela interação social entre a população e a igreja por intermédio do clero [...] (p. 122)”. Já as estruturas derivadas são representadas “[...]”

<sup>32</sup> Informação disponível no site: <http://www.cpad.com.br/institucional/sobre-a-empresa> Acesso em 20/02/2014

por estruturas de hierarquia e/ou escala atinentes à macro estrutura administrativa da igreja (p.122)”. Desta forma, as estruturas de base são compostas por aqueles territórios que permitem uma maior proximidade dos fiéis com o sagrado e sua vivência, como as paróquias e as hierofanias institucionalizadas, ou seja, os santuários e centros de peregrinação. Mas compõe também a mesma as escolas, onde a identidade e evangelização atuam juntas, e os hospitais e instituições beneficentes.

Portanto, a nosso ver as estruturas de base são as responsáveis imediatas pelas construção de sentido (BERGER e LUCKMANN, 2004) quem em tempos de pluralismo, - onde pertencimento ao catolicismo é apenas mais uma entre as opções - favorece a formação de comunidades de sentido, pois nesse contexto “[...] algo faz sentido e é assim reconhecido não mais pelo todo, mas por um grupo dentro do todo (BERKENBROCK, s.d. p.10)”.

Já as estruturas derivadas são aquelas que estão ligadas a gestão hierárquica e a formação do clero católico. Desta forma, o autor entende que compõem este conjunto as dioceses, as províncias eclesiásticas, as Conferências Episcopais nacionais ou regionais, assim como, os institutos teológicos, seminários e semelhantes. Portanto, tal conjunto não possui um contato direto com os fiéis, mas tem como função a administração eclesiástica, a articulação político-religiosa e o desenvolvimento do pensamento religioso.

Considerando isso, entendemos que o processo de inserção pentecostal na mídia, especialmente através da televisão, da internet e das editoras, nos autoriza hoje a falarmos em uma territorialidade de base das igrejas pentecostais. Pois, se as mesmas raramente possuem escolas ou hospitais e menos ainda hierofanias institucionalizadas, os estúdios de TV e os centro editoriais, compõem ao lado dos territórios-rede formados pela hierarquia dos templos as estruturas de base desse processo (re)territorialização contemporânea do pentecostalismo no Brasil. Pois embora as televisões e editoras geralmente estejam sob a coordenação das cúpulas institucionais, a marca dos mesmos é o contato entre a população e a igreja por intermediado pelos pastores e auxiliares.

Sendo assim, entendemos que a territorialidade de base pentecostal é formada por um território-rede cuja função é influenciar ou mesmo controlar os diversos fluxos que permeiam o campo religioso brasileiro. Desta forma, as redes técnicas e/ou logísticas formadas pelas transmissoras e retransmissoras de TV e pelas editoras e suas distribuidoras espalhadas pelos diversos pontos do país, são os nós de uma rede que além de técnica – por suas funções – é também territorial – por sua capacidade de influenciar os fluxos. Assim, se levarmos em consideração que as mesma cúpulas que controlam essas redes controla também os templos, (que por sinal sofrem alterações estruturais para se tornarem algo híbrido entre templo e

teatro), perceberemos que estas igrejas possuem um grande território-rede, cujos nós ou pontos (templos, transmissoras e sucursais), podem estar espalhados por todo território nacional, pois conforme Haesbaert (2004) “[...] no território-rede[...] o controle (a ‘proteção’) é produzido através do movimento articulado (a rede) (p. 297, grifos do autor)”

Assim, para os fluxos de pessoas ( ou fiéis) temos a rede de templos, que se tratando da IEAD, IURD e IARC vão da escala mais local as regionais e nacionais. Para o fluxo de ideias, visões de mundo e mercadorias simbólicas tem-se as editoras, através de seus livros, revistas e CDs/DVDs, assim como, as televisões e sites com seus *webcultos* e *telecultos*. Logo, essa territorialidade de base e em rede, controla e influencia fluxos que vão da materialidade (livros, CDs, DVDs, pessoas, etc) a imaterialidade (mensagens, cultos, músicas, etc), onde o território-rede os articula permanentemente.

O que essas igrejas almejam ao controlar essas redes, é que pelos seus fluxos elas possam influenciar na disputa por fiéis, influenciando assim na formação da identidade religiosa. Mas é sob este ângulo de análise, que as redes que citamos acima como sendo territoriais mostram agora sua dimensão desterritorializadora. Para Haesbaert (2004),

[...] a característica mais importante das redes é seu efeito concomitantemente territorializador e desterritorializador, o que faz com que os fluxos que por elas circulam tenham um efeito que pode ser ora de sustentação, [...] ou construtor de territórios, ora de desestruturação,[...] ou desarticulador de territórios (p.294).

Assim, quando as igrejas optam por aceder às redes de mídia diversas, ao mesmo tempo em que a posse delas - através de compra ou construção - favorece o fortalecimento da identidade por meio dessa nova territorialização, essa mesma territorialização incorre no enfraquecimento da territorialidade e da identidade religiosa de outros grupos pentecostais. Estes por sua vez precisam aceder à estas redes para que possam minimizar o impacto daquelas sobre sua identidade religiosa e territorialidade, ou desenvolver outra estratégia. Caso estas obtenham sucesso em aceder às redes de mídia, seu processo de territorialização realimentará o processo de des-reterritorialização.

Mas “a identidade pentecostal demarca os campos e define uma adesão exclusiva. A opção é de um Sujeito que assume uma identidade única, identidade que repercute na totalidade de uma orientação existencial [...] (SANCHIS, 1997.p.156)”. Sendo assim, advogamos que os fluxos materiais<sup>33</sup> e imateriais controlados/influenciados pelos territórios-

---

<sup>33</sup> Análise de Jungblut (2010), foi especialmente sensível a forma como os indivíduos religiosos se comportam na internet. Tal quais os sites institucionais e sua comunicação unidirecional, “[...] os indivíduos vinculados a grupos mais exclusivistas, como os evangélicos, por exemplo, atiram-se avidamente a exercícios de confrontação identitária onde são, por conta dos contraditórios a que se submetem, obrigados constantemente a redefinirem

rede pentecostais, passam a desenvolver um conteúdo discursivo identitário, cuja função é influenciar o indivíduo em suas escolhas,

[...] de tornar normal, lógico, necessário, inevitável, o sentimento de pertencer, com uma forte intensidade, a um grupo. [...] A fim de criar as condições desta adesão, o discurso identitário tem por tarefa definir o grupo, fazer passar do estado latente àquele de ‘comunidade’ em que os membros são persuadidos a ter interesses comuns, a ter alguma coisa a defender juntos (MARTIN apud CLAVAL, 1999. p.22, grifos do autor).

Diante desse propósito identitário e de sua tendência ao exclusivismo, a igrejas pentecostais comportam-se geralmente de maneira agressiva umas as outras e, não raro, beligerante. Procuram demarcar a diferença de seu pentecostalismo junto às demais<sup>34</sup> e, para isso concorrem biografias dos líderes, livros diversos, revistas, reportagens, web e tele cultos, etc. Sendo assim, embora as igrejas pretendam-se diferentes e exclusivas, ao inserirem-se no campo midiático estão participando do “jogo” de identificação, onde as identidades religiosas caminham

[...] para o polo da liberdade e da autonomia, através de identidades múltiplas, híbridas, sempre abertas e negociáveis, [não] privilegiando o polo da estabilidade, da fixação e do fechamento em identidades unas, ‘naturais’ e essencializadas (HAESBAERT, 2007.p 35, grifos do autor).

### 2.2.2.3 Os shows gospel.

Colocamos os shows gospel separadamente, pelo fato que os mesmos são geralmente produzidos pela iniciativa dos diferentes ministérios de louvor que nasceram nos últimos 20 anos. Tais ministérios são na realidade grupos ou bandas que tendo nascidos no interior das igrejas evangélicas adquiriram destaque e fama e atualmente gozam de certa autonomia em relação as igrejas. Assim, por essa autonomia tais grupos acabam por promover os seus shows em parceria com igrejas locais, ou mesmo de maneira autônoma.

Portanto, como apresentamos no capítulo anterior, o gospel é um movimento musical que alcançou grande visibilidade no meio evangélico na década de 1990 e mantém-se até os dias atuais. Mas sua influência no campo evangélico não se circunscreve apenas a música,

---

suas identidades, por mais atrelados que estejam a tais grupos exclusivistas (p.207)”. Assim, a rede de internet evidencia caráter des-reterritorializador do ponto de vista da identidade religiosa.

<sup>34</sup> A nosso ver, a reportagem “Diferenças entre o cristianismo comercial e o bíblico”, publicada recentemente pelo portal Cpadnews é uma forma de evidenciar esse processo de diferenciação. Nela, o pastor Joseph Mattera dos EUA, apresenta em estilo dualista e as vezes diametralmente oposto, 21 diferenças entre o que ele entende como cristianismo comercial e o bíblico, entre elas a “diferença” número 12: “O cristianismo comercial tem suas metas centradas no homem. O cristianismo bíblico tem Deus centrado em seus objetivos”. Como comunicação unidirecional, deixa ao leitor a tarefa de interpretar o objetivo dos mesmos a luz de sua vivência, mas tratando-se de um portal de uma igreja crítica a Teologia da Prosperidade é de se imaginar onde se pretende chegar.

alcança também a liturgia, a mídia religiosa e a vivência do sagrado. Desta forma, o gospel não está restrito a um grupo evangélico específico, mas está presente nos mais variados grupos desse campo.

Nesse sentido, entendemos que a principal forma do movimento influenciar as diferentes territorialidades pentecostais, é enquanto fluxo imaterial, ou seja, enquanto música, dança e consumo. Mas entendemos também, que esse movimento é promovedor de territorialidades diversas, que podem ou não estarem diretamente sob a influência das instituições religiosas. Assim, ao estudar o fenômeno, Cunha (2004) afirma que entre as consequências do movimento no meio evangélico está o surgimento dos espetáculos gospel que “[...] passam a ser programa de lazer, bem como os espaços gospel (bares, livrarias, etc.), onde estão liberados a expressão corporal por meio da dança e o consumo de bebidas como cerveja e vinho sem álcool.” (p. 118) Notavelmente, esses espetáculos e espaços são marcados por uma forte presença de jovens, e a nosso ver são evidências de um processo de territorialização do gospel no seio do pentecostalismo<sup>35</sup> e da sociedade.

Desta forma, entendemos que os shows gospel que são apresentados em espaços públicos por todo o país, configuram-se como territorialidades flexíveis (SOUZA, 2002), que são acionadas conforme a vontade do grupo apresentador, ou mesmo da igreja que o promove e estão inseridos no processo de midiaticização do religioso. Comentando as apresentações do famoso grupo “Diante do Trono”, a autora afirma:

As apresentações do DT [Diante do Trono] em locais públicos são megaproduções. Um aparato tecnológico de última geração (iluminação de palco, canhões e refletores na plateia, som, telões) serve de apoio para os mais de 50 integrantes do grupo[...] (CUNHA, 2004, p.174).

Essa dimensão tecnologizada do evento, que em menor grau também está presente nas igrejas, é também uma influência do gospel no meio evangélico. Geralmente sua utilização nesses shows serve-se para a gravação de CDs e DVDs dos grupos. Desta maneira, estes territórios flexíveis são controladores de fluxos, os indivíduos, e também geradores de fluxos, pois uma vez gravados, os produtos tornar-se-ão fluxos de bens simbólicos.

A capacidade desses shows enquanto territorialidade flexíveis, de influenciar no processo de identificação religiosa sobressai de duas diferentes formas: a) como os shows são apresentados em cidades diferentes, tais territórios são construídos sempre que convém, podendo assim ao longo de certo período, percorrerem todo o país, b) Como no movimento

---

<sup>35</sup> Vale lembrar que o gospel como movimento não está presente apenas no seio do pentecostalismo, mas também em outros setores evangélicos, bem como se pode perceber sua influência no meio católico, especialmente pelos padres cantores.

gospel os cantores são tidos como “instrumentos de Deus” (CUNHA, 2004), suas pregações e sermões durante os shows vão compor os sistemas de sentido, cujo objetivo é

[...] explicar e regular significativamente (teodicéias) a conduta do indivíduo, tanto na relação com a sociedade e nas rotinas do dia-a-dia, quanto na superação de suas crises em vistas das realidades que transcendem o cotidiano (BERGER e LUCKMANN, 2004, p. 21).

### 2.2.3 A multiterritorialidade religiosa individual e identidade

Portanto, pelo exposto acima vemos que diferentes instituições religiosas estão atualmente a desenvolver um processo de re-territorialização, calçado numa territorialização de base e em rede. Compreendemos que algumas das consequências desse processo, são a ampliação da influência das mesmas junto à sociedade, mas que produz igualmente a possibilidade de o indivíduo re-territorializar-se também. Algumas territorializações, como a geossimbolização das catedrais operada pela IURD e a presença nos diversos meios de comunicação por diferentes igrejas, tem um propósito duplo: ampliar sua influência sobre os fluxos, destacando-se assim no mercado religioso e, influenciar as redes de sociabilidade pelas quais os indivíduos constroem e mantêm suas relações.

Todavia, ao construir novas territorialidades as instituições disponibilizam consequentemente um conjunto de diferentes territórios, favorecendo assim o processo de multiterritorialização religiosa individual. Esta, sendo caracterizada pela

[...] possibilidade de acessar ou conectar diversos territórios, o que pode se dar tanto através de uma ‘mobilidade concreta’, no sentido de um deslocamento físico, quanto ‘virtual’, no sentido de acionar diferentes territorialidades mesmo sem deslocamento físico, como nas novas experiências espaço-temporais proporcionadas através do cirbespaço (HAESBAERT, 2004, p. 344, grifos do autor).

Permite aos indivíduos o transitar ou o acessar diferentes espaços - sacralizados ou não -, e também por entre diversas crenças e tradições religiosas, favorecendo assim o trânsito religioso.

Contudo, a multiterritorialidade tem fatores limitadores, que a nosso ver as igrejas pentecostais por advogarem uma identidade religiosa exclusivista não temem em evidenciar. Portanto, podemos diferenciar entre “[...] multiterritorialidade potencial (disponível, realizável) e multiterritorialidade efetiva (realizada de fato)” (HAESBAERT, 2004, p. 350). Desta forma, acessar diferentes territórios, mesmo que religiosos, é uma possibilidade hoje que depende de condições econômicas, políticas e a da predisposição cultural do indivíduo.

A nosso ver, a predisposição cultural é o fator de limitação que as igrejas pentecostais mais têm lançado mão. Nesse sentido, a teologia da batalha espiritual é a contribuição mais recente, segundo Mariz (1999), essa teologia “[...] advoga que evangelizar [...] é lutar contra o demônio, que estaria presente em qualquer mal que se faz, em qualquer mal que se sofre e, ainda, na prática de religiões não cristãs” (p. 34). Por essa razão, a consequência tem sido um ferrenho processo de demonização das religiões afro-brasileiras, bem como das práticas religiosas católicas.

Assim, com esse processo de demarcação de fronteiras, o pentecostalismo visa influenciar o comportamento dos indivíduos, fiéis ou não, a fim de limitar a possibilidade dada pelo pluralismo, de acesso às diversas crenças e práticas religiosas. Embora as igrejas do neopentecostalismo utilizem objetos e rituais advindos tanto do campo religioso católico-popular, como também das religiões afro, o que ocorre é um processo de sincretismo as avessas, ou seja, a utilização dos mesmos com objetivo de polarizá-los dentro da categoria valorativa do mal, do Maligno. (SANCHIS, 1994)

Além desse aspecto sócioteológico, percebemos que algumas igrejas ainda insistem em resistir a potencial multiterritorialização dos fiéis, por meio da restrição do uso da televisão, e teimosamente, ao manterem padrões um tanto rígidos de postura e comportamento. Embora seja uma estratégia, tal postura institucional tende a ser vivida na aparência, como demonstra a inserção dos fiéis da CCB no universo da internet e no ato de assistir a televisão.

Assim sendo, os fiéis hoje têm a sua disposição shows, cultos em várias igrejas locais, mas também os webcultos e telecultos, que os mesmos podem assistir a distância. Nesse contexto, variando em grau de intensidade e de resistência entre indivíduos e instituições, entendemos que por essas mesmas condições,

A construção da identidade assumiu a forma de uma experimentação infundável. Os experimentos jamais terminam. Você assume uma identidade num momento, mas muitas outras, ainda não testadas estão na esquina esperando que você as escolha. (BAUMAN, 2004, p. 91)

As novas territorializações do pentecostalismo, tendem portanto a favorecer esse processo de experimentação, conduzindo a identidade religiosa a mutações e ampliando os impactos da modernidade religiosa no seio do movimento.

### CAPÍTULO III

#### AS DIMENSÕES DA MARCHA: PARA ONDE CONDUZ O CAMINHO?

Considerando que as Marchas para Jesus estão agora contextualizadas numa realidade de multiterritorialidade religiosa individual, e também de re-territorialização das instituições pentecostais, exigência contemporânea do pluralismo religioso e da conseqüente concorrência religiosa; constatamos que no cenário pentecostal brasileiro está aclarada a centralidade do indivíduo como elemento e objeto central do processo de identificação religiosa.

Nesse sentido, compete-nos neste terceiro capítulo elucidarmos a importância sócio-religiosa das MPJ enquanto estratégia territorial no processo de (re)construção/(re)elaboração da identidade religiosa pentecostal no Brasil atual.

#### **3.1 A identificação religiosa<sup>36</sup> na modernidade: o peregrino e o convertido**

Como uma de suas primeiras transformações, a modernidade provocou o deslocamento da religião para a esfera privada e a diminuição de sua importância macrossocial. De igual forma, o contexto moderno valoriza o individualismo religioso, o que impõe consideráveis conseqüências para a instituição religiosa.

Sendo então destituída de seu papel de provedora de sentidos supraordenadores (BERGER e LUCKMANN, 2004), ou seja, reconhecidos como válidos por todos os grupos sociais, as instituições religiosas são forçadas a encararem e reconhecerem o pluralismo de valores, de estilos de vida e de opções de religião.

Desta forma, ao indivíduo “Já não é possível não escolher, pois é impossível fechar os olhos diante do fato de que uma decisão tomada poderia ter sido diferente.” (BERGER e LUCKMANN, 2004, p. 59) Desta forma, produzimos um campo religioso onde se destaca a autonomia do indivíduo, e as diferentes formas de viver a religião e a fé.

Diante desse contexto onde diversas combinações são possíveis, Hervieu-léger (2005), propõe que busquemos novos meios para apreendermos o religioso em movimento. Para a autora, durante muito tempo a reflexão sobre o campo religioso, tanto por parte da

---

<sup>36</sup> Optamos pela expressão identificação religiosa, pelo fato de entendermos serem as identidades religiosas um processo social no qual não há estabilidades perenes ou mesmo identidades fixas, imutáveis ou exclusivas em sentido estrito. Assim, podemos assistir idas e vindas, ou seja, o assumir e o rejeitar de determinado conjunto de elementos distintivos, bem como permanentes processos de negociação.

igreja como da academia, esteve vinculada a figura do “praticante”, que atualmente já não é mais capaz de sozinha, possibilitar a compreensão das dinâmicas presentes no campo religioso.

O “praticante” revela a autora, alude “[...] aquilo que foi durante muito tempo o horizonte sonhado de uma estratégia pastoral que visava a realização de um ‘mundo praticante’ perfeitamente integrado sob o báculo da Igreja.” (p. 92, grifos da autora) Esta concepção hipostasiada está atualmente posta em xeque, diante do surgimento de uma sociedade plural. Isto pelo fato de que a figura está “[...] associada à existência de identidades religiosas fortemente constituídas, que definem grupos de crentes socialmente identificados como ‘comunidades.’” (p. 94, grifos da autora)

Em contexto nacional, a histórica relação entre o estado e a igreja configurou uma associação onde ser brasileiro era ser católico. E da mesma forma que a figura citada, atualmente essa associação também está sendo posta em causa pelo constante crescimento dos evangélicos, gerando consequentes reflexões pastorais no interior da igreja. (SANCHIS, 1994) Não que o “praticante” tenha deixado de existir, simplesmente deixou de ser figura única ou mesmo predominante, pois como vemos também no Brasil “[...] as velhas identidades, que por tanto tempo estabilizaram o mundo social, estão em declínio [...]”. (HALL, 1997, p.7)

Contudo, se o praticante não mais é capaz de explicar a cena religiosa contemporânea, Hervieu-léger (2005) nos apresenta duas outras figuras que de acordo com ela melhor elucidam essa cena: as figuras do peregrino e o convertido.

Nesse sentido, o peregrino é o fruto do processo de subjetivação da religião, pelo qual o indivíduo passa a ser o articulador principal de suas significações simbólico-religiosas. O peregrino é assim, a desconstrução da imagem do “praticante” enquanto associação correlata entre crença e pertença. O mesmo caracteriza-se por uma atuação individual, mas que em algumas situações pode construir também coletividades efêmeras.

Marca a religiosidade peregrina, a fluidez dos percursos espirituais - pois os indivíduos percorrem diferentes espaços e tradições religiosas a recombinar elementos -, a mobilidade e a associação temporária. Assim, “esta ‘religiosidade peregrina’ individual caracteriza-se por isso, antes de mais, pela fluidez dos conteúdos de crença que elabora e, ao mesmo tempo, pela incerteza das pertenças a que pode dar lugar.” (HERVIEU-LÉGER, 2005. p. 100 grifos da autora)

No contexto nacional, a tentativa de apreender este indivíduo é expressa pelas noções de trânsito religioso e bricolagem. E nesse sentido, chama-nos atenção a pesquisa feita por

Fernandes (2006), na qual se constatou, em estimativa<sup>37</sup>, que 23% da população brasileira, aproximadamente um em cada quatro, mudou de religião ao menos uma vez na vida. Além disso, revelou também que dentre os grupos religiosos pesquisados, os pentecostais foram os únicos que apresentaram até seis mudanças de religião na vida. Assim, mesmo que a identidade pentecostal pretenda-se exclusiva, percebe-se a construção de percursos individuais de identificação. Portanto, para Hervieu-Léger (2005):

O que distingue de maneira decisiva a figura do praticante da do peregrino diz respeito ao grau de controle institucional de quem um e outro são objeto. O praticante conforma-se com disposições fixadas, que têm, assim, um caráter de obrigação para o conjunto dos fiéis. Mesmo quando a observância é solitária, ela conserva uma dimensão comunitária. A prática peregrina é pelo contrário uma prática voluntária e pessoal. Ela implica uma escolha individual, que permanece em primeiro plano mesmo no caso em que a peregrinação toma uma forma coletiva. (p.109)

Todavia, a modernidade não produz apenas a figura do peregrino, mas também o seu provável estado futuro, o convertido. Segundo a autora, a se a primeira figura presta-se para a compreensão da mobilidade religiosa, é a segunda figura que “[...] oferece a melhor perspectiva de identificar os processos de formação das identidades religiosas nesse contexto de mobilidade.” (p. 119)

Nesse sentido, o convertido é uma figura tripla, pois a formação da identidade religiosa pode ocorrer por três caminhos diferentes: “[...] do indivíduo que muda de religião, daquele que abraça voluntariamente uma religião ou daquele que (re)descobre a sua religião de origem[...]” (p. 120) Assim sendo, indivíduo que muda de religião o faz por rejeitar uma identidade religiosa herdada ou por decidir abandonar uma religião que lhe fora imposta, a qual nunca havia aderido, em proveito de outra. Tradicionalmente diz a autora, os indivíduos que assim agem, classificam a religião anterior como decepcionante, “[...] porque exterior aos verdadeiros problemas dos homens de hoje em dia, incapaz de dar respostas às angústias reais e de lhes oferecer o suporte eficaz de uma comunidade.” (p. 122)

Em contexto nacional, a pesquisa de Fernandes (2006) identificou em todas as faixas etárias pesquisadas, porcentagens superiores a 10% a quantidade de pessoas que mudaram de religião, mas nas faixas etárias de 18 aos 55 anos, a margem foi de 25,8% a 27%, respectivamente. Nesse sentido, esse intervalo de idade reflete o período que perpassa a independência em relação à família, a efetivação de vínculos afetivos, passando pela possível conclusão de um ensino superior até as mudanças da meia-idade. Fases estas marcadas por

---

<sup>37</sup> Utilizamos o termo para sermos coerentes com a autora, pois a pesquisa foi por amostragem. Entretanto, pesquisa encomendada pelo Ministério da Saúde, também por amostragem, e analisada por Almeida e Montero (2001) constatou que 26% da população brasileira havia mudado de religião no país.

profundas transformações pessoais, possíveis influenciadoras no processo de mudança de religião.

O segundo tipo da figura do convertido, “[...] é a do indivíduo que, nunca tendo pertencido a qualquer tradição religiosa, descobre, após um caminho pessoal mais ou menos longo, aquela em que se reconhece e à qual decide finalmente agregar-se.” (p. 123) Esse segundo tipo, é caracteristicamente aquele que viveu como “pesquisador espiritual”, “[...] cujo percurso, frequentemente longo e sinuoso, se estabiliza, pelo menos por algum tempo, numa adesão comunitária escolhida que vale como identificação tanto pessoal e social quanto religiosa,” (p.123)

Mas o terceiro tipo da figura é vivido por aquele indivíduo, que “[...] descobre ou redescobre uma identidade religiosa que até ai permaneceu formal, ou vivida *a mínima*, de maneira puramente conformista.” (p, 124, grifos da autora) Segundo Hervieu-Léger (2005), esse tipo de indivíduo geralmente se faz presente em linhagens protestantes e mesmo católicas, nas quais movimentos de renovação podem lhes oferecer condições comunitárias e mesmo experiências religiosas emocionais.

Assim sendo, percebemos que a relação entre o peregrino e o convertido, é que o segundo passa surgir quando o primeiro consegue elementos para estabilização dos seus percursos de identificação. Por serem marcados por considerável fluidez e mobilidade, os peregrinos desenvolvem identificações diversas ao longo do seu “caminhar”, que é estabilizado, quando “[...] a construção biográfica subjetiva se encontra com a objetividade de uma linhagem crente, incarnada numa comunidade na qual o indivíduo se reconhece.” (p. 100)

### **3.2 As dimensões da identificação religiosa**

Se a cena religiosa contemporânea, inclusive brasileira, é marcada pelas figuras do peregrino e do convertido, importa-nos entendermos por quais meios, estratégias ou elementos pode se processar a identificação religiosa. Nesse contexto de individualização, compreendemos com Castells (2006) que a identidade é o “[...] processo de construção de significado com base em um atributo cultural, ou ainda um conjunto de atributos culturais inter-relacionados, o(s) qual(is) prevalece(m) sobre outras fontes de significado.” (p. 22) Sendo assim, as figuras do peregrino e do convertido elucidam-nos que identificar-se é necessariamente uma operação de escolha e eleição levada a cabo pelo indivíduo, mediante as opções oferecidas pelo contexto social e validada por preferências subjetivas.

Nesse sentido, os indivíduos buscam os elementos que possibilitem a “[...] identificação simbólica [...] da finalidade da ação praticada [...]” (CASTELLS, 2006, p. 23), ou seja, as diferentes práticas religiosas, assim como a adesão a um grupo, precisam ser revestidas de um significado especial. Nesse contexto, a relação entre a crença e os conteúdos institucionais da mesma não guardam mais obrigatória equivalência.

Nesse sentido, para Hervieu-Léger (2005) a identificação religiosa passa pela livre combinação individual de duas ou mais dimensões de identificação religiosa. Estas dimensões são os conjuntos de valores, práticas, tradições, comportamentos, etc. que marcam os diferentes grupos religiosos, e as quais o indivíduo lança mão com pouca ou nenhuma regulação institucional.

Ressaltamos que estas dimensões levam a uma aproximação do indivíduo para com a religião, e que em geral as mesmas podem também serem invocadas sem qualquer pertencimento institucional. Por isso, estas dimensões poderão conduzir a uma estabilização dos percursos, quando duas ou mais delas forem articuladas e conduzirem o indivíduo a uma instituição religiosa.

Para a autora, a *dimensão comunitária* é compreendida como o “[...] conjunto de marcas sociais e simbólicas que definem as fronteiras do grupo religioso que permitem distinguir ‘os que pertencem’ dos ‘que não pertencem’”. (p. 74, grifos da autora) Sob esse aspecto, os indivíduos se identificam com os princípios e ritos que fazem com que os grupos portem-se como distintos, “eleitos”, “escolhidos”. No contexto cristão, o rito como o batismo, a santa ceia e o casar-se na igreja, são elementos que a evidenciam.

A segunda dimensão pela qual os indivíduos podem identificar-se é *dimensão ética*. Esta diz respeito aos valores que estão ligados a mensagem religiosa e que se pretendem universais. Em contexto cristão, alguns exemplos desses valores são a salvação em Jesus por meio da igreja para todos os homens e a sacralidade da Bíblia como palavra de Deus, ambos como válidos para todos. Aqui, essa dimensão junto à dimensão comunitária, pode conduzir a tensões que a instituição religiosa deverá mediar, pois conduzida ao extremo, o comunitário poderá inviabilizar a dimensão ética, dada a intensificação do exclusivismo e a valorização extrema da dimensão ética conduzirá a dissolução da comunidade numa grande comunidade universal. É a oscilação entre a universalidade da mensagem e a singularidade da comunidade.

Para além dessas dimensões, Hervieu-Léger (2005) apresenta ainda a *dimensão cultural*, esta dimensão está vinculada ao “[...] conjunto de elementos cognitivos, simbólicos e práticos que constituem o patrimônio de uma tradição particular: a doutrina, os livros, os saberes e suas interpretações, as práticas e os códigos rituais [...]” (p. 76)

Essa dimensão permite ao indivíduo o identificar-se como cristão, sem a necessidade obrigatória de referência a uma prática ritual diária. Assim, podem-se reivindicar raízes cristãs, judaicas ou qualquer outra de cunho religioso, mas por simplesmente aceitar os valores e princípios culturais, sem contudo estar vinculado a uma filiação. Identifica-se assim, com o patrimônio socioteológico e cultural construído pela linhagem religiosa.

Uma quarta dimensão de identificação é a *dimensão emocional*. Para a autora, essa perspectiva permite ao indivíduo identificar-se com o caráter afetivo da religião, suas festas, celebrações públicas, grandes eventos. Essa dimensão constrói o sentimento de um “nós”. São os momentos onde “[...] se estabelece uma experiência elementar de comunhão coletiva, eventualmente suscetível de se estabilizar sob a forma de uma identificação comunitária.” (p. 77)

Para a autora, essas duas últimas dimensões também são produtoras de potenciais tensões no seio do grupo religioso, cabendo de igual forma a instituições mediá-los. Ao centralizar-se na experiência imediata, sensível e afetiva da identificação, a valorização da dimensão emocional pode produzir um questionamento dos valores e regras que culturalmente a tradição religiosa construiu, podendo assim tornar a experiência religiosa extemporânea pelo fato de não “[...] ancorar-se na continuidade legitimadora de uma memória autorizada.” (p. 79)

Por outro lado, a supervalorização do aspecto cultural conduz ao que entre os pentecostais chama-se de “esfriamento”. Ou seja, “[...] a memória coletiva perde o seu caráter ativo e constitui-se como um patrimônio de recordações que já não mobiliza uma crença comum: ela já só é uma tradição sem crer.” (p.80)

### **3.3 MPJ: identidade religiosa pentecostal em (re)elaboração**

Diante do exposto, constatamos que a identificação religiosa não obrigatoriamente precisa dar-se em conexão íntima com o conjunto de regras e padrões requeridos ou pretendidos pelas instituições. Chegamos também ao entendimento, de as dimensões da identificação religiosa nos permitem apreender a “flutuação” (HALL, 2006) da identidade religiosa pentecostal, processo esse que ocorre em função da influência de relações midiáticas e globalizadas da atualidade.

Sendo assim, entendemos a MPJ enquanto evento e território, e que articula de maneira seletiva diferentes dimensões da identificação religiosa, e que acionando novas e

antigas características do pentecostalismo, promove a (re)elaboração da identidade pentecostal.

Desta forma, as MPJ articulam três aspectos básicos que iremos detalhar a seguir: a valorização de alguns elementos da dimensão ética do(s) pentecostalismo(s), a afirmação do gospel como elemento cultural pentecostal e a articulação entre aspectos da religiosidade popular e da modernidade na dimensão emocional. Embora analisemos em separado, esses três aspectos atuam conjuntamente.

### 3.3.1 A valorização da dimensão ética do(s) pentecostalismo(s): a centralidade da pessoa de Jesus

Como apresentamos, a dimensão ética da religião é aquela vinculada aos aspectos da mensagem religiosa. Esta tem como característica a pretensão de ser universal, cabendo a todos. Sendo assim, a MPJ destaca-se por acionar elementos éticos que estão disseminados por todo o campo religioso pentecostal, permitindo assim uma primeira identificação entre os indivíduos e o evento.

Como exemplo, a MPJ já em seu nome faz alusão à pessoa que possui a centralidade no arcabouço teológico cristão e pentecostal. Ela pretende-se “para Jesus”, aquele que veio ao mundo com a missão de salvar a todos que nele crerem. Nesse sentido, o nome do evento almeja que se reconheça o mesmo como representando a todos que se assumem cristãos.

Assim, construída como uma manifestação “para Jesus”, os organizadores parecem querer afastar o evento do denominacionalismo presente no campo pentecostal, pois de acordo com o Bispo Estevam Ernandes: “A verdade da Marcha é que ela representa a união, a comunhão de todos aqueles que acreditam em Jesus Cristo como filho de Deus e nosso desejo de expressar essa fé!” (MARCHA..., MARCHAPARAJESUS.COM.BR. 2015). A nosso ver corrobora esse interdenominacionalismo, o fato de a organização da mesma ser por meio de ordens e conselhos mult institucionais, bem como, pela presença de diferentes líderes pentecostais.

Além da centralidade em Jesus, nas MPJ analisadas há a participação de diversos cantores pentecostais. Refletindo sobre a MPJ do Rio de Janeiro em 2013, Sant’ana (2014) constatou a presença de elementos tradicionais do universo pentecostal, como o batismo no Espírito Santo, cantado com empolgação pelos participantes e a conhecida cantora Cassiane. Em semelhante direção, a mesma autora relatou a utilização por parte de líderes e participantes, posturas comuns a Teologia da Batalha Espiritual, onde a própria cidade é

discursivamente disputada contra “forças espirituais” malignas, por meio de orações, “declarações” e “profecias”.

Nesse sentido, embora o portal Igospel afirme que “o quadro que se vê na marcha, em qualquer lugar do mundo, são milhões de cristãos, de todas as idades, raças, nacionalidade e culturas étnicas, caminhando, louvando e clamando.” (CONHEÇA..., IGOSPEL, 2014). Podemos perceber que a mesma dimensão ética que atrai fiéis pentecostais e/ou não para a marcha, serve também para afirmar uma identidade religiosa evangélica, expondo assim um processo de diferenciação religiosa, evidenciado a nosso ver na praticamente nula participação de católicos nas MPJ analisadas.

O fato de ser um evento multistitucional imprime uma interessante relação entre a identidade religiosa e a espacialidade, pois de acordo com Mondardo (2009), as identidades são escalares, ou seja, dependendo de qual referência espacial se acione, invocar-se-á uma distinção diferente. Por isso, sendo um ato público, sua distinção é como evento cristão, uma identificação suficientemente ampla para abarcar os diversos grupos evangélicos.

Por esse motivo, as MPJ não deixam de ter um caráter evangelizador, missionário, pois não são abertas a quaisquer referenciais religiosos, mas especialmente aqueles cujas cosmovisões religiosas estão centralizadas na pessoa de Jesus, assim, a visibilidade social que se alcança com o evento faz das MPJ uma interessante estratégia institucional de influenciar religiosamente a sociedade.

### 3.3.2 A afirmação do gospel como elemento da dimensão cultural pentecostal

Provavelmente a dimensão cultural do pentecostalismo é aquela que tem se tornado mais notável nos últimos anos na MPJ. Assim como todas as dimensões apresentadas até aqui, os elementos que compõem a dimensão cultural tem certo caráter público, não se restringindo assim a um determinado grupo pentecostal. Por essa razão, entendemos que o sucesso da MPJ e sua proliferação pelo Brasil só podem ser compreendidos se reconhecermos algo, coadjuvante à dimensão ética, que em alguma medida seja comum a todos os participantes e com o qual eles identifiquem.

De acordo com Hervieu-Léger (2005), compõe a dimensão cultural da religião os “[...] modos de pensamento sedimentados nas práticas das comunidades, nos hábitos alimentares, relativos ao vestuário, sexuais, terapêuticos [...]” (p. 76) Entendemos assim, que o modo de pensamento e comportamento que vem encontrando lugar no seio pentecostal, é a

cultura gospel. Favorecendo mudanças nos costumes e hábitos litúrgicos e teológicos do pentecostalismo, especialmente o clássico.

Cunha (2004), afirma que a cultura gospel é “um modo de vida”, sendo também “[...] um modo de viver e experimentar a fé no sagrado [...]” (p. 276) Assim, o gospel tornou-se hoje um elemento presente em todos os diferentes grupos pentecostais brasileiros, pois considerando a multiterritorialização que tratamos no capítulo anterior, é difícil hoje às igrejas obterem sucesso ao advogarem identidades religiosas únicas ou inflexíveis.

Assim, o que atrai as pessoas na MPJ é justamente o fato de ela ser uma forma de expressão conjunta do gospel e das transformações culturais do meio pentecostal. De acordo com Cunha (2004), uma das características da cultura gospel é a,

[...] relativização da tradição de santidade protestante puritana de restrição nos costumes, de rejeição da sociedade e das expressões culturais brasileiras com a busca da valorização do corpo – expressão corporal e lazer – e a construção da imagem de que os adeptos do segmento evangélico são cidadãos ‘normais’, não isolados, mas inserido socialmente. (p. 276)

Assim sendo, a MPJ é a confirmação de que o gospel alcança hoje as mais diferentes denominações religiosas pentecostais, deslocando-as de seus costumes tradicionais de ascetismo, e chamando-as para uma maior exposição na sociedade. Assim, se as MPJ são um sucesso de público, é pelo fato de que para muitos a música, o louvor e a expressividade corporal são elementos constitutivos do seu jeito de ser evangélico hoje.

Nesse sentido, Sant’ana (2014) referindo-se as MPJ de São Paulo e Rio de Janeiro afirma: “O repertório que se ouve, portanto, difere pouco do que é reproduzido diariamente nas rádios evangélicas dessas cidades. [Mas] são músicas que já participam do cotidiano da audiência da marcha” (p. 216). Assim, além de utilizar música gospel como elemento aglutinador de fiéis ou admiradores, a Marcha serve também como momento de reprodução e afirmação da cultura gospel no seio pentecostal. Nesse sentido, esclarece Sant’ana (2014)

Os cantores que se apresentam no palco principal são, em geral, os artistas de maior visibilidade e vendagem do momento, sendo uma forma de atrair público para o evento. Por isso, muitos deles fazem parte do catálogo de grandes gravadoras (que possuem contratos com alguns dos nomes mais importantes), mas não há artistas que estejam apenas ligados às gravadoras de maior influência, podendo haver também músicos independentes que tenham notoriedade. (p. 216)

Portanto, como o gospel não está restrito a nenhuma denominação pentecostal específica, embora caiba a IARC o mérito pela sua popularização no Brasil, atualmente já se pode afirmar que ele é parte integrante da identidade pentecostal. E assim como todas as dimensões de identificação religiosa, a dimensão cultural por não estar ligada

obrigatoriamente a uma determinada instituição religiosa, constrói a MPJ como um espaço onde qualquer pessoa que admire a música gospel e essa maneira de viver a fé sintam-se identificadas<sup>38</sup>, bem como, favorece novas adesões a esta cultura. Independente de o participante ser um pentecostal confesso.

### 3.3.3 O popular e o moderno na valorização dimensão emocional nas MPJ.

Para Hervieu-Léger (2005), a dimensão emocional da religião é um fator importante na identificação religiosa. Inserem-se neste aspecto o conjunto de atividades, rituais, elementos que permitem o surgimento de um sentimento coletivo do “nós”.

Assim sendo, durante as MPJ são realizadas orações, cânticos, pregações que visam produzir a identificação dos participantes ao um grande grupo. Aqui, a cultura gospel novamente se faz presente, pois conforme Cunha (2004) uma de suas marcas é “[...] o desenvolvimento de uma prática religiosa avivalista, base da conduta pentecostal como potencialização da experiência de piedade individual, com uma busca intimista mais intensa e contrita de Deus e externalização da emoção nas reuniões coletivas.” (p. 276).

Nesse sentido, associa-se ao elemento emocional do gospel, moderno e vinculado a uma produção fonográfica profissionalizada, algumas características da religiosidade popular brasileira que o próprio pentecostalismo buscou articular. Para Steil (2001)

[...] o tradicional e o pós-moderno religiosos têm em comum o fato de privilegiarem mais o polo sensorial na produção de sentidos do que o polo ideológico. Os crentes hoje, quer estejam no campo das religiões ‘nova era’, quer estejam nos cultos populares, se deixam mobilizar muito mais pelo sensível e pela emoção do que pelos dogmas e verdades da fé. (p. 123)

Assim, o elemento emocional da religiosidade popular brasileira, está hoje em conexão com a modernidade religiosa e seus indivíduos fragmentados (BAUMAM, 2005), por meio destes eventos de expressão pública da fé. Em entrevista ao portal Igospel, o Bispo Geraldo Tenuta Filho da IARC, afirma que um dos objetivos da MPJ é “[...] o ato profético, porque no momento em que milhões de pessoas estão declarando o nome e o senhorio de Jesus, o mundo espiritual é totalmente alterado. Isso é nítido.” (BISPO GÊ..., MARCHAPARAJESUS.COM.BR, 2013) Desta forma, vê-se que o elemento emocional religioso articula-se com outra característica da religiosidade popular nacional, a concepção

<sup>38</sup> A nosso ver, com algumas limitações, pode ser acrescentado aos elementos culturais do pentecostalismo o conservadorismo político. Este imprime as MPJ certo caráter de protesto social, pois não é incomum encontrarmos nelas faixas, cartazes e dizeres que questionam decisões e projetos políticos da pauta estadual ou nacional.

de que existe outra dimensão existencial permeada de seres espirituais em interação permanente com nosso mundo real.

Sendo assim, a dimensão emocional da MPJ é um elemento que tem colaborado para a construção de um sentimento, mesmo que efêmero, de que há um grande coletivo, um “nós” formado por todos os evangélicos participantes, e isso em escala nacional. Desta maneira, as próprias imagens geradas e divulgadas sobre a MPJ desempenham um papel importante: pretendem convencer que de fato, existe algo em comum a todos os evangélicos brasileiros, especialmente as bandeiras sociais levantadas e o jeito gospel de ser evangélico.

Desta forma, durante algumas horas, as tradições específicas de cada instituição religiosa são postas em suspensão, em nome de um objetivo maior, evidenciando que

(...) o discurso da unidade interdenominacional toma uma dimensão prática quando leituras teológicas contraditórias com certas doutrinas são entoadas como um repertório comum. Um repertório de experiências e linguagens sonoras “evangélicas”, acessadas cotidianamente nas rádios, comunidades virtuais e mídias que não passam necessariamente pela filiação doutrinária e institucional a uma igreja (SANT’ANA, 2014. p. 221-222, grifo da autora).

### **3.4 MPJ: dimensões de um território identitário**

#### 3.4.1 As dimensões territoriais

Temos até aqui defendido a idéia de que a MPJ é uma estratégia territorial, que busca fortalecer a identidade religiosa dos participantes. Nesse sentido, funcionaria como espaço de (re)elaboração e (re)afirmação da identidade religiosa, local e evento para a estabilização dos percursos identitários. Sendo assim, cabe-nos agora evidenciar mais claramente esta dimensão territorial/identitária da MPJ.

Inicialmente, as MPJ são construídas enquanto território no momento em que as equipes organizadoras vão às autoridades estatais, solicitar as liberações e permissões devidas para a utilização do espaço público para um evento de natureza religiosa, gerando assim interrupções e desvio no trânsito urbano, bem como, utilizando o amparo dos órgãos de segurança.

Ao efetuar essa interrupção no cotidiano da cidade, e utilizar para fins exclusivos uma porção do espaço, no caso aqui parte das vias públicas, a MPJ torna-se uma manifestação territorial do pentecostalismo. Nesse sentido, a Marcha para Jesus se constitui num território flexível (SOUZA, 2002), por meio do controle e uso temporários de determinada porção do espaço.

A nosso ver, essa dimensão territorial embasada no controle é reforçada pela utilização do termo “marcha”. Um paralelo interessante nos é dado por Corrêa (2012) quando analisou a Caminhada Contra Intolerância Religiosa, ocorrida no Rio de Janeiro em 2008; caminhada esta que reuniu diversas vertentes religiosas, em especial as afro-brasileiras. Para a autora: “Nomear a manifestação como uma Caminhada também ganha importantes simbolismo e significado [...] [demonstrando que] a diferença das raças e das etnicidades se encontram dialogicamente na promoção da coexistência pacífica e da tolerância” (p. 136). Assim sendo, percebemos que expressão “marcha”, fortemente associada a ações militares e reivindicativas, possui uma simbologia que visa evidenciar um ato convicto e aguerrido. Eminentemente territorial

Associando esse simbolismo da expressão “marcha”, ao controle de parte do espaço público, percebemos a construção daquilo que Hall (2006) definiu como as “geografias imaginárias”. Essas geografias são os “lugares”, as “paisagens” imaginadas pelos grupos, mas que sustentam uma diferenciação ou uma afirmação identitária. Referindo-se a MPJ, Sant’ana (2014) relata que os participantes entendem a mesma como um momento em que vão “se fazer ouvir” pela sociedade. Entre “declarações” e “profecias” sobre o Brasil e a cidade, os integrantes buscam ““declarar que só Jesus é o Senhor’, tomando para si as bênçãos de uma ‘nação feliz’, uma ‘nação cujo Deus é o Senhor’” (p. 221. Grifos da autora). Assim, a identidade religiosa é reforçada pela concepção imaginária de um performático “Brasil para Cristo”.

Além disso, o som dos trios elétricos é elemento de territorialização e de definição de fronteiras sonoras na cidade. Controlando uma porção do espaço, marchando e declarando o “Brasil para Cristo”, a música gospel que embala o percurso da marcha atua como elemento de diferenciação entre os que estão participando, e os que estão de fora do ato. Considerando que “o raio de alcance do som da Marcha é cuidadosamente calculado pela organização, de modo a tocar a maior parte ‘do coração da cidade’” (SANT’ANA, 2014. p. 217. Grifos da autora), há um objetivo claro de demarcação territorial, bem como, de uma escuta involuntária por parte daqueles que não participam do evento e, conseqüentemente: “se para os ‘de dentro’ essa vivência do som se dá como marca e proteção contra os estímulos do ‘mundo’, para os ‘de fora’ essa fronteira [passa a ser] inteligível, ainda que possa ser conflituosa” (p. 218. grifos da autora).

Sendo assim, entendemos a MPJ enquanto território e evento, é um espaço organizado mediante a colaboração de várias igrejas pentecostais, portanto, constitui-se numa territorialidade flexível e compartilhada. Dizemos compartilhada em razão de que não há um

poder institucional exclusivo a operar na MPJ, pelo contrário, a mesma é realizada mediante destacada colaboração mútua de diversas igrejas, e também de rádio, gravadoras e redes de televisão.

### 3.4.2 A dimensão identitária do território

Para Le Bossé (2013)

[...] toda forma identitária apresenta-se como um equilíbrio de tensões entre o ser e o vir a ser: então, o argumento identitário, como consciência e presença suscetível de mudar, de desaparecer ou de adaptar-se, tanto pode voltar-se para o passado como projetar-se para o futuro (p. 224).

A nosso ver, as recentes mudanças ocorridas no pentecostalismo, em especial o seu processo de (re)territorialização, está a submeter este movimento a essa tensão. Nesse sentido, as igrejas das diferentes fases do pentecostalismo tendem a se comportarem de maneira diferente diante dos questionamentos identitários advindos dessas transformações sociais.

Diante disso, esposamos a idéia de que a MPJ edificada enquanto território está voltada para o futuro<sup>39</sup>, e não para o resgate de um tempo passado. Como veremos, a marcha colabora para o processo de (re)elaboração da identidade pentecostal brasileira, deslocando inclusive, a identidade dita “evangélica”, de sua associação tradicional às igrejas protestantes históricas, abarcando hoje as igrejas pentecostais sem maiores problemas. (GIUMBELLI, 2013)

Nesse sentido, compreendemos a MPJ enquanto um território identitário, ou seja, como “(...) local de práticas ativas e atuais, por meio das quais se afirmam e vivem as identidades” (LE BOSSÉ, 2013. p. 227), é marcada pela junção de elementos novos e antigos do movimento pentecostal, que são articulados em função de ser um evento que se pretende interdenominacional.

Desta forma, a música gospel é acionada como elemento aglutinador e identificador, especialmente por já estar difundida na vida cotidiana dos participantes. Assim, “declarações” e “profecias” sobre a cidade e o Brasil são feitas em função de os participantes reconhecerem

---

<sup>39</sup> Giumbelli (2013) afirma que nesse processo de ocupação de espaço, os evangélicos não lançam mão o passado, e sim produzir referenciais visando o futuro. Ou seja, não há o argumento de religião étnica, ou mesmo alguma associação com a “identidade nacional” como é possível fazer no catolicismo. Entretanto, apesar de atuar visando o futuro, existem elementos na MPJ que são acionados como forma de resistência às mudanças sociais recentes, como é o caso da defesa pela família tradicional, o avanço das idéias políticos de esquerda e a agenda dos movimentos LGBT e afro-brasileiros. Assim, a propensão para o futuro que afirmamos, refere-se aos elementos identitários religiosos, especialmente aqueles inseridos nas dimensões de identificação religiosa que trabalhamos anteriormente.

também e, de alguma forma, a Teologia da Batalha Espiritual e seu cunho não ascético como partícipe de sua identidade religiosa.

Se na MPJ existe a afirmação de uma identidade pentecostal que, pelo exposto, não pode mais ser entendida como regrada pelas igrejas, até porque a participação no evento é em grande parte pela iniciativa individual dos fiéis (SANT'ANA, 2014); esse fato é também demonstrado por uma preocupação com estabilização dos percursos identitários. Segunda a autora supracitada, existe “[...] grande expectativa sobre o alcance de ‘afastados’ e ‘perdidos’”. A música é encarada, assim, como ferramenta para ‘tocar o coração’ dos que estão ‘fora’”. (p. 217)

Em especial, na MPJ constrói-se uma concepção performática segundo a qual os participantes, a despeito das muitas diferenças socioteológicas que possam ter, integram e representam “um só povo”, ou seja, a grande “nação” evangélica brasileira. Aqui, a música acionada pelos trios elétricos, e o repertório conhecido, associado à presença de lideranças diversas e “celebridades” gospel variadas, colaboram para a efetivação, imagética e emocional, mesmo que efêmera, de um “nós”.

Portanto, a MPJ ao (re)trabalhar as dimensões de identificação religiosa, consolida-se como um “laboratório” da identidade pentecostal brasileira, uma identidade que do ascetismo e aversão ao espaço público e a política, passa hoje a valorizar a estética corporal, as qualidades da vida no mundo, e a ocupar o espaço público; fazendo dele território de afirmação dessas (re)elaboradas identificações pentecostais e, isso por meio da visibilidade, pela ocupação de locais de destaque no espaço urbano, como as praças e avenidas. Assim, a Marcha é, “[...] um espaço em que os evangélicos brasileiros vão ‘se fazer ouvir’ pela sociedade. ‘Proclamar a fé’ e ‘entoar louvores que ecoem por toda a nação’” (SANT'ANA, 2014. p. 2015).

### 3.4.3 Quando o novo pode incomodar

Por mobilizar elementos identitários diversos, os quais são geradores das tensões, relatadas por Hervieu-léger (2005), a MPJ é vista também como elemento que pode concorrer com o poder de influência da mensagem religiosa institucionalizada. Uma vez que pode ser promotora das tensões entre a universalidade da pregação e a singularidade da comunidade religiosa, bem como, entre os referenciais legitimadores da memória autorizada pela instituição e a força mobilizadora da experiência emocional. Algumas igrejas limitam seu apoio a MPJ.

Entre essas igrejas está a IEAD, que representando o ramo clássico do pentecostalismo, tem questionado a teologia neopentecostal através de publicações oficiais, como as revistas de escola dominical e a própria Carta de Campinas, citada anteriormente. Nesse sentido, não encontramos nenhum documento oficial da CGADB que trate da participação das IEADs na MPJ, entretanto, o portal Cpadnews reproduz reportagens sobre as MPJ de vários lugares do país, e a nosso ver, isso representa uma concessão e um incentivo não oficializado, de uma igreja pentecostal tradicional aos tempos atuais.

A nosso ver, sendo uma igreja com forte carga de tradicionalismo, não é tão simples a IEAD admitir que a MPJ possa ser coadjuvante, inda mais por ser marcada pelo ajuntamento de diversas igrejas. Assim, a MPJ pode ser entendida por algumas cúpulas da IEAD mais como elemento de enfraquecimento da tradição e da memória autorizadas, do que como oportunidade de visibilização. Todavia, além da ADVEC que se caracteriza por não estar ligada a CGADB, as IEADs paranaenses de Curitiba e Maringá são algumas das que já participam das MPJ locais

Assim, essas resistências institucionais nos permitem entender a razão de flexibilidade territorial da MPJ. Pois integrando e constituindo-se compartilhadamente como uma territorialidade de base das instituições, somente por breves momentos, algumas horas, estas mesmas instituições estão dispostas a abrir mão de sua exclusividade na mediação e gestão da identidade religiosa. Todavia, como a mensagem neopentecostal é um fenômeno que tem impactado fortemente o campo pentecostal brasileiro, entendemos ser admissível falar em tempos de maior diálogo entre essas instituições e teologias, mais do que separação e inflexibilidade propriamente.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Pelo discutido na pesquisa, defendemos o entendimento de que o campo religioso brasileiro, em especial o pentecostal, está atualmente a viver uma ebulição socioreligiosa. Chamamos de ebulição em função de compreendermos que neste momento, as tendências, sejam elas comportamentais ou teológicas estão a todo momento disputando entre si o poder de influência.

Assim, mesmo que a instituição se proponha a oferecer “mundos curados” no dizer de Berger e Luckmann (2004), ou seja, visões de mundo, comportamentos e regras expurgadas do “caos reinante lá fora”, não há possibilidade de negar-se ao contato com o outro.

Desta maneira, as mais destacadas instituições do neopentecostalismo, são as que hoje estão na dianteira de um processo de re-territorialização que visa influenciar a forma pela qual os indivíduos compreendem-se a si mesmos enquanto religiosos e o mundo. Além disso, estão adquirindo grande notoriedade social por estarem abertas as novas tecnologias, que permitem a inserção concorrencial no universo religioso plural.

Assim, este processo de (re)territorialização evidencia-se por meio dos vultuosos investimentos financeiros que diversas igrejas pentecostais fazem na disputa por espaço na mídia, na obtenção de rádio e emissoras de televisão, bem como, nos seus templos, diversos deles agora denominados de “catedrais”.

No contexto, a inserção da Marcha para Jesus no Brasil, veio possibilitar um espaço, onde as novas tendências pentecostais, como a música gospel, as teologias da prosperidade e da batalha espiritual, bem como, elementos já antigos, como o batismo com o Espírito Santo e a centralidade da pessoa de Jesus viessem a se encontrar, evidenciando assim performaticamente, um grande e efêmero “nós”, a “ grande nação evangélica”, o “povo de Deus”.

Portanto, a Marcha para Jesus, veio a torna-se hoje um elemento a mais nesse processo de (re)territorialização das igrejas pentecostais, onde o indivíduo religioso, tornado peregrino religioso, lança-se numa busca por novos elementos religiosos que satisfaçam as suas necessidades espirituais.

A MPJ enquanto território, trabalha com a (re)elaboração da identidade pentecostal ao articular elementos teológicos de diversas ondas do pentecostalismo num evento que se pretende ser de todos, bem como, (re)afirma essas identidades agora (re)elaboradas, ao ser um território que tem por objetivo “fazer-se ouvir” pela sociedade. Nesse sentido, visibilidade a

afirmação identitárias, são as grandes marcas socioreligiosas da MPJ, e isso com a influência limitada das preferências de cada instituição religiosa.

(Re)elaborando a identidade pentecostal, entendemos que a MPJ colabora para um processo de maior aproximação e diálogo entre as igrejas pentecostais, em especial, por evidenciar e fortalecer gostos comuns, como a música gospel e em maior ou menor grau, a teologia da Batalha Espiritual e o batismo com o Espírito Santo, bem como por destacar pautas políticas de grande aceitação entre os diversos segmentos pentecostais, como a defesa da família tradicional, a rejeição à esquerda política e a agenda dos movimentos LGBT e Afro-brasileiros.

Ao performaticamente, construir uma “grande nação evangélica”, bem como evidenciar o grande “povo de Deus”, as MPJ reforçam a identidade pentecostal ao demonstrá-la compartilhada por muitos e ainda capaz de envolver religiosa e politicamente muitas pessoas. Desta forma, entendemos que este território identitário vem a ser um espaço propício para o encontro entre as figuras do peregrino e do convertido pentecostais e mesmo evangélicos em geral. Nesta, o grande ajuntamento de pessoas, ao som de vários estilos musicais e sob a presença de diferentes igrejas, pode vir ser o elemento inicial para a adesão religiosa do peregrino. Não são sem fundamento que nas MPJ são utilizadas pregações e orações. Estas, lembram aos indivíduos que mesmo o meio pentecostal sendo marcado por intensa fragmentação, havendo elementos religiosos e ideológicos compartilhados por todos, são logo atuais e pertinentes.

Diante disso, cremos que as MPJ estão afirmando a existência de eixos identitários religiosos que perpassam a todo o cenário evangélico nacional, talvez possamos falar que o gospel está a tornar-se um dos mais centrais elementos de distinção do movimento pentecostal, deixando para trás os tempos de ascetismo, atualizando assim sua pregação religiosa.

Por fim, compreendemos que o papel desempenhado pelas MPJ é o de ciclicamente reafirmar os valores difundidos no meio evangélico, sejam eles propriamente religiosos, políticos ou sociais, confirmando a diversificação religiosa do cenário religioso nacional, bem como, edificando a mensagem evangélica como uma grande concorrente diante da ainda majoritária identidade católica.

Assim, a MPJ em certo sentido é um centro de convergência e irradiação da fé (ROSENDAHL, 2002), que também irradia a identidade pentecostal, pois regularmente as pessoas deslocam-se para as avenidas afim de “marchar para Jesus”, “fazer-se ouvir”, declarar que o “Brasil é Senhor Jesus” e que existe o “povo de Deus”. Todas essas performances e

simbologias conformam a MPJ como um território identitário, onde a fé pentecostal é reforçada e afirmada.

Se na peregrinação católica “Acredita-se que a graça divina é especialmente poderosa nos lugares visitados por Jesus Cristo, pelos santos ou pela Virgem Maria, lugares nos quais eles apareceram em visões ou onde estão guardadas as suas relíquias” (ROSENDAHL, 2002. p. 12), nas MPJ ocorre a afirmação pública das crenças pentecostais, e toda uma performance midiática de visibilização e reafirmação mesma.

Portanto, vivemos tempos onde as identidades religiosas não apenas visam um “mundo curado”, mas também passam a admitir aproximações e trocas. Tais aproximações e trocas podem ocorrer como consequência forçada da (re)territorialização do pentecostalismo, mas também em territórios flexíveis e identitários como as MPJ. Em qualquer desses espaços, mantem-se a primazia do indivíduo como ator central da validação e assunção da identidade religiosa.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALENCAR, G. F. Matriz pentecostal brasileira: Assembleia de Deus. **Simpósio**, São Paulo, v. 10, n. 48, p. 11-35, nov. 2008

ALEXANDRINO, E. Marcha para Jesus leva 8 mil às ruas. **O Paraná**, Cascavel, 18 mai. 2014. Cidades. Disponível em < <http://www.oparana.com.br/cidades/marcha-para-jesus-leva-cerca-8-mil-as-ruas-49078/>> Acesso em 20 ago. 2014

ALMEIDA, R; MONTERO, P. Trânsito religioso no Brasil. **São Paulo em Perspectiva**. São Paulo. vol.15, no.3, p.92-100, Jul. 2001

BARTZ, A. Trânsito religioso no Brasil: mudanças e tendências. CONGRESSO INTERNACIONAL DAS FACULDADES EST, 2012, São Leopoldo. **Anais do...** 2012. Disponível em < <http://anais.est.edu.br/index.php/congresso/article/view/27/21>> Acesso em: 12 jul 2014.

BAUMAN, Z. **Identidade: entrevista a Benedetto Vecchi**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 2005.

BELLOTTI, K. K; Mídia e Identidades Evangélicas - Uma Perspectiva Comparada entre Brasil e Estados Unidos. In: VIII SIMPÓSIO DA ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE HISTÓRIA DAS RELIGIÕES, 2006, São Luiz, **Anais do...** São Luiz, 2006. S. P. Disponível em: <<http://www.abhr.org.br/wp-content/uploads/2013/09/11.-M%C3%ADdia-e-Identidades-Evang%C3%A9licas-Uma-Perspectiva-Comparada-entre-Brasil-e-Estados-Unidos.htm>> Acesso em: 12 set 2014

BERGER, P. L.; LUCKMANN, T. **Modernidade, pluralismo e crise de sentido** A orientação do homem moderno. Petrópolis: Vozes, 2004.

BERKENBROCK, V. **Identidade religiosa na Pós-modernidade**. S.d. Disponível em: < [http://volney-berkenbrock.com/site/index.php?option=com\\_content&view=article&id=100:identidade-religiosa-na-pos-modernidade&catid=53:evangelizacao-e-dialogo-inter-religioso-e-ecumenic&Itemid=82](http://volney-berkenbrock.com/site/index.php?option=com_content&view=article&id=100:identidade-religiosa-na-pos-modernidade&catid=53:evangelizacao-e-dialogo-inter-religioso-e-ecumenic&Itemid=82) Acesso em 20 ago 2014

BISPO GÊ conta como foi a primeira Marcha para Jesus. **Marchaparajesus.com.br**, Rio de Janeiro. Disponível em: < [http://marchaparajesus.com.br/2013/noticias2.php?not\\_id=5](http://marchaparajesus.com.br/2013/noticias2.php?not_id=5)> Acesso em 15 Fev 2014

BONNEMAISON.J; **Viagem em torno do território**. In: CORRÊA.R,L;ROSENDAHL.Z; (orgs):**Geografia cultural uma antologia**. Eduerj. Rio de Janeiro. 2012

CAMPOS, L. S. Evangélicos, pentecostais e carismáticos na mídia radiofônica e televisiva. **RevistaUsp**, São Paulo, n.61, p. 146-163, março/maio 2004. Disponível em <<http://www.usp.br/revistausp/61/15-leonildo.pdf>> Acesso em 12 abr 2014.

CAMPOS, L. S. Raízes históricas, sociais e teológicas do movimento pentecostal. **Simpósio**, São Paulo, v. 10, n. 48, p. 36-72, nov. 2008a.

CAMPOS, L. S. Evangélicos e mídia no Brasil – uma história de acertos e desacertos. **Revista de Estudos da Religião**. São Paulo, ano 8. p. 1-16, set.2008b Disponível em <[http://www4.pucsp.br/rever/rv3\\_2008/t\\_campos.pdf](http://www4.pucsp.br/rever/rv3_2008/t_campos.pdf)> Acesso em 12 jul 2014

CAMPOS JUNIOR, L. C. **Pentecostalismo Sentidos da palavra divina**. São Paulo: Editora Ática, 1995.

CASTELLS, M. **O poder da Identidade**. 5ª Edição, Vol II, São Paulo: Paz e Terra. 2006.

CASTRO, B. Mar de fé e prece por Fortaleza. **O povo online**, Fortaleza, 02 jun 2013. Jornal de hoje. Disponível em <[http://www.opovo.com.br/app/opovo/radar/2013/06/01/noticias\\_jornalradar,3067169/mar-de-fe-e-prece-por-fortaleza.shtml](http://www.opovo.com.br/app/opovo/radar/2013/06/01/noticias_jornalradar,3067169/mar-de-fe-e-prece-por-fortaleza.shtml)> Acesso em 12 ago 2014

CLAVAL, P. O Território na transição Pós-Modernidade. **GEOgraphia**. Ano IX. Vol. 01, nº 02, 1999. p. 7-26. Disponível em <<http://www.uff.br/geographia/ojs/index.php/geographia/article/view/16/14>> Acesso em 20 mai 2014

CONDE, E. **História das Assembleias de Deus no Brasil**. 6ª Edição, Rio de Janeiro: CPAD, 2008. Disponível em <[http://minhateca.com.br/dc.roberto/HIST\\*c3\\*93RIA+DA+IGREJA/Hist\\*c3\\*b3ria+Das+Assembleias+De+Deus+No+Brasil+-+Em\\*c3\\*adlio+Conde,20163227.pdf](http://minhateca.com.br/dc.roberto/HIST*c3*93RIA+DA+IGREJA/Hist*c3*b3ria+Das+Assembleias+De+Deus+No+Brasil+-+Em*c3*adlio+Conde,20163227.pdf)> Acesso em 20 mai 2014

CONHEÇA a história da maior concentração cristã do mundo. **Igospel**, São Paulo, 08 jun 2014. Disponível em <[http://www.igospel.org.br/br/noticia.php?m=\\*C8C3984896605B90CE6399F41A93E0D450C4A010](http://www.igospel.org.br/br/noticia.php?m=*C8C3984896605B90CE6399F41A93E0D450C4A010)> Acesso em 20 jul 2014

CONTINS, M.; GOMES, E.C. Os Percursos da Fé: uma análise comparativa sobre as apropriações religiosas do espaço urbano entre carismáticos e neopentecostais, **Ponto Urbe**, ano 01, versão 1.0. jul 2007. Disponível em: <http://pontourbe.revues.org/1245> Acesso em 19 Fev 2015

CORRÊA, R, L; **Formas simbólicas e espaço algumas considerações**. **GEOgraphia**. Ano IX. Vol. 09, nº 17, 2007. p. 7-18. Disponível em: <<http://www.uff.br/geographia/ojs/index.php/geographia/issue/view/19>>Acesso em: 20-03-2013

CORRÊA, A, M; O sagrado é Divino, a Religião é dos Homens: Territórios Culturais e Fronteiras Simbólicas, a Intolerância Religiosa na Contemporaneidade. **Espaço e Cultura**.

Rio de Janeiro, n. 31. p. 125-138. 2012 Disponível em: <http://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/espacoecultura/article/view/6127/4421> > Acesso em 12 abr 2014

CUNHA, M. N. **“VINHO NOVO EM ODRES VELHOS”**. Um olhar comunicacional sobre a explosão gospel no cenário religioso evangélico no Brasil. 2004. 347 f. Tese (Doutorado em Ciências da Comunicação) – Escola de Comunicação e Artes, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2004.

CUNHA, M. N. "A cultura gospel é o jeito de ser evangélico". Entrevista com Magali do Nascimento Cunha. **IHU On-line**, São Leopoldo, 05 set 2012. Entrevistas. Disponível em <<http://www.ihu.unisinos.br/entrevistas/513140-pentecostais-e-a-busca-de-satisfacao-individual-entrevista-com-magali-do-nascimento-cunha>> Acesso em 18 jun 2014

DELGADO, J. S. **Nem terno Nem Gravata: As mudanças na identidade pentecostal assembleiana**. 2008. 173 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Pará, 2008.

ELIZARDO, M. Marcha para Jesus reúne multidão de fiéis no Centro do Rio. **G1**, São Paulo, 31 maio 2014. Rio de Janeiro. Disponível em <<http://g1.globo.com/rio-de-janeiro/noticia/2014/05/marcha-para-jesus-reune-multidao-de-fieis-no-centro-do-rio.html>> Acesso em 19 ago 2014

FERNANDES, S.R.A; Perfil da mudança religiosa no Brasil. In: FERNANDES, S.R.A; (Org) **Mudança de religião no Brasil desvendando sentidos e motivações**. São Paulo: Ed. Palavra e Prece, 1 ed. v. 01. 2006

FERREIRA, I. V. Pentecostalismo e secularização: da rigidez doutrinária ao pluralismo religioso. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 10, n. 28, p. 1458-1472, out/dez 2012. Disponível em <<http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/3995/4732>> Acesso em 31 abr 2014

FONSECA, A. B. **Relações e privilégios: estado, secularização e diversidade religiosa no Brasil**. Rio de Janeiro, Novos Diálogos Ed, 2011.

FRESTON, P. C. **Protestantismo e política no Brasil: da constituinte ao impeachment**. 1993. 304f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Universidade Estadual de Campinas. Campinas-SP.1993.

FRESTON, P. Breve História do Pentecostalismo Brasileiro: Assembleia de Deus. In: Antoniazzi, A. et al. (Org.). **Nem Anjos Nem Demônios: Interpretações Sociológicas do Pentecostalismo**. 1ed. Petrópolis: Vozes, 1994, v. 1, p. 67-99

GANDRA, V. R.; WESTPHAL, E. R. Assembleia de Deus: Questões identitárias na criação

do Centro de Estudos do Movimento Pentecostal – CEMP. **Estudos Teológicos**, São Leopoldo, v. 53, n. 2, p. 268-281, jul./dez. 2013. Disponível em < [http://periodicos.est.edu.br/index.php/estudos\\_teologicos/article/view/683/1045](http://periodicos.est.edu.br/index.php/estudos_teologicos/article/view/683/1045)> Acesso em 15 fev. 2014

GERMANO, A. Usos e costumes: questões assembleianas contemporâneas, **Blog do Pastor Altair Germano**. 30 de jul 2008 Disponível em <<http://www.altairgermano.net/2008/07/usos-e-costumes-questes-assembleianas.html>> Acesso em 15 ago 2014

GIDDENS, A. **As consequências da modernidade**. São Paulo, Editora UNESP, 1991.

GIDDENS, A. **Modernidade e identidade**. Rio de Janeiro, Zahar, 2002.

GIL FILHO, S.F. **Espaço sagrado: estudos em geografia da religião**, Curitiba, Ibpx, 2008.

GIUMBELLI, E. Cultura Pública: evangélicos y su presencia em La sociedad brasileña. **Revista Sociedad y Religión.**, Nº40, Vol XXII, p. 13-43, 2013 Disponível em: < <http://www.lume.ufrgs.br/bitstream/handle/10183/106609/000936232.pdf?sequence=1>> Acesso em 10 abr 2015

GOMES, E.C. **A era das catedrais da IURD: a autenticidade em exibição**. 207f (Tese de Doutorado em Ciências Sociais) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro. 2004. Disponível em < [http://www.btdt.uerj.br/tde\\_busca/arquivo.php?codArquivo=1086](http://www.btdt.uerj.br/tde_busca/arquivo.php?codArquivo=1086)> Acesso em 28 jun 2014

GOMES, E. C.; DIDIER, H. **Marcha para Jesus – Rio de Janeiro, Ponto Urbe**. São Paulo, Ano 5, versão 8.0, 2011 Disponível em < <http://www.pontourbe.net/edicao8-etnograficas/169-marcha-para-jesus-rio-de-janeiro>> Acesso em 20 mar 2014.

GOUVEIA, E. H. Entre o Templo e a Televisão: comunidades eletrônicas de consolo. **Revista Nures**. Ano 1, nº 01, set./dez. 2005. Disponível em < <http://www4.pucsp.br/nures/revista1/>> Acesso em 14 jul 2014

HAESBAERT, R. **O mito da desterritorialização**: Do “fim dos territórios” à Multiterritorialidade. Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil, 2004.

HAESBAERT, R. Identidades Territoriais: entre a multiterritorialidade e a reclusão territorial (ou: do hibridismo cultural à essencialização das identidades). In: ARAUJO, F. G. B.; HAESBAERT, R.(orgs) **Identidades e territórios: questões e olhares contemporâneos**. Botafogo(RJ): Access Editora, 2007. P. 33-56.

HAESBAERT, R. Identidades territoriais. In: ROSENDAHL, Z.; CORRÊA, R.L.(orgs) **Geografia Cultural: uma antologia. Vol II**. Rio de Janeiro, EdUERJ, 2013.p. 233-242

HALL, S. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 11ª edição, Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2006.

HERVIEU-LÉGER, D. **O peregrino e convertido a religião em movimento**. 1ª Edição, Lisboa: Gradiva Publicações, 2005.

JACOB, R. S.; HEES, D. R.; WANIEZ, P. **Religião e território no Brasil: 1991 – 2010**. Rio de Janeiro: Editora PUC-RIO, 2013.

JUNGBLUT, A. L. O uso religioso da Internet no Brasil. **PLURA, Revista de Estudos de Religião**, v. 1, p. 202-212, 2010. Disponível em < <http://www.abhr.org.br/plura/ojs/index.php/plura/article/viewFile/15/17>> Acesso em 15 jan 2015.

LE BOSSÉ, M. As questões de identidade em geografia cultural – algumas concepções contemporâneas. In: ROSENDAHL, Z; CORRÊA, R. L. (orgs.). **Paisagens, textos e identidade**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2004

LE BOSSÉ, M. As questões de identidade em geografia cultural – algumas concepções contemporâneas. ROSENDAHL, Z.; CORRÊA, R.L.(orgs) **Geografia Cultural: uma antologia. Vol II**. Rio de Janeiro, EdUERJ, 2013. p. 221-232

MACHADO, M. S. A Territorialidade Pentecostal: uma contribuição a dimensão territorial da religião. **Revista Brasileira de Geografia - RBG**. Rio de Janeiro, v. 56, n. 1/4, p. 136-164, jan/dez. 1994 Disponível em < [http://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/periodicos/115/rbg\\_1994\\_v56\\_n1\\_n4.pdf](http://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/periodicos/115/rbg_1994_v56_n1_n4.pdf)> Acesso em 20 jan 2014

MARCHA para Jesus 21/07. **OestadoCE**, Fortaleza, 17 jul 2012, Arte & Diversão. Disponível em < <http://www.oestadoce.com.br/noticia/marcha-para-jesus-dia-2107>> Acesso em 12 ago 2014

MARCHA para Jesus acontecerá em 150 cidades do PR dia 18 de maio. **Gazeta do Povo**, Curitiba, 22 abr 2013, Vida e Cidadania. Disponível em < <http://www.gazetadopovo.com.br/vidaecidadania/conteudo.phtml?id=1365738>> Acesso em 20 jul 2014

MARCHA para Jesus 2015 acontece dia 4 de junho em São Paulo. **Marchaparajesus.com.br**. 2015, Disponível em:< <http://www.marchaparajesus.com.br/#amarcha>> Acesso em 12 abr 2015

MARIANO, R. Pentecostais e política no Brasil: do apolitismo ao ativismo corporativista. In: SANTOS, H; (Org.). **Debates pertinentes: para entender a sociedade contemporânea**. 1ed. Porto Alegre: EdiPUCRS, 2010, v. 1, pp. 101-124.

MARIANO, R. **Pentecostais sociologia do novo pentecostalismo no Brasil**. 4ª Edição, São Paulo: Edições Loyola, 2012.

MARIANO, R. Mudanças no campo religioso brasileiro no censo de 2010. **Debates do NER**, Porto Alegre, ano 14, n. 24. P. 119 – 137, jul./dez. 2013. Disponível em < <http://seer.ufrgs.br/index.php/debatesdoner/article/view/43696/27488>> Acesso em 20 mai 2014

MARQUES, D. O culto na rua e a rua do culto: pregadores da fé na praça da Sé. In:MAFRA, C.; ALMEIDA, R.(orgs): **Religiões e cidade: Rio de Janeiro e São Paulo**. São Paulo, Editora Terceiro Nome, 2009. p. 195-206.

MENDES, N. M. M. Ritual, comunitas e espetáculo religioso na Marcha para Jesus em Fortaleza – CE. **Revista de Ciências Sociais**, Fortaleza, v. 39, n. 2, p. 105 – 120, 2008. Disponível em < [http://www.rcs.ufc.br/edicoes/v39n2/rcs\\_v39n2a8.pdf](http://www.rcs.ufc.br/edicoes/v39n2/rcs_v39n2a8.pdf)> Acesso em 20 dez 2014

MENDONÇA, A. G. Evolução histórica e configuração atual do protestantismo no Brasil. In: MENDONÇA, A. G.; VELASQUES FILHO, P. **Introdução ao protestantismo no Brasil**. 2ª Edição, São Paulo: Edições Loyola, 2002.

MONDARDO,L.M. Identidades territoriais e globalização: a relação entre Espaço, política e cultura no processo de des-re-territorialização. Rio de Janeiro, **Geo UERJ**, Ano 11, v.2, n.19, 2009. P. 111-137 Disponível em [www.geouerj.uerj.br/ojs](http://www.geouerj.uerj.br/ojs) Acesso em 10 ago 2014.

MOREIRA,A,S; **O deslocamento do religioso na sociedade contemporânea**. Estudos da Religião. Vol. 22, Nº 34. p. 70-83, Jan-jun. 2008 Disponível em: <<https://www.metodista.br/revistas/revistas-ims/index.php/ER/article/viewArticle/220>> Acesso em: 23-04-2013

PASSOS, J. D.(org) **Movimentos do Espírito: Matrizes, afinidades e territórios pentecostais**. São Paulo: Paulinas, 2005.

PARTICIPE das promoções. **Marchaparajesusrio.com.br**, Rio de Janeiro. Disponível em < <http://www.marchaparajesusrio.com.br/index.php/noticias/22-cadastre-se-e-concorra-ao-xbox>> Acesso em 22 ago 2014

PEAGLE, E. G. M.; KLUG, J.; ASSMANN, S. J. A “Marcha para Jesus” como rito de inversão: uma análise em Florianópolis. **Protestantismo em revista**, São Leopoldo, v. 21, p. 25-33. jan-abr. 2010 Disponível em < <http://periodicos.est.edu.br/index.php/nepp/article/view/8/16>> Acesso em 15 fev 2014

PELIZZARO, N. Predestinado e santificados: considerações sobre a igreja Congregação Cristã no Brasil. In: PASSOS, J. D.(org) **Movimentos do Espírito: Matrizes, afinidades e territórios pentecostais**. São Paulo: Paulinas, 2005.

PIERUCCI, A.F. De olho na modernidade religiosa. **Tempo Social revista de sociologia da USP**. São Paulo, vol. 20, nº2, p. 9-16. 2008. Disponível em <<http://www.revistas.usp.br/ts/article/view/12576/14353>> Acesso em 12 abr 2014.

POMMERENING, C. I. Pentecostalismo Líquido: fluidez teológica entre os pentecostalismos. **Azusa – Revista de Estudos Pentecostais**, v. IV, n. 1. p. 01-16, 2013. Disponível em < [http://www.ceeduc.edu.br/pdf/azusa/volume4/1\\_claiton\\_ivan\\_pommerening.pdf](http://www.ceeduc.edu.br/pdf/azusa/volume4/1_claiton_ivan_pommerening.pdf)> Acesso em 20 mar 2014

RAFFESTIN, C. **Por uma geografia do poder**. São Paulo, Ed. Ática, 1993.

REED, G. Fiéis fazem pedidos e são batizados durante a Marcha para Jesus em São Paulo. **Folha de São Paulo**. São Paulo, Folha online. 02 nov 2009. Disponível em: < <http://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2009/11/646684-fieis-fazem-pedidos-e-sao-batiza-dos-durante-a-marcha-para-jesus-em-sao-paulo.shtml>> Acesso em: 12 abr 2014

REFKALEFSKY, E.; SOARES, L.B. A Mídiatização da Assembleia de Deus: Rumo ao neopentecostalismo? **Tempo e presença Digital**. Ano 4, Nº 15, Abr. 2009. s.p. Disponível em [http://www.koinonia.org.br/tpdigital/detalhes.asp?cod\\_artigo=301&cod\\_boletim=16&tipo=Artigo](http://www.koinonia.org.br/tpdigital/detalhes.asp?cod_artigo=301&cod_boletim=16&tipo=Artigo) Acesso em 10 jan 2015.

ROSENDAHL, Z; Geografia da religião: uma proposição temática. In: **GeoUsp Espaço e Tempo**. São Paulo, Nº 11, p. 09-19. 2002. Disponível em:< [http://www.geografia.fflch.usp.br/publicacoes/Geousp/Geousp11/Geousp11\\_Rosenthal.HTM](http://www.geografia.fflch.usp.br/publicacoes/Geousp/Geousp11/Geousp11_Rosenthal.HTM) > Acesso em: 12 abr 2015

ROSENDAHL, Z. Território e territorialidade: uma perspectiva geográfica para o estudo da religião. In: ROSENDAHL, Z.; CORREA, R. L. **Geografia: Temas sobre cultura e espaço**. Rio de Janeiro: Eduerj. 2005

SANCHIS, P. O repto pentecostal à “Cultura católico-brasileira”. **Revista de antropologia**. São Paulo, vol. 37, P. 145-181, 1994.

SANCHIS, P. As religiões dos Brasileiros. **Horizonte**, Belo Horizonte, vol.01, nº02, p. 28-43. 1997. Disponível em < <http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/412/398>> Acesso em 20 fev 2014.

SANT’ANA, R. Estrutura de sentimento: reflexões conceituais e metodológicas a partir da análise da “Marcha para Jesus”. In: COLÓQUIO MARX E O MARXISMO 2013: MARX HOJE, 130 ANOS DEPOIS, 2013, Niterói, **Anais do...** Niterói, Universidade Federal Fluminense, 2013. Disponível em < <http://www.uff.br/niepmarxmarxismo/MManteriores/MM2013/Trabalhos/Amc501.pdf>> Acesso em 20 abr 2014

SANT’ANA, R. O som da Marcha: evangélicos e espaço público na Marcha para Jesus. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, nº 34, vol 02. P. 210-231, 2014 Disponível em :< <http://www.scielo.br/pdf/rs/v34n2/0100-8587-rs-34-02-0210.pdf>> Acesso em 01 mar 2015

SANTOS CORREA, M. A. O. Alterações das características da Igreja Assembleia de Deus no bairro Bom Retiro em São Paulo. **Azusa – Revista de Estudos Pentecostais**. Vol II, nº 02, p.

01-22. Jul 2011. Disponível em < [http://www.ceeduc.edu.br/volume2numero2/3\\_revista\\_julho\\_2011\\_marina.pdf](http://www.ceeduc.edu.br/volume2numero2/3_revista_julho_2011_marina.pdf)> Acesso em 20 mar 2014

SEIPIERSKI, C. T. Fé, marketing e espetáculo a dimensão organizacional da Igreja Renascer em Cristo. **Civitas – Revista de Ciências Sociais**, Porto Alegre, v. 3, n. 1, p. 127-146, jun. 2003 Disponível em < <http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/civitas/article/view/113/7058>> Acesso em 20 mai 2014

SILVA, V. G. Concepções religiosas afro-brasileiras e neopentecostais: uma análise simbólica. **Revista USP**, São Paulo, n. 67, p. 150-175, set./Nov. 2005 Disponível em < <http://www.usp.br/revistausp/67/11-silva.pdf>> Acesso em 10 jan 2014

SOUZA, M. J. L. O território: sobre espaço e poder, autonomia e desenvolvimento. In: CASTRO, I. E.; GOMES, P. C. C.; CORRÊA, R. L.: **Geografia: conceitos e temas**. 4ª Edição, Rio de Janeiro: Bertrand Brasil. 2002.

STEIL, C. A. Pluralismo, modernidade e tradição: transformações do campo religioso. **Ciencias Sociales y Religión**, Porto Alegre, v. 3, n.3, p. 115-129, 2001

TENUTA, R. Bispo Gê conta como foi a primeira Marcha Para Jesus, **Igospel**. São Paulo. 13 jul 2012. Disponível em < [http://www.igospel.org.br/br/noticia.php?m=\\*64B479DECD27A3EA4065481D8157D06B3B2CA6E7](http://www.igospel.org.br/br/noticia.php?m=*64B479DECD27A3EA4065481D8157D06B3B2CA6E7)> Acesso em 13 jul 2014

VITAL,C;LOPES,P.V.L; **Religião e política uma análise da atuação de parlamentares evangélicos sobre direitos das mulheres e de LGBTs no Brasil**. Heirrch Boll Stiftung-ISER.Rio de Janeiro.2013