

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL**

Conectados pelo Espírito:

**Redes de contato e influência entre líderes
carismáticos e pentecostais ao Sul da América Latina**

Tese de doutorado

Daniel Alves

Orientador: Prof. Ari Pedro Oro

PORTO ALEGRE, MARÇO DE 2011

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

Conectados pelo Espírito:

Redes de contato e influência entre líderes carismáticos e pentecostais ao Sul da América Latina

Daniel Alves

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul como parte dos requisitos necessários para a obtenção do grau de Doutor.

Orientador: Prof. Ari Pedro Oro

PORTO ALEGRE, MARÇO DE 2011

Conectados pelo Espírito:

Redes de contato e influência entre líderes carismáticos e pentecostais ao Sul da América Latina

Daniel Alves

Tese de doutorado em Antropologia Social

BANCA EXAMINADORA

Prof. Paul Charles Freston

Balsillie School of International Affairs, Canadá

Wilfrid Laurier University, Canadá

PPGCSO/UFSCAR-SP

Prof. Ricardo Mariano

PPGCS/PUC-RS

Prof. Carlos Alberto Steil

PPGAS/UFRGS

Prof. Ari Pedro Oro

PPGAS/UFRGS

AGRADECIMENTOS

A despeito do individualismo que as concepções de autoria e originalidade vigentes no meio científico estimulam, toda tese deve sua existência a um coletivo de aparelhos institucionais e relacionamentos pessoais, acadêmicos ou não. Explicito aqui alguns desses liames, como forma de reconhecimento pela parte que tiveram na composição desse trabalho.

Primeiramente, gostaria de agradecer aos músicos, evangelistas e pastores que entrevistei e com os quais partilhei momentos de fala que são o material primeiro de reflexão a partir do qual essa tese foi construída. Agradeço especialmente pela confiança em mim depositada. Essa tese, de alguma forma, pertence a eles, embora as reflexões aqui expressas, veiculadas através de suas falas, sejam de minha inteira responsabilidade.

Indo aos reconhecimentos institucionais, agradeço ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq-BR), por conceder-me por quatro anos, através do Programa de Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (PPGAS/UFRGS), bolsa de doutorado individual. Agradeço também à Coodenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES-BR), que financiou os períodos de campo no exterior através do projeto “Transnacionalização Religiosa” aprovado no Edital Universal de 2007. O levantamento bibliográfico que apresentamos aqui teve contribuição fundamental do Portal de Periódicos da CAPES, e do acesso *on line* a livros de relevância científica disponibilizado pela plataforma “Ebrary”, disponibilizado pelo sistema de bibliotecas da UFRGS. Agradeço também à coordenação do PPGAS, atualmente conduzida pela prof. Cornélia Eckert, pelo empenho permanente na organização da vida acadêmica do programa.

Agradeço de maneira especial ao professor Ari Pedro Oro, que não somente orientou, mas que, como coordenador de uma ampla pesquisa na qual esta tese se insere, foi a campo diversas vezes e partilhou continuamente experiências, dúvidas e frustrações que serão explicitadas ao longo desse trabalho. Nos primeiros momentos dessa pesquisa, o prof. Ari Pedro Oro “abriu o campo” permitindo uma primeira inserção num universo religioso que eu desconhecia como pesquisador. Agradeço também ao professor Carlos Albreto

Steil, orientador dos meus dois últimos trabalhos que visavam obtenção de grau acadêmico, pelo acompanhamento nessa minha nova etapa e pelo convite para ser editor-gerente da (agora eletrônica) revista *Ciencias Sociales y Religión* que oferece possibilidades contínuas de aprendizado e contato. Agradeço aos editores executivos, que são os dois professores acima mencionados e Eloísa Martín (Universidade de Brasília - UnB), e agradeço ainda aos novos editores que seguirão trabalhando comigo, os professores Emerson Giumbelli (PPGAS/UFRGS) e César Ceriani Cernadas (Universidad de Buenos Aires - UBA).

Essa tese liga-se em seu tema, “transnacionalização religiosa”, a outras duas a serem defendidas neste PPGAS em 2011. Sou profundamente grato a Mauro Meirelles e a Daniel Francisco de Bem, que participaram assim como eu do projeto “Transnacionalização religiosa” do CNPq, enfrentando coletivamente as imponderabilidades de campo e as formalidades burocráticas tão caras ao mundo do fomento científico. Tivemos ainda a oportunidade de organizar, juntamente com o prof. Ari Pedro Oro e com apoio do CNPq, o número 16 de *Debates do NER* sobre transnacionalização religiosa. Agradeço a todo o pessoal ligado ao Núcleo de Estudos da Religião (NER/UFRGS), pelas sugestões que deram aos *papers* que tive a oportunidade de lançar à discussão no grupo. Esse espaço de compartilhamento foi essencial em toda a minha carreira até aqui, e espero continuar colaborando nos próximos anos para que esse coletivo mantenha e incremente a qualidade em pesquisa na área de religião.

Foi dentro do NER que conheci, entre o fim dos anos 1990 e o início dos 2000, pesquisadores de Buenos Aires, Montevideu e Santiago do Chile que vinham para Porto Alegre para candidatarem-se à obtenção dos graus de mestrado ou doutorado. Algum deles disse que a nossa ida para as cidades de Buenos Aires e Montevideu ao final dos anos 2000 era como uma “viagem de volta”, e, de fato, ela só foi possível pela constituição de uma rede de pesquisadores consolidada na Associação dos Cientistas Sociais da Religião do MERCOSUL (ACSRM). Esses(as) colegas de profissão foram fundamentais em nossa pesquisa, expondo-nos a situação religiosa nos dois países e compartilhando suas experiências como pesquisadores. Da Argentina, gostaria de agradecer imensamente aos professores Alejandro Frigerio (UBA),

Pablo Semán (El Colégio Del México), Hilário Winarczyk (Universidad Nacional de General San Martín - UNSAM) e ao recém-doutor Joaquín M. Algranti (Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas - CONICET/UBA). O CONICET ainda forneceu um curso de História do Cristianismo na Argentina (2008) que representou para mim um primeiro passo na “aclimação” ao ambiente da cidade de Buenos Aires. De Montevideú, gostaria de agradecer especialmente a Nicolás Guigou (Universidad de la República - UDELAR) e a Yamila Rovito Barragán.

Ainda reconheço a contribuição dos interlocutores que tive nas apresentações que fiz em grupos ou seminários de trabalho nas Reuniões de Antropologia do MERCOSUL, nas Reuniões Brasileiras de Antropologia, nas Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina e nos encontros da Associação Nacional de Pós-Graduação em Ciências Sociais (ANPOCS). Agradeço, especialmente, ao debate proporcionado pelo professor José Rogério Leite Lopes (Universidade do Vale do Rio dos Sinos - UNISINOS) no seminário temático sobre “religião e globalização” na ANPOCS de 2010, coordenado por Emerson Giumbelli e Joanildo Burity. Novamente agradeço a Carlos Alberto Steil e, ainda, a Ricardo Mariano (Pontifícia Universidade Católica – PUC-RS) pela leitura atenta e pelas observações que fizeram da versão prévia desta tese, apresentada por ocasião do Exame de Qualificação.

Agradeço, por fim, aos colegas alunos do pós-graduação com os quais partilhei momentos dentro e fora das salas de aula, aos que compuseram, assim como eu, o primeiro *CirKula* dos alunos de Antropologia Social (Rosana Pinheiro Machado, Janaína Lobo, Fernanda Rechenberg e Maria Paula Prates). Agradeço ainda aos amigos “de sempre”: Fabiela e o povo todo do Pará, Thaís e Daniel, Armindo e Lígia, Vanessa, Heraldo, Mário e Éder. Por fim, agradeço ao seu Pedro e a dona Lice, meus pais, e aos meus irmãos Neimar e Evandro (que diz que estou fazendo o “facebook” evangélico). Dos afins, agradeço à dona Silvia, ao seu Marino e a Heloísa. E dedico esta tese à Leticia, a consorte, que, com constante dedicação e variáveis graus de paciência, enfrentou as minhas ausências por viagens, a conversa monotemática em torno à tese e a reclusão íntima do período da escrita.

TÍTULO

Conectados pelo Espírito: Redes de contato e influência entre líderes pentecostais e carismáticos ao Sul da América Latina

RESUMO

Desde o princípio do século XX o pentecostalismo tem se apresentado como um movimento de renovação do cristianismo no Norte que se espalhou rapidamente ao Sul. Atualmente, o intercâmbio global e cultural estimula a diversificação das relações sociais internas dessa rama religiosa. Analisaremos nessa tese redes pessoais entre líderes pentecostais e carismáticos que conduzem organizações religiosas com menos de vinte mil membros. Através dessas redes baseadas em contato e influência, tais líderes compartilham imaginários religiosos e políticos específicos e podem expandir o escopo de suas atuações atravessando fronteiras nacionais. Examinaremos de que forma dois conjuntos de relações pessoais foram construídos, como estão conectados entre si como uma única rede, e como estão integrados a uma cena transnacional mais ampla de pregadores itinerantes globais. Cada uma dessas sub-redes tem uma trajetória relacionada pelos atores com as “ondas” descritas pelas histórias oficiais do pentecostalismo e do movimento carismático. Nossa pesquisa foi desenvolvida durante os anos 2008 e 2009 em três cidades ao Sul da América Latina: Buenos Aires (Argentina), Porto Alegre (Brasil) e Montevideú (Uruguai).

Palavras-chave: Movimento carismático, Pentecostalismo, América Latina, Transnacionalização, Redes.

TITLE

Connected by the Spirit: networks of contact and influence among Pentecostal and charismatic leaders in Southern Latin America

ABSTRACT

Since the beginning of the 20th Century Pentecostalism has been presented as a Christianity renewal movement emerged in the North that quickly spread to the South. Currently, increasing global and cultural exchange stimulates the diversification of internal social relations of this religious linkage. In this thesis it will be analyzed networks among leaders who conduct centralized religious organizations with less than twenty thousand members. Through these networks based on contact and influence, such leaders share specific religious and political imageries and can expand the range of their performance trespassing national boundaries. It will be examined in which way two sets of personal networks were built up, how they are linked between themselves as a unique network, and how they are integrated with a wider transnational scene of global itinerant preachers. Each of these subnetworks has a story linked by actors to the “waves” described by Pentecostal and charismatic movement official histories. Our research was performed during the years 2008 and 2009 among Pentecostal and charismatic leaders in three cities situated at Southern Latin America: Buenos Aires (Argentina), Porto Alegre (Brazil) and Montevideo (Uruguay).

Keywords: Charismatic movement, Pentecostalism, Latin America, Transnationalization, Networks.

SUMÁRIO

Introdução.....	1
Capítulo 1 - Sobre as escolhas metodológicas deste trabalho.....	8
1.1 Redes nas ciências sociais	8
1.1.1 A carne ou os ossos: origem e derivações do conceito de rede na tradição antropológica	9
1.1.2 Sociedades em rede, globalização e fluxos	16
1.1.3 A contribuição da antropologia simétrica.....	24
1.2 Redes transnacionais e etnografia multissituada.....	32
1.2.1 Observação participante e entrevistas	35
1.3 Conclusão.....	40
Capítulo 2 - Redes de contato e influência entre líderes pentecostais e carismáticos ao Sul da América Latina.....	45
2.1 Prenúncios: formação nacional, pentecostalismo de imigração e de missão. 48	
2.1.1 Argentina	48
2.1.2 Brasil.....	51
2.1.3 Uruguai	52
2.1.4 Conclusão.....	54
2.2 Os anos 1950 a 1970: evangelismo de massas e comunidades carismáticas... ..	54
2.2.1 Argentina	54
2.2.2 Brasil.....	57
2.2.3 Primeira sub-rede: comunidades carismáticas.....	58
2.3 Os anos 1980: a expansão internacional do neopentecostalismo brasileiro e a transformação evangélico-pentecostal argentina. Início da apresentação da segunda sub-rede	65
2.4 Os anos 1990 e 2000: consolidação, proliferação e intensificação dos contatos internacionais	77
2.5 Delimitação das redes e exame da segunda sub-rede.....	90
Capítulo 3 - Sentidos e práticas dos eventos na rede	98
3.1 Conferências de formação de líderes.....	99
3.1.1 Convenção Anual Argentina G12.....	99
3.1.2 “Un millón de líderes”, em Montevideu	102
3.2 Conferências de avivamento espiritual.....	105

3.2.1	Breakthrough 2008.....	105
3.2.2	Sobre os participantes e a presença dos brasileiros e uruguaios no evento	117
3.3	Campanhas massivas	120
3.3.1	A campanha de Annacondia em Montevideu	121
3.3.2	A campanha de Benny Hinn em Porto Alegre	129
3.4	Tradução-performance simultânea: gerenciando diferenças de idioma.....	137
3.5	Estendendo a construção das redes	137
3.6	Conclusão	143
	Capítulo 4 - O Espírito, a Igreja e o Combate.....	146
4.1	O Espírito	146
4.1.1	Metáforas.....	150
4.1.2	Milagres e eventos espetaculares entre os Freidzon.....	154
4.1.3	Sonhos e mensagens de Josué Dilermando	160
4.1.4	Mensagens, visões e contatos: aplicando um modelo de análise.....	161
4.2	A Igreja	164
4.2.1	Jorge Himitian e a experiência de CRECES.....	167
4.2.2	Compreendendo a recusa da “religião”	170
4.2.3	Os conselhos pastorais como a <i>Igreja da cidade</i>	173
4.3	O Combate.....	176
4.4	Conclusão: sobre os pregadores itinerantes	180
	Capítulo 5 - Globalização, nação e territorialidades pentecostais-carismáticas.....	183
5.1	Transnacionalização e territorialidade	183
5.2	“Fazendo a diferença”: Constituindo lugares e a questão da nacionalidade	188
5.3	As bênçãos multimídia e o inimigo à solta.....	200
5.4	Conclusão	207
	Conclusão	211
	Referências Bibliográficas	219
Referências de campo		233
Matérias jornalísticas.....		233
	Anexo 1 – Lista de sites mencionados.....	234
	Anexo 2 - Roteiro de Entrevista	236

ÍNDICE DE IMAGENS

Página 43. Fig. 01 - O antropólogo no evento Breakthrough 2008.

Fonte: Acervo pessoal

Página 43. Fig. 02 - Crachás de eventos. Fonte: Acervo pessoal

Página 68. Fig. 03 - Imagem do site de Asaph Borba.

Fonte: <<http://www.adorar.net>>, acesso em 03/03/2009.

Página 68. Fig. 04 - Anúncio do “Festival da Família”, de Luis Palau

Fonte: Arquivo pessoal, Ari Pedro Oro (cedido)

Página 68. Fig. 05 - Excerto da capa do relatório final da campanha de 2008 de Palau em Buenos Aires. Fonte: Informe final y General, Fotografia: Guillermo Cimadevilla e Lizzie Sotola, Produção: Asociación Luis Palau.

Página 70. Fig. 06 - Pr. Isaías Figueiró

Fonte: <<http://www.isaiasfigueiro.com.br/>>, Acesso em 03/02/2011

Página 70. Fig. 07 - Ev. Carlos Annacondia

Fonte: <<http://www.reachingsouls.com>>, Acesso em 11/04/2009.

Página 70. Fig. 08 - Prs. Claudio e Betty Freidzon

Fonte: <<http://www.claudiofreidzon.com>>, acesso em 11/04/2009.

Página 85. Fig. 09 - Pr. Benny Hinn.

Fonte: <<http://www.bennyhinn.org/>>, Acesso em 11/04/2009.

Página 85. Fig. 10 - Aps. Silvio e Maria Ribeiro

Fonte: <<http://www.bennyhinn.org/>>, Acesso em 03/02/2011.

Página 85. Fig. 11 - Pr. Héctor Giménez e família.

Fonte: <<http://www.pastorhectorgimenez.com.ar/>>, Acesso em 11/04/2009.

Página 89. Fig. 12 - Pr. Josué Dilermando, dia 13 de janeiro de 2011, campanha do pastor italiano Ugo Sotille. Acervo pessoal.

Página 89. Fig. 13 - Aps. Jorge e Marta Márquez.

Fonte: <<http://www.misionvida.org/>>, acesso em 11/04/2009.

Página 115. Fig. 14 - Ev. Carlos Annacondia, 24/09/2008.

Fonte: Imagens capturadas do DVD Breakthrough 2008, produção da Igreja Rey de Reyes.

Página 116. Fig. 15 - Pr. Claudio Freidzon, 23/09/2008.

Fonte: Imagens capturadas do DVD Breakthrough 2008, produção da Igreja Rey de Reyes.

Página 125. Fig. 16 - Entrada do velódromo, Campanha de Annacondia em Montevidéu, 12/12/2009. Fonte: Acervo pessoal.

Página 126. Fig. 17 - Panorâmica da estrutura montada para a campanha do ev. Carlos Annacondia no Velódromo de Montevidéu, 12/12/2009. Fonte: Acervo pessoal.

Página 131. Fig. 16 - Alianças para a vinda de Benny Hinn à Porto Alegre, em 2009. Fonte: <<http://www.cruzadabennyhinnbrasil.com.br/>>, acesso em 23/01/2009.

Página 131. Fig. 17 - Birgitta Ekman, Isaías Figueiró, Ulf Ekman e Christian Lo lacono. Fonte: <<http://www.isaiasfigueiro.com.br/>>, acesso em 03/02/2011.

Página 168. Fig. 18 - Padre Alberto Ibañez Padilla (direita), apresentado como «pioneiro da renovação» pelo Pastor Jorge Himítian. Encuentro CRECES, 1 de maio de 2009. Fonte: Imagem capturada do DVD Encuentro CRECES, Leonardo Produções.

Página 168. Fig. 19 - Cardeal Jorge Mario Bergoglio, arcebispo de Buenos Aires, e pastor Norberto Saracco, FIET/Iglesia Buenas Nuevas. Encuentro CRECES, 1 de maio de 2009. Fonte: Imagem capturada do DVD Encuentro CRECES, Leonardo Produções

Página 189. Fig. 20 - Bandeiras nacionais sendo agitadas, BKT 2008, dia 24/09. Fonte: Imagem capturada do DVD Breakthrough 2008, produção da Igreja Rey de Reyes.

ÍNDICE DE GRÁFICOS

Página 19. Gráfico 01 - Esquema de tipos-ideais associados à *globalização* enquanto *processo*

Página 44. Gráfico 02 - Observações e entrevistas realizadas

Página 94. Gráfico 03 - Redes de relacionamento entre os entrevistados

Página 95. Gráfico 04 - Rede de entrevistados, proporcional

Página 125. Gráfico 05 - Esboço de distribuição espacial da campanha de Annacondia em Montevideú.

Página 140. Gráfico 06 - Mapeamento geral da rede

Página 149. Gráfico 07 - Linha do tempo rascunhada por Annacondia em entrevista

LISTA DE ABREVIATURAS

ACIERA - Alianza Cristiana de Iglesias Evangélicas de la República Argentina
 ACSRM - Associação dos Cientistas Sociais da Religião do MERCOSUL
 AD - Assembléia de Deus
 AFI - Apostolic Fellowship International (mesmo que CAI)
 ANPOCS - Associação Nacional de Pós-Graduação em Ciências Sociais (Brasil).
 Ap. – Apóstolo
 BKT – *Breakthrough*
 BR – Brasil
 CAI - Comunion Apostólica Internacional (mesmo que AFI)
 CAPES - Coodenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Brasil)
 CC - Congregação Cristã
 CIMEPA - Conselho de Pastores de Porto Alegre
 CNPq - Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (Brasil)
 CONICET - Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Argentina)
 CRECES - Comunion Renovada de Evangélicos y Católicos en el Espíritu Santo (Argentina)
 DVD - Digital Vídeo Disc
 EUA - Estados Unidos da América
 Ev. - Evangelista
 FAIE - Federación Argentina de Iglesias Evangélicas (Argentina)
 FECEP - Federación Confraternidad Evangélica Pentecostal (Argentina)
 FIET - Facultad Internacional de Educación Teológica (Argentina)
 G12 - Governo dos 12
 IBRP - Instituto Bíblico Río de la Plata (Argentina)
 IEQ - Igreja do Evangelho Quadrangular
 IPDA - Igreja Pentecostal Deus é Amor (Brasil)
 IT – Itália
 IURD - Igreja Universal do Reino de Deus (Brasil)
 MCI - Misión Cristiana Internacional
 MERCOSUL – Mercado Comum do Sul
 NER - Núcleo de Estudos da Religião
 ONU - Organização das Nações Unidas
 p/c - Pentecostal e carismático
 PA - Pará
 PC - Personal Computer
 PPGAS - Programa de Antropologia Social
 Pr. - Pastor
 PUC - Pontifícia Universidade Católica
 Revdo. - Reverendo
 RS - Rio Grande do Sul
 RU - Reino Unido
 SWSL - Spritual Warfare in Strategic Level
 UAD - Unión de las Asembleas de Dios (Argentina)
 UBA - Universidad de Buenos Aires (Argentina)
 UDELAR - Universidad de la República (Uruguai)
 UFRGS – Universidade Federal do Rio Grande do Sul (Brasil)
 UNESCO - Organização das Nações Unidas para a educação, a ciência e a cultura
 UNISINOS - Universidade do Vale do Rio dos Sinos (Brasil)
 UNSAM - Universidad Nacional de General San Martín (Argentina)
 VDF - Visión de Futuro
 WCC - World Council of Churches
 WEA - World Evangelical Alliance

Introdução

Desde o início de 2008 estudamos redes transnacionais de pentecostais ou carismáticos (p/c),¹ fazendo entrevistas e trabalho de campo em Porto Alegre, Buenos Aires e Montevidéu. A situação que observamos foi esta: embora haja uma presença forte de denominações pentecostais brasileiras na Argentina e no Uruguai, principalmente nas grandes cidades, há outro movimento que é ainda desconhecido. Pastores e evangelistas argentinos, os quais construíram carreiras internacionais nos últimos anos, estão estendendo seu espectro de influência entre pequenas e médias igrejas (de até 20.000 membros) e ministérios pentecostais diversos em Porto Alegre e em Montevidéu. Começamos a encontrar evidências desse fato em Porto Alegre, entrevistando pastores e músicos que tem suas referências rituais e parcerias principais no meio pentecostal em Buenos Aires. A influência argentina em campos pentecostais estrangeiros expande-se por redes sociais, com diferentes níveis de formalidade, mas principalmente baseada em relações pessoais mantidas por encontros face-a-face (em campanhas evangélicas ou eventos especiais) e sociabilidade via Internet. Redes pentecostais como as que estudamos podem ser vistas como cenários, nos quais o número de seguidores e contatos internacionais (nos EUA, na Ásia e na Europa), prestígio social e religioso e influência política, são valorizados. Essas redes também difundem um “imaginário transnacional”, que concebe a Igreja como redes abertas e está associada à pré-textos bíblicos, reforçadas pelo contexto atual de crescente mobilidade de pessoas entre países.

Segundo Joel Robbins, há quatro fatores de atração no pentecostalismo que escapam às análises do estilo “pobreza e anomia”, comuns tanto a analistas da modernidade quanto da pós-modernidade religiosa. Um deles já tinha sido observado por Rolim (1985),² e diz respeito às

¹ Abreviatura a ser utilizada extensamente neste trabalho, utilizada por Robbins (2004). Quando for utilizado, o termo *carismático* abarcará formas de religiosidade pentecostal que se difundiram entre as igrejas evangélicas históricas e dentro da Igreja Católica. Existe uma tendência, no Brasil, a associar *carismáticos* com *Renovação Carismática Católica*. Quando se fizer referência ao carismatismo católico, isso será explicitamente dito.

² A respeito dos pioneiros trabalhos de Emilio Willems e Lalive d'Épinay e a literatura sobre pentecostalismo no Brasil, ver Oro & Semán (2000).

consequências microsociais da crença pentecostal: a ideologia igualitária em torno da crença da manifestação do Espírito, que estabelece o parâmetro ideacional dos momentos rituais de *communitas* em que “leigos” inspirados podem exercer práticas de mediação com o sagrado, como interceder e expulsar demônios, da mesma forma que os pastores principais. Isso leva a um segundo fator obliterado pela ênfase na “falta”. O complexo ritual dos pentecostais e carismáticos é sabidamente o ponto de atração mais importante do movimento, mas Robbins considera, e concordamos com ele, que pouco se fez para analisar a exegese nativa da linguagem ritual.³ Outro atrativo oferecido pelas comunidades pentecostais e carismáticas, o último mencionado por Robbins, seria mais questionável do ponto de vista antropológico: a aproximação do culto com uma religiosidade arquetípica de raízes africanas. O último aspecto obliterado, que, na verdade, é o segundo mencionado por Robbins nesse artigo de 2004, é este:

Aos fatores doutrinários que habilitam p/c para a evangelização deve ser adicionada a contribuição da distintiva organização social dos p/c(s). (...) Ela é caracterizada igualmente por uma falta de autoridade centralizada apta a questionar as conquistas evangélicas locais e por uma estrutura assemelhada a rede [*web-like structure*] de conexões pessoais que permite a seus membros a facilmente encontrarem apoio em novos locais nos quais eles/elas entram para propósitos evangelísticos (Robbins, 2004: 125)

O presente trabalho visa analisar uma rede de relacionamentos pessoais entre líderes p/c atuantes nas cidades em que a presente pesquisa foi realizada. Essa rede é composta por duas sub-redes organizadas em graus diferentes de formalização. Optamos por fazer trabalho de observação participante em eventos e congressos, acompanhada e seguida de entrevistas com as lideranças neles envolvidas diretamente nelas, e outras que conheciam bem os cenários que descreveremos. Através dessas fontes, procuramos mapear e qualificar as relações que encontramos, e delinear suas imediatas extensões para além das cidades mencionadas. Quando qualificamos essas relações, admitimos que essas redes, ainda que realmente não tenham uma autoridade centralizada como Joel Robbins afirma, conectam as pessoas por

³ Alguns textos permitem uma introdução à exegese nativa, balizados em análise do discurso. Veja-se por exemplo Ribeiro (2005). Outras contribuições atentam para o conceito de *performance*, como por exemplo no modelo proposto por Steil (1997) inspirado na análise de Stanley Tambiah.

meio de relações assimétricas nas quais nem todos os agentes possuem a mesma capacidade de mobilizar recursos e contatos. Além de desiguais, cabe dizer que essas relações se apresentam em diversos níveis de formalidade, mas em sua maior parte não são institucionais: “*as instituições têm como efeito frequente perpetuar suas relações ao ponto de fixá-las, enquanto que a informalidade aparece muito mais como um testemunho ou mostra de flexibilidade*” (Colomonos, 1995 *apud* Argyriadis & Huet, 2007: 350).

Tomando o escopo de líderes p/c que estudamos, a primeira observação a se fazer diz respeito ao tamanho dos empreendimentos. Quando o líder conduz uma comunidade ou denominação, estamos falando de organizações religiosas que não ultrapassam a faixa de 20.000 membros. Assim excluímos da análise, de saída, denominações (neo)pentecostais como a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) e Deus é Amor, comum e justificadamente associadas com o tema da globalização religiosa na região platina. Essas grandes denominações brasileiras apresentam um processo de expansão em direção aos países platinos que, a nosso ver, poderia ser mais bem descrita em termos de internacionalização, já que o centro administrativo-financeiro e a formação de pastores mantêm-se concentrados no Brasil até o presente momento. A partir de observações de campo, podemos afirmar que essas mega-igrejas brasileiras, nas capitais do Uruguai e da Argentina, replicam na forma e na organização dos cultos os padrões de funcionamento no Brasil, com algumas adaptações de linguagem. Os líderes dessas igrejas fazem questão de explicitar nos cultos, de uma ou de outra forma, essa centralidade administrativa e a identidade brasileira. Nos cultos da IURD em Buenos Aires e Montevideú, por exemplo, encontramos quase que exclusivamente pastores brasileiros falando *portunhol*. Na sede da Deus é Amor argentina, só muito recentemente um pastor uruguaio foi nomeado bispo pela cúpula da igreja, a partir de São Paulo. Via de regra, a direção nacional dessas igrejas é conduzida por bispos brasileiros.

Esse trabalho considera outro fluxo. Durante os últimos trinta e cinco anos, gradativamente e antes mesmo da implantação das grandes igrejas brasileiras no MERCOSUL, a influência de líderes argentinos entre pequenos e médios empreendedores p/c é significativa em Porto Alegre, e em nosso tempo de pesquisa em Montevideú, observamos que influências argentinas e

brasileiras são vitais para a constituição do campo local. Consideramos que essa influência se expressa pela adoção de estilos rituais e de projetos de organização de comunidades e igrejas, e que essa influência circula a partir de redes de relacionamento pessoais expostas em eventos conjuntos. Nosso objetivo aqui é apontar exemplos desses fluxos, apresentando alguns desses líderes p/c e suas relações entre si dentro de uma sequência histórica que os torna coexistentes numa mesma “cena” transnacional.

Durante o ano de 2007, foi aprovado o projeto “Transnacionalização religiosa” no Edital Universal do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq-BR), coordenado pelo prof. Ari Pedro Oro. Daremos mais detalhes acerca desse projeto no primeiro capítulo, mas por ora, ressaltamos que houve um trabalho de pesquisa em conjunto que aparecerá em alguns momentos, como, por exemplo, quando citarmos trechos de entrevistas. Quando eu não for o único entrevistador em ação na cena da entrevista, isso será devidamente sinalizado ao final da citação, mesmo que este outro entrevistador não tenha se manifestado durante a parte citada.⁴

No primeiro capítulo, introduzo ao leitor três maneiras de operacionalização teórico-metodológica do conceito de “rede” nas Ciências Sociais, para, na sequência, assinalar a opção que será seguida ao longo dos capítulos 2 e 3. Apresento um modelo simples de tipos ideais que me permitiu delinear o que entendo por transnacionalização. Por fim, identifico as condições nas quais esta pesquisa foi realizada, a entrada em campo e a maneira através da qual trabalhamos nele, através de observação de campo e de entrevistas com líderes pentecostais e carismáticos. Minha pretensão com essa parte foi dar conta do cenário e dos limites que cercam uma proposta de pesquisa multissituada em rede. Retomarei ao longo da tese, em três notas⁵ dispostas em momentos oportunos, relatos acerca da experiência em campo nos quais reforço a trajetória que encadeou as entrevistas. Algumas delas, como

⁴ Ainda sobre as citações, esclareço que mantive todas as menções a entrevistas na língua local, enquanto que as citações de trabalhos acadêmicos foram traduzidas livremente para português por mim. Sempre que houver colchetes numa citação, serão notas minhas dentro da citação, atestando ênfases ou gestos na entrevista.

⁵ As notas de rodapé nas quais nos dedicaremos a isso serão as de número 21, no Capítulo 1 (p. 40); número 23, no Capítulo 3 (p. 128); e a nota 5 do capítulo 4 (p. 150). Elas compõem uma série que denominamos *As redes e as entrevistas*.

veremos, foram urdidas por mais de um ano, haja vista a relevância no cenário p/c regional de alguns dos entrevistados, especialmente na Argentina.

Caracterizar esses líderes p/c que com os quais conversamos, contextualizá-los nos seus respectivos campos religiosos nacionais, e tipificar as ligações entre eles, serão os objetivos do segundo capítulo. Advogando a utilização de uma metodologia qualitativa aplicada ao estudo de redes sociais, assinalaremos peculiaridades da trajetória desses líderes e compreenderemos a relevância, para essa trajetória, de contatos tecidos e referências mencionadas *de fora* do campo p-c local. Ao final, demarcaremos duas sub-redes que se contatam em muitos pontos. Uma dessas sub-redes que analisaremos associa de maneira institucionalizada líderes de igrejas e comunidades carismáticas organizadas internamente de acordo com um conjunto de princípios denominado *discipulado*. A outra rede associa líderes que se identificam como pentecostais ou evangélicos, e que se organizam de forma flexível em torno a concepções e teologias práticas propagadas por grandes lideranças pentecostais provenientes, em grande parte, do mundo pentecostal norte-americano. Essas redes possuem histórias, organizações internas e propósitos próprios. Veremos que a segunda dessas redes sucedeu à primeira, e que hoje ambas coexistem e estão bastante interrelacionadas.

Esses contatos, quando bem sucedidos, se transformam em *alianças* que são expostas e reforçadas em *eventos* como campanhas de evangelização de massa em locais públicos e encontros promovidos dentro das comunidades ou das igrejas. No terceiro capítulo, exporemos material de campo que produzimos a partir da observação desses eventos, ressaltando idiosincrasias na *performance* de culto de alguns líderes que entrevistamos e a forma como são expostas essas alianças. Ao mesmo tempo, expandiremos o modelo assimétrico de relacionamentos apresentado no capítulo anterior, de forma a compor relações *para dentro* e *para fora* do cenário regional num mesmo gráfico.

Redes de relacionamentos multilocais como as que estudamos não poderiam existir sem o compartilhamento de interesses comuns, num amálgama de pragmatismo com sentidos muito peculiares relacionados ao panorama religioso no qual se situam, e a partir do qual atuam os envolvidos. No quarto capítulo, examinaremos três crenças articuladas no meio p/c que são

as mais adotadas para dar sentido à existência dessas redes internacionais. Uma dessas crenças pre-textualiza como vontade divina o sentido das alianças (o *Espírito*), enquanto outra con-textualiza a necessidade crescente da aliança entre líderes, a chamada “doutrina da batalha espiritual”.⁶ Um terceiro elemento de articulação, a *Igreja*, consiste numa teleologia neotestamentária fomentadora de ecumenismos cristãos que atualmente une, para dar um exemplo, pentecostais e carismáticos católicos em encontros que se sucederam primeiramente na Itália, depois na Argentina e, desde 2008, no Brasil.

No último capítulo, retornaremos à discussão sobre transnacionalização, retomando agora sob o prisma da *guerra espiritual* as formas de mapeamento simbólico projetadas sobre o global difundidas neste meio. Destacamos, ainda, como esses atores refletem sobre a situação do evangelismo em outras terras, seja em relação aos países vizinhos ou em relação aos países do Norte. Por fim, analisamos as implicações no uso das mídias digitais, especialmente das transmissões via Internet, na constituição desse pentecostalismo globalizado.

A presente tese visa, portanto, oferecer uma contribuição para os estudos de redes religiosas transnacionais. Sendo assim, dialogaremos aqui com três conjuntos de literatura especializada. Em primeiro lugar, no terreno da literatura antropológica, discutiremos os nexos associados às metodologias de estudo de redes, iniciando pela tradicional abordagem das redes sociais acerca do tema, passando pela reflexão sociológica que levou o conceito ao ponto de constituir uma nova forma de “física social” a partir dele, e finalizando com as contribuições da antropologia simétrica de Bruno Latour. Um segundo conjunto de interlocuções acadêmicas estará relacionado ao estudo da globalização enquanto processo, num largo espectro de questões acerca do rearranjo das formas de compreender o tempo e o espaço alterado pelas novas tecnologias da informação, o debate sobre homogeneização ou resistência cultural e o papel da identidade nacional. Por fim, essa tese considerará a literatura especializada produzida por cientistas sociais acerca dos fenômenos religiosos

⁶ Para os conceitos de texto, contexto e pré-texto, ver Velho (1995).

na contemporaneidade, especialmente aquela relacionada à análise dos campos religiosos nos quais investem os agentes religiosos que entrevistamos.

Capítulo 1

Sobre as escolhas metodológicas deste trabalho

1.1 Redes nas ciências sociais

A noção de *rede*, assim como as noções de *sistema*, *estrutura* e *campo*, perpassa o campo das ciências desde as experimentais, passando pelas aplicadas até as humanas. Nessas últimas, encontramos alguma diversidade nos usos desse termo. Cada sentido que essa noção adquire reflete os pressupostos teórico-epistemológicos de seu uso. Farei, enquanto antropólogo, um mapeamento das variações dos estudos sobre redes, apontando a sua aplicabilidade em um projeto de pesquisa sobre a transnacionalização pentecostal e carismática (p/c) ao Sul da América Latina.

Desde o seu surgimento como área acadêmica, no fim do século XIX e início do século XX, as Ciências Sociais vem munindo-se com aparatos conceituais oriundos, ou mesmo inspirados, nos artefatos analíticos das *naturwissenschaften*. A ideia de evolução, advinda das ciências biológicas, foi fundamental para o primeiro projeto disciplinar da Antropologia (Stocking Jr., 1982). Os conceitos de *sistema* e *função social* foram transpostos desde a biologia para a sociologia positiva de Auguste Comte, consolidada depois em seu método por Émile Durkheim (1984, 2002). O estruturalismo de Lévi-Strauss dependia essencialmente de um conceito análogo ao que foi desenvolvido tanto nas ciências biológicas como nas exatas. Foi com matemáticos que o antropólogo francês desenvolveu os modelos apresentados no clássico *As estruturas elementares do parentesco* (Lévi-Strauss, 1982).

No terreno da Antropologia, em meados dos anos 50 houve uma rejeição aos modelos formais do estrutural-funcionalismo desenvolvidos na base por Radcliffe-Brown (1973) e a primeira consolidação dos estudos de redes sociais. Houve um verdadeiro *boom* na utilização do método entre as décadas de 50 e 60. Fazer uma resenha bibliográfica sobre o estudo de redes

já era uma tarefa trabalhosa na década de 70.¹ Hoje os estudos sobre rede estão de novo em voga, associados à problemática geral da globalização.

Por isso, dentro do campo de discussão que me é mais familiar, restringir-me-ei a três eixos, e desenvolverei cada um deles numa seção. O primeiro, já anunciado, é o eixo da tradição antropológica e suas derivações. O segundo eixo desenvolver-se-á em diálogo com as teorias da globalização, e o terceiro, a partir da posição de Bruno Latour, constitui uma contribuição mais recente que agrega a tradição antropológica empiricista ao campo conceitual oriundo do *giro linguístico* que perpassou as ciências humanas nas últimas décadas.

1.1.1 A carne ou os ossos: origem e derivações do conceito de rede na tradição antropológica

É amplamente conhecido que a antropologia inglesa no século XX forneceu à disciplina dois grandes patriarcas: Bronislaw Malinowski, que desenvolveu o método que distinguiria a Antropologia das outras disciplinas, e Alfred Radcliffe-Brown, cuja teoria permitiria a institucionalização da disciplina como campo acadêmico e de pesquisa. O produto desta junção foi um estilo descritivo que era ao mesmo tempo empiricista e formalista. Os estudantes eram estimulados a descrever o campo até a exaustão e, conjuntamente a isso, a produzir teorias unificadoras dos dados que pudessem valer não apenas para o estudo específico. Os dois antropólogos deixaram, por assim dizer, uma legião de descendentes, que ora reivindicavam herança junto a um ou rechaçavam os seguidores do outro.

Um dos levantes anti-Radcliffe-Brown tinha como mote o estudo de redes sociais e foi gestado dentro do seminário de Manchester na década de 50, conduzido por Max Gluckman. Foi dentro desse ambiente acadêmico que surgiu o primeiro trabalho sobre redes sociais em Antropologia, de J. Barnes sobre processos políticos numa comunidade religiosa na Noruega, segundo Mitchell (1974). Tempo depois, Elizabeth Bott (1976) lançou “Família e Rede Social”, livro de referência no tema, com dados coletados nos distritos suburbanos de Londres numa pesquisa que envolvia pesquisadores de muitas áreas das ciências humanas. Sua hipótese central era de que a diferenciação

¹ Jeremy Boissevain, em 1979, contabilizava mais de mil artigos já publicados sobre o tema

de papéis sexuais no casal era tão intensa quanto fossem os contatos do núcleo com a família extensa e com a vizinhança. Tratava-se de um contraponto em relação ao estrutural-funcionalismo de Radcliffe-Brown, e ao estruturalismo sociológico que vinha sendo desenvolvido por Talcott Parsons nos Estados Unidos. A diferenciação sexual tradicionalmente era vista como instituição social, regulada por normas que se distribuíam de maneira homogênea e sancionavam negativamente os disfuncionais. Na proposta de Bott, padrões de comportamento institucionalizados eram colocados como fatores dependentes em face da situação do núcleo familiar dentro de uma rede de relações que lhe era externa.

O desenvolvimento desse tipo de metodologia deve ser visto a partir de seu contexto. A descolonização africana estava levando os antropólogos a descreverem situações sociais bastante complexas, não mais redutíveis aos modelos que isolavam os grupos nativos na redoma da inocência pré-moderna. Os trabalhos do antropólogo sul-africano Max Gluckman (2010; original de 1958) e dos que o sucederam no estudo de redes sociais expressam a preocupação de, na descrição das relações entre grupos, revelar dinâmicas complexas nessas sociedades em processo de urbanização que saíam do jugo colonial europeu (Feldman-Bianco, 2010: 19).

No livro de Bott, como no primeiro artigo sobre redes sociais de Barnes, partiu-se de uma ideia de rede, mas não de uma teoria. Geralmente esses estudos identificavam características que descrevem o fenômeno, mas procuravam-se as explicações sobre como as redes influenciavam as relações humanas *a posteriori*. Segundo o antropólogo americano Clyde Mitchell,

De fato, os primeiros relatos de campo fazendo uso da noção de redes sociais, como os de Barnes, Bott e Philip Mayer, forneceram dados de campo insuficientes sobre a natureza intrínseca das redes sociais para permitir que as descobertas relatadas nos estudos fossem cheçadas. Esses estudos, representando os inícios do uso analítico das redes sociais, eram talvez apresentados dessa maneira tanto porque os escritores alcançavam a utilidade da natureza da rede social *depois* que tinham coletado seus dados de campo, e porque nos tempos em que foram escritos a panóplia de conceitos e índices que estão disponíveis ao antropólogo hoje simplesmente não tinham sido desenvolvidos. (Mitchell, 1974: 280)²

² Tradução livre do inglês minha, grifos do autor.

Nesse mesmo artigo, Mitchell identifica a inexistência de “uma teoria das redes propriamente dita”. Assinala duas tendências teóricas diferentes no estudo de redes, e duas características desse tipo de organização social, que pensamos ainda serem válidas. Alguns estudiosos ressaltam aspectos estruturais das redes, procurando explicar o comportamento dos indivíduos pela sua condição em redes sociais, o que segundo o antropólogo de Oxford (*ibidem*: 285) “é mais ou menos uma extensão da busca durkheimiana por solidariedade e consenso”. Temos, aqui, um desenvolvimento no estudo de redes sociais que, em seus supostos básicos, aproxima-se do estrutural-funcionalismo. A ruptura que Barnes e Bott, por exemplo, fizeram com a tradição foi relativa, pois mantiveram a preocupação com elementos normativos de comportamento que as relações em rede mantinham.

Por outro lado, outros investem numa abordagem transacional, revelando como indivíduos manipulam as redes de relações para obterem vantagens práticas para si. Termos correntes em antropologia como “agência” e “ator social”, em sua raiz, são devedoras deessa concepção de intencionalidade e racionalidade. Ela já estava presente, por exemplo, nos livros de Erving Goffman (1982, 1990). O estigma, tido como “patologia social” na tradição antiga de interpretação socio-antropológica, faz parte dos repertórios identitários através dos quais os indivíduos manipulariam as suas relações dentro de instituições totais. A metáfora do *jogo*, no qual os indivíduos representam-se cotidianamente assumindo identidades e administrando a tensão entre o rigor das normas com as suas próprias vontades, tornou-se um dos lugares-comuns do discurso antropológico contemporâneo (Geertz, 1997).

Mitchell também define características que permitiriam descrever redes. Características morfológicas seriam analisáveis a partir da elaboração de gráficos de relações a partir de uma “âncora”, o sujeito que é ponto de partida da descrição da rede. A condição para um sujeito ser considerado “âncora” é, antes de tudo, sua posição como aglutinador de relações dentro de um processo. Ele se torna o nó principal de um gráfico, depois complementado pelo mapeamento de relações daqueles referidos pelo sujeito-âncora. Teríamos, então, sucessivas “estrelas” de relações enfeixadas, formalizadas em gráficos (Barnes, 2010). Seria possível determinar, através de alguns

cálculos matemáticos, que a densidade de relações em certos pontos da rede acaba direcionando, por exemplo, o rumo de decisões coletivas. O problema, desse ponto de vista, era como dar visibilidade analítica a grupos que não estão em contato contínuo e formal, mas que atuam de forma “corporada”. Mas como precisar, na extensão de uma rede de relações que teoricamente pode ser ilimitada, quais características a levam a ser um conjunto-de-ação (*action-set*), quase-grupo (*quasi-group*) ou, ainda, determinar as relações entre essas subdivisões? Eram questões que dividiam os aderentes ao método.³

As características interacionais das redes dizem respeito a seus aspectos qualitativos (durabilidade, intensidade e frequência dos contatos, por exemplo). Essas características qualitativas distinguem o “quase-grupo” para Adrian Mayer no texto já referido e cujo conceito é sintetizado por Mitchell (1974: 294) dessa maneira: um conjunto de pessoas que atuam de forma corporada em muitas ocasiões e que, se continuarem a fazer o mesmo em ocasiões futuras, podem constituir um arranjo interno de atividades, ou uma estrutura de relacionamentos característica de um grupo corporado.

A identificação e análise de subgrupos dentro de redes amplas podem, também, ser alvo de estudos quantitativos. Isso nos leva ao terreno dos aspectos morfológicos das redes, estudados principalmente por sociólogos e psicólogos. Para se ter ideia do refinamento técnico a que se chegou nesse terreno, basta folhear certas edições de *Social Networks*, uma revista que publica desde o fim dos anos 1970 artigos que partilham o investimento em análise quantitativa conhecida como *Social Network Analysis* (SNA), que envolve programação de computadores e cálculos avançados (ver, por exemplo, Frank, 1995; Doreian & Mrvar, 1996; Frank, 1996). Isso levou à replicação da dicotomia entre métodos qualitativos e quantitativos, geral nas humanidades, para dentro do estudo de redes. A compreensão de boa parte desses textos só é possível para pessoas familiarizadas com matemática e programação, o que distancia os antropólogos de uma avaliação positiva desse tipo de “estrutura sem carne”.

Embora Clyde Mitchell (2010) afirme que essa clivagem metodológica é artificial, apenas admite a pesquisa quantitativa em torno de

³ Ver, para os conceitos de quase-grupo e conjunto-de-ação, ver Mayer (2010).

redes como suporte para o trabalho de campo. Jeremy Boissevain, antropólogo social, afirma que:

A análise de rede disponibilizou um enquadramento analítico para dados num nível mais baixo de abstração do que o complexo institucional. É mais “rés-do-chão”. Além disso, disponibilizou também dados aparentemente “duros” (*hard*) que podem ser diagramados e mesmo computadorizados. Esse último recurso foi particularmente invocado por sociólogos, que, mais do que antropólogos, parecem revelar dados que podem ser quantificados e encaixados em elaboradas fórmulas, desse modo parecendo dar suporte a sua reivindicação de serem considerados uma *hard science*. (Boissevain, 1979: 392)⁴

Há textos que tentam unir as duas tradições que se erigiram (por exemplo, em García-Álvares & Lopes-Sintas, 2002), mas normalmente se faz uma escolha entre “a carne ou os ossos”, para usar uma metáfora conhecida (Malinowski, 1978). Para dar exemplo de produção recente, logo no início de um livro sobre redes transnacionais formais, informais e ilegais na América Central, os organizadores antecipam que não se trata de uma análise estrutural de cunho quantitativista das redes (SNA), mas sim de determinar: 1) suas origens e objetivos; 2) a forma que reconfiguram o espaço e a geografia da região; 3) as mudanças que produzem nas relações entre autoridades estatais e habitantes, e nas relações entre as sociedades (Saltalamacchia & Tickner, 2007: 9).

Passando dos problemas para os conceitos, Barnes & Reilly (2007) selecionam seis aspectos que nos interessam para uma conceitualização acerca de redes sociais transnacionais, dos quais, por ora, mencionaremos três. A unidade fundamental do estudo de redes são *nós*, mas o que se considera um *nó* varia de acordo com a realidade retratada: esses atores podem ser indivíduos, organizações ou mesmo redes inteiras, de acordo com a amplitude do estudo (*ibidem*: 67). Existe uma relação de identidade que une esse *nó* com a rede na qual ele se insere, verificável pelo compartilhamento de normas, projetos e formas de acumulação de capital social,⁵ e por *fluxos* que podem ser de toda sorte (de informação, de pessoas, de capital).

⁴ Tradução livre minha, original em inglês.

⁵ Conceito constituído a partir da obra do sociólogo Pierre Bourdieu, divulgado no meio anglófono a partir do cientista político Robert Putnam, que considerava que o acúmulo de capital social é característico de grupos cooperativos em relação de confiança mútua, mais

Os estudos que incorporam o conceito de rede incorporam certa preocupação com aquilo que flui na rede, a direção que estes fluxos apresentam e as consequências da alteração ou cessação desses fluxos para a confiança e a identidade na rede.

Sobre os fluxos, observamos ainda, no que diz respeito a nossos propósitos neste trabalho, que discernimos sobre formas mais abertas e mais fechadas de fluxo. Fluxos de informação, por exemplo, não necessariamente apresentam uma sequencia. Eles podem simplesmente seguir entre atores de uma mesma rede. O exemplo extremo desta ausência de sequencia nos fluxos seria um *spam* desimportante via e-mail, que pode ter um nível muito variável de relevância numa rede de contatos, por vezes mal vinculando quem recebe a quem envia. Quando a relevância é baixa, o *spam* não estimula qualquer identificação, sendo quando muito simplesmente informativo. Porém, quando a informação ganha relevância por uma circunstância histórica qualquer (como num período eleitoral), existe a possibilidade de que a mesma informação chegue ao mesmo sujeito via diferentes pontos de uma mesma lista de contatos, assim como os trobriandeses descritos por Malinowski (1978) recebiam colares e pulseiras em direções diferentes. Consideramos que existe um incremento da potencialidade de identificação, posicionamento e mobilização diante da informação neste caso. Chamaremos esse caso de relativo fechamento dos fluxos de *circuitos*.

Em nosso trabalho, encontramos alguns elementos que nos estimulam a uma análise qualitativa de redes. Primeiro, temos visto a importância de certas relações que funcionam como catalizadores dentro do cenário p/c, abrindo o terreno para que outras pessoas com os mesmos interesses que vivem em países diferentes se encontrem e estabeleçam também contatos. Isso vai gerando uma sensação de “grupo corporado”, ou seja, de uma espécie de “comunidade” com certos princípios e normas, e no qual há produção, distribuição e consumo de capital de reconhecimento

capacitados a gerar benefícios coletivos. Uma análise da gênese, possibilidades de aplicação e crítica do conceito de capital social pode ser encontrada em Portes (1999: 19-20). Portes atenta, especialmente no caso de Putnam, para o cunho voluntarista e tautológico que o conceito de capital social empregado, problema semelhante, a nosso ver, dos estudos de rede enfocados na coesão e na normatividade que desconsideram a relação que os atores fazem entre cooperação e benefícios pessoais.

pessoal. Indissociável a isso é o fato de que essas aproximações visam um benefício pessoal, seja em termos de prestígio dentro do campo religioso local, ou do crescimento numérico do grupo a que se pertence. Apresentaremos alguns exemplos de pastores argentinos que tem relações de amizade muito estreitas com pastores de Porto Alegre, e que dinamizaram os encontros entre as respectivas redes de pastores nas regiões onde atuam por conta dessa relação.

Um dos pontos que nos parece fundamental em nosso trabalho, e que é contemplado pelo enquadramento antropológico tradicional, é a análise de *como* e *o quê* se troca. E também de seu *sentido*: para onde os fluxos estão se dirigindo? Como tese geral, defendo que, no meio p/c no Sul do Brasil e a Argentina, desde a década de 80 dois fluxos distintos têm acontecido. Por um lado, as grandes igrejas brasileiras buscam espaço nos centros urbanos argentinos e, por outro, agentes religiosos argentinos têm aumentado seu espectro de influência diante de pequenos e médios empreendimentos religiosos em Porto Alegre.

O estudo tradicional de redes sociais sempre situa as associações encontradas dentro de espaços geográficos contíguos. Redes, nessa tradição, sempre se assentam em relações face-a-face cotidianas. Para mencionar um tema recorrente nesses estudos, a *desigualdade social*, verifica-se como relações informais são assentadas em fluxos de toda sorte, sendo a forma principal de *capital social* que dinamiza as relações sociais de grupos em situação de pobreza e estigmatização social (Lomnitz, 2009), que podem ser grupos imigrantes e identidade étnica (Dohan, 2002; Warr, 2005) ou sustentar princípios de estigmatização interna sem qualquer base étnica ou de desigualdade de classe, como no caso do clássico livro de Elias & Scotson (2001), que consideramos uma das primeiras pesquisas de campo concernente a redes de amizade e informação em meio urbano.

Os trabalhos mencionados no último parágrafo circunscrevem suas redes a locais específicos, por vezes ressaltando algo de sua conexão com o exterior (o restante da cidade, da região ou outros grupos sociais). Na circunstância de pesquisa que apresentaremos, os líderes que estudamos não mantêm uma relação face-a-face cotidiana, e não compartilham uma localidade específica. Tratamos aqui de líderes p/c espalhados por três cidades, mas que

se vêm em alguma medida como co-partícipes de uma *cena transnacional regional*, e que em determinados pontos projetam-se para fora dela, demandando espaço no cenário dos grandes líderes p/c em nível mundial. Discutiremos no próximo ponto tendências recentes de análise fundamentadas no conceito de globalização, aproveitando para definir o que entendemos por *transnacionalização*.

1.1.2 Sociedades em rede, globalização e fluxos

Na década de 90, os estudos de redes passaram a contar com uma nova gama de significados associados à globalização, sociedade da informação e cybercultura. Com o fim da União Soviética e o arrefecimento do marxismo nos meios universitários, passou-se a entender que o capitalismo intensificou a criação de redes de produção, circulação e consumo que extrapolavam a lógica das divisões territoriais nacionais. Logo, a unidade entre território e soberania nacionais estava a perigo por conta das pressões do mercado; na visão crítica do geógrafo Rogério Haesbaert (2004: 26) “as ciências sociais redescobrem o território para falar de seu desaparecimento”.

A trilogia de Manuel Castells foi uma das obras que mais divulgou essa reentrada do conceito de rede na teoria social, tomando *globalização* como *objeto*. O argumento central exposto no início da obra de Castells seria de que o capitalismo flexível está cada vez mais articulado em redes mundiais de circulação de capitais e produtos, e que isso tem um impacto na maneira através da qual as pessoas se identificam. As redes, para Castells, são globais; as identidades, embora possam ser estimuladas pelo processo de globalização, são locais (Castells, 2000b), argumento comum a David Harvey, no trecho que segue:

Quanto maior a efemeridade, tanto maior a necessidade de descobrir ou produzir algum tipo de verdade eterna que nela possa residir. O revivalismo religioso, que se tornou muito mais forte a partir dos anos 60, e a busca de autenticidade de autoridade na política (com todos os seus atavios de nacionalismo, localismo e admiração por indivíduos carismáticos e ‘multiformes’ com sua ‘vondade de poder’ nietzchiana) são casos pertinentes. (Harvey, 1992: 263)

Castells (2000a) partilha de ponto de vista bastante semelhante. Os conceitos de *identidade de resistência* e *identidade de projeto* estão sempre ligados ao reforço de uma dimensão cultural particular (Castells, 2000b: 24).

Como bem afirmado pela antropóloga Ruth Cardoso, na introdução do segundo volume da tradução brasileira de “O poder da identidade”, “é um desenvolvimento importante da teoria da mudança social”, e por isso mesmo, Castells apresenta um enquadramento iluminista e “integrado” da globalização (poder-se-ia dizer “otimista”, embora Castells seja mais propositivo que exatamente um otimista). A reação a esse ponto de vista materialista trouxe os aspectos simbólicos da cultura de volta à sociologia como variáveis independentes.

Há várias possibilidades de construir significado com o conceito “globalização”, e aqui descreveremos apenas duas para fim de análise. A primeira é mais geral, e descreve a *globalização* como um *processo de larga escala*. Assume-se que a crescente interdependência global alterou consideravelmente a maneira através da qual percebemos o mundo como totalidade (Robertson, 1996: 23). A expansão da Rede Mundial de Computadores produziu uma realidade nova, na qual a informação circula em escalas antes apenas imaginadas. A globalização financeira fez com que o capital se volatilizasse de tal forma que, no mercado internacional, as apostas dos investidores mudam em instantes. No plano demográfico e político, intensificou-se o fluxo mundial de imigrantes no sentido sul-norte, o que aumentou os problemas de sustentação do *welfare state* nos países europeus. Dentro das tendências típico-ideais que salientaremos, é ponto comum a identificação desses fenômenos como índices de um novo momento na história.

Contudo, distinguirei duas acepções sobre globalização, sendo que a primeira engloba a segunda. A primeira descreve a globalização como *processo* de recomposição de lugares e pertencimentos, e a segunda enfatiza exames objetivista de mega-tendências globais. Chamaremos essa abordagem de *globalização* enquanto *objeto de estudo*. Aqui, assume-se como fato tudo o que é válido para a *globalização* como *processo*, sendo que: 1) vigora um materialismo de fundo que privilegia fluxos migratórios, financeiros e políticos (*hard power*), levando aspectos imateriais como a informação e as formas de simbolismo como variáveis dependentes das primeiras (*soft power*); 2) a sociedade nacional continua a ser a unidade de análise.

A *globalização* como *objeto*, como veremos, não é o único dado teórico utilizado para descrever processos relacionados à globalização. Os cientistas sociais passaram a investigar, sob a égide de outros descritores associados a esse processo, como *internacionalização*, *diáspora* e *transnacionalização*, os fluxos de informação, bens materiais e simbólicos, e as conexões entre mundos culturais em escala global. Os artigos publicados nessa linha analisam desde correntes migratórias contemporâneas até organizações empresariais ou não-governamentais de grande escala, passando por organizações profissionais, religiosas, etc. Há uma diversidade de objetos de estudo, que não necessariamente passam pelo deslocamento físico de pessoas:

No período contemporâneo, os limites nacionais são constantemente entrecruzados por processos de comunicação e troca que não incluem movimento físico, como a expansão do capital, Internet e outras telecomunicações. Outros modos de mobilidade transnacional, tais como turismo (...) não englobam migração. Todas essas relações são mediadas por compreensões trans-locais (Smith & Guarnizo, 1998: 14).⁶

Os termos que teóricos da globalização e atores sociais com ação voltada em nível global podem projetar foram mapeados por Pries (2005: 172) em configurações ideais-típicas. Modificamos o esquema deste autor, diferenciando *globalização* como *processo* (mais geral) e como *objeto* (como uma das possibilidades de abordagem), ainda adicionando um par de categorias referentes à constituição identitária frente ao processo de integração global, “centralidade” e “dispersão”. Exponho primeiramente o gráfico, analisando-o na sequencia.

⁶ Tradução livre do inglês minha.

Gráfico 01 - Esquema de tipos-ideais associados à *globalização* enquanto processo



Elaborado a partir do levantamento bibliográfico de Pries (2005: 176).

As linhas referem-se à correspondência entre espaço social e espaço geográfico. Quando absoluta, afirma-se que existe uma correspondência precisa entre uma sociedade e um território, no sentido clássico da geografia política. Na segunda linha, admite-se que os espaços sociais podem ser constituídos por muitos espaços geográficos, ou que um mesmo espaço geográfico pode ser constituído por vários espaços sociais. As colunas assinalam a constituição de identidade: quando a ênfase cai no centralismo, atenta-se para a existência de formas de comunitarização que recriam, por rituais ou formas de sociabilidade, uma “nação” ou uma comunidade de nações. Se optarmos por “dispersão”, a análise recairá sobre as formas através das quais as identidades, saberes e fazeres se desterritorializam frente ao avanço da interdependência (econômica, social, cultural) em níveis globais.

Temos então:

1) Internacionalização – correspondência absoluta entre espaço geográfico e social, através da concepção de *território* típica da geografia política e das relações internacionais. Uma derivação deste tipo seria o “supranacionalismo”, que orienta as federações de organizações que reúnem setores econômicos ou profissionais, ou mesmo Estados-Nação (como a União Europeia);

2) *Globalização* como *objeto* – processo de intensificação de relações sociais percebidas como sendo de alcance mundial. Porém o espaço geográfico é sempre referido como sendo contíguo e coerente, não importa o quão (des)territorialista seja a teoria (Pries, 2005: 178). Análises com as de Harvey, Castells ou Berger & Huntington (2004) dependem desse “nacionalismo metodológico”.

3) *Diáspora* – reconstituição de lugares dispersos como sendo partes de um “centro”, como nos casos de celebrações coletivas de identidades imigrantes ou das identidades étnico-religiosas judaicas ou palestinas; e

4) *Transnacionalização* – processos que envolvem relações sociais espalhadas e multi-locais, que atravessam fronteiras nacionais sem referência necessária a um centro, associadas ou não a processos migratórios.

Assim como a concepção de correspondência absoluta entre espaço geográfico e societal leva a um “nacionalismo metodológico”, uma concepção relativista nos leva a ideia de “espaço de fluxos”. Ela está descrita em Castells (2000b: 435-442) e a imagem geral que podemos ter a partir dela é a de sociedades coordenadas com base em impulsos eletrônicos, onde se perde a lógica dos lugares e as elites globais são completamente desenraizadas, embora tenham que manter seus sinais de distinção frente ao restante do povo, agora em escala global. Esse tipo de arranjo social influi na maneira com a qual produzimos espaço e arquitetura.

Nessa rede, nenhum espaço existe por si mesmo, já que as posições são definidas por fluxos. Consequentemente, a rede de comunicação é a configuração espacial fundamental: os lugares não desaparecem, mas sua lógica e seu significado são absorvidos na rede (Castells, 2000b: 437).

O foco dos autores que enquadram *globalização como objeto* apontam consequências desse desconjuncto fluídico em escala planetária para os sentimentos étnicos internos aos estados nacionais e ao futuro da nacionalidade. O acento na fluidez das redes e dos circuitos globais materiais ou imateriais é constantemente contraposta, no plano teórico, por uma recusa a visões do mundo apologéticas à “aldeia global”. Por vezes essa recusa cristaliza-se na crítica sistemática a um ou a um conjunto de autores por motivos nem sempre adequados ao conjunto das obras. A apropriação crítica

dos livros de Arjun Appadurai (especialmente de *Modernity at Large*, 1997) e da trilogia de Manuel Castells é sintomática da ação dessas idéias-força repetidas extensivamente na literatura especializada: 1) os fluxos não pairam sem governo sobre o globo; 2) os fluxos não subsumem os lugares; 3) os fluxos globais são desiguais; 4) as identidades locais e nacionais não desaparecerão.

Ulf Hannerz, por exemplo, faz ressalvas ao uso demasiadamente relativista dos fluxos: “o que a metáfora do fluxo nos propõe é a tarefa de problematizar a cultura em termos processuais, não a permissão para desproblematizá-la, abstraindo suas complicações” (Hannerz, 1997: 15). A intensificação dos fluxos leva necessariamente à relativização das fronteiras? A resposta a essa pergunta envolve posições político-teóricas, e vários autores têm se posicionado contra a “tábula rasa” globalizante que homogeneiza na teoria o espaço e, por consequência, o tempo e o conflito. Talvez a linha de defesa mais consistente dessa recusa venha da Geografia. E ela é antiga: a contraposição de Claude Raffestin (1993), na década de 80, à geografia política clássica representou a adoção de uma concepção mais relativista de espaço, mas isso não implicou em considerar os fluxos como o fim dos lugares. Ao adotar modelos de fluxos e redes, a consequência foi um esquadrinamento da topologia desses fluxos, teoricamente embasada na tradição crítica francesa aos dispositivos de poder, principalmente em Henri Lefebvre (1991) e Michel Foucault (2007). Atualmente, podemos mencionar a obra do geógrafo Milton Santos como uma referência para a crítica dos usos mais relativistas da correspondência entre espaço geográfico e espaço social endossadas por cientistas sociais.

Haesbaert (2006) identifica cinco sentidos mais corriqueiramente associados ao conceito de desterritorialização. 1) *Econômica*: perda de relevância do local nas atividades econômicas, com o desmembramento dos processos de produção por distintos lugares. 2) *Cartográfica*: correspondente à posição da “superação do espaço pelo tempo” que caracteriza o que denominamos *globalização enquanto processo*, a nosso ver um consenso-chave em toda a discussão sobre fluxos globais, como vimos; 3) Desterritorialização como *Domínio da imaterialidade*, com realce em processos sem bases materiais e processos sociais que configuram seus próprios

territórios; 4) Desterritorialização como *esvaziamento das fronteiras político-disciplinares*, com o livre acesso e circulação entre países e fim das fronteiras e do Estado-Nação; e por fim 5) Desterritorialização *culturalista*, com a perda do local como fonte de identificação cultural, o surgimento de *não-lugares* e perda dos referenciais simbólicos. Essas formas extremas de entender o desenraizamento das relações sociais levaram a problematizar o estatuto dos conceitos de *território*, *lugar* e *nação*, numa discussão que em parte será retomada no Capítulo 5.

Os desenvolvimentos dessa linha de pesquisa fazem com que as questões relativas à desterritorialização sejam submetidas a exames críticos interessantes que nos aproximam de uma análise de processos transnacionais recuperando a teoria crítica como base sem admitir o fim dos lugares e das memórias coletivas. Identificamos essa posição em Segato, quando considera os processos de expansão das religiões pentecostais e afro-brasileiras dentro de *formações nacionais de alteridade* que envolvem imbricações entre mitologias da nacionalidade e dispositivos de poder (Segato, 2007).

Na literatura sobre a relação entre globalização e culturas locais, com a qual o remanejamento da noção de rede dialoga, há duas tendências extremas que poderíamos identificar como ideal-típicas. Na primeira, assume-se que a expansão do *american way of life* põe em risco as formas de vida que destoam dele, solapando identidades nacionais e étnicas definidas, conduzindo as sociedades aos princípios de mercado, etc.⁷ Por outro lado, pode-se tomar a ação de certos grupos transnacionais de forma tão “desterritorializada” e repleta de agência que se perde de vista que essas relações sociais devem muito a fatores nacionais e locais. Há então o risco, nessas análises mais *pret-a-porter* da globalização, de obscurecer o fato de que o conteúdo e a direcionalidade dos fluxos (sejam eles de pessoas, de bens ou fluxos culturais) traduzem múltiplas assimetrias de poder em escala global. Embora essa seja uma ressalva muito comum nos textos sobre esse tema, Segato (2007) tem

⁷ Explicar o ressurgimento ou invenção de identidades locais tornou-se um dos temas mais importantes na discussão sobre globalização. Ver, por exemplo, Castells (2000a); Sahlins (1997a, 1997b); Kuper (2002), e para a análise do caso do tradicionalismo gaúcho, ver Oliven (1992).

assumido essa condição como base paradigmática da reflexão teórica, e não somente como uma ressalva.

Na Antropologia, desde a recusa do difusionismo, tanto pelo funcionalismo inglês (Radcliffe-Brown, 1973) quanto pelo culturalismo americano (Boas, 1940), sabemos que não se pode analisar o sentido de um item cultural que se desloca sem buscar sua significação no novo contexto. Por isso, na análise desses deslocamentos e dessas redes de relações com as quais no momento estamos em contato, deve se considerar tanto as *formações de alteridade* quanto a *formação dos campos religiosos nacionais*. Aqui nos apropriamos da noção de campo religioso de Bourdieu (1987), como um espaço social constituído com e a partir de um campo semântico, no qual existe uma economia simbólica de produção, distribuição e consumo de bens religiosos, e conseqüentemente relações de poder e dominação. As redes de relações que examinaremos atravessam os campos pentecostais nacionais, mas também são constrangidos por eles.

Atualmente, percebemos que as igrejas brasileiras como a Universal do Reino de Deus e a Pentecostal Deus é Amor se instalaram nas grandes cidades argentinas, mas elas não têm necessariamente o respaldo dos líderes pentecostais locais. A visão missionária agressiva dessas igrejas brasileiras faz com que sejam descritas como algo a parte pelos pastores argentinos. Como afirmado por um desses líderes argentinos, “quando falamos de evangélicos, não estou me referindo à Universal, não temos relação com eles”. Por outro lado, os principais pastores e evangelistas argentinos *têm contatos* com pastores brasileiros, ou seja, *eles os tecem por dentro do campo evangélico, entre igrejas de pequeno e médio porte* (de menos de 20.000 membros). Não fundam novas igrejas no Brasil, mas podem fazer aconselhamento pastoral (mesmo à distância, via Internet) ou mesmo viajar para o Brasil a convite, através de relações que envolvem níveis diversos de reciprocidade, dependendo do caso. Vemos, portanto, que podemos associar dois fluxos a dois tipos ideais diferentes: as igrejas brasileiras se *internacionalizam* ou, segundo Oro (2009: 231), apresentam uma *transnacionalização unidirecional*, mesclando o modelo clássico de missões evangélicas com uma gerência de cunho empresarial corporativo, enquanto que os líderes de pequenos e médios empreendimentos religiosos

transnacionalizam seu escopo de ação através de redes pessoais de colaboração e influência.

Outro modelo de redes transnacionais pentecostais radica em torno dos sujeitos sociais (pastores, pregadores, profetas, mas também fiéis em geral) que circulam internacionalmente, seja para participarem de eventos religiosos internacionais enquanto fiéis seja para atuarem como pregadores, atraindo e galvanizando pessoas em celebrações, cruzadas, campanhas, encontros de fé. (Oro, 2009: 232)

Obviamente, poder-se-ia objetar que tipos ideais não existem na realidade, que sempre escapará e limitará o uso dessas tipologias. Além dessa neokantiana constatação, adicionaria o fato de que cada um desses tipos descreve um tipo de *movimento* que só existe em relação a um *referencial*. Se tivermos por referência um ponto de vista mais amplo, observaremos em relação às igrejas brasileiras que: 1) existe um processo de adaptação ao local-destino que envolve atenção a demandas simbólicas e aspectos sociopolíticos;⁸ e 2) existe uma reação do campo evangélico do local-destino a essas igrejas, especialmente à IURD. De um ponto de vista mais amplo que o de suas organizações, essas igrejas brasileiras que se instalaram na década de 1980 na Argentina e no Uruguai fazem parte de um fluxo de idéias religiosas que, sim, pode ser caracterizado como *transnacional*.

1.1.3 A contribuição da antropologia simétrica

Outra maneira de estudar redes, combinando o empiricismo da tradição antropológica com análise linguística, está sendo proposta por Bruno Latour ao longo dos últimos anos. Os usos do conceito de rede em Latour estão intrinsecamente ligados ao que ele denomina “antropologia da modernidade”. Esse projeto de antropologia está descrito em *Jamais fomos modernos*, e numa sequência a etnografias em ambientes de produção científica (Latour, 1997, 2000). O conceito de rede em Latour está relacionado, segundo Moraes (2000) e Freire (2006), a duas ideias concebidas por David Bloor e uma outra, pelo filósofo Michel Serres. A primeira ideia de Bloor que é cara a Latour é a de que na história das ciências há uma tendência a estudar erros e verdades científicos em patamares diferentes. Ambos deveriam ser

⁸ No caso da IURD em Portugal e Angola, remeto o leitor à apresentação de Mafra, *et al.*, 2010.

vistos como produções relacionadas ao contexto social que lhe cerca; contudo, na epistemologia mais tradicional, apenas as hipóteses descartadas são vistas como influenciadas pela sociedade, enquanto que a verdade parece ser sempre conquistada pela força inquestionável das evidências.

A ruptura com esse tipo de teleologia fez com que Latour estendesse esse tipo de raciocínio à maneira segundo a qual concebemos natureza e cultura. A cisão moderna entre natureza e cultura, que Latour identifica emblematicamente através do conflito entre o Leviatã de Hobbes e a bomba de vácuo de Boyle (Latour, 1994), levou a uma clivagem entre natureza e cultura aprofundada pela divisão do trabalho científico. Com o tempo, as *naturwissenschaften* nada teriam a dizer sobre as relações de poder (elas nos ultrapassam), mas afirmariam a possibilidade da imanência em relação à natureza, pela constituição do espaço de laboratório. Assim como as *geisteswissenschaften* diriam que os homens criam a vida social, ao mesmo passo que remeteriam tudo que fosse “natural” a uma dimensão transcendente. Essa rede de paradoxos entre natureza e sociedade, imanência e transcendência, compõem o que Latour denomina a “terceira garantia” da constituição moderna: “o trabalho de purificação deve sempre permanecer distinto do trabalho de mediação” (Latour, 1994: 37). O pensamento moderno constitui seus objetos dos extremos do contínuo natureza-cultura para o centro (mediação), para logo depois purificá-los novamente. A existência cotidiana parte sempre do centro, no entanto, por meio de tipologias, mensurações, etc, retoma-se a grande divisão para dentro da análise.

Acreditar nessa incomensurabilidade, afirma Latour, é ser moderno, e mesmo os pós-modernos não escapam dessa condição ao dissolver os fatos humanos à potência da crítica moderna, obliterando definitivamente o estudo dos híbridos natureza-cultura e, conseqüentemente, das redes. Atualmente, o processo de purificação dos fatos passou a não dar mais conta da complexidade de fenômenos que são tanto naturais quanto sociais (o que Latour denomina de *híbridos*), que proliferam no *centro*. A crise explicativa teria aumentado na segunda metade do século XX, e o índice mais claro de sua profundidade nas ciências humanas seria o sucesso do pós-modernismo que, para Latour, apresenta sinais claros de demissão intelectual. Seria necessária a constituição de uma antropologia na qual natureza e cultura

fossem vistos, ambos, como produzidos coletivamente. Isso seria o cerne de uma antropologia simétrica, a segunda ideia que Latour extrai do “programa forte” de estudos da ciência de David Bloor, exposto no livro *Knowledge and Social Imagery*. Essa nova constituição, portanto, seria necessária para dar conta dos *híbridos*, criados e multiplicados pela grande divisão. Aqui há uma adaptação da “filosofia mestiça” de Michel Serres.

Portanto, Latour se dispõe a compreender como esses híbridos surgem nas comunidades de cientistas, a partir de mediadores humanos e não-humanos. A ciência, assim pensada, nunca é completamente autônoma. Cientistas sempre estão às voltas com fatores que lhe são externos e internos ao campo; e dentro do campo influenciam-nos fatores externos e internos à ordem de discurso científico. Contudo, sua produção discursiva, pelo efeito do trabalho em rede, não pode ser descrita como um processo linear, ao gosto de uma epistemologia que só celebra as vitórias da ciência. Estudar objetos a partir de redes envolve certa suspensão do determinismo.

Sendo assim, como fazer um estudo de redes por meio da teoria de Latour? Em *Jamais fomos modernos*, o antropólogo francês faz algumas observações gerais sobre as redes. Recusa-se, por exemplo (Latour, 1994: 115), a confundir o global com o universal, num contraponto claro aos estudos sobre globalização que mencionamos acima. Uma rede ampla, para Latour, é local em todos os seus pontos, mas é global, também, porque transporta pessoas, cargas, informações de um ponto a outro. E nem por isso os enunciados que as redes transportam e transformam devem ser confundidas com universais, porque conectam pontos de forma assistemática. Chega a considerar que os conceitos de local e global não se aplicam ao estudo de redes (*ibidem*: 116-117):

Local e global, entretanto, são conceitos bem adaptados às superfícies e à geometria, mas inadequados às redes e à topologia. A crença na racionalização nada mais é do que um erro de categoria. (...) O percurso das ideias, do saber ou dos fatos teria sido facilmente compreendido caso os houéssemos tratado como redes técnicas. (...) O percurso dos fatos torna-se tão facilmente traçável como a das ferrovias ou dos telefones, graças a essa materialização do espírito que as máquinas de pensar e os computadores permitem.

Seguindo essa sugestão, podemos tomar uma ideia surgida em determinado ponto de uma rede (uma nova teoria ou técnica, ou mesmo uma nova prática ritual, se pensarmos em religião), tomá-la como um híbrido e ver como sucessivas alterações vão se criando sobre ela em rede, aumentando a aceitação ou rejeição da nova proposta (modalizando-a) ao mesmo tempo em que a transformam (modificando-a).

Num artigo sobre gráficos sociotécnicos, Latour sugere que a construção de um fato em meio científico deve, antes de tudo, não replicar a divisão natureza-cultura para dentro dos dados. Em termos gerais, podemos caracterizar a proposta metodológica de Latour nesse artigo como uma combinação de análise de conteúdo estruturalista com certos elementos que lembram as análises morfológicas dos estudos de rede aos quais fizemos referência anteriormente.

A parte estruturalista do método diz respeito ao desmembramento dos enunciados de mediadores⁹ em séries sintagmáticas (de modalização) e ordens paradigmáticas (de modificação) dispostas em cartões, ao estilo do estudo dos mitos aplicado por Lévi-Strauss (1996a). Contudo, não importa uma ordem das ordens aqui. A essência de um fato é a trajetória que liga as metamorfoses (Latour, 1994: 85). O princípio de conectividade das redes, aplicado a organizações rizomáticas, postula que se devem considerar todos os seres em interação na rede.¹⁰ Cada versão do fato, construída por humanos e artefatos não-humanos, vai compondo o que Latour descreve como “ontologias de geometria variável”¹¹.

Latour operacionaliza esse mapeamento das metamorfoses em gráficos, nos quais as redes comportam-se como variáveis independentes. Uma série de índices matemáticos é montada para dar conta do processo de “estabilização” do fato científico por meio da circulação em rede. Dividindo um

⁹ Sobre o conceito de mediação em Latour (1994: 80): “Essas metamorfoses (NA: através das quais as noções de natureza e cultura se transformam, como o que ocorreu depois bomba de vácuo de Boyle) tornam-se explicáveis se distribuirmos sua essência por todos os seres que compõem essa história. Mas então eles deixam de ser intermediários mais ou menos fiéis. Tornam-se mediadores, ou seja, atores dotados da capacidade de traduzir aquilo que eles transportam, de redefini-lo, desdobrá-lo, e também de traí-lo”.

¹⁰ Recordamos a posição de Deleuze e Guattari sobre organizações rizomáticas, que influenciou a perspectiva de Latour: “Os *agenciamentos coletivos de enunciação* funcionam, com efeito, diretamente nos *agenciamentos maquínicos*, e não se pode estabelecer um corte radical entre regimes de signos e seus objetos” (Deleuze & Guattari, 1995: 15).

¹¹ Para a aplicação dos princípios aqui mencionados, ver Latour (2001).

primeiro enunciado em pequenos elementos, temos um actante (uma constatação nova a respeito de alguma reação química, por exemplo) que vai sendo agregado a outros no processo de discussão científica. Seria possível calcular, por exemplo, um “índice de negociação” (Latour, et al., 1992: 12-13) em cada uma dessas agregações, que seria o quociente do número de elementos novos agregados ao processo e do número de elementos associados na versão.¹² A partir desse índice, poder-se-ia mensurar o grau de estabilização do fato, ou seja, a sua disposição no *continuum* que vai da existência à essência (ver gráfico em Latour, 1994: 85).

Os lugares onde essas metamorfoses (ou, em outro termo bastante utilizado por Latour, transformações) geram os fatos científicos são os interstícios das redes. Nessas regiões, como nos rizomas, “tudo não cessa de ser composto”:

Um rizoma não cessaria de conectar cadeias semióticas, organizações de poder, ocorrências relativas às artes, às ciências, às lutas sociais. Uma cadeia semiótica é como um tubérculo que aglomera atos muito diversos, linguísticos, mas também perceptivos, miméticos, gesturais e cogitativos: não existe língua em si, nem universalidade da linguagem, mas um concurso de dialetos, patoás, de gírias, de línguas especiais. (Deleuze & Guattari, 1995: 15-16)

O aspecto de heterogeneidade dos rizomas pode ser percebido na caracterização de Latour & Hermant (1996) das redes, quando descrevem o campo científico sem perder a dimensão da dominação que lhe é intrínseca:

O controle intelectual, a dominação doutra, não se exerce diretamente sobre os fenômenos – galáxias, vírus, economia, paisagens – mas sobre as inscrições¹³ que lhe servem de veículo à condição de circular em contínuo nos dois sentidos através de redes de transformações – laboratórios, instrumentos, expedições, coleções.¹⁴

Se tivéssemos que recuperar as terminologias de Clyde Mitchell, diríamos que o método que Latour propõe é centrado na circulação de informação de uma parte a outra, e inclui o estudo de alguns seus aspectos

¹² Existem outros índices matemáticos num apêndice a esse artigo de Latour, contudo eles não são importantes para nós nesse momento.

¹³ Por “inscrição” Latour entende como sendo a informação que transita materializada em cartas, mapas genéticos, quadros, relatos de viajantes, etc. Considera também que a informação é uma relação estabelecida entre dois lugares que transita de uma periferia para um centro.

¹⁴ Tradução livre do francês minha.

morfológicos. Contudo, essa circulação não poderia ser descrita como pontos que se ligam num plano. Os cálculos desenvolvidos para esse tipo de estudo são utilizados para descrever as transformações dos enunciados, e não a geometria euclidiana dos atores, como, por exemplo, nos textos de análise morfológica das redes. As redes em Latour se aproximam mais do modelo rizomático de Deleuze & Guattari (1995), nos seus aspectos de conectividade, heterogeneidade e multiplicidade. Por fim, para uma antropologia simétrica, as variações que uma determinada informação sofre no decorrer do processo importam mais do que saber qual a fidedignidade em relação ao seu início. Por sua ênfase na transformação dos híbridos, em nosso entendimento, a antropologia simétrica distancia-se de um reestabelecimento do difusionismo antropológico do início do século XX em termos mais sofisticados.

Privilegiam-se, na proposta de Latour, o conceito de “associação” em detrimento do conceito de “relação social”. Esse último abarca a ideia de que a sociedade é integrada por um conjunto de funcionalidades onde os indivíduos exercem “papéis sociais”. Para Latour, um estudo que investisse na teoria do ator-rede partiria dos “condutos mínimos” das conexões, seguindo os fluxos em seu curso sem apelar para um “explicação” ou “contexto social” externo às conexões e no qual elas estariam imersas. O recurso de justificação externa às conexões seria comum à sociologia tradicional, especialmente nas vertentes inspiradas numa sociologia mais formalista e sistêmica de inspiração em Durkheim e Weber, passando por Talcott Parsons, que instauraram o que Latour chama de “sociologia do social”. Vincular fatos sociais entre si foi uma estratégia fundamental para o início da disciplina e agora, com a proliferação dos híbridos, seria sua principal fraqueza. Latour (2008b) propõe uma “sociologia das associações” que prescindia de uma série de dicotomias (como, por exemplo, entre *natureza* e *cultura* ou *local* e *global*) e que permita com que relações não-sociais sejam vistas em cadeias rastreáveis e analisáveis. Para a sociologia da ciência, a implicação disso é que os objetos que cientistas analisam têm uma historicidade que se transforma continuamente assim como a dos observadores: existe um Pasteur antes e outro depois dos micróbios (Latour, 2001).

A postulação da necessidade do rastreamento das conexões dessas historicidades de humanos e não-humanos leva-nos a um primeiro

vislumbre do que significa *simetria* em Latour. Outro sentido relevante desse princípio diz respeito à maneira de considerar essas associações. A relação de um cientista com os organismos que estuda, de um jurista com seus princípios legais, dos políticos com o jogo político ou de um crente com uma entidade que cultua, não pode ser simplesmente dissolvida em discurso, em jogos de poder ou eficácias simbólicas. Isso torna “residual” a incessante recomposição, por parte dos cientistas, de elementos ditos “políticos”, “legais” e “religiosos” nas práticas de laboratório; de elementos “políticos”, “científicos” e “religiosos” incessantemente invocados nos tribunais; de elementos “religiosos”, “científicos” e “legais” nas performances políticas; e, por fim, de elementos “políticos”, “científicos” e “legais” continuamente conjurados nos cultos religiosos (Latour, 2001: 335). Ao estudioso dos *atores-rede*, caberia restituir a lógica enunciativa dessas recomposições, e a historicidade das controvérsias que perpassam todos esses regimes de enunciação. Adeptos da lógica modernista da separação das esferas sociais sentem-se muito desconfortáveis nesses terrenos; contudo, o número desses atravessamentos só aumenta de intensidade e importância.

Qual a contribuição do repertório teórico-metodológico de Latour num trabalho como o nosso, que envolve pastores e missionários e evangélicos que se conhecem e circulam entre fronteiras nacionais a partir desses contatos? Acredito que uma sugestão possível seria a de atentar tanto à circulação de pessoas quanto a de informações, e às transformações que acontecem nas práticas religiosas em deslocamento. Nessas idas e vindas, os agentes religiosos em questão aprendem uns com os outros, partilhando inovações surgidas no meio religioso e adaptando-as. Sabe-se que há algumas inovações rituais desenvolvidas no campo do pentecostalismo, como por exemplo, o *descanso no espírito*, no qual o pastor impõe a mão sobre o fiel e ele cai no chão, numa espécie de sono profundo. A difusão dessa prática verifica-se até mesmo em grupos carismáticos católicos, que a associam a terapias de vidas passadas (Steil, 2006), e a possessão de entidades de cultos afroamericanos, interpretadas como demoníacas em cultos pentecostais (Oro, 1997).

Quando instados a interpretar tais práticas, os cientistas descrevem-nas em algum ponto do *continuum* ideal-típico sociedade-cultura-

natureza. Ora fixam-se nos estados mentais individuais gerados por esses eventos, ora os associam com necessidades coletivas de eficácia mágica (quase sempre associadas a necessidades religiosas de classes menos favorecidas; aqui Marcel Mauss e Max Weber são referências de base), ou partem para uma solução interpretativa centrada na experiência dos atores. Uma forma de reintegrar a experiência religiosa ao domínio do real seria a proposta de “ontologia de geometria variável”, como descrita por Latour, aplicada às práticas rituais religiosas. A trajetória das transformações de uma narrativa ritual, quando em deslocamento, seria a sua essência, e não a presumida eficácia de seu simbolismo. Algumas das consequências dessa adoção aproximar-se-iam da acepção de Sanchis (1994) do sincretismo como estrutura. Uma leitura puramente funcional do sincretismo relacionaria as adaptações das religiões aos contextos sociais de destino. Uma leitura do sincretismo inspirada em Latour estaria atenta não apenas às reestruturações simbólicas que permitem o diálogo com necessidades religiosas das populações-destino, mas também à transformação dessa prática religiosa ao longo do deslocamento.

Tudo isso dito, afirmamos que, do ponto de vista metodológico, este trabalho não se filia à recente rama de estudos dos *atores-rede* como propõe Latour. Apesar de privilegiarmos o aspecto de conectividade das redes que analisamos, não entendemos que elas mesmas possam dizer tudo acerca do contexto social que, assumimos, lhes é externo. *Backgrounds* antropológicos e sociológicos serão oferecidos ao leitor continuamente ao longo do texto, relacionando as redes a temas macrossociológicos que creditamos mais amplos, como o da globalização. Controvérsias no mundo científico são perfeitamente mapeáveis, dado que os numerosos actantes estão *inscritos* em publicações que cabem em *lugares* como bibliotecas e acervos pessoais, e quando seus dados são fornecidos por cientistas que se identificam com a prática científica e que, por essa identificação, permitem aos antropólogos circular por seus *lugares* como laboratórios e estudar as mediações. Por esses motivos, torna-se fácil multiplicar exponencialmente os actantes quando se trabalha no campo científico. Há uma dificuldade prática não discutida por Latour na aplicação desse tipo de metodologia quando o rastreamento dos híbridos consiste em ouvir pessoas de carne e osso que

deixam rastros *orais* suscetíveis à suscetibilidade da memória. A logística da pesquisa pode se tornar bem complexa quando a proposta é “seguir” os híbridos em transformação ao longo de sua trajetória. Por fim, a nosso ver, o tratamento dos dados deveria ao menos considerar a diferença entre dados provenientes de fontes orais e escritas, repercutindo toda uma linha de pesquisa sobre cultura e oralidade desenvolvida, por exemplo, por Ong (1998).

Apesar dessas observações, certos aspectos teóricos da antropologia simétrica serão recuperados ao longo do texto, não apenas no que diz respeito à conectividade, mas também ao princípio geral de *simetria*. Voltaremos à simetria no Capítulo 4, quando estivermos à volta do esforço de considerar seriamente o que os pentecostais e carismáticos que entrevistamos querem dizer quando falam do *Espírito Santo*.

1.2 Redes transnacionais e etnografia multissituada

A partir de nossa discussão sobre redes, e do gráfico 01, elaborado a partir do artigo de Pries, argumentamos que nosso enfoque será sobre processos que ocorrem entre *redes transnacionais*. Optamos por *transnacionalização* e não por *globalização*. Embora o último termo forneça o quadro paradigmático no qual se insere nossa discussão (quando mencionamos *globalização* enquanto *processo*), parece-nos que nos últimos anos tornou-se foco de uma discussão que alargou demais suas implicações. Quando falamos em *transnacionalização*, estamos nos referindo a espaços sociais comuns construídos através de redes com níveis de institucionalização variáveis, atravessando espaços societários diferentes.

Isso implica na adoção de técnicas de pesquisa complementares, a partir das quais podemos elaborar descrições a partir de gráficos. No estudo antropológico clássico de redes, entrevista e observação participante sempre foram pontes para a análise, e nessa pesquisa essas técnicas foram empregadas. Porém, antes de discorrer sobre esses pontos, faremos uma breve discussão sobre etnografia multissituada nesse trabalho, situando-o na discussão atual da antropologia.

A problemática da globalização na antropologia levou a algumas revisões em seu método. Essa não é uma revisão de menor importância, se

pensarmos que a sua identidade enquanto disciplina esteve ligada a um método específico, a etnografia. Atualmente essa preeminência encontra-se em discussão, assim como questiona-se frontalmente a necessidade da construção do “nativo” pela antropologia, esse “outro” a partir do qual construímos nossa própria identidade enquanto ocidentais, antropólogos, sujeitos acadêmicos, etc. Assim como com o surgimento dos “estudos orientais” na Europa (Said, 1990), a antropologia seria essa forma narrativa e discursiva de enquadramento e tipologia do “mundo exterior” ao Ocidente.¹⁵ Interessa-nos especialmente as consequências práticas dessa discussão, no concernente a ideia de “campo” e “aldeia” presente nas etnografias mais antigas. Essa concepção “localiza” o nativo, fixando-o em um determinado ponto no mapa e delimitando, nesse território, um modo de estar no mundo. O que as etnografias clássicas obliteram na análise, seguindo o raciocínio de Clifford (1999) é que os nativos desde sempre viajaram, atravessando mundos culturais e incorporando na sua *Weltanschauung* as experiências desse atravessamento. Incorporar essa dimensão, nova apenas na análise, não leva à substituição do *nativo* pelo *viajante*.

Na problemática central que me interessa agora, o objetivo não é substituir a figura central do “nativo” pela figura central do “viajante”. A tarefa, por certo, é observar as mediações concretas entre ambos, em casos específicos de tensão e relação histórica. Em diversos graus, as duas são constitutivas do que se contará como experiência cultural (Clifford, 1999: 38).

Observamos que Clifford não abandona a problemática central da constituição da retórica em antropologia, mas agora se propõe a perceber essas experiências fundidas nos sujeitos, o nativo e o viajante. Considero a reflexão de Clifford interessante para pensar o que há de enraizado nos deslocamentos e o que há de deslocado nas raízes (recordando o jogo de palavras em inglês *roots* e *routes*, presente no título do livro de Clifford supracitado). O último questionamento (“o que há de deslocado nas raízes”) é mais constante nas apreciações teóricas: mesmo as teorias da “globalização avassaladora” dariam suporte a esse tipo de questão. E quanto ao primeiro questionamento? Como essas duas problemáticas se articulam?

¹⁵ Ver principalmente Clifford & Marcus (1991); Clifford (2002).

O conceito crescente e cambiante de “guerra de posições” de Gramsci, sua ideia de uma política de conexões e alianças parciais, resulta [hoje] mais eloquente [*que a teleologia marxista da história*]. Seguindo a tradição da crítica cultural de Walter Benjamin, estes ensaios rastreiam o surgimento de novas ordens de diferença. *De que modos as pessoas conformam redes, mundos complexos que por sua vez pressupõem e excedem as culturas e as nações?* Que formas de transnacionalismo existente na atualidade favorecem a democracia e a justiça social? Que atitudes de sobrevivência, comunicação e tolerância se improvisam nas experiências cosmopolitas de hoje? De que maneira as pessoas encaram as alternativas repressoras do universalismo e do totalitarismo? (Clifford, 1999: 22-23)¹⁶

Identificamos o primeiro dos problemas levantados por Clifford com a problemática antropológica geral de nosso trabalho, o que nos leva necessariamente a um tipo de etnografia mais extensiva, pois não há como tratar todos os nós principais da rede como etnografias completas, com todas as exigências canônicas de residência, interação, etc. Segundo Marcus (1995: 100-101), há três ansiedades metodológicas envolvendo pesquisas multissituadas. Primeira: uma etnografia feita nesses parâmetros não pode ter pretensões holísticas (isso faz parte das formas antigas de narrativa etnográfica que não tem mais lugar quando se faz etnografia no sistema mundial). Segundo: mesmo assim, sempre haverá um “lá” e um “aqui”, ou seja, um trabalho de tradução cultural que caracteriza o ofício do antropólogo, ainda mais quando a pesquisa multissituada envolve lugares em que se falam línguas diferentes. E, por fim, pesquisa multissituada não é comparação controlada, como nas antigas pesquisas que envolviam caracterização e comparação de áreas culturais.

Marcus ainda ressalta que, com essa abordagem, a posição do “subalterno”, homólogo no terreno da política à condição de “local” ou “nativo”, altera-se substancialmente. Ainda que essa posição seja adotada como alavanca identitária, quando se analisa o sujeito em fluxo surgem aspectos transacionais com os quais estão jogando o tempo todo. Essa reflexão antecipa uma característica em jogo no terreno em que pesquisamos. Há uma relação desses líderes pentecostais e carismáticos sul-americanos com outros, principalmente provenientes dos Estados Unidos. A própria constituição da identidade do pentecostalismo sul-americano dialoga com o *frame* mais geral

¹⁶ Grifos em itálico, observações em parêntese e tradução do espanhol minhas.

da desigualdade entre Norte e Sul, porém sem ser completamente determinado por ela. Segundo Colomonos (2000: 177-178):

Com efeito, se as dinâmicas do Sul são criadoras de suas próprias identidades teológico-políticas, elas se libertaram de tais determinismos ligados às desigualdades socioeconômicas que a visão dependentista contribuiu em delinear os contornos. (...) A ideia mesma de uma instituição religiosa nórdica direcionando [*em mesure de guider*] as iniciativas de seus parceiros longínquos reconhece seus próprios limites, e cada observador destes fenômenos é encorajado a procurar novos esquemas [*grilles*] de análise para melhor salientar a especificidade.¹⁷

Portanto, não é possível asseverar que a rede que estudamos faz parte de um processo de transnacionalização apenas “desde abaixo”. Sempre que contextualizamos os contextos de origem do pentecostalismo na América Latina, falamos de uma primeira fase de “Evangelismo de Missão”, correspondente ao Pentecostalismo Clássico do início do Século XX, seguido do “Evangelismo de Massas”, durante as décadas de 50 a 70 e, desde então, vemos o surgimento de novas identidades denominacionais no Sul, dirigindo-se para outros pontos ao Sul e também para o Norte. No Capítulo 2, teremos oportunidade para contextualizar esses momentos de formação do pentecostalismo nos países em que desenvolvemos a pesquisa.

1.2.1 Observação participante e entrevistas

Neste ponto, não vamos discorrer sobre as premissas teóricas, técnicas e metodológicas da entrevista e da observação participante, sobre as quais existe extensa bibliografia.¹⁸ Vamos colocar de modo direto quais as dificuldades que encontramos para extrair dados a partir dessas técnicas de coleta, dada a natureza desse estudo.

Ao final deste capítulo, apresentamos um esquema (gráfico 02) que põe as entrevistas e observações de campo que fizemos numa sequência de tempo. Em Porto Alegre, quando fizemos nossa primeira entrevista em janeiro de 2008, já tivemos informação de que existia um evento pentecostal em Buenos Aires denominado *Breakthrough*, ao qual acorriam muitos pastores

¹⁷ Tradução livre do francês minha.

¹⁸ Ver, para a entrevista, Michelat (1987) e Colognese & Melo (1998); para a observação participante, ver Malinowski (1978); Mauss (1979); Foote-White (1980) e Elias & Scotson (2001).

brasileiros. Com a corroboração desse dado por outras fontes, constituiu-se uma meta: deveríamos fazer observação participante desse evento e entrevistar os principais líderes argentinos que o conduziam. A sequência do meu processo de pesquisa foi direcionada pelo esforço de conseguir as entrevistas com esses dois líderes, o evangelista Carlos Annacondia e o pastor Claudio Freidzon.

Ainda em 2007, foi aprovado o projeto “transnacionalização religiosa”, no Edital Universal do CNPq-BR, que financiou as viagens em 2008 e 2009, para Buenos Aires e Montevideú. Éramos uma equipe composta por um coordenador e proponente do projeto, prof. Ari Pedro Oro, e mais três bolsistas de doutorado: Daniel Francisco de Bem, Mauro Meirelles e eu. Dividindo recursos financeiros de forma equânime entre os alunos, acordamos que conduziríamos períodos de campo nos quais dois alunos viajariam para o exterior fazendo um mês de campo em cada cidade (Buenos Aires e Montevideú).

Empregamos dezessete entrevistas semi-estruturadas com quatorze pastores, evangelistas e músicos das três cidades, e desenvolvemos observação participante de eventos¹⁹ com diferentes finalidades nos quais as redes transnacionais das lideranças eram evidenciadas claramente. Durante o período da pesquisa, de janeiro de 2008 a dezembro de 2009, fiz viagens de campo a Buenos Aires por duas vezes (20/08 a 30/09/2008 e 27/09 a 25/10/2009) e, em períodos menores, a Montevideú (30/09/2008 a 16/10/2008 e 12 a 18 de dezembro de 2009), além de acompanhar cultos regulares de líderes de Porto Alegre militantes nestas redes. Acompanhamos, para fins de coleta de dados para a presente tese, os seguintes eventos: 1) o lançamento, em 8 de março de 2008, da campanha de preparação para a cruzada de Benny Hinn em Porto Alegre; 2) a própria “Cruzada de Fogo” de Benny Hinn, que sucedeu-se em 13 e 14 de março de 2009; 3) uma conferência para formação de líderes capitaneada pelo casal dos pastores colombianos César e Alejandra Castellanos em Buenos Aires, de 11 a 13 de setembro de 2008; 4) Outra conferência de formação de líderes na igreja “Misión Vida para las Naciones” de Montevideú, capitaneada por uma equipe do norte-americano John Maxwell,

¹⁹ As figuras 01 e 02 ilustram minha participação em alguns desses eventos.

recebida pelo pastor Jorge Márquez, entre 9 e 11 de outubro de 2008; 5) a conferência anual de avivamento *Breakthrough*, de 22 a 24 de setembro de 2008, na igreja Rey de Reyes de Buenos Aires, conduzida pelos pastores Claudio e Betty Freidzon e tendo como convidado principal o evangelista argentino Carlos Annacondia; 6) Encontro CRECES (Comuni3n Renovada de Evang3licos y Cat3licos en el Esp3ritu Santo) no dia 1^o. de maio de 2009, 7) a confer3ncia *Breakthrough* da edi33o de 2009, dias 28 a 30 de setembro; 8) a campanha evangel3stica de Annacondia na cidade de Esteban Etcheverr3a, na regi3o metropolitana de Buenos Aires, entre 12 e 18 de outubro de 2009; e finalmente 9) a campanha evangel3stica de Annacondia em Montevid3u, de 7 a 13 de dezembro de 2009. Al3m desses eventos-chave, foram feitos registros de campo em cultos regulares em diversas igrejas, tanto nas grandes denomina33es brasileiras quanto em igrejas aut3ctones nas tr3s cidades. Isso sem contar eventos localizados, como a visita de Annacondia 3 igreja do pr. Isa3as, em Porto Alegre, no m3s de novembro de 2009 ou a visita de pregadores argentinos e italianos numa igreja do sub3rbio de Porto Alegre, em dezembro de 2008 e janeiro de 2011, respectivamente.

Dado que havia uma gama de pastores em Porto Alegre com os quais nos interessava conversar, resolvemos entrevist3-los sem adotar a t3cnica de sequ3ncia de entrevistas encadeadas conhecida por *snowball*, embora tent3ssemos manter uma sequ3ncia de entrevistas. Isso s3 foi poss3vel porque alguns deles j3 tinham sido entrevistados em outras pesquisas conduzidas pelo NER/UFRGS, ou j3 conheciam a produ33o do N3cleo, especialmente do prof. Ari Pedro Oro.

Contudo, a feita da entrevistas com l3deres no exterior exigiu uma maior ado33o da t3cnica de *snowball*, que assinalamos no gr3fico por setas. Ainda assim, na Argentina e no Uruguai, conseguimos algumas entrevistas apresentando-nos diretamente na igreja ou escrit3rio sem um contato pr3vio. Contudo, a forma mais eficiente de conseguir uma entrevista com as refer3ncias mais proeminentes do campo argentino foi atrav3s de seus contatos em Porto Alegre. Agendar por e-mail ou telefone tornou-se efetivo apenas numa das entrevistas realizadas; em todas as outras, foi fundamental a presen3a do pesquisador em contato direto com as pessoas mais ligadas 3

liderança. Mesmo fazendo os encadeamentos, quase sempre passávamos por trâmites de secretaria e agendamento.

A existência de uma referência anterior (“Falamos com ... e ele nos indicou você como uma pessoa que tem conhecimento do assunto”) facilitava, quando eles pertenciam a uma mesma rede e quando o contato entre os dois sujeitos em questão era sólido. Mas aí poderiam acontecer dois impedimentos, de ordens diferentes. Primeiramente, nem sempre havia interesse do pastor ou evangelista em colaborar, embora isso nunca fosse dito explicitamente. O segundo era o argumento da agenda lotada, por conta de viagem ou trabalho intensivo, argumento mais utilizado para justificar a impossibilidade da entrevista ou desmotivar o pesquisador.

O avanço da entrevista por secretaria ou pelos pastores auxiliares até a liderança só saía com muita insistência, e às vezes era infrutífera. Durante algum tempo, no início da pesquisa, insistimos com entrevistas em denominações brasileiras no exterior. Com o bispo principal da Igreja Pentecostal Deus é Amor na Argentina, por exemplo, nem contato presencial e cinco visitas seguidas à sede foram suficientes para conseguir uma conversa. No Uruguai, nessa mesma denominação, fomos direcionados a uma mulher de Londrina que era obreira há vinte anos na igreja, pois o pastor alegou só estar a três meses no local e “não sabia da história da igreja”. Na sede da Universal em Buenos Aires, a tentativa de entrevistas com lideranças foi simplesmente frustrante: seguindo a diretiva também válida no Brasil, um obreiro simplesmente disse que “não vai dar, aqui pode ter certeza que não vão te dar entrevista”. Nos casos das igrejas brasileiras acima mencionadas, não tínhamos uma indicação pessoal de outra liderança da igreja.

A discussão sobre etnografia multissituada, anteriormente levantada, cabe como parâmetro de nossa atuação frente às igrejas. Dado que nosso objetivo, desde o princípio, era pesquisar em extensão essas relações entre lideranças, não foi de nosso interesse, e sequer seria possível, desenvolver uma cobertura de todos os pontos da rede como se cada um fosse um trabalho etnográfico completo. A observação participante foi desenvolvida dentro de momentos específicos, em muitos dos quais as relações transnacionais destes líderes eram evidenciadas. O acesso a esses eventos era aberto aos interessados, sendo que por vezes era pedido um valor de

inscrição. Acompanhamos principalmente os congressos e as visitas de pastores estrangeiros, tentando num segundo momento entrar em contato com as secretarias dos pastores e agendar entrevistas. Sempre que participamos de eventos, pelo menos uma pessoa envolvida na organização sabia de nosso interesse de pesquisa. Geralmente, era essa mesma pessoa com a qual estávamos entrando em contato para agendar entrevistas com os pastores principais. Com as pessoas presentes nos eventos, tínhamos conversas esporádicas através das quais procurávamos pistas sobre outros contatos com líderes religiosos, sobre outras viagens que faziam para sua formação religiosa, sobre seu conhecimento do campo pentecostal, num tom bem informal.

A Internet, nesta pesquisa, teve um interessante papel de checagem de informações e teste de hipóteses de curto alcance. Esse procedimento de metodologia em pesquisa qualitativa, sugerido por Becker (1993) dentro de um contexto em que não havia essa tecnologia de informação, permitiu-nos ter mais segurança para corroborar as informações que estavam sendo dadas pelo sujeito pesquisado, como a qualidade e quantidade de suas relações no exterior, a existência dos empreendimentos religiosos e dos eventos por ele mencionados.²⁰

Esta tese apresentará, em vários momentos, gráficos de redes que ilustrarão a capilaridade dos contatos que tornam possíveis os eventos religiosos sobre os quais discorreremos no Capítulo 3. Tais gráficos foram sendo desenvolvidos ao longo dos anos para um propósito que não se restringiu à mera ilustração. A partir do início de 2009, quando tínhamos noção dos principais personagens das redes e de como se conectavam, passamos a mostrar esses gráficos de relações aos líderes que entrevistávamos. Isso permitiu distinguir, numa mesma entrevista, relações da “lista espontânea” de contatos mencionados com a “lista estimulada” composta pelos nomes dos atores nos gráficos. Assim, tínhamos noção de quantas pessoas o ator conhecia na rede, estimulando comentários sobre os mais famosos, sobre aliados e, sem os gravadores, sobre os atores que o sujeito desaprovava por um ou outro motivo. Esses comentários *en passant* foram muitas vezes essenciais para estimular apreciações qualitativas acerca dos sujeitos

²⁰ O Anexo 1 apresenta uma lista dos sites mencionados nesta tese, organizada pelos nomes dos pastores principais ou da organização.

apontados. Os gráficos ainda davam um respaldo de respeitabilidade à pesquisa; e, por conseguinte, ao pesquisador.

Como é constante nas pesquisas que fizemos na Antropologia da Religião, desde a graduação (entre católicos) passando pelo mestrado (entre budistas) até esse momento (entre pentecostais), o momento da entrevista foi visto pelos entrevistados como propício para a conversão do pesquisador, ou como momento pedagógico para ensinar aos assistentes mais próximos como lidar com pessoas *de fora*. A parte da entrevista em que falamos da trajetória do entrevistado sempre rendeu muito mais em densidade etnográfica do que aquele em que pedimos contatos, pois o que para nós era reinterpretação biográfica em função do novo (ou renovado) pertencimento religioso era, para eles, *testemunho*.²¹

1.3 Conclusão

Quando falamos em “redes”, portanto, temos pelo menos três possibilidades de entendimento, e cada uma delas nos leva a um enquadramento metodológico específico. Na tradição antropológica, na qual as redes são compostas por relações pessoa-a-pessoa, alguns desafios se impõem: a) como delimitar as redes e seus subconjuntos; b) o que considerar

²¹ *As redes e as entrevistas, primeira parte.* Nosso trajeto de pesquisa, ao princípio, guiou-se pela tentativa de entrevistar dois líderes evangélicos argentinos de renome, Annacondia e Freidzon, sendo que um deles (Annacondia) pode ser descrito como o nó principal da rede que estudamos. A necessidade dessas entrevistas surgiu da menção ao trabalho deles como referência por líderes p/c em Porto Alegre. Com isso, tentamos durante 2008 e 2009 fazer estas entrevistas, durante o mês que dedicamos à pesquisa em cada um desses anos. Tentamos, no primeiro ano, fazer contato através de um líder argentino que entrevistamos e que os conhecia, mas o contato não vingou. Ao final do período de 2008, participei de um evento chamado Breakthrough no qual Annacondia e Freidzon figuravam como pregadores, mas simplesmente não tinha mais tempo disponível na Argentina para conversar com eles, e sem muitos contatos que pudessem apresentar-me a eles diretamente. Tudo teria que ser resolvido no ano seguinte.

Em 2009, planejamos começar a pesquisa com o evento Breakthrough, e depois tentar entrevistá-los. Em junho, um dos pastores de Porto Alegre que entrevistamos por duas vezes, Isaías Figueiró, soube de nossas dificuldades e mencionou que talvez pudesse ajudar. Pouco antes da viagem para Buenos Aires, ficamos sabendo que Figueiró iria para o mesmo evento que nós iríamos. Na primeira sessão noturna desse evento, estavam os três (Figueiró, Annacondia, Freidzon) mais a esposa de Freidzon, Betty. Depois do culto da segunda à noite, conseguimos nos fazer apresentar para Annacondia e Freidzon via Isaías, mas não pudemos entrar no lugar onde eles estavam. Pastor Isaías disse que “tinha falado sobre nós” para eles e que, no decorrer ou depois do evento, poderíamos fazer uma entrevista. Essa intervenção do pastor Isaías foi a chave para essas duas entrevistas, mas mesmo assim elas quase não aconteceram.

como fluxo; c) qual a metodologia a ser aplicada (qualitativa ou quantitativa); e d) como descrever processos a partir das relações mapeadas. Os primeiros trabalhos sobre rede na Antropologia tinham caráter mais qualitativo e exploratório. Logo após, com a expansão do tema para outras áreas disciplinares, passou-se a responder primeiramente ao desafio “b”, para delimitar categorias quantificáveis que permitissem delimitar os conjuntos-de-ação e as redes, respondendo ao ponto “a”.

A antropologia simétrica tornou ainda mais complicados os dois primeiros desafios, ao definir não-humanos como actantes. Num artigo de crítica à teoria do ator-rede de Latour, Strathern (1996) pontua claramente essa dificuldade de encontrar limites para a análise de redes e sugere que há pontos em que as redes se rompem ou os fluxos cessam. Postula, ainda, que a divisão entre humanos e não-humanos está sempre apoiada numa gama de outras divisões, que podem estar associadas, por exemplo, ao parentesco e ao comércio (*ibidem*: 519). O método proposto por Latour, portanto, ainda está em discussão no meio acadêmico e ainda terá de ser avaliado com mais profundidade.

Examinamos, ainda, outro direcionamento dos estudos de rede, associado às teorias da globalização. Aqui, admite-se que as sociedades da informação estão conectadas em rede. As redes, nesse caso, deixam de ser uma *forma de descrição de relações* para serem tomadas logo de saída como *a maneira proeminente* das relações sociais se processarem no mundo contemporâneo, como *uma nova física social*, tomando livremente uma expressão de John Urry (2004). O léxico utilizado aqui dialoga com certas tensões da teoria sociológica clássica (como “global e local”, “tradição e modernidade”, etc). Tivemos oportunidade de discutir rapidamente alguns aspectos teórico-políticos concernentes a essa significação do termo “rede”.

Ainda discutimos sobre etnografia multissituada, evocando questionamentos acerca da pesquisa antropológica etnográfica dentro de um campo de debates bastante recente e fornecendo apontamentos sobre nossa utilização deste tipo de metodologia. Por fim, avaliamos retrospectivamente as condições nas quais os dados apresentados foram coletados e apresentamos um primeiro esquema sobre o desenvolvimento de nossa investigação. No

próximo capítulo, apresentaremos os principais agentes nesta rede, tentando categorizar suas relações de forma clara.



Fig. 01 - O antropólogo no evento Breakthrough 2008.
Fonte: Acervo pessoal

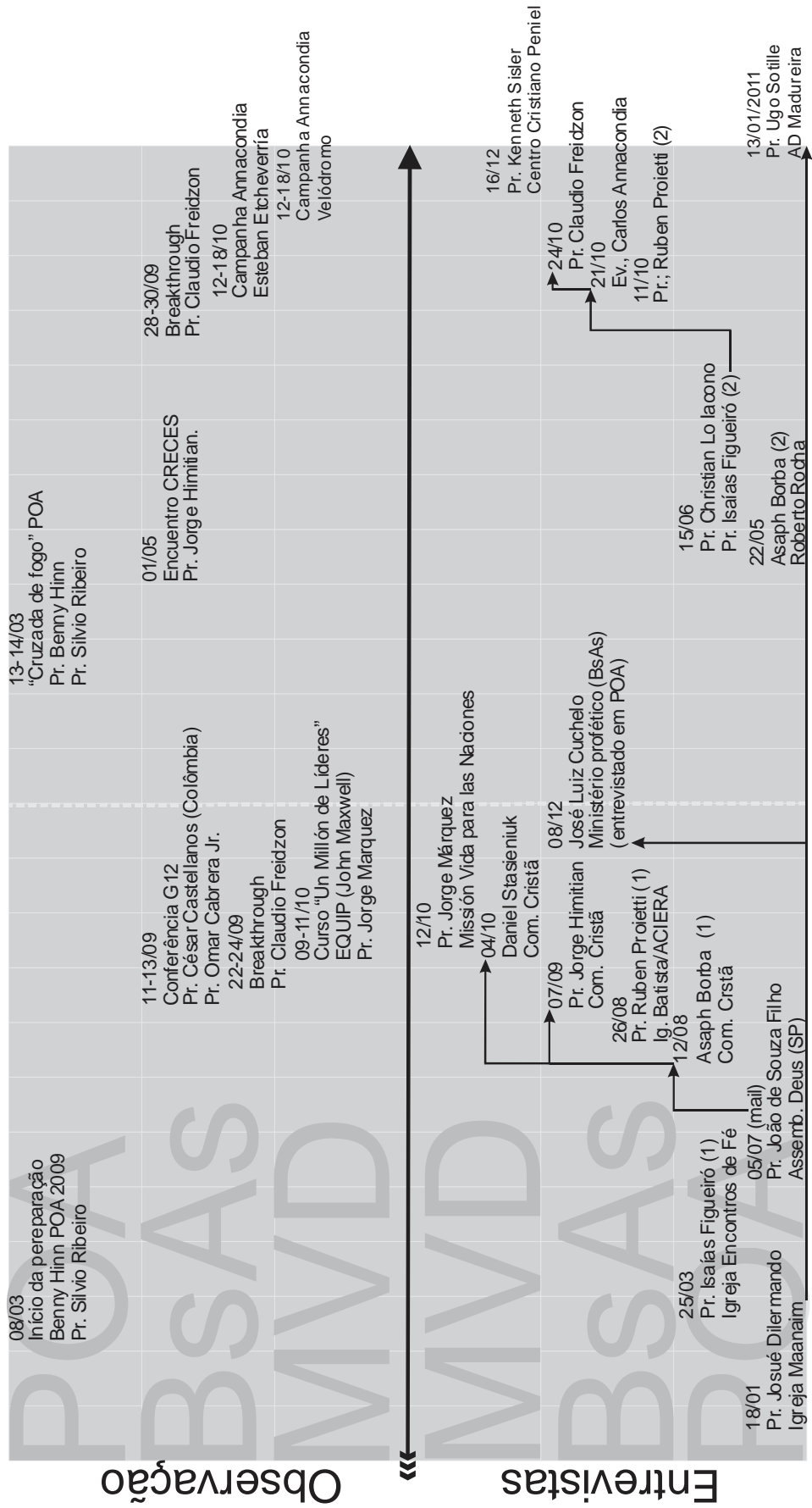


Fig. 02 - Crachás de eventos.
Fonte: Acervo pessoal

Gráfico 02 - Observações e entrevistas realizadas

2008

2009



Capítulo 2

Redes de contato e influência entre líderes pentecostais e carismáticos ao Sul da América Latina

Nesse capítulo, examinaremos a partir de material de entrevistas e diários de campo realizados no ano de 2008, como líderes pentecostais e carismáticos entrevistados por nós relacionam-se entre si através de redes de relacionamentos pessoais. Considerando que essa rede tem uma unidade que não é consciência coletiva, mas sim o compartilhamento de um *imaginário* dentro do qual é possível a integração e a ação comuns, vamos discorrer especialmente sobre elementos conjuntivos e disjuntivos dessa rede. Isso equivale a considerar, recuperando a discussão do Capítulo 1, tanto os aspectos que fazem dessas redes uma unidade quanto outros que os separam em sub-redes que se reconhecem, mas não se identificam em todos os pontos. Quanto aos aspectos conjuntivos, é sempre importante acentuar que as circunstâncias históricas e políticas locais sempre estão presentes.

Quando práticas transnacionais estendem-se para além de dois ou mais territórios nacionais, elas são construídas em meio às restrições de relações sociais, econômicas e políticas específicas que estão unidas por significados e interesses compartilhados. Sem tal proximidade social, sem um senso básico de significados compartilhados e um senso de previsibilidade dos resultados unindo os atores envolvidos (isto é, controle social), seria impensável para qualquer pessoa tentar estabelecer qualquer tipo de relação através de territórios nacionais, seja uma rede transnacional de imigrantes, projeto econômico ou movimento político. (Smith & Guarnizo, 1998: 13)¹

Argumentamos que, da mesma forma que os fenômenos citados acima, os movimentos religiosos que se expandem para além de fronteiras nacionais necessitam desse senso de unidade, a partir da qual os atores trabalham em pontos distantes sob uma linguagem comum. Acontece que essa linguagem é produzida dentro de *campos religiosos locais*, construída a partir de uma série de divisões classificatórias que produzem sua diferença interna.

¹ Tradução livre do inglês minha.

Neste capítulo, nos dedicaremos a compreender, em duas sub-redes de relações no cenário pentecostal e carismático (p/c) regional, suas ramificações e seus centros de referência. Escrever sobre a gênese dessas sub-redes é uma forma, também, de contar a história dos movimentos recentes neste meio. Ao final do capítulo, centralizaremos o foco nos *nós* principais da rede.

Em nosso trabalho, encontramos alguns elementos que nos estimulam a uma análise qualitativa de redes. Primeiro, temos visto a importância de certas relações que abrem a perspectiva para que outros líderes com interesses semelhantes e que vivem em países diferentes encontrem-se e estabeleçam também contatos. Isso cria uma espécie de “comunidade imaginada” geograficamente dispersa com princípios e normas, e na qual há produção, distribuição e consumo de capital de reconhecimento pessoal. Indissociável a isso é o fato de que essas aproximações visam um benefício pessoal, seja em termos de prestígio dentro do campo religioso local, ou do crescimento numérico do grupo a que se pertence.

Com esse enquadramento qualitativo, nos esforçamos em caracterizar as relações que encontrávamos no meio. Quando observávamos a existência de uma relação pessoal entre dois líderes, sendo ela internacional ou não, tentávamos comprová-la, pelo menos, através das duas pessoas envolvidas, ou através de uma pessoa e uma informação de *site* na Internet, e nos perguntávamos, logo a seguir dessa comprovação, sobre: 1) a relação de *hierarquia* entre esses atores, 2) a *duração dos contatos* (temporários ou permanentes) e 3) a *natureza* desses contatos (profissional, aliança de reforço mútuo). Ao entrevistar lideranças p/c, ainda perguntávamos sobre pastores que reconheciam como relevantes, em seu meio ou noutros países. As *redes* possuem como eixos fortes os contatos efetivos, mas não convém limitar o sentido fenomenológico de *co-participação* promovida por essas redes transnacionais apenas ao contato efetivo, ou apenas às alianças permanentes entre líderes que se tratam como iguais.

Sobre a *hierarquia*, cabe dizer que nenhum dos atores que estudamos exerce hierarquia institucional frente aos outros (cada um tem seu

*ministério*² em separado). Contudo, isso não significa que não exista desigualdade nesse meio. Podemos mencionar três modelos de autoridade que são reconhecidos, através das quais identificamos assimetrias de poder. 1) *Autoridade de formação*: é muito comum nesse meio ouvir dizer “Pastor ‘x’ é de uma geração anterior a minha (‘y’)”. Quando essa antecedência é acompanhada por uma influência no estilo pessoal de “y” e é reconhecida explicitamente, então consideramos que há uma autoridade de formação de “x” sobre “y”; 2) *Autoridade de classe*: ocorre quando há diferenças grandes de capacidade econômica entre líderes; e 3) *Unilateralidade da relação*, ou *autoridade de relacionamento*: considerando a economia simbólica vigente no meio, ser convidado para pregar um culto e/ou tocar num show atesta o prestígio do convidado.³ Se tivermos uma relação na qual “x” é convidado pessoalmente por “y” para um evento, mas “x” não oferece chances de receber a “y” em seu terreno, então temos uma unilateralidade que atesta a hierarquia de “x” sobre “y”. Outra forma de expressão dessa mesma assimetria é o caso em que “x” promove eventos em seu terreno dos quais “y” participe, mas “y”, pela distância estrutural que considera o separar de “x” no cenário, não tenha condições de convidar a “x” para pregar na sua igreja.

A rede que estudamos não se criou independentemente dos contextos específicos que ela articula, como em qualquer rede social. Contudo, existe uma relação dialética segundo a qual, ao mesmo tempo em que as redes são moldadas pelos contextos sociais, elas mesmas criam um contexto próprio, o que chamamos de *cenário*. Nos pontos que se seguirão, contextualizaremos a existência de um *cenário internacional regional de líderes p/c* entre os países que estudamos. A organização geral desse capítulo se destina a cobrir dois propósitos, a partir de cortes temporais apontados em cada subtítulo. Primeiramente, será necessário contextualizar a situação dos campos religiosos nacionais articulados por essas redes. Tais contextualizações serão feitas com o intuito de fornecer ao leitor os marcos de

² Termo êmico genérico muito utilizado para designar o empreendimento religioso no meio p/c. Trata-se de uma palavra abrangente, que envolve pastoreamento de igrejas, grupos musicais, organizações de cunho evangelístico ou empreendimentos individuais.

³ Em larga medida, essa análise imediata dos dados é inspirada em capítulo de Mauss (1974) que compara sistemas de troca entre povos melanésios e do noroeste norte-americano, e os atributos de honra e reputação associados a eles.

referência dos atores, e por isso, conforme fomos avançando, iremos progressivamente nos dedicando menos a esta tarefa.⁴ No mesmo passo, iremos apresentando de forma crescente no texto, nos pontos 2.3 e 2.4, nosso segundo intuito: apresentar os líderes pentecostais e carismáticos que colaboraram nessa pesquisa como entrevistados, situando seus surgimentos dentro dos segmentos temporais apontados pelos subtítulos, apresentando desenvolvimentos de seu trabalho ao longo de suas trajetórias, e qualificando as ligações que constituem entre si de acordo com as categorias acima mencionadas.

2.1 Prenúncios: formação nacional, pentecostalismo de imigração e de missão

Assim como existe, no estudo do protestantismo, uma divisão clássica entre protestantismo de imigração e de missão (Mendonça, 2002), entendemos que seja possível estender às formações incipientes do pentecostalismo essa mesma classificação. Ao final, poderemos fazer um pequeno balanço da contribuição dessas formas de instalação de comunidade religiosa para a constituição das redes que estudamos.

2.1.1 Argentina

Assim como todos os países da região, a Argentina teve uma história colonial associada ao catolicismo ibérico, consolidado por uma aliança entre a coroa espanhola e a Igreja Católica que durou vários séculos.⁵ Não desejo aqui entrar no terreno das teorias da secularização, mas podemos dizer, inclusive de forma extensiva a outros países, que o catolicismo foi gradativamente perdendo legitimidade social como fonte de valores morais reconhecidos como a “base” da vida social. Juntamente a isso, ao longo do Século XIX, estendeu-se o espectro social das confissões protestantes.

Houve dois perfis entre os agentes religiosos evangélicos estrangeiros que se instalaram na Argentina no século XIX, dentro do que hoje

⁴ Ainda, apontaremos textos em que contextualizações exaustivas acerca dos campos religiosos referidos podem ser encontradas.

⁵ Para maiores detalhes sobre o processo histórico da secularização argentina, ver Di Stefano (2004).

consideramos “igrejas protestantes históricas”. O primeiro perfil, das igrejas de imigração, compõe-se de missionários que se comunicavam através de identificação étnica com imigrantes e descendentes (principalmente de alemães, italianos, russos e escandinavos) que mantiveram por um tempo a língua materna nos cultos. Com o tempo, essas denominações passaram pelos dilemas comuns à passagem das gerações. Outro perfil é de missionários independentes que implantaram “Iglesias de injerto” (Seiguer, 2007: 4), “igrejas de missão” ou “igrejas de residentes”⁶ que se implantaram na Argentina com o fim de converter argentinos. A mesma divisão pode ser aplicada às denominações pentecostais que entraram na Argentina no século seguinte.

Durante a primeira metade do século XX, não foram muitos os empreendimentos de religiões pentecostais na Argentina que deram grande resultado. Luigi Francescon, italiano de origem católica que se converteu ao presbiterianismo nos Estados Unidos (Freston, 1994: 100), pouco antes de fundar a Congregação Cristã em São Paulo no ano de 1910, dedicou-se à criação de comunidades entre as colônias de italianos na Argentina, acompanhado de Giacomo Lombardi e Lucia Menna. Arnoldo Canclini, no livro *400 años de protestantismo argentino* (2004, que será nossa principal fonte de dados históricos nesta parte) relata que desde a chegada desses missionários em 1909 houve perseguições, prisão e proibição de que pregassem. Alguns resultados desse trabalho foram visíveis em San Cayetano, Tres Arroyos e nos subúrbios de Buenos Aires.

Entre esses missionários destacou-se a canadense Alice C. Wood, que em 1910 fundou a primeira igreja pentecostal na Argentina, em Gualeguaychú. Depois, essa igreja seria fundida à União das Assembleias de Deus, dos Estados Unidos,⁷ que se instalou em Buenos Aires definitivamente em 1921, pelo trabalho do missionário Axel Severin. Não se deve minorar a ação desses evangelistas independentes financiados por organizações missionárias ou igrejas internacionais. Uma família de evangelistas gauleses

⁶ Presentes na Argentina desde 1825 com a chegada de anglicanos ingleses (Wynarczyk, 2009: 56).

⁷ Não confundir com a Assembleia de Deus brasileira, instaurada por missionários suecos que organizaram a AD de forma independente em Belém do Pará. Para mais detalhes desta história, e as conexões de origem com a AD norte-americana, ver Freston (1994: 76-99).

que passou por Tucumán em 1922, por exemplo, propiciou a formação inicial do pai do evangelista Luis Palau (Canclini, 2004: 264-267).

De 1925 a 1950, houve a consolidação de alguns desses trabalhos. Simultaneamente, enquanto novas missões estrangeiras lançavam bases, argentinos passaram gradativamente a assumir as responsabilidades pela condução das denominações estrangeiras mais antigas. A União das Assembleias de Deus “havia começado com missionários norte-americanos e havia sido reforçada com os escandinavos” (Canclini, 2004: 375), e foi fundada oficialmente em 1947, por exigência da nova lei de registro de cultos. Um instituto bíblico foi inaugurado perto de La Plata (o IBRP, que será mencionado novamente mais adiante), e a partir de 1953, um missionário convidado pela Unión de las Asembleas de Dios em Buenos Aires, Louie Stokes, consolidou essa denominação com a cruzada de Tommy Hicks, em 1954, e a fundação de “La Antorcha” (*ibidem*: 375-376), que hoje juntamente com Peniel figura como uma das maiores livrarias evangélicas do país.

Canclini identifica esse período como “tempo de dificuldades” para os evangélicos, pela preponderância de governos autoritários associados ao “catolicismo radical” ou “integralista”, propalado por intelectuais católicos e esposado pelos chefes militares, os Generais Uriburu e Justo, que tomaram o poder na revolução de 1930 e o conduziram até 1943. Foi um movimento essencialmente anti-liberal e que construiu a moderna versão da “identidade nacional argentina católica”. A fonte principal de discussão desse grupo era a revista *Critério* (Mallimaci, 1996; Mallimaci & Di Stefano, 2001; Zanatta, 2005).

Apreciando os dados censitários sobre religião na Argentina, deparamo-nos com uma peculiaridade sintetizada assim em nota de pé de página por Canclini: “O dado sobre religião só apareceu nos censos de 1895, 1947 e 1960, e não no de 1869 e nos posteriores, com base no pobre argumento de que essa pergunta implica entrar na intimidade dos entrevistados” (2004: 333). A falta de dados oficiais estatísticos sobre religião na Argentina foi sempre constatada, por pesquisadores acadêmicos e por evangélicos argentinos, como mais um aspecto revelador da ingerência da

Igreja Católica nos assuntos de Estado.⁸ Segundo esse mesmo autor, em 1895 o percentual de evangélicos na Argentina era de 0,5%, passando a 1,2% em 1947,⁹ cifras que denotam a tibiez do avanço evangélico na primeira parte do século XX.

2.1.2 Brasil

Como resultado do processo de separação entre Estado e Igreja Católica, o Brasil tinha instaurado um regime de liberdade de culto na primeira constituição promulgada, em 1891.¹⁰ A presença de cultos evangélicos, contudo, é anterior a essa data, tendo sido forte especialmente nas zonas de imigração alemã, distribuídas por vários estados brasileiros (Mendonça, 2002: 27).

Segundo a classificação mais aceita atualmente, implementada por Freston (1994) e reavaliada por Mariano (2005), podemos falar de três ondas do pentecostalismo brasileiro. Na *primeira onda pentecostal brasileira*, que corresponderia ao período desde a fundação da AD até a década de 1950, a influência pentecostal se afirmou pela implantação, no ano de 1911, da Assembleia de Deus, fundada em Belém do Pará pelos suecos Gunnar Vingren e Daniel Berg. Em menor número e com outra forma de organização, implantou-se em 1910 a Congregação Cristã (CC, fundada por Luigi Francescon) que congregava imigrantes italianos e seus descendentes principalmente no Estado de São Paulo. A Assembleia de Deus dedicou-se desde o início a converter brasileiros, enquanto a Congregação Cristã do Brasil sempre se caracterizou por ser uma igreja de imigração.

As duas organizações religiosas diferiam em seus métodos de organização. A Congregação Cristã no Brasil era, e até hoje é, centralizada,

⁸ Não houve uma separação constitucional entre Igreja Católica e Estado na Argentina, como houve no Brasil (1890) e Uruguai (1917). Hoje, a *Secretaría de Culto de la Nación*, submetida ao Ministério de Relações Exteriores, Comércio Internacional e Culto, compõe-se de uma Direção Geral de Culto Católico (que rege a relação entre Estado e Igreja Católica) e a Direção do Registro Nacional de Cultos. Na última, são registradas oficialmente as religiões não-católicas em atividade na Argentina. Ver <<http://www.culto.gov.ar/>>, acesso em 03/02/2011.

⁹ Dados de 1960 fornecidos por Bastian (1997: 51) assinalam 2,1% de população evangélica na Argentina.

¹⁰ Segundo o texto constitucional aprovado em 24 de fevereiro de 1891, em seu artigo 72, parágrafo 3: "Todos os indivíduos e confissões religiosas podem exercer pública e livremente o seu culto, associando-se para esse fim e adquirindo bens, observadas as disposições do direito comum". Fonte: <<http://www.planalto.gov.br/>>, acesso em 16/01/2011.

familista Freston, 1994 (106), com base forte no interior do país (*ibidem*: 103) e de orientação apolítica. Enquanto isso, a autonomia local das congregações locais que se reconheciam como Assembleia de Deus no norte do país foram preservadas pelos missionários suecos, a despeito da tendência centralista de missionários americanos que se associaram no decorrer do desenvolvimento da AD (*ibidem*: 84). Essa forma de distribuição de poder “caudilhista”, ainda segundo Freston, sempre deu mais margem às cisões na AD, se comparado ao modelo centralizado da Congregação Cristã. Por não remunerar seus pastores, segundo Paul Freston (*ibidem*: 106): “A CC, ao contrário da AD, nunca foi curso de treinamento para futuros empresários religiosos independentes”.

O fato de que organizações religiosas facilitam o surgimento de novos cismas deve ser estendido, a fim de que possamos levantar uma característica comum a nossos entrevistados. Se observarmos as trajetórias de origem da maior parte dos entrevistados, veremos ligações, por parte do próprio sujeito ou de seus familiares com: 1) as Assembleias de Deus; 2) batistas renovados ou 3) comunidades carismáticas. A maior parte desses líderes não se vincula a denominações específicas, mantendo trabalhos independentes.

2.1.3 Uruguai

A relação entre o Estado, a construção da Nação e sua relação com a religião no Uruguai possui traços peculiares, se vistos os dois outros países do MERCOSUL aos quais fazemos referência nesta pesquisa. A partir de 1859, durante 60 anos, explodiram momentos de extrema beligerância entre liberais de distintos matizes e católicos conservadores, alternados por longos períodos de acordo político (Caetano & Geymonat, 1997). Observado o período como um todo, percebe-se um processo de deslocamento dos papéis sociais da Igreja Católica, que passou por uma série de regulamentações estatais, como a instauração do monopólio estatal sobre os cemitérios (1861), sobre os registros civis (1879) e sobre os matrimônios (1885), além de uma reforma educacional (1877) (Barragan, 2006: 27). A inscrustação de todas as lutas políticas em torno da “questão religiosa” instauraram mitopráticas que

compõem o que se conhece hoje por “nação laica” uruguaia.¹¹ O escopo possível de agência da Igreja Católica foi mitigado, assim como ocorreram processos de separação entre Igreja e Estado em toda a América Latina nesse período, porém a configuração histórica uruguaia se destaca pela eficácia da instauração de uma cultura cívica antirreligiosa, que removeu os símbolos religiosos de espaços públicos e relegou, como política de Estado, as questões de fé à escolha íntima.

Na segunda metade do século XIX, o apoio social aos “liberais” foi sendo engrossado por católicos descontentes com as reformas conservadoras e centralistas encabeçadas pelas autoridades eclesíásticas, entre os quais se encontravam católicos maçons, combinação reportada por Caetano & Geymonat (1997: 53) como comum à época. E não apenas por católicos, mas também por protestantes de diversos matizes. Geymonat (2004) mapeou através de publicações dois grupos protestantes da época, os valdenses (protestantismo de migração) e os metodistas. Os missionários americanos metodistas, mais que os líderes étnico-religiosos comunitários valdenses, engajaram-se diretamente nas lutas liberais pelo fim dos privilégios católicos. Porém, mais ao princípio do século XX, passaram a perceber ideologias antirreligiosas se espalhando por setores inteiros da sociedade uruguaia, e se dando conta que alimentaram dificuldades a sua visibilidade pública. Assim, segundo Geymonat (2004: 124-127), os metodistas sem querer estrangularam suas possibilidades de proselitismo e ação social voltados à sociedade mais ampla, o que configura excelente exemplo de consequência impensada da ação social.

Não encontramos, até o momento, uma síntese histórica que possibilite traçar as linhas principais de difusão do pentecostalismo no Uruguai. Geymonat (2004: 102) admite que a história do protestantismo no Uruguai ainda está para ser contada. Há, por consequência, poucos dados sobre a história do pentecostalismo. Entretanto, sabemos por Geymonat (*ibidem*: 108) que a Igreja de Dios (dos EUA) se instalou no Uruguai em 1935, e a Assembleia de Deus, em 1938. Geymonat afirma ainda, de passagem, que durante as décadas de 50 e 60 se estabeleceram organizações norte-

¹¹ Mardero (2000) discute em pormenores a aplicabilidade do conceito de Sahlins para descrever a composição desse imaginário da nação laica.

americanas, com “fervorosa militância” e “profundamente assentadas no sobrenatural”, donde surgiram os grupos que ele chama de “neopentecostais”.

2.1.4 Conclusão

Diante dessa breve análise da história do pentecostalismo nos três países nessa época, podemos concluir que, na Argentina e no Brasil, seu desenvolvimento deveu-se ao crescimento das atividades de missionários(as) que se instalaram com o fim de converter populações não-imigrantes. Em alguma medida, podemos estender aos líderes argentinos a constatação que fizemos acerca dos líderes brasileiros envolvidos na rede: a maior parte deles veio das ou se mantém em três parcelas de setores do cristianismo renovado: Unión de las Asembleas de Dios, batistas renovados e grupos carismáticos. No próximo subtítulo iremos apresentar a primeira sub-rede a ser analisada para os fins propostos nesta tese, composta por líderes de igrejas e comunidades das quais participam, em sua maior parte, carismáticos oriundos das igrejas protestantes históricas. Por fim, pelo ambiente secularista e conseqüente falta de visibilidade pública, o pentecostalismo uruguaio não cresceu na mesma medida que nos países vizinhos, um cenário que ajudou a espalhar, entre missionários europeus ou norte-americanos, no início do século XX, a “fama” do Uruguai como um dos lugares mais difíceis para a ação evangelizadora.

2.2 Os anos 1950 a 1970: evangelismo de massas e comunidades carismáticas

Durante as décadas de 1950 e 1960, igrejas pentecostais missionárias organizaram na Argentina e no Brasil cruzadas de evangelização em massa, convidando líderes reconhecidos provenientes do cenário norte-americano. Esses eventos, no Brasil, estimularam o surgimento de denominações autóctones. Na Argentina, apesar de também ter havido crescimento numérico, esse período ficou caracterizado pela divisão no campo evangélico-pentecostal.

2.2.1 Argentina

A cruzada de Tommy Hicks na Argentina, em 1954, teve um significado político. Ela foi realizada durante o primeiro governo de Perón, que

inclusive o recebeu em seu gabinete, num encontro divulgado na época com fotografia nos jornais. Obviamente tratava-se também de mais uma afronta à Igreja Católica, como diversas atitudes de Perón na época o atestam. Do ponto de vista dos evangélicos e pentecostais na Argentina, era um momento de ampliar a visibilidade do movimento, assim como o foi no Brasil nesta mesma época, como veremos. Os recursos mais utilizados para este fim foram o evangelismo de massas atrelado à intensa utilização da mídia. A partir disso, pode-se falar de um enraizamento pentecostal nos setores populares instilada por missões estrangeiras que não eram necessariamente pentecostais, mas eram, de fato, carismáticas e literalistas em relação à Bíblia (Wynarczyk & Semán, 1994: 35).

Esses grupos pentecostais que se fortaleceram nessa época propalavam uma visão ideológico-política indissociável das divisões preexistentes no mundo evangélico. Essas últimas são descritas por Wynarczyk & Semán (1994) como as posturas “missionária”, “liberacionista” e “fundamentalista”. A primeira é antípoda das igrejas de imigração, que não tiveram enraizamento popular em longo prazo. Mencionando trecho de José Miguez Bonino, Wynarczyk e Semán (*ibidem*: 31) afirmam que os evangélicos de postura missionária propalavam uma religiosidade intimista e soteriológica, com base na santificação. Os exemplos mais expressivos dessa corrente em Buenos Aires seriam a Igreja Batista e a dos Irmãos Livres.

Com o tempo, essa religiosidade de salvação da alma foi tomando, em certos setores, uma postura política mais afeita a mudanças sociais, chamada “liberacionista”. Entre os metodistas, por exemplo, houve uma releitura da obra do teólogo John Wesley a partir dos sermões sobre os pobres e a desigualdade. Para dar outros exemplos em que essa tendência era determinante, mencionamos os Discípulos de Cristo, os Menonitas e a Igreja Luterana Unida (*ibidem*: 32). A terceira camada de evangélicos, os “fundamentalistas”, seguiram as tendências da teologia em vigor nos Estados Unidos de 1930 a 1950, e estenderam a imaginação da reforma social para um viés mais conservador que seus anteriores. Há duas considerações a se fazer sobre as sedimentações futuras dessas tendências. A primeira é que o pentecostalismo argentino associou à postura do evangelismo missionário, em sua busca pela santificação pessoal, um conservadorismo político-ideológico

característicos de linhas evangélicas fundamentalistas, dentro daquilo que Wynarczyk (2005) chama de “polo conservador bíblico”.¹² A segunda é que, entre 1960 e 1970, essa divisão entre o pólo histórico-liberacionista e o conservador-bíblico¹³ orientou o surgimento das organizações no campo evangélico-pentecostal argentino, respectivamente: a FAIE (Federación Argentina de Iglesias Evangélicas, criada em 1957 a partir de uma cisão na Confederação de Igrejas do Rio da Prata), filiada ao *World Council of Churches* (WCC) e a ACIERA (Federación Alianza Cristiana de Iglesias Evangélicas de la República Argentina, criada em 1977), filiada à *World Evangelical Alliance* (WEA). Em linha de atuação política parecida com esta última, foi criada no mesmo ano de 1977 a FECEP (Federación Confraternidad Evangélica Pentecostal).

Quando falarmos “campo evangélico-pentecostal argentino”, estaremos indiretamente nos referindo a duas características essenciais deste meio, sublinhadas por Wynarczyk & Semán (1994: 35) nos seguintes termos:

Uma das diferenças com o Neopentecostalismo do Brasil e Uruguai está em que o tipo argentino tem maior conexão com o campo evangélico. Esta conexão tem dois aspectos: 1 - A ligação entre pastores neopentecostais e pastores de outros protestantismos em algumas organizações comuns. 2 - A difusão e/ou aproveitamento do modelo de evangelização neopentecostal nos outros setores do campo evangélico (e sua relativa constituição mais em estilo que em uma denominação específica).¹⁴

Para dar um exemplo dessa diferença entre pentecostalismo no Brasil e na Argentina, basta verificar que Freston lamentava (1994: 67) a falta de estudos históricos sobre pentecostalismo no Brasil, dizendo que num livro de referência na área de história do protestantismo brasileiro, de 400 páginas, 17 eram destinadas às igrejas pentecostais. No livro de Arnaldo Canclini sobre

¹² A postura do evangelista Carlos Annacondia em relação à religião e à política, nos anos 1980, tornou-se a expressão clara dessa junção.

¹³ Vale a pena examinar o ponto a que essa tensão chegou na década de 1960: “O campo evangélico ficou dividido entre o avanço pentecostal (aríete do polo conservador bíblico) e igrejas do polo histórico liberacionista em retirada demográfica dentro de seus espaços em boa medida etnoculturais. A disputa incluiu intercâmbios de epítetos. Os progressistas consideravam “*conservadores políticos*” os conservadores bíblicos. E os conservadores bíblicos, especialmente os pentecostais, pensavam que os históricos eram “*conservadores religiosos*” atados a uma “*religiosidade morta*” dependente das instituições da religião” (Wynarczyk, 2005: 86; tradução livre do espanhol minha e grifos do autor). Wynarczyk ainda assinala que divisão semelhante ocorreu no Brasil, na mesma época.

¹⁴ Tradução livre do espanhol minha.

a história do protestantismo argentino (2004), das 450 páginas separadas em períodos históricos, as organizações pentecostais se tornam tópico fixo dos capítulos 8 ao 11, desde a página 268, sendo tratadas com detalhamento.

2.2.2 Brasil

Freston (1994) e Mariano (2005) enfatizam a influência dos movimentos de exposição pentecostal no meio público brasileiro, por evangelistas de massa ou dos pregadores da cura divina. Estas novas denominações surgiram no rastro da Cruzada Evangelística Nacional (São Paulo, 1953), conduzida por dois americanos ex-atores de faroeste ligados à *International Church of the Foursquare Gospel*. As denominações principais desta época são, além da Igreja do Evangelho Quadrangular, fundada no Brasil oficialmente em 1955: Brasil Para Cristo (fundador: Manoel de Mello, São Paulo, 1962), Deus é Amor (fundador: David Miranda, 1962) e Casa da Bênção (fundadores: Doriel e Ruth de Oliveira, Belo Horizonte, 1964) (Mariano, 2005: 30). Mais ao final da década de 70, surgem novas expressões do pentecostalismo brasileiro, altamente centralizadas nas mãos de seus fundadores, gerenciada com habilidades e ideologia empresariais e mais comprometida com a difusão de ensinamentos pentecostais na área das finanças. Embora esse tema tivesse surgido muito antes na literatura evangelística nos Estados Unidos, no Brasil essas ideias foram elevadas ao ponto de se tornarem uma teologia prática em torno da qual toda a igreja opera. Entre estas, destacamos a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD, Edir Macedo, 1977, Rio de Janeiro) e outras que recebem a classificação *neopentecostais*, para seguir com a classificação de Mariano (2005: 32), como a Igreja Internacional de Graça de Deus (Romildo Soares, 1980, Rio de Janeiro), Renascer em Cristo (Estevam H. Filho e Sônia Hernandez, 1986, São Paulo) e Sara Nossa Terra (Robson L. Rodovalho, 1976, Goiânia). A adoção da teologia da *posse* ou *da prosperidade*, em que a doação de dinheiro para a igreja é vista não apenas como *sacrifício*, mas também como um *desafio* a Deus, faz da IURD um fenômeno de diversas facetas: uma potência econômica e midiática, com interesses políticos defendidos por deputados federais eleitos com seu apoio, trabalhos de assistência social e militância religiosa (Oro, et al., 2003).

Ao final dessa mesma década, em Porto Alegre, foi criada uma pequena comunidade carismática, da qual fazem parte um missionário estrangeiro e vários ex-membros de igrejas protestantes históricas, em torno do pastor Moysés Cavalheiro de Moraes. A tensão, já identificada na Argentina, entre polo histórico-liberacionista e conservador-bíblico pode ser utilizada como chave interpretativa do surgimento desse grupo. As semelhanças não param por aí: de fato, a comunidade de Porto Alegre estruturou-se tendo respaldo na experiência de uma comunidade argentina. A partir do próximo ponto, passamos a incorporar a transversalidade dos contatos entre esses grupos no texto, para tornar clara sua interdependência.

2.2.3 Primeira sub-rede: comunidades carismáticas

Certas inovações no campo religioso sofrem, de imediato, rechaço das formas religiosas estabelecidas. Se pensarmos na tipologia de Ernst Troeltsch (1960) aplicada ao movimento carismático nas décadas de 1960 e 1970, teremos o seguinte quadro nos Estados Unidos e em outros países: membros de igrejas evangélicas tradicionais, que hoje relatam que eram insatisfeitos nas suas denominações porque já não tinham espaço para um culto mais intenso dentro delas, encontraram como apoio uma estrutura que a primeira vista *parece* mais flexível e aberta que a mais institucional. Ela foi gestada na Flórida (EUA), no chamado grupo evangélico não-denominacional de Fort Lauderdale. Os pastores envolvidos eram Bob Mumford, Charles Simpson, Derek Prince, Ern Baxter e Don Bashan; este último editava a revista *New Wine*, fonte principal de divulgação do movimento Synan (2005a: 420). O desenvolvimento desse modelo de evangelização se deu a partir de fins da década de 1960 e início dos 70.

Tal estrutura desloca o foco do culto do *templo* para a *casa*, permitindo na intimidade dos lares o que, por seus defensores, foi visto como *aprofundamento espiritual de pessoa a pessoa*. Essa estrutura foi calcada na idéia de *discipulado*. Uma pessoa tem seu processo de conversão acompanhado por alguém há mais tempo convertido. Este neófito, depois de um tempo, agregará em torno de si outro grupo pequeno de pessoas, e assim sucessivamente, formando uma espécie de pirâmide. Alguém que conhece o meio diria apressadamente que se trata do que hoje se chama *igreja em*

células, mas aqui estamos falando do antecessor setentista desse tipo de organização. Simplesmente porque, nesse momento, a organização religiosa *não se definia como instituição*, mas como um *movimento de pequenos grupos*, com exigências de obediência aos novos adeptos, fechamento teológico-ideológico e abertura para a experimentação mística.

O que diferencia o discipulado do atual modelo celular (que comentaremos em vários pontos desta tese) é a ascendência do líder sobre o discípulo. O “pastoreamento” poderia chegar, no limite, a uma relação de sujeição total, hierárquica. Não por acaso a teologia aplicada desenvolvida por muitos de seus intelectuais orgânicos está fundada no *senhorio total de Jesus (Kyrios)*. A relação entre Jesus e a Igreja (aqui, não uma instituição, mas o conjunto dos sinceramente convertidos, organicamente constituídos como corpo de Cristo) replicar-se-ia na relação do discipulado, em pequena escala. Obviamente, no início, a linguagem utilizada era mais radical em seus princípios e corrosiva em relação às organizações religiosas denominacionais. Houve reações intempestivas de líderes evangélicos tradicionais e de grandes evangelistas de massa contra o discipulado em 1975, entre eles Pat Robertson e Kathryn Kuhlman (Synan, 2005a: 421).

Na Argentina, o primeiro grupo de pessoas que aderiram ao modelo de discipulado, em sua maior parte, era da igreja dos Irmãos Livres, e se reuniram pela primeira vez em 1967.¹⁵

Muitos dos líderes viajaram visitando igrejas do país, assim como do estrangeiro, conseguindo auditórios ávidos de novas experiências. Logicamente, a explicação de que isso se devia à sequidade espiritual das igrejas pode ter algo de verdade como também ser só uma explicação coerente. Logo começaram alguns excessos, que queriam provar a possessão por parte do Espírito Santo, como a chamada “risada santa”, que fazia estalar em gargalhadas aqueles que sentiam o “gozo espiritual”. Swindoll diz que “já éramos vistos por muitos como uma ameaça para as igrejas existentes, mais do que uma esperança de renovação”. Explica também que se alentava “permanecer em suas próprias congregações”, com o propósito de levar a outros as bênçãos das experiências recebidas, o que era visto como uma espécie de infiltração pela forma de atuar de alguns deles (Canclini, 2004: 422).¹⁶

¹⁵ Esta informação e as que tratam desse grupo foram fornecidas por Canclini (2004: 421-423), extraídas principalmente de livro de Orville Swindoll, missionário e um dos principais líderes do grupo. A forma como Synan e Canclini enquadram esse movimento diz muito da posição desses autores, ambos militantes em igrejas evangélicas bem estabelecidas (o primeiro, pentecostal; o segundo, evangélico histórico).

¹⁶ Tradução livre do espanhol minha.

Portanto, esse grupo distinguia-se não apenas pela forma de organização, mas também por suas práticas religiosas. Apesar dessa primeira reação negativa, segundo analistas nativos e informantes, o que era visto como “excesso” na década de 70 foi desenvolvido no decorrer na década seguinte, com muito mais respaldo no meio evangélico-pentecostal.

Neste primeiro grupo estava Jorge Himitian. Nascido nas proximidades da cidade de Haifa, atualmente em Israel, filho de pais armênios evangélicos, veio com sua família para a Argentina aos sete anos, no ano de 1948, fugindo da guerra. Em sua juventude, passou a trabalhar com outros jovens, os quais fundaram uma congregação pequena num bairro de Buenos Aires, sem denominação, antes do movimento de discipulado.

Nosotros nacimos dentro del ámbito de iglesias no pentecostales, no carismáticas. Pero, algunos años después, cuando yo estaba con 23 años, tuve una experiencia personal carismática en mi propia casa orando en mi cuarto. El Señor me llenó con el Espíritu Santo, pocos días después comencé a hablar nuevas lenguas, sin influencia de nadie, pues estaba en mi propia casa. Casi tenía un sentimiento antipentecostal, podría decir brevemente. Y eso me llevó a una nueva comprensión de la realidad de la vida cristiana que no era solamente una cuestión de estudiar la Biblia intelectualmente, sino experimentar la presencia del Espíritu Santo e, a partir de esa experiencia, pasé a entender la Biblia con una nueva profundidad.

En aquellos años, varios pastores del sector no pentecostal, se entendemos los evangélicos en dos grandes sectores, los pentecostales y los no pentecostales, varios pastores de Buenos Aires dentro del sector no pentecostal también comenzaron a tener experiencias personales similares con el Espíritu Santo. Eso fue en los años 65, 66. En el año 67, hubo una primera reunión de estos pastores. Yo ya era pastor de una congregación que nosotros mismos iniciamos en un barrio de Buenos Aires, y se formó un grupo de oración, semanalmente nos reuníamos para orar juntos, adorar a Dios, en una expresión más libre, más espontáneas. Antes eran más coordinadas, más litúrgicas, ahora eran más espontáneas, más expansivas, más gozosas. (Jorge Himitian, entrevista em 7 de setembro de 2008)

Atualmente pr. Himitian é um dos principais responsáveis pela organização religiosa originada daquele momento, a *Comunidad Cristiana*, situada no bairro de Flores, em Buenos Aires, Capital Federal. Atualmente, está em funcionamento também a editora dessa organização, denominada *Logos*, que edita os livros de Himitian e de outros autores de perspectiva semelhante àquela instaurada pelo movimento de discipulado. Questionado sobre qual a sua denominação, pr. Jorge Himitian deu essa resposta:

Bueno, justamente en aquellos primeros años, pastores que eran pertenecientes a diferentes denominaciones evangélicas fueran expulsados por sus denominaciones, y quedaran así sueltos e independientes. Otros, como en el caso mío, que no pertenecía nunca a ninguna denominación, pues iniciamos en un barrio con un grupo de jóvenes una congregación nueva, ya que la iglesia Armenia, donde yo provenía, no aceptaba los argentinos como miembros de la iglesia, porque querían mantener su etnia. Entonces nosotros nos vimos obligados: estamos en Argentina, vamos a trabajar por los argentinos y congregarlos, y comenzamos así una congregación que no tenía ninguna denominación.

Entonces entre iglesias así independientes y los que fueran expulsados, se fue creando una identidad común por la circunstancia de la expulsión, por la comprensión y la visión de la espiritualidad que estábamos viviendo. Y esto nos llevó a unirnos, por eso somos conocidos por "Comunidad Cristiana", aunque nosotros no somos una "denominación", ni queremos ser, no creemos en las denominaciones. Creemos que la iglesia está en una etapa pos-denominacional, y que la Iglesia tiene que ir madurando y creciendo hacia la unidad. Entonces, somos más bien un movimiento, porque no tenemos una estructura institucional, como tienen las denominaciones, y trabajamos en unidad con todos los grupos y denominaciones. (Jorge Himitian, entrevista em 7 de setembro de 2008)

A partir das considerações de Canclini (2004: 423), podemos afirmar que o surgimento dessa organização fez com que esse grupo de pastores passasse a ter reputação e voz no campo evangélico-pentecostal argentino. Himitian fazia parte, em 2008, do conselho de pastores da cidade de Buenos Aires, juntamente com o pastor Norberto Saracco¹⁷ e com outros dois pastores. Isso não quer dizer, obviamente, que não haja tensões entre esse grupo e outros. Nesse capítulo, pretendemos clarificar que essas tensões estendem-se na formação de redes entre pastores e evangelistas para além dos campos evangélicos nacionais.

Himitian atualmente tem contatos no Brasil em mais de uma dezena de cidades. Confirmamos a maior parte deles por informações de sites de internet, porque quase todos eles estão relacionados a uma organização chamada *Apostolic Fellowship International* (AFI)¹⁸, que tem encontros anuais, sendo que o último ocorreu em junho de 2010 em Nápoles, na Itália. O pastor Himitian mencionou em entrevista que, dentre seus contatos, são poucos aqueles com os quais mantém reciprocidade, e geralmente viaja a convite,

¹⁷ Pastor da igreja Buenas Nuevas de Buenos Aires, fundador da Faculdade Internacional de Estudos Teológicos (FIET) e atual diretor desta mesma faculdade, doutor em teologia pela Universidade de Birmingham, onde defendeu tese sobre a história do pentecostalismo argentino. É associado ao Movimento Lausanne, originado em 1974, a partir do *International Congress on World Evangelization*, que reuniu dois milhares de líderes evangélicos em torno ao Revdo. Billy Graham. Dados de: <<http://www.fiet.com.ar>>, acesso em 21/03/2011.

¹⁸ Também conhecida como *Comunión Apostólica Internacional* (CAI),

geralmente com passagem paga pelos convidados. Talvez menos de dez por cento de seus contatos sejam convidados por Himitian para visitar a sua comunidade. Entre esses contatos mais próximos, os de Porto Alegre são os mais numerosos, como Jan Gottfridsson, Erasmo Ungaretti e outros de cooperação mais intensa pertencentes ao grupo de discipulado de Moysés Moraes, o primeiro desse tipo em Porto Alegre, composto de pastores e evangelistas assim como o modelo da *Comunidad Cristiana* de Buenos Aires.

No grupo de Porto Alegre, nossa interlocução mais forte foi com Asaph Borba (fig. 03), indicado para entrevista pelo pastor João de Souza Filho (conhecido em Porto Alegre como Pastor Joãozinho), que também participava da mesma Comunidade Cristã, e com o qual conversamos por e-mail logo ao início dessa pesquisa. Asaph Borba é músico de renome nos meios evangélico e pentecostal e tem uma trajetória que começa, como é comum nesse meio, com um pertencimento a uma denominação tradicional. Nasceu em Minas Gerais de pai militar e de descendência judaica, e de mãe cristã, e ainda criança veio a Porto Alegre. Sua narrativa de conversão envolve problemas de rebeldia na adolescência, minorados pela atuação de um pastor da igreja de sua mãe em Porto Alegre que insistiu por muito tempo em conversar com ele. Quando entraram em contato, os problemas da adolescência se estabilizaram e Asaph Borba integrou-se na Igreja Metodista Wesleyana.

Comecei a participar naquela igreja, depois aquela igreja passou a ser uma comunidade. Eu tinha o dom da música, e comecei a ouvir música, e comecei escrever essas músicas, eram as músicas de Deus no meu coração, eu comecei a cantar essas músicas. Conheci um missionário americano que tinha chegado na mesma época, começou a participar dessa igreja e disse “nós temos que gravar essas músicas”. E me levou para os Estados Unidos, para gravar essas músicas, e começou meu trabalho. Lá em 1978, gravei meu primeiro disco. Gravei nos Estados Unidos um disco em português, só com salmos bíblicos.

Voltamos para o Brasil naquele ano e montamos essa empresa que foi em 79 chamada Life Produção e Gravação Limitada. A Life, como empresa, o ano que vem faz 30 anos, eu comecei em 77 como músico (o ano passado fiz 30 anos de carreira). A empresa começou em 79, e no final de 79 e a gente montou um pequeno estudo de gravação. (...) Começou pequeno: esse trabalho nunca foi gigantesco, nunca. Sempre foi poucas pessoas atingindo muitas pessoas. Essa foi a missão que Deus me deu, sempre tendo a visão de tenda porque tenda é fácil de montar, levar para outro lugar, montar ela de novo, montar essas pequenas estruturas por esse mundo afora. Eu tenho pequenas estruturas como essa em vários lugares do mundo. (Entrevista de Asaph Borba a Ari Pedro Oro e a mim, 12 de agosto de 2008)

Desde seu início de carreira até 2008, segundo os dados do próprio compositor e cantor, Asaph Borba lançou 67 CDs nas mais diversas línguas. Em seus 30 anos de carreira como músico profissional, apoiou também mais de 350 gravações de outros compositores e cantores, o que estendeu muito seu leque de relacionamentos, valorizados a todo o momento na entrevista: “*Minha lista de contatos é incalculável*”. Tem estúdios pequenos em oito pontos do planeta, entre estes Cuba, Peru e Oriente Médio. É solicitado para cantar e pregar em todas as partes do mundo. Tem uma agenda repleta, sempre exposta em seus próximos três meses no seu *site* na internet. As suas viagens internacionais iniciaram já no começo de sua trajetória, com a primeira gravação nos Estados Unidos com o norte-americano Donald Stoll, em 1978. Logo depois viajou para Cuba, onde “*nós fomos levando 200 bíblias e remédio para ajudar a igreja, underground*”. Asaph afirma sempre trabalhar em frentes onde o cristianismo precisa chegar com mais força. Sua atual frente de atuação são países de maioria muçulmana, como Jordânia, Síria e Líbano.

Nos mesmos moldes que a experiência de Buenos Aires, a Comunidade Cristã de Porto Alegre integra atualmente (segundo o próprio Asaph) mais de um milhar de pessoas que se reúnem semanalmente nas casas em pequenos grupos e numa reunião geral semanal no bairro Partenon, em Porto Alegre. O modelo e as chaves gerais de descrição do trabalho são as mesmas que as de Himitian. O pastor mais antigo, que é o superior de Asaph Borba e seu grupo de discipulado, é o pastor Moisés Cavalheiro de Moraes. Por algum tempo, no início dos anos 80, participaram outros dessa primeira comunidade carismática, dos quais mencionamos os nomes de João de Souza Filho, e os irmãos Isaías e Júlio Figueiró. Os dois primeiros, nos anos 90, protagonizariam os cultos carismáticos no antigo Cine Teatro Presidente, na rua Benjamin Constant, em Porto Alegre. Júlio Figueiró teve uma música (“Espírito”) gravada pelo padre Marcelo Rossi, anos mais tarde. Todos eles aparecem nos primeiros CDs de Asaph Borba, como autores ou cantores. Voltaremos a eles mais adiante. Por ora, basta salientar que encontramos nas origens dessa comunidade o modelo de discipulado surgido na Argentina.

Nossa igreja foi respaldada por uma comunidade livre também da Argentina, a *Comunidad Cristiana* de Buenos Aires. Nosso trabalho em muito se espelhou, e teve o apoio teológico desta comunidade. Porque essa comunidade foi uma

das primeiras do mundo que começou com algo que nos chamamos de discipulado, isto é, que o pastoreio não seria mais de púlpito, o pastoreio seria de pessoa a pessoa, não seria algo feito em grandes reuniões, mas seria feito em pequenos grupos. Esta é a chave de crescimento desta igreja global que tem um enfoque de cuidar de cada vida. (...)

É uma rede, mas não é uma rede rígida como é a Igreja Católica ou os Batistas. É uma irmandade, você é irmão em Cristo e você tem algumas palavras básicas do reino de Deus que dizem verdades básicas. Quais são as verdades básicas? Primeiro: a Bíblia é o centro do ensino. Segundo: o senhorio de Cristo Jesus e o seu ensino é a regra da sua vida, então daí leva a uma prática de integridade, de honrar a palavra, de casamento, de normas que constam na Bíblia e que foram deixadas atrás, e que nós não concordamos com esse deixar para trás. Mesmo que se contextualize sociologicamente com o mundo que vivemos, nós não aceitamos, pois há uma regra de vida que Deus planejou para cada pessoa. (Asaph Borba, entrevista em 12 de agosto de 2008)

A última parte atesta a necessidade de “integridade” dos cristãos e consolida certas pautas de discussão que são extensamente discutidas nos meios evangélicos, no tópico “política e moral cristã”. Os temas que podem ser levados aos púlpitos e aos cursos nesse meio são quase sempre os mesmos: aborto, homossexualismo e dissolução das uniões familiares. A busca pela santidade pessoal não é suficiente, tendo que ser acompanhada pela postura correta diante dessas questões que são apresentadas como sendo tão globais quanto à ação do Espírito Santo.

As comunidades cristãs de Porto Alegre, Buenos Aires e Santiago do Chile (cujo contato principal é o pastor Cristián Romo) possuem relações estreitas entre si. Tanto Himitian vai a Porto Alegre pelo menos uma vez ao ano, quanto Asaph Borba tem uma base sólida de relacionamentos quando vai à Argentina, construída a partir da Comunidade em Buenos Aires. Esses pontos de contato se estenderam também para o Paraguai, Bolívia e Uruguai, de uma forma bem peculiar. Na primeira entrevista, enquanto mencionava um líder leigo uruguaio que conhecia, chamado Daniel Stasienuk, Asaph Borba adicionou que a esposa de Daniel era discípula de sua esposa. Isso significa que, de alguma forma, o discipulado não se restringe a uma comunidade geograficamente delimitada: “*Que é um discípulo? É uma pessoa que caminha junto. Eu tenho vários discípulos no Brasil e no mundo afora*” (Asaph Borba, entrevista em 12 de agosto de 2008).

Daniel Stasienuk é um engenheiro uruguaio aposentado, com idade entre 50 e 60 anos, tendo trabalhado 31 anos na mesma empresa, tendo viajado pela mesma por várias cidades do interior do Rio Grande do Sul.

Participa desde o início os grupos de discipulado em Montevideu, e restringe sua atuação e contatos efetivos aos limites desses grupos no Uruguai (há, segundo ele, seis grupos em sua comunidade em Montevideu) ou no Brasil. Acompanha de forma distante as carreiras internacionais de líderes argentinos como os que descreveremos logo adiante, e demonstrou na entrevista uma série de desconfianças no que se refere a algumas grandes igrejas e “estrelas” evangélicas. Seu trabalho como líder religioso local envolvia atividades da comunidade em Montevideu, e seus contatos no Brasil resumiam-se à Comunidade de POA e a outros, por via familiar.

Mi hermana vivió en Sao Paolo, ahora vive en Rio, está vinculado con un grupo allá en Rio, son grupos pequeños de pastores que surgen de los propios grupos entonces tampoco conozco mucho los nombres. Pero ella por ejemplo está allá y yo me comunico con ella, y con mi cuñado que también está. Entonces esas son las relaciones, digamos más o menos como los cristianos del principio. (Entrevista de Daniel Stasieniuk a Ari Pedro Oro e a mim, 4 de outubro de 2008)

O engenheiro Stasieniuk afirma ter recebido em sua casa, nos anos 1980, um jovem da comunidade de Porto Alegre chamado Isaías Figueiró. Para contar a trajetória do hoje Pastor Isaías, e a importância dessa visita a Montevideu, voltemos outra vez para a Argentina.

2.3 Os anos 1980: a expansão internacional do neopentecostalismo brasileiro e a transformação evangélico-pentecostal argentina. Início da apresentação da segunda sub-rede

Um evangelista de massas e outro, de libertação, mudariam a cena evangélica argentina e teriam projeção mundial nos anos 80. O primeiro deles foi Luis Palau, que nasceu em um lar católico recém-convertido por um missionário que era também funcionário de uma empresa petrolífera. Seu pai morreu muito cedo, e por isso também muito cedo se mudaram de Ingeniero Masucchi (província de Buenos Aires) para Córdoba, segunda maior cidade do país, onde Luis Palau passou a sustentar a casa. Conseguiu fixar-se como empregado no setor bancário, mas a situação financeira pessoal continuava ruim. Mudou-se para os Estados Unidos para fazer graduação, mas passou a

pregar para pequenos públicos como fazia na Argentina, o que o destinou para a carreira de conferencista evangélico que exerce há mais de 30 anos.

Rubén Proietti é pastor batista renovado e administra os “festivais” de Palau para a América Latina. Além disso, é presidente da ACIERA, e desta maneira, está constantemente participando das interlocuções entre religiões evangélico-pentecostais e instâncias do Estado Argentino. Primeiramente, expomos o relato de Proietti sobre como conheceu Palau:

Bueno, el Señor me llama a los 17 años a predicar el evangelio a la juventud y tenía 21 años cuando en la zona norte, los pastores de allí me entregan, me dan, la conducción de un movimiento de iglesias de distintas denominaciones. (...) Entonces esos movimientos eran de 8 iglesias de diferentes denominaciones y así que estábamos activos en el trabajo, cuando en el año 77, hace 31 años, un grupo de líderes de Buenos Aires, decidimos invitar a Luis Palau para tener una serie de reuniones para un encuentro, el nombre era: “Jesucristo, el líder que necesitamos”. Palau iba a predicar por 5 noches, en el estadio Luna Park, el estadio cubierto más grande que tenemos y estábamos en plena dictadura militar con estado de sitio, y yo era uno de los que organizaron eso pero no era amigo de Palau. Pero ahí Palau me vio y me invitó a hacer parte del equipo, ahora eso significaba prácticamente que tenía que dejar mi profesión, porque hay muchos viajes, teníamos que pregar por América latina y después de 8 meses de orar con mi esposa decidimos aceptar la invitación así que hace 31 años que trabajo con Palau, y mi función es dirigir los eventos de Palau en America Latina. (Rubén Proietti, entrevista em 26 de agosto de 2008)

Palau, a partir de sua viagem aos Estados Unidos, tornou-se conhecido por ser um *evangelista de massas*. A inspiração inicial de Palau era o ministério do evangelista americano Billy Graham. Em suas características internas, constata-se que o ministério de Graham era centrado mais na difusão evangelística aos não-crentes, centrada nos sermões e não em práticas de cura e milagres. Esse trabalho mais amplo de difusão do evangelismo levou a um relacionamento com o mundo secular, e ninguém desenvolveu mais esse papel que Billy Graham nos tempos da Guerra Fria. Partindo da análise fornecida por Colomonos (2000), podemos afirmar que Graham foi um dos principais difusores de uma *teologia política evangélica* ao mesmo tempo modernizante em sua utilização das mídias e de cunho moral conservador, postura política anteposta ao liberalismo do *World Council of Churches* (WCC). As lideranças do WCC, radicado em Genebra, comprometidas com um ecumenismo de viés tolerante e liberal, eram “acusados de todos os males, notadamente de serem responsáveis pela secularização e de estarem sujeitos

às patologias do comunismo e do humanismo” (*ibidem*: 146, tradução livre do francês minha). Cabe frisar que, apesar dessa divisão teológico-política característica do meio evangélico ter se radicalizado em certas épocas e campos nacionais (como na Argentina, durante os anos 1960 e 1970, como vimos), atualmente existem agentes religiosos que transitam entre os dois polos.

Entre os anos 60 e 70, Graham assumiu para si o papel de voz autorizada de parte do mundo evangélico frente aos governos de vários países e a outras religiões, papel este atestado por suas narrativas de viagem que são descritas como um misto de cruzada evangelística e representação diplomática. Um papel adequado para um momento histórico em que os evangélicos pentecostais saíam dos templos e passavam a ocupar lugares públicos nas Américas, e no qual o avanço do cristianismo era anteposto ao ateísmo comunista que avançava pelo leste. A posição do congresso de Lausanne, encabeçado por Graham em 1974 (a poucos quilômetros da sede do WCC), repercutiria depois nas relações entre os pentecostais e a política.

Luis Palau deve ao seu antecessor americano essa tensão entre teologia política e a postura de “conciliação diplomática” com o mundo secular e a contínua aliança com ministérios de matiz pentecostal. Desde sua primeira campanha em 1978, na Bolívia, o espectro de comunicação social de Palau se ampliou. Tanto que seus eventos de massa não são descritos como *cruzadas* ou *cultos*, mas como *festivais*. Para Proietti, essa mudança foi decisiva para a modernização, por parte de Palau, da proposta evangelística de Graham.

Antes íbamos a un estadio, al Gigantinho, y con un show santo decíamos: “Ó este estadio se ha convertido en un templo, en el templo de todos acá en la ciudad de Porto Alegre”, y era un templo, entonces dentro de un templo, en la campaña hacíamos casi parecido a un culto en la iglesia, se lloraba, se cantaba, cantaba el coro, se leía la biblia, levantaban la ofrenda, cantaba el conjunto. Bueno, eso era antes, y así lo sigue haciendo Billy Graham. Palau evolucionó, siglo XXI cambió y ahora se hace el estilo festival. El estilo festival es pura música y buenas noticias. Entonces la buena música la trae el conjunto, el festival dura cinco horas, durante cuatro horas hay música, conjuntos de los más conocidos posibles por la sociedad. (Rubén Proietti, entrevista em 26 de agosto de 2008)



Fig. 03 - Imagem do site de Asaph Borba.
 Fonte: <http://www.adovar.net>, acesso em 11/04/2009.



Fig. 04 - Anúncio do "Festival da Família", de Luis Palau
 Fonte: Arquivo pessoal, Ari Pedro Oro (cedido)

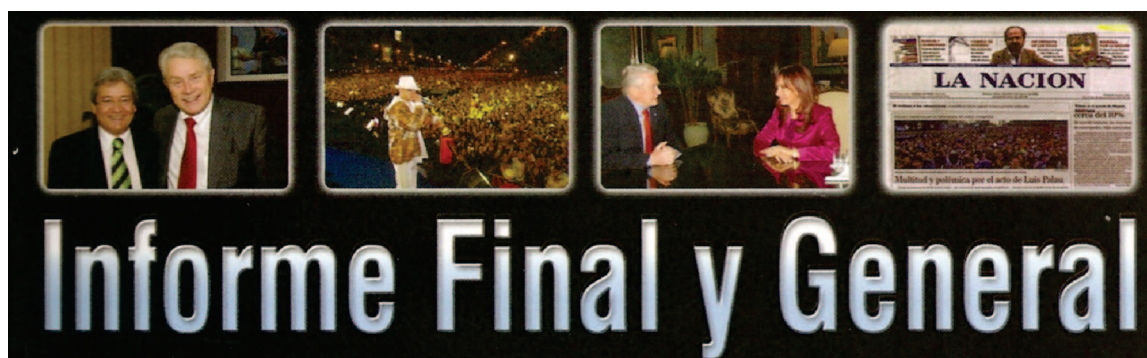


Fig. 05 - Excerto da capa do relatório final da campanha de 2008 de Palau em Buenos Aires. Fonte: Informe final y General, Fotografia: Guillermo Cimadevilla e Lizzie Sotola, Produção: Asociación Luis Palau.

A menção ao Gigantinho, estádio coberto de Porto Alegre, não foi gratuita. De fato, Palau veio a Porto Alegre em 1988, onde ocupou por algumas noites horários na TV Guaíba, de onde fazia um programa de aconselhamento pessoal por telefone, inclusive com a indicação de uma “clínica espiritual” no centro da cidade e o convite para que todos fossem ao Gigantinho entre os dias 15 e 18 de setembro. A comparação entre dois materiais de divulgação de Palau atesta a mudança de enquadramento apontada por Proietti.

Para além da diferença de qualidade gráfica entre os materiais, cabe observar as diferentes ênfases. No folheto de 1988 (fig. 04), adiantam-se os temas que serão tratados, relacionados com os problemas da modernidade para os cristãos, adianta-se que haverá um “grande coral” e enfatiza-se a família. Na capa de relatório acerca da campanha de Palau em Buenos Aires no ano de 2008 (fig. 05), em um trecho de uma composição de imagens bastante ilustrativa, quatro temas são evidenciados, da esquerda para a direita: respaldo evangélico (Annacondia), festival (multidões, dança, música), articulação política (reunião com Cristina Kirschner) e impacto na mídia (jornais, entrevista).

Em relação aos campos evangélicos locais, Palau segue o modelo do evangelismo de massas de Graham. Antes do festival, há toda uma relação costurada pelo menos há um ano com as principais lideranças, através de reuniões e cultos de lançamento da campanha. Inclusive, a coleta de fundos para a campanha é feita dentro das igrejas alinhadas com o projeto ao longo do ano de preparação, não havendo coleta no dia dos festivais. O alinhamento antecipado de lideranças, como uma espécie de “preparação do terreno”, é adotado por outros evangelistas que vamos descrever daqui por diante. Já a relação com as ofertas nem sempre é feita à maneira de Palau.

Depois de 1988 em Porto Alegre, Palau não fez mais campanhas no Brasil. O pr. Rubén Proietti, em entrevista, afirmou que um dos principais empecilhos encontrados por Palau em relação ao público brasileiro é a diferença linguística. Contudo, ele é conhecido por pastores em Porto Alegre pela campanha de 1988: Isaías Figueiró foi um dos articuladores desta campanha. Palau, ainda, fez parte da formação de uma das maiores lideranças do campo evangélico-pentecostal argentino: Carlos Annacondia (1944-, fig. 07).



Fig. 06 - Pr. Isaías Figueiró

Fonte: <<http://www.isaiasfigueiro.com.br/>>, Acesso em 03/02/2011



Fig. 07 - Ev. Carlos Annacondia

Fonte: <<http://www.reachingsouls.com/>>, Acesso em 11/04/2009.

A website banner for Claudio Freidzon Ministries. At the top left is the logo with a crown icon and the text "Claudio FREIDZON Ministries". Below the logo is a navigation menu with the following items: "Home", "Acerca de nosotros", "Agenda", "Multimedia", "Células", and "Contáctenos". The main part of the banner features a photograph of a smiling man and woman. To the right of the photo, the text reads: "nuevo horario", "¡TODOS LOS DOMINGOS", "4 reuniones!", "8:30HS / 11HS", and "16:30HS / 20HS". A mouse cursor is pointing at the word "reuniones!".

Fig. 08 - Prs. Claudio e Betty Freidzon

Fonte: <www.claudiofreidzon.com/>, acesso em 11/04/2009.

Não seria demais dizer que, para o campo evangélico-pentecostal argentino, existe um “antes” e um “depois” desse evangelista de libertação, nascido e hoje radicado na cidade de Quilmes, província de Buenos Aires. Antes dos 35 anos, Annacondia era um próspero empresário do ramo metalúrgico em sua cidade natal, mas sua infância é descrita como tendo sido humilde. É descendente de espanhóis por parte da mãe, e de italianos, por linha paterna. No seu livro mais divulgado,¹⁹ Annacondia conta em um pequeno trecho de seu livro como foi sua origem familiar, e como, em 1979, se converteu numa cruzada de um pastor panamenho chamado Manuel Ruiz. Com mais quatro famílias, Carlos Annacondia tinha um pequeno grupo entre os Irmãos Livres onde pela primeira vez pessoas caíram diante de si quando impôs suas mãos, e na qual surgiram as profecias de que “algo estava para vir” através de Annacondia. Isso tudo é descrito em meio a uma ruptura com o círculo de empresários e pessoas bem sucedidas do qual participava.

Passou a ser convidado para pregar em outros lugares, inclusive em La Plata, capital da província de Buenos Aires. Foi nessa cidade, em 1984, que teve lugar o verdadeiro *debut* do evangelista como uma personalidade no meio evangélico-pentecostal nacional. Esse despertar de Annacondia é descrito por Rocky Grams²⁰ no livro *Asombrados en Argentina* (2007). Conseguiu unir-se a maior igreja da cidade naquele momento, do pastor Alberto Scataglini, e esse fato arrastou outras congregações da cidade a apoiar Annacondia. Elas não fizeram seus cultos regulares durante as duas semanas em que a campanha se seguiu, direcionando a membresia aos cultos de libertação que aconteciam num lugar afastado do centro de La Plata, na cidade de City Bell, onde fica o Instituto Bíblico Río de la Plata.

Toda a sequência de um culto desse tipo foi descrita em pormenores por Wynarczyk (1993). Sob duas lonas de circo, Annacondia conduzia cultos descritos por Grams como tendo uma atmosfera de festa popular, com canções, testemunhos e mensagens evangelísticas diretas, a que se seguia um chamado para avançar em direção à plataforma principal. Depois

¹⁹ *Oíme bien, Satanás!*, de 1997, traduzido para o português por “*Escute aqui, Satanás*”, pela editorial Vida.

²⁰ Naquela época era (e ainda hoje é) diretor do Instituto Bíblico Río de la Plata (IBRP).

de coletar nomes e endereços de todos que avançaram, para direcioná-los depois às igrejas locais, seguia-se a confrontação dos demônios:

El Hermano Carlos comenzaba a orar por las necesidades e insistir en que Satanás soltara a aquellos que había atado. “¡Oíme bien, Satanás!”, exclamaba el predicador. Así comenzaba una combinación de oración a Dios con una confrontación al enemigo, en guerra espiritual. De repente, decenas de personas en la multitud comenzaban a caer al suelo, retorciéndose y gruñendo o gimiendo. Muchos de los que caían sólo quedaban recostados en paz. El hermano Carlos les daba instrucciones a los ujieres y camilleros para que dejaran a esas personas y sólo llevaran a la carpa de terapia intensiva a los que se retorcían. (Rocky Grams, *Asombrados em Argentina*, 2007: 65-66)

“Tenda de terapia intensiva” foi o nome dado por um aluno do IBRP ao lugar onde se fazia intercessão para a liberação dos demônios que se manifestavam. Ali só entravam poucos, entre pastores e alunos do instituto bíblico. Há várias histórias no livro de Grams de eventos extraordinários nesse ambiente, atribuídas ao testemunho pessoal do autor ou ao dos alunos do IBRP que iam ajudar na campanha. Em certo dia da campanha, os alunos conseguiram trazer um de seus professores de teologia, Claudio Freidzon, que ouvia falar, através dos alunos, de Annacondia e dos milagres que aconteciam naquelas noites. A partir da amizade com aqueles alunos e professores, Annacondia passou a complementar seus conhecimentos de teologia sistemática, aprendendo com eles. Já antes disso, seu aprendizado tinha começado com fitas cassete que pedia ao pessoal da equipe de Luis Palau, que continham os sermões do evangelista. As cruzadas de Annacondia passaram a ser organizadas por um grupo de trabalho que se denominava *Mensaje de Salvación*. Hoje *Mensaje de Salvación* funciona como uma empresa familiar, que gerencia as viagens e organiza as campanhas de Carlos Annacondia.

No que tange à repercussão desse evangelista no campo evangélico-pentecostal argentino, destacamos dois pontos, ambos mencionados por Wynarczyk (2009: 161-162). O primeiro deles é que, a partir do reenquadramento proporcionado por Annacondia, passaram a surgir novos pastores que seguiam seu estilo, criando não mais denominações, mas mega-igrejas que se propunham a atender a uma cidade ou a uma pequena região mantendo-se focadas na expansão numérica da igreja em sua região, cidade ou bairro, mais que na expansão territorial. Teremos a oportunidade de

mencionar algumas dessas mega-igrejas argentinas ao longo do trabalho. A consequência disso, que nos leva ao segundo ponto, é que essas mega-igrejas passaram a coordenar ações conjuntas de acordo com um modelo de organização bastante distinto do modelo denominacional característico do pentecostalismo missionário. Esse modelo, que recebeu na década de 1990 o nome de *Nova Reforma Apostólica* (NRA), é radicado numa crença muito peculiar do que seja a *Igreja*, a ser explorada em detalhes no Capítulo 4.

Enquanto isso, algumas grandes denominações de segunda e terceira ondas brasileiras consolidaram-se internamente, e ensaiaram suas internacionalizações. Daremos alguns exemplos, citando igrejas brasileiras presentes nos países nos quais se desenvolveu a presente pesquisa. Em 1980, a Igreja Universal do Reino de Deus contava com 21 templos, em 1989 essa soma saltou para 571 espaços de culto (Mariano, 2003: 59). Em 1985, a Universal abriu templos no Paraguai, e um ano depois, passou a se inserir no contexto norte-americano, mas somente a partir dos anos 1990 ela consolidou sua expansão em direção aos países platinos (Oro, et al., 2003: 49). Fundada em São Paulo em 1962 e instalada em Montevideu desde 1986, a Igreja Pentecostal Deus é Amor tinha, em 1992, 21 locais de culto espalhados por sete departamentos (Pi Hugarte, 1992).

Como numa contracorrente a essas grandes denominações, em Porto Alegre, o modelo de discipulado continuava a fomentar o surgimento de líderes carismáticos. Já conhecemos um desses líderes, o músico Asaph Borba. Outro deles, Isaías Figueiró (fig. 06), era filho de um corretor de seguros, e desde a adolescência era baterista na comunidade carismática de Porto Alegre.²¹ Isaías seguiu a profissão do pai e atuava na Comunidade durante os anos 80, e no dia 7 de dezembro de 1986 conheceu Annacondia numa campanha em Montevideu.

IF: Eu conheci o Annacondia em 86, exatamente quando eu estava me definindo ministerialmente. Eu o conheci e percebi algo, uma semelhança, e vi que a linha que trabalhava e a maneira que ele trabalhava, também era uma linha que teria um êxito no Brasil. Era muito sincera e de uma forma muito pessoal com as pessoas, e eu procurei trabalhar dessa maneira com as

²¹ Em entrevista no dia 25 de março de 2008, mencionando sua origem na Comunidade de Porto Alegre, o pastor Isaías mencionou a Himitian como referência de liderança argentina com ação no Brasil.

peças. E dar atenção pro povo, andar no meio do povo, entende? Foi uma pessoa muito importante.

DAN: E essa relação perdura?

IF: Perdura. Ele completou 25 anos de ministério agora, no estádio de Quilmes, em Buenos Aires. Nós tínhamos pessoas, representantes do mundo ali. Da Itália, do Japão, dos Estados Unidos, do México. Nós éramos nove países de fora que tinham contato com ele. Ele me considera o representante dele no Brasil, eu dou uma força pra ele no Brasil. E até na hora da pregação, da ministração, num estádio com 25 mil pessoas, eu também participei da reunião, do aniversário dele. (Entrevista com Isaías Figueiró, 25 de março de 2008)

O primeiro encontro, em 1986, teve consequências rápidas. Dois anos depois, Isaías Figueiró ajudava a trazer Luis Palau a Porto Alegre a um evento no estádio Gigantinho, ao qual já fizemos menção. No início dos anos 90, Isaías fazia campanhas evangelísticas em Porto Alegre e arredores no estilo de Annacondia, com lonas de circo e práticas de libertação de massa, as *Cruzadas de Fé*. Depois de fazer programas de rádio e de televisão nessa mesma época, em 1994, a partir da liderança de Isaías Figueiró e do pastor João de Oliveira Filho, criou-se uma comunidade evangélica pentecostal cujas reuniões aconteciam no antigo Cine Teatro Presidente, na Av. Benjamin Constant. Por muitos anos, os dois pastores foram uma referência no campo pentecostal em Porto Alegre.

Em 2007, a Encontros de Fé (nome atual da congregação de Isaías) comprou a propriedade de uma transportadora e transferiu a igreja para um espaço só dela. Atualmente, há 34 espaços espalhados em Porto Alegre e região metropolitana, e o próprio líder da Igreja Encontros de Fé estima que estejam na igreja cerca de 16.000 pessoas. A se fiar pelos números, seria a maior igreja autóctone de Porto Alegre. Quando perguntamos se era sua intenção expandir a igreja para outros países, sua resposta foi essa:

Não, porque eu creio que pra isso já tem organizações grandes que podem fazer isso, e estão fazendo com maior capacidade administrativa. Porque Igreja é poder de Deus, é fé, é espiritual. Mas também tem que ter organização, ter credibilidade e prestar um bom serviço para a comunidade local. E também tem outros líderes, nas cidades que eu vou que também já estão fazendo um bom trabalho. Então eu vou pra somar. (Entrevista com Isaías Figueiró, 25 de março de 2008)

E sobre as viagens ao exterior e no Brasil:

IF: Eu viajei mais já. Hoje, pela responsabilidade que eu tenho, eu tenho viajado menos. Nossa Igreja está fazendo uma excursão para Israel, numa

parceria com irmãos da Suécia, onde vão 700 pessoas. (...) Eu tinha uma viagem pra ir à Colômbia, em fevereiro, não fui: foi meu genro e outro pastor também. Esse ano, eu estou diminuindo um pouco as minhas viagens. Eu vou participar de uma convenção em julho, certamente na Suécia, aonde vão líderes da Europa e do mundo todo. Tu cresce com isso. É um seminário, um fórum (*ênfase*) que te traz um crescimento, então é importante que eu vá. Talvez vá ainda à África esse ano. Argentina, talvez eu passe, dê um pulo, que é do lado. E dentro do Brasil devo viajar um pouco mais esse ano. Mas é um ano que eu não vou viajar muito.

DAN: Mas não por falta de oportunidade...

IF: Eu até tenho uma questão interessante: eu abri mão de um ministério pessoal mais conhecido do que eu me tornei no mundo e no Brasil, mais no Brasil e em alguns lugares do mundo, pra ficar mais na localidade. Eu tive uma visão, e tenho o entendimento hoje, que o Rio Grande do Sul precisava de algumas coisas e quis fazer parte mais de um processo dentro do Estado do que fora. Eu sou muito convidado pra pregar em vários lugares. Esse ano fui convidado para pregar em São Paulo, Rio, Manaus, Brasília, Tocantins... Toda semana praticamente vem um e-mail de uma cidade me convidando pra ser palestrante. A gente vai adiando ou mandando outro no lugar. Então estou mais aqui. Estou saindo mais nesse caso, de convenções como essa da Europa, vou a Manaus, que é uma porta que eu quero dar uma olhada. Eu tenho um convite pra Juazeiro, ano passado foi outro no meu lugar. Vou a São Paulo, vou ao Rio, então esses contatos a gente sempre tem. (Entrevista com Isaías Figueiró, 25 de março de 2008)

Essa dedicação mais direcionada à localidade foi descrita, portanto, como uma *opção*, e é no mínimo interessante que viagens à Argentina sejam descritas como *um pulo*. Se visitássemos a agenda de 2009 publicada na Internet, veríamos que o pr. Isaías em maio teria uma visita planejada de Carlos Annacondia à sede da igreja, e que em junho Isaías pregaria na Colômbia e conduziria “Noites de milagres” em julho (quatro dias em Brasília), estaria sete dias na Suécia e, em agosto, faria uma campanha de três dias em Manaus.

Annacondia também continua fazendo suas campanhas. Acompanhamos a duas delas: uma no bairro de Montegrande, cidade de Esteban Etcheverría, na grande Buenos Aires, em outubro de 2009; e outra em Montevidéu; em dezembro de 2009. Um dos organizadores do evento em Montevidéu foi Kenneth Schisler, do *Centro Cristiano Peniel*, uma igreja de que, segundo o seu líder, possui entre 200 e 300 membros (“*Las iglesias acá son casi todas de ese tamaño*”, disse Schisler). Indonésio de nascimento, seu pai se chamava Jack Schisler, era norte-americano e atuava como missionário da Aliança Cristã e Missionária, vivendo por seis anos e meio na ilha de Bornéu em meio a tribos nativas enquanto Kenneth era criança. Depois de voltar aos Estados Unidos, Jack Schisler teria “recebido um chamado de Deus” e ido com

a família para a Argentina. O pai de Kenneth Schisler teria trabalhado na Argentina, nas províncias de Chaco e Tucumán.

Foi durante a adolescência, nos anos 1960, que Jack Schisler vivenciou o início do movimento carismático argentino, conhecendo desde cedo as personalidades envolvidas, como o pr. Himitian.²² Conheceu também ao pr. Eduardo Muller, que tinha fundado a Igreja Peniel na Argentina. Formou-se no Seminário Bíblico Peniel em Mar Del Plata (1971), e durante sua formação conheceu a filha de do pr. Muller, Annie, com quem se casou. Annie era argentina da cidade de Quilmes, tendo conhecido a Carlos Annacondia antes mesmo de sua conversão.

Durante os anos 70, o casal Kenneth e Annie Schisler passou alguns anos nos Estados Unidos, em formação bíblica, mas principalmente participando do “mover de Deus” que se estendia entre igrejas carismáticas da Costa Oeste, desde Califórnia até o Estado de Washington. Ao final dessa década, “receberam um chamado de Deus” para trabalhar como missionários no Uruguai. Assim, no início dos anos 80, fundaram o *Centro Cristiano Peniel* que dirigem até hoje. Pastor Schisler sintetizou o que ocorreu na Argentina como *secuencias de ondas*:

Y de allí se hechó las bases para lo que sería el mover más difundido en los años 80. Eso fue en los finales de los 60, y digamos fue repercutiendo en los años 70 hasta crear un río quizás no tan profundo, pero mucho más amplio, un río de Dios. Inclusive, algunas de las profecías que fueran dadas en los años 50 e 60, que el río de Dios, que había sido muy profundo, si va ampliar y va a tocar a otras denominaciones, alcanzar a mucho más gente. El mensaje de Hmitian era mucho sobre el señorío de Cristo, el discipulado... Fueran distintas etapas que fueran marcando la historia de Argentina. Pequeños focos de distintas ideas o énfasis, pero todo contribuyo para que se crease esa ola que luego repercutió en todo el país. (Entrevista com Kenneth Schisler, 16 de dezembro de 2009)

Atualmente, o casal Schisler mantém sua base de relacionamentos pessoais com líderes na Costa Oeste dos Estados Unidos, principalmente nas colônias chinesa e taiwanesa dessa região. Uma ou duas vezes ao ano, Kenneth Schisler percorre o circuito dessas igrejas em

²² Um álbum de fotos publicado na internet mostra Jorge Himitian e o pai de Kenneth Schisler na mesma foto, provavelmente no final dos anos 60. Ver <<http://jackschislerstory.com/images/photo60.jpg>>, acesso em 09/02/2011.

Califórnia,²³ quando não viaja a sede de uma das maiores igrejas em Taipei, chamada *Bread of Life*.²⁴ Aliás, a própria página dos Schisler na Internet²⁵ está disponível em inglês, em mandarim e taiwanês.

Em nosso entendimento, a trajetória do pastor Schisler aponta para várias temporalidades pentecostais que se encadeiam nesse capítulo. Quando criança, presenciou através do trabalho do pai o modelo missionário americano em ação. Na juventude, tendo como referência o sogro Eduardo Muller, acompanhou o surgimento do movimento carismático na Argentina, partindo para presenciar seu desenvolvimento no Oeste dos Estados Unidos. Hoje, Schisler gerencia uma comunidade com sua mulher Annie, à qual exerce o “dom de profecia”, a julgar pelo *site* do grupo. Além de manter um feixe de contatos nos EUA, e através disso, visitar igrejas em países asiáticos, o pastor Schisler afirmou ter como referências em seu trabalho evangelistas internacionais como Benny Hinn. Na verdade, o modelo de culto desenvolvido por esse pastor e evangelista norte-americano encontra-se bastante difundido na rede, sendo a principal oferta religiosa de uma miríade de pequenas e médias igrejas surgidas, em grande parte, à margem das grandes denominações, em todos os países da região.

2.4 Os anos 1990 e 2000: consolidação, proliferação e intensificação dos contatos internacionais

As grandes igrejas brasileiras passaram a estruturar-se tendo como base dos cultos uma teologia prática que se convencionou chamar de *teologia da prosperidade*, a partir de meados dos anos 1970. Por outro lado, vimos que, uma mudança no campo evangélico-pentecostal argentino, nos anos 1980, implantou-se sob o marco da *guerra espiritual*. Embora tais formas teológico-práticas sejam reconhecidas, atualmente, é inegável que o marco fundamental na maior parte das igrejas com as quais nos contatamos para o presente estudo em rede é a *cura divina*. Mendonça (2002) utilizou o termo “agência de cura divina”, dando um exemplo, registrando uma

²³ Ver, por exemplo, no site de uma igreja de San José, <<http://southbayagape.org>>, acesso em 14/01/2011.

²⁴ <<http://www.llc.org.tw/web100/>>, acesso em 14/01/2011, disponível somente em mandarim.

²⁵ <<http://www.facetofaceministry.org/>>, acesso em 14/01/2011

incompatibilidade e lançando uma interpretação. Segundo esse autor, Deus é Amor é um movimento que incorpora a “cura divina”, e como outras agências semelhantes a ela, serve como “balcão de oferta de bens de religião a uma clientela flutuante e descompromissada” (*ibidem*: 55), sem formar comunidade, e, portanto, Deus é Amor não seria propriamente uma igreja num sentido durkheimiano. A incompatibilidade registrada entre igreja e magia, postulada por Mendonça, é ainda reforçada pela contextualização generalizante característica das tentativas de entendimento do sucesso do pentecostalismo pela “falta”.

O pentecostalismo e o movimento de cura divina exercem papel social importante, promovendo a catarse dos conflitos do cotidiano que desabam sobre a classe trabalhadora pobre e periférica dos grandes centros urbanos e das áreas camponesas de trabalhadores assalariados (Mendonça, 2002: 55)

Recupero a apreciação de Mendonça sobre o movimento de cura divina, pois me distancio dela em objeto e teoria. Em primeiro lugar, cabe dizer que as igrejas fundamentadas na “cura divina” estudadas aqui cultivam uma determinada vida comunitária. Um estudo cuidadoso da igreja *Rey de Reyes*, do pastor Freidzon, revela que existe aqui a proposição de “um modelo pastoral que se ajusta às exigências de uma *carreira* com sua correspondente formação teológica, complementada pelo trabalho prático, rotativo e constante nas áreas da igreja” (Algranti, 2010: 112). Os cultos de cura divina, nessa igreja, podem durar até mais de três horas. O templo principal de *Rey de Reyes* localiza-se no bairro de Belgrano, numa área bastante valorizada da capital federal argentina. Embora os pequenos grupos de membros nos quais a sociabilidade é mais intensa, as *células*, possam estar dispersas por toda a cidade, revela-se impossível, a nosso ver, querer enquadrar sua membresia no mesmo perfil socioeconômico da brasileira “Deus é Amor”. Há, nessa igreja, quadros mais próximos do “núcleo duro” que pertencem à classe média, e quanto mais à periferia organizacional, mais o público tende à classe média baixa. Essa assimetria parece ter funções interessantes para a igreja, na medida em que são reposicionados no ambiente da igreja “um universo de práticas e símbolos próprios de uma classe social mais favorecida”, constituindo “um elemento

chave que define a identidade e o atrativo das mega-igrejas” (Algranti, 2010: 112).

Portanto, no que tange a igrejas que empregam a cura divina, temos situações mais complexas do que a análise de Mendonça pode fazer crer. As igrejas a serem apresentadas aqui, como *Avivamento para as Nações* (Porto Alegre); *Maanaim* (Porto Alegre) e *Misión vida para las Naciones* (Montevideu), não possuem o mesmo perfil de organização e de composição socioeconômica que a igreja dos Freidzon. Porém, os dirigentes dessas três igrejas espelharam-se na *Rey de Reyes* como um modelo bem-sucedido de empreendimento religioso baseado ritualmente na cura divina.

Claudio Freidzon (fig. 08) é um pastor da União das Assembleias de Deus, e sua igreja *Rey de Reyes* é uma das maiores de Buenos Aires. Freidzon foi professor de teologia durante alguns anos, mas durante a década de 80 começou a fazer um trabalho de evangelização inspirado na curva ascendente de Annacondia. Narra, depois disso, ter tido “um encontro com Deus” indo a um congresso do pastor Benny Hinn, nos Estados Unidos, em 1991.²⁶ Nesse ano, o casal de pastores da União das Assembleias de Deus Claudio e Betty Freidzon havia se instalado no bairro de Belgrano, em Buenos Aires, com uma igreja de dois mil membros. A essa altura o casal era amigo de Annacondia, e como quase todos os pastores naqueles anos, adotaram seu estilo de pregação e prática ritual. Mas, nesse momento, os livros retrospectivos do casal Freidzon salientam certa inquietação de ordem espiritual da parte de Claudio. Um amigo próximo recomendou a leitura do livro *Bom dia, Espírito Santo*, e logo a seguir Claudio Freidzon foi tentar conhecer o autor desse livro, Benny Hinn, nos Estados Unidos.

Segundo essas narrativas acerca do encontro com Benny Hinn em 1991, os efeitos da transformação em Claudio Freidzon logo se sentiram nos cultos. Uma sucessão de reuniões massivas se deram em sequência, em lugares fechados de cada vez mais capacidade. A culminância desse processo ocorreu em abril de 1992, no estádio do Vélez Sársfield, um local com capacidade para 65.000 pessoas que fora completamente lotado. Desde lá, os convites de viagens internacionais não pararam mais. Grams, em *Asombrados*

²⁶ Ver o livro de Claudio Freidzon, *Espírito Santo, tengo hambre de ti*.

en Argentina (2007), estima que o casal já tenha visitado mais de 50 países, e que tenha entrado em contato direto com cerca de três milhões de pessoas, sem contar as que conhecem seu ministério por vídeos na internet. A rotina semanal do casal, pelos relatos e pela agenda sempre a vista num sugestivo mapa clicável na internet, parece ser esta: durante a semana, viagens para conduzir cultos de avivamento; no fim de semana, condução da sua igreja, a *Rey de Reyes*, em Buenos Aires.

Benny Hinn²⁷ (fig. 09) é israelense de Haifa (hoje em Israel) e filho de pais cristãos ortodoxos. Depois de idas e vindas por uma região em constante instabilidade política, os Hinn se mudaram para Toronto (Canadá), pouco depois da Guerra dos Seis Dias, em 1967. Estudando em um colégio público, conheceu a um grupo de jovens anglicanos carismáticos, entre os quais se converteu. Dentro de algum tempo, Hinn e um amigo deste grupo foram a Pittsburgh e lá visitaram a igreja presbiteriana em que ministrava Kathrin Kuhlman, onde relata ter tido as revelações fundamentais sobre o Espírito Santo, embora já fosse convertido e avivado espiritualmente. Começou a pregar às escondidas dos pais em igrejas de Toronto, mas pouco tempo depois (em 1975) já teria convertido toda a família. Casou-se em 1979 com uma mulher da cidade de Orlando, Florida (EUA).²⁸ Nessa mesma cidade instalou o Centro Cristão de Orlando, em 1983, a partir do qual conseguiu projeção mundial com campanhas massivas de milagres.

Houve uma campanha de Benny Hinn em Porto Alegre, no ano de 2009, que foi organizada pelo Centro de Avivamento para as Nações, pastoreado pelo casal Silvio e Maria Ribeiro (fig. 10). Pastor Silvio descreveu-nos em entrevista²⁹ uma adolescência de muitos problemas com indisciplina e drogas na cidade de Canoas, região metropolitana da capital. Quase teria tentado o suicídio orientado por uma voz que lhe falava no íntimo. Contudo, quando quase estava consumando o ato, teria sido impedido por uma outra voz, que o pediu para não consumir sua vida e que, mais tarde, também teria dito que fosse para a Argentina. Filiou-se a uma igreja em Canoas, e logo

²⁷ Segundo o seu livro *Bom dia, Espírito Santo*, tradução para português da editora Bompastor, 1995.

²⁸ O casal Hinn se divorciou em 2010.

²⁹ Infelizmente o áudio desta entrevista se perdeu. Resgatei de minha memória a sua narrativa biográfica.

descobriu que havia algo se passando em Buenos Aires, viajando até lá em 1999 para participar de um dos eventos que descreveremos no Capítulo 3, o *Breakthrough*, na igreja dos Freidzon. Anos depois, em março de 2008, os prs. Silvio e Maria Ribeiro inauguraram a nova localização de seu ministério no Cine Teatro Presidente (outrora alugado pelo pr. Isaías Figueiró) e deram início à campanha que trouxe Benny Hinn a Porto Alegre, pela primeira vez.

Em outubro de 2006, no mesmo estádio do Velez no qual estiveram os Freidzon em 1992, Benny Hinn esteve promovendo um culto de milagres, por dois dias, semelhante ao que houve em Porto Alegre em março de 2009. Na parte de fora do estádio, uma multidão ficou impedida de entrar pela polícia, inclusive um pastor de Porto Alegre chamado Josué Dilermando (fig. 12). Ele é pastor principal da igreja Maanaim, localizada hoje na zona norte de Porto Alegre, no bairro Mario Quintana. Antes de falar de sua trajetória, vejamos seu relato:

Inclusive, o pastor Claudio Freidzon era o organizador do evento... Porque a polícia lá é assim: esgotou a lotação, ninguém mais entra. Estávamos nós ali, os pastores do Brasil, e mais uns pastores da Argentina. E como a gente sempre é acostumado a chegar um pouquinho antes de começar, nós chegamos e a polícia disse: “não, ninguém mais entra”. E o pastor Claudio Freidzon: “Mas eu sou o organizador do evento!” Não deixaram. E nós ficamos do lado de fora. E eu comecei a caminhar pelo lado de fora, tinha umas 30.000 pessoas que não puderam entrar. E eu comecei a ver muita gente doente, e os argentinos não são como os brasileiros. Eles queriam entrar a força, e os policiais não deixavam. E o povo empurrando os policiais. Tinha muita gente de cadeira de rodas, doente, porque o ministério do Benny Hinn é muito forte em curas. Eu vou conseguir um vídeo dele pra vocês.

E a gente estava do lado de fora, eu e minha esposa. Eu estava lá fora, e comecei a ver aquele povo, e comecei a me mover de compaixão, porque eram paralíticos, e cegos, crianças de colo doentes, e os guardas não deixavam entrar. Se fosse no Brasil, “ó, um paralítico, deixa entrar...”, ali não. Eu disse: “Deus, vamos fazer um culto aqui fora, enquanto o Benny Hinn faz lá dentro, com todo o equipamento de som. Eu vou fazer aqui, sem nada”. Subi numa floreira de um metro e meio de altura, e a tentar chamar a atenção, “vamos cantar”, mas eles não olhavam. Quando de repente uma paralítica sentada numa cadeira de rodas olhou pra mim, e Deus falou comigo e disse: “mande que ela levante”. E eu falei pra ela: “a senhora vai caminhar”, desci dali, peguei ela pela mão e disse: “em nome de Jesus, anda”. E ela levantou e começou a caminhar.

Quando eu olhei pra trás de mim, tinha congestionamento de cadeira de rodas. Fiquei ministrando para aquele povo, orando, orando, e Jesus começou a curar, e os paralíticos começaram a se levantar. Recordo que tinha um senhor que não tinha as vistas, os globos. Coloquei as mãos sobre ele, e a esposa dele (ou companheira, não sei) disse: “ele não pode ver, porque ele não tem os globos”. Eu comecei a orar por ele, e com as minhas mãos, eu abri os olhos dele. Ele tinha globo, e ele estava endemoniado. (Entrevista com Josué Dilermando a Ari Pedro Oro e Daniel Alves, 22 de janeiro de 2008)

Toda a trajetória de vida do hoje pastor Josué foi narrada com uma intensidade equivalente a da experiência relatada acima. Foi a primeira de nossas entrevistas, uma das mais densas em termos narrativos, e o primeiro momento em que nos demos conta que estávamos diante de algo que envolvia, também, igrejas de pequeno porte em bairros pobres.

Pr. Josué diz-se descendente de alemães, porém seu avô foi criado por escravos, o que o tornou um “feiticeiro”, segundo suas próprias palavras. Era dono de plantações de arroz e chegou a participar da maçonaria, mas com isso teria perdido todo o seu dinheiro (“dizem que a Maçonaria enriquece, meu avô só ficou mais pobre”). Seu pai, já sem fortuna, foi para Porto Alegre ser boxeador, mas acabou como trabalhador e depois empresário na construção civil. Era também “feiticeiro”, mas conheceu em sua empresa um funcionário que era “cristão”, e conhecendo-o acabou se interessando pela sua religião. Depois de “sete anos recluso em busca de Deus”, o pai de Josué teria tido um sonho: “Ele sonhou que ele tinha ido numa igreja e nessa igreja o pastor que estava pregando dizia ‘Deus está em mim. Se você olhar pra mim você vai enxergar Deus porque eu sou a imagem e semelhança de Deus’”. Com isso, retornou a encontrar o empregado, que lhe falou da necessidade de um “novo nascimento” para que ele deixasse de ser criatura e “passasse a ser filho de Deus”. Com isso, ele se converteu e também a toda a família, e congregaram na Assembleia de Deus. Josué também lembra que seu pai também fazia pregação itinerante nas vilas de Porto Alegre, numa época em que os evangélicos eram muito segregados e mal-vistos.

Também por meio de um sonho, Josué teve um sinal aos cinco anos de que seria escolhido para algo grande.³⁰

E eu tive esse sonho que eu estava a beira de um rio, eu brincava com outras crianças e de repente o sol brilhou muito forte na minha direção e eu olhei pro

³⁰ Sonhos, sinais proféticos e curas são uma constante nos relatos no meio pentecostal. Um deles é particularmente interessante pela constância e pelo significado: a cura da tartamudez. Pastor Josué se viu livre desse problema, depois que seu irmão riu ao saber do sonho que seria pastor um dia e pregaria para muitos. Imediatamente, outro sonho se seguiu e uma voz avisou que, ao acordar, estaria curado. Benny Hinn, no livro *Bom Dia Espírito Santo*, assevera em seu livro que a cura da gagueira que tinha desde criança veio exatamente no momento em que foi começar a pregar no púlpito de uma igreja. Embora Claudio Freidzon não fosse gago, sua personalidade fleumática na juventude contrastava fortemente com sua postura no púlpito ou na plataforma anos mais tarde: “não parecia o mesmo homem”, diz Betty Freidzon. Veremos um modelo de análise aplicado a esses relatos no Capítulo 4.

sol e de trás do sol saiu uma voz e disse: “Josué, tu é meu filho” e eu olhei pro sol e disse: “não, eu não sou teu filho, eu sou filho do Ivaldino”. E ele dizia assim: “Não Josué, eu sou pai do teu pai e sou teu pai, meu nome é Deus” E aquela voz começou a falar de trás do sol comigo num vocabulário, no meu vocabulário, de uma forma que eu entendia e dizia pra mim: “Eu tenho uma obra muito grande contigo, Eu te levarei por outras nações eu vou te usar muito nas minhas mãos, tu será pastor, pregador da minha palavra”. E eu acordei e falei pro meu pai o sonho. E ele falou comigo e disse assim: “e aprende a tocar o trompete”. (Entrevista com Josué Dilermando, 22 de janeiro de 2008)

O pastor principal da igreja Maanaim foi músico profissional, mas não seguiu a carreira. Por meio do trompete, Josué começou sua formação musical dentro da igreja, e também aconteceu o primeiro relato de cura por sua intercessão, de uma vizinha que o estimulava a tocar o instrumento mas que, certo dia, estava muito doente. Depois de uma oração simples, a mulher passou a expelir cálculos renais, e se disse curada.

Aos 28 anos, Josué se tornou pastor batista, e por meio de revelações em sonhos escolheu o lugar onde seria a nova igreja, no bairro Mário Quintana. Depois, num outro ponto da mesma rua, acabou fundando a igreja Maanaim, que existe desde 2002 e hoje tem cerca de 100 membros. Atualmente, os contatos de Josué com pessoas no exterior estão na Itália, na Argentina, em Santiago do Chile e no País de Gales.

No final do ano de 2008, o profeta argentino José Luiz Cuchelo visitou, como faz de tempos em tempos, a igreja de Josué Dilermando. A igreja Maanaim foi o ponto de partida a partir do qual Cuchelo estendeu seus contatos para dentro do RS. Por ocasião dessa visita, fizemos uma entrevista com Cuchelo, que nos reforçou a impressão de que teria surgido uma geração de líderes em Buenos Aires na década de 80 numa mesma igreja. Essa geração dispersou-se por muitos lugares logo depois, pelos rumos dos acontecimentos e suas repercussões no meio evangélico-pentecostal argentino.

- *Eu era uma liderança numa grande igreja que existia em Buenos Aires na década de 80...*
- *Qual igreja?*
- *(depois de alguma hesitação) Era... Ondas de amor e paz.*

No âmbito das redes que estamos descrevendo aqui, o nome das igrejas produz menos reconhecimento que o nome de seus pastores. Pr. Jorge

Himitian é mais mencionado no Brasil que sua “Comunidad Cristiana” situada na Calle Condarco em Buenos Aires; e se ouve falar mais do pr. Isaías Figueiró entre pastores argentinos próximos a Annacondia que de “Encontros de Fé”. O início de conversa acima descrito merece dois destaques: o fato de não mencionar a origem a não ser quando provocado pelo pesquisador (por vezes até mesmo demonstrando faltar-lhe a memória do nome), e quando houve a insistência do pesquisador, houve a lembrança do nome da denominação e não do pastor Giménez (fig. 11), fundador e líder de *Ondas de amor e paz*. Essa situação aconteceu em duas entrevistas: com o profeta José Luis Cuchelo, entrevistado por nós em Porto Alegre por intermédio do pastor Josué Dilermando; e em Montevideu, em conversa que tivemos com o apóstolo Jorge Marquez. Mas, antes, falemos do pastor Giménez, voltando um pouco à década anterior.

Duas igrejas tiveram destaque na década de 80, na Argentina, sendo que uma delas era chamada *Visión de Fé*, de Omar Cabrera. A outra tinha sido fundada por Hector A. Giménez e Irma de Giménez, em Escobar, província de Buenos Aires, com o primeiro nome de “Iglesia de los Milagros de Jesús” (Tort, et al., 1993). Contava inicialmente com centros de reabilitação para usuários de drogas em situação de dependência semelhante a que o pastor Héctor Giménez relata ter vivido tragicamente em sua adolescência. Em 1984, o casal Giménez se instalou na Capital Federal, e até o final do ano de 1990 já teriam conseguido tempo em cinco rádios e na TV, além de espaço em cerca de quinze lugares de culto (contando com a sede, na Av. Rivadavia, no antigo Cine Teatro Roca, próximo às sedes das livrarias Antorcha e Peniel), além de campanhas massivas que chegaram a receber 20.000 pessoas. Na estimativa do pastor Giménez reproduzida por Spadafora (1994: 113), havia em 1994 50.000 membros na igreja.

Em seu perfil geral, talvez tenha sido a igreja que mais se aproximou do que se convencionou chamar no Brasil de “neopentecostalismo”, pela centralidade do uso das mídias e pelo foco na teologia da prosperidade, como acontece na IURD. E, também, pelos escândalos. Uma reportagem de 2009 sintetizou os problemas pelos quais passou Héctor Gimenez nos anos 1990, e anunciou que ele se mantinha em cena.



Fig. 09 - Pr. Benny Hinn.
Fonte: <<http://www.bennyhinn.org/>>, Acesso em 11/04/2009.



Fig. 10 - Aps. Silvio e Maria Ribeiro
Fonte: <<http://www.bennyhinn.org/>>, Acesso em 03/02/2011.



Fig. 11 - Pr. Héctor Giménez e família
Fonte: <<http://www.pastorhectorgimenez.com.ar/>>, Acesso em 11/04/2009.

Con menos productos para peinar en el pelo, y despojado de la moda ochentosa, Giménez dice que “sigue siendo vigente”. Gracias a *las ondas de amor y paz*, y a un manejo de masa admirable, la iglesia que lidera Giménez sigue en pie, a pesar de haber mermado primero por el escandaloso divorcio de la pastora Irma, su primera mujer, y después por *el desembarco de miles de pastores con acento carioca en los cines viejos*.³¹

“Fui el primer pastor mediático, hoy en todo el país hay más de 5 mil”, cuenta Giménez a la revista *Hombre*. Pero aunque la oferta sea tan grande, él tiene fe en que prevalecerá. “*Siempre hay paracaidistas, pero yo sigo vigente*”, dice con seguridad Giménez, un hombre que supo llenar teatros con sus ceremonias. Hoy, en otras congregaciones hay *oleos santos* comprados en supermercados y videos sobre mantos sagrados, pero en la de Giménez hay libros que el escribe “cada 3 meses” y que cuestan entre 10 y 15 pesos. Además se ofrecen DVDs y CDs por el módico precio de 20 pesos. Todo sea por la sanación personal.

Cuando el pastor advierte que su riqueza terrenal “no pasa por ahí” no miente: “*Sigo viajando una vez cada dos meses a dar conferencias, y me pagan unos 5 mil dólares por cada una*”, reconoce Giménez. Nada mal para un hombre criado en una familia pobre de San Martín y con un prontuario tumbero desde antes de ser mayor de edad.

El pastor mediático del “gloriadiós” nunca escondió su pasado: “*entre los 11 y los 17 años hice lo que un hombre común de 70 años no hace en su vida*”. Mucha agua pasó por debajo del puente desde entonces, y Biblia mediante, Giménez cambió su estilo de vida. Y mucho. (“*Vuelve el Pastor Giménez y se la agarra con sus pares brasileños*”, *MinutoUno*, matéria de 30 de Janeiro de 2009, disponível em <<http://www.minutouno.com>>).³²

Mais ou menos na época em que Giménez começava seu trabalho em “Ondas de Amor y Paz”, um músico e ator profissional argentino chamado José Luis Cuchelo estava no México, e lá, em uma igreja da qual não se lembra o nome, se converteu ao reconhecer que “naquele lugar, o espírito estava ali se movendo, havia os frutos da sua presença”. Quando voltou a Buenos Aires, conheceu a igreja onde pastoreava Giménez, e logo estava envolvido com seu trabalho. Ele descreve assim o que viu, ao descer de um ônibus no centro da cidade:

Y allí comienza otra historia, porque yo estaba separado de mi esposa, así separado, sin embargo cuando yo llegué. Me fui a una Iglesia que tampoco sabía, pasé nomás por la calle, en un ómnibus, y el ómnibus paró en la mitad de la rua. No sé si usted vas a acreditar lo que voy a contar, el Espíritu Santo me dice, “baja y entra ahí”, fue una cosa maluca para alguien que no conoce, y yo me bajé y entré, y yo no sabía ní que era eso. Un lugar grande, y una fila de personas aguardando, esperando para entrar, podía ser cualquier cosa, un espectáculo de rock, podía ser cualquier cosa, podía ser una cancha de futbol, yo fui ahí, y era un cinema, pero ya no era más cinema, era una iglesia. Y yo entré y ahí cuando entré quedeme impactado. La unción que se movía, allí había presencia de Dios. Había un pastor que tenía 8 cultos por día, 8 y lotado, un cine lotado, bajo y arriba. Então eu fiquei impactado, y foi muito bom, então voltei a onde eu morava y falei para mi esposa, porque eramos amigos, eu falei

³¹ Menção clara à IURD.

³² Negritos da reportagem, aqui convertidos a itálico.

para ella, “conheci un lugar assim assim, vai, vai que é muito bom”, y ela fue a otro día siguiente nos encontramos os dois ali y ali na hora nos reconciliamos. (José Luis Cuchelo, entrevista em 8 de dezembro de 2008)

Depois de três anos tocando bateria e violão nos cultos, Cuchelo assumiu a filial de “Ondas de Amor e Paz” no Paraguai, por um ano. Outra vez de volta a Buenos Aires, passa a ter uma visão de um “ministério profético”, de revelações. Saiu da igreja de Giménez, e passou a ter um trabalho próprio a partir dos contatos que foi construindo no meio evangélico-pentecostal. Começou a trabalhar também em outros países, sendo que o primeiro foi o Brasil, na cidade de Gravataí-RS, no ano de 2000. No ano passado, quando o entrevistamos, ele estava na sua viagem de número 16 no país.

Daniel Alves: ¿Cuales las ciudades a que te invitan?

Cuchelo: Eu sempre começo aqui em Porto Alegre, depois vou a Criciúma, Camboriú, fui a São Paulo, Florianópolis, todos esses lugares, depois esses lugares mais vizinhos, Tres Coroas, Teotônia, Camacua, São Leopoldo.

Daniel Alves: ¿Y los pastores lo invitan? ¿Cómo saben?

Cuchelo: Porque são amigos entre eles, então um pastor que conhece o meu ministério diz para aquele amigo, olha, vai, um amigo así así así, de um ministério importante bom, quer ir a sua igreja por duas noites, ele diz sim ou não, se ele quer, só tem que ter um coração aberto.

Daniel Alves: ¿Y cuales son los tamaños de estas iglesias?

Cuchelo: Quase todas são grandes, a maioria delas são igrejas grandes de pelo menos 150 pessoas, algumas são menores, mas a maioria são grandes. (José Luis Cuchelo, entrevista em 8 de dezembro de 2008)

Aqui estamos em um ponto mais avançado da entrevista em relação à primeira citação, no qual Cuchelo falava um pouco de português e eu, um pouco de espanhol. Comunicamo-nos num *portunhol* mútuo, o entendimento era pontuado por perguntas sobre se tais ou quais palavras existiam no idioma do outro. Pela fala de Cuchelo, evidencia-se a existência de uma rede de pastores que se conhecem na capital e no interior do RS, e apresentam entre si pessoas que estão construindo uma *carreira* e que fazem ministração em períodos curtos (dois ou três dias). No caso, todas essas igrejas arroladas por Cuchelo fazem parte da rede local de relações do Pastor Josué.

Outro caso de liderança egressa de “Ondas de Amor e Paz” é o de Jorge Márquez (fig. 13), que em sua juventude participava de uma igreja batista em sua cidade natal, San Juan, interior da Argentina. Queria ser arquiteto, porém teve dificuldades financeiras e foi à Buenos Aires procurar

trabalho. Lá, descobriu que “não era batista”, e não conseguia encontrar uma igreja em que se sentisse bem. Encontrou-se na igreja do pastor Giménez e nas cruzadas de Annacondia, numa das quais, afirmou Márquez, ele e sua mulher foram curados (ele, de uma obstrução na garganta; ela, de uma artrose).

Na época de “Ondas de Amor e Paz”, disse ter passado por provações grandes, tendo que atender congregações inteiras ainda como leigo. Depois de algum tempo, em 1991, resolveu mudar-se para Montevideu e abrir a sua igreja, denominada “Ministério Vida para las Naciones”, reconhecida por ser uma das que crescem mais no Uruguai neste momento.³³ A igreja do pastor Márquez transmite os cultos ao vivo pelo *site* na internet, além de ter espaços nas rádios nas faixas AM e FM, e o canal *Enlace TVN*, que transmite em 33 empresas de canal a cabo no interior, o que permite à igreja difusão a todo o território nacional. *Misión Vida* ainda detém um sinal de satélite, com o qual transmite a todas as Américas e à Espanha (Beltrán, et al., 2005: 35).

Sua sede está instalada na rua 8 de Outubro, próxima à estação rodoviária de Tres Cruces, na capital uruguaia, num antigo cinema chamado Liberty. Márquez afirmou que sua igreja não tem pretensões de expansão, apesar de manter uma filial na cidade natal San Juan (Argentina) e no Rio de Janeiro (Brasil), no bairro do Leme. Como foi instalada essa extensão da igreja em terras brasileiras?

Márquez: Muito simples. Tinha um membro da igreja que queria abrir uma empresa no Rio de Janeiro. Com o tempo, evangelizou os empregados, e eles resolveram que tinham que ter uma igreja. Dos empregados passou-se as famílias, e agora estamos com uma igreja lá. Não temos pretensões de ter mais igrejas no exterior.

Daniel: Até porque hoje tem Internet...

Márquez: Sim, transmitimos direto daqui para muitas nações. As pessoas são curadas nos vendo pela internet. (Entrevista com Jorge Márquez, em 12 de outubro de 2008)

Pr. Márquez afirmou que *Misión Vida* tem sete igrejas no interior do Uruguai, e que não tem idéia do número de fiéis congregados, mas assinalou que desde 1990 16.000 pessoas foram batizadas. Já funcionaram em células, porém hoje voltaram ao modelo tradicional.

³³ Barragan (2006: 43) dá a entender que essa cisão entre os prs. Márquez e Giménez deu-se depois da chegada de Márquez a Montevideu.



Fig. 12 - Pr. Josué Dilermando, dia 13 de janeiro de 2011, campanha do pastor italiano Ugo Sotille. Acervo pessoal.

Fig. 13 - Aps. Jorge e Marta Márquez.
 Fonte: <<http://www.misionvida.org/>>, acesso em 11/04/2009.

Em Montevidéu, observamos que as iniciativas mais dinâmicas em atividade no meio pentecostal, em sua origem, derivam de alguma maneira dos países vizinhos ao norte e ao oeste. Essa impressão é reforçada pela constatação de Yamila Rovito Barragan (2006: 43) de que as igrejas evangélicas no país se multiplicaram e diversificaram, em grande parte, a partir de duas igrejas: a brasileira “Deus é Amor” e a “Misión Vida para las Naciones”, do pastor Márquez, que, assim como o pastor Kenneth Sisler, teve sua trajetória consolidada primeiramente na Argentina.

Portanto, nas três cidades a que se dedica essa pesquisa, presenciamos a criação dessas igrejas pequenas e médias fundadas na prática da cura divina. Excetuando *Rey de Reyes*, essas igrejas configuram-se como empreendimentos locais fundados na cidade e à margem das grandes denominações. Pudemos ver como a igreja dos Freidzon, difundindo práticas rituais oriundas dos grandes evangelistas americanos, especialmente de Benny Hinn, e instalando-se como um modelo de organização eclesial, inspirou pastores de Porto Alegre a formarem suas próprias igrejas. Ainda pudemos observar como dois líderes argentinos que saíram de *Ondas de Amor e Paz* atuam hoje, um como pregador itinerante (Cuchelo) que ocasionalmente visita o Rio Grande do Sul, e outro como pastor de uma das maiores igrejas de Montevidéu (Márquez).

2.5 Delimitação das redes e exame da segunda sub-rede

Os dados que apresentamos sobre nossos entrevistados merecem algumas considerações adicionais, no sentido de aclarar alguns aspectos implícitos no que estou denominando de “cena transnacional”. Como já dissemos, quando se faz referência a algum ministério, o seu nome (“Encontros de Fé”, “Misión Cristiana Mensaje de Salvación”) é muito menos mencionado que o nome do líder principal (“A igreja do Pastor Isaías”, “a pregação de Carlos Anancondia”), a não ser que haja algum tipo de crise de reputação, como a difusão de problemas de ordem familiar ou moral nas principais lideranças. Quando isso acontece, os pares evocam somente o nome do ministério, não de seu pastor. Entre os principais problemas familiares que podem fazer ruir a reputação de uma igreja, foram mencionados

insistentemente a infidelidade e as separações conjugais entre os casais principais da igreja ou comunidade. Por isso, os pastores estudados sempre aparecem nos *sites* juntamente com a sua esposa, por vezes com os filhos, mesmo que o papel efetivo da esposa e filhos frente a comunidade seja reduzido. A estabilidade familiar é um dos itens essenciais de reputação nesse meio religioso.

Outro aspecto de identificação no meio diz respeito ao *lugar*. Pastor Freidzon, juntamente ou não com sua esposa Betty, ao longo de 2009 esteve em eventos na Finlândia, Suíça, França, Colômbia e Estados Unidos. Contudo, ele é sempre reportado como sendo um pastor *argentino*. A referência ao lugar do ministério não se perde; de fato, ela é essencial para localizar o pastor dentro de um *mapeamento* fruto de uma imaginação partilhada como um sistema de comunicação que nomeia lugares ao redor do globo. Pastor Isaías, em entrevista, separa o *ministério pessoal* do pastor, que envolve todas essas viagens nas quais pastores podem fazer o papel de evangelista diante de outras comunidades, da *igreja*, que cresce com o ministério pessoal do pastor, mas não se reduz a ele. O que pastor Isaías chama de *ministério pessoal* do pastor diz respeito o tempo e esforço dedicados à consecução e manutenção de contatos em diversos níveis (mais regionais ou mais globais) de uma cena transnacional de pregadores que viajam para outros lugares ou recebem expoentes em sua igreja. Citando-o:

Porque tu estás trazendo alguém que tem uma graça que a tornou conhecida. Uma pessoa que Deus está usando. Quando trouxemos, por exemplo, Morris Cerullo, que é um pregador conhecido no mundo todo, ele estimulou um número muito grande de pessoas pelo que se sabe da vida dele. Hoje tem vários pregadores no mundo todo que circulam. Eu, quando vou num lugar, eu levo crescimento pra cidade. Eu sou conhecido hoje no Estado, talvez, um dos pregadores mais conhecidos do Estado. Lógico que, me anunciando pra pregar num lugar menor, um bairro de uma cidade, vai dar muita gente. Estou no rádio todos os dias, estou na televisão. (Isaías Figueiró, entrevista em 25 de março de 2008)

Na época desta entrevista, para o pastor Isaías, havia algumas possibilidades de contato com as quais estava trabalhando: contatos na Colômbia, com a igreja do pastor Ricardo Rodrigues, e na Suécia, através de uma conferência da igreja *Word of Life*, junto ao pastor Ulf Ekman, para a qual ia na qualidade de convidado. A cunhada do pastor Isaías, esposa de Paulo

Figueiró, é sueca, tendo vindo para o Brasil com o pai, o missionário Jan Gottfridsson, que participa da *Comunidade* em Porto Alegre. A partir desse vínculo, passou a haver um interesse na igreja de Ekman.³⁴ Havia, ainda, um projeto de organizar uma escola bíblica dominical para a formação dos obreiros, e uma escola para crianças, que se projetava como embrião de um colégio evangélico.

Em 2009, percebemos que o contato da Colômbia não vingou. Por outro lado, o contato sueco parece ter dado resultado: em final de 2009, Ulf Ekman esteve num evento organizado na sede da igreja *Encontros de Fé* com a finalidade de recebê-lo como pregador principal (fig. 17). Além disso, está planejada para 2011 a implantação de uma escola bíblica *Word of Life* em Porto Alegre, na igreja do pastor Isaías.

Delimitando as relações que encontramos no campo, chegamos a alguns gráficos que sintetizam o conjunto das relações. Adiantamos que a exposição desses gráficos tem caráter puramente descritivo, tendo como objetivo tornar claro ao leitor a que nos referimos quando falamos de “cena transnacional”. Os gráficos não têm a intenção de expor todos os contatos do ator na rede, o que seria inviável sob vários aspectos, pois não importa tanto para nós fornecer uma imagem instantânea e precisa, mas mostrar como podemos descrever melhor conjuntos e subconjuntos de relações.

Primeiramente, apresentamos duas sub-redes de relações. Uma delas tem como principal referência na região o pastor Jorge Himitian, é fundamentada no discipulado e tem uma organização com reuniões anuais denominada *Apostolic Fellowship International*, uma rede com certa formalização composta por líderes regionais conhecidos. Dentro da história do pentecostalismo na região, as comunidades carismáticas são mais antigas que a segunda sub-rede, que tem como líderes centrais os argentinos Annacondia, Freidzon e um terceiro, já mencionado mas ainda não apresentado: o pastor argentino Omar Cabrera Jr., da igreja *Visión de Futuro*, sediada em Buenos Aires e espalhada pelas principais cidades do interior da Argentina. Não conseguimos mapear relações fortes de Cabrera Jr. para o Brasil e Montevideú, e apesar de termos tentado uma entrevista com ele, não tivemos

³⁴ Informação dada pelo pastor Christian Lo Iacono, pastor auxiliar da *Encontors de fé* e genro do pastor Isaías, em entrevista a mim e Mariana Piccoloto, no dia 15/06/2009.

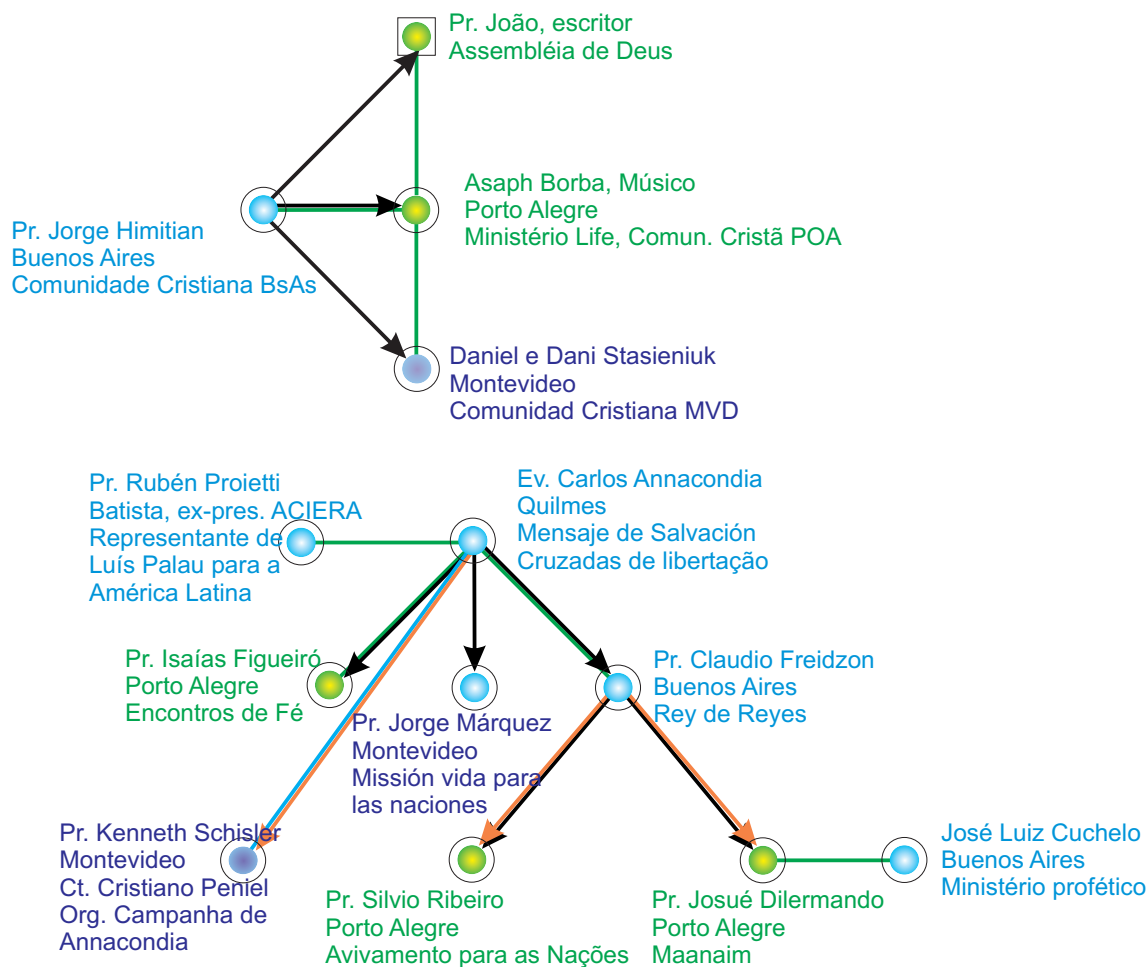
sucesso. Por ora, podemos adiantar que ele herdou a igreja depois da morte de seu pai, formou-se numa universidade pentecostal americana (Oral Roberts University) e atualmente é um dos tradutores simultâneos de líderes evangélicos anglófonos como Benny Hinn e outros que vêm do Norte para o Sul, para conferências e campanhas na América Hispânica.

Por vezes, essas duas redes são apresentadas como sendo irradiações sucessivas e dependentes. Um pastor de Santiago, cidade do interior do Rio Grande do Sul, que estava na edição de 2008 do *Breakthrough* falava-nos enquanto fazíamos um lanche entre as sessões: “As comunidades de discipulado foram boas porque plantaram uma semente para o que está acontecendo agora”. Descrevia que, a partir dessas comunidades, as experiências com o Espírito Santo parecem ter se difundido e permitido a constituição de ministérios de música, evangelização e pastoreio de funcionamento baseado numa liderança forte. O caso do ev. Annacondia e do pr. Isaías parecem emblemáticos desta passagem.

Observemos com mais vagar a outra rede de relações que encontramos. Considerando todos os nossos entrevistados, veremos que temos duas sub-redes, como podemos ver no gráfico 03, de acordo com a categorização que elaboramos no início do capítulo. Na parte inferior, temos um vislumbre da centralidade que Annacondia exerce como referência ministerial para o conjunto dos entrevistados. Cada ponto é um ator na rede, as linhas indicam a existência de contato (temporário ou permanente) e as setas indicam a assimetria de um ator sobre o outro. Podemos dimensionar de forma mais precisa essa importância. Uma das perguntas que fazíamos³⁵ versava sobre quais os principais líderes pentecostais que o entrevistado reputava como proeminentes na América Latina. Se contabilizarmos essas referências e aumentarmos o tamanho dos pontos no gráfico 03 na proporção do número de referências dadas em ambas as sub-redes, teremos para a sub-rede de Annacondia um diagrama, apresentado no gráfico 04.

³⁵ O modelo de questionário empregado nessa pesquisa está disponível no Anexo 2 desta tese.

Gráfico 03 - Redes de relacionamento entre os entrevistados



Legenda

Textos

- Verde: atuação no Brasil
- Azul: Atuação na Argentina
- Azul-marinho - Atuação no Uruguai

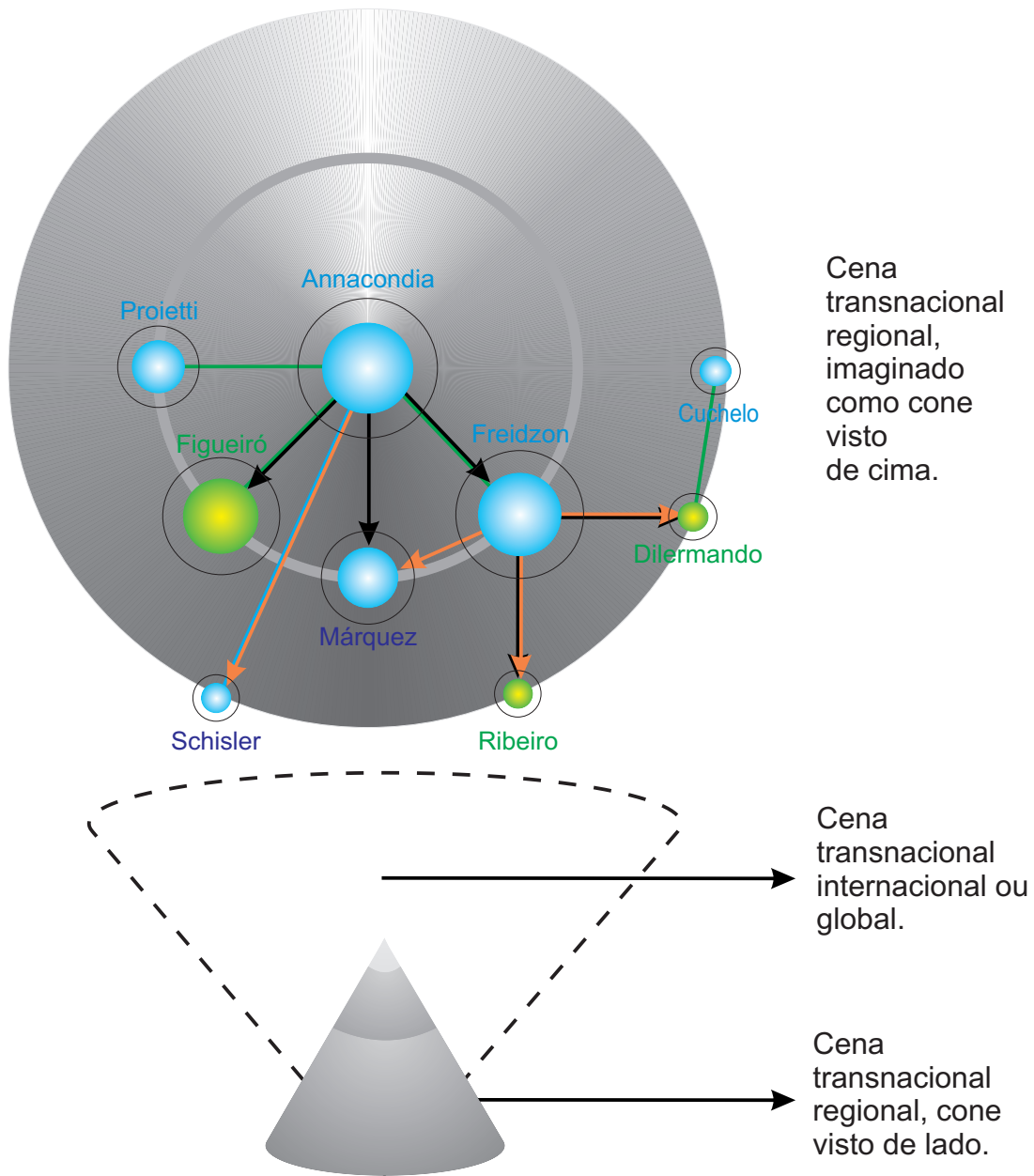
Linhas

- Autoridade de formação
- Autoridade de relacionamento
- Aliança temporária
- Amizade e cooperação duradoura

Pontos

- Relato por e-mail
- Entrevista pessoal
- Brasileiro
- Argentino
- Uruguai

Gráfico 04 - Rede de entrevistados, proporcional



Legenda

Textos	Pontos
Verde: atuação no Brasil	□ Relato por e-mail
Azul: Atuação na Argentina	○ Entrevista pessoal
Azul-marinho - Atuação no Uruguai	● Brasileiro
	● Argentino
	● Uruguaio
Linhas	
→ Autoridade de formação	
→ Autoridade de relacionamento	
— Aliança temporária	
— Amizade e cooperação duradoura	

Não por acaso, distribuimos essa figura num *dégradé* cônico, como que simulando uma figura tridimensional. Na nossa interpretação, as relações que encontramos podem ser imaginadas dentro de uma figura cônica vista de cima, sendo que ao topo temos os “nós” principais, com referências numerosas nas entrevistas. Em segundo, numa faixa que vai até o meio do cone, temos os agentes secundários, conhecidos de forma mais restrita na extensão da rede. Por fim, na base, temos agentes religiosos mais desconhecidos, mas que pleiteiam algum espaço no campo p/c local fomentando alianças para fortalecer sua reputação. Assim como os missionários independentes de outrora, que vinham do Norte por vezes sem bases denominacionais fixando-se nos países do Sul, não cabe desprezar a capacidade de articulação e adaptação desses líderes.

O aspecto tridimensional sugerido por esse gráfico permite falar sobre certas peculiaridades da ação de Carlos Annacondia. Nas viagens que faz ao redor do mundo, Annacondia se faz acompanhar ou por Claudio Freidzon, ou por Isaías Figueiró. Como vimos numa campanha em Montevideu em dezembro de 2009, Annacondia apresentou o pastor Isaías como “um pastor que deu frutos, tem uma igreja grande”, inspirado em sua forma de atuar. Mas Annacondia faz mais do que apresentá-los nos cultos: ele abre o terreno para que seus aliados possam tecer suas próprias relações de confiança na cena pentecostal mais ampla. No caso de Isaías, que trouxe ou ajudou a trazer nomes de peso na cena p/c internacional como Luis Palau, Reinhard Bönkke e Morris Cerullo para Porto Alegre, a referência de Annacondia deve ter sido essencial, seja abrindo as relações ou intermediando-as.

A sub-rede que possui como figura central Annacondia é difusa, informal e personalista. O circuito de dádivas em torno dessas personalidades estimula uma série de compromissos mútuos, assinalados nos gráficos pelas linhas verdes. Contudo, a influência difusa que a reputação de Annacondia exerce sobre toda a rede de pastores não faz dele uma *autoridade institucional*. A fixidez das metáforas “nó” ou “âncora”, cara aos estudos de rede, tampouco captam o tipo de influência que ele exerce. Como evangelista, Annacondia não tem uma comunidade para gerenciar, e isso faz com que ele tenha um trânsito internacional muito maior, e tal circulação é vista no meio como um diferencial

positivo. Em nosso entendimento, Annacondia age em relação à rede constituída na região interligando as cenas regional e global do pentecostalismo, difundindo concepções acerca da globalização do evangelho na sub-rede regional e firmando, entre líderes de países de fora da região, a reputação e contemporaneidade do “avivamento argentino”.

Então, vejamos a figura abaixo do gráfico de rede 04, na qual imaginamos o mesmo cone visto de lado. Pode-se imaginar, acima, o ator principal passando continuamente de um lado a outro e fazendo, de forma direta, outros a passarem também, tornando-se potencial fonte de encontros entre pessoas posicionadas em vários pontos dessas cenas *por fora* da canalização do nó principal. Dois dados podem ser interessantes para pensar isso. Apresentei a Annacondia, em entrevista, um gráfico parcial do mapeamento da rede que fiz, ao que ele observou: “não conheço a maior parte dos que estão aqui”. Outro dado provém dos eventos evangélicos internacionais. Eles são imaginados para ser um fulcro de encontros não necessariamente regulados, e de disseminação de um *imaginário pentecostal-carismático* sobre a globalização. No Capítulo 3, analisaremos algumas modalidades e a linguagem desses eventos evangélicos, para no Capítulo 4 exploraremos alguns aspectos deste imaginário.

Capítulo 3

Sentidos e práticas dos eventos na rede

Faremos, a seguir, uma apresentação das formas de exposição pública e presencial das redes de relacionamento que estamos examinando. Ao afirmar que elas são *expostas publicamente*, estou me referindo ao fato de que essas relações são evocadas diante de uma comunidade religiosamente interessada como um apoio necessário, uma influência e/ou uma amizade consolidada. Atualmente há formas não-presenciais de expressão pública dessas alianças: elas se encontram nos *sites* das igrejas e dos ministérios pessoais, especialmente nas sessões onde as igrejas contam sua história oficial ou arrolam *links* de “igrejas parceiras” ao redor do mundo. Em vista disso, saliento o caráter *presencial* desses eventos simplesmente porque eles têm data, hora e local físico nos quais essas relações são expostas publicamente.

O que temos, portanto, são atores religiosos que postulam algum lugar numa cena transnacional global, e que constroem suas biografias e agendas pessoais em torno disso. Podemos definir dois tipos de evento nesse meio. 1) Há *conferências internacionais* organizadas por uma igreja específica, permanentes como o já mencionado *Breakthrough*, ou esporádicas, formadas em torno de visitas localizadas de um pregador ou músico. A finalidade dessas conferências também varia. Observamos em campo duas variantes dessas conferências, de acordo com sua finalidade: 1a) *Conferências de formação de líderes*, voltadas a apresentar para o público local uma figura ou uma equipe de renome internacional que expõe, na forma de palestra, parâmetros importantes na condução de grupos religiosos cristãos; ou 1b) *Conferências de avivamento espiritual*, conduzidas na forma de *cultos* sucessivos nas quais a finalidade está menos na exposição de um conteúdo que no envolvimento emocional efusivo. Nessas conferências de avivamento podemos presenciar a apresentação de uma referência estrangeira a um público local, ou podemos ter a reunião de líderes de diversas regiões dentro de uma mesma conferência. 2) Há *campanhas massivas*, em lugares públicos e em torno de algum nome de peso internacional, como as já mencionadas campanhas de Benny Hinn e entre

outras poderíamos adicionar as campanhas dos argentinos Annacondia e Luis Palau.

3.1 Conferências de formação de líderes

3.1.1 Convenção Anual Argentina G12

Rvdo. Omar Cabrera Jr., como dissemos, é pastor principal da igreja *Visión de Futuro* (VDF) juntamente com sua esposa Alejandra. Hoje essa igreja encontra-se espalhada por toda a Argentina, tendo sido fundada por seu pai, rvdo. Omar Cabrera, em 1975, com o nome *Visión de Fé*. Em 2001, o rvdo Omar Cabrera passou a liderança da igreja ao seu filho. Há algum tempo, não mais que dez anos, existe uma aliança permanente entre Cabrera Jr. e o pastor de Bogotá (Colômbia) César Castellanos. Desde 1983, César e Alejandra Castellanos conduzem uma congregação chamada *Misión Cristiana Internacional* (MCI), fundada num princípio organizacional diferenciado, conhecido como *governo dos 12* ou, mais sinteticamente, *G12*. Por sua vez, o modelo G12 segue certos princípios de crescimento atribuídos à experiência do pastor sul-coreano Yonggi Cho, que tem aquela que é reconhecida na rede que estudamos como “a maior igreja do mundo”, a *Yoido Full Gospel Church*, filiada à Assembléia de Deus. Atribuem-se dimensões a esta igreja que chegam à casa do milhão de membros. Já a MCI, segundo dados fornecidos pela própria igreja, teria entre 100.000 e 200.000 membros.

O modelo de iglescrescimento chamado G12 envolve a formação de células de mais ou menos doze pessoas que funciona como uma escola de formação básica de vida cristã e liderança, para as quais há manuais didáticos de orientação. Citando diretamente a um livro de Castellanos:

Si se gana una persona por semana, se estarán alcanzando cuatro personas nuevas al mes, y doce en tres meses. Entonces, se podrá dar la multiplicación de la célula. Si se hace fielmente el proceso, una célula podría multiplicarse cada tres meses. El secreto para el éxito de la célula está en ganar. Dentro de la célula se cumple una labor evangelística, ya que las personas nuevas que son invitadas cada semana pueden ser ganadas para Cristo. Pero el éxito radica en la preparación del líder a nivel espiritual, intelectual, emocional, físico e social, como instrumento para alcanzar plenamente el éxito. (...)

La enseñanza en la célula debe ser sencilla y práctica, donde los que asisten son edificados y los que están por primera vez se sientan atraídos a Jesucristo y decidan darle su corazón. La célula permite el pastoreo persona por persona. También es la “mina” de donde se extractan los líderes de doce. Cuando la

célula crece, el mismo líder puede multiplicar la célula y escoger otro día para la otra célula, y puede iniciarla con su asistente. (César Castellanos, *Consolidar a través del G12*, 2006, p. 100-101)

Procura-se complementar a evangelização dos pequenos grupos nas casas com a participação em eventos nos templos e grandes festivais. Esses festivais, que acontecem em muitos lugares do mundo,¹ são organizados regional, nacional e internacionalmente, sendo provavelmente uma das maiores fontes de renda da igreja de Castellanos. Anualmente há uma *Convención G12* organizada em alguma cidade argentina, organizada por MCI e por VDF. Acompanhamos a terceira edição, que teve lugar no estádio coberto do clube Argentinos Juniors, em Buenos Aires, com a presença de César e de sua esposa, Alejandra Castellanos. Este evento ocorreu, no ano de 2008, entre os dias 11 e 13 de setembro, com uma assistência de cerca de cinco mil pessoas, em sua grande maioria de VDF provenientes do interior da Argentina. A conferência era dedicada ao tema da consolidação das células, e direcionou-se principalmente a líderes ou postulantes a líderes de célula da igreja do rvdo. Omar Cabrera Jr, embora houvesse representantes de outras congregações presentes.

Na entrada do evento, era dado um crachá (fig. 02) e um bloco padronizado para anotações pessoais. O evento era dividido em sessões pela manhã e pela tarde. Ao início dessas sessões, depois de um pouco de música, um apresentador tomava a palavra e, depois de algum arrazoado, anunciava o condutor da sessão, que na maior parte das vezes era o principal pastor auxiliar da igreja de Castellanos, Juan Carlos Rojas, que escolhia temas acerca da “vida cristã” ligando-as à manutenção do modelo celular: como recuperar alguém que está apartando-se da célula, como organizar as reuniões nas casas, como fazer a célula crescer, qual o grau de envolvimento e poder adequado a ser exercido por parte do líder, etc. Na segunda sessão da manhã, houve oportunidade de ouvir o rvdo. Cabrera dissertar sobre do tema da prosperidade, acerca do qual ele e, anteriormente, seu pai, publicaram livros. Numa outra, Alejandra Castellanos falou, como é costume generalizado entre as esposas que conduzem igrejas com seus maridos, sobre estabilidade e vida

¹ Ver <<http://www.g12media.tv/conferences>>. Em 2011 a “Convenção Internacional G12” está programada para setembro, no estádio Luna Park, em Buenos Aires, Capital Federal.

cristã na família, tema ao qual adendou um relato sobre a experiência que estava tendo naquele momento como senadora na Colômbia. Considerou, nesse momento, um dos feitos mais relevantes de seu trabalho como legisladora a oficialização de um pedido formal de desculpas da Colômbia a Israel pelas abstenções nas votações da Segunda Assembléia Geral da ONU que definiram a existência do moderno Estado de Israel.² A então senadora, apoiadora incondicional do governo de Álvaro Uribe,³ acreditava que, por causa dessas abstenções, a Colômbia fora penalizada por Deus com problemas graves como as FARC e o narcotráfico.

Os usos das tecnologias da comunicação via internet (redes sociais, streaming de vídeo) e das formas de expressão artística gospel (música, teatro, dança) são extensamente exploradas por MCI como formas de atrair o público jovem. Nessa terceira convenção, para o segundo dia, havia um esperado *show* de uma banda formada por jovens membros da Colômbia, chamada “Generación 12”, no início da qual uma a duas centenas de jovens presentes se puseram na frente do palco pulando ao som bem equalizado de um *gospel emocore*, com seus celulares à mão registrando os momentos da banda. *Generación 12* e outra banda originada na mesma igreja, chamada *Soulfire Revolution*, também buscam espaço numa cena internacional de músicos *gospel* contemporâneos.⁴ Parece ter sido MCI a igreja que primeiro apresentou os expoentes internacionais da música gospel mais recentes na Colômbia, como o grupo musical australiano Hillsong.

Já existem filiais da MCI em São Paulo, Curitiba, em Buenos Aires e, mais recentemente, em Montevidéu, além de outros 12 países, de acordo com o *site* oficial da igreja.⁵ Ainda tivemos a oportunidade de examinar algo sobre contatos de Castellanos no Brasil pela internet, e encontramos

² Na verdade, o que estava em questão nesta assembléia de 1947 era a partilha, em dois Estados (um judeu e outro, árabe) do mandato britânico da Palestina (Gomes, 2001).

³ Não se pode atribuir a todos os evangélicos colombianos essa mesma afinidade. A apresentação de Ortega Gómez (2009) revelou a existência de um grupo minoritário na política colombiana (MIRA) que criticava frontalmente a filiação dos Castellanos a Uribe em nome da ética na política.

⁴ Há pelo menos dois cortes de músicos nesse terreno: os mais “clássicos”, de som mais próximo das baladas românticas, do pop e do hinário tradicional; e os “contemporâneos”, que se apropriam da moderna linguagem do espetáculo misturando-se os estilos *hardcore*, *emocore*, hip-hop, rap, reggae e a música eletrônica. Para uma análise dessas transformações, ver Navarro (2000).

⁵ Ver <<http://www.mci12.com.co/>>, acesso em 12/12/2010.

informações de que muitas igrejas brasileiras se filiaram a esse modelo e que organizam encontros nacionais G12, e que inclusive já houve igrejas que se apartaram da rede brasileira filiada diretamente à Colômbia, fazendo o que consideram “adaptações” à realidade brasileira.⁶ A associação direta ao modelo G12 colombiano requer a adoção de um “pacote” que autoriza a igreja filiada a contar com materiais impressos para a condução das células, com os livros de divulgação de Castellanos e com aconselhamento pastoral diretamente da matriz colombiana, além da chancela da Misión Carismática Internacional nos festivais organizados sob a marca, com a presença do casal Castellanos ou de seus auxiliares próximos em festivais onde a aliança com pastores locais é mais forte. Isso não impede que o modelo do pastor coreano Yonggi Cho seja largamente adaptado em comunidades e mega-igrejas, como a “Encontros de Fé” de Porto Alegre e a “Rey de Reyes” de Buenos Aires.⁷

3.1.2 “Un millón de líderes”, em Montevideu

Em Montevideu, tivemos a oportunidade de participar de um curso chamado “Um millón de líderes”,⁸ na igreja do ap. Jorge Márquez. O curso era promovido por EQUIP, um grupo de formação de lideranças em escala mundial chancelado pelo escritor John Maxwell, e LIDERE, que tem como fundador o cantor *gospel* Marcos Witt e atua como articulador de EQUIP junto à igrejas da América Latina promovendo cursos para capacitação de líderes.⁹ Sam Hoyt e seu filho David foram os instrutores associados à EQUIP que conduziram o evento de treinamento que presenciamos,¹⁰ durante os dias 9 a 11 de outubro de 2008. De nossa perspectiva, vemos tais eventos como sinais de uma aliança temporária entre o pastor local e uma equipe que “presta o serviço”, ainda que haja uma proposta de continuidade.

Uma visita à igreja do apóstolo Márquez poucos dias antes, recomendada por Daniel Stasienuk (membro da *Comunidad Cristiana* de Montevideu), foi realizada na intenção de fazer contatos para encaminhar uma

⁶ Ver <<http://encontrocomdeus.blog.com/>>, acesso em 12/12/2010

⁷ Sobre a adaptação do modelo celular feita na igreja do casal Freidzon, ver Algranti (2010: 105-110).

⁸ *Million Leaders Mandate*, ver <<http://www.iequip.org>>, acesso em 01/12/2010.

⁹ Para o site brasileiro de LIDERE, ver <<http://www.liderebrasil.com.br/>>, acesso em 01/12/2010.

¹⁰ Ver <<http://www.trainministry.org>>, acesso em 01/12/2010.

entrevista com o líder principal de *Misión Vida para las Naciones*. Nesse esforço surgiu a chance de participar da formação de três dias proporcionada por EQUIP e LIDERE. O templo principal de *Misión Vida para las Naciones* ficou quase lotado nesses dias, totalizando algo em torno de 600 a 800 pessoas fazendo o curso, entre congregados de *Misión Vida* e membros de outras igrejas.

Quanto ao conteúdo exposto, podemos afirmar que trata de uma fusão das linguagens de auto-motivação, administração de empresas, psicologia comportamental e conservadorismo bíblico norte-americano, exposta em palestras e registrada em pequenos e sucessivos manuais durante três anos em encontros de três dias. Ao custo de 150 pesos uruguaios (US\$ 7,00 na época, aproximadamente), foi oferecido um manual a cada participante, a ser seguido e preenchido no decorrer das palestras. A sequência didática do manual era seguida de forma ordenada, entremeada com testemunhos pessoais concernentes aos problemas que um convertido enfrenta ao trabalhar na sua comunidade religiosa, quando tenta construir sua autoridade diante dos filhos, e temas de vida cristã em geral.

Entre os temas do manual, elencamos dois que expressam essa fusão de linguagens. O primeiro tópico abordado no curso, inspirado numa célebre passagem bíblica,¹¹ interpreta Marta como uma personagem que trabalhava com foco na competência, atentava a regras e formas, atuando por dever, movendo-se por culpa e obrigação humana, comparando-se com os demais e executando suas tarefas com esforço. Por outro lado, Maria tinha seu foco na comunhão, trabalhava focada nos relacionamentos, atuando por devoção, movendo-se por gratidão e pela graça divina, buscando a aceitação dos outros e servindo sem esforço. Uma maneira didática de diferenciar a autoridade tradicional da carismática, privilegiando a segunda.

Foi dentro dessa perspectiva motivacional, privilegiando mais as relações que as formas estáticas, que Sam e David Hoyt reforçaram, através

¹¹ No Evangelho de Lucas (Lc 10, 38-42), há a história de duas irmãs que teriam recebido Jesus em sua casa. Enquanto uma delas, Marta, se ocupava dos afazeres domésticos, a outra, Maria, ouvia o hóspede sentada a seus pés. Quando Marta, visivelmente atarefada, faz menção de retirar Maria dali para ajudá-la no serviço, Jesus a repreende dizendo que “Maria tinha escolhido a melhor parte, e ela não lhe será tirada”.

da leitura do manual, “o poder de associar-se”.¹² O manual, na página 22, menciona a Phil Butler, consultor na formação de redes de apoio entre líderes evangélicos e autor de um livro chamado “Bem conectados”, cujo subtítulo, traduzido, seria: “como liberar o poder e restaurar a confiança através das alianças do reino”.¹³ A questão, tanto no livro de Butler quanto no manual de EQUIP, são as mesmas: como estruturar estrategicamente a dádiva *para dentro* do meio evangélico (largamente conhecido pela intensa concorrência) e principalmente *para fora* dele, com empresários e pessoas que podem facilitar com recursos financeiros o trabalho de evangelização da igreja. Citando diretamente o manual:

Lo que parece ser de más valor para los pastores es el poder de controlar el ministerio de la iglesia. Lo que parece ser de más valor para los líderes de negocios es su tiempo [i.e., dinheiro]. Ambos deben darle al otro lo que más valoran. Si pueden hacerlo, van a compartir la visión de la iglesia en copropiedad. Si no lo logran, los líderes de negocios tendrán solamente un interés pasajero en los programas de la iglesia, y los pastores van a tener recursos limitados (*Un Millón de Líderes*, manual n. 5, EQUIP, 2007, p. 25).

Não vamos analisar o livro de Butler aqui. Ele propõe-se a sugerir formas através das quais se podem constituir redes e estratégias de crescimento conjunto no mundo pentecostal, portanto se destina à aplicação prática, e ao mesmo tempo projeta como as redes *deveriam* ser para que o cristianismo fosse mais conhecido. Ao projetar esse dever-ser ao relacionamento entre lideranças, igualmente se sugere um ideal voluntarista de como esses líderes deveriam ser: cooperativos, tolerantes e delegadores de poder. Como nenhum de nossos entrevistados mencionou a influência desse livro na sua maneira de constituir relações nos cenários em que atua, supomos que ele não teve parte na constituição das redes que estudamos. Mesmo assim, as proposições e convicções expressas em *Bien Conectados* são a nosso ver sintomáticas do *pós-denominacionalismo*, ideário recorrente na rede que estudamos e que será investigado no Capítulo 4.

¹² *Un Millón de Líderes*, manual n. 5, EQUIP, 2007, p. 21-26.

¹³ Miami: Editorial Patmos, 2006 (original em espanhol).

3.2 Conferências de avivamento espiritual

3.2.1 Breakthrough 2008

O evento que passaremos a descrever é feito para estrangeiros e argentinos que vivem distantes de Buenos Aires, ou não são da congregação. Pode-se perceber isso ainda antes do evento. Na semana anterior ao BKT2008, fui a um culto regular na igreja, que segue um padrão estrutural que iria encontrar também no *Breakthrough* (BKT). Com algumas diferenças, como, por exemplo, a sessão de avisos, onde um pastor auxiliar anuncia os próximos eventos para a membresia da igreja. Ao anunciar o *Breakthrough*, esse pastor requereu às pessoas da comunidade que deixassem a igreja livre “para podermos receber da melhor forma as pessoas que vem de todas as partes do mundo”.

Breakthrough (a tradução aproximada seria *irrompimento*) superpõe vários significados. Ele é divulgado como uma *conferência*, e o é, principalmente do ponto de vista da infra-estrutura organizacional. Ao entrar na igreja, se é direcionado para um andar superior onde um grupo de vinte pessoas faz o credenciamento de quem chega. O pagamento pode ser adiantado ou feito nesse momento, em dinheiro ou cartão de crédito. Em 2008 o evento para argentinos custava 50 pesos argentinos (na época, algo como U\$ 15,00 dólares); para estrangeiros, 80 pesos (U\$ 25,00, aproximadamente), para pastores argentinos que entraram em contato antecipadamente com a igreja, o evento foi de graça, exemplo claro de uma política de abertura ao campo evangélico local. Preços módicos: semanas antes deste evento, a conferência de César Castellanos num estádio de basquete tinha custado indistintamente 150 pesos argentinos (U\$ 45,00).

Acertado o montante a ser pago, o participante ganhava uma pequena revista, que apresenta o pastor principal da igreja, sua esposa Betty e os convidados: o reverendo Sérgio Scataglini e o evangelista Carlos Annacondia. O segundo já foi apresentado no capítulo anterior. Rvdo. Sérgio Scataglini é filho do pastor Alberto Scataglini, que deu o apoio fundamental às campanhas de Annacondia em La Plata, 1984. Formou-se no seminário bíblico norte-americano Fuller, na mesma época em que começava o *boom* pentecostal na Argentina nos anos 80. Atualmente, conduz *Scataglini*

Ministries, uma igreja sediada em Las Vegas que oferece cultos ao vivo via *streaming* de vídeo. Recebia-se também um crachá, a ser exibido em todos os momentos aos seguranças na edificação, que, aliás, eram muitos. Entre os tantos membros regulares da igreja que trabalhavam ali, estavam desde os que auxiliavam as pessoas a alocarem-se nos bancos (*ujjeres*, algo como os nossos “lanterninhas” dos antigos cinemas), passando pelos responsáveis pela limpeza, pela cantina até os responsáveis por tradução simultânea para o inglês e português e os editores dos DVDs do evento. Aliás, por ali funcionava uma ilha de edição de vídeo, que editava as imagens recém-captadas por câmeras no templo principal e gravava os DVDs oficiais do evento, que eram vendidos separadamente ou em pacotes completos a serem pagos antecipadamente e retirados poucos dias depois do evento. Para se ter uma idéia da eficiência dessa edição, basta dizer que uma sessão da manhã já estava pronta e à venda no mesmo dia, à noite.

No verso do crachá e na revista, estava a divisão dos horários das conferências, dispostos em três dias (segunda, terça e quarta) em intervalos regulares de cinco horas, com períodos para almoço e janta (10, 15 e 20 horas). Via de regra, cada parte do evento passava de três horas de duração, e o que se passava dentro do templo não era exatamente o que na academia chamamos de *conferência*. O material que foi disponibilizado pela organização do evento em 2008 não incluía papel e caneta. A recomendação geral acerca das anotações foi explicada logo no início pelo rvdo. Sérgio Scataglioni: “*Y venir a un Breakthrough no es solamente para llevarse notas, sino para derrotar toda área de pecado en nuestra vida (aplausos), e para desarmarle las estrategias del enemigo, y para salir de aquí con una nueva esperanza*”.

As sessões eram *cultos*, com um louvor inicial, uma apresentação breve do pregador por parte de outra pessoa, com o convite a que tome a palavra, um louvor inicial, uma pregação com uma mensagem central encimada por trechos bíblicos, e após isso, a aproximação dos fiéis à beira do altar (por vezes correndo) para um *clímax* final. Este formato não dista muito dos cultos de avivamento que conhecemos nos cultos regulares, conduzidos num crescendo que lembra as fases do ritual descritas por Turner (1974).

Na primeira parte, assim como na última, alterna-se música e louvor. A música, com letras apresentadas em telões em sincronia com a

música, fornece o ritmo que se quer imprimir ao momento. Logo ao início do culto, tocam-se músicas no estilo pop-rock, bastante agitadas, que podem ter movimentos corporais sincronizados (palmas, saltos, etc) por cantores de posse de microfones. Bateria, baixo, guitarra e teclado estão sempre presentes, e se a ocasião for especial (como nas sessões da noite do *Breakthrough*), um grande coral no estilo *gospel* pode ser montado. A todo momento, incita-se as pessoas a se cumprimentarem, a dizerem coisas umas as outras. Vai se criando um clima de comunidade entre os presentes.

Progressivamente ao longo da primeira hora, forma-se um clima de introspecção, com músicas mais calmas e o predomínio do louvor. A atitude ritual padrão são os olhos ao céu, mãos abertas estendidas ao alto. Ao acabar uma música, o cantor/adorador pode estender uma oração, enquanto a música segue ao fundo. Outra vez vai se ganhando intensidade, mas ela não é como a do início do culto: as pessoas passam a orar em voz alta, algumas em línguas. Esses momentos de silêncio entre as músicas se estendem cada vez mais, até que se passa somente a orar, e quem não está orando passa a ouvir as outras pessoas, que aumentam a intensidade de suas vozes na proporção em que são instigadas pelo condutor deste momento. Neste primeiro momento do culto, não havia oração por pessoas específicas, mas já incitava a uma imersão coletiva dentro de padrões que, no final do culto, serão ainda mais empregados.

Convidam-se, então, todos a tomarem seus assentos, dão-se as boas vindas aos presentes, são dados avisos e, no caso das sessões da noite do *Breakthrough*, fazia-se uma prédica sobre a importância das ofertas. Logo depois, passa-se à coleta, em salvas de pano passadas de mão em mão. Todo o processo da oferta era feito em menos de 5 minutos, discretamente.

Após isso, o pregador responsável por aquele momento toma a palavra, e prega sobre algum tema escolhido. No desenvolvimento dessas pregações, forma-se geralmente dois eixos de tensão discursiva. Num desses eixos, há a utilização de estórias curtas ou situações cotidianas que podem ser envoltas com um tipo de humor muito peculiar desses pregadores pentecostais, ao qual denominarei *humor de altar*. Ao mesmo tempo em que tais temas mundanos são expostos de forma humorada, fecha-se esses relatos com um sentido religioso e conclama-se a coletividade por fórmulas a serem repetidas a

quem está sentado ao lado ou de interpelações coletivas padronizadas (“amém?”, “aleluia!!”, “glória a Deus!!”, etc). O segundo eixo de tensão se localiza na complementaridade de interpretação bíblica e testemunho. Quando se faz a leitura de alguma parte da bíblia, ela é feita coletivamente, para que logo na sequência o nexos seja extraído pelo(a) orador(a). Foram raros os momentos nesses sermões em que se fez *interpretação exegética* do texto bíblico, extraíndo seu sentido a partir dos elementos do próprio texto. Na grande parte dos casos, o que pude presenciar foi a predominância de *interpretação hermenêutica*, na qual o(a) orador(a) projeta o sentido do texto no que entende ser a experiência próxima da platéia diante de si, com ênfase no *sofrimento* interpelado de forma genérica ou temática (“Eu não sei qual é a sua situação agora, se é na área de finanças, saúde ou família, mas firme-se em Deus e ele te dará a vitória. Aleluia!!! Glória, glória a Deus [palmas]”). Dentro do culto, seria como se a interpretação racional dialogasse continuamente com *testemunhos*, a partir de exemplos atribuídos à própria experiência do(a) ministrante ou de histórias que conhece. A escolha dessas narrativas que se entrecortam com a interpretação bíblica, complementadas pelo humor calculado e balanceado com incitações constantes a manifestações coletivas de adesão, formam esses dois eixos de tensão discursiva através dos quais vai se ganhando ritmo para um momento liminar: o *chamado*.

O tom do sermão vai se tornando cada vez mais pessoal e emotivo, como se o(a) orador(a) falasse diretamente a cada um, incitando todos a um *auto-exame* diante da verdade emergida a partir da leitura da bíblia e os testemunhos ditos. Não apenas através de contrição, mas principalmente pelo despejo contínuo de declarações enérgicas fechadas por fórmulas prontas, seguidas de palmas e gritos na platéia, gerando um ciclo cada vez mais intenso. Em algum momento, parte da platéia se aproxima do altar e passa a ficar frente a frente com o(a) orador(a). Inclusive, o fato de esse instante ser *conduzido* ou *espontâneo* pode ser um termômetro informal do quão intenso foi o culto.¹⁴ Segundo tais parâmetros informais, podemos dizer que no BKT2008, houve um aumento progressivo: na segunda pela manhã,

¹⁴ Assim como, no budismo, uma maneira informal de avaliar a qualidade da sessão de meditação silenciosa era pela imobilidade dos presentes, o tempo despendido e as posições corporais, sendo a mais valorizada a de *lótus completa* (Alves, 2004).

Scataglini convidou todos a ficar de pé e, depois de passar várias vezes pelo ciclo acima descrito, convidou a quem quisesse que viesse até a frente. Já com o evangelista Carlos Annacondia, na segunda a noite, houve algo semelhante ao que em certos estádios de futebol convencionou-se chamar “avalanche”: dois ou três foram correndo ao altar depois de uma incitação mais forte, e muitos outros imediatamente fizeram o mesmo.

O ciclo vai se tornando cada vez mais forte na terceira hora, quando parte da platéia está na beira do altar, de braços abertos, enquanto a música de louvor, como no final da primeira parte, vai tomando espaço aos poucos, cada vez mais intensa. Claudio Freidzon, pregador de estilo *spiritual healing*, nesse momento conduz o ritmo da banda e do louvor através de movimentos dos braços que, aparentemente, “mandam fogo de Deus” para o público. Concentra-se nas atitudes corporais e em aspectos ilocucionários da linguagem (Austin, 1990): “levante sus manos al cielo y ¡RECIBA, AHORA!”, “fuego, fuego, fuego de Dios”, “más, más, más”, são expressões que se repetem muitas e muitas vezes, para trazer para o nível do sensível aquilo que se está dizendo. O mais importante nessa terceira parte do culto, onde “os céus se abrem”, é o fato de que a música intensa, o alarido ensurdecador do público e a incitação do(s) ministrante(s) *dobram-se sobre si mesmos*, gerando uma sensação de caos. Mas tudo é controlado, constantemente, pelos muitos seguranças e assistentes do culto espalhados por todos os cantos do altar principal.

Nesse aparente caos, numerosas *performances* corporais coletivas ou individuais são suscetíveis de atestar a presença do Espírito Santo. Essa presença é *apontada*: Annacondia, em certo momento do culto de segunda à noite, indicava certos pontos do salão com o dedo e dizia: “O Espírito é como um vento que sopra, está lá, está passando agora lá!!!”. A presença *fala ao íntimo*: Betty Freidzon, no culto final de quarta à noite, asseverou duas vezes que o Espírito lhe revelava que uma pessoa que assistia ao culto via Internet estava sendo curada de um problema de saúde grave. Logo, *o Espírito interfere nos corpos*: depois de muito “fogo” no público, Claudio Freidzon faz aproximarem-se pastores que estiverem à sua volta, ou visitantes ilustres que estiverem no culto, e impõe a mão sobre eles, como que os forçando quase sem tocá-los, e os convidados caem no chão como que

estatelados por uma força invisível liberada. Os assistentes de altar vão fazendo, a partir daí, subirem grupos inteiros que vão caindo como dominós, segurados por *camilleros* (*catchers*, no inglês) que os deixam no chão por um tempo. Logo a seguir, as pessoas levantam-se e saem em filas pelos cantos da nave principal.

Em meio a isso, o(a) pregador(a) pode reassumir a palavra e propor uma “unção coletiva”, na qual as pessoas de pé numa fileira de bancos se dão as mãos, e o(a) condutor(a) impõe-lhes as suas e brada sobre elas. Vibrando de mãos dadas, impactadas pela emoção e a confusão generalizadas, ouvem o imperioso brado vindo do altar e caem sobre os bancos, para logo depois se recobrem, crentes de terem passado um instante incrível. Na quarta à noite de 2008, fileiras de bancos com mais de cem pessoas passaram por esse processo. O pastor Freidzon, quando conduzia essa parte do culto, passeava rindo pelo altar e por entre os assentos do templo como se fosse um atleta em treino, acompanhado por auxiliares que iam falando ao seu ouvido e segurando as pessoas que caíam no caminho. Por vezes, insistia com alguém que caía, pedindo para que o levantassem de novo, para novamente derrubá-lo com o poder canalizado pelas suas mãos.

Os pastores ocupavam cada vez menos o microfone e se concentravam em orar pelos fiéis que se espremiavam emocionados diante do altar, e esses silêncios nos microfones são preenchidos pela música agora tonitroante. Quem não estava totalmente envolvido no processo já passa a organizar seus pertences e sair do templo. Depois de alguns minutos, que na última sessão sempre avançavam para além da meia-noite, o(a) condutor(a) pode fazer uma oração para finalizar o culto, com a subsequente execução de uma música agitada em estilo *pop-rock*, como no início do culto.

O ouvinte-ideal das pregações em *Breakthrough* é um(a) pastor(a) com alguma experiência, mas para o qual o ministério não anda dando muito certo. Referências ao desgaste causado pelo trabalho pastoral foram constantes; quando o casal Freidzon tomava a palavra, seguramente falava da trajetória da Rey de Reyes, como um testemunho pessoal que podia servir como referência às lideranças que estavam ali. Mas os que visitam a igreja e *Breakthrough* parecem bem mais interessados nas músicas, sermões e práticas rituais que desenvolvem. Voltaremos em tempo a essas considerações

sobre o público presente, e principalmente sobre o público brasileiro, mas já adiantamos que essa perspectiva do *aprendizado* caracteriza o evento como um *retiro de formação*, onde pastores e pastoras reciclam suas práticas rituais¹⁵ e “recarregam as baterias”.

Houve uma divisão clara de tarefas entre os ministrantes no BKT2008. Scataglini, mais jovem que os demais, fazia uma pregação mais centrada na *santificação*. A primeira sessão de segunda foi sobre dificuldades nos ministérios, incluindo divisões internas e problemas de relacionamento, tratados sob a égide da *busca da santidade*. O discurso dessa primeira fala era todo voltado para pessoas com alguma experiência em comunidade, e reportava as divisões internas a reações carnavais.¹⁶

Já na segunda exposição, na terça a tarde, Scataglini versava sobre crítica social contemporânea de um ponto de vista conservador pentecostal. A partir de um trecho do livro de Salmos (Sl 11, 3: “Se os fundamentos forem destruídos, o que há de fazer o justo?”), e depois sustentando seus argumentos a partir de trechos de jornais de muitos países que ia lendo em seu *laptop Apple*, Scataglini identificava a destruição dos fundamentos cristãos, e as ameaças mais amplas às nações e à Igreja. As nações estariam sendo destruídas: 1) pelo aborto por conveniência, 2) pela homossexualidade; e 3) pela avareza (com exemplos associados à crise mundial desencadeada a partir dos EUA, desde o ano passado). E as igrejas, em todas as partes, estariam sendo afetadas: 1) pela falta de unidade entre os pastores e as igrejas; e 2) pelo divórcio. A imobilidade das lideranças diante disso tudo levaria a uma situação em que estas se preocupariam mais com o crescimento de suas igrejas que com a tomada de posições estratégicas dentro da política formal, com vistas à revisão de seus princípios legislativos. Depois,

¹⁵ Lembro que, logo que chegamos no dia 22 de setembro de manhã, conhecemos um senhor com feições indígenas bem marcadas que anotava constantemente. Pensávamos que se tratava de um antropólogo, mas logo em seguida ele revelou ser um pastor de uma pequena igreja batista independente na cercania de La Paz, Bolívia. Estava anotando as músicas para levar para a sua igreja.

¹⁶ Ainda, exercitando *humor de altar* por hermenêutica acerca de uma revolta do povo hebreu contra Aarão e Moisés, Scataglini mencionou que “desde aquela época existem piqueteros”, alusão nada gratuita a um movimento argentino popular de resistência política (que por sinal, no bairro popular descrito pela tese de Semán (2000), conta com pentecostais em suas fileiras).

chamou os pastores que se concentram somente em suas congregações de “idólatras”:

Pero muchos creen que, por crecer el número de la iglesia, cambiaremos la sociedad. No te enojés conmigo, por favor, pero quiero decirte que el número no cambia la sociedad. Y para los pastores que están aquí, deseo compartirles esto: Satanás quiere hacer un pacto con nosotros. Él ya tiene un contrato preparado para los pastores. Y el contrato dice: [*pára diante do altar e gesticula, como quem escreve*] “Pastor, si tu te ocupas de tu iglesia, yo me ocupo de tu ciudad. Yo no te voy a perturbar, pero tú no te metas con los temas de la unidad. No estés orando por avivamiento en la nación, no estés denunciando los pecados de tú país, y te va ir mejor. Hasta te voy a mandar gente a tú iglesia”. Yo creo que el Diablo compra ministerios a veces pagándole con miles de miembros. Mírame, encántame las iglesias grandes. Diga conmigo: “cuanto más grande, mejor”, y non estamos exaltando la pequeñez. Más, sea pequeñas o grandes, iglesias que se enfocaran en sí mismas, y se están consumiendo. El Señor está por retirar la unción de estas iglesias. (Sergio Scataglini, BKT 2008, 22 de setembro)

A necessidade da ação da *igreja* (em minúscula) em face da *cidade* (e, por extensão, da *Igreja* em face das *nações*) é uma constante, tanto nessa pregação como em outras dessa mesma rede. E a mensagem central é a mesma: precisamos de representantes na classe decisória do país (advogados, juizes, políticos) para desfazer essas ameaças às nações.

Se Scataglini agia em seus momentos de atuação como um *holiness preacher*, a Claudio Freidzon cabia o papel de *spiritual healing preacher* (fig. 15). As sessões nas quais atuou eram *oficinas de prática pentecostal avivada*, muito curtas na mensagem e muito enfáticas no louvor (ao contrário de Scataglini e Betty Freidzon, ambos com mais carga no conteúdo dos sermões). Cada uma das sessões que se seguiu foi mais intensa que a antecedente, no que concerne às práticas corporais de *avivamento*.

Quando a sessão ficava a cargo de Betty Freidzon, enfatizava-se sobremaneira à experiência de Rey de Reyes, o testemunho pessoal e familiar, com cargas cíclicas de emotividade e reflexão. A primeira das exposições de Betty Freidzon tratou dos “tempos” de Deus e dos homens (*kirios* e *cronos*), e a segunda foi fundamentalmente um testemunho da história da igreja, com incitações constantes ao público. Mesmo a primeira fala, que tinha uma linha central de argumentação, desbordava para uma série de tópicos, por exemplo, a necessidade de escapar da “religiosidade” e do “humanismo” para manter-se próximo da temporalidade de Deus. Separemos esses tópicos. A “religiosidade”

a que Betty se referia é àquela característica da rotinização anterior ou posterior ao irrompimento carismático. Qualitativamente, esse processo era tomado como um “esfriamento”. Exemplos pessoais eram dados sempre refletindo sobre a condição pessoal do fiel diante de Deus e da presença do Espírito Santo, mas o paralelo disso com o desenvolvimento da igreja era constanemente explicitado por ela e também por Claudio Freidzon.

Essa é a leitura de “religiosidade” *para dentro*, que contém também uma crítica *para fora*. No início do culto de segunda à tarde, o cantor mais destacado da equipe de louvor, por sinal brasileiro radicado na cidade argentina de Córdoba, exortou com veemência entre uma música e outra a necessidade de superar os limites das “culturas” e da “religiosidade” para se entregar de corpo e alma ao *ritmo* do momento propiciado pelo *Breakthrough*. Seguindo essa lógica, percebe-se pelas pregações que a manifestação do Espírito deve atravessar e superar as barreiras culturais que separam maneiras de ser no mundo, em vista de um *modo de subjetivação* (Foucault, 1984) característico das religiões de conversão. E deve superar a *religiosidade. Popular?* Também: foram numerosos os ataques à idolatria¹⁷ e às formas compósitas de fé.

Isso nos permite evidenciar que aqui se encontra um paradoxo conhecido nos estudos da religião. É sabido que o pentecostalismo cresce, sobretudo, nos meios menos favorecidos, que partilham de códigos religiosos de composição heterogênea e relacional, o que se convencionou chamar *religião popular*.¹⁸ Quando repreendem a “idolatria”, esses líderes não fazem diferente do que os de outras instituições religiosas, católicas inclusive. Mas há pontos de contato, por exemplo, na temática do mal. A crença de que entidades malévolas (demônios) estão a solta, podem se apoderar das pessoas ou fazer mal aos vivos e não-vivos cria um canal de comunicação com essa religiosidade mais difusa e totalizante. Por isso, a presença de Annacondia no evento representa uma chancela. Com seu carisma pessoal e

¹⁷ Certas capelinhas de beira-de-estrada foram mencionadas por Scataglini de forma reprovadora e inominada (elas são dedicadas ao Gauchito Gil, santo popular na Argentina). Foram lembradas exatamente quando se falava do excesso de acidentes de trânsito relatados todo dia nos jornais, que “não podem ser apenas fruto das imprudências que fazemos todos os dias no trânsito”.

¹⁸ Dri (2003, 2007); Míguez & Semán (2006). Para uma revisão bibliográfica sobre o tema, ver Martín (2007).

um ministério voltado aos pobres, ele representa a construção de um elo entre o mundo evangélico e as crenças populares. A forma de construção desse elo, na verdade uma apropriação, será descrito detidamente no Capítulo 4.

O humanismo, também descrito como um limite, também tinha uma leitura *interna* e *externa*. Internamente, era visto como a disposição humana de superpor a “agenda pessoal” à “agenda de Deus”, como afirmava Scataglini, na ordem das decisões relacionadas à condução dos ministérios. Externa à vida religiosa, a nosso ver, a crítica ao humanismo é também uma manifestação clara do anti-intelectualismo característico do universo pentecostal latino-americano (Deiros & Wilson, 2005: 381). Contudo, o uso da palavra “humanismo” pode encobrir o fato de que, de forma geral, a formação acadêmica não é vista como problemática para um crente, mas as carreiras em que o humanismo grassa, sim. É preciso ter em vista que estamos falando das grandes igrejas pentecostais de Buenos Aires, que passam atualmente pela necessidade de formar quadros de pastores e obreiros mais qualificados e fundar seus próprios institutos bíblicos e escolas dominicais. E cujas lideranças tem filhos que fazem faculdades no país ou no exterior, e que já adequam a linguagem, a atuação social,¹⁹ a estética, o conforto dos templos e o figurino dos pregadores a estratos sociais distintos dos comumente associados ao pentecostalismo. Se existe alguma similitude com o chamado *neopentecostalismo brasileiro* na linguagem desses pastores, ela pode ser procurada nessa abertura à ideologia do *sucesso*, se bem que talvez as semelhanças parem por aí.²⁰

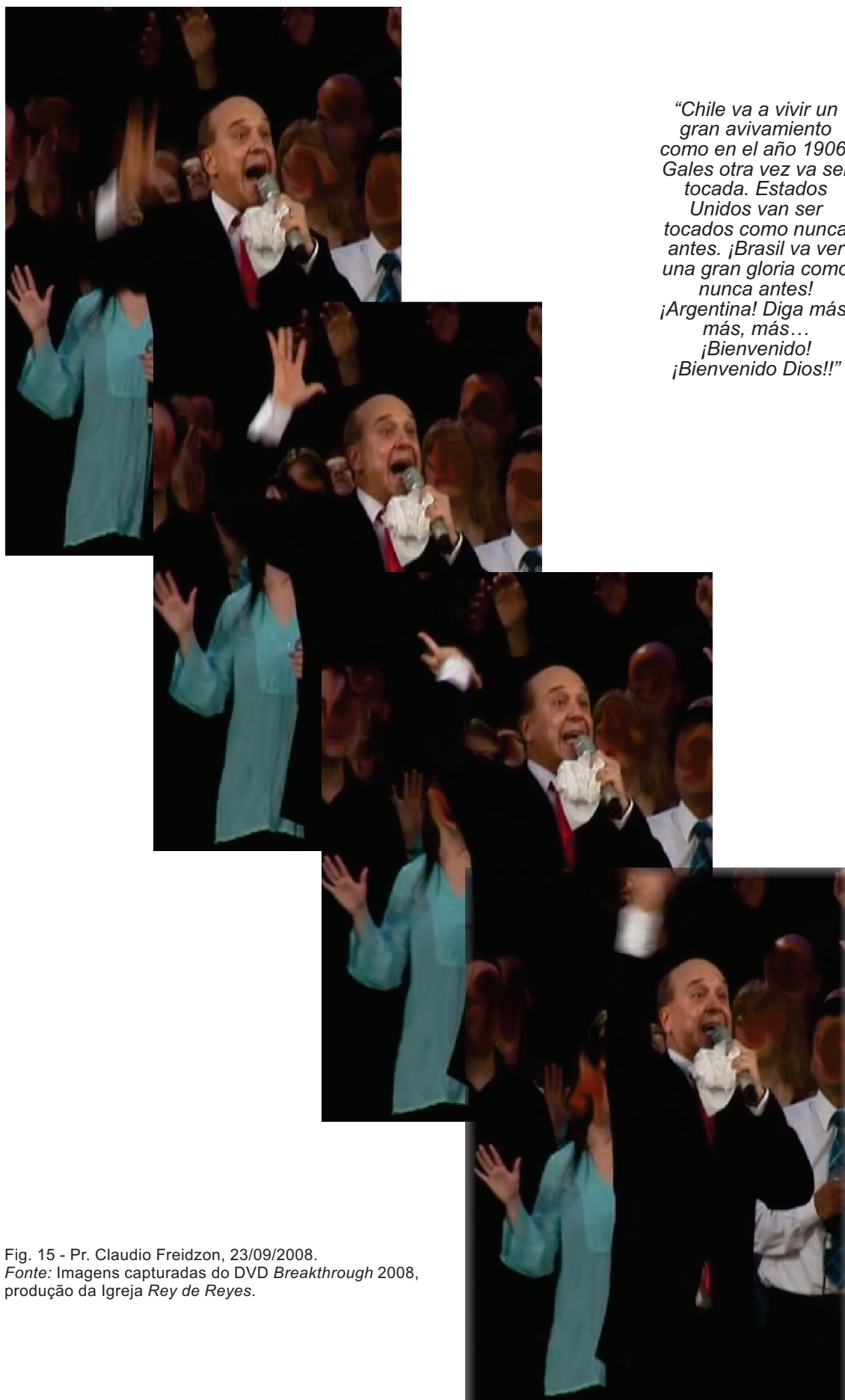
¹⁹ A atuação dos Freidzon frente ao mundo secular renderia outro extenso texto. Numa *newsletter* informativa datada de 20 de janeiro de 2009, dava-se ciência de quatro eventos que haviam se passado no final de 2008. 1) A segunda edição da premiação *Shining*, na maior casa de espetáculos de Buenos Aires (Luna Park, “lotado por sete mil mulheres”), para “agraciar a mulher contemporânea e seus valores” (entre as destacadas, a vice-prefeita da cidade de Buenos Aires). 2) “Fútbol con estrellas”, partida de futebol beneficente no qual Claudio Freidzon “calçou as chuteiras” e jogou com jogadores já aposentados de River Plate, Boca Júnios e outros clubes de renome. Os alimentos recolhidos nos dois primeiros eventos foram distribuídos no evento 3) “Natal para a província de Formosa”, lugar bastante pobre que foi beneficiado pela ação social da Fundação Rey de Reyes, braço assistencial da igreja capitaneado por Betty Freidzon. E, finalmente, 4) Duas reuniões no Luna Park, no dia 21 de dezembro, com a participação das bandas Kiosco e Rescate, que são famosas não somente no meio pentecostal, mas também fora dele (para dados sobre Rescate, ver Semán & Gallo (2008)).

²⁰ Citando uma crítica de Scataglini às novidades no meio evangélico, desferida em meio à palmas: “Não existe uma teologia da prosperidade, existe a teologia do Evangelho de Jesus Cristo”.

Fig. 14 - Ev. Carlos Annacondia, 24/09/2008.
Fonte: Imagens capturadas do DVD *Breakthrough 2008*,
produção da Igreja Rey de Reyes.



“Yo, cuando comenzaba a predicar, leía libros de los grandes evangelistas, historia de los predicadores, leía libros de Benny Hinn y quería ser como Benny Hinn, de Kathryn Kuhlmann y quería ser como Kathryn Kuhlmann, leía de Finney, de Wesley, y yo quería ser como ellos. ¿Pero sabes algo? Yo te doy algo mejor. ¡Imita a Jesús! Seamos iguales a Jesús y ¡nunca te vas a equivocar! ¡Aleluya!”



“Chile va a vivir un gran avivamiento como en el año 1906. Gales otra vez va ser tocada. Estados Unidos van ser tocados como nunca antes. ¡Brasil va ver una gran gloria como nunca antes! ¡Argentina! Diga más, más, más... ¡Bienvenido! ¡Bienvenido Dios!!”

Fig. 15 - Pr. Claudio Freidzon, 23/09/2008.
Fonte: Imagens capturadas do DVD *Breakthrough* 2008, produção da Igreja Rey de Reyes.

Nas partes da conferência que cabiam exclusivamente ao Ev. Carlos Annacondia (fig. 14), ele ficava com o papel do *evangelista de massas*. Ele não desenvolve nesse evento as práticas dos cultos de libertação que o tornaram famoso, e que descrevermos mais adiante. No BKT2008, na segunda à noite, depois de uma apresentação de Claudio Freidzon, antecipando “um dos maiores evangelistas vivos no mundo, e a maior influência do meu ministério pessoal”, Annacondia avançou sozinho até pouco mais de duas horas de culto. Tempo depois do “chamado”, no qual todos foram até a frente do altar como uma “avalanche”, Claudio Freidzon, que até aquele momento assistia ao culto do altar, assumiu o microfone e passou a conduzir as práticas corporais de *avivamento* com Annacondia. Na quarta à tarde, foi apresentado um vídeo biográfico, com depoimentos de toda a família²¹ do famoso evangelista, que logo após se concentrou no tema do *evangelho do amor* como sendo precedente ao *evangelho do poder*. Dado que Freidzon não subiu ao altar, não houve práticas de *avivamento*. Annacondia somente orou pelos que foram até a frente, e saiu enquanto um pastor auxiliar avisava que “na sessão da noite, os conferencistas vão orar por todas as pessoas presentes aqui”. Mais adiante, no Capítulo 4, descreveremos um momento desta última sessão de 2008 que pode auxiliar a compreender a *visão* nativa de como o Espírito Santo conecta pessoas.

3.2.2 Sobre os participantes e a presença dos brasileiros e uruguaios no evento

Uma das primeiras manifestações de Scataglini na manhã de segunda-feira, em 2008, foi uma solicitação: “Poderiam levantem-se, por favor, aqueles que estão aqui pela primeira vez?” Quase todos os que estavam presentes no evento se levantaram. Somemos a isso algumas descrições de encontros que tivemos nos intervalos do evento.

²¹ Há motivos que nos levam a crer que a exposição desse vídeo tinha funções específicas de preservar a imagem de Annacondia frente ao campo evangélico local. Nesse instante, corria nos meios evangélicos a notícia que o irmão Angel tinha manifestado que poderia se candidatar à Presidência da República colocando à frente da campanha seu sobrenome, e que isso tinha repercutido negativamente entre algumas lideranças que viram aproveitamento, e talvez provocado rupturas familiares. Não era a toa que um dos depoimentos do vídeo era do próprio Angel Annacondia.

Flora é pastora da Assembléia de Deus (Convenção de Madureira) em Manaus, que conhecemos na terça de manhã. Segundo ela, conseguiu a passagem de ônibus para Buenos Aires por amigos, e que depois passaria por Alegrete (de onde veio o apoio) e Porto Alegre, onde mora um sobrinho. No intervalo para a tarde, conversamos com Marco Aurélio, um pastor que tentava integrar as missões das Assembléias de Deus brasileiras na Argentina. Estava junto com Paulo Marcelino, que era missionário nas Malvinas Argentinas, apoiado por uma igreja da AD de Sorocaba, São Paulo (Brasil). Mensalmente Marcelino envia uma circular por e-mail, contando de sua situação aos *sponsors* de Sorocaba e a outros com os quais entra em contato. Segundo Marcos, atualmente há cerca de duzentos pastores brasileiros integrados nas missões na Argentina, com instituto bíblico próprio. Na mesma ocasião em que conversamos com pr. Marcos, um grupo de uruguaios posava para fotos e me solicitou que as tirasse. Foram muito simpáticos e identificaram-se como pertencentes a uma comunidade evangélica denominada *Traz la Puerta*, de Montevideú. Dias depois, encontrei duas dessas jovens na igreja do Ap. Jorge Marquez, fazendo o curso de liderança “Un millón de líderes” que mencionamos anteriormente.

Quarta-feira, no intervalo da manhã para a tarde, conversei com pr. Rogério, carioca, que veio trazendo uma comitiva de 15 pessoas, das quais apenas ele e mais um já tinham vindo em um *Breakthrough*. Deu-me um cartão do pastor Edilson, de uma igreja em Goiânia, agora com a filial que Rogério coordena, que temporariamente está instalada dentro de um hotel na Barra da Tijuca.

Já no intervalo da tarde para a noite de quarta-feira, uma das mulheres da “hospitalidad” viu-me sozinho e convidou-me para que fizéssemos um lanche juntos. Era uma senhora de meia-idade, que afirmou, diante de um elogio meu à organização do evento, que “tudo é muito bem planejado. Tem mais de uma centena de pessoas trabalhando aqui”. Pediu-me que falasse português, que ela conhecia bem por viagens feitas ao Brasil, antes de “ser de Cristo”. Essa senhora, que chamarei de Maíra, disse ter sido agente de turismo por muitos anos, até que nos EUA teve “um encontro definitivo com Jesus, em Miami”, que a levou de volta à Argentina. Na sequência, tornou-se membro de Rey de Reyes, quando o templo principal ainda não existia. Logo depois desse

encontro na lancheria, próximo a uma escadaria, um grupo de jovens paraguaios acercou-se com um mate improvisado numa pequena jarra de flores. Aceitando o mate que ofereceram, passaram a me propagandear um acampamento que fariam no Paraguai, aonde pretendiam que fossem jovens de toda a América Latina, com prédica de cinco pastores “com muita unção”. O líder deles, Rubén, destacou que aprenderam a trabalhar “em equipes”, e que isso estava fazendo toda a diferença. Passei então pela pequena livraria que vende CDs, DVDs e livros dos pastores da igreja e de outros tantos (nenhum dos quais brasileiro). Vários obreiros estão de olho, e um deles importuna uma senhora por suspeita de estar levando algo sem pagar. Ela e o marido não falam espanhol, mas logo o mal-entendido se dissipa. Conversando com eles, descobri que fazem parte de uma igreja capitaneada pelo pastor Pio Carvalho, de Curitiba. Estavam com um grupo grande, de 30 a 40 pessoas num ônibus, todos uniformizados. Daí soube, pela primeira vez, que o casal Freidzon todo ano vinha a Curitiba, no mês de novembro, para ministrar cultos de avivamento na igreja desse pastor.

Para comprar um DVD, fui até a livraria principal de frente para a rua Olazábal, que estava aberta e lotada. Na fila do caixa, encontrei o pastor Roberto, e contei para ele a história que me levava até ali. “Nossa, esse evento é comida sólida para alguém que começa”, disse, prevendo que eu fosse um iniciante e estivesse impressionado com o que via ali. É pastor de uma igreja chamada “Videira” em São Paulo, que começou em Goiânia e hoje está espalhada por muitas cidades do Brasil, e inclusive em Buenos Aires. Hoje, segundo Pr. Paulo, quem está a frente da igreja em Porto Alegre é Pr. Hugo, de Goiânia. E, por fim, sentei para ver a última sessão do evento, e atrás havia um uruguaio e um argentino conversando. Fui entrando na conversa e acabei por trocar informações com o uruguaio. De nome Javier, é pastor na cidade de Maldonado, no leste do Uruguai. Disse ter contato constante com pastores brasileiros, e que os uruguaios têm muito a aprender tanto com brasileiros como com argentinos. Dos brasileiros, *la alabanza* (louvor), porque são mais soltos e espontâneos, e dos argentinos, *la predicación* (a pregação), sempre muito incisiva e convicta. Queixou-se das dificuldades de trabalhar no Uruguai (“são muito duros”) e se dispôs a nos recepcionar quando fôssemos a Maldonado.

Em quase todos esses contatos, e-mails e sites eram fornecidos, e o convite a conhecer pessoalmente as igrejas era feito. Por essas conversas, pudemos inferir que estivemos diante de condutores de pequenos empreendimentos religiosos pentecostais (em certos casos, associados à médias e grandes instituições religiosas, geralmente AD), de muitas nacionalidades, operando tanto em seus países-natais quanto fora deles. Os Freidzon têm pleno conhecimento de que esses ministérios pequenos e médios, que dão abertura a seus pastores para construírem pontes de relação para além da instituição, são o público preferencial de *Breakthrough*. O casal Freidzon constantemente antepõe-se a essa tendência, e responde através de suas práticas, suas convicções, livros, DVDs e tudo o mais, à demanda de comunidades pequenas e de religiosidade efusiva por um *verdadeiro avivamento*. E o faz enquanto se afirma aberta a inovações nos saberes-fazeres religiosos e cerrada em certos fundamentos bíblicos, e em ambos (práticas e fundamentos) existe influência predominante norte-americana.

3.3 Campanhas massivas

A construção das campanhas massivas envolve, em todos os casos que estudamos, uma negociação entre a organização do convidado e uma rede de lideranças locais que lhe dará suporte. Nessas negociações, define-se o quinhão monetário, dentre o coletado nas ofertas e nas vendas de livros, CDs e DVDs, que será destinado à organização convidada, o que se pode esperar de infra-estrutura (som, luz, vídeo), as formas de divulgação por parte das igrejas locais e a participação efetiva dos líderes dessas igrejas nos dias da campanha, auxiliando as pessoas a se sentarem, recolhendo as ofertas ou auxiliando as pessoas que caem ao solo, nos casos em que o culto envolva práticas de cura divina ou libertação.

A rede *ad hoc* composta por lideranças de um campo evangélico local que apoiam uma campanha de um músico ou evangelista famoso nunca cobre a totalidade das lideranças existentes na cidade. Observando duas campanhas diferentes, pudemos perceber situações de *ausência sentida*, que descrevemos da seguinte maneira. Um líder “x” e outro, “y”, têm igrejas de membresia muito semelhante em seu perfil sócio-econômico e região da

cidade. Quando “x” lidera o processo para trazer um evangelista famoso, há uma possibilidade de que “y” dê seu apoio concreto ou não. Quando não acontece o apoio, por motivos de discordância doutrinária e/ou para não estimular o crescimento numérico ou a reputação do concorrente, fica a *ausência sentida* de “y” no restante do campo evangélico local, comentada informalmente na rede *ad hoc* que se forma durante o evento. Observamos dois casos em que isso aconteceu nitidamente: na campanha de Benny Hinn em Porto Alegre no mês de março de 2009; e na de Annacondia em Montevideu, em dezembro do mesmo ano.

3.3.1 A campanha de Annacondia em Montevideu

As campanhas de Annacondia diferem da estrutura do *Breakthrough* que descrevemos acima. Primeiramente, há um convite de um conjunto de pastores de uma cidade ou região, que solicita a presença do evangelista para alguns dias de campanha. Uma sequência de reuniões com a equipe de *Mensaje de Salvación* é montada para conformar os calendários, organizar as igrejas, dar formação aos membros dessas igrejas que ajudarão como voluntários nos dias de campanha. Todos os recursos locais, como propaganda, organização da cruzada, espaço a ser utilizado, a tenda para libertação espiritual, etc, devem ser responsabilidade dos que convidam.

Ellos se encargan de conseguir todas las cosas, los dirigentes, juntar el dinero para la publicidad, para eso, para aquello... Algunas veces nos ayudan los intendentes (el prefecto, diría vos). Nos ayuda en el campo, nos ayuda con los baños, el audio... Es un trabajo de comunidad. Yo solo no podría hacer. Es un trabajo de equipo, y los pastores organizan, tienen el control de la cruzada. Nosotros manejamos la parte espiritual, la liberación, yo predico, pero el control de la cruzada es local (Entrevista com Carlos Annacondia, 21 de outubro de 2009).

Começamos pela estrutura geral de uma “noite de milagres”, tomando como referência empírica a campanha de Montevideu em dezembro de 2009.²² A noite de campanha começa com músicas conduzidas pelo gênero de Annacondia, as chamadas “músicas de campanha”, mais agitadas que as do *Breakthrough* e com um tom próximo ao gosto popular. As músicas são

²² Apresentamos no gráfico 05 um esboço da organização espacial da campanha, na figura 16 um anúncio da cruzada de Annacondia na rua, e na figura 17, uma foto panorâmica da campanha.

conhecidas de muitos, e pode não haver telões: parte-se do princípio de que, repetindo-se a mesma campanha no mesmo lugar, ao final todos saberão as músicas. Depois disso, canta-se o mais famoso desses hinos, “El hombre de Galilea va pasando, va”, na qual as pessoas trazem panos brancos que erguem e balançam na multidão. Depois, coleta de ofertas pelo genro de Annacondia: “Não faremos menção a quanto temos que pagar, simplesmente oramos para que Deus nos provenha com o que necessitamos”.

Passadas as salvas de pano e depois de mais uma música, Annacondia sobe à plataforma e faz uma primeira oração. E não perde tempo: começa a seguir a primeira admoestação aos espíritos malignos presentes (“Oíme bien, Satanás Diablo: por el nombre y los méritos de Jesus de Nazaré, salga...”, em voz imperiosa). Isso demora uns três a cinco minutos. Logo depois dessa primeira oração, passa-se imediatamente a testemunhos de curas em campanhas passadas. “Se você recebeu uma graça especial em alguma campanha do irmão Carlos, levante sua mão e os colaboradores vão encaminhar você aqui ao lado esquerdo da plataforma”. Assim, pessoas dispersas na multidão (na maior parte delas convertidas e participantes de alguma igreja) subiam à plataforma e ficavam ao lado de Annacondia, enquanto na ponta do palco um assistente descrevia de forma intensa, em discurso indireto, o problema da pessoa e o que tinha recebido. Curas que tinham acontecido há mais de vinte anos eram relatadas. Annacondia trocava alguma palavra com a pessoa, e despedia-se com um abraço. Conforme a campanha avança, incluem-se nesta parte inicial relatos de milagres que tenham acontecido nas noites anteriores.

Acabados os testemunhos (aliás, a fila sempre era interrompida a bem do cronograma, porque sempre havia mais pessoas a falar), Annacondia centrava-se nos sinais para dizer: “Viram? O que elas tiveram, todos aqui podem ter”. E assim passava ao exame de alguma parte do Novo Testamento, detendo-se em passagens que relatam milagres de Jesus. Annacondia alterna tons de voz como é comum no meio dos pregadores, mas sem o uso extensivo de *humor de altar* e se utilizando de exemplos pessoais da época em que era um empresário não-crente e das campanhas feitas na Argentina, dando referências ao lugar e ao ano em que foram realizadas. Depois, vinha o chamado: “Dado tudo isso, sabendo de tudo isso, você quer se entregar a

Jesus? Então levante sua mão e venha para frente da plataforma”. Assim que as pessoas se posicionam, Annacondia passava a uma oração de contrição, em tom de arrependimento e estimulando a platéia a o repetir: “Diga-le: padre mío, te piiiido perdón...”. Pessoas iam caindo ao solo, ao final desta parte, eram solicitadas a se levantar para preencher as *tarjetas de salvación personal*. Colaboradores das igrejas passavam entre os que estavam diante do altar, orientados para que anotassem em blocos que pareciam folhas de recibo os dados das pessoas. Em fazendo isso, a pessoa ganhava um pequeno livro chamado “O caminho para a liberdade”, de autoria do Ev. Carlos Annacondia. Essa prática é uma contrapartida de Annacondia às igrejas locais: esses nomes, endereços e telefones serão passados, depois, a elas. Essa é uma estratégia de crescimento das igrejas locais por meio das cruzadas. Ademais, pretende-se com o preenchimento desses cartões oferecer uma dimensão da eficiência da cruzada em termos numéricos, medindo-se através da quantidade de cartões preenchidos quantas “almas foram ganhas para Cristo”, prática presente na Argentina, segundo Wynarczyk (2009: 99), desde a primeira cruzada evangélica na década de 1950, protagonizada por Tommy Hicks.

Acabada esta parte, seguia-se uma confrontação aos demônios direcionada a problemas específicos de saúde física e mental. Enquanto o evangelista orienta a que fiquem com os olhos fechados e os braços levantados. Curiosamente, Annacondia fazia com que as correntes de mãos próximas ao altar fossem desmanchadas. Sempre olhando para o público, passa a falar muito rápido e em tom de confrontação. Ambos, as doenças e os demônios, eram nomeados e instados energicamente a sair (“Espiritu de brujería, de hechiceria, de macumba, San la Muerte, Gauchito Gil, salgan de ese lugar, liberta a las mentes, en el nombre de Jesus ¡AHORA!”, “espiritu immundo de artritis, de pies planos, ¡¡sale!!”). Enquanto isso, pessoas iam caindo na multidão. Algumas que vi tinham o corpo descontrolado, e justamente essas eram visadas por grupos de apoio no meio do povo, que levavam essas pessoas para a “carpa de liberación”, onde recebiam ministração proporcionada pelo pessoal do ministério de Annacondia. Logo depois, Annacondia se retira temporariamente, e nisso já há pessoas subindo à plataforma e dando testemunhos do que aconteceu com elas naquele culto, intercalados por músicas de campanha. Depois destes testemunhos, Carlos

volta à frente da plataforma e ora pelas pessoas que são organizadas em linhas, impondo suas mãos e, se for o caso, sendo assistidas em sua queda por *catchers*. Por convicção expressa, Annacondia não se retira até ter orado por todos, podendo ficar até mais de uma hora depois de terminada uma noite de campanha.

Em Montevideu, a campanha teve o apoio de um empresário de São Paulo chamado Jadir, que forneceu o transporte de equipamentos de som, a tenda para libertação e as cadeiras desde o Brasil até o Uruguai. Jadir e o pastor Isaías foram apresentados ao público da campanha em Montevideu, ocasião em que Isaías falou, em espanhol, da importância da cidade e de Annacondia em sua carreira como pastor. O empresário Jadir, por sua vez, falou de seu projeto de extensão da campanha para todos os pontos do Uruguai:

Hace quince años que El señor me llamó para hacer un trabajo de evangelismo en América Latina. El me habló que debería comenzar por Uruguay. Nosotros estamos hoy acá dando el primer paso de una gran caminata que vamos hacer en todo el país. Porque Uruguay va a dejar de ser una mayoría incrédula para ser un país de mayoría cristiana, ¿amén? (aplausos) Para eso necesitamos mucho de la unidad de la iglesia. (...) Y que podamos estar acá de aquí a dos años, en un gran estadio de fútbol, en el mayor de Uruguay, para otra gran cruzada para reunir todo el pueblo de Dios con el maestro Carlos Annacondia. ¡Dios los bendiga! (Jadir, empresário, fala durante a campanha de Annacondia em Montevideu, 13/12/2009)

O clamor pela unidade, com certeza, não era gratuito. Para além dos problemas decorrentes da própria formação histórica uruguaia, muitos dos pastores que entrevistamos nas três cidades reconheciam a dificuldade, no campo uruguaio, de conseguir consenso entre os pastores do país. O pastor Kenneth Schisler, como já dissemos, foi o responsável pela coordenação geral da campanha. Dias depois de concluída a cruzada, pr. Schisler afirmou que a ajuda do empresário brasileiro foi vital para a sua consecução, porque o país apresenta um custo de transporte muito alto, problema que só pôde ser resolvido com o apoio de Jadir, “um homem que tem negócios por toda a parte e circula muito”. Pr. Schisler apostava que um novo momento estava se passando no Uruguai, com a aproximação constante de líderes argentinos e a *abertura* dos líderes uruguaio a novas idéias e tendências:



Fig. 16 - Entrada do velódromo, Campanha de Annacondia em Montevideú, 12/12/2009. Fonte: Acervo pessoal.

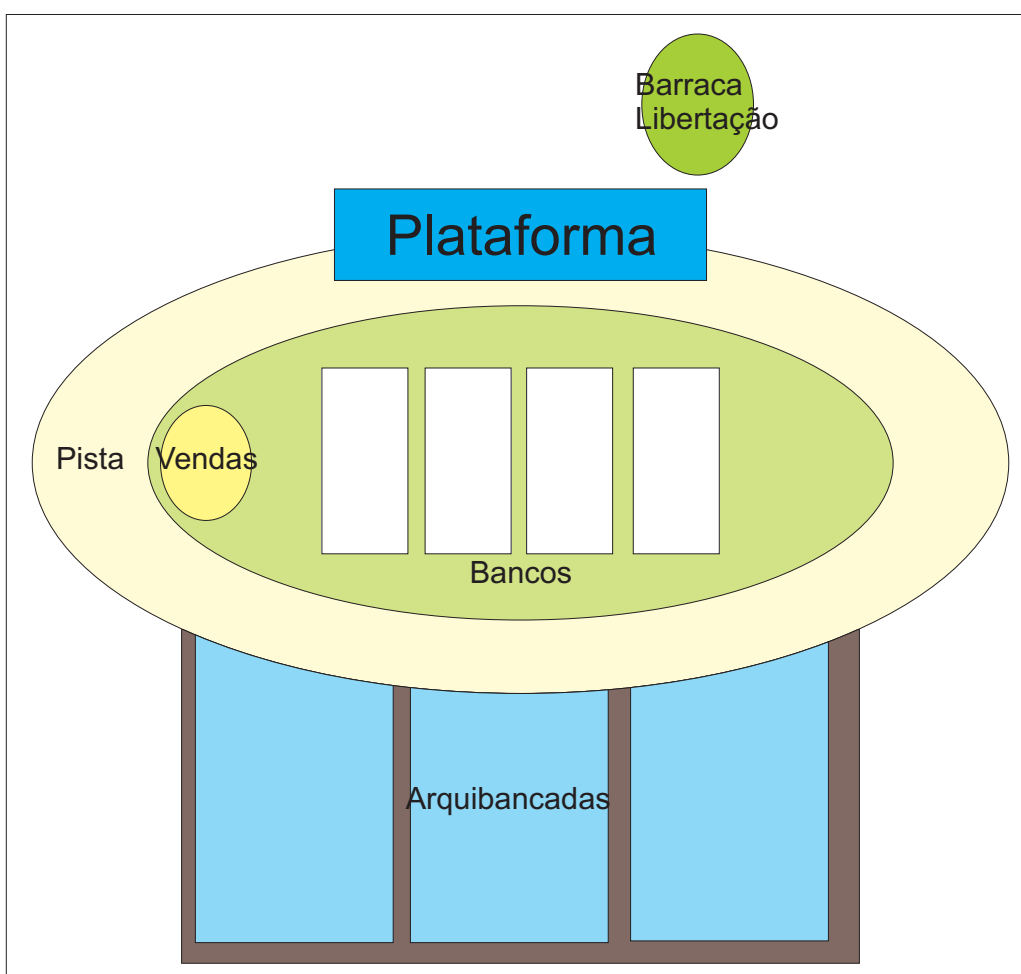


Gráfico 05 - Esboço de distribuição espacial da campanha de Annacondia em Montevideú.



Fig. 17 - Panorâmica da estrutura montada para a campanha do ev. Carlos Annacondia no Velódromo de Montevideu, 12/12/2009. Fonte: Acervo pessoal.

Como Argentina es un campo en que se ha comprobado el avivamiento, y donde hay un buen relacionamiento entre los pastores, yo creo que es natural que estando Uruguay tan cerca mire hacia Argentina como una referencia, un modelo. Tiene muy marcada influencia lo que ocurre en Argentina acá en Uruguay. Si bien Uruguay mantenga ciertas características propias, de todos modos, Anancondia ven siendo un factor muy importante por las cruzadas, en el año 86, en el año 94. Y más recientemente, la influencia del evangelismo de cosecha, de Ed Silvano, de Omar Cabrera, y de otros pastores que están ayudando a cambiar la mentalidad. Otro factor que he ayudado es que los pastores uruguayos, en los últimos cuatro, cinco años han comenzado a viajar con mayor frecuencia hacia afuera. Se han ido a Colombia para ver Ricardo Rodrigues, a Miami, para ver Guillermo Maldonado, Cash Luna, en Guatemala. Todo eso ha servido para despertar y crear nuevos conceptos de como trabajar, y la necesidad de trabajar en conjunto. Porqué Uruguayay siendo chico, creo que en todas las esferas, tiende a una mentalidad mucho estrecha, pequeña, por la misma condición del país. Entonces eso ha ayudado, ha contribuído a abrir la mente, a tirar por tierra algunos paradigmas que había y crear una conciencia de nuevas posibilidades. (Entrevista com Kenneth Schisler, 16 de dezembro de 2009)

A “mudança de mentalidade” assinalada pelo pastor Schisler significa uma ruptura com o localismo, estimulada pela presença, no Uruguai, de líderes argentinos que agem como figuras no cenário internacional, como Cabrera Jr. e Annacondia. Como pontuamos no final do Capítulo 2, esses agentes religiosos estimulam a que atores mais na periferia do cenário regional procurem “romper” os limites das redes locais. Assim, admitindo as constatações de Schisler como corretas, supomos que pastores uruguaios estejam investindo em visitas a outros países como espectadores de agentes semelhantes a Annacondia no que diz respeito ao posicionamento no cenário internacional, podendo ainda, na melhor das hipóteses, costurar alianças e trazer esses pregadores para o Uruguai. Foi assim que aconteceu em Porto Alegre, nas diversas vezes que o pastor Isaías Figueiró ciceroneou grandes pregadores para eventos na cidade ou quando Silvio Ribeiro recebeu a Benny Hinn em 2009.

O pastor Schisler relatou-nos que 90 igrejas inscreveram-se como apoiadoras da campanha de Annacondia, mas somente 30 delas ajudaram efetivamente no evento. Quando há uma campanha, é costume que pelo menos as mais envolvidas deixem de fazer os cultos regulares no domingo, fazendo propaganda nos cultos da vinda do evangelista. Contudo, essa não é uma prática que se possa exigir de todas as igrejas, segundo o pastor Schisler, por “motivos financeiros”:

Hay un factor que es muy importante para muchas iglesias que es el factor económico. Como dependen de los ingresos, de sus feligreses para sustentarse, algunos no entendieron de que era necesario [suspender os cultos]. En nuestro caso, especialmente, no lo hicimos. Nos comprometimos plenamente a la actividad de la cruzada. Pero comprendo que hay iglesias que no tienen respaldo o no tendrían condiciones de poder hacerlo. (Entrevista com Kenneth Schisler, 16 de dezembro de 2009)

Contudo, já vimos que parece haver outra lógica na reitada desses apoios. Pouco antes do início da campanha no dia 13/12/2009, num domingo, passei na igreja do apóstolo Jorge Márquez para ver se haveria atividade lá. Já tinha presenciado Márquez falar de Annacondia como uma referência ministerial, inclusive com testemunho pessoal de curas, e esperava por isso mesmo que houvesse o apoio à campanha que estava acontecendo naquele momento há pouco mais de um quilômetro de sua igreja. O apoio total se expressa pelo fechamento da igreja no dia da campanha e no direcionamento dos fiéis para o evento massivo. Para minha surpresa, a igreja “Misión Vida para las Naciones” estava aberta e haveria o culto regular no mesmo horário da campanha. Conversando informalmente com algumas pessoas presentes na campanha, ficou patente que Márquez não tinha dado respaldo à campanha. Essa situação é a que denomino de “ausência sentida”, e como já adiantamos, não se restringe a esse caso.²³

²³ *As redes e as entrevistas, segunda parte:* A campanha de Annacondia em Esteban Etcheverría, em outubro de 2009, só foi coberta em algumas noites porque estava relacionada às entrevistas. Por intermédio do pastor Isaías Figueiró, fomos anunciados a Annacondia e Freidzon e apresentados, durante o BKT 2009, a algumas pessoas de dentro da igreja Rey de Reyes que poderiam nos ajudar. Trocamos telefones. Depois desse evento, teríamos três semanas para fazer as duas entrevistas que queríamos.

Na primeira semana, insistimos com o contato que tínhamos na Rey de Reyes, mas tudo começou a ficar difícil. Fechamos aquela primeira semana sem conseguir falar com Freidzon ou com o contato que nos foi passado, apesar de termos telefonado e ido presencialmente lá. Dada minha experiência pregressa, por exemplo, na Deus é Amor brasileira na Argentina, onde fui cinco vezes (algumas delas com entrevista marcada) e não consegui falar com o bispo responsável, surgiu a perspectiva aterrorizante de que talvez eu não conseguisse fazer essas entrevistas. Então surgiu uma oportunidade. Carlos Annacondia estaria fazendo uma campanha no bairro de Montegrande, na cidade de Esteban Etcheverría, há alguns quilômetros do aeroporto de Ezeiza. A campanha ia de segunda a domingo, dias 12 a 18 de outubro de 2009.

Lembrei-me da dica de nossa tentativa de contato no ano anterior: “se tudo der errado, comunique-se com Moisés”. Moisés é um dos filhos de Annacondia, responsável por tudo que envolve a coordenação das campanhas. Tinha ligado para ele no outro ano, mas não tive sucesso em agendar uma entrevista na ocasião. Na segunda-feira, início da campanha, tomei um ônibus em direção ao conurbano de Buenos Aires, passando em uma hora e meia de viagem por lugares que nunca tinha visitado na vida, em direção a uma região cheia de hipermercados e na qual deveria me apresentar, no meio de uma cruzada evangélica, a Moisés Annacondia, que por sinal eu sequer sabia que fisionomia tinha. Não deveria apenas me

3.3.2 A campanha de Benny Hinn em Porto Alegre

A noite de 19 de março de 2008 foi muito especial para a igreja *Avivamento para as Nações*, dos pastores Silvio e Maria Ribeiro. Neste dia, eles celebravam a “*conquista de um importante território espiritual*”, ou seja, a instalação da igreja no cine teatro Presidente de Porto Alegre, onde outrora funcionava a *Encontros de Fé* de Isaías Figueiró. O outro motivo tinha relação com o início do projeto, que seria consolidado durante todo um ano, de ciceronear a vinda do pastor e evangelista Benny Hinn para Porto Alegre. Naquele dia, o número de pastores que ocupavam as primeiras fileiras da igreja era grande, entre eles o pr. Josué Dilermando e o principal líder da Congregação-Geral das Assembléias de Deus no Rio Grande do Sul. Foi apresentado um pastor chamado Orlando, o principal responsável pela organização das cruzadas de Benny Hinn na América Latina. O pastor Orlando pregava em espanhol e foi traduzido de forma simultânea por Ribeiro. Cultos como esse servem para dar visibilidade à aliança que está sendo constituída, começar a organizar a campanha e arrecadar fundos.

apresentar, mas devia convencer ele de que tinha ligado para ele no ano anterior, que tinha sido anunciado semana atrás e que precisava falar com seu pai, o condutor da cruzada. Fui falando com todos que encontrava, tentando descobrir quem era o coordenador da campanha. Enquanto as músicas da campanha tocavam anunciando o fim daquela noite de cruzada, onze e meia da noite, encontrei Moisés orando por algumas senhoras em cadeiras de rodas. Quando ele se virou, eu estava o esperando. Tentei explicar a situação e ele disse relutante: “Hoje não vai dar. Venha amanhã um pouco antes, e vejo se conseguimos”. No dia seguinte, terça, Mauro Meirelles foi comigo com uma filmadora para registrar o culto. Pegamos um engarrafamento na saída de Buenos Aires para Lanús que nos atrasou em uma hora. Não conseguimos pegar o início da noite de campanha. Tivemos, outra vez, que ficar até a meia-noite até conseguir, com paciência e insistência, finalmente falar com Annacondia. Entramos numa tenda que era uma espécie de camarim, logo depois de um pastor colombiano. Depois de ouvir com paciência, Carlos Annacondia combinou que poderíamos gravar uma entrevista no sábado à tarde, enquanto sua mulher María estivesse pregando para as famílias. Sábado, cinco da tarde, fim de nossa penúltima semana em Buenos Aires. Chego outra vez à campanha de Annacondia, e inicio minha busca para conseguir a entrevista, com o gravador em punho. Moisés pergunta: “Você de novo aqui?” “Sim, tenho uma entrevista marcada agora com seu pai”, “Ah, sim, me deixa falar com ele”. Some. Volta: “Ele ainda não chegou. Vai demorar um pouco”. Uma hora e meia depois, quando eu já tinha me anunciado para todos os envolvidos no evento que tive a chance de encontrar, Anancondia chega e entra na tenda. No mesmo momento, um pastor que auxilia Annacondia entra na tenda, volta e diz: “Olha, você vai entrar, mas vai ter que ser rápido, coisa de dez minutos”. Eu já tinha uma experiência muito ruim com “entrevistas expressas” desde quando entrevistei a Jorge Márquez em Montevideú. Acaba sendo ruim não só para mim, mas também para o líder que acaba reconhecendo que o trabalho é sério e que podia ter feito melhor. Arrisquei: “Não haveria outro momento mais tranquilo na próxima semana para fazer esta entrevista?” Sabia que ele estaria em campanha na província de Misiones na outra semana. O pastor voltou para tenda, e depois retornou dizendo: “Terça-feira, meio dia, no escritório dele”. Concordei e voltei para a Capital Federal.

Um ano depois, no dia 8 de março de 2009, a igreja do pastor Ribeiro voltava a ter um culto, uma semana antes da esperada vinda de Benny Hinn. Aqui, já havia a constituição de uma rede de apoios no meio pentecostal e carismático (p/c) da cidade, como por exemplo do líder da Comunidade Cristã de Porto Alegre Moysés Moraes e do então presidente do Conselho de Pastores de Porto Alegre (CIMEPA), pastor Samuel Spíndola (ver fig. 16). Conversando com uma senhora que vendia revistas e livros, perguntei o que eles esperavam da cruzada que estavam promovendo. “Nossa expectativa é de que não haja lugar ali. Como aconteceu com Silas Malafaia, ou o [Romildo] Soares, quando o trânsito teve que ser interrompido”. Caravanas? “Sabemos que vem gente de São Paulo e de Belo Horizonte, e mais da Argentina e Uruguai”. Nenhuma dessas expectativas de vinda de caravanas foi mencionada no culto, porque seu enfoque foi diferente.

O pastor auxiliar de Benny Hinn, Orlando, outra vez foi o principal orador da noite, e parecia muito tranquilo. Agradeceu o apoio da igreja para o evento. “Vejam, eu não tenho nenhuma preocupação para a Cruzada, simplesmente porque vocês já fizeram tudo. Vamos continuar motivados, orando e trabalhando essa semana, mas está tudo praticamente resolvido”. “Vocês são mais importantes que o presidente da república deste país”, falou Orlando em certo momento. Mencionou que o taxista que o trouxe até ali fez menção ao evento sem saber que estava falando com seu principal responsável. O baterista da banda da igreja disse no altar que garçons e camelôs que viam as camisetas do evento perguntavam de que se tratava, e que tinham visto propagandas na TV da cruzada. Ou seja: procurava-se difundir na congregação de que “a cruzada estava na boca do povo”.

Pr. Orlando, neste culto, centrou seu sermão nos primeiros capítulos do Evangelho de Lucas. Em síntese, disse que a cada estalo do Espírito Santo, os poderes temporais e espirituais mudam.

Sempre há um rei e um sacerdote. No capítulo 1 de Lucas, são Herodes e Zacarias. No capítulo 2, são Herodes e João Batista. Existe sempre um sistema político e um religioso que funcionam e se comunicam. Existe um sistema político que possibilita a difusão do Evangelho de Cristo. Por exemplo: vocês talvez não saibam, mas a governadora desse Estado vai estar na cruzada de Benny Hinn. Você pode até não concordar com ela, mas a sua presença será importante.



Fig. 16 - Alianças para a vinda de Benny Hinn à Porto Alegre, em 2009. Segundo o *site* na época, estão na foto os Prs. Manoel Maria, Hudson Taylor Rodrigues, Daniel Correa, Samuel Espíndola, Silvio Ribeiro e Moysés Cavalheiro de Moraes. *Fonte:* <<http://www.cruzadabennyhinnbrasil.com.br/>>, acesso em 23/01/2009.



Fig. 17 - Birgitta Ekman, Isaías Figueiró, Ulf Ekman e Christian Lo Iacono.
Fonte: <<http://www.isaiasfigueiro.com.br/>>, acesso em 03/02/2011.

Deus mudaria a direção do espírito a todo momento, escolhendo aos governantes e aos sacerdotes. Nos três primeiros capítulos de Lucas, Deus teria mudado a direção do Espírito três vezes: primeiro, se manifestava no templo; depois, no deserto com João Batista; e depois ainda, em Jesus. Aproveitando a interpretação empregada nesta passagem, pastor Orlando passou a comparar o que viria depois da cruzada de Benny Hinn:

Há pessoas, evangélicos, que não entendem o mover de Deus e criticaram esta igreja por sediar a cruzada de Benny Hinn. O que elas não entenderam é que, depois desses dois dias, a direção do Espírito vai mudar. Assim como o avivamento do templo virou passado com João Batista, e João Batista virou passado em relação a Jesus, essas igrejas vão virar passado em relação ao que vai vir depois de Benny Hinn. Até mesmo a adoração dos templos vai mudar.

Existem grandes igrejas no Brasil. Algumas de suas lideranças foram ver a Benny Hinn lá mesmo nos Estados Unidos. Por que nenhuma delas procurou a equipe da cruzada? Por que não quiseram pagar o preço? Elas não dariam toda a oferta que nos foi dada durante todo esse ano por esta pequena igreja. Foi necessário que um *apóstolo* como Ribeiro nos procurasse na Venezuela e quisesse pagar o preço. Esse ano inteiro, ele e vocês prepararam o caminho para Benny Hinn, como João Batista para Jesus. Vocês tiveram um avivamento nessa igreja por isso, mas o que vai se seguir depois é uma nova impartição, muito mais forte. Porque você pode decidir: pode se manter no que hoje está acontecendo (e aí a unção vai junto com Benny Hinn) ou retém a unção consigo, e aí não vai ser necessário Benny Hinn voltar a Porto Alegre: cada um de vocês fará uma cruzada evangelística com unção, com milagres e com tudo que está prometido nas escrituras. Porto Alegre será definitivamente mudada para Cristo, e isso impactará a nação inteira mais rápido do que vocês imaginam.

Pastor Orlando teceu considerações acerca da valorização do pastor Ribeiro e de sua comunidade diante do campo p/c local. A consideração de alguém como *apóstolo* é algo muito positivo no campo evangélico. Isso significa que ele é mais que um pastor: que pode fazer qualquer função numa comunidade evangélica (intercessor, pastor, evangelista, profeta e professor), e que pode implantar igrejas em outros lugares com autoridade. Assim, enfatizou-se a importância de Ribeiro diante de todos os “incrédulos” (nunca explicitados em seus nomes) que criticaram a igreja por ter “pagado o preço” para trazer a Benny Hinn. *Pagar o preço* é uma expressão com pelo menos dois sentidos que, como é comum em eventos interpretados sob uma chave religiosa, se dobram. Um desses sentidos remete à transformação íntima do líder carismático e à dedicação dispendida no investimento na costura de relações de confiança. O outro desses sentidos é literal: diante da

grandiosidade do evento que se sucederia uma semana depois, muitas foram as elucubrações acerca do quanto Ribeiro teria pago ou teria ganho para que a campanha de Benny Hinn se concretizasse. Os relatos informais mais simpáticos à igreja relatavam empréstimos que chegavam à casa dos milhões de reais, que estariam sendo pagos pela igreja, colocando-a diante de uma *provação divina*. Tanto esta hipótese quanto a reversa, que atestava supostos ganhos excessivos por parte da igreja-sede da cruzada, eram alimentadas pelo fato por mim constatado de que os artigos da campanha, como camisetas e livros, estavam sendo vendidos por preço muito maior do que se esperaria. Adicionamos ao trecho que relatamos acima que Orlando deu mais relevância ao impacto sobre todos os setores de Porto Alegre (“empresários, políticos, funcionários, pessoas ricas e pobres”) do que a expectativa na vinda de pessoas de outros lugares, mesmo do Brasil.

A campanha foi realizada em Porto Alegre nos dias 13 e 14 de março de 2009, num amplo espaço a céu aberto conhecido como Anfiteatro Pôr-do-Sol, na beira do lago Guaíba. Perto do momento em que se iria iniciar os cultos, às 20hs, as avenidas próximas foram parcialmente fechadas para a passagem de pedestres. No primeiro dia, numa área próxima a um córrego, ônibus de vários estados brasileiros (Manaus, Brasília, São Paulo, Paraná, Santa Catarina, etc) e, em maior número, de cidades do interior do Estado, foram organizados em seu tráfego e estacionados.

Passando esse córrego, para quem vinha no sentido centro-bairro, o que se via era que a prefeitura tinha preparado o terreno, e que uma enorme fileira de banheiros químicos alinhava-se no círculo externo do anfiteatro. Uma área para vendas de artigos *gospel* foi montada ao lado de uma grande plataforma. A polícia mantinha a ordem de forma por vezes enérgica, mas nada escapou ao seu controle. À frente da plataforma, fileiras de cadeiras de plástico estavam dispostas. Algumas eram reservadas aos pastores, contudo a maior parte era destinada aos que primeiro chegassem ao evento. Ao lado da plataforma e em cinco pontos distribuídos no terreno, projetores exibiam as imagens produzidas ao vivo. Esta grande produção de luz e som estava disposta para atender à multidão que veio aos cultos em cada um dos dois dias.

A “cruzada de fogo” contou com organização, presenças de autoridades (a governadora era esperada, contudo, veio o vice-prefeito da

cidade), e com a participação da prefeitura que deu suporte com o controle do tráfego e limpeza nos arredores do maior anfiteatro ao ar livre na cidade. O evento contou com mais de dez projetores, um palco com capacidade para 2.000 coristas, espaço para 5.000 pessoas sentadas e estandes de venda de artigos *gospel*. Os números de pessoas presentes divulgados são discutíveis; pelo que observamos podemos dizer que, no dia 14, havia mais de 100 mil pessoas assistindo à “cruzada de fogo”.²⁴ Apesar disso tudo, a mídia televisada não deu destaque ao evento, e a imprensa lançou poucas notas a respeito (uma das únicas foi “Pastor reúne Multidão”, matéria no jornal Zero Hora em 14/03/2009). Na maior parte, os 80 ônibus estimados pelas autoridades de tráfego que vieram para o evento eram pessoas de igrejas do interior do estado, e em menor parte, pessoas de outros estados da federação. Encontramos apenas uma caravana de país estrangeiro, de uma cidade fronteiriça perto de Aceguá, limite do RS com o Uruguai, fora pessoas isoladas que vieram de outros países.

Depois de músicas de louvor e adoração *gospel* conduzidos por uma banda local, mudava-se a condução para a grande banda de apoio de Benny Hinn, conduzida por um pianista cujo estilo mesclava o estilo antigo dos hinos pentecostais com os arranjos orquestrais da grande canção americana. Atrás da banda, um coral de 2.000 vozes arregimentado entre as igrejas locais e ensaiado pela equipe da cruzada canta traduções de músicas conhecidas no meio pentecostal-carismático. Sempre no meio de “How Great Thou Art”, composta pelo sueco Carl Boberg em 1886 e conhecida no Brasil como “Quão grande és tu”, entrava Benny Hinn aclamado pela multidão. Avançava um pouco a adoração e logo se pedia para que quem pudesse sentar, que tomasse seu lugar.

Depois das coletas em salvas de pano espalhadas por numerosos auxiliares, também arregimentados entre as igrejas de Porto Alegre que deram apoio à campanha, passava-se a um momento formal de apresentação de Benny Hinn ou a fala de alguma autoridade local. Antes de passar a palavra para o evangelista norte-americano, Ribeiro ainda disse diante de Benny Hinn: “Agradecemos muito a Deus pela sua presença. Sabe, pastor, queria que

²⁴ Muito longe das 350.000 pessoas nos dois dias que o site oficial de Benny Hinn anunciou logo depois da campanha em Porto Alegre (fig. 09).

estivéssemos numa situação melhor. Infelizmente esse Estado onde nós estamos é o que mais tem feiticeiros no Brasil.²⁵ E estamos aqui para clamar ao Senhor para desfazer o que o Diabo tem feito contra nossa terra!!! Aleluia!” (aplausos)”.

Nesse momento, Benny Hinn tomava a palavra e dela não se desfaria até o final do culto. Fazia uma pregação simples, referindo-se constantemente aos milagres de Jesus e colocando o ouvinte no lugar daquele que espera milagres para si. Depois de algum tempo pregando, Hinn chamava: “se você está aqui e quer receber a Jesus não se mexa: simplesmente estenda a mão aqui à frente”. Havia uma oração, seguia-se uma música de louvor e passava-se aos testemunhos dos milagres que supostamente tinham acontecido nos breves minutos em que as mãos estiveram levantadas. Essa parte dos testemunhos foi extensa, pois se ficou muito tempo em relatos de cura e alguma forma de confirmação da graça alcançada. Se se diz que um mudo agora fala, pede-se para que ele fale; se alguém tinha problemas de visão, que leia uma parte da bíblia; se uma senhora tinha algum problema de coluna, pede-se para que salte ou erga-se: “*faça aquilo que você não podia fazer*”. Dado o relato, o evangelista ora pela pessoa, estendendo a mão ou tocando-a, e ela cai ao solo, saindo do palco depois de um tempo ou mantendo-se ali, podendo levantar e receber mais imposições de mão de Hinn, caindo mais vezes. Minutos depois de iniciados os testemunhos, muitas pessoas já estão no solo, sacudindo-se, podendo inclusive ser erguidas pelos auxiliares de palco e alvejadas outra vez por Benny Hinn. A prática da oração e imposição de mãos para consecutir milagres foi descrita por Benny Hinn na tarde de sábado do dia 14 de março de 2009, em evento organizado na igreja Avivamento para as Nações:

Você pode sempre predizer a presença, mas não o poder. O poder é como o vento: em alguns dias é como uma tempestade, outros é como uma brisa. Alguns dias ele vem de baixo, outros dias, de cima. Uma vez, num culto, a unção de Deus vinha de todas as direções. E a chave: você tem que segui-la. Se você sabe como seguir a unção, você sempre terá grandes cultos. Mas isso vem com sensibilidade: você tem que crescer nisso. Deixe-me dizer uma coisa que vai te ajudar de uma forma tremenda: quando você experimentar a

²⁵ Fazendo provavelmente referência ao censo 2000, quando se revelou que a proporção de pessoas que se diziam pertencentes a cultos afro-brasileiros era maior no RS que em outros estados brasileiros.

presença de Deus em adoração, libere-se nas mãos dele. Entregue-se. Quando você se entregar, você vai sentir algo no seu corpo. Quando eu me entrego, eu sinto como uma eletricidade tocar minha mão. Aconteceu isso ontem à noite, e todas as vezes que eu ministro. Quando eu me entrego, minha mão direita torna-se elétrica. E alguns segundos depois disso, eu sinto como se um lençol viesse sobre mim. Algumas vezes é muito pesado, algumas vezes é muito leve. Algumas vezes vem devagar; noutras, vem muito rápido. E chega a um ponto em que isso se torna tão... (*mexendo a mão direita*) Isso é difícil de explicar, mas fica tão cheio que se eu não liberar, eu posso perdê-la. É como se o Senhor esperasse por mim para liberar a unção, porque se eu não fizer, eu posso senti-la enfraquecendo. Eu sinto em minha mão forte, depois vai como que enfraquecendo até que eu solte em alguém. No segundo em que eu faço isso, é como se eu retivesse. (...) Em Deuteronômio (32, 13) diz-se que é como puxar óleo com um sifão. Eu experimentei isso: isso acontece quando você libera a unção. Há uma retenção e um aumento. *Agora, se prepare, porque essa unção eu vou liberar sobre vocês aqui agora.* E quando o Senhor liberar, mantenha-se liberando. Se você segurar para você, você perde. Se você ministrá-la, ela vai fluir. (<http://www.youtube.com/watch?v=YUgcevwZ1PI>, acesso em 30 de novembro de 2010, tradução e grifo meus)

Essa religiosidade sensorial, que envolve o seguimento de fluxos divinos e envolvimento corporal dinâmico, é a mesma que encontramos nas sessões do *Breakthrough* na Rey de Reyes. Aliás, as práticas de Benny Hinn influenciaram o repertório de saberes-fazeres religiosos em voga numa parte inteira da rede que estudamos. Assim como em quase todas essas igrejas, as campanhas de Benny Hinn vão sendo urdidas por testemunhos, por unções individuais e coletivas. Nessas últimas, ao final de cada dia da campanha de Benny Hinn em Porto Alegre, centenas de pessoas foram convidadas a darem-se as mãos diante da plataforma e caíram simultaneamente no chão.

Estivemos nesse evento de Benny Hinn com uma equipe de cinco pessoas, todas no NER. Entre as que conheciam mais os líderes evangélicos de Porto Alegre, corria a informação de que não houve apoio do pastor Isaías Figueiró ao evento. Outra vez, lidamos com um caso de “ausência sentida”, no qual o líder de uma igreja deixa de dar apoio a um evento de outrem. Embora dirigentes secundários de várias igrejas tenham revelado pouco apreço pelo ministério de Benny Hinn, acreditamos que uma lógica de concorrência religiosa operou nesse caso, assim como na campanha de Annacondia em Montevidéu.

3.4 Tradução-performance simultânea: gerenciando diferenças de idioma

Algumas imagens que apresentamos anteriormente, como a do evangelista Annacondia (fig. 14), indicam a presença de um personagem que acompanha os pregadores itinerantes. Muitas vezes conferências e campanhas internacionais precisam de tradução simultânea, e o tradutor nesses eventos geralmente também é um(a) líder p/c. Contudo, esse tradutor é mais que um veículo de transporte de um conteúdo. Espera-se que o(a) tradutor(a) não apenas transmita a mensagem simultaneamente, mas que ele mimetize a *performance* corporal e retórica do orador principal. Num culto, por vezes a pessoa que traduz é envolvida num jogo de *humor de altar* pelo pregador principal, quando ele resolve testar a qualidade de sua comunicação com a sua platéia por meio de brincadeiras com o tradutor.

Sendo assim, torna-se crucial para um líder que queira investir nessas redes o domínio de outros idiomas ou ter alianças locais com líderes de confiança que possam fazer esse tipo especial de tradução. Geralmente espera-se que a organização que convida o pregador consiga um tradutor que faça a tarefa. Na grande maioria das oportunidades que tivermos de acompanhar eventos, a *tradução-performance* era necessária para fazer com que o pregador principal fosse entendido na língua da maioria da platéia, mas uma exceção deve ser mencionada. Nos eventos *Breakthrough* a tradução simultânea é sempre feita para o idioma inglês, o que revela a expectativa dos organizadores acerca do público a ser atingido, o *status* dado ao inglês como língua franca e a capacidade de articulação da igreja para conseguir tantos líderes locais aptos a fazê-lo.

3.5 Estendendo a construção das redes

Aprofundando as considerações sobre as relações internacionais de Claudio Freidzon, observamos que existem vários canais de comunicação. O primeiro desses canais é denominacional. *Rey de Reyes*, como foi dito, está associada a *Unión de las Asembleas de Dios* argentina, que por sua vez responde a *Asemblies of God* americana, com sede em Springfield (EUA). Isso faz com que ele seja convidado para eventos relacionados com essa

organização internacional, e, logo, pregar para públicos não necessariamente *latinos* nos Estados Unidos. Um marco dessa relação, ressaltado por Freidzon em entrevista e gravado em placa comemorativa, é que ele e Annacondia foram convidados para pregar durante a celebração dos 100 anos do avivamento de Azuza Street, como representantes da Argentina. Freidzon também mantém contatos com líderes que atendem em igrejas mais voltadas ao público latino, como a *Catedral de Cristal* de Miami conduzida pelos pastores Robert E. Schuller e sua filha Sheila Schuller Coleman.²⁶ Nessa igreja, Juan Carlos Ortiz conduz os ministérios direcionados a hispânicos. Ortiz esteve vinculado ao início de sua carreira à Comunidade Cristã de Buenos Aires. É autor de um livro chamado *O Discípulo*, que assim como *Jesucristo el Señor* do pastor Himitian, discorre sobre o senhorio absoluto de Cristo sobre o crente.

Ampliando para relações não-denominacionais, constatamos que essa foi uma das muitas vezes na qual os dois pregaram num mesmo evento fora da Argentina. Annacondia mantém uma prática de *levar alguém consigo* em muitas oportunidades, sendo que na maior parte delas acompanha-o Claudio Freidzon e, em algumas, leva a Isaías Figueiró. No ano de 2009, por exemplo, Annacondia e Freidzon estiveram num festival na França chamado *Convention Pentecôte*, a convite de um músico francês chamado Freddy de Coster. No mesmo ano, Annacondia foi com Isaías a Nápoles (IT), para pregar num evento que, segundo os dois, era direcionado a católicos renovados.²⁷ Outro caso de contato compartilhado entre Freidzon e Annacondia é o de uma igreja na Finlândia, conduzida por Makku Kovisto (*Nokia Missio*),²⁸ na qual Freidzon participou como conferencista em maio de 2009. Esses contatos compartilhados fazem com que mapas de relacionamento dos três não possam ser vistos como isolados.

²⁶ Ver <<http://www.crystalcathedral.org/>>, acesso em 1/12/2010

²⁷ O contato para essa campanha era Salvatore Interlandi, engenheiro italiano que trabalha numa comunidade carismática chamada *Chiesa Evangelica della Riconciliazione* (<<http://www.riconciliazione.org/>>) em Caserta, Itália. O principal líder dessa igreja é o pastor Giovanni Traettino, que por sinal é presidente atual da Comunió Apostólica Internacional (CAI) e é um dos principais estimuladores do diálogo entre pentecostais e carismáticos católicos na Itália, como veremos a seguir.

²⁸ Vale dizer que, tanto no caso de Kovisto como no de Ekman, os ministérios foram fundados a partir de um movimento inicial de dissidência com as igrejas nacionais luteranas de seus respectivos países. O *site* de Ekman (<<http://www.livetsord.se/>>, acesso em 1/12/2010) registra em sua biografia que, anos mais tarde, sua igreja foi readmitida na Igreja Luterana Sueca.

A segunda sub-rede descrita no segundo capítulo, que tem como figura proeminente o evangelista Carlos Annacondia, faz parte de uma série de conexões entre líderes pentecostais em nível global chamada *Faith Movement* (Movimento de Fé). Geralmente identificada à cura divina e ao tema da prosperidade (“*health and wealth*”, Robbins, 2004: 122), essa rede proporciona um contexto no qual pregadores e músicos circulam, partilhando um repertório de saberes-fazeres religiosos que são constantemente produzidos, aplicados e replicados:

Os aderentes podem escolher de um pacote contendo o seguinte: empreendedorismo, educação, organização de conferências, utilização estratégica de comunicação de massa, consumo material e desejos de empoderamento pessoal que podem matizar-se em reflexões sobre arenas nacionais e internacionais de ação e identidade. (Coleman, 2000: 39; tradução livre do inglês minha)

Na outra rede, composta por líderes de comunidades e igrejas com base na organização e ensinamentos acerca do discipulado, há como figuras fundamentais pr. Himitian e o pastor chileno Cristián Romo (*Servicio Apostólico Internacional*, SAI), que atuam fazendo aconselhamento pastoral e são convidados a pregar em muitos lugares. Pastor Himitian em entrevista relacionou oito cidades brasileiras com as quais tem algum tipo de contato, através da vinculação coletiva à Apostolic Fellowship International²⁹ que agrega esses líderes dentro de uma mesma organização sem ser um órgão diretivo, estando espalhada por vários pontos do globo. Segundo folheto explicativo divulgado na internet³⁰, o grupo começou a se reunir em 2000 e a cada ano faz um encontro em alguma cidade do mundo. De 2004 a 2010, esses encontros anuais foram na Espanha, Tailândia, Itália, Chile, Nigéria e, novamente, Itália. A coordenação permanente da CAI é do pastor Giovanni Traetino, pastor italiano radicado na cidade de Caserta e que tem aliança com um líder de uma comunidade carismática católica em Bari (IT) chamado Matteo Calisi. Quando conseguimos confirmar a existência desses contatos mais distantes, através de *sites* disponíveis na Internet, os incluímos dentro do gráfico geral do mapeamento da rede (gráfico 06).

²⁹ Pode ser referida também pelo nome ou sigla em inglês, *Apostolic Fellowship International* (AFI).

³⁰ Ver <<http://www.afint.org/>>, acesso em 3/12/2010.

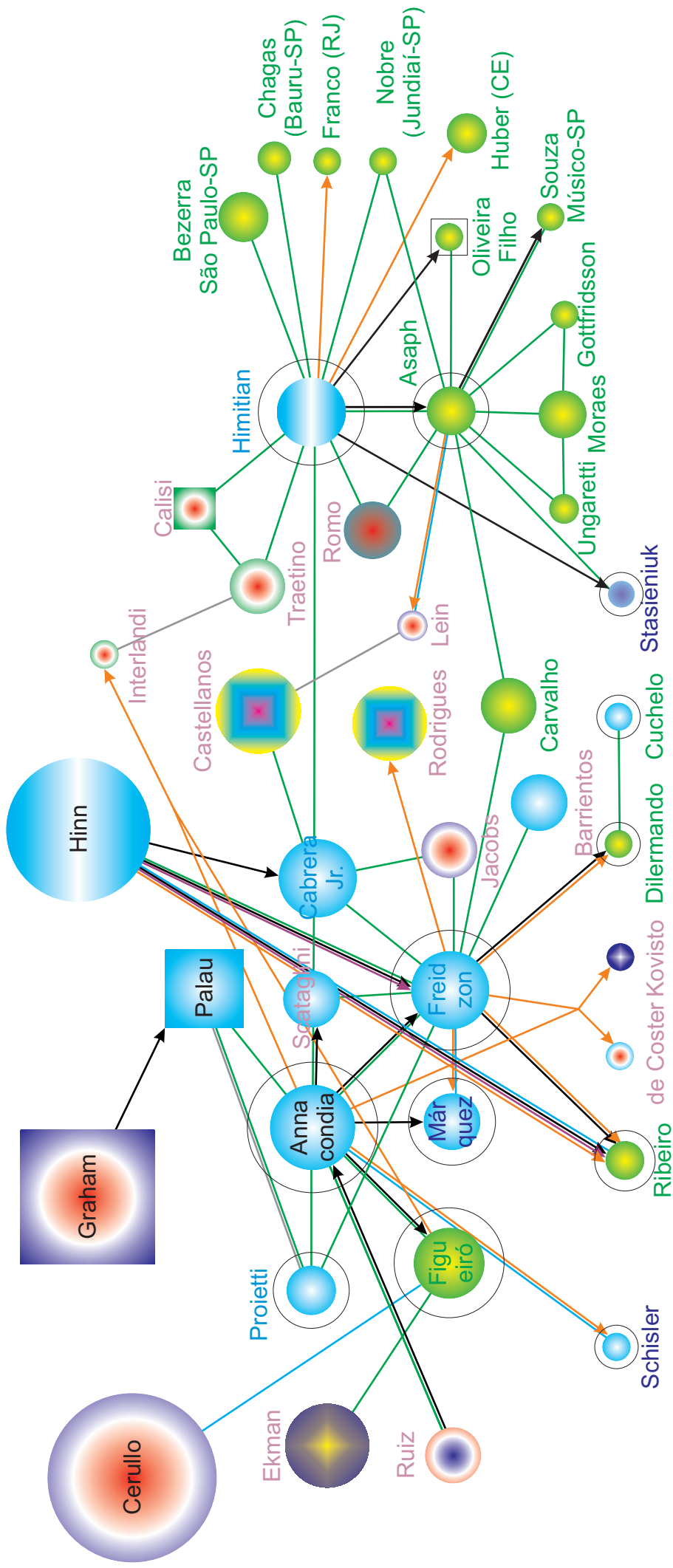


Gráfico 06 - Mapeamento geral da rede

Legenda

Cor de texto - Atuação

- Verde: atuação no Brasil
- Azul-marinho - Atuação no Uruguai
- Azul: Atuação na Argentina
- Violeta: Atuação fora da região
- Preto: Atuação internacional

Linhas - Relação

- Autoridade de formação
- ↗ Assimetria econômica
- ↘ Autoridade de relacionamento
- Aliança temporária
- Amizade e/ou cooperação duradoura
- Relação institucional

Naturalidade

- Relato por e-mail
- Entrevista pessoal
- Brasileiro
- Argentino
- Uruguai
- Colombiano
- Chileno
- Panamenho
- Norte-americano
- Italiano
- Francês
- Sueco
- Finlandês
- Não-Pentecostal
- Israelense

Alguns dos líderes mencionados por Himitian são pastores de congregações como a *Comunidade da Graça* dos pastores Carlos Alberto e Suely Bezerra, com sede em São Paulo e que tem listada em seu *site* 41 comunidades em sete estados brasileiros e mais seis comunidades no Japão. Nesse *site*³¹ há também uma seção que arrola “Igrejas em aliança” em vários países, nas quais podem ser reconhecidos vários contatos da AFI. Outra igreja mencionada por Himitian é a *Igreja da Paz*³² do pastor Abe Huber, filho belo-horizontino de missionários americanos que iniciou seu trabalho pastoral em Santarém (PA) e que hoje congrega um conjunto de igrejas internamente organizadas em células³³ e integradas em grandes encontros anuais, nos Estados do Pará, do Ceará e em Tocantins.

Asaph Borba tem sua base na comunidade de Porto Alegre e uma ampla gama de contatos. Em 2009, quando o entrevistamos pela segunda vez, pedimos para que ele fizesse um retrospecto do que havia acontecido desde nossa última entrevista. Ele tinha voltado de mais uma de suas muitas viagens ao Oriente Médio, e afirmou que nesta viagem americanos que estavam presentes o contataram para fazer conferências. O contato dele era o Pr. Henry Lein, que conduz uma igreja associada à MCI de César Castellanos na Califórnia (EUA). Além disso, atuou como músico em conferências da OpenheART, associada a uma igreja chamada OpenGate, radicada na cidade de Bognor Regis (RU) e da qual participa como missionário o pastor Marcelo Guimarães, que era pastor da Igreja da Brasa³⁴ em Porto Alegre, sendo portanto o contato de Asaph lá. O músico porto-alegrense cumpria um circuito de diversos pequenos congressos no Brasil como músico, em igrejas como a *Comunhão Cristã ABBA* de Curitiba,³⁵ conduzida pelo pastor Pio Carvalho, no qual Asaph Borba presenciou cultos de avivamento espiritual conduzidos por Claudio Freidzon. Descreveu a situação brasileira dos congressos da seguinte maneira:

³¹ Ver <<http://www.comuna.com.br/endereco-das-igrejas>>, acesso em 03/12/2010

³² Ver <<http://www.igrejapaz.com.br>>, acesso em 03/12/2010.

³³ Ver <<http://www.visaomda.com/>>, acesso em 03/12/2010

³⁴ Ver <<http://www.openheart.co.uk/>>, acesso em 8/12/2010. Houve, em 2009, uma conferência OpenheART em Porto Alegre, na sede da igreja renovada batista Brasa, nos dias 15 e 16 de maio.

³⁵ Ver <<http://abba.org.br/>>, acesso em 14/02/2011. Na data do acesso mencionado, estava agendada para o final de fevereiro de 2011 uma comemoração dos 17 anos da igreja, um evento que promovia a presença do casal Sergio e Kathy Scataglini.

O Brasil deixou de ter aquelas grandes conferências. Por quê? Porque as igrejas são grandes e o país é grande. Então as grandes conferências no Brasil, elas minguaram um pouquinho mais, porque as igrejas são grandes e suficiente para arcar com as suas conferências. Por exemplo: nós temos na nossa comunidade aqui em Porto Alegre uma conferência com quase 2.500 pessoas. Isso é um mar de gente. Então ao invés de desagregar nacionalmente, a gente agrega localmente, que é muito mais fácil. Então eu participo dessas conferências mais de igrejas do que de grandes projetos. Tem alguns eventos grandes, mas tudo localizado. Por exemplo: Marcha para Jesus, que tem todo ano em todas as partes no Brasil, em cidades pequenas e cidades grandes. No Rio de Janeiro, vão 300, 400 mil pessoas. Na de São Paulo, já teve um milhão de pessoas, é muita gente, é quase a população de Porto Alegre na Avenida Paulista. Então esses projetos não tem mais aquela marca nacional como a gente tinha na década de 70 e 80, ir pra Brasília para fazer um grande congresso cristão, com marcha pelo planalto ou coisa assim. Hoje um outro tipo de evento tomou lugar. Amanhã mesmo estou indo pra Brasília, mas uma coisa centralizada com uma igreja com ministros da cidade locais. Isso é uma mudança pontual, porque eu participei desse evento, dessa transformação. Os antigos grandes congressos aconteciam em tudo quanto é canto: "Congresso Cristão da Vinde", uma entidade do Rio de Janeiro. Ia pra São Paulo, lá tinha 1.500, 2.000 pastores de todo o Brasil de tudo quanto é canto. Congresso da ADHONEP, no Rio de Janeiro, com gente dos 26 estados brasileiros. Isso acabou. Mas isso é o fruto do fortalecimento da igreja em cada cidade, do crescimento. (Entrevista com Asaph Borba e Roberto Rocha, 22 de maio de 2009)

Desta maneira, Asaph encontra espaço nacionalmente em eventos agora mais localizados, ao mesmo tempo em que circula internacionalmente numa dinâmica explicada pelo próprio músico em agosto de 2008:

Eu recebo hoje 3 ou 4 convites para estar em diferentes lugares do mundo, todos os dias, isso por baixo, todos os dias da minha vida. Eu posso estar em qualquer lugar, eu tenho minha agenda montada anualmente. Todos os sábados e todos os domingos eu estou pregando a palavra de Deus, todos. Se vocês olharem minha agenda pela internet eu sempre ponho os três próximos meses sempre, mas é marcado, para você ter uma agenda comigo fim de semana é só a partir de Abril do ano que vem, por que, porque esses convites foram vindo, vindo, vindo... Depois as portas do mundo se abriram: Europa, Estados Unidos, agora Oriente médio direto, em novembro, Nepal; dezembro Japão; e assim por diante. (Entrevista de Asaph Borba a Ari Pedro Oro e Daniel Alves, 12 de agosto de 2008)

As redes que estudamos, embora tenham diferentes histórias de formação, possuem ligações comuns que podem ser apresentadas num gráfico geral de relações. Alguns dos nomes relacionados nesse gráfico ainda serão apresentados nos capítulos seguintes. O objetivo do gráfico 06 é evidenciar como essas redes de relações pessoais podem ser esparsas, e como as duas sub-redes que identificamos se conectam em alguns pontos. Não temos a

pretensão de que esta imagem seja o retrato fiel dessas relações, até porque ele não é extensivo o suficiente para abarcar todas as ligações que encontramos. Tampouco ele tem as dimensões que necessitaria: é necessário imaginá-lo como uma topografia em três dimensões, de forma que os maiores pontos no cenário regional se posicionem acima dos demais conectando a cena regional com a dos grandes evangelistas internacionais, como propusemos no gráfico 04.

3.6 Conclusão

Os agentes religiosos que estudamos investem em formas de divulgar e associar-se com figuras de prestígio maior, na tentativa de constituir seu próprio espaço dentro dos cenários local, regional, nacional e/ou internacional. Estudamos como essa lógica de circulação transnacional passa pelos eventos, sejam eles conferências ou campanhas massivas. Gostaria de retornar a um dos pontos que refletem a constituição das campanhas evangelísticas, quando os promotores do evento esforçam-se em conseguir o maior apoio possível dentro do campo local e regional.

A “ausência sentida” revela não somente uma tendência do campo pentecostal a divisões, mas também levanta a questão da relação teórica entre rede e campo. Os campos, segundo a conhecida conceituação de Bourdieu (1987), são compostos pela disputa contínua sobre sistemas classificatórios que se pretendem universais, *mas sobre uma prática local*: disputas no campo supõem sempre uma relação de vizinhança direta. Redes de relações transnacionais interpenetram campos e, por outro lado, são estrangidas por eles, como no caso da “ausência sentida” que mencionamos. O agenciamento dessas redes, principalmente no que tange a pastores, visa o reforço de um posicionamento no campo, pelo acúmulo de prestígio frente a outros líderes locais e/ou pelo crescimento numérico da igreja.

A situação de evangelistas e músicos é diferente, porque não são responsáveis diretos por uma comunidade, embora possam participar de uma. Por isso, são os que mais circulam nas redes transnacionais “prestando serviços” e podem fazer existir seu trabalho exclusivamente pelos seus contatos. Dentro da ideia de que certas teorias em ciências sociais facilitam a

observação de objetos enquanto obliteram outros, podemos dizer que “campo” explica mais a respeito da ação de pastores locais com relações de convívio e/ou competição do que da ação de músicos, evangelistas e pastores que viajam como pregadores itinerantes. Embora esses três últimos estejam constantemente às voltas com os códigos do meio p/c, eles podem manuseá-los com mais liberdade do que os pastores que só trabalham localmente, pois dispõem de uma experiência de evangelização em diferentes contextos valorizada nos eventos para os quais são convidados.

Agora podemos responder a uma questão que poderia ser levantada ao se ler o material à luz do Capítulo 1: estaremos analisando uma rede com duas sub-redes, ou duas redes distintas? A resposta a essa pergunta necessita de uma determinação dos critérios através dos quais demitamos o que é uma rede e suas subdivisões. Dado o enquadramento qualitativo ao qual nos vinculamos, precisaríamos elencar uma série de elementos que nos permitissem verificar se há mais semelhanças ou dessemelhanças entre os circuitos de relação que encontramos. Se pensássemos nos níveis de formalidade (Saltalamacchia & Tickner, 2007), poderíamos afirmar que estamos tratando de duas redes diferentes. As redes de igrejas e comunidades carismáticas são formalizadas por uma filiação formal à AFI, enquanto os líderes pentecostais mais novos se relacionam mais informalmente entre si. Porém, dois elementos em comum nessas duas formas de organização reforçam a tese advogada aqui: de que estamos diante de uma mesma rede fracionada em duas sub-redes com níveis de formalidade distintos, ambas compostas por um conjunto de redes de contatos pessoais. Há entre elas fundamentos partilhados e influências mútuas que permitem que, dentro de uma abordagem estrutural³⁶, observemos uma unidade em termos normativos e de economia simbólica. A Comunidade Cristã de Porto Alegre, hoje conhecida pelo nome de “Igreja de Porto Alegre”³⁷, organiza-se de acordo com um modelo de células, embora não tenha abandonado as premissas do discipulado. Várias igrejas filiadas à AFI, baseadas especialmente na cura divina e no

³⁶ Ver item 1.1.1. Isso não impede que sejam analisados aspectos transacionais na rede. A arquitetura de contatos para uma grande campanha evangelística, assim como a *ausência sentida*, são indicadores da capacidade de agência de um sujeito para apoiar, ou retirar apoio, de acordo com as expectativas de benefício para si ou para o seu empreendimento religioso.

³⁷ Ver <<http://www.igrejaemboa.com.br>>, acesso em 21/01/2011.

conservadorismo moral bíblico, também são organizadas em células. Um modelo eclesiológico, como vimos, nascido dentro de igrejas mais novas vinculadas ao *faith movement*. Mais evidências da unicidade da rede podem ser observadas no gráfico 06. A campanha de Annacondia, na companhia de Isaías Figueiró, em Nápoles com carismáticos católicos ocorreu com a intermediação de uma igreja filiada à AFI. Asaph Borba foi convidado a pregar numa mesma igreja não-filiada à AFI em Curitiba na qual o revdo. Freidzon atuou como pregador itinerante. Veremos futuramente que o pastor Himitian convidou a Cabrera Jr., pastor principal de uma igreja claramente alinhada com os preceitos do *faith movement* a participante do Conselho de Pastores da Cidade de Buenos Aires, para pregar num encontro que uniu pentecostais e carismáticos católicos em 2009. A vinda de Benny Hinn para Porto Alegre contou com o apoio direto da Igreja em Porto Alegre, na pessoa de seu líder Moysés Moraes (fig. 16). Portanto, embora os agentes religiosos possam discernir esses dois movimentos como tendo identidades separadas, em muitos pontos de doutrina, e em muitos pontos da rede, convergências vem sendo costuradas de tal forma que, a bem da capacidade de mapear associações, seria contraproducente considerar essas redes isoladamente.

No Capítulo 4 passaremos a um exame de certos fundamentos religiosos partilhados pela rede. O fato de serem *partilhados* não implica que esses fundamentos sejam univocamente defendidos. Alguns deles, como a autenticidade da ação do Espírito Santo, a doutrina da unidade da Igreja e os princípios da Guerra Espiritual, são constantemente discutidos no meio p/c e também entre evangélicos tradicionais, por vezes com virulência. Esses aspectos foram selecionados porque são os mais acionados pelos líderes que entrevistamos para compreender como acontecem as conexões entre eles.

Capítulo 4

O Espírito, a Igreja e o Combate

Há pouco mais de um século, o pentecostalismo emergiu como um movimento religioso de renovação da cristandade, retrazendo fronteiras denominacionais no campo evangélico e transpondo limites nacionais desde o primeiro momento. Tal irradiação tem seus fundamentos em três elementos-chave da doutrina pentecostal e carismática (p/c), que apresentaremos sinteticamente neste capítulo. Uma primeira crença que relaciona cristianismo e globalização é concernente à ação do Espírito Santo. A significação dos atores para a adoção de uma plataforma de ação global está associada com visões, profecias, sonhos e experiências sobrenaturais afirmadas nos cultos e nas entrevistas como propulsões divinas. Pelas proporções que tomou e numa linguagem religiosa, os momentos de maior impulso pentecostal são apresentados como *irrupções*; numa linguagem mais técnica e consagrada no meio acadêmico, a metáfora convencional é a das *ondas*. A ideia geral é a de líderes carismáticos que vão contatando-se entre si pela ação de Deus em escala global.

Essa imagem nos leva diretamente a uma visão futura, bastante disseminada entre os entrevistados, no qual a cristandade fará, na medida em que tomar cidades inteiras para si, o rompimento de fronteiras entre as denominações e entre os países. Existe toda uma produção teológica e ações concretas em torno dessa convicção, que serão examinadas na segunda parte desse capítulo. Por fim, analisaremos detidamente a doutrina da guerra espiritual, em sua relação simbólica com as crenças populares locais.

4.1 O Espírito

A crença na ação do Espírito Santo entre os cristãos, baseada no segundo capítulo do livro bíblico dos Atos dos Apóstolos, praticamente delimita o campo p/c e o evangelismo das igrejas tradicionais desde os primórdios. De acordo com as narrativas de origem, o Espírito Santo manifesta-se diretamente

sobre as pessoas, sendo a face sensível ao homem da glória de um Deus onipotente.

A ação do Espírito tem uma história, e o momento atual estaria relacionado ao fim de toda a história. Segundo a doutrina da “chuva temporã e tardia”, inspirada segundo Dayton (1991: 14) no ciclo das chuvas e secas na Palestina, houve um primeiro mover do Espírito na história logo após o Pentecostes que levou à expansão do cristianismo por todo o Império Romano nos seus primeiros três séculos de existência. A isso se seguiram séculos de “seca” de manifestações do Espírito, que ainda assim teve seus momentos primordiais como a Reforma Protestante e em movimentos menores, como entre os valdenses.

Embora a origem do movimento seja norte-americana e tenha se dado no início do século XX, as influências preponderantes nas raízes do pentecostalismo são de movimentos de santidade originados na Grã-Bretanha há mais de um século. Vinson Synan, historiador do pentecostalismo e professor na Regent University de Virgínia (EUA), assinala três dessas influências e dá peso maior à última (Synan, 2005b: 12): o “Movimento Católico Apostólico” de Edward Irving (dissidente da igreja presbiteriana, em 1831), o “Movimento Vida Superior” de Keswick no último quarto do século XIX e o “Movimento de Santidade” de John Wesley entre os metodistas, no século XVIII.

A despeito de imprecisões terminológicas e de constantes reconsiderações em temas teológicos cruciais, a obra de Wesley é considerada como uma das principais raízes das quais derivou o pentecostalismo. Essa conexão é relatada por Dayton (1991) sob os seguintes aspectos. 1) O caminho para a santificação passava, para Wesley, pela reconstituição de uma atitude cristã semelhante a dos cristãos primitivos. Atualizado esse cristianismo primevo pelos crentes, poder-se-ia presenciar curas e milagres, se bem que isso fosse menos relevante para Wesley que os “frutos de espírito” resultantes.¹ 2) Essa vivência poderia levar a um estado de “perfeição cristã”, que nada mais é, segundo Dayton, do que a expressão radical “de total devoção a Deus, e de amor a Deus e ao próximo” (*ibidem*: 28) que, decerto, o aproximava dos

¹ Referência à epístola de São Paulo aos Gálatas (Gl 5,22).

pietistas e dos quacres, embora Wesley desaprovasse a falta dos “frutos do Espírito” entre essas expressões religiosas. A “perfeição cristã” foi entendida pelo aluno e sucessor John Fletcher como relacionado ao “batismo no Espírito Santo”, e se sucederia como relatado no capítulo 2 do livro bíblico dos Atos dos Apóstolos. Wesley discordava ainda em vida dessa interpretação de Fletcher, porém a prevalência dessa posição arminianista² no metodismo subsequente é que forneceu a base teológica do pentecostalismo moderno.

Houve dois momentos instauradores dessa nova manifestação religiosa nos Estados Unidos. O primeiro deles foi protagonizado por Charles Parham em 1901, em Topeka, Kansas. Parham, por assumir que o dom de línguas era a comprovação do batismo no Espírito Santo (associada à “perfeição cristã” de Wesley, renomeada e reinterpretada como vimos por seus contemporâneos e sucessores), é considerado o pai da teologia pentecostal, e também foi a primeira liderança religiosa a endossar as práticas de fiéis que manifestaram em cultos a glossolalia. A origem do movimento é indissociável dessa prática religiosa. Segundo a formulação de Pablo Deiros, com ênfases do autor:

GLOSSOLALIA (do grego *glossolalia*, *falar em línguas*) Refere-se a um estado espiritual de êxtase que se expressa em *línguas* desconhecidas ou consideradas angélicas (celestiais) por parte das pessoas que as falam ou as ouvem. A *g.* é uma forma de *linguagem* não articulada conforme as *pautas* linguísticas ou fonéticas dos *idiomas* conhecidos. (...) Popularizou-se com o *pentecostalismo* e outros *grupos* que a consideram uma manifestação direta do *Espírito Santo*.³ (Deiros, 1997: 203)

O segundo momento dar-se-ia em 1906, através de um aluno de Parham, William Seymour. Esse pastor afroamericano dirigiria o avivamento no templo da Azuza Street 312, em Los Angeles. Em três anos, os cultos da Azuza St. ganhariam relevância pelo ineditismo das práticas que tinham lugar: cânticos vibrantes, louvores, dons de línguas e curas miraculosas. Na época inicial de Azuza, os cultos integravam negros, brancos e minorias étnicas

² “Teologia que enfatiza a *liberdade* do ser humano de escolher. Crença que sustenta que as pessoas são livres para escolher a favor ou contra a *fé* em Jesus Cristo, e que os *cristãos* podem cair da graça. Essa crença vem do *teólogo* holandês do século XVI, Jacob Arminio (1560-1609), que se opôs a algumas ênfases do *calvinismo*, especialmente sua *doutrina* da predestinação e da graça irresistível”, trecho do verbete “Arminianismo”, em Deiros (1997: 52; tradução do espanhol minha. Grifos do autor, convertidos por mim de negrito para itálico).

³ Tradução livre do espanhol minha.

(hispano-americanos, por exemplo, estavam lá desde o início), fato incomum haja vista a força do racismo vigente na época.

No atual momento, desde os movimentos de santidade americanos e, principalmente, de Azuza Street, estaríamos presenciando a “chuva tardia” que se segue antes do fim dos tempos. A imagem das flechas de tempo, projetadas por Carlos Annacondia num papel enquanto falava em entrevista, ilustra essa concepção das “chuvas” ao desenhar o tempo humano como uma reta, e o divino como uma curva encontrando o tempo humano no início da era cristã, e agora, no final.

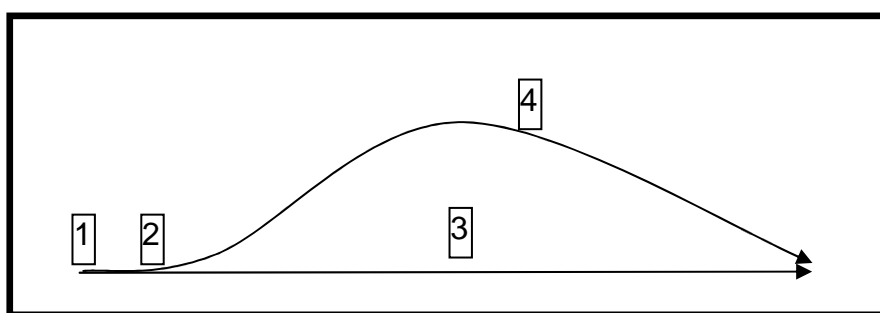


Gráfico 07 - Linha do tempo rascunhada por Annacondia em entrevista

CA: (1) Acá nace la Iglesia. ¿Como nació la iglesia evangélica? Jesús los dijo "vayan, anuncien la buena nueva", y funda la iglesia en la tierra de parte de Dios. En el día Pentecostés, así fue que vino el Espíritu Santo sobre los apóstoles, sobre ciento veinte. ¿Que fue lo que ocurrió? Esos ciento veinte fueron los responsables de llevar el Evangelio hasta el día de hoy. Empezó con ellos. Y fueron bautizados con el Espíritu Santo. La iglesia de Jesús caminó de una manera hacia acá (02), y acá llega Constantino. Aquí salió de la iglesia el Espíritu Santo, y fundó (Constantino) una iglesia universal por su propia cuenta. Y la iglesia del Espíritu Santo siguió marchando. Hombres llenos de Dios sin una doctrina más que el Espíritu Santo, como los cuáqueros nos Estados Unidos, los moravos. Ellos son da línea del Espíritu Santo. Se vas a buscar en la historia, vos encontráis. Y acá (3), paralelamente a mi criterio, siguió la iglesia universal, fundada por Constantino, que tomó todos los dogmas de distintas religiones y fundó una. Eso vos sabéis, ¿no? Lutero (4) sale de la Iglesia Católica cuando se da cuenta que los dogmas instaurados por Constantino se fueron desvirtuando. Y de alguna manera, Lutero, con el movimiento termina fundiéndose con esa iglesia (3). Por eso, no nos conocemos, pero ¿quién es? El Espíritu Santo. (...)

En la Biblia, está escrito: tengo un remanente "que no ha doblado su rodilla delante de Baal".⁴ Este es el Espíritu Santo: el remanente. Nunca la iglesia dejó de ser. Salieran denominaciones, se fundaran denominaciones, después se desvirtuaran. Constantino tenía un buen corazón, una buena idea: vamos a fundir a todas las religiones. Pero el Espíritu Santo no estaba.

DAN: Y el incorporó el cristianismo, que estaba siendo perseguido...

⁴ Provável menção à carta de São Paulo aos romanos (Rm 11, 4).

CA: Si, pero el Evangelio perseguido era el del Espíritu Santo. Porque el Diablo no quería, quería destruirlo. Pero no puede destruir lo que Jesus dejó. (Entrevista com Carlos Annacondia, 21 de outubro de 2009)

Segundo o marco teológico pentecostal, que pode converter-se ou não numa espécie de “milenarismo”, o fogo do Espírito é descrito como o inverso do fogo prometico: dado aos homens, Deus espera que ele seja passado de mão em mão. Sendo assim, os contatos que as lideranças constroem são figurados publicamente como ligações espirituais de um Deus que aproxima os homens e rompe fronteiras para que seu nome seja conhecido, sendo descritos como parte da história contemporânea da salvação.⁵

4.1.1 Metáforas

Há várias maneiras de interpretar como o Espírito Santo, essa entidade divina plena de potência, age na história humana. A metáfora mais conhecida é a das *ondas*, de origem na linguagem êmica e que é adotada

⁵ *As redes e as entrevistas, terceira e última parte*: O desenho que resultou no gráfico 07 surgiu como reação do ev. Annacondia a um gráfico provisório de relações em rede que eu mostrava a cada um dos entrevistados em 2009, como já explicado no Capítulo 1. Ao final, eu aguardava que o evangelista me passasse alguns contatos mencionados naquela entrevista, enquanto olhava, no escritório, uma quantidade imensa de placas comemorativas de toda sorte, de grupos de pastores ou de prefeituras do interior da Argentina, agradecendo pela presença em algum evento ou campanha. Quando ele chega com os dados, adenda:

– Se precisar de mais alguma coisa, entre em contato.

Sem hesitação:

– Eu precisaria de alguma coisa, sim. Do contato do pastor Freidzon.

E comecei a contar a história do que havia ocorrido na Rey de Reyes. Ouviu-me, pegou o celular e me deu o número de um telefone.

– Diga que fui eu que lhe dei.

Agradei muito, saí dali e fui diretamente a um telefone público. Tinha apenas três dias para fazer a entrevista. Numa primeira oportunidade, não consegui contato, mas numa segunda, no mesmo dia, consegui falar com uma pessoa que me deu o número de celular de outro membro da família. Após mais uma oportunidade para explicar meu trabalho e a minha situação, esse familiar deu-me a promessa de que tentaria o contato com o rvd. Freidzon. A pessoa para a qual liguei pediu para que ligasse no dia seguinte, num determinado horário, para confirmar.

Liguei no outro dia, e o contato pediu-me para esperar um pouco. Pouco depois, ele retorna a ligação e me passa diretamente ao pastor Freidzon. De forma tranquila, Freidzon passa a me falar de que sua avó morou em Porto Alegre por um tempo e que sua mãe morou no Uruguai, para logo após confirmar a entrevista para sexta-feira, meu último dia em campo na Argentina.

Na hora marcada, chego ao escritório. Quando tomo assento diante do líder da Rey de Reyes que tinha visto pregar tantas vezes nos últimos anos sem conseguir um canal de comunicação direta, um dos seus primeiros pedidos foi:

– Deixe-me ver o gráfico.

Com o gráfico diante de nós, começamos a entrevista.

Ao sair, ainda tive a oportunidade de conversar rapidamente com Cíntia Hotton, deputada federal com ligações evangélicas, com a qual troquei cartões de visita. Estava ali para conversar com o pastor Freidzon, e pelo que entendi, o fazia com certa frequência, como uma forma de aconselhamento.

inclusive por cientistas sociais para descrever a história do pentecostalismo. Quantas são e em que consistem? Tema controverso, inclusive porque as periodizações e os grupos envolvidos não coincidem dependendo dos grupos analisados e das comunidades de estudiosos. Verifiquemos, por exemplo, a proposta de Vinson Synan.

A irrupção de Azusa Street formou uma geração de líderes evangélicos representantes do que depois foi descrita como a *primeira onda pentecostal*. A Igreja de Deus, de G.B. Cashwell (Cleveland, EUA), se tornou pentecostal em 1907 e foi uma das maiores de sua época (Petersen, 1998: 38). A Igreja de Deus em Cristo, atualmente a maior denominação pentecostal nos Estados Unidos, fundada por Charles Mason, do Tennessee; e a Assembléia de Deus, fundada por William Durham, de Chicago, em 1914, atribuem suas origens aos cultos de Azusa St. (segundo dados de Synan, 2005b: 16-17). Durham, por sinal, nunca saiu dos Estados Unidos, mas formou muitos alunos estrangeiros que iniciaram trabalhos missionários, entre os quais o italiano Luigi Francescon (Sul do Brasil e Argentina) e os suíços Daniel Berg e Gundar Vingren (Norte do Brasil). Por influência de outros alunos escandinavos de Durham, Willis Hoover iniciou a tradição pentecostal no Chile, em 1909 (Petersen, 1998: 39). As origens do movimento na América Central estão relacionadas a participantes diretos do avivamento de Azusa, e também a missionários no México (María Atkinson) e em Porto Rico (Juan Lugo e Francisco Olazábal, *ibidem*: 43-44) que também difundiram o pentecostalismo para as populações hispânicas nos Estados Unidos. Essas personalidades, hoje reconhecidas no meio pentecostal como precursores, fazem parte de uma *primeira onda* em nível mundial. O marco ritual dominante desse momento foi a prática da glossolalia, embora outros dons do Espírito Santo também fossem reconhecidos.

O movimento da *Segunda Onda*, que já foi denominada de *neopentecostal* e agora é reconhecida pelos estudiosos norte-americanos como *carismática*, teve impulso depois da Segunda Guerra Mundial, e tem relação com o surgimento de fiéis que tinham práticas pentecostais, mas não saíram de suas igrejas. Surgiram movimentos de avivamento em praticamente todas as grandes religiões cristãs (anglicanos, luteranos, metodistas, católicos,

ortodoxos, etc.), para além dos batistas que desde o início do século apresentavam focos de avivamento pentecostal.

Os estudiosos no tema apontam que, entre o final da década de 1970 e os inícios da década de 1980, houve uma *terceira onda*, chamada de *neocarismática*, na qual carismáticos afastados das igrejas protestantes históricas e pentecostais clássicas, por opção ou por expulsão, passaram a fundar novos ministérios independentes. A teologia organizacional adaptada para esse novo momento, o *pós-denominacionalismo*, é essencial para nós e será descrita em pormenores na segunda parte deste capítulo.

Um pequeno exemplo dos impasses classificatórios que a literatura impõe pode ser dado quando analisamos o significado da palavra *neopentecostalismo*. A primeira onda, nas duas tipologias, coincide nos fatos e nas personalidades eminentes. Enquanto no Brasil identificamos esse termo com as mega-igrejas fundadas na égide da teologia da prosperidade e que apresentam maior flexibilidade para com o “mundo”, especialistas pentecostais norte-americanos como Synan (2005a) apontam como *neopentecostais* os carismáticos de todas as igrejas cristãs (Renovação Carismática Católica, inclusive) que afloraram desde a década de 60, e dentre os quais alguns saíram para fundar comunidades carismáticas como as que Himitian fundou ou ajudou a fundar em Buenos Aires, Porto Alegre e Montevidéu.

Seguindo a tipologia mais reconhecida no meio das Ciências Sociais da religião (Freston, 1994; Mariano, 2005), a primeira onda pentecostal é considerada como instaurador do modelo “clássico missionário”, no qual pregadores saíam dos Estados Unidos e da Europa para fundar novas comunidades no resto do mundo. Nesse momento, temos uma atitude destes evangélicos de reserva e controle moral, como uma espécie de delimitação entre os “crentes” e o resto da sociedade.

Teríamos uma segunda onda, a partir da década de 1950, caracterizada pelo *evangelismo de massas*, na qual os evangélicos saíram de seu lugar e passaram a ocupar lugares públicos amplos, falando para a sociedade em parques ou através da televisão. Foi uma primeira fase de exposição pública do pentecostalismo, que implicou no surgimento de novas denominações. Nesse momento, surgiram ministérios ligados ao evangelismo de massas (ou *televangelistas*) e à cura divina (*spiritual healing* no inglês,

predicadores de sanidad, no espanhol). Passaram a sair dos templos e difundir sua mensagem em grandes lugares de culto. Entre os pregadores da cura divina, surgiram referências constantes no meio que pesquisamos atualmente como Aimée Semple McPherson, fundadora da *International Church of the Foursquare Gospel* em 1927; Granville Oral Roberts (1918-2009), Tommy Lee Osborn (1923-), Kathryn Kuhlman (1907-1976) e Benny Hinn (1952-). Todos eles se relacionaram de alguma forma com os meios televisivos, como o fizeram outros que podem ser classificados como *televangelistas*, como Kenneth Hagin Sr. (1917-2003), Pat Robertson (1930-, dono da primeira emissora de TV pentecostal nos Estados Unidos) e Kenneth Copeland (1937-).

Mais recentemente, sob a égide do *neopentecostalismo*, os líderes evangélicos passam a adotar linguagens e estratégias mundanas para atrair seu público, investindo em técnicas de marketing e em princípios extraídos das ciências humanas. Assentada no marco teológico da *Palavra de Fé*, e no Brasil especialmente na chamada *teologia da prosperidade*, o neopentecostalismo seria caracterizado pela adaptação do discurso pentecostal aos valores mundanos, especialmente aos associados à nova era global da acumulação flexível de capital.

Retenhamos os parâmetros que cada classificação apresenta. A Synam importa as manifestações do Espírito onde quer que elas estejam, e, aos cientistas sociais, cabe a relação, em termos de identidade religiosa, entre o crente e o “mundo”, postura inclusive condizente com a apresentada por Troeltsch (1960) no início do século passado. Porém, por ser mais abrangente, a terminologia das ondas de Synam inclui tipos de organização que ainda, a nosso ver, não foram analisadas pelos antropólogos e sociólogos. É o caso das associações entre comunidades carismáticas católicas e lideranças pentecostais de nacionalidades distintas, como as que descrevemos logo a seguir.⁶ E isso faz com que o número estimado de pentecotais varie de acordo com a perspectiva: esse número estaria hoje em torno de 500 milhões de pessoas, segundo Vinson Synam. Para os cientistas sociais, a estimativa desse número é bem menor.

⁶ Ver item 4.2.1.

Estudando as formas através das quais os evangélicos se associam, percebemos como eles *normalizam* tais associações englobando suas histórias de vida e a realidade cotidiana numa ordem sobrenatural à qual se vêem conectados durante todo o tempo. De certa forma, no enquadramento p/c, o cotidiano está prenhe de sinais sobrenaturais, e seria de estranhar se assim não ocorresse. Eventos que poderiam ser vistos como isolados passam a fazer sentido quando unidos pela intencionalidade divina, assim como os Azande uniam cadeias causais distintas sob o “elo filosófico” provido pela crença na bruxaria (Evans-Pritchard, 2005: 53). Esse englobamento permite a enunciação em realidades simultâneas. Se Annacondia diz que o próprio Espírito Santo foi ensinando-o a ler a Bíblia logo após seu batismo pentecostal, e sabemos por outros que ele foi aprendendo a interpretar a Bíblia por meio das fitas do evangelista Luis Palau (segundo Rubén Proietti, em entrevista dia 26/08/2008) e certos aspectos da teologia por meio dos alunos do Instituto Bíblico de La Plata em 1984,⁷ *num enquadramento p/c, em três enunciações pode se estar dizendo a mesma coisa, porque o Espírito fala cotidianamente aos que Deus escolhe*. Isso nos remete à constituição sobrenatural de contatos internacionais, e aqui passamos a três relatos que serão analisados mais à frente.

4.1.2 Milagres e eventos espetaculares entre os Freidzon

Dois momentos marcaram o início de uma nova etapa na igreja Rey de Reyes. O primeiro, relatado abaixo por Betty Freidzon, coloca-a como narradora incrédula diante da primeira aparição de Freidzon em público, no início de uma campanha no bairro de Belgrano que durou alguns dias, em 1986.

Esto es lo que yo ví. Yo conocía un muchacho tímido con unos ojos dulces, pero tímido, inteligente, lleno de la palabra, intelectual, con mucha educación, pero que daba aspirina a las abuelitas, porque se enfermaban. Y nunca habíamos orado por un enfermo. Pero en la noche del parque, cuando se animó a salir detrás del árbol... Porqué conocendole, yo dije al que cantábamos como los cantos de Annacondia [balançando um pano branco, como nas campanhas], porqué aprendimos todo de él en las campañas. Y todos estábamos con los panuelos, "¡¡Y ahora viene el predicador!!". Y Claudio estaba atrás del árbol, diciendo [*agachada*]: "Padre, tu sabe que yo no soy

⁷ Segundo Grams em *Asombrados em Argentina*, 1995.

evangelista". Y yo le dice: "traigan el pastor" [risos]. A veces se necesita una mujer que ayude, ¿no?

Y él entró con el traje azul, el único que tenía [mais risos]. Pero cuando ví sus espaldas, con su Biblia de predicador, yo dice: "pero, este no es mi marido! Quien es? Y luego cuando comenzó a abrir su boca, y hablar palabras elocuentes, yo dice: "Claudio, ¿te tragaste un diccionario?" Y luego él comenzó por el final. Primero se dá el mensaje de salvación, y después Annacondia oraba por los enfermos. Pero él estaba tan apurado que dijo lo último: "Esta noche", dijo Claudio, "¡Dios hará milagros en este parque!" Y yo estaba al lado pensando: "¿Qué? Porque Annacondia no está por ningún lado, que yo sepa". Pero había algo que no era mi esposo.

Y apenas Claudio terminó esta frase, una mujer así de chiquitita vino por el medio del parque, y estaba embarazada de mejizos. Y dijo, "¡Si es verdad, que me cure a mí!" Y tenía los ojos así cruzados [Estrábica]. Yo estaba sentada en el teclado, y pensaba "ahí, Jesús, ¿que haremos ahora?" Y de los nervios me levanté. Se acuerden de mi pancita de ocho meses y medio.⁸ Así que había una embarazada acá y otra allá. Entonces Claudio vio la mujer allí, y toda la multitud que había se reunió en el parque. Aquí pasa mucha gente por esa calle, Juramento y Cabildo, Mendoza, bancos, oficinas... Pasaban los hombres de corbata y sus portafolios, estaban todos clavados ahí. Lo Señor les puso los clavos en los pies y ningún salía. La plaza llena! Y yo me desesperé!

Y lo miré a Claudio. Y Claudio le estendió la mano, pero no la pudo tocar, porque la mujer se cayó así [NA: som de choque]. Un golpe seco. Nunca se había caído nadie en nuestra iglesia. Y se viene a caer ahora en el pavimento una mujer embarazada de mejizos con esa enfermedad. Y yo dije en mi incredulidad, "se rompió la cabeza". Así que desesperada le ayudé a la mujer a levantarse, y Claudio estaba en el otro lado, y cuando ella nos miró, ¡cada ojo estaba en su perfecto lugar [aplausos]! Y Claudio dijo: "¡Miren a esa mujer! ¡El poder de Dios está aquí!" Después de esa frase, hubo una explosión. Es como se el cielo hubiera... no, el cielo bajó a la plaza Noruega. La gente comenzó a caerse sola. (Betty Freidzon, testemunho no Breakthrough 2009, 29 de setembro de 2009)⁹

De uma igreja no bairro Parque Chás, onde, segundo seus próprios condutores, havia poucas "avós que se resfriavam", passamos a 1991, com o casal Freidzon já instalado no bairro de Belgrano. O casal Freidzon conduzia uma igreja que poderia ser considerada grande, mas algo passa a Claudio Freidzon que não o permite se aquietar nessa boa condição. A seguir, expomos um depoimento do próprio reverendo Freidzon.

En 1991, llegó un libro a mi mano, de Benny Hinn, llamado *Good Morning, Holy Spirit*. Y no sabía quién era Benny Hinn, en esta época no teníamos ni Internet, ni nada que nos acercara... No sabíamos quién era él. Pero yo había estudiado la historia de Kathryn Kuhlman, y él relata que, estando en una serie de reuniones, en Pittsburg, con Kathryn Kuhlman, y sólo por estar en estas

⁸ Betty Freidzon estava grávida do terceiro filho. Sua gravidez e a futura expansão da igreja foram previstas numa visão que uma mulher participante da igreja teve: um menino com um pão nas mãos (o pão seria metáfora, segundo Betty, da colheita que se seguiria, ver *Sorprendida por Dios*, p. 78). Há outra visão, desta vez de Claudio Freidzon, que o orientou acerca da praça de Belgrano na qual deveria ser feita a campanha (*ibidem*, p. 81).

⁹ Relato constante no livro de sua autoria *Sorprendida por Dios*, p. 88-90. Nesse livro, conta-se que a mulher estrábica curada era uma comerciante judia muito conhecida no bairro.

reuniones, una unción sobrenatural vino sobre él, sin que ella siquiera le diera la mano. (...) Pero por fin llegué a un evento en Atlanta, Georgia. Un tremendo estadio, nunca había visto nada semejante. (...) Y en medio de toda esta admiración de mi parte, de repente escucho una voz (*pausa*). Que me dice: “¿Queréis esto?” Y yo miraba las cámaras, y las luces, y las multitudes, y era muy atractivo. Podía haberle dicho “sí”, y le dije “no, yo no vine aquí por esto”. Y entonces el Señor como se quedó pensando, o cómo diciéndome: “¿porqué viniste?”. Yo dice: “yo vine aquí por tu persona, mi pedido es espiritual. Yo quiero tener un cambio espiritual. Y si Kathryn Kuhlman le presentó al Espíritu Santo a este hombre, quiero que este hombre me enseñe a conocer al Espíritu Santo”. (...) Yo estaba todo el tiempo en el suelo, diciendo “Dios, yo soy nada y necesito que de este nada, hagas algo. Mi contenido no era tener un ministerio importante, querer ser el Benny Hinn de *spanish*, no no no, mi pedido es espiritual. Yo quiero tu persona”.

Y cuando yo enfoqué mi pedido, algo pasó que llegó al corazón de Benny Hinn. Nunca él supo que yo estaba ahí. Cuando de repente paró la reunión y dijo: (*gritando*) “hay un joven” (era yo, *diz Freidzon apuntando para si mesmo*) “que quiere el Espíritu Santo de la misma manera que yo lo recibí de Kathryn Kuhlman. ¿*Where are you, man?* Yo estaba en otro mundo, y aparte no sabía inglés. Y él detuvo el culto en el medio y decía: “¿dónde estás, donde estás? Y hay más: es *argentina*”. Y cuando dije así, él que estaba al lado mío me pegó, y dice: “¡él está hablando a usted!”. Y me dijo: *young man, do you want the Holy Spirit?* Y, cuando me dijo así, yo entendí algo, y dije: YES! (*risos na platéia*). Salí corriendo, él estaba acostumbrado que la gente subiese por las escaleras, yo lo hice bien a otro estilo: me subí arriba a la plataforma (*mais risos, aplausos*), y dije: “¡acá estoy!” En esa época él se sacaba el saco,¹⁰ y me lo tiró, y me dijo “¡este es el Espíritu Santo!”. Y yo agarré el saco, y no se lo devolví (*mais risos*). Él se quedó esperando, y yo estaba con él saco así (*faz o gesto de quem se agarra em algo*).

Pero o que estaba aconteciendo era un punto de contacto que yo quería recibir de Dios. Yo había viajado, había pagado el precio, tenía mis serias dudas, dije “¿será que vale la pena, tanto dinero? No sé se vale la pena”. (*bradando*) Pero me enfoqué, perseveré, puse mis ojos en lo que quería, y de repente, lo que estaba buscando (*faz um gesto de quem pega algo no ar, e diz calmo*) ocurrió. Oró por mí, volví a mi hotel, estaba caminando por la habitación, estaba sólo, sin mi esposa.¹¹ Estaba caminando por lo pasillo, me acuerdo como se fuera hoy. Cuando paro para abrir la porta, siento que alguien me golpea la espalda, como si se yo tuviese me detenido abruptamente y alguien siguiera adelante. Y me di vuelta, no había nadie. Y cuando dije, “¿pero qué pasó?”, el Espíritu Santo dije: “Me viniste a buscar, y aquí estoy”. Cuando entré en la habitación, fue uno de los cultos más gloriosos que tuve en toda mi vida. Estuve como ocho horas en el piso, no podría ni siquiera levantar los ojos: si miro o me distraigo, se me va levantar la paloma (*risos*). Estaba en una gloria sobrenatural, lo que había anhelado por años, lo que había estudiado en el seminario, ahora lo estaba viviendo. (Claudio Freidzon, depoimento no Breakthrough de 2008, 22 de setembro de 2008)

Segundo essas narrativas acerca do encontro com Benny Hinn, os efeitos da transformação em Claudio Freidzon logo se sentiram nos cultos. Primeiramente, Claudio Freidzon teria recebido “uma mensagem direta do

¹⁰ *Esp.*: Terno.

¹¹ Tudo indica que aqui houve uma fusão de pelo menos duas histórias diferentes. Pelo menos é o que se deduz a partir do livro de Claudio (*Espírito Santo, tengo hambre de ti*, 2005: 90), que menciona que essa parte do hotel aconteceu “enquanto realizava uma missão ministerial”, próxima mas separada da narrativa do primeiro encontro com Benny Hinn.

senhor: iria-me pôr como porta para a Argentina”.¹² A mensagem seria confirmada por uma sucessão de reuniões massivas em lugares fechados de cada vez mais capacidade, culminando num evento em abril de 1992 no estádio do Vélez Sársfield, com capacidade para 65.000 pessoas, completamente lotado. Desde lá, os convites de viagens internacionais não pararam mais,¹³ sendo que desde o início da *Rey de Reyes* circulava material audiovisual como meio de divulgação da igreja.

No podíamos entender como nos invitaban de tantos lugares, si no habíamos escrito un artículo en un periódico o revista reconocida. Cómo sabían de nosotros desde tierras tan lejanas? Luego descubrimos que nuestros vídeos recorrían el mundo. Que muchos que participaban de nuestras cruzadas los enviaban a familiares en el exterior del país y al ver la cinta recibían el toque de Dios, junto a sus iglesias y sus pastores. Evidentemente era el Espíritu Santo quien nos “promocionaba”. Y así debe ser, Él es quien nos levanta (Betty Freidzon, Sorprendida..., 2005: 136-137).

Os livros biográficos que estes pastores e evangelistas publicam reforçam a relação entre a tessitura de contatos e a vontade do Espírito Santo: um pastor panamenho de nome Manuel Ruiz, numa campanha, converteu a Annacondia, e este, depois, ao jovem Figueiró. Claudio Freidzon passou por um duplo processo de conversão que implica atualmente numa dupla influência: primeiro por Annacondia nos 80, e depois por Benny Hinn nos 90. Cada encontro desses é descrito como um novo irromper. Freidzon afirma que, a partir do encontro com Deus proporcionado pelo ministério de Benny Hinn, toda a sua Igreja passou a sentir algo diferente, e começaram suas pregações em estádios repletos de gente na Argentina e em outros países da América Latina. Na época, houve adoções por Freidzon de algumas práticas características de Benny Hinn. Para resumir, elas envolviam a perda do controle corporal de pessoas ou grupos pela “ação do Espírito”, por meio de ternos arremessados contra os fiéis ou pela entrada num círculo imaginário delimitado no chão do altar ou palco (Wynarczyk, 2009: 123-124), além de unções individuais ou coletivas como as que descrevemos no Capítulo 3.

¹² *Espíritu Santo, tengo hambre de ti*, 2005: 91.

¹³ Grams, em *Asombrados en Argentina* (2007), estima que o casal já tenha visitado mais de 50 países, e que tenha entrado em contato direto com cerca de três milhões de pessoas, sem contar as pessoas que conhecem seu ministério por vídeos na internet.

Oposta à representação da instituição da Igreja Católica, na qual a universalidade está associada à burocracia e à rotinização, a dimensão imaginária “universal”, nas redes que pesquisamos, é que arrasta os grupos para as práticas espirituais mais intensas. Precisamente porque, quando os pastores e evangelistas falam em “Igreja”, o que está em jogo é um imaginário da cristandade verdadeiramente convertida e convergente nas redes de relações, mas independente em suas organizações internas. Já que, nessa economia religiosa, não há um controle institucional que centralize a produção simbólica, a reputação é um fator de estabilização crucial no campo, e os sistemas de consagração, quando não herdados por via familiar, passam por vias semelhantes às que encontramos nas religiões iniciáticas, como em diversos tipos de xamanismo e no budismo tibetano. Vejamos o caso de Claudio Freidzon, a partir de uma cena e da análise de sua trajetória.

A última sessão do Breakthrough foi de intenso louvor, com pompa e circunstância. Em 2008, um coral constituído pelo pessoal da igreja, com todas as cantoras que se revezaram nas equipes de louvor durante todos os dias, tinha mais de 50 pessoas. Todos os conferencistas estavam presentes, e também todos os tradutores que participaram do evento e mais pastores de renome na cena argentina. Depois de uma pausa para as oferendas, Freidzon e Annacondia passaram a tentar complementar algumas idéias que tinham ficado para trás durante os dias, e depois cada um foi conduzindo a adoração, acelerando o ritmo do culto cada vez mais, bradando pela vinda de “fogo” e “mais unção” em direção ao público.

As quedas ao solo começaram com os pastores, como sempre. Unções coletivas por país (Uruguai e Brasil, e, depois, Estados Unidos, lembrada a crise econômica), depois filas inteiras de bancos e o coral caem. Num determinado ponto, Annacondia estava parado no meio do altar, quando Freidzon se aproxima do coral, conversa por algum tempo e, impondo suas mãos, faz Annacondia cair diante do coral. O evangelista sacode-se ao solo, repetindo sempre as mesmas sílabas (rá-ba-ba-ba-ba...). As coristas olham, algumas choram copiosamente, outras assustadas, enquanto Freidzon e Scataglini impõem suas mãos sobre sua barriga e cabeça. Oram por ele um tempo, para logo depois levantarem-se e continuam a aclamar o público. Depois de um tempo, Annacondia levanta, apoiado pela primeira fila de

cantoras, para logo após impor as mãos sobre Freidzon, que dá risadas e se dobra, mas não cai. Um auxiliar próximo quase o segura. Segue-se a imposição de mãos sobre os filhos de Annacondia, que sobem ao altar e recebem a oração de todos os pastores presentes no altar, e caem no Espírito. Enquanto isso, os volumes da música e do alarido abaixam um pouco, para que Betty Freidzon anuncie a cura de um câncer de língua de uma pessoa que assistia “conectada pelo espírito” via Internet.¹⁴

A trajetória de Claudio Freidzon dá a esse momento um significado narrativo denso. Dois pontos de transição marcam sua construção biográfica, e logo após deles, demarcam-se novas dimensões para a Igreja Rey de Reyes. O primeiro deles foi com o próprio Annacondia nos anos 80; o segundo, com Benny Hinn em 1992. Antes do seu segundo encontro, Freidzon relata jamais tinha caído no Espírito; depois disso, nem mesmo seu primeiro mentor resiste à sua oração. À fragilização subjetiva diante do poder de Deus (quebrantamento) sempre se seguem eventos poderosos, que atualizam nos que os presenciam a graça que foi alcançada por aquele que agora a distribui, sem limitações.

Essa dinâmica da cornucópia espiritual parece fazer parte da linguagem narrativa do *êxtase intramundano*, cultivada desde o início do pentecostalismo. Não é por acaso que as histórias desse movimento, assim como as trajetórias dos grandes mestres budistas, são fundadas em narrativas pessoa-a-pessoa. O xamã, antes de mais nada, é narrado como um doente que foi curado por um mestre, e depois aprendeu dele e dos espíritos da floresta tudo que sabe (Lévi-Strauss, 1996b). A um contato de Benny Hinn com Kathrin Kuhlman em 1974, seguiu-se outro com Freidzon em 1991, e volta após volta, o chamado chega a pessoas fora do mundo evangélico, estádios se enchem e, depois, luta-se contra a rotinização. Assim, vão se formando linhagens espirituais que se tornam, no contexto que estudamos, a *história* do pentecostalismo contada na literatura êmica, como os de Synan (2005c) e Petersen (1998).

¹⁴ Devemos a esse momento proporcionado por Betty Freidzon a inspiração para o título da presente tese.

4.1.3 Sonhos e mensagens de Josué Dilermando

A biografia do pastor Josué Dilermando é repleta de sonhos, mensagens e profecias. Ele relata quatro sonhos que definiram sua vocação como pastor. No primeiro, aos cinco anos de idade, Deus se revelou na forma de sol e adianta que havia um plano para sua vida (*"eu te levarei por outras nações eu vou te usar muito em minhas mãos, tu serás pastor"*). No segundo, também aos cinco anos, Josué relata que Deus o curou de uma gagueira (para que não fosse mais ridicularizado pelo irmão) e adiantou quando tudo iria acontecer: *"Olha, o meu plano na tua vida é que tu vai ser um pastor e um sinal eu vou te dar. Quando tu ouvir falar que o comunismo acabou na Rússia, neste tempo, eu te levanto como pregador"*. No terceiro sonho, Josué é questionado pelo Espírito Santo sobre a franqueza de sua decisão em servir só a Deus, e acaba abandonando o trabalho como empresário por conta desse sonho. O quarto define o bairro e o local de sua futura igreja, no bairro Mário Quintana.

Depois de ter conseguido, por uma doação de um empresário, o terreno onde está a igreja hoje, Josué relata a primeira vez em que viajou para o exterior para atuar como pastor:

Um dia eu estava orando, no ano de 2006, era no início de maio de 2006 e eu estava com um mapa orando pela América, pedindo para que Deus abençoasse toda a América do Sul. Eu estava intercedendo uma manhã toda pela América, pedindo pra que Deus salvasse as vidas, abençoar a economia da América, do Brasil, da Argentina... Eu estava orando e nesse momento da oração o Espírito Santo falou comigo e disse: "firma o teu dedo indicador e olha aonde ele está". Eu abri os olhos e fiquei com o dedo indicador, olhei, a ponta dele estava no Chile. "Josué, eu quero que tu vá até o Chile, dia 22 de maio às 19 horas da noite, tu tem que estar no Chile". E eu perguntei: "e o que eu tenho que fazer lá?". E Jesus, por meio do Espírito Santo, disse: "Eu só quero que tu esteja lá no Chile". Comecei a procurar contatos e descobri que um amigo meu tinha uma amiga, uma irmã da Igreja da Vinha lá no Chile, e há uns sete anos atrás ele tinha feito um curso junto com ela, ela chama Cecília. E ele entrou em contato com ela, e eu fiz contato com ela. (...)

A história segue com a travessia pela Cordilheira dos Andes, a descoberta através de amigos de viagem de que o bairro para o qual eles iam era o mais rico de Santiago (Las Condes), a chegada de ônibus em Santiago e orações de intercessão pela filha da agora ex-presidente da república, Michele Bachelet, Francisca Dávalos. *"Deus nos levou pra abençoar aquela nação"*, afirmou Josué, embora sua missão fosse somente enviar uma mensagem a dois pastores.

Quando eu cheguei no Chile, Deus falou comigo e disse, “agora virão até ti dois pastores”. E eu tinha uma mensagem de Deus pra levar pra eles. E quando eu levei a mensagem de Deus pro primeiro pastor, um americano chamado Roger Cunningham,¹⁵ ele disse: “Tudo isso que tu me falou agora foi o que Deus há dois meses atrás falou comigo por intermédio do Benny Hinn”. (...) Então fomos levar palavra de Deus pra igreja, e foi bênção de Deus.

4.1.4 Mensagens, visões e contatos: aplicando um modelo de análise

Os extensos excertos de entrevistas e testemunhos acima reunidos se concentram no relato de acontecimentos como visões e mensagens de Deus. André Droogers (2006) propõe um modelo de análise para esses relatos que parte de certos pressupostos. Primeiramente, consideremos os acontecimentos relatados como *experiências* passíveis de interpretação pelos atores. Essas experiências são informadas pela cultura, mas essa mesma cultura também é agenciada pelos atores, numa relação dialética. Um relato de mensagem, cura, profecia, visão ou sonho pode ser interpretado através das *metáforas* e *metonímias* empregadas, e as relações destas metáforas e metonímias com: 1) a estrutura social interna à religião; 2) a estrutura simbólica interna à religião; 3) a estrutura social externa à religião; 4) a estrutura simbólica externa à religião; e 5) a natureza.

As relações destas metáforas e metonímias com todas essas instâncias analíticas devem evidenciar não só a *performance* criativa dos atores, mas também a dimensão do *poder*. Finalmente, a interpretação dessa experiência não pode ser inacessível aos atores que a enunciaram, podendo ser discutida por eles. Embora André Droogers não afirme com essas palavras, consideramos em sua proposta a aceitação da religião como um modo de conhecimento, e uma tentativa de tornar *simétricas* as posições dos pentecostais e dos cientistas sociais, enquanto ambos tentam constituir *totalidades* simbolicamente mediadas, seja pela teoria social, seja pela experiência religiosa.

Dediquemo-nos ao estudo desses relatos e sua relação com estrutura simbólica interna do pentecostalismo. Nos relatos de Claudio Freidzon e Dilermando, temos uma *inquietação*, a *preparação* de uma viagem

¹⁵ Pastor principal da *Iglesia de La Viña* de Las Condes, Santiago do Chile.

com todos os seus custos, um *assombro de ordem mundana* com a viagem, um *contato* e uma *missão*. Em ambos os relatos e em muitos outros, é atribuída a Deus, através do Espírito Santo, uma interferência direta, nem sempre inteligível num primeiro momento, que sedimenta os contatos entre líderes.

No caso de Freidzon, seu relato relaciona-se de forma dialética com sua posição dentro do campo evangélico argentino naquele momento.

En realidad fue no porqué me iba mal, sino porqué sabía que todo estaba muy bien, pero yo quería conocer más a Dios, quería más de Jesus, la presencia del Espíritu Santo. Y a parte, yo era presbítero, el jefe de toda la ciudad de Buenos Aires. Entre todos sus pastores, eligen quién va ser su presbítero. El consejo de pastores elije una autoridad que los representa. Yo era muy joven y me dedicaba a eso. Entonces estaba todo muy bien, estaba perfecto. Pero comencé a tener um hambre de Dios, una sensación de que tenía que conocer más a Dios. (Claudio Freidzon, entrevista em 24 de outubro de 2009)

A sequencia dos acontecimentos, determinada por uma vontade própria à qual teria respondido a vontade divina, distancia Freidzon de ser um líder argentino com compromissos apenas locais. A grandeza da transformação pessoal de Claudio Freidzon metonimicamente estendeu-se para a igreja inteira, tanto no encontro com Annacondia nos anos 80, quanto com Benny Hinn, nos anos 90. É interessante que a carreira dos Freidzon possa ser contada por *quedas milagrosas ao solo* que são metáforas das *ascensões da igreja em número de membros e em impacto*. A primeira queda, da mulher grávida e estrábica que caiu e foi curada na Praça Noruega em 1985; a segunda, do próprio Claudio Freidzon diante da unção do Espírito por meio de Benny Hinn, em 1992.

Para além de aspectos internos concernentes ao mundo evangélico, certas relações de sentido que essas narrativas de milagres e visões projetam-se *para além* da religião. A transferência de Parque Chás para Belgrano, sinalizada numa visão a Claudio Freidzon, sinaliza metonimicamente uma mudança de *status* social da membresia-alvo, os “homens de gravatas e pastas” que mencionava Betty no primeiro relato. Com o crescimento da igreja, melhoram consideravelmente também a casa e as condições financeiras do casal, e isso está expresso em inúmeros elementos trazidos principalmente no livro e nos relatos de Betty Freidzon, como os comentários sobre a casa que

tinham nos tempos de Parque Chás ou no comentário *en passant* sobre o “único terno” de Claudio Freidzon. De modo que as bênçãos que ampliam a igreja os levam a participar de sonhos de consumo comuns à população em geral, como os relacionados a roupas, móveis, educação dos filhos e viagens ao exterior para congressos e campanhas.

Este tema da viagem e dos recursos financeiros aparece no relato de Josué sobre a viagem a Santiago do Chile, quando ele é convidado pelo Espírito a ser um mensageiro num bairro nobre de outro país. As chacotas de pessoas que vai conhecendo no caminho, que não acreditam que ele vai ao bairro de Las Condes em Santiago, servem como metáfora da ação dos homens diante da intencionalidade divina: em várias destas histórias de sinais maravilhosos, vale o preceito bíblico de que “a loucura dos homens é sabedoria de Deus”. As orações à filha “alcoólatra” da presidente Bachelet e as mensagens dadas aos pastores fazem parte, segundo o relato, de um mover do Espírito Santo sobre o Chile. O interessante, ainda, é a “autenticação” da mensagem de Josué ao pastor Cunningham, não importando a nós, a princípio, qual tenha sido a mensagem. O fato de associar a Benny Hinn uma mesma mensagem dois meses antes conecta a Dilermando no mesmo Espírito, por meio sobrenatural, e valoriza ainda mais seu esforço de ter chegado ao Chile obedecendo ao que Deus lhe disse para fazer. Atesta também a autoridade simbólica de formação religiosa de Benny Hinn sobre os dois pastores.

Nos relatos de Claudio e Josué, por fim, temos o início de contatos internacionais por meios extraordinários, e a valorização desses relatos diante das respectivas memórias. Cada uma dessas viagens é contada nos cultos como uma jornada de proporções épicas, que culmina com o reconhecimento de seu propósito pela pessoa com a qual se quer entrar em contato, e numa conexão que, espera-se, tenha consequências futuras. No caso de Claudio Freidzon, há mais: uma transferência de *poder espiritual* de cunho carismático que passa a manifestar-se numa proporção nova, estendendo para além os limites da igreja.

As conexões transnacionais que vão se criando na carreira desses pregadores itinerantes são significadas atualmente dentro de marcos teológicos específicos. O sentido propriamente *sobrenatural* desses contatos é projetado narrativamente pelos atores na medida em que se fecham *circuitos*

espirituais que os convertem continuamente, e nos quais há um determinado *preço* a se pagar por essa transformação. Na narrativa de Freidzon, o preço foi pago sucessivas vezes, ao abandonar uma postura demasiado intelectualista como professor num seminário, e depois ao viajar para os EUA sem sequer conhecer a Benny Hinn. Na de Dilermando, o preço foi pago ao mobilizar-se para um país desconhecido levando uma mensagem. Pagos os preços, fluxos tornam-se circuitos: a unção recebida por Freidzon transformado desde Hinn agora lança Annacondia ao solo, enquanto Dilermando confirma a mensagem já dada por Benny Hinn meses antes a Cunningham.

Os dados apresentados, para os quais teríamos outros exemplos, descortinam, a nosso ver, o aspecto *relacional* do milagre.¹⁶ Unção, cura, mensagem e profecia nessas comunidades espirituais conectam crentes entre si, e podem mesmo vir a remodelar os elos sociais de um não-crente em processo de conversão. Num modelo ideal conversionista, e a partir da ação desses pregadores e músicos itinerantes (como aqueles que são mais referidos na rede de relações que investigamos), evangélicos vão sendo mobilizados a se sentirem parte de uma comunidade religiosa imaginária que se entrelaçaria como um coletivo em escala mundial. O exame do imaginário pentecostal associado a esse coletivo será examinado agora.

4.2 A Igreja

O momento atual no pentecostalismo é descrito pelos entrevistados como *pós-denominacional*. Creio que se poderia mencionar o líder evangélico chinês Watchman Nee (1903-1972) como um proto-idealizador desse momento, por sua grande desconfiança em relação às grandes denominações missionárias na China no primeiro quarto do Século XX. Watchman Nee vinha de uma família de chineses anglicanos bem-estabelecida de Fuzhou (província de Fujian, extremo leste da China), e acabou influenciado em 1923 pela professora Margaret Barber, que apresentou a ele os princípios do movimento inglês de santidade Brethren, que teve origem em meados do século XIX (Lee, 2005: 73). A partir deste referencial teológico, e combinando-o

¹⁶ Ideia apresentada por Birman (2010).

com princípios tradicionais chineses, Watchman Nee constituiu uma forma de organização da igreja que privilegiava os grupos locais. Em 1949, estimou-se que 25% da população protestante da China, cerca de 70.000 pessoas, pertencessem a “pequenos rebanhos” (*Little Flocks*) autônomos em organização e idealizados por Nee. Seus livros parecem ter tido influência na formação das comunidades cristãs (Canclini, 2004: 423).

Atualmente, o grande ideólogo pós-denominacional é Charles Peter Wagner, teólogo norte-americano que já escreveu muitos *Best-sellers* evangélicos e cultiva relações muito próximas aos líderes argentinos. Wagner faz clara menção à Argentina como um “laboratório” para o entrecruzamento na prática de certas idéias como “iglelescimento” (adoção de teorias e técnicas das ciências humanas e da comunicação para o aumento das igrejas) e “evangelismo de colheita” (guerra espiritual aplicada à tomada de cidades e nações para Cristo),¹⁷ em boa parte desenvolvidas nos livros de Wagner. Hilario Wynarczyk conceitualiza da seguinte forma essas tendências teológicas com influência secular direcionadas à gerência racional de membresia:

O “iglelescimento”, como teoria que pretende ser científica e sustentar-se na observação científica de casos, propõe-se a explicar de que maneira crescem as igrejas, que fatores influem positivamente no crescimento, quais são as tendências do crescimento e como fazer crescer as igrejas. Nesse contexto, além da colheita de almas, interessa outro fator do “evangelismo voltado ao êxito” (*sucess-oriented evangelism*): a aparição de novas igrejas ou “planteio de igrejas” (*church planting*). (Wynarczyk, 2009: 101; grifos e termos em inglês como no original, tradução livre do espanhol minha).

O mesmo Peter Wagner cunhou o termo *pós-denominacional*, que vimos muitas vezes ser utilizado pelas lideranças que entrevistamos para descrever esse momento atual. Observado o crescimento por fragmentação contínua no campo evangélico, acredita-se que o Espírito passaria a enfeixar pequenos e médios grupos (como os que estudamos), e por sua ação esses grupos se conheceriam nas cidades e formariam uma coletividade organizada em pequenas e médias congregações, sem centralização administrativa entre si, mas unida no Espírito: os pentecostais e carismáticos que estudamos chamam essa configuração idealizada de *Igreja da cidade*. Não se trata apenas

¹⁷ Citando-o diretamente, do livro *Derrubando Fortalezas na Sua Cidade* (s.d., p. 8): “Argentina tem emergido como o nosso principal laboratório de campo para submeter a teste a guerra espiritual em nível estratégico”.

de ligar denominações e congregações lado a lado, mas de ligá-las *por cima* em torno de personalidades carismáticas da região ou do país consideradas *apóstolas*, dentro da concepção de Peter Wagner de “Nova Reforma Apostólica” (NRA, *apud* Wynarczyk, 2009: 152-160).

Isso tem implicação direta na maneira com a qual esses próceres evangélicos entendem as redes transnacionais: elas seriam a manifestação da “unidade no Espírito”, remetendo ao sentido etimológico do termo *Igreja* (universal). O procedimento metodológico de Synan (2005b) de incluir todos os tipos de manifestação do Espírito como pertencentes ao *movimento p/c* faz tributo a essa concepção do *corpo de Cristo*.¹⁸ Essa visão espiritualmente unitarista e difusionista na organização, quando posta em prática, encontra expressão em convicções e associações interessantes. Uma das primeiras vezes que essa *visão* da *Igreja* surgiu como item de conteúdo em entrevista foi durante a primeira entrevista com Asaph Borba:

A igreja que Deus está levantando no mundo todo hoje não tem como base uma grande estrutura, um grande prédio, uma grande construção, uma pessoa jurídica forte que representa milhões de coisas. Não, a riqueza é relacional, cada vez mais a riqueza da igreja, a igreja que vai subsistir no próximo milênio, é uma igreja de relacionamento, não mais de estruturas. (Entrevista de Asaph Borba a Ari Pedro Oro e Daniel Alves, 12 de agosto de 2008)

Quando perguntado sobre se havia alguma vinculação da Comunidade Cristã de Porto Alegre com alguma denominação, Asaph Borba respondeu que a comunidade não tinha nenhuma denominação, que era fruto do que aconteceu “nesse período (anos 1970) com a Igreja”. Questionado sobre que igreja era essa, a resposta foi a seguinte:

Igreja do Senhor Jesus. Por quê? Nós passamos a entender o que a Bíblia fala, a Bíblia fala que Deus tem uma só igreja nesse mundo afora. Então junto com os pastores passamos a ver que Deus tem uma só igreja, então nós temos que trabalhar com todas as igrejas. Temos irmãos em todas as igrejas, têm pessoas que nós precisamos alcançar em todas as igrejas e em todos os lugares, então começaram a surgir essas pequenas comunidades de pessoas. (...) É uma comunidade de pessoas que tem na Bíblia, na integridade da palavra de Deus a sua fé, não é vinculada a uma grande denominação, mas a uma comunidade de irmãos que caminham junto no mundo todo que hoje representam quase 20% do cristianismo, essas comunidades que se chamam

¹⁸ Para acesso ao referencial bíblico, ver a primeira carta de Paulo aos Coríntios, cap. 12.

neopentecostais.¹⁹ Porque crê nos dons do Espírito Santo, num cristianismo de integridade, num cristianismo verdadeiro, numa fé pura, gente que crê no casamento, gente de uma só mulher, gente que não apóia o divórcio, o aborto. (Entrevista de Asaph Borba a Ari Pedro Oro e Daniel Alves, 12 de agosto de 2008)

Como sabemos, as comunidades surgiram agregando lideranças que saíam das igrejas tradicionais pelo seu alinhamento com práticas e concepções pentecostais. Porém, um novo movimento tem emergido, tendo como cenário outra vez a Argentina, e como líder, o pastor Jorge Himitian.

4.2.1 Jorge Himitian e a experiência de CRECES

Nos últimos dez anos, tem havido um esforço de Himitian para que haja uma integração maior entre pentecostais e a Renovação Carismática Católica, com instâncias de discussão e festivais conjuntos.²⁰ A partir de 2003, Mateo Callisi, que tinha experiência nesse tipo de diálogo religioso através de sua conexão com o pastor Giovanni Traetino (ver item 3.5), juntou-se a Jorge Himitian em 2003 na Argentina fazendo com que um grupo de pentecostais e católicos renovados fundasse a “Comunión Renovada de Evangélicos y Católicos en el Espíritu Santo” (CRECES).

Em 1º de maio de 2009 o grupo de CRECES organizou sua quinta conferência na Argentina, com a presença do Arcebispo de Buenos Aires (fig. 19), de lideranças carismáticas e pentecostais dividindo o palco (fig. 18), além de um público de cerca de 5.000 pessoas. Estivemos presentes ao evento e pudemos constatar que a maioria dos presentes era formada de carismáticos católicos. A assistência católica a esse evento faz lembrar apontamentos de Maria das Dores Machado e Cecília Mariz (1994, *apud* Machado, 1996) acerca da admiração de carismáticos católicos pelos pentecostais, e do trânsito religioso que existia nesse sentido:

Enfim, a passagem mesmo que temporária de carismáticos por comunidades pentecostais indica que a fronteira entre esses grupos não é tão nítida e forte como a que demarcava até bem pouco tempo os universos protestante e católico, reforçando a opção por compará-los (1994, *apud* Machado, 1996: 53-54).

¹⁹ No sentido atribuído no campo ao termo, conforme já discutido quando mencionamos a classificação das “ondas” de Vinson Synam.

²⁰ Uma síntese do relacionamento de tensões e aproximações entre catolicismo carismático e pentecostalismo foi apresentada por Oro (2010).

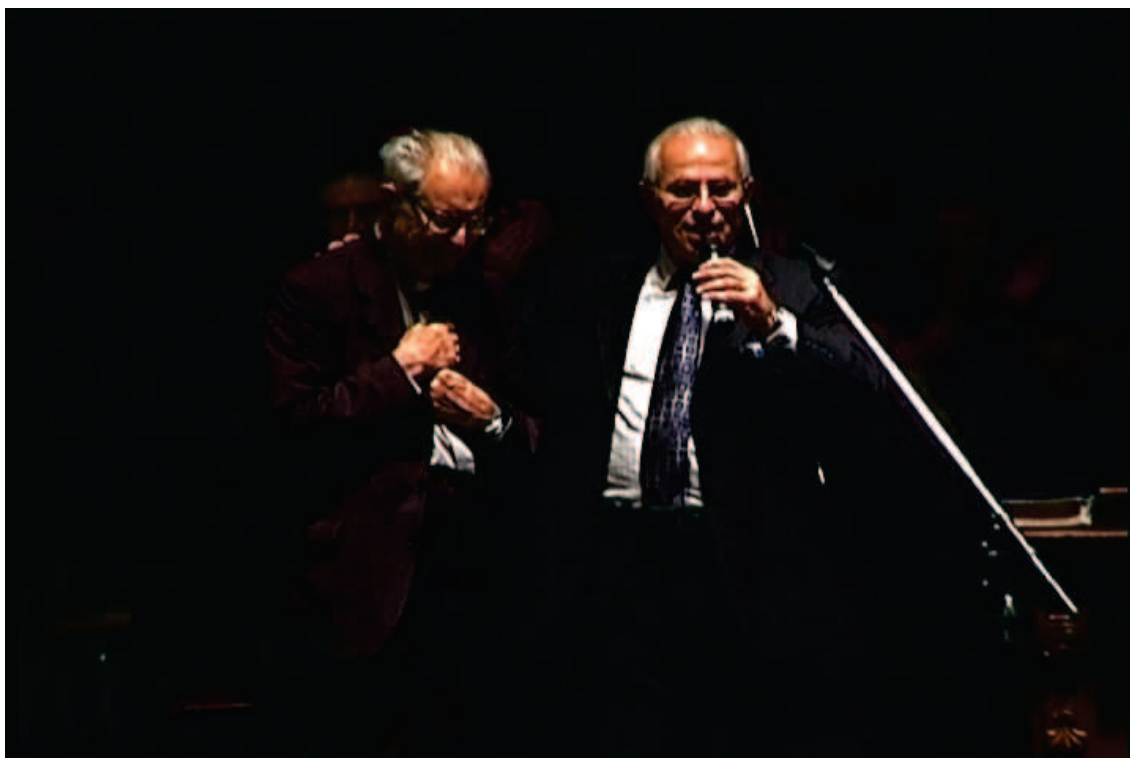


Fig. 18 - Padre Alberto Ibañez Padilla (direita), apresentado como «pioneiro da renovação» pelo Pastor Jorge Himítian. *Encuentro CRECES*, 1 de maio de 2009. Fonte: Imagem capturada do DVD *Encuentro CRECES*, Leonardo Produções.



Fig 19 - Cardeal Jorge Mario Bergoglio, arcebispo de Buenos Aires, e pastor Norberto Saracco, FIET/Iglesia Buenas Nuevas. *Encuentro CRECES*, 1 de maio de 2009. Fonte: Imagem capturada do DVD *Encuentro CRECES*, Leonardo Produções

Entre as principais atrações convidadas para esta conferência, estavam o bispo Joseph Grech, líder da Renovação Carismática da Austrália; pastor Omar Cabrera Jr., líder argentino já mencionado, padre Lucas Casaert, pároco de Santa Cruz de la Sierra (Bolívia) compositor de canções muito conhecidas no meio dos católicos carismáticos argentinos, e Kim Phuc, a menina vietnamita que foi fotografada em 1972 correndo de bombas de Napalm despejadas num vilarejo por aviões bombardeiros americanos,²¹ hoje embaixadora da boa vontade da UNESCO e evangélica convertida. Uma matéria sobre a trajetória de Kim foi divulgada em matéria de página inteira anunciada na capa do diário argentino Clarín. No canto da mesma página, havia uma pequena descrição do que foi o evento:

Qué lejos están los tiempos en que católicos y evangélicos no se dirigían la palabra, decía ayer en el Luna Park uno de los miles de asistentes al V Encuentro Fraternal de Evangélicos y Católicos, realizado por impulso del movimiento de renovación carismática que hoy atraviesa todo el cristianismo. Fieles de comunidades que hasta hace varias décadas se recelaban ayer se tomaban de las manos para rezar, cantar y oír reflexiones de personalidades como el cardenal Jorge Bergolio²² y el pastor Norberto Saracco.

“Con estos encuentros queremos destacar más lo que nos une que lo que nos separa, dijo el encargado del área de Ecumenismo de la arquidiócesis porteña, padre Fernando Gianetti. “Somos parte de un proceso de reconciliación entre cristianos”, agregó. Según Saracco, “es un intento de caminar juntos, un paso más en la senda de acercamiento entre las iglesias”. El encuentro, bajo el lema “reconciliados en Jesús” sintetizó “la vocación de unidad en la diversidad reconciliada”. (“Encuentro de fieles”, *El Clarín*, p. 54)

A consolidação desses encontros na Argentina repercutiu no Brasil. Um documento assinado pelo padre jesuíta Marcial Maçaneiro, assessor para o diálogo ecumênico da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), dá ciência de um encontro feito na comunidade Canção Nova (Lavrinhas - São Paulo) em 30 de abril e 1º de maio de 2008, com respaldo de mais de 30 confissões, entre comunidades e movimentos evangélicos e católicos. Um dos pregadores naquele momento foi Jorge Himitian, que expôs sobre sua experiência com a *Comunidad Cristiana* e a CRECES (esta última mencionada em várias partes do documento), com um discurso centrado na busca pela unidade dos cristãos:

²¹ Para mais informações, ver “A foto que chocou o mundo”, matéria da BBC Brasil em 2000 <http://www.bbc.co.uk/portuguese/esp_viet_04.htm>, acesso em 12 de outubro de 2010.

²² Arcebispo de Buenos Aires, que participou do encontro.

Logo, a Igreja não é produto dos apóstolos, nem de nós, isolados uns dos outros. É, sim, obra do Espírito de Cristo – tantas vezes esquecido na nossa tematização teológica. Constatamos que a ausência da pneumatologia enfraqueceu a espiritualidade que, por sua vez, enfraqueceu a unidade, que se alicerçava na santidade. Não por acaso em João 17 a unidade é matéria da oração de Jesus. Ela requer a glória de Deus em nós. Requer que sejamos santos. Retomar a santidade é retomar o caminho ecumênico em seu verdadeiro rumo. Toda perda de santidade acarretou divisões, dentro de nossas Igrejas e entre nossas Igrejas (Jorge Himitian, em Maçaneiro, *Memória e Discernimento*, 2008: 12).

Portanto, aqui temos outro vetor de transnacionalização, por meio de experiências comunitárias carismáticas que integram partes do campo cristão. Criara-se uma expectativa, depois desse encontro na Canção Nova, de que se consolidasse uma organização como CRECES no Brasil. Ela já existe, e se chama *En Kristus*, tendo se reunido anualmente desde 2008 em comunidades carismáticas católicas no interior de São Paulo. Esse alinhamento, a nosso ver, merece ser visto sob vários aspectos. Para além de uma compatibilidade de estilos rituais, também há uma confluência de interesses políticos que corroboram uma ligação institucional da Igreja Católica aos pentecostais.

4.2.2 Compreendendo a recusa da “religião”

When Jesus came, people had religion, big religion, popular religion, the religion that everybody has. All the Jews had religion. And Jesus came and he hadn't religion. They said, "We got to kill him, he is too serious about this thing". (...) The Jews always had God in their corner. That is what religion does: gets God in its package. The Jews had God in their corner. In the Moses' days, they put him in a tent. Later, they put it in a box, in a gold box, the Arc of the Covenant, hidden from the people, only for us, the "holy people". (T.L. Osborn)²³

Esta parte se destina a um duplo esclarecimento: do que implica o uso de todas as palavras de prefixo “*relig-*” na fala dos atores que estudamos, e da parte das ciências sociais, o que queremos dizer quando falamos de *carisma*, e, em nosso estudo, de *líderes carismáticos*. Essas duas questões estão conectadas: a maneira com a qual as palavras *religião* e *religiosidade* são levantadas no discurso pentecostal remete a uma recusa tanto da religiosidade burocrática das grandes igrejas quanto da religiosidade popular,

²³ Vídeo sem data gravado na Igreja Internacional da Graça de Deus, disponível em <www.youtube.com/watch?v=SJ_Ji87JfMs>, acesso em 10 de outubro de 2010.

enfrentamentos típicos do líder carismático, segundo Weber.²⁴ Falaremos agora da primeira recusa, sendo que a segunda será debatida na terceira parte, referida ao *combate*.

A menção ao trecho de T.L. Osborn, um dos líderes pentecostais de maior proeminência no campo dos “pregadores itinerantes” internacionais, dá conta do pano de fundo bíblico de uma das mais importantes peculiaridades do movimento p/c: o de “liberar” a presença divina para que ela atue como queira. Em termos práticos, esse “derramar” do Espírito em ministérios “ungidos” abre espaço para que seus líderes carismáticos elaborem *performances* rituais como as que descrevemos no Capítulo 3. Percebemos, ainda na citação de Osborn, que a palavra “religião” é utilizada num sentido quase pejorativo. E, de fato, trata-se de um uso comum entre os líderes que entrevistamos, e que merece alguma consideração. As metáforas naturais utilizadas para descrever experiências com o Espírito Santo de forma positiva são a do *fogo*, do *ar* e *água em movimento*, sendo que as duas últimas podem ser observadas abaixo por outro pregador itinerante de destaque mundial, Reinhard Bonnke:

Jesus simplesmente fez as coisas acontecerem no mundo e nos corações das pessoas, como em um rio de energia nova. Você não pode chamar um rio de “uma religião”. (...) Jesus falou com a mulher que estava tirando água do poço em Samaria, e prometeu a ela “fontes de água jorrando para a vida eterna” (João 4:14). A água de poço é uma água parada. Peixes não podem viver em poços. A água viva, descendo como uma branca espuma sobre a rocha, está cheia de oxigênio. (...) Nós não vamos à igreja por causa de uma atmosfera religiosa, mas para que os ventos celestiais possam mexer conosco. Este tipo de culto “acaba com o barato” de algumas pessoas tradicionais - vento e ar fresco também são muito saudáveis.²⁵

Apesar de menos mencionado, o elemento *terra* somente é mencionado positivamente quando posto em movimento pelo Evangelho (“as nações vão sacudir...”). O elemento terra, em sua fixidez atávica, a água parada e a “atmosfera religiosa” das catedrais são todas metáforas naturais

²⁴ Aqui não utilizaremos a palavra que Weber utiliza para os líderes carismáticos (“profeta”), pelos motivos que seguem. 1) A palavra tem um sentido mais restrito no meio pentecostal, sendo uma função possível entre outras no meio cristão (apóstolo, evangelista, pastor, profeta, professor). 2) Em grande parte, estamos tratando de pastores responsáveis por *congregações*, o que supõe um nível de institucionalização no qual podem ser observados alguns elementos que Weber descreveu.

²⁵ “Ressureição incessante”, estudos bíblicos de Reinhard Bonnke, disponível em <<http://www.bonnke.com.br/>>.

para a *religião*, que segundo a visão pentecostal é cheia de convencionalismos e burocracia que *esfriam* a presença divina, *fixando-a*. O processo de deslocamento do carisma pessoal para o carisma de função, segundo Max Weber (2000: 313) caracterizado pela passagem da produção de bens religiosos da mensagem pessoal revelada e confirmada por meios extraordinários para a instituição religiosa, é evocado simbolicamente por metáforas naturais e enunciado diretamente como um risco para a Igreja. “A religião não pode fazer nada pelo homem”, costuma dizer o evangelista Carlos Annacondia em suas campanhas. Em entrevista, ele uniu sua crítica à religião, o seu trabalho como evangelista e os sinais extraordinários:

El apóstol Pablo dijo: "Yo no fue con palabras persuasivas de humana sabiduría, mas con demostración del Espíritu y de poder. Para que vuestra fe no esté fundada en sabiduría de hombres, mas en poder de Dios".²⁶ Esa es la diferencia entre la religión [*bate na mesa, um lado*] y el Evangelio [*bate do outro lado da mesa*]. La religión, palabras persuasivas; el Evangelio, poder. Porque la gente que va a la campaña, que ven para que sus familiares sean sanados, los que estaban endemoniados siendo liberados de las cadenas del Diablo, (...) llegan a sus vecinos y dicen: "ves lo que me pasaba". (...) La gente no viene por lo que yo hablo, viene por las señales. (Carlos Annacondia, entrevista no dia 21/10/2009)

Portanto, a recusa à religião dobra em si referenciais bíblicos, metáforas naturais, interpretação histórica de longo alcance e uma análise da situação atual do cristianismo no mundo. Poderíamos dizer que as religiões estruturalmente cultivam de forma voluntarista discursos destinados a fazerem-nas se esquivar do lugar ao qual a modernidade enquanto ideologia reservá-lhes: no nível atitudinal, privatização e identidade subjetiva; no das formas organizacionais internas, burocratização e apartamento das demandas dos leigos; no nível das relações com a sociedade, separação das esferas de sentido. No budismo, essa recusa se expressava de forma clara entre praticantes convertidos no nível atitudinal pessoal, quando enfatizavam sua adesão ao budismo e não sua pertença a ele na forma de uma identidade fixa e defensiva (Alves, 2006). No mundo pentecostal, essa concepção *anti-moderna* do lugar da religião tem como esteio de sua crítica interna as formas de organização cristã rotinizadas ou populares.

²⁶ Referência a trecho da primeira carta de São Paulo aos Coríntios (1Cor2, 4-5).

Tanto no caso de budistas ou pentecostais, essa retórica é indispensável como forma de manter o dinamismo e a vitalidade da adesão pessoal, da organização das comunidades e das relações com a sociedade mais ampla. Restringindo a observação ao pensamento pentecostal, é impossível não recordar, observando o título do texto de Reinhard Bonkke (*ressurreição incessante*) e as concepções que desenvolvemos aqui, das teses da *revolução permanente* defendidas por Leon Trotski antes mesmo da revolução russa.²⁷

Religiosidade é outro termo pejorativo bastante utilizado, mas ele pode ter dois sentidos: pode envolver tanto a denúncia à *modernidade* do cristianismo não-participante nas igrejas tradicionais, quanto à *pré-modernidade* da religiosidade popular. Assim como os próceres da revolução russa rejeitavam constantemente o atraso da mentalidade czarista identificando-se como os agentes da mudança nacional, os pentecostais constituíram discursos e práticas de *exorcismo* dos cultos populares. Discutiremos mais acerca disso adiante, quando estivermos tratando do *combate*.

4.2.3 Os conselhos pastorais como a Igreja da cidade

Nas três cidades que estudamos, encontramos uma situação de concorrência religiosa no mundo p/c, na qual observamos grandes denominações, mais ou menos abertas no que tange ao relacionamento de seus líderes, e empreendimentos religiosos novos pequenos e médios com carisma centralizado no *apóstolo* (no caso das comunidades carismáticas) ou no pastor fundador e sua família. Estes líderes de empreendimentos novos, assim como as lideranças de denominações mais abertas, como Assembléia de Deus, os Batistas Renovados e a Quadrangular, têm se unido num tipo de instância diferente das tradicionais associações e federações evangélicas. São

²⁷ Recordamos inclusive que entre estas teses, estava a da necessidade premente da internacionalização da luta comunista como sendo essencial para a vitalidade das revoluções nacionais (Deutscher, 2005). Podemos pensar o internacionalismo trotskista e o pentecostalismo como mundivisões diametralmente opostas em conteúdo, mas que, totalizantes em suas concepções de humanidade (Robertson, 1996), mantiveram igualmente formas discursivas (teses ou teologias) que lhes permitem refletirem-se como dinâmicas internacionais.

os *conselhos de pastores* das cidades, nos quais se cultivam sociabilidade, contatos e envolvimento em projetos de evangelização comuns.

Informações sobre o Conselho de Pastores de Porto Alegre (CIMEPA) podem ser encontradas no *site* de divulgação da Marcha Para Jesus na cidade. Sabemos ali que o CIMEPA teve início em dezembro de 2004 e que o objetivo desta organização é

(...) agregar o maior número possível de líderes evangélicos, *buscando a unidade da Igreja do Senhor Jesus Cristo na cidade*, promovendo reuniões de comunhão e oração, seminários, retiros, etc. É também, um importante instrumento representativo da Igreja de Porto Alegre e Grande Porto Alegre junto às autoridades, governos, prefeituras e eventos de interesse da igreja e da comunidade em geral (<<http://www.marchaparajesuspoa.com.br/>>, acesso em 12/12/2010, grifo meu)

O conselho pastoral de Buenos Aires²⁸ existe há mais tempo: sabemos que Claudio Freidzon era “presbítero” (ou coordenador) do Conselho no período em que teve contato com Benny Hinn. Para muitos dos líderes que estudamos aqui, os conselhos de pastores são instâncias de articulação: em 2009, Jorge Himítian era um dos coordenadores em Buenos Aires, juntamente com os pastores já mencionados Norberto Saracco e Carlos Mraida (já mencionados anteriormente), e também Juan Pablo Bongarrá (igreja *La Puerta Abierta*). No mesmo ano, o pastor Isaías Figueiró era presidente do CIMEPA.

Não conseguimos encontrar fontes acadêmicas que ajudassem a datar a origem histórica deste tipo de organização evangélica que procura representar os pastores da cidade. Contudo, os pastores que entrevistamos enfatizaram sobremaneira a importância da constituição desses conselhos como chave para a unidade das igrejas na cidade. Creio que podemos voltar, aqui, a conceitos apresentados pela primeira vez por Watchman Nee e a organização em grupos homogêneos, conhecidos por *little flocks*. Na concepção eclesiológica desse líder chinês, cada igreja da cidade seria auto-suficiente, cobrindo todo o território da cidade.²⁹

²⁸ Ver <<http://www.pastoresba.org.ar/>>.

²⁹ “Ele enfatizou a necessidade de manter independentes as igrejas locais porque, num nível doutrinal, uma igreja local funciona como uma guardiã do ensinamento cristão e contém a heresia junto a um lugar específico. Num nível administrativo, a idéia de “uma igreja em uma localidade” desencoraria a competição denominacional numa mesma área. Uma igreja não deveria representar uma área menor ou maior que uma cidade e, portanto, sua jurisdição deveria corresponder aos limites administrativos da cidade. Somente barreiras naturais e

Como vimos anteriormente, nas campanhas de evangelistas como Palau e Annacondia, as campanhas se sucedem com a anuência de grupos ou associações de pastores, e da atribuição da organização da campanha a seus componentes. Apesar da ênfase dada pelos ideólogos norte-americanos ao estudo sistemático de casos de sucesso e fracasso no crescimento das igrejas, a consequência mais direta de teorias instrumentais como o “iglecrecimento” ou o “evangelismo de colheita” foi o surgimento desses conselhos de pastores da cidade para a consecução de um evento de evangelismo de massa, segundo a análise de Wynarczyk (2009: 101). O pastor Rubén Proietti³⁰ mencionou que, em certos lugares na região metropolitana de Buenos Aires, ocasiões de um evento de Palau que se criou o conselho na cidade. Da mesma maneira, a origem do CIMEPA está ligada à organização da Marcha para Jesus. Em Montevideu, o Conselho de Pastores da cidade forneceu a base de apoio para a vinda de Annacondia, e que, acredita o pr. Kenneth Schisler, será a fomentadora da concepção de que os pastores são *da cidade*.

Pero yo creo que hay un grupo de pastores que esta captando de la necesidad de una visión mucho más amplia, mayor. Una visión de reino, una visión donde realmente nos consideremos pastores de la ciudad, y no simplemente de una congregación que se encierra entre cuatro paredes. Yo creo que, en ese sentido, ha sido una gran ayuda el aporte y la visión de Carlos Annacondia, de Silvoso, del evangelismo de cosecha, y otras asociaciones y grupos que están demostrando de que la iglesia debe salir de la pecera, debe salir de sus cuatro paredes y invadir la sociedad en todas las esferas. Entonces ese desafío es lo que se está planteando entre muchos pastores en el Uruguay. (Entrevista com Kenneth Schisler, 16 de dezembro de 2009)

No cenário atual, esses conselhos podem vir a cumprir a função de contrabalançar o peso das grandes instituições religiosas que mantêm fechados os contatos de seus pastores e líderes. Dado que essas organizações devem sua origem, nos casos que estudamos, à organização de grandes eventos ou campanhas, temos aqui uma situação em que redes de

distâncias justificariam o encontro de duas igrejas separadas numa mesma área. Ele não viu razões religiosas ou práticas para que um grupo de cristãos na mesma localidade se dividisse em diferentes denominações. Sobre o tema da organização das disputas intraeclesiais, ele permitia que uma igreja local seguisse o conselho de outra igreja, mas asseverava que a corte final de apelação permanecia na igreja onde a disputa original aconteceu. O que ele procurava promover era uma igreja autônoma e não-denominacional independente de qualquer controle externo” (Lee, 2005: 75; tradução do inglês minha).

³⁰ Em entrevista no dia 11/10/2009.

relações transnacionais entre agentes religiosos de campos evangélicos distintos fazem surgir novas associações que passam a fazer parte do meio evangélico local. Essa busca pela unidade no local é constantemente minada por uma série de fatores inerentes à própria lógica de fragmentação institucional das igrejas e comunidades p/c. O sentido pentecostal dado a essa tendência de ruptura nos canais de construção da confiança passa pelo código da guerra espiritual, o qual analisaremos neste momento.

4.3 O Combate

Tem sido frequente no meio evangélico encontrar lideranças que baseiam suas práticas religiosas nos marcos teológico-práticos da *batalha espiritual*. Outra vez, a referência central no assunto é Peter Wagner. Aqui quero desdobrar as consequências da imaginação sobre território que a Guerra Espiritual estimula, para no próximo capítulo associá-la à globalização e à significação dada aos lugares.

O vocabulário das religiões por vezes direciona as análises dos cientistas sociais, e o caso da batalha espiritual, para nós, é emblemático. De fato, os proclamadores deste tipo de abordagem se dizem “em guerra” contra potências da cultura local, e usam-nas para reforçar sua posição uma série de metáforas que equiparam a situação do Evangelho frente à cidade como a de um exército frente ao campo de batalha (Jorgensen, 2005: 446-448). Mas há mais aqui. Não se trata apenas de uma recusa dos “deuses do povo” e da religiosidade popular: se assim fosse, pentecostais não estariam distantes do cristianismo modernizante comum tanto ao mundo católico quanto ao evangélico tradicional. A religiosidade popular e suas crenças difusas são trazidas *para dentro* da lógica simbólica pentecostal, sendo que ambas partilham aspectos culturais como a ideia de *poder* e a prática dos *pactos*. Para um pregador ou teólogo que segue esta linha de atuação, o mundo das religiosidades locais está prenhe de potências eficazes que precisam ser *reconhecidas, conjuradas, submetidas* e então *expulsas*. Contudo, e isso é o paradoxal dentro de uma lógica modernista, essa *expulsão* não implica em *eliminação*, e sim no *englobamento* (Dumont, 1992) da lógica panteísta das religiosidades populares *para dentro* da dualidade entre as forças da luz e das

trevas, num *novo pacto* que liberta a pessoa cativa por conta de antigos pactos feitos por ela mesma ou por outros, assim como Deus refazia continuamente alianças com Israel.

A nosso ver, esta é uma das mais bem-sucedidas estratégias de inculturação religiosa em operação atualmente nas religiões mundiais. Em termos de eficácia simbólica, essa estratégia coloca o *poder* que opera dentro dos templos no mesmo *tropo* (ainda que se queira discursivamente superior a todos) que o poder reconhecido em cultos sacrificiais populares, como nas religiões afro, em sociedades secretas como a maçonaria ou em cultos *new age*.³¹ Valeria a pena aqui trazer algumas fontes de discussão teológica que permitem desenvolver essa tese da inculturação via guerra espiritual, a partir de três textos que discutem sobre a aplicabilidade deste método em dois contextos diferentes, na África e na China. O texto de Ooi tem como título “Um estudo de guerra espiritual em nível estratégico a partir de uma perspectiva chinesa”. O entendimento do título demanda algum esclarecimento sobre o que seja o “nível estratégico”, explicação que encontramos logo ao início do artigo, depois das obrigatórias menções a Peter Wagner e Cindy Jacobs.

O controle demoníaco dos espíritos sobre uma área geográfica pode mesmo ser identificado em três níveis, nomeadamente: primeiro, os demônios “ao rés do chão” [*ground-level demons*], que possuem as pessoas; segundo, os demônios “em nível oculto”, os quais dão poder a bruxas, xamãs e mágicos; e por fim, demônios “em nível estratégico”, os quais são os mais poderosos dos três. Desses últimos diz-se que podem reinar sobre certos territórios ou grandes regiões. (Ooi, 2006: 146; tradução livre do inglês minha, ver também Wynarczyk, 2009: 136-137)

Contudo, um leitor que espera ler uma perfeita adequação dos preceitos da “Spiritual Warfare in Strategic Level” (SWSL) ao caso chinês pode ter uma surpresa. Depois de analisar cuidadosamente o panteão de divindades chinesas, salientando sua mobilidade e a diversidade de suas fontes (taoísmo, confucionismo e budismo), Ooi descreve rituais populares que envolvem médiuns (ji-tong) e xamãs (fa-shi). Ao final, Ooi conclui que as hierarquias preconizadas pelos defensores de SWSL, com anjos e demônios de diversas

³¹ Para ilustrar isso, menciono um comentário de uma médium que participa de um centro espiritualista em Porto Alegre, trabalhando com uma ampla gama de práticas rituais que vai dos cultos afros ao esoterismo, com algumas restrições: “só não fazemos quimbanda e evangélicos” (*sic*).

ordens, “é ainda muito primitiva em sua forma em termos de sistema hierárquico” (*ibidem*, p. 156) para lidar com a complexidade do panteão chinês.

No contexto africano, dois textos nos oferecem perspectivas opostas quanto à validade dos preceitos da SWSL. Erwin Van der Meer, holandês formado em química e doutor em Missiologia pela Universidade da África do Sul, descreve algumas iniciativas de grupos que se apóiam na SWSL, entre as quais uma reunião de intercessores de diversos países sob o convite do presidente de Benin Mathieu Kérékou para “romper as maldições” derivadas da atitude de seus ancestrais em vender africanos para o sistema escravista internacional. Ainda haveria, segundo os intercessores, “espíritos de escravidão” exercendo efeitos espirituais nos descendentes africanos, caribenhos e americanos (Van Der Meer, 2010: 161). Van der Meer critica genericamente a doutrina da guerra espiritual, dizendo que “reforça a mentalidade mágica” já existente na religiosidade popular africana, agora potencializada por um sincretismo entre “[uma] mitologia indo-européia renovada, crenças tradicionais africanas e cristianismo” (*ibidem*, p. 163).

Essa mesma sinergia entre “causalidade mística” e guerra espiritual é mencionada por J. Kwabena Asamoah-Gyadu (2007), *lecutrer* em novos movimentos religiosos e teologia pentecostal no Seminário Trinity de Gana. Por essa afinidade, ministérios de cura e exorcismo pentecostais encontram paralelos facilmente com práticas populares que lhe são semelhantes, e têm não somente impulsionado o crescimento de igrejas pentecostais, mas tem conduzido à pentecostalização dos cultos evangélicos tradicionais. O reverendo apresenta ao final uma conclusão positiva, dizendo que essas formas populares convidam a repensar a pneumatologia, e que África emerge como um “laboratório e como um centro de ‘criatividade teológica’” (*ibidem*, p. 317).

Embora avaliada positiva ou negativamente, as considerações sobre guerra espiritual sempre recaem numa discussão da relação entre cristianismo e cultura. Quando projetadas desde os púlpitos e plataformas, grande parte das considerações p/c sobre guerra espiritual em nível estratégico nada mais são do que maneiras de instaurar territorialidades simbólicas que estendam ao espaço da *cidade* o princípio da conversão paulina, fazendo equivaler símbolos não-cristãos a símbolos demoníacos e incluindo-os como

“sobrevivências” que agem como influências invisíveis, mas determinantes, sobre o “espírito” da cidade, ou seja, em sua cultura. Narrativas sobre a “tomada de cidades para Cristo” são abundantes na literatura nativa e nas falas dos entrevistados, e envolvem enfrentamentos com “entidades” católicas como a “Rainha do Céu” de Rosário, Argentina (por Cindy Jacobs), como referências maçônicas na geografia humana de La Plata, Argentina (por Victor Lorenzo),³² ou como religiões afrobrasileiras em cidades do interior do RS.³³ Uma extensa anamnese para a identificação de demônios em nível estratégico, a serem realizadas por aquele que quiser aplicar de maneira sistemática os princípios da batalha espiritual, é sugerida ao final do livro de Peter Wagner chamado *Derrubando as Fortalezas na Sua Cidade*.

O “combate”, radicado no paradigma da conversão por descontinuidade e a *práxis* dualista p/c revelam paradoxalmente uma das “mais distintivas qualidades em comparação com outras forças de mudança cultural: sua tendência a preservar as crenças das pessoas a respeito da realidade e poder dos mundos espirituais com os quais elas romperam” (Robbins, 2004: 128). Apresentam-se desafios a que os demônios se manifestem, para que a seguir sejam expulsos das pessoas e de tudo que lhes pertence. Desse ponto de vista, o território da batalha espiritual são os próprios sujeitos e suas extensões, nos quais

(...) o corpo do futuro membro é tratado como um território habitado, literalmente possuído por espíritos alheios, estrangeiros, portanto inimigos, e, acima de tudo, africanos (do atraso, da religiosidade disfuncional com os preceitos do mercado no capitalismo avançado, incompatíveis com a lógica da produção). (...) A conversão é vivida como forma extrema de trânsito entre uma jurisdição e outra que resulta de um processo de derrota e capitulação. (Segato, 2007: 330-331)

Os cultos de libertação expressam claramente essa dramática disruptiva, e, portanto se pode compreender o engajamento ritual constante desses líderes em se apropriar da legitimidade popular de santos populares e entidades de religiões afro-americanas. Essa apropriação, observando-se as anamneses no livro de Wagner, parte de um gradual *desvelamento* de forças

³² Para esses dois primeiros exemplos, ver *Derrubando fortalezas em sua Cidade*, s/d, de Peter Wagner.

³³ Ver, de Isaías Figueiró, *O Evangelho é o poder de Deus*, 2008, p. 54-59.

ocultas em atividade, associando-as a *artifícios* (fetiches) postos nos cultos sob a forma de “guerras de imagens” (Latour, 2008a) vociferadas nos cultos de libertação. Apresenta-se assim uma forma de iconoclastia religiosa na qual as imagens dos “outros” são reveladas como artimanhas demoníacas contrárias à natureza não-criada, divinamente inspirada e dinâmica das imagens bíblicas cristãs.

Acá hay... San la Muerte (la calavera), Gauchito Gil, control mental, nueva era... Cientos de cosas que la gente va a buscar. Si nosotros le enseñamos, salimos a la calle y le decimos donde está, la genta vá a buscar ayuda a Dios, y no a Gauchito Gil, y no a todas las porquerías que el Diablo dejó, van buscar en Jesus. Pero fallamos, toda la iglesia. (Carlos Annacondia, entrevista em 21 de outubro de 2009)

Da mesma forma, as cidades e nações são habitadas por influências malévolas, a serem combatidas com interferências diretas na cultura e na política através das constantes exortações provenientes dos púlpitos e palcos sobre temas de implicação na moralidade e sexualidade, como os riscos acerca de legalização da prática do aborto e os direitos civis de homossexuais. Isso nos leva à discussão do próximo capítulo, onde abordaremos a relação entre globalização, o sentimento de nacionalidade e o direcionamento político destas redes transnacionais de líderes p/c.

4.4 Conclusão: sobre os pregadores itinerantes

Com os últimos três capítulos, temos elementos para adentrar no exame do modelo ideal de agente religioso central que observamos: o *pregador itinerante*. Existe uma devoção a esses homens (mulheres são poucas entre os itinerantes, mas existem algumas) que, em alguns casos, só rivaliza em intensidade com a rejeição³⁴ que provocam. Destemidos, hábeis com as palavras e poderosos nos gestos, são os responsáveis por essa dinâmica de reforços locais através de eventos que descrevemos no Capítulo 3. Como

³⁴ Para acessar um portal dedicado a concentrar acusações contra grandes evangelistas, principalmente os norte-americanos, ver <<http://www.deceptioninthechurch.com/>>. As opiniões negativas que colhemos no meio vão da gestão desonesta do dinheiro até o uso mistificador de hipnotismo coletivo ou mesmo a presença de “forças satânicas” nos cultos. Porém, como já foi mencionado, as reprovações à falta de estabilidade familiar desses líderes são as mais comuns.

grandes líderes religiosos, a eles prestam-se reverências e espera-se atitude humilde diante deles; por vezes são chamados *abençoados*, *ungidos* ou *grandes homens ou mulheres de Deus* pelos pares.

“É possível um santo protestante?”, pergunta Coleman (2009: 417), antropólogo que estudou por dois anos uma igreja sueca, *Word of Faith*, que segundo o autor tornou-se uma das difusoras da teologia da prosperidade e cura divina (*Wealth and health*) na Europa, e que, por sinal, desde março de 2011 detém uma escola bíblica na igreja do pastor Figueiró, em Porto Alegre. O artigo de 2009 evidencia uma aliança sólida entre o pastor Ulf Ekman e o evangelista Morris Cerullo, e leva adiante um exame da figura do *santo* em termos comparativos, retornando a raízes medievais do catolicismo e considerando também a tradição *sufi* muçulmana.³⁵ Depois, examina o modelo de santidade em torno dos pregadores itinerantes no meio p/c, orientado por algumas perguntas, das quais salientamos as duas primeiras: “Como santos articulam tanto espaço moral como geográfico combinando poder local com a possibilidade sugerida de uma comunidade e panorama de fé transversais? Qual o papel da narrativa, mais que do mero texto, na produção da santidade?” (Coleman, 2009: 426).

Daí por diante, Coleman passa a analisar três situações de campo, para logo após retomar a comparação da santidade entre religiões e concluir que, apesar da óbvia diferença entre santos católicos serem mortos e os pregadores itinerantes, vivos, entre eles existe em comum narrativas de *excesso heróico*, mas enquanto o santo católico é marcado pela ascese, o santo carismático contemporâneo promove continuamente num “heroísmo religioso (que) consiste menos em uma gloriosa auto-extinção do que numa difusão de uma fé voltada a uma conquista mundial” (Coleman, 2009: 439). Coleman aqui parece ter em mente o modelo de “santo” pietista e intimista mais próximo à leitura institucional da Igreja Católica. Existem formas de constituição de “santidade” originárias de culturas católicas que emergem como *communitas* espontâneas (Turner, 1978), que podem vir a configurar novas peregrinações católicas³⁶ ou novos cultos a artistas populares falecidos.³⁷ De

³⁵ Para a relação entre as peregrinações Sufi, a circulação de *commodities* e transnacionalização, ver Pinto (2007).

³⁶ Ver Almeida (2001) e Steil & Alves (2003).

qualquer forma, esses modelos de santidade requerem *sinais*, e em ambos o papel dos milagres é central. Ao ressaltar o ascetismo dos santos católicos como contraponto, o autor contrasta-o com o modelo de santidade pentecostal no qual a prosperidade é um sinal de benefício divino, mas esse não é o único sinal externo reconhecido nos meios p/c como sinal de santidade: saúde e paz familiar também o são. Além do mais, existem santos católicos que combinam ascetismo e fé combativa, como o fundador da ordem dos Jesuítas, Ignácio de Loyola.

Contudo, Coleman traduz de forma interessante a ligação entre as viagens e a santidade, mantendo a proposta de comparação com o catolicismo:

Esses [líderes] carismáticos “alcançam” [*reach out*] mais longe e mais agressivamente do que crentes normais, e em fazendo isso eles não estão somente viajando pelo mundo, mas encorajando seguidores a visitá-los. Tais seguidores não esperam tocar uma tumba santa ou altar, mas esperam *ser* tocados – em geral literalmente – pelas mãos curadoras (e/ou palavras poderosas) do pregador. (Coleman, 2009: 439; tradução livre do inglês minha, grifos do autor)

Nos últimos três capítulos, examinamos exemplos da dinâmica que essas viagens internacionais de grandes conferencistas internacionais imprimem sobre cenários p/c, baseadas na crença no Espírito Santo que discutimos na primeira seção deste capítulo. Apresentamos também *Igreja* como um aspecto de crença teleológica que norteia a ação desses atores, dentro de uma perspectiva que não reconhece apenas redes institucionais, mas abre esses atores a uma gama de alianças possíveis *para fora* do campo e também *para dentro* dele, com a criação de novas formas de associação que integram pequenas e médias igrejas locais. Por fim, examinamos a batalha espiritual, em sua vertente pentecostal contemporânea, como método de *tradução* de tradições culturais e de ação voltada ao seu *englobamento*. Postulamos que os princípios de batalha espiritual norteiam as maneiras através das quais líderes p/c dialogam com as acepções de seus seguidores do que seja *aqui* e *lá*, e consequentemente, com a forma através da qual compreendem os sentidos do nacional e do global.

³⁷ Ver Martín (2004) e Reis, (2010).

Capítulo 5

Globalização, nação e territorialidades pentecostais-carismáticas

O objetivo desse capítulo é reinscrever os dados que coletamos dentro de uma discussão sobre o conceito de *transnacionalização* de maneira mais aprofundada. No item 1.1.2, expusemos esquematicamente como vemos a distinção do conceito de transnacionalização dentro de uma família de termos que vem sendo composta na literatura especializada. Cabe, agora, associá-lo ao conceito de desterritorialização, para logo a seguir recuperarmos a discussão ao final do Capítulo 4, destacando a linguagem da guerra espiritual na composição de um imaginário pentecostal em relação a lógicas religiosas locais. No desenvolvimento desta temática, ressaltaremos o papel do sentimento nacional e das mídias na composição deste imaginário. Ao final, oferecemos uma perspectiva geral acerca dos fluxos de escopo religioso que observamos, ressaltando o papel das alianças que descrevemos no Capítulo 2 e no Capítulo 3 e a produção e aplicação de saberes-fazer religiosos ao longo desses fluxos.

5.1 *Transnacionalização e territorialidade*

O conceito de territorialidade, conforme Rodrigo Haesbaert (2004), comporta uma gama de sentidos atrelados, antes de qualquer coisa, ao posicionamento filosófico-político de quem o emprega. Sintetizando uma categorização promovida pelo autor, podemos considerar que há vertentes de interpretação do conceito de território de cunho naturalista, político, econômico e cultural (*ibidem*: 40-41). A primeira acepção, naturalista, defenderia que as formas humanas de projetar-se sobre o espaço não são muito diferentes das empregadas pelos animais, dentro de uma perspectiva de equilíbrio entre os recursos e as necessidades do grupo. A acepção político-jurídica analisaria a delimitação e controle do espaço por formas de territorialidade constituídas em leis e normas, ressaltando a ação do Estado na constituição dos limites

territoriais. As formas de estudos do território via economia sedimentam suas acepções na identificação humana de recursos úteis no espaço, podendo incorporar na análise o enquadramento marxista das relações de produção entre capital e trabalho. Por fim, uma acepção cultural do que seja territorialidade estaria mais atenta à dimensão simbólica e subjetiva da ação do homem sobre o espaço, evidenciando formas de “apropriação” em detrimento das formas de “controle” destacadas pelas abordagens econômica e político-jurídica.

A perspectiva naturalista foi bastante explorada pela antropologia clássica, principalmente nos estudos de caráter descritivo monográfico. Atualmente, a análise da apreensão do espaço dentro de uma perspectiva cultural tornou-se um foco de estudos não somente na antropologia, mas também em outras áreas. Existe outra forma de dividir essas concepções do que seja território, também exploradas por Haesbaert (2006) em suas consequências do ponto de vista epistemológico: a separação entre concepções empiricistas e idealistas de território. A contribuição de correntes mais afeitas à apreensão coletiva do espaço na antropologia foram desenvolvidas a partir da publicação do livro de Hall (1986), que analisa as formas através das quais espaço e relações humanas imbricam-se em situações tão corriqueiras como o sentar-se à mesa. Outra fonte de reflexão acerca da interação humana com o espaço, e que tem implicações em correntes contemporâneas da antropologia urbana,¹ foi exposta pelo filósofo Michel de Certeau no livro *A invenção do cotidiano*. Nele, o autor assinala a produção de sentido constante que a maioria transeunte compõe ao caminhar, apropriando-se de espaços de forma a revelar táticas de resistência aos poderes constituídos pela sociedade de consumo. A administração dessas cidades assenta-se numa significação do espaço de natureza bem distinta da dos caminhantes. O ponto de vista da administração é o dos mapas cartográficos: vertical, objetivista, panóptico e *voyeur*, sempre ao alto de seu objeto (De Certeau, 2008: 169 e seguintes).

Essa dicotomia entre *mapear* (perspectiva horizontal, apreensão do espaço) e *fazer mapas* (perspectiva vertical, domínio do espaço) foi

¹ Ver, por exemplo, Eckert & Rocha (2001).

instaurada pela mesma modernidade que separou crença e ciência, e que deu a primazia para que a segunda passasse a dominar o mundo natural de forma racional. Seguramente, essa divisão nem sempre existiu. Se observarmos mapas-mundi medievais, como o mapa confeccionado numa pele de carneiro em Hereford² (cidade do Sul da Inglaterra, RU) e que está em exposição até hoje, veremos que o conhecimento objetivo das distâncias entre as cidades era simultâneo à crença em seres fantásticos, representados nos mapas em maior profusão quanto mais distante estivesse o lugar representado do mundo conhecido. Atualmente, estamos em tempos nos quais imagens do mundo são produzidas por satélites, e elas podem ser facilmente acessadas pela Internet.³ Contudo, mesmo com mapas precisos do planeta e o aumento dos contatos interculturais, persiste a projeção imaginária coletiva sobre outros lugares do mundo, que embora tenha diversas fontes discursivas (como o discurso religioso específico ao qual já nos referimos quando dissertamos sobre batalha espiritual), sempre recorre às identificações nacionais.

Consideramos “identidades nacionais” como os construtos ideacionais comunitários que tem suas primeiras origens na consolidação dos Estados-Nação, configurando-se como estruturas de sentimento que se difundiram por grandes parcelas da população através da difusão da cultura letrada a partir do século XVIII (Anderson, 2008). O fato de se considerar nacionalidades como “formas de comunitarização” não deve menosprezar o fato de que essas identidades, em suas características na personalidade da nação e em sua historicidade, são continuamente disputadas numa forma de “guerra de posição” *a la* Gramsci (Ortiz, 1987), quando não irrompem em conflitos étnicos.

Ao invés de perceber conflitos étnicos interiores ao estado nacional tomando-os como “subgrupos”, Appadurai (1997) propõe que esses grupos, quando configuram minorias étnicas reivindicando nacionalidade,

² Visível no documentário *Inside the Medieval Mind* (parte um: “Conhecimento”), produzido pela BBC de Londres.

³ Em decorrência disso, os parâmetros de distância para o exercício coletivo da imaginação de seres extraordinários aumentaram. Hoje eles estariam em outros planetas: do ponto de vista de um analista da imaginação social, os extraterrestres hoje ocupam o mesmo lugar na produção imaginária do espaço que os unicórnios e *dogheads* do mapa de Hereford. Assim como na idade média estudiosos estudavam detidamente seres fantásticos por meio da lógica, questionando se eles teriam alma, hoje existe toda uma corrente de espacialistas que defendem e discutem com o mesmo afincio indícios de vida extraterrestre.

produzem localidade de forma diferente do Estado-Nação com o qual estão em conflito. O argumento que considera minorias como “subgrupos” procede “desde acima”; de maneira que, se seguirmos Appadurai, o processo passaria a ser visto “desde abaixo”. A produção de localidades, enquanto estruturas de sentimento compartilhadas (e, diria eu, territorializadas) se torna cada vez mais conflituosa na atualidade por três fatores: 1) a crescente ingerência dos Estados-Nação a fim de homogeneizar afiliações particulares dentro de seu território;⁴ 2) a disjuntura entre subjetividade, território e movimentos sociais; e 3) a evidente erosão entre *vizinhanças*⁵ presenciais e virtuais, essas últimas estimuladas pelas novas tecnologias de comunicação digital.

Esses três fatores aceleram processos de *desterritorialização* de pessoas, mercadorias e recursos. Appadurai (1997: 38) dá bastante atenção, ao falar de desterritorialização, ao deslocamento de pessoas, especialmente quando envolve imigração Sul-Norte ou deslocamento forçado por conta de conflitos étnicos. Os saberes-fazeres religiosos, por essas mesmas linhas, também se desterritorializam, mas “os processos de desterritorialização raramente acontecem sem um sucessivo processo de reterritorialização” (Capone, 2010: 241; ver também Haesbaert, 2004, 2006). Essa reterritorialização envolve comunicação com aspectos locais, de forma a tornar a mensagem religiosa transponível (Csordas, 2009) para que seja compreendida em outros contextos. Desta maneira, por meio de agência religiosa (investida por indivíduos, grupos ou denominações), o saber-fazer religioso desterritorializado pode passar a *produzir localidade* mesmo fora do seu contexto anterior.

Localidades produzem-se, para Appadurai (1997: 184) numa relação (que reconheço como tautológica) entre vizinhança (*neighborhood*) e contexto. Ambas estão em mútua implicação: vizinhanças, ao mesmo tempo em que surgem em determinados contextos, são também produtoras de

⁴ Nesse sentido, Appadurai resume uma fórmula muito interessante para se pensar a disputa em torno da identidade nacional: “A comunidade imaginada de um é a prisão política de outro” (Appadurai, 1997: 33).

⁵ Appadurai (1997: 179) chama de *vizinhança* (*neighborhood*) pertencimentos localizados consolidados em relações sociais.

contextos.⁶ Arjun Appadurai defende que a dinâmica tautológica entre vizinhança e contexto merece maior cuidado de parte dos analistas, mas considera sumariamente que a análise de rituais na Antropologia reconhece essa dinâmica há tempos. Assumindo que há a intencionalidade em romper com dicotomias como “global” e “local”, mas apontando a restauração, da parte de Appadurai, da mesma dicotomia em termos mais sofisticados Rickli (2010) salienta a dimensão ritual apontada sumariamente por aquele autor para embasar o argumento de que práticas corporais, pelo envolvimento que demandam, são chaves para a compreensão da produção da localidade.

De forma que, quando falamos de *desterritorialização* pentecostal-carismática, estamos nos referindo às formas através das quais os saberes-fazer dessa linha religiosa se espalham através de redes formais e informais de contato e comunicação. Esses saberes-fazer se transformam no mesmo passo em que se espalham, e tal transformação é tanto necessária quanto ambígua do ponto de vista dos agentes religiosos. A ambiguidade reside no fato de que essas transformações podem alterar o saber-fazer original de tal forma que não se torne possível ao antecessor da cadeia reconhecer-se nos sucessores, porém elas visam dar conta de demandas do local receptor, e dependendo do contexto e da capacidade de produzir contexto, podem ser bem-sucedidas ou não.

O caso dos pregadores que agem com fundamento na batalha espiritual, que mencionamos no final do Capítulo 4, é exemplar acerca da relação entre ritual e produção de localidade. Do seu ponto de vista, as entidades demoníacas que vigem nos Estados Unidos não são as mesmas do Brasil. Algumas que existem no Brasil teriam ido para Uruguai e Argentina, mas na Argentina existem entidades originárias das crenças populares que precisam ser inscritas dentro da lógica pentecostal do conflito simbólico. Como vimos anteriormente, líderes como Carlos Annacondia evocam esses espíritos que povoam a religiosidade popular como *englobados* pelo poder de Deus, mas não sem antes colocá-lo no mesmo *plateau* dos poderes desses espíritos. Sendo bem sucedido nesse englobamento, o líder calcado na teologia da batalha espiritual estaria *reterritorializando* o poder do Espírito na cidade,

⁶ Appadurai afirma, neste ponto, seguir implicações da discussão de Sahlins (2003) sobre a relação entre história e estrutura.

colocando-o no mesmo nível do poder das crenças populares e da Nova Era e submetendo-os. Às vezes enuncia-se essa reterritorialização diretamente no espaço: algumas vezes líderes evangélicos asseveraram que o solo próximo aos locais de campanhas como as de Annacondia ou Benny Hinn fica “saturado” de forma que, mesmo depois de terminadas as campanhas, pessoas continuariam a cair ao solo ali.

5.2 “Fazendo a diferença”: Constituindo lugares e a questão da nacionalidade

Uma extensa bibliografia foi produzida nas últimas três décadas sobre a construção social do sentimento nacional. Pensadores influentes nesse terreno, como Ernst Gellner (*apud* Herzfeld, 1997: 6), assumem a nacionalidade como um modelo associado à modernidade, que vem sendo adotado de formas culturalmente enraizadas que diferem muito do modelo europeu que lhe deu origem. Outros, como Renato Ortiz (1987), salientam a importância de mediadores intelectuais em um campo de disputa acerca do que seja “nacional”, campo este no qual o Estado-nação interfere diretamente através das instituições, das celebrações e da propaganda oficial, essencializando uma imagem selecionada do “nacional”. Tanto os projetos de Gellner como o de Ortiz investem num modelo de nacionalidade “de cima para baixo”, onde a agência se restringe ao papel da mediação intelectual que se vê constantemente cooptada pela cristalização identitária operada por aparelhos estatais.

Herzfeld (1997: 5) critica a pertinência desses modelos hierárquicos para se pensar a forma através da qual a identidade nacional é acionada na vida cotidiana. Herzfeld leva adiante a ideia de que identidade nacional apresenta-se no nível dos atores concretos como uma “estrutura de sentimento”, embora reconheça (assim como Appadurai) que o nacionalismo não é a única forma de “comunidade imaginada” possível. Enfocando sua análise nas formas através das quais as pessoas se utilizam dos códigos nacionais negociando suas identidades, Herzfeld expõe claramente sua recusa a modelos como o de Gellner:



Fig. 20 - Bandeiras nacionais sendo agitadas, BKT 2008, dia 24/09.
Fonte: Imagem capturada do DVD *Breakthrough 2008*, produção da Igreja *Rey de Reyes*.

A ironia dessa posição é que ela reproduz a mesma ideologia que se propõe a questionar. Ela diz, com efeito, que pessoas comuns não têm impacto sobre a forma de seu nacionalismo local: elas são somente seguidoras. Ademais, ela comumente negligencia o fato de que, como a identidade pessoal e o pertencimento familiar que provê os [seus] modelos, a identidade nacional abrange uma generosa medida de vergonha junto a todas as virtudes idealizadas. É esse auto-reconhecimento deplorável, esse reconhecimento interno da intimidade cultural, que todas as considerações “de cima para baixo” do Estado-nação esquecem. (Herzfeld, 1997: 6)⁷

Assim como Herzfeld analisa a identidade nacional a partir de processos concretos e “embaraços” íntimos, cremos que a mesma ênfase na agência pode ser estendida ao discurso e à ação voltados ao global. Tornou-se lugar comum na literatura sobre globalização apontar a compressão do espaço e do tempo sob a qual se vive atualmente, ou para usar expressão conhecida de Robertson (1996: 23), a “compressão e intensificação da consciência do mundo como um todo”. O que parece ter mudado no meio acadêmico norte-americano, ao longo da década de 90, foi o sentido dado a essa “unicidade”, primeiramente centrado nas determinações econômicas dessa nova ordem política e com uma inflexão para o estudo da cultura, considerada antes como variável dependente no processo de integração mundial sistêmica. A partir do desenvolvimento da área de Estudos Culturais nos Estados Unidos e da entrada de antropólogos no debate, o foco se deslocou para a relação entre globalização, cultura e pós-modernidade, dentro de fundamentos voluntaristas e de uma recusa explícita às dicotomias usuais como infraestrutura e superestrutura, tradição e (pós)modernidade, local e global, entre outras.

Uma pergunta central, tanto antes como agora, é: estaremos nós num processo de irrefreável homogeneização cultural no mundo, ou haverá ainda espaço para outros modos de vida? A resposta a essa pergunta, se vista a tendência geral da literatura, tende cada vez mais para a segunda alternativa. Essa resposta leva a outra: sendo assim, qual a relação desses modos de vida, agora empunhados enquanto identidades substantivas no espaço público, com o encompassamento espaço-temporal ditado pela hodierna faceta do capitalismo: resistência ou indigenização? Essa relação está fundada numa ideo-lógica (ética de convicção) ou numa pragmática (ética de situação)? Quais as implicações políticas dessa relação: seriam essas identidades “neonativas”

⁷ Tradução do inglês livre minha.

em seus valores conservadoras (tradição, família, comunidade) ou liberais (modernidade, indivíduo, mercado)? Essas perguntas são cruciais, e como se vê, podem facilmente ser postas em termos dicotômicos que fazem e produzem sentido porque calcadas em nossas próprias categorias intelectuais de entendimento, mas que não resistem bem a exames empíricos, posto que na ação concreta quadros coletivos de referência, valores, motivações individuais e ações são bastante contraditórios.

Sem pretender ser derrisório, pretendo ir noutra direção. Partimos do pressuposto que existe, sim, uma coerência, mas ela se encontra, no caso e no objeto que estudamos, no compartilhamento de esquemas de referência voltados para ação dentro de uma rede de relações. Tais quadros são produto de uma *imaginação* p/c sobre o mundo e as identidades nacionais, expressa na forma de mapeamentos. Um estudo detido desses mapeamentos seria possível, para nós, através de uma comunicação mais adequada dos estudos pós-colonialistas sobre globalização com a teoria antropológica clássica, como postula Trajano Filho enquanto fornece suporte teórico para o estudo do “nexo entre pessoas, lugares e grupos”:

(...) defendo a perspectiva de que os sentimentos de pertencimento só ganham valor social quando objetivados por algum tipo de proferimento, cuja forma mais simples é o ato de fala de identificação. Em outras palavras, como já estava implícito nas abordagens de Boas e de Durkheim e Mauss, lugares são representações coletivas veiculadas por nomes. Como nomes, os lugares não são dados, mas são, antes, construídos no seio das interações sociais. Eles pertencem a uma classe especial de nomes, que dizem respeito à esfera do espaço, como uma categoria do entendimento. Sua espacialidade não deve ser, contudo, confundida com territorialidade física, e sim como um campo comunicativo. (Trajano Filho, 2010: 14)

A imaginação pentecostal, como vimos, abre através da doutrina da Guerra Espiritual um campo de comunicação que segmenta lugares no mundo que “conhecem a Deus” e outros, que ainda não o conhecem porque estão na fronteira do cristianismo, submetidos a influências diabólicas. Se tomarmos a classificação de Robertson (1996: 111-121) das “imagens da ordem mundial”, podemos afirmar que a pentecostal se encaixa como aquela em que “*apenas nos termos de uma comunidade (NA: *gemeinschaft*) inteiramente global em si pode haver ordem global*” (*ibidem*: 115). Robertson ainda assinala que essa imagem de ordem global pode ser projetada de forma

“centralizada” ou “descentralizada”. No caso que estamos estudando, essa ordem global ideal seria centralizada enquanto *Igreja*, como discutimos no item 4.2.

Um aspecto que sempre nos chamou a atenção enquanto estávamos nos cultos foi o recurso ritual relacionado a *bandeiras nacionais*, no sentido de tomá-las a partir de uma linguagem metafórica. Era como se as pessoas, trazendo as bandeiras de seus países para um congresso de avivamento como o *Breakthrough* (fig. 20), fizessem vibrar a nação inteira na presença de líder *ungido*. Contudo, certas bandeiras pareciam ter mais necessidade de oração que outras. Na imaginação pentecostal, a batalha travada na topografia simbólica das cidades se estende numa escala global. Existe um mapeamento simbólico muito disseminado de pontos no globo “onde o evangelho é forte”, no dizer nativo, e outros em que “Jesus não é ainda conhecido”. Esses últimos comporiam uma grande região do globo, a chamada “janela 10/40”. Esses números designam um intervalo das latitudes norte do planeta na qual está a maior parte das nações sem maioria cristã, no norte da África, Oriente Médio e Ásia. Essas nações são reconhecidas como sendo arriscadas para o empreendimento religioso cristão. Canais de notícias *gospel* veiculam a todo o momento notícias de perseguição a líderes cristãos nesses países, especialmente naqueles de maioria muçulmana. A menção a essas “nações que não conhecem a Jesus” tem uma função discursiva de colocar uma *fronteira*, um limite entre o cristianismo e os “outros” que, se atravessado, pode trazer aos crentes martírios semelhantes aos dos primeiros apóstolos. Isso serve, também, para trazer à consciência do fiel a oportunidade que se tem de ser cristão num país em que há liberdade religiosa, e a necessidade de apoiar politicamente, e a todo custo, a manutenção dessa liberdade.

Contudo, há lugares mais próximos que a imaginação simbólica p/c reputa como “nações fechadas ao Evangelho”. Os países da Europa e os Estados Unidos são reportados como lugares em que deveria acontecer uma “reconversão”. Obviamente, o mapeamento que vai se realizando é marcado por códigos de identificação nacional ou regional na forma de estereótipos, através dos quais esses atores religiosos compõem e partilham entre si imagens gerais da situação do Cristianismo no mundo.

Vejamos algumas impressões sobre a Europa. Comentando sobre os países de cultura protestante, Annacondia dá exemplos, lança metáforas e versículos bíblicos para entender a condição atual deles:

CA: Se tu miras los países con cultura protestante (Noruega, Dinamarca, Suíza, Suecia, Canadá, Holanda) son países prosperos, porque tuvieron una base firme en la palabra de Dios.

DAN: ¿Y ahora, como están esos países?

CA: Ahora, están como todos. ¿Qué dice la Biblia? La Biblia dice: "Tengo contra ti, que dejaste el primer amor".⁸ El mensaje de Jesús a las siete iglesias. ¡Dejaran el primer amor! "Si no te arrepiente, vendré pronto a ti". Ese es el punto. (...) Si vos tenés una planta, se dejás de echar agua, que la pasa? En la relación con Dios se pasa lo mismo. Si yo... "¿Para qué voy orar, para que voy a la iglesia?" Empiezas a enfriarte, y con los países se pasa lo mismo. Se van enfriando en el humanismo. El hombre razona lo que está bien y lo que está mal, pero no le pregunta a Dios y no se interesa en saber que Él dice. Hacemos las cosas como creemos que están bien, sin saber lo que dice la Biblia. (...)

DAN: Hoy esos países tienen prosperidad...

CA: Pero no tienen moral. La prosperidad no es solamente la económica. ¿Qué dice la Biblia? "Yo deseo que tu sea prosperado en todas las cosas, así como prospera tu alma".⁹ Condicionó la prosperidad también a la prosperidad del alma. Usted puede ser rico, pero es rico de plata, no es rico de otra cosa. El hombre tiene que tener un equilibrio. Si tiene ese equilibrio, te hace especial.

DAN: Y en esos países que mencionaste, como los países bajos... Hay demanda por la palabra cristiana?

CA: A Finlandia yo fue unas quince veces.

DAN: ¿Quince veces? Mira...

CA: Tengo muchos amigos. Ellos son luteranos, (...) gente muy especial. Es un pueblo chico, de un millón de personas, aparte su país tiene 45 años, o 50. Pero igual, en la zona, como Dinamarca, Suíza, es una gente muy mansa y muy religiosa. Generalmente todos creen en Dios, por supuesto no todos, pero gran parte. (...) ¿Sabés cual es la grande diferencia? En los Países Bajos, los abuelos conocían a Dios, pero los nietos no conocen a Dios. Creen, pero no conocen a Dios. Una cosa es creer, otra cosa es conocer. Conocer a Dios significa caminar con Él. (Entrevista com Carlos Annacondia, 21 de outubro de 2010)

Nesse trecho, aparece outra vez a associação do *humanismo* com o *esfriamento* religioso, e, além disso, Annacondia considera que há uma *reminiscência* cristã latente que torna possível que os netos europeus retomem o cristianismo ativo dos avós ao ouvir a mensagem religiosa. Recordamos que as influências demoníacas também passam de geração em geração da mesma maneira, segundo a crença nos demônios familiares ou geracionais em voga

⁸ Provável referência ao Apocalipse (Ap 2,4)

⁹ Provável referência à terceira carta de João (3Jo 1,2).

nos meios p/c, reiterando assim a idéia de um “nivelamento” entre poderes necessário para a produção de sentido nos marcos da guerra espiritual.¹⁰

Para além da possibilidade de que as famílias européias se convertam outra vez, existe outro movimento reconhecido extensamente pelos sujeitos que entrevistamos. O cenário desenhado por esses líderes parece-se com o descrito por Otávio Velho:

Com a secularização da Europa, a tendência tem sido de que uma versão entusiástica da Cristandade venha à tona, mais diretamente associada com o sobrenatural através de profecias, visões e curas: o “cristianismo do sul” da Ásia. África e, acima de tudo, América Latina. Com certeza essa predominância está se tornando global por migrações, por influência difusa e, em certos casos, mesmo por um tipo de missionarização que toma o Primeiro Mundo como objetivo, revertendo a direção da missionarização em voga desde, ao menos, o início século XVI. (Velho, 2007: 280-281; tradução livre do inglês minha)

A reversão do curso histórico da agência missionária era uma das imagens mais recorrentes e mais poderosas que encontramos entre os nossos entrevistados. É uma imagem que não somente ilustra um mapeamento, mas que alimenta a motivação de muitos desses pastores, evangelistas e músicos. O papel da imigração latina nesse processo foi identificado pelo rvdo. Freidzon como fundamental para o crescimento das igrejas na Europa:

CF: Entonces Asamblea de Dios, o la Unión, comenzó a ver lo que estaba pasando aquí, principalmente en los años ochenta, fines de ochenta y noventa, y comenzaron a invitarnos, a Annacondia y a mí, para que hablemos, para convenciones a los americanos, no a los latinos.

DAN: ¿Y no a la población latina?

CF: No. La mayoría de los congresos y de las actividades que hemos tenido han sido bilingües, orientadas a los americanos. Porque ellos, que vinieran a traer a el Evangelio aquí, la sociedad americana hoy es cómo que... Aquí hay más fervor, más hambre de Dios, de lo que está lamentablemente en los Estados Unidos. En esa generación la gente allá casi no vá a las iglesias.

DAN: En Europa no es muy diferente.

CF: No, es peor. En Europa, a mí me dicen que es un continente pós-cristiano. Pós-cristiano porque el cristianismo ya fue. No renuncian, no niegan que hubo un calvinismo, que tuvo Calvino, que tuvo Lutero, que clavó las tesis, que hubo un despertar espiritual en la época e una generación, pero que el presente ellos lo relacionan más al humanismo. Ese tiempo de que el hombre puede hacer por sí mismo, y ya no hay el reunirse a orar, a pedir la ayuda de Dios. Eso es lo que hoy yo veo en Europa. Y Europa está teniendo, hablando de Latinoamérica, una influencia latinoamericana pela crisis de los años 90 y del año 2000 en toda Latinoamérica ha llevado muchos extranjeros argentinos, ecuatorianos, peruanos y muchos países que, por la crisis, se fueran a trabajar

¹⁰ Para ver a expressão desta mesma crença em um ambiente carismático católico, ver Steil (2006).

en Europa y que llevaran el fervor, la cultura y la costumbre de ir a las iglesias. Yo conozco un pastor en España que tenía una iglesia que no era muy grande y la iglesia comenzó a crecer por la influencia de la inmigración.

DAN: Entonces hay como que un resurgimiento...

CF: Sí, un resurgimiento por la inmigración Latinoamericana. (Entrevista com Claudio Freidzon, 25 de setembro de 2009)

No caso na rede dos evangélicos carismáticos, como já foi relatado, a AFI (*Apostolic Fellowship International*) também agrega comunidades e igrejas europeias. Asaph Borba relacionou muitas cidades europeias que contam com grupos pequenos, e que tem representantes que participam das reuniões da AFI, e de como em certos casos pessoas da Comunidade Cristã de Porto Alegre instalaram comunidades “de Porto Alegre” na Europa:

AB: Na Noruega tem uma congregação de Porto Alegre, temos em Lotemburgo Ari Pedro Oro: Como uma congregação de Porto Alegre?

AB: Foi uma pessoa daqui para a Noruega e outro para Lotemburgo na Suécia. Eles nasceram na Suécia vieram quando crianças para cá, receberam toda essa missão e voltaram para a Suécia, e agora estão lá numa comunidade fazendo discipulado.

DAN: Interessante esse processo, ou seja, é quase como se fosse uma volta

AB: Exatamente, maravilhosa essa volta. Há três dias já vão os netos do missionário que veio para o Brasil, já foram os filhos, três filhos, e agora vão dois netos. (Entrevista de Asaph Borba a Ari Pedro Oro e a mim, 12 de agosto de 2008)

Obviamente, isso implica em transições nas quais “pagar o preço” não implica apenas em gastos, mas em adaptações culturais. Em janeiro de 2011, fomos surpreendidos pela presença, na igreja de Josué Dilermando, de um pastor italiano de nome Ugo Sotille, que fez uma campanha de quatro dias na igreja Maanaim. A estória de vida deste pastor, no que nos interessa aqui, pode ser sintetizada pela sua formação evangélica numa universidade americana e por uma viagem de turismo ao Nordeste brasileiro, onde encontrou a sua futura esposa, que era da igreja Assembléia de Deus Convenção Madureira. Depois de viverem alguns anos em Natal, foram morar em Roma, e lá procuraram uma igreja da Convenção Madureira, e tendo a encontrado, consideraram-na muito pequena. Acabaram se congregando e, hoje, pastor Sotille é o responsável pela direção executiva da AD Madureira na Itália, que cresceu e hoje une mais de vinte igrejas espalhadas em várias

idades da Itália. Sottile responde diretamente ao bispo Manoel Ferreira, sendo a representação mais sólida da AD Madureira na Europa.

Pastor Ugo veio a convite do pastor Edilson, auxiliar do pastor Josué na Maanaim. Pr. Edilson conheceu o Pr. Ugo durante um período de um mês na Itália, no qual procurava alguma forma de manter-se trabalhando lá como pregador evangélico. Apesar de não termos conseguido a tempo uma entrevista com o pastor Edilson, ele nos disse brevemente que há anos um sonho o tinha dado a visão de que seu chamado missionário era pregar na Itália. A entrevista não foi feita porque Edilson viajou à Itália uma semana depois da campanha de Ugo, para começar seu trabalho como pastor auxiliar na igreja dele. Porém, conversando com esse pastor italiano, ele já adiantava que Edilson teria que aprender italiano para pregar na língua, e que teria de se adaptar ao estilo dos italianos, que apreciam menos o louvor que os brasileiros e privilegiam o sermão. Os cultos na Itália, segundo Sottile, não passam de uma hora de duração. Conhecendo os padrões das igrejas avivadas como a de Josué (nas quais os cultos facilmente chegam a três horas de duração), e a julgar pelo conteúdo mais racionalista da pregação de Sottile, pode-se adiantar que pastor Edilson terá que se adaptar se quiser manter um vínculo.

Essas adaptações são feitas pelos atores a todo o momento. De uma forma antecipada, negociam-se práticas e intensidades de culto para se adaptar às comunidades para as quais se farão pregações ou eventos. A negociação entre culturas e cristianismos é provavelmente a construção coletiva mais delicada em eventos como os que estão unindo pentecostais e carismáticos em encontros conjuntos, na Itália, na Argentina e, agora, no Brasil. Se, pelo lado católico, Maria tem que ser “suspensa”, do outro, práticas pentecostais mais efusivas do Espírito tem que ser amenizadas (não por recusa dos carismáticos católicos, mas para manter as autoridades católicas que tornam possível esse diálogo, por assim dizer, “dispostas” a ele). Asaph Borba descreve da seguinte maneira acordos com uma liderança de um país do Oriente Médio para a consecução de um congresso de música cristã:

[Ele] me perguntou: “em que você crê”? “Do meu coração: na palavra de Cristo, na verdade de Cristo”. E ele fala de um aspecto: que “a gente não reconhece o dom de línguas”. De cara então eu disse “nosso encontro não vai focar o dom de línguas, vai focar o Espírito Santo, mas não os dons de línguas. Este é um dom que a Bíblia reconhece (...). Eles mesmos colocam um limite, mas tem

tantas coisas que nos unem, e que me permitiram fazer esse congresso. (Entrevista de Asaph Borba a Ari Pedro Oro e a mim, 12 de agosto de 2008)

Ainda no campo de diálogo entre cristianismos e identidades nacionais, estimulamos nossos entrevistados a emitir opiniões sobre os diferentes cenários evangélicos da região na qual pesquisamos. Uma das respostas, a do pastor Isaías Figueiró, projeta diferentes *Igrejas* em desenvolvimento.

DAN: E como você percebe os pastores argentinos, eles têm uma maneira, um estilo diferente dos pastores brasileiros?

IF: Nós somos diferentes da Argentina. Nós somos diferentes do Uruguai. Nós temos línguas diferentes, e tudo é uma questão de fases. A Igreja passa por fases. A Igreja nos Estados Unidos está numa fase que nós vamos chegar nela também. A Igreja na Europa está numa outra fase. Então, tudo é de acordo como Deus já se moveu em cada localidade. Na Argentina, eles estão numa fase que se poderia dizer um pouco atrás de nós. Nós já tivemos no passado coisas que acontecem hoje na Argentina. Hoje, somos um país de maiores organizações, de grandes denominações. A Argentina é um país de maior referência ministerial. Como ainda não é um país que tem grandes denominações, é um país que está sendo trabalhado em cima de pessoas de maior conceito. A tendência é de uma pessoa ter uma graça de Deus, um respeito e uma credibilidade, e essa pessoa trazer o crescimento para a Igreja. A Argentina caminha para o que nós estamos hoje, assim como nós caminhamos para algumas coisas que existem nos Estados Unidos hoje.

DAN: Uma pergunta lateral: como você considera a situação nos Estados Unidos?

IF: Nos Estados Unidos, nós já temos outra fase. As grandes organizações continuam, as denominações mais conhecidas continuam. Porém, volta a acontecer nos Estados Unidos uma coisa interessante, e está começando no Brasil também. Lideranças surgem em cidades que não são da tradição das denominações originais. Lideranças que atingiram muitos, por propósito de Deus, por capacidade divina, e também por credibilidade, e construíram igrejas grandes. (...) Em Los Angeles, tem uma Igreja de um líder que, além de ter a Assembléia de Deus, tem a Batista, tem a Luterana, pode encontrar um líder em Los Angeles com uma igreja como a nossa hoje, por exemplo. Hoje você tem em Porto Alegre grandes denominações que estão andando, como sempre andaram. E você encontra um líder que nem eu, de uma organização nova que surgiu mais em cima do que Deus fez através de uma pessoa. Hoje há muitos líderes evangélicos. E o Brasil precisa disso hoje. Não só de uma referência de organizações, mas mais uma referência de pessoas com ainda maior credibilidade e carisma. (Entrevista com Isaías Figueiró, 25 de março de 2008)

Considerando as respostas em relação aos Estados Unidos, vemos que esses líderes identificam vários níveis do mundo evangélico. Quando o Pastor Isaías identifica o surgimento das "Igrejas da cidade", e por outro lado, "essa geração não vai mais às igrejas", segundo o rvdo. Freidzon, cabe frisar que podem não estar se referindo à mesma faceta do mundo evangélico norte-americano. A questão étnica é fundamental nos Estados

Unidos. A “geração” a que Freidzon se refere é, evidentemente, a de ascendência norte-americana branca. De qualquer forma, o ambiente evangélico norte-americano tem bastante prestígio, sendo parte essencial no fluxo mundial de saberes-fazer evangélicos. Desenvolveremos esse tema na conclusão deste capítulo.

De maneira geral, os evangélicos brasileiros são vistos como “intensos” no louvor, têm músicos que “podem louvar somente com música” e tem grandes ministérios evangélicos, embora possa haver “misturas perigosas” entre crenças religiosas. A evocação constante dos líderes argentinos em relação ao Brasil caía quase sempre na constatação de que o Brasil é um “continente” com um campo evangélico muito diversificado. A identificação da “grandiosidade” do Brasil é, em realidade, reveladora de uma distância que, embora aqui e ali possa ser ultrapassada, se mantém como uma fronteira identitária reforçada pela diferença da língua.

Identificamos o reconhecimento da alta intensidade do louvor entre evangélicos brasileiros não só entre líderes mencionados, mas aqui e ali em conversas com fiéis argentinos. Freidzon narrou uma vez em que estava em Curitiba, e viu muitos jovens completamente concentrados num show da cantora Ana Paula Valadão, “fazendo um rio de lágrimas” diante do altar. Fechou seu relato com uma comparação: “Ni en Argentina vi eso. [Aquí] Para creer, no es fácil, pero cuando creé, se entrega” (Entrevista com Claudio Freidzon, 24 de setembro de 2009). Todos sabem da presença das principais denominações brasileiras (Universal, Deus é Amor) em seus países, e poderíamos dizer que a opinião sobre eles varia de acordo com a posição de quem fala. Líderes evangélicos de maior expressão em Buenos Aires e Montevideu foram mais diplomáticos em suas opiniões quanto à presença e aos métodos dessas denominações, já líderes menores foram menos polidos e criticaram-nas, especialmente a IURD, por lhes tirarem fiéis. Polêmicas trespassaram limites nacionais junto com a Igreja Universal. Um líder argentino, bem ao início de uma entrevista e sem que eu fizesse qualquer menção à IURD, tratou de esclarecer que, para tirar qualquer dúvida, quando ele falava “evangélico” não estava se referindo à Universal: “*No es que estén expulsados, no es que ellos no pueden participar, ahora directamente se mueven de otra manera, ¿está bien? Tienen su propia gente, su propio estilo*”.

Esta delimitação identitária acerca da igreja do bispo Edir Macedo é comum também no Brasil. Os distanciamentos e aproximações com o campo evangélico mais tradicional têm uma história que se confunde com a história de escândalos que se acumularam ao longo dos anos 1990 (Mariano, 2005: 69-98). Seguramente, assim como no Brasil, a IURD gera polêmica pelos seus métodos de funcionamento (o *estilo* mencionado na fala acima), centrados num entendimento do que seja “prosperidade” que é o *modus operandi* de toda essa organização religiosa. Ademais, dizer que a IURD “tem sua própria gente” quer dizer não só que essa gente vem *de fora* (grande parte dos pastores são brasileiros), mas que essa gente não participa dos mesmos âmbitos de convívio que o restante dos líderes evangélicos argentinos. A IURD, tanto na Argentina como no Uruguai, não dá abertura aos seus pastores para costurarem alianças para fora da igreja, estimulando a imagem de um *desembarque brasileiro*. O mesmo fechamento pode ser observado na organização da Deus é Amor nesses países. Já observamos que o modelo de organizações que não deixam margem para alianças é bastante reprovado nas redes que estamos estudando.

Os evangélicos argentinos são considerados “sérios”, “bons pregadores”, “tem boas referências ministeriais” e são “engajados em causas sociais”. Como tentamos mostrar nos capítulos anteriores, eles são bem conhecidos e prestigiados em Porto Alegre e Montevideu, embora uma ou outra vez tenha-se tentado diferenciar, com maior ou menor exatidão, esses líderes argentinos do estereótipo do argentino no exterior. Esse estereótipo é limitado, no que tange a sua identificação na Argentina, ao chamado *portenho*. Em muitos momentos pareceu haver, no conteúdo das entrevistas com uruguaios e brasileiros, uma discrepância entre a imagem negativa acerca do temperamento do argentino *portenho* (impulsivo, teimoso, agressivo com as palavras e os atos) e a imagem positiva desses líderes argentinos. Trata-se de um gerenciamento do estereótipo que revela uma estratégia de aproximação.

O cenário uruguaio foi sempre descrito como uma *terra de missão*, de dificuldade para a evangelização comparável a países europeus. “Porqué acá en Argentina hay una pasión, y en Brasil, aún más, y en Uruguay... Estamos orando”, disse um desses líderes argentinos. Uruguai passou por um processo de laicização diferenciado na América Latina, e como já observamos,

tem um campo pentecostal ainda dependente do vigor dos países vizinhos. Seja entre líderes estrangeiros ou locais, as explicações históricas sobre o surgimento do secularismo são frequentemente evocadas. Isso tem reflexos na imagem do uruguaio em geral: “duros de coração”, “não estão abertos ao Evangelho”, “com forte humanismo”. Os entrevistados mais ligados à batalha espiritual destacaram ainda que “há muita bruxaria”, primeiramente pela força histórica da Maçonaria na formação nacional, e hoje via *new age* e religiões de matriz africana.

Isso repercute na percepção generalizada do cenário evangélico uruguaio como sendo “desunido”. Uma das explicações para esse fato foi-nos dada pelo pastor Kenneth Schisler, como uma questão de “oferta restrita” de feligrezia:

Creo que sea más o menos como en cualquier otro lugar del mundo, son simplemente las divisiones que se dan encunto a énfasis en la modalidad de trabajo, a veces entran en juego los celos. Como es un país chico, cada oveja o cada feligrez es muy cobizado, porcuanto las iglesias son más bien chicas en relación a otros países. Entonces acá tener una iglesia de docientas, trecientas personas es todo un logro, comparable con dos o três mil en un país limítrofe, tal es la dificultad. Entonces por veces nos pasa a los pastores que se una oveja va a otra iglesia, ya eso en si es suficiente para haya una diferencia o un conflicto. (Entrevista com Kenneth Schisler, 16 de dezembro de 2009)

As alianças internacionais, deste ponto de vista da concorrência religiosa, parecem ser mais propícias para a criação de confiança mútua do que as alianças locais, na opinião do pastor Schisler. As ferramentas de comunicação via Internet têm sido grande aliadas nesse aspecto.

5.3 As bênçãos multimídia e o inimigo à solta

Para a análise da globalização cultural através de fluxos globais, Appadurai (1997: 33) propõe que se fale de “paisagens” ou “panoramas”. *Ethnoscapes*, *financescapes*, *technoscapes*, *ideoscapes* e *mediascapes*, para este autor, compõem paisagens imaginárias de limites indefinidos através das quais é possível pensar e atuar sobre o global. As passagens de uma paisagem para outra é que delimitam, para o autor, os fluxos em escala global (*ibidem*: 37). Adendaria, seguindo a sugestão de Stephania Capone (2010: 248-249), *religioscapes* como a disjuntura na qual “a religião faz o mesmo

papel das mídias ou as finanças na globalização cultural”, como uma forma específica de *ideoscape*. Appadurai utiliza o termo *ideoscape* para pensar as formas através das quais atores globais concatenam cadeias de idéias, termos e imagens associados com o modelo de Estado-nação derivado do Iluminismo europeu e suas disjunturas em circunstâncias pós-coloniais (Appadurai, 1997: 36). Apesar disso, se mantivermos a perspectiva de que os imaginários religiosos sustentam cadeias de idéias, termos e imagens a partir das quais atores religiosos e fiéis podem vislumbrar pertencimentos em nível global, então poderemos considerar essas cadeias como *religioscapes*. Creio que o Capítulo 4 possa ser visto como uma exploração de uma *religioscape* p/c específica, embora nunca seja demais ressaltar que essas cadeias estão longe de constituir uma *consciência coletiva* unívoca em seus pormenores ao longo das redes.

Nesta parte, trataremos da profunda mudança propiciada pelas *mediascapes* nesta *religioscape*. As novas formas de co-presença que as tecnologias de informação via internet proporcionam apresentam uma *afinidade* com o imaginário pentecostal que tem incrementado relações de confiança à distância no meio. E-mail, MSN e o programa de comunicação *peer-to-peer* Skype são as ferramentas mais utilizadas para esses contatos à distância. Skype, especialmente para os atores religiosos mais antigos, parece ter resolvido o problema dos altos custos das ligações internacionais. De tal forma que atualmente pastores como Jorge Himitian podem oferecer para seus parceiros na rede da AFI “consultoria pastoral” à distância, respondendo a dúvidas dos pastores sobre como organizar na prática um grupo com base no discipulado, e acompanhando à comunidade de Porto Alegre. Para agentes religiosos que não são responsáveis por comunidades, como músicos e evangelistas, as ferramentas tecnológicas são ainda mais vitais, já que seu trabalho depende de eventos, que para serem organizados precisam de contatos. O músico Asaph Borba incorporou a Internet ao seu sistema de produção musical:

Meia hora antes de vir para cá eu estava com um dos médicos palestrantes da SAI [outro nome para a CAI] que mora em Atlanta [EUA], estava conversando comigo, estava com o e-mail conectado com o Oriente Médio [para obtenção de vistos], e tudo isso conectado por internet, pega um documento lá, um formulário cá, quando isso seria possível a um tempo atrás. Então as estruturas

são cada vez menores, porque elas são caras, são pesadas. Eu tenho estúdio assim: agora mesmo estamos conectados com a RPP¹¹ em Portugal para baixar a matriz que a semana passada foi mandada para eles finalizarem lá, e ela já estava me mostrando o vídeozinho finalizado que já está no youtube do disco que já está sendo baixado. (Entrevista de Asaph Borba a Ari Pedro Oro e a mim, 12 de agosto de 2008)

Para os líderes entrevistados é notório que o uso cotidiano dessas ferramentas trouxe maior dinamismo para seus ministérios internacionais, embora elas sejam reputadas como sendo “apenas meios” e não como fins em si mesmos. Temos motivos para crer, contudo, que a utilização de tecnologias para a divulgação de ministérios p/c trespasse a pragmática por vezes advogada. Para identificar e extrair todas as consequências do que queremos identificar, temos que nos deter um pouco mais na *visão* nativa.

A palavra *visão*, quando utilizada por líderes carismáticos como os que estamos estudando, tem pelo menos dois sentidos. Um deles está ligado ao recurso, muito comum no meio, de testemunhar o recebimento de mensagens visuais enviadas da parte de Deus. A outra, sutilmente próxima a essa, trata *visão* como uma perspectiva, na qual se entra ou se permanece, e a qual se pode abandonar. A partir de frases como: “Para conseguir prosperar, você tem que entrar na *visão*”, “Ore e Deus vai te dar a *visão* para conquistar a sua cidade”, podemos entender “visão” como uma perspectiva divina não-criada pelo homem, que pode ser transmitida diretamente ao fiel ou comunicada por algum mediador (um evangelista de renome, por exemplo). Por outro lado, pode-se dizer que “fulano *saiu da visão*”, e isso significa que este sujeito rompeu com uma perspectiva, mas também com o mediador que sustentava essa “visão”. Essa é uma maneira eufemística de identificar fissuras nas lealdades de alguma igreja ou grupo de lideranças, por exemplo. Dado que as visões são reputadas como não-criadas, numa ruptura dessas, comumente quem “fica” na visão acusa quem rompeu com ela de erro ou apostasia, podendo ainda reputar todo o processo a um “espírito demoníaco de di-visão” que paira sobre toda a Igreja e agora desestabiliza seu grupo. Podem-se compor numa *visão* saberes-fazeres religiosos, como métodos de gerenciamento e crescimento de igrejas, práticas rituais ou concepções acerca

¹¹ Empresa portuguesa de produção audiovisual, <<http://www.rppaudiovisuais.com>>, acesso em 12/12/2010.

de temas como a prosperidade, a cura divina ou as alianças no mundo evangélico, ou ainda um projeto concreto como fazer uma grande cruzada. Espera-se que um líder *ungido* tenha uma *visão*, seja ela qual for, e que a *produza* nos cultos, fazendo referências extraídas da Bíblia para legitimá-la (Meyer, 2005: 302).¹²

Não encontramos indícios de iniciativas independentes, pentecostais e populares como as que Birgit Meyer (2005) relata a partir de seu trabalho de campo em Gana, mas é fato que a produção e difusão de imagens é bastante estimulada pelos líderes p/c. No primeiro dia do BKT2008, Claudio Freidzon começou de uma forma inesperada: depois de poucas músicas, ao tomar o microfone, ele anunciou que iríamos assistir a um vídeo que havia sido gravado num culto conduzido por ele mesmo há duas semanas em Dallas (EUA), na igreja do pastor Marco Barrientos. O exercício era, a partir do vídeo exibido nos dois telões da igreja, “ver o vídeo como se estivesse lá, envolvendo-se no clima”. Ao longo das imagens selecionadas ia-se mostrando *onde se queria que o Breakthrough chegasse*: pessoas caindo ao solo, gritando e rindo, unções coletivas, intensidade plena, etc. Enquanto isso, Freidzon ia conduzindo pelo microfone a adoração, em sintonia com o que estava sendo mostrado, com o salão ainda às escuras. Ao terminar a exibição interativa, avançou-se com mais 40 minutos de louvor alavancados por aquela primeira exibição.

Essas práticas revelam uma mudança provocada pela utilização de imagens *em movimento*, passíveis de ser gravadas em DVDs ou transmitidas, ao vivo ou não, pelos sistemas de *streaming* das modernas interfaces de Internet, a um custo razoavelmente baixo. Um ministério que se queira dar a conhecer, nos dias atuais, necessita essencialmente de câmeras de vídeo digitais, um editor de imagens e um espaço disponível em algum servidor, geralmente gratuito. Mesmo a pequena igreja de Josué Dilermando na zona norte de Porto Alegre produz vídeos a serem divulgados pela rede ou por DVDs gravados em pequena escala, em PCs domésticos. Câmeras, computadores e editores de vídeo ao fundo das igrejas junto às mesas de som atualmente são itens tão comuns nessas igrejas quanto lojinhas de venda de

¹² Ainda que a autora estivesse se dedicando ao primeiro sentido que mencionei, as observações feitas cabem para as duas.

livros.¹³ Todas as igrejas pesquisadas têm um *site* que concentra a informação e presta alguns serviços, como pedidos de ajuda espiritual aos pastores principais.

Se os livros e os textos dão *testemunho* de vidas edificantes ou de experiências extraordinárias ou reivindicam engajamento moral, esses vídeos vão além. Líderes com os quais conversamos sugerem que as pessoas podem fazer sua prática de louvor coletiva através desses *vídeos impactantes*, e que assisti-los pode mesmo operar milagres e curar pessoas. Meios de comunicação são tomados como meios de transmissão da bênção: durante o BKT2008 emitiam-se frequentemente orações à distância para *impactar as nações*, através das pessoas que assistissem a transmissão ao vivo ou pelo DVD. Na última sessão do BKT2008 Claudio Freidzon levou Annacondia até a frente das câmeras e declarou:

Esta noche estamos transmitiendo por internet. Mucha gente nos está mirando de muchos lugares del mundo, y de Argentina. Hay una iglesia que está en Salta [cidade do interior da Argentina], que está de la familia do pastor ... Está llena ahora. Llena de hermanos. Están mirando por una pantalla. Así que vamos a tomarnos de las manos, y ustedes también [apontando para a câmera], los que están mirando en Moldes, los que están mirando en el piso de arriba, nos ponemos de acuerdo ahora para orar por todos los que están mirando por la pantalla, ¡todos los que están en Salta! ¡Reciba ahora! (BKT 2008, 24/09/2008)

Esse tipo de utilização estimula que as pessoas copiem DVDs e os troquem entre si. Em nossas mãos, eles se tornaram também objeto de troca na pesquisa. O pr. Dilermando, quando nos comunicou que não conseguiria ir para o BKT2008 na Argentina, solicitou-nos que trouxéssemos os DVDs das sessões da noite, que seriam, na opinião do pastor, “as mais fortes”. Entre as lideranças evangélicas entrevistadas, obviamente, ver os DVDs é também se “apropriar da visão”, ou seja, atualizar-se nos saberes-fazeres religiosos que estão circulando nos principais pontos da rede. Mas, dentro do

¹³ Interessante perceber que a IURD não faz uso da divulgação de vídeos por internet, apesar de ter um amplo portal. Uma das explicações poderia ser a de que já tem uma empresa de TV por onde fazer propaganda, a Record, mas sendo uma corporação transnacional, por que não utilizam esse recurso para alcançar mais pessoas no exterior? *Deus é Amor*, que não permite a seus crentes ver televisão, também não utiliza recursos de *streaming* de vídeo, mas há algumas mensagens de áudio e muitas rádios *online* no *site* oficial, e de muitos países (não testamos os *links*). Para se ter uma idéia, às 20 horas de um dia de fevereiro de 2009, o site oficial da IPDA apontava cerca de 300 acessos simultâneos.

meio que estudamos, ver os DVDs também é uma forma de *receber* o contato com o Espírito que está sendo impartido nas imagens, realizando tudo aquilo que está sendo feito no culto gravado. Percebemos aqui uma prática ritual midiática que só é eficaz se fizer o meio *desaparecer*, evanescendo as distâncias espaciais e temporais que separam observadores do *acontecimento*. Aqui estamos incorporando algo da discussão teórica de Meyer (2011) acerca de como mediadores¹⁴ “desaparecem” nessas formas de interação com meios de comunicação, através de formas sensacionais (*sensational forms*)¹⁵ e semióticas ideológicas conhecidas no pentecostalismo. Antes de seguir com essa discussão, exporei um relato no qual a mediação tecnológica *aparece* por meios sinistros.

Ministérios evangelísticos baseados na doutrina da guerra espiritual reconhecem formas populares de sofrimento e doença, significando-as dentro da dicotomia mítica do combate entre Deus e o Diabo desde a origem dos tempos. Mas há mais: a projeção dessa dicotomia reconhece as tecnologias de comunicação e suas infraestruturas como *territórios* onde as forças do bem e do mal agem. Para dar um exemplo, remeto a uma fala do pastor argentino Sergio Scataglini, que constituiu uma igreja em Las Vegas que promove conferências de avivamento online via *streaming* de vídeo para comunidades organizadas em outros países. Numa única sessão do Breakthrough, foram mencionados uma viagem à Malásia, outra à Austrália, a mudança para Las Vegas, um assessoramento *online* a uma igreja nos Estados Unidos e outro em Cingapura:

Estábamos en una conexión con Singapur, a través de la Internet, y Dios me había advertido que abría una gran guerra espiritual y que iban querer cortar la Internet. Estoy en el medio de la predicación, se apaga todo y se corta la Internet. Al principio me frustré, quería golpear las cámaras. Quería patear las computadoras. Quería decir “Señor, porque me llamas a este ministerio, estoy

¹⁴ No sentido amplo que Latour oferece ao conceito, ver nota 9 do Capítulo 1.

¹⁵ Formas sensacionais seriam, segundo Meyer (2011: 29-30), maneiras padronizadas através das quais a experiência religiosa é organizada. No meio p/c, essas formas ocorrem nos cultos e são eminentemente corporais: “levante suas mãos”, “dê sua mão a quem está do lado”. “Estenda suas mãos ao céu, Deus está derramando a unção como azeite em suas mãos”. Depois de um tempo orando com as mãos levantadas, o pregador ordena: “Ponha suas mãos sobre a cabeça agora!!! Agora!!!” (Ev. Annacondia). Essas formas podem envolver também certas interferências do orador, como assopros ao microfone (pr. Claudio Freidzon) ou murmúrios ininteligíveis entre lapsos nos cultos, como uma manifestação rápida do dom de línguas celestiais.

en el medio de la predicación!” Pero me acordé que Dios había dicho: “Usa tu autoridad”. Llamé inmediatamente del celular la jefa de los intercesores y le dije: “Socorro, ayúdame. Se nos está cortando a la Internet”. En seguida se saltó una oración de urgencia, y seguí predicando, nos reconectamos. La gente aplaudía. Se corta de nuevo. En la segunda vez, en vez de debilitarme, yo estaba más fuerte. Me acuerdo que miré a la cámara, y dice “Satanás, fuera de la Internet. Declaramos que Dios nos dio autoridad para entrar aquí”. Y comencé a hablar en lenguas y a glorificar el nombre del Señor, y se volvió a conectar la Internet. Se volvió a cortar, pero cada vez se reconectaba más rápido. Cuatro veces se desconectó, cuatro veces se volvió a conectar, y ya a la última vez me parece que se cansó el enemigo. No se volvió a cortar. Predicamos todo lo que había para predicar, y ministramos a los líderes (BKT 2008, 22/09/2008).

A forma de territorialidade enunciada nesse relato estende a batalha espiritual aos canais de comunicação, já que “inimigos” estariam interferindo no funcionamento na transmissão. Com isso, em termos semióticos, o canal de comunicação *aparece*, tornando-se um território a ser conquistado através, inclusive, do apoio de outros mediadores tecnológicos (“chamei imediatamente a chefe das intercessoras por celular”). No final, como em toda epopéia proporcionada pela máquina narrativa pentecostal, tudo se resolve: a conexão acontece, a pregação avança, e no contexto da comunicação entre o pregador e Cingapura *o meio deixa de ser um tema*, exatamente porque através dele se cria i-media-ção Meyer (2011). Poderíamos estender esse raciocínio para qualquer veiculação midiática, mas ao ligar essa temática com religião, Meyer busca distanciar-se de uma óptica meramente pragmática, advogando que “as mídias oferecem novas possibilidades para a transformação religiosa” (Meyer, 2011: 36; tradução livre do inglês minha).

Existe um diálogo criativo entre essas religiosidades pentecostais, as novas formas tecnológicas de comunicação e a globalização. A capacidade de virtualização sempre foi uma tônica do pentecostalismo. “É virtual toda entidade ‘desterritorializada’, capaz de gerar diversas manifestações concretas em diferentes momentos e locais determinados, sem contudo estar ela mesma presa um lugar ou tempo em particular” (Levy, 1999). Que melhor descrição se poderia dar a uma entidade plena de fluabilidade e potência como o Espírito Santo, como o é compreendido nessas correntes pentecostais? A qual fator poderíamos atribuir mais importância no avanço da primeira onda mundial do pentecostalismo: à glossolalia ou à *Apostolic Faith*, o informativo do pr. Seymour, com estimadas 50.000 assinaturas em todo mundo (Synan, 2005b:

15), e que dava testemunho dos anos decisivos dos cultos na Azuza Street? “*Si Kathryn Kuhlman le presentó al Espíritu Santo a este hombre, quiero que este hombre me enseñe a conocer al Espíritu Santo*”, disse Freidzon acerca de Benny Hinn. *Uma “visão” bem sucedida e divulgada implanta um maquinismo do desejo*, de ter realização espiritual, de ser visto, ser reconhecido, ser “global”. Os vídeos que circulam pelos meios que mencionamos agem como testemunhos da ação de um poder visível em seus efeitos (quedas, glossolalia, comoção), mas impossível de ser representado, propulsionando tal maquinismo.

5.4 Conclusão

Ao investir na constituição de contatos para o Norte, os agentes religiosos que estudamos tentam, ao descrever a situação do cristianismo nesses países, definir sua própria identidade dadas as diferenças entre as modernidades múltiplas de *lá* e *daqui*. A análise de Freston reflete bem a dessemelhança entre essas modernidades, quando questiona a hipótese da semelhança entre a Reforma Protestante e o avanço pentecostal no Sul.

Mas o que acontece hoje na América Latina é totalmente diferente da Reforma do século XVI, porque constitui um processo singular de pluralização cristã *de dentro* (não estimulado significativamente por missionários estrangeiros ou por imigrantes) e *de baixo para cima* (não de cima para baixo numa reforma nacional). Portanto, a América Latina é uma cristandade católica (com uma relação mais íntima com a cristandade do que a própria Europa ou as outras regiões colonizadas pelos europeus posteriormente), que está sendo transformada pelo voluntarismo evangélico sem passar primeiro por uma reforma nacional protestante como no norte da Europa. (...) O conversionismo põe o pentecostalismo em uma relação diferente com os processos culturais globais, em contraste com o fundamentalismo. Como uma religião não-tradicional que se difunde pela conversão, os interesses do pentecostalismo são geralmente bem diferentes dos de um fundamentalismo reativo. O pluralismo é vantagem para o pentecostalismo, o qual floresce mais num mundo *tranquilamente religioso* do que num mundo *defensivamente religioso* ou então *secularizado*. (Freston, 2010: 17)

Ao que tudo indica, cada vez mais músicos, pastores e evangelistas oriundos de um mundo tranquilamente religioso estão apostando numa expansão do modelo conversionista que abrande a defensividade e a mentalidade secularista dos europeus. Passando aos fluxos globais, pode-se dizer que no cenário internacional evangélico vigora uma divisão de produção e

aplicação de teologias práticas em escala global que coloca os norte-americanos como produtores conscientes de sua proeminência (Berger, 2004: 19). Algumas dessas autoridades do *Faith Movement* se fizeram presentes em Porto Alegre ou em Buenos Aires nos últimos cinco anos, como Benny Hinn, Morris Cerullo, Peter Wagner e Cindy Jacobs.¹⁶ Fazendo etnografia entre os participantes a igreja *Word of Life*, Coleman chegou a um cenário que reputamos semelhante ao cenário que encontramos.

Os Estados Unidos agem como um ponto chave na rede em atividade, não somente através de seus programas de treinamento para pregadores parceiros de todo o mundo, mas também podem evocar um imaginário espiritual. (...) Contudo, a hierarquia de nações globais é fluida, e outras nações (ou ao menos seus representantes) são percebidas como possuindo vocações espirituais importantes, envolvendo até mesmo ação missionária junto a América do Norte. (Coleman, 2000: 39; tradução livre do inglês minha)

Tomo dois pontos nessa citação. O primeiro diz respeito à formação de líderes em escala global. Especialmente entre pastores argentinos de renome, observamos que existe uma preocupação, por parte do casal líder principal da igreja, em enviar os filhos para estudar em institutos bíblicos e universidades de renome no meio pentecostal norte-americano. Os filhos dos Freidzon e Cabrera, por exemplo, estudaram ou estão estudando na *Oral Roberts University*, em Tulsa, Oklahoma. A formação dos filhos tem como objetivo claro criar a sucessão dos pais na liderança da igreja. Espera-se que algum dos filhos ou filhas, capitalizados pela experiência no exterior, pelos contatos com jovens de sua mesma idade e religião e pelas inovações administrativas e/ou rituais aprendidas, venham a herdar a função de pastor(a) principal, ou ao menos ajudar na administração da igreja. Essas mega-igrejas, assim como o ministério de evangelização de Annacondia, são empreendimentos que envolvem, em grande medida, a família consanguínea e a parentela afim.

O segundo ponto que gostaria de ressaltar nessa citação de Coleman diz respeito à “hierarquia fluida” das nações. O que há de novo na

¹⁶ O evangelista Luis Palau, apesar de argentino, tem base nos Estados Unidos, e não entra nessa relação porque tem um estilo mais próximo ao evangelista americano Billy Graham. Ambos entram na categoria evangélica dos “pregadores de fé”, que concentram sua vocação no conteúdo dos sermões que fazem, sem propalar dons de cura, intercessão ou profecia.

globalização do pentecostalismo nos últimos 30 anos é justamente, a nosso ver, essa fluidez. Proveniente do Norte, o pentecostalismo clássico de missão ou imigração do início do século XX, o evangelismo das mídias e das campanhas de massa a partir da década de 50, ou mesmo o movimento de discipulado carismático nos anos 60, tinham como objetivo “atingir almas” no Sul. A relativa autonomização dos campos p/c na América Latina levou a uma nova realidade nos anos 80. Igrejas brasileiras já mencionadas como Deus é Amor, e principalmente a Universal (Oro, 1994), passaram a se espalhar pelo Sul, reclamando seu quinhão dentro de campos evangélicos estrangeiros. Ao mesmo tempo, observadores vindos do Norte passaram a visitar a Argentina, tentando interpretar a mudança do campo evangélico local produzida pelo trabalho de Annacondia. Hoje, fala-se explicitamente numa “via de mão dupla” no pentecostalismo, e até mesmo de num “novo despertar” do Norte pela migração dos “latinos” para os EUA e pela presença cada vez mais constante de líderes da América Latina em eventos na Europa.¹⁷ O mesmo modelo daquela curva (gráfico 07) que representa o distanciamento do Espírito nos primórdios do cristianismo poderia ser projetado para ilustrar a esperada reaproximação do cristianismo p/c com a história da Europa.

A situação descrita parece paradoxal: ao mesmo tempo em que observamos a concentração de referências norte-americanas na rede, os evangélicos do Sul parecem dispostos a reconquistar o Primeiro Mundo. Cabe aqui dispor de uma chave de interpretação. Observamos que as produções de teologias práticas, de performances rituais e de formas de organização de ministérios têm como fonte principal o campo evangélico norte-americano. Contudo, há no meio p/c reputação que não advém da produção, mas sim da incorporação dessas formas de produção simbólica *in loco*, com inserção dialógica e/ou conflitiva de aspectos da cultura local e problemas sociais previamente mapeados dentro do campo semântico p/c. Adoções da doutrina da guerra espiritual podem ser bem sucedidas dessa maneira. A forma de expressão êmica desse fato passa por uma frase bíblica: “Pelo fruto

¹⁷ Outra linha de “reevangelização” européia, não mencionada nas entrevistas que fizemos, seria a migração africana para a Europa. Para um exemplo de corporações religiosas nigerianas voltadas para população migrante na Holanda, ver Knibbe (2009).

conhecereis a árvore”,¹⁸ e sendo a forma de religiosidade pentecostal eminentemente experiencial, frutos bem divulgados de experiências de evangelização e pastoreio de comunidades, envolvendo as formas de produção religiosa vindas do Norte, podem vir a ser reconhecidos no cenário global p/c.¹⁹

¹⁸ Referência ao evangelho de Mateus (Mt 12,33).

¹⁹ Há que se mencionar, voltando a dados de campo antes de concluir, que essa “divisão” clássica que separa teologias práticas e formas de organização religiosa ao Norte, e a aplicação simbólica delas ao Sul, que se mantém desde o período do pentecostalismo missionário pode estar passando também por transformações. O modelo celular do pastor Yonggi Cho e adotado pela colombiana *Misión Cristiana Internacional*, mencionado no Capítulo 3, pode ser visto como sinal de formas organizacionais que passam a fluir no sentido Sul-Sul.

Conclusão

A trajetória desta tese contou com um capítulo inicial de cunho teórico-metodológico que, embora ao final descreva as maneiras através das quais desenvolvemos a pesquisa que resulta nesta tese, ainda carecia de material de campo. Ao longo do Capítulo 2, fomos apresentando de forma encadeada as pessoas que nos deram entrevistas, enunciando suas conexões dentro de determinados marcos simbólicos, numa *cena transnacional regional*. A mesma maneira de descrever as conexões foi levada adiante no Capítulo 3, estendendo através dos eventos nestas redes um mapeamento das conexões entre os atores envolvidos. Ao longo desses dois capítulos, temas relevantes para a compreensão do sentido específico dado a essas ligações foram sendo levantados aqui e ali, para depois serem condensados em três eixos semânticos no Capítulo 4. Ao final, agregamos mais dados em torno da discussão recente sobre transnacionalização religiosa, globalização e o uso de mídias e sistemas de comunicação por Internet.

Procuramos sublinhar a motivação religiosa manifesta em torno a esses contatos em vários pontos desse texto, e caracterizamos a mobilidade e assimetria que as relações podem apresentar. Caberia, aqui, desenvolver algo sobre os canais nos quais relações podem se constituir. Seria infundado dizer, a despeito do *pós-denominacionalismo* que possa vigir como discurso dominante nessas redes, que canais institucionais deixaram de ser vias para estabelecimento e manutenção de relações internacionais entre líderes religiosos. Igrejas ligadas às grandes organizações evangélicas reconhecidas nessas redes, como as Assembléias de Deus, mantêm suportes de formação teórica para missionários no exterior, e durante o seu trabalho, oferecem suporte financeiro a esse missionário,¹ algumas vezes por grandes períodos. Esses envios, no nosso entendimento, podem ser caracterizados como processos de *internacionalização* religiosa, que quando bem sucedidos, resultam na formação de uma comunidade cristã que, antes do missionário,

¹ Segundo entrevista com o evangelista Álvaro Braun, que coordena as missões da igreja-matriz da Assembléia de Deus em Porto Alegre, no dia 02 de junho de 2008. Segundo Braun, desde os anos 70, a AD de Porto Alegre teve missões em cidades do Paraguai, que se tornaram independentes financeiramente ao longo do tempo.

não estava organizada. Essas “secretarias de missão” no Brasil, tanto na AD como entre os Batistas, tem uma organização em três níveis: local, estadual e nacional.² A já mencionada tese de Rickli (2010), por exemplo, permite perceber como localidades são construídas e negociadas por uma instituição, a Igreja Luterana holandesa, que se internacionaliza num modelo missionário tradicional promovendo diálogos transculturais celebrados numa linguagem com regras e rituais controlados nos quais o “outro” é convertido positivamente em “cultura”. João Rickli apresenta-nos uma forma de globalização do cristianismo na qual o sentido da ação em relação ao global, cristalizado em concepções tolerantes sobre o diálogo entre cultura e religião, é visto de um prisma político liberal próximo ao Conselho Mundial de Igrejas, representando a nosso ver uma posição antípoda àquela apresentada por alguns de nossos entrevistados, ainda que os versículos bíblicos mencionados possam coincidir.

Em contraposição ao *missionário residente* pertencente ao modelo internacionalista dessas organizações, a figura carismática da qual nos ocupamos nessa tese é a do *pregador* ou *músico itinerante*. Ele não implanta novas comunidades e atua como convidado, porém seu reconhecimento e influência corroboram o poder de articulação daquele que o convida. Este último, idealmente, poderá vir a se beneficiar do convite feito a um líder de renome frente a sua membresia e/ou o campo p/c local. Como algumas vezes me foi observado por entrevistados, esse é um padrão de relação personalista tradicional no meio. O que talvez escape do “tradicional” atualmente seja o número de pastores, evangelistas e músicos, projetando carreiras internacionais, mesmo em empreendimentos religiosos de pequena escala. Como conseguem canais de construção de confiança para viajarem tanto?

Para além das convicções religiosas sustentadas pelos atores, existem fatores de ordem prática nem sempre explicitados. Esse ocultamento acontece pelo princípio de “desinteresse” (Bourdieu, 1996) que rege a linguagem simbólica do prestígio no campo religioso, e que continua sendo chave para que seja dado o devido tributo, no que tange às viagens e à prosperidade em geral, a canais não-criados por homens. Assim, líderes desse meio retêm prestígio por serem possuidores de uma “vocação” especial

² Observei que a Junta Batista de Missões no Brasil, que funciona junto à Convenção Batista Brasileira, segue a mesma organização. Ver: <<http://www.jmn.org.br>>, acesso em 12/02/2011.

(Weber, 2000: 303). As vias denominacionais podem representar um canal de relações internacionais quando se está dentro delas, respondendo de alguma maneira a uma autoridade central, mas a maior parte dos atores que entrevistamos não se enquadra nesse perfil.³ Existem outros canais de confiança possíveis, como, por exemplo, os que envolvem socialidade primária, ou *loyalty* (conceito de Hirschman, *apud* Godbout, 1999: 33). Seja quando escolhida (amizade, camaradagem) ou não (parentesco), essas formas de relacionamento primário parecem ser fundamentais para a consecução de viagens internacionais.

Temos motivos para crer, portanto, que a composição de relações primárias, entrelaçadas por vezes a processos migratórios, vem sendo essencial para a composição de estratégias e táticas de atuação dentro dessas cenas transnacionais, e que fazem parte de uma avaliação ainda a ser feita da extensão da influência desses líderes p/c regionais sobre os Estados Unidos e a Europa. Já mencionamos o papel das amizades pessoais e alianças no meio, constituídas na maior parte das vezes a partir da atuação religiosa. Há outros três arranjos nos quais encontramos socialidades primárias que necessitaríamos por em evidência para compreender como se constituem canais de confiança nos casos que analisamos, e que mereceriam análises mais detalhadas. Como primeiro arranjo, chamamos a atenção para o agenciamento possível de “amigos dos amigos”, “parentes de amigos” ou “amigos de parentes” para recepção e hospedagem em terras estrangeiras, como na relatada viagem do pr. Dilermando a Santiago do Chile. O segundo recurso seria a possibilidade de orientar discípulos de várias partes do mundo, nas organizações que se assentam nessa forma de relacionamento, firmando bases para atuação em outros países. O terceiro recurso, no qual nos deteremos mais, seria a constituição de redes de parentesco “para dentro” da rede. Chamou-nos a atenção, no caso de filhos de líderes argentinos, que o período de estudos no exterior numa instituição religiosa de renome possa abrir a possibilidade de um namoro “para fora” do meio evangélico argentino, possibilitando parentesco por afinidade e, a alguns casos, a incorporação desse afim à congregação argentina. Soubemos também de filhos e filhas

³ A exceção entre nossos entrevistados seria o rvdo. Claudio Freidzon.

adolescentes desses líderes que se conhecem e namoram *para dentro* das redes de relacionamentos dos pais. Conexões estas certamente bem vistas por pais imersos num meio de *empresas religiosas familiares* nas quais a reputação depende indissociavelmente de capital religioso acumulado por certas competências retóricas e rituais e da adequação da família do casal condutor ao modelo ideal de família heterossexual monogâmica.

Na defesa desse modelo ideal, levantam-se as plataformas morais direcionadas à política, dentro da crença de que o Estado deve prover a partir de leis os marcos regulatórios para a estabilização da família, e, por conseguinte, da sociedade. Não coube aqui a discussão mais detida sobre essas plataformas, nem a comparação entre situações criadas pelo avanço dos pentecostais no balanço de poder de cada um desses três países.⁴ Cabe apenas ressaltar, para efeito das discussões levantadas aqui, que as notícias sobre avanços e recuos de projetos de ação política direcionados às pautas consideradas como “ameaças à família”, em especial o aborto legal e a união civil homossexual, circulam rápido nos meios evangélico-pentecostais. Da mesma maneira, qualquer notícia de ameaça ao regime de liberdade religiosa vigente nos países ocidentais é extensamente divulgada e discutida nesses meios. Os “riscos para as nações” são comumente enquadrados na dicotomia da guerra espiritual. A percepção unívoca no meio é de que as “nações estão em perigo” no Ocidente, por influência do humanismo e do secularismo, e de que há um posicionamento político a ser tomado para fazer frente a esse quadro em cada país. Há motivos para crer, ainda, que a aproximação entre carismáticos católicos e líderes p/c abre a possibilidade de que afinidades políticas conservadoras, antes acordadas nos ambientes políticos,⁵ sejam agora celebradas aberta e ritualmente.⁶

⁴ Para essa discussão, ver a futura tese de Mauro Meirelles, a ser defendida no PPGAS/UFRGS em 2011.

⁵ Para o caso brasileiro, as aproximações e distanciamentos da bancada evangélica e o *lobby* católico no Congresso Nacional foram apresentadas por Duarte (2010).

⁶ No Encontro CRECES de 2009, isso foi explicitado por uma “carta aberta à nação”, lida por um pastor batista e exposta em nome dos líderes católicos e pentecostais presentes, na qual foram feitas numerosas considerações sobre a necessidade de alcançar uma “reconciliação política” na Argentina, e a necessidade de “fechar as portas” para “os mercenários da morte, afirmando o direito à vida desde a concepção”, os mercenários das drogas e da imoralidade nos meios de comunicação.

A necessidade de uma ingerência maior da religião sobre a política, embora não tenha sido enfatizada aqui de modo sistemático, é constantemente reforçada diante das memórias. Pelo que percebemos entre as igrejas que estudamos, não se trata de um tema simples de ser abordado nos púlpitos. Existe um liame de tolerância do público que vai sendo testado ao passo que a comunicação do pregador avança. Isso porque, se, por um lado, reivindica-se maior participação dos evangélicos na sociedade, denunciando problemas sociais gerados pela desobediência aos preceitos divinos, faz-se um esforço para que essa atuação não acelere a perda da “aura” carismática, decorrente da “conversão” do capital religioso para capital político. A repetida fórmula da “nação para Cristo” expressa essa esperança de que a sociedade se converta como um todo mantendo o carisma religioso fundido com o político sem perdas. Análises socioantropológicas recentes acerca dessa conversão apontam para as consequências concretas dessa passagem no Brasil,⁷ contudo seria apressado estender essas mesmas consequências aos países vizinhos, que contam atualmente com menos representantes na política formal, quando existem.

Em grande parte deste trabalho, expusemos crenças partilhadas a respeito da religião, da política e do global. Líderes pentecostais e carismáticos apresentaram-nos visões êmicas acerca do que seja a globalização, e elas sedimentam em vários níveis as narrativas de como os encontros entre eles acontecem. Vimos como um panorama bíblico de cunho evangélico renovado, um contexto de mobilidade e comunicação crescente entre países e narrativas acerca de situações e acontecimentos fantásticos cruzam-se nessas narrativas. Essa “perspectiva pentecostal global”, que procuramos aqui evidenciar, não é a única que existe sequer dentro dos meios religiosos, quanto mais fora deles. Uma das consequências da secularização é pluralismo religioso (Pierucci, 1997), e decerto poderíamos estender as consequências desse pluralismo às formas de imaginar o global. Não há apenas maneiras conflitantes de as religiões e seus segmentos produzirem globalidades e localidades, mas também há outros discursos acerca da globalização produzidos e difundidos por outras instituições sociais, como meios de comunicação de massa, escola,

⁷Para o caso de Porto Alegre, ver Santos (2005); para as repercussões de escândalos envolvendo pastores evangélicos eleitos no Brasil, ver Mariano, *et al.* (2006).

universidade, ONGs, etc. As linguagens religiosas continuamente traçam e retraçam linhas de combate e de adoção de elementos dessas composições acerca do que seja o global que lhes são externas, e o mesmo reposicionamento é realizado acerca dos valores da sociedade de consumo. Por sinal, a palavra utilizada para exprimir a relação com pessoas, idéias, pertencimentos e costumes sociais que estão “para além de nós mesmos”, nesse segmento cristão, é *mundo*. O recurso ao *mundo* é fundamental para a definição do papel social do *crente*. E o inverso?

Uma visão do pentecostalismo com enfoque nas delimitações identitárias com o *mundo* tem um limite, pois circunscreve as práticas dos crentes a tudo que a modernidade julgou própria à religião: a simbologia, a prece, a teologia, a congregação. Se examinássemos como essas disposições corpóreo-emocionais extrapolaram o pentecostalismo, seria possível, inclusive, compreender melhor a contribuição dessa forma religiosa à cultura de massas, e vice-versa.⁸ Se o individualismo moderno teve como precursor o asceta religioso intramundano, talvez possamos situar certas maneiras de estar-no-mundo hoje com transformações do *êxtase intramundano* proporcionado em massa e às massas pelo pentecostalismo desde seus primórdios. Para isso, precisaríamos mapear ligações, que nem sempre são devidamente explicitadas, com a liberdade de “sair” do terreno específico da religião. Há alguns indícios de que isso seria possível. Por exemplo: pode haver quem esqueça que as origens do *rock-and-roll* estão ligadas ao *blues*, ao *country* e ao *gospel*. Nos anos 50, nos Estados Unidos, grandes intérpretes que impulsionaram o *rock* como música popular, como Wanda Jackson e Elvis Presley,⁹ sempre foram intérpretes de música *gospel*. Outra ligação, mencionada até mesmo por entrevistados, mas da qual não conheço qualquer referência, é a simultaneidade do movimento carismático e do hippismo na década de 60, por sinal ambos arvorados em comunidades de experiência. A genealogia do indivíduo moderno e seus pressupostos existenciais

⁸ O caso da banda argentina *Rescate*, descrito por Semán & Gallo (2008), e a divulgação, nos últimos anos, de músicos religiosos carismáticos católicos e *gospel* pela gravadora brasileira Som Livre, pertencente à multinacional Organizações Globo, mereceria mais atenção nesse ponto.

⁹ Os pais de Presley eram congregados à Assembléia de Deus (ver <http://www.history-of-rock.com/elvis_presley.htm>, acesso em 22/02/2010).

progressistas (racionalização, secularização, livre arbítrio) a nosso ver já foram bem analisados, e tardiamente foi examinada a sua contraparte anti-emancipatória, que consiste nos dispositivos de sujeição social (educação, clínica, prisão, loucura, governo das populações) aos quais se dedicou a obra de Michel Foucault. A análise dos desdobramentos relacionados ao *status* do indivíduo moderno frente à sociedade da informação, a pluralização religiosa, a retomada de formas de comunitarização religiosamente orientadas e a difusão social das formas de êxtase coletivo espiritual e musical, analisadas sempre isoladas, ainda estão por ser interligadas.

Inseridos numa subseção dos estudos socioantropológicos da religião, procuramos neste trabalho observar relações transversais entre líderes p/c que não seriam foco do trabalho se ele dependesse demais do reconhecimento de relações apenas institucionais, como em estudos de caso que privilegiam a congregação. Ainda que este trabalho não partilhe as esperanças do pós-denominacionalismo teológico que os atores advogam, é mister admitir que, de maneiras mais ou menos formais, redes de relações personalistas cada vez mais entrelaçam os líderes que entrevistamos, ancoradas em formas de comunicação surgidas nos últimos anos, e hoje são consideradas ferramentas para o desenvolvimento de suas aptidões. A capacidade de ação desses líderes sobre o *mundo*, apesar de empoderada por contatos internacionais, novas teologias práticas e tecnologias, sofre continuamente a refração das culturas locais às quais o pentecostalismo se oferece como oportunidade de salvação. Os processos de transformação global, dentre os quais podemos mencionar a inserção do cristianismo em contextos culturais locais, necessitam de interpretações que escapem do dualismo simplista “indigenização ou resistência”, e que incorporem na análise do sentido da ação uma pluralidade de fontes de referência que se cruzam, e não apenas uma “razão local”. Dois trabalhos de campo provenientes de Papua Nova Guiné levantam essa possibilidade. Jorgensen (2005), quando constrói etnograficamente o encontro conflituoso dos Telefolmin com um profeta pentecostal pregador de prosperidade, e Robbins (2009), quando discute os significados conflitantes em torno a uma crença a primeira vista prosaica como o *céu* num contexto de encontro de missionários com os Urapmin, evidenciam a complexidade das referências postas em conversações tensas. Esses textos

parecem convergir com uma concepção de “resistência” observada por Sherry Ortner na obra *On Revelation and Revolution*, de John e Jean Comaroff (1992): “[A] ambivalente aceitação por muitas pessoas de Tswana das práticas e categorias missionárias, juntamente a um remodelamento e um reenquadramento delas em termos de suas próprias maneiras de ver e atuar no mundo” (Ortner, 2006: 144).

Ao assumirmos nossos entrevistados como agentes religiosos, e discutirmos suas motivações e projetos diante dos *jogos sérios*¹⁰ a que se dedicam *pagando o preço*, claramente nos posicionamos dentro de um campo de análise social que privilegia formas de *agency* individual e/ou coletiva. Vários teóricos mencionados ao longo do texto, com exceção talvez de Pierre Bourdieu e Michel Foucault, privilegiaram esse espectro de análise ao recusar formas de análise que desconsideram imaginários coletivos (Appadurai, 1997) ou “desejos ou intenções culturais” que “emergem a partir de diferenças estruturalmente definidas de categorias sociais e diferenciais de poder” (Ortner, 2006: 145). Não investimos aqui na análise da apropriação ou rejeição dos projetos ou intenções culturais desses líderes por parte das comunidades de fiéis que os ouvem, o que requereria outros métodos e outro trabalho. Não obstante, pelas observações de campo que fizemos, é plausível a hipótese de que, assim como comentado por Ortner, encontraríamos entre as pessoas que assistem a esses líderes uma junção de ambivalência, remodelamento e reenquadramento, e que apropriações sincréticas têm tido significativa parte no sucesso dos empreendimentos cristãos p/c nas últimas décadas.

¹⁰ Outra expressão utilizada por Sherry Ortner.

Referências Bibliográficas

- ALGRANTI, Joaquín. *Política y religión en los márgenes: nuevas formas de participación social de las mega-iglesias evangélicas en la Argentina*. Buenos Aires: CICCUS, 2010.
- ALMEIDA, Tânia Maria de. *Uma Maria brasileira: um estudo sobre catolicismo popular*. Tese de doutorado Universidade de Brasília, 2001
- ALVES, Daniel. *Seres de sonho: percursos religiosos e práticas espirituais num centro budista ao Sul do Brasil*. Dissertação de mestrado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, UFRGS, 2004
- . "Notas sobre a condição do praticante budista". *Debates do NER*, v. 7, n.º 9, Jan/Jun, 2006, p. 57-80.
- ANDERSON, Benedict. *Comunidades imaginadas: Reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- APPADURAI, Arjun. *Modernity at Large: cultural dimensions of globalization*. Mineapolis; London: University of Minnesota, 1997. (*Public Worlds*, n. 1).
- ARGYRIADIS, Kali & HUET, Nahayeilli Juárez. "Las redes transnacionales de la santería cubana: una construcción etnográfica a partir del caso La Habana-ciudad de México". In: PISANI, Francis *et al.* (orgs.). *Redes transnacionales en la Cuenca de los Huracanes: un aporte a los estudios interamericanos*. México-DF: Instituto Tecnológico Autónomo de México/Miguel Ángel Porrúa, 2007, p. 329-355.
- ASAMOAH-GYADU, J. Kwabena. "Pulling down strongholds: evangelism, principalities and powers and the African Pentecostal imagination". *International Review of Mission*, v. 96, n.º 382/383, July-October, 2007, p. 306-317.
- AUSTIN, John Langshaw. *Quando dizer é fazer: palavras e ação*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1990.
- BARNES, J.A. "Redes sociais e processo político". In: FELDMAN-BIANCO, Bela (org.). *Antropologia das sociedades contemporâneas*. São Paulo: Global, 2010, p. 171-204.
- BARNES, Nielan & Reilly, Katherine. "Conceptuación de las redes transnacionales: una revisión de literatura selecta". In: PISANI, Francis *et al.* (orgs.). *Redes transnacionales en la Cuenca de los Huracanes: un aporte a los estudios interamericanos*. México-DF: Instituto Tecnológico Autónomo de México/Miguel Ángel Porrúa, 2007, p. 63-92.

- BARRAGAN, Yamila Rovito. *A Igreja Universal do Reino de Deus no Uruguai: Um estudo antropológico sobre narrativas*. Dissertação de mestrado, PPGAS, UFRGS, 2006
- BASTIAN, Jean-Pierre. *La mutación religiosa de América Latina: por una sociología del cambio social en la modernidad periférica*. México DF: Fondo de Cultura Económica, 1997.
- BECKER, Howard S. *Metodologia de pesquisa em Ciências Sociais*. São Paulo: Hucitec, 1993.
- BELTRAN, Andrés; CANTO, Soledad; FOSTIK, Ana & ROJIDO, Emiliano. "El disciplinamiento en la conformación del ser religioso de la Iglesia Misión Vida para las Naciones". In: FILARDO, Verónica (org.). *Religiones alternativas en el Uruguay*. Montevideo: Universidad de la República Oriental del Uruguay-Facultad de Ciencias Sociales, 2005, p. 27-48.
- BERGER, Peter L. "Introdução: a dinâmica cultural da globalização". In: BERGER, Peter L. & HUTTINGTON, Samuel P. (orgs.). *Muitas globalizações: diversidade cultural no mundo contemporâneo*. Rio de Janeiro/São Paulo: Record, 2004, p. 11-27.
- BERGER, Peter L. & Huttington, Samuel P. (orgs.) *Muitas globalizações: diversidade cultural no mundo contemporâneo*. Rio de Janeiro/São Paulo: Record, 2004.
- BIRMAN, Patrícia. "Apresentação na Mesa Redonda "Cem anos de Pentecostalismo no Brasil: legados e tendências"". Trabalho apresentado em: *34. Encontro Anual da ANPOCS*, Caxambu-MG, 2010
- BOAS, Franz. "The limitations of comparative method of anthropology". In: Boas, Franz (org.). *Race, language and Culture*. New York: McMillan co., 1940.
- BOISSEVAIN, Jeremy. "Network Analysis: A reappraisal". *Current Anthropology*. Chicago, v. 20, n.º 2, 1979, p. 392-394.
- BOTT, Elizabeth. *Família e rede social*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1976. (Ciências sociais).
- BOURDIEU, Pierre. *A Economia das Trocas Simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1987.
- . "É possível um ato desinteressado?" In: *Razões práticas: sobre a teoria da ação*. Campinas: Papirus, 1996.
- CAETANO, Gerardo & Geymonat, Roger. *La secularización uruguaya (1859-1919): Catolicismo y privatización de lo religioso*. Montevideo, Buenos Aires, Santiago de Chile: Santillana, Taurus, Aguilar Chilena, 1997, 1.

- CANCLINI, Arnoldo. *400 años de Protestantismo argentino: historia de la presencia evangelica en la Argentina*. Buenos Aires: Fundación Argentina de Educación y Accion Comunitaria - Seminário Teológico FIET, 2004.
- CAPONE, Stephania. "Religions « en migration » : De l'étude des migrations internationales à l'approche transnationale". *Autrepart*, n.º 56, 2010, p. 235-259.
- CASTELLS, Manuel. *A era da informação: economia, sociedade e cultura*. São Paulo: Paz e Terra, 2000a, vol. 2 (*O poder da identidade*).
- . *A era da informação: economia, sociedade e cultura*. São Paulo: Paz e Terra, 2000b, vol. 1 (*A sociedade em rede*).
- CLIFFORD, James. *Itinerarios transculturales*. Barcelona: Gedisa, 1999.
- . *A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2002.
- CLIFFORD, James & Marcus, George E. (orgs.) *Retoricas de la Antropologia*. Madrid: Jucar Universidad, 1991. (*Serie Antropologia*)
- COLEMAN, Simon. *Globalisation of Charismatic Christianity: Spreading the Gospel of Prosperity*. Cambridge: Cambridge University Press 2000. Disponível em <http://site.ebrary.com/lib/ufrgs/docDetail.action?docID=10014946>.
- . "Transgressing the self: making Charismatic saints". *Critical Inquiry*, v. spring, 2009, p. 417-439.
- COLOGNESE, Sílvio Antônio & MELO, José Luiz Bica de. "A técnica de entrevista na pesquisa social". *Cadernos de Sociologia*. Porto Alegre v. 9, 1998.
- COLOMONOS, Ariel. *Églises en réseaux: trajectoires politiques entre Europe et Amérique*. Paris: Presses de Sciences Po, 2000.
- CSORDAS, Thomas. "Introduction". In: CSORDAS, Thomas (org.). *Transnational transcendence*. Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press, 2009, p. 1-29.
- DAYTON, Donald. *Raíces Teológicas del Pentecostalismo*. Buenos Aires/Grand Rapids: Nueva Creación, 1991.
- DE CERTEAU, Michel. *A invenção do cotidiano*. Petrópolis: Vozes, 2008.
- DEIROS, Pablo A. *Diccionario Hispano-Americano de la Misión*. Puebla: Aval, 1997.

- DEIROS, Pablo A. & Wilson, Everett A. "El pentecostalismo latino en los Estados Unidos y América Latina". In: SYNAN, Vinson (org.). *El siglo del Espíritu Santo: cien años de renuevo pentecostal y carismático*. Buenos Aires: Peniel, 2005, p. 347-386.
- DELEUZE, Gilles & Guattari, Félix. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1995, vol. 1. (Coleção TRANS).
- DEUTSCHER, Issac. *Trotsky: o profeta desarmado (1921-1929)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.
- DI STEFANO, Roberto. *El púlpito y la plaza. Clero, sociedad y política de la monarquía católica a la república rosista*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2004.
- DOHAN, Daniel. "Making Cents in the Barrios : The Institutional Roots of Joblessness in Mexican America". *Ethnography*, v. 3, n.º 2, 2002, p. 177-200.
- DOREIAN, Patrick & MRVAR, Andrej. "A partitioning approach to structural balance". *Social Networks*, n.º 18, 1996, p. 149-168.
- DRI, Rubén. "Símbolos religiosos en la construcción de la identidad popular". In: DRI, Rubén (org.). *Símbolos y fetiches religiosos en la construcción de la identidad popular*. Buenos Aires: Biblos, 2003, p. 13-33.
- . "Símbolos religiosos populares". In: DRI, Rubén (org.). *Símbolos y fetiches religiosos en la construcción de la identidad popular - Tomo II*. Buenos Aires: Biblos, 2007, p. 13-25.
- DROOGERS, André. "The normalization of religious experience: healing, prophecy, dreams and visions". In: Droogers, André *et al.* (orgs.). *Playful Religion: challenges for the study of religion*. Delft (NL): Eburon Uitgeverij B.V., 2006, p. 9-26.
- DUARTE, Tatiane dos Santos. "'A favor da vida, da igreja e da família': parlamentares evangélicos e o destino político manifesto de reescrever o Brasil". Trabalho apresentado em: *27a. Reunião Brasileira de Antropologia*, Belém-PA, 2010
- DUMONT, Louis. *Homo Hierarchicus*. São Paulo: EdUSP, 1992. (Ponta 6).
- DURKHEIM, Émile. *A Divisão do Trabalho Social*. Lisboa: Presença, 1984, vol. 1.
- . *As Regras do Método Sociológico*. Rio de Janeiro: Martins Fontes, 2002.
- ECKERT, Cornelia & Rocha, Ana Luiza Carvalho da. "Etnografia de rua: estudo de antropologia urbana". *Iluminuras, série de publicações do Banco de Imagens e Efeitos Visuais*, v. 45, 2001, p. 1-23.

- ELIAS, Norbert & SCOTSON, John L. *Os estabelecidos e os outsiders: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.
- EVANS-PRITCHARD, E.E. *Bruxaria, Oráculos e Magia entre os Azande*. Rio de Janeiro: Zahar, 2005. (*Coleção Antropologia Social*).
- FELDMAN-BIANCO, Bela. "Introdução". In: FELDMAN-BIANCO, Bela (org.). *Antropologia das Sociedades Contemporâneas: Métodos*. São Paulo: UNESP, 2010, p. 19-56.
- FOOTE-WHITE, William. "Treinando a observação participante". In: ZALUAR, Alba (org.). *Desvendando Máscaras Sociais*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1980.
- FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade 2: o uso dos prazeres*. Rio de Janeiro: Graal, 1984. (*Biblioteca de filosofia e história das ciências; n. 15*).
- . *Seguridad, territorio, población: curso en el Collège de France (1977-1978)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2007. (*Sociología*).
- FRANK, Kenneth A. "Identifying cohesive subgroups". *Social Networks*, n.º 17, 1995, p. 27-56.
- . "Mapping interactions within and between cohesive subgroups". *Social Networks*, n.º 18, 1996, p. 93-119.
- FREIRE, Leticia de Luna. "Seguindo Bruno Latour: notas para uma antropologia simétrica". *Comum*. Rio de Janeiro, v. 11, n.º 26, 2006, p. 46-65. Disponível em <www.facha.edu.br/publicacoes/comum/comum26/artigo2.pdf>.
- FRESTON, Paul. "Breve história do pentecostalismo brasileiro". In: ANTONIAZZI, Antônio et al. (org.). *Nem anjos nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo*. Petrópolis-RJ: Vozes, 1994, p. 67-159.
- . "As duas transições futuras: católicos, protestantes e sociedade na América Latina". *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*. Porto Alegre, v. 12, n.º 12, 2010, p. 13-30. Disponível em <<http://seer.ufrgs.br/CienciasSociaiseReligiao/article/view/16860/9918>>.
- GARCIA-ÁLVARES, Ercilia & LOPES-SINTAS, Jordi. "Contingency table: a two-Way bridge between qualitative and quantitative methods". *Field Methods*, v. 14, n.º 3, 2002, p. 270-287.
- GEERTZ, Clifford. *O Saber Local: ensaios de antropologia interpretativa*. Petrópolis: Vozes, 1997.

- GEYMONAT, Roger. "Protestantismo y secularización en el Uruguay". In: GEYMONAT, Roger (org.). *Las religiones en el Uruguay: algunas aproximaciones*. Montevideo: La Gotera, 2004, p. 99-129.
- GLUCKMAN, Max. "Análise de uma situação social na Zululândia moderna". In: FELDMAN-BIANCO, Bela (org.). *Antropologia das sociedades contemporâneas*. São Paulo: UNESP, 2010, p. 237-364.
- GODBOUT, Jaques T. *O Espírito da Dádiva*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1999.
- GOFFMAN, Erving. *Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.
- . *Manicômios, Prisões e Conventos*. São Paulo: Perspectiva, 1990.
- GOMES, Rejane. *A questão da Palestina e a fundação de Israel*. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Departamento de Ciência Política, USP, 2001, Disponível em <<http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8131/tde-24052002-163759/publico/TeseAuraGomes.pdf>>.
- GRAMS, Rocky. *Asombrados en Argentina*. Florida: Publicaciones Casa, 2007.
- HAESBAERT, Rogério. *Territórios alternativos*. São Paulo: Contexto, 2006.
- . *O mito da desterritorialização*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.
- HALL, Edward T. *A dimensão oculta*. Lisboa: Relógio d'Água, 1986.
- HANNERZ, Ulf. "Fluxos, fronteiras, híbridos: palavras-chave da antropologia transnacional". *Mana*. Rio de Janeiro, v. 3, n° 1, 1997, p. 7-39.
- HARVEY, David. *Condição pós-moderna: uma pesquisa sobre as origens da mudança cultural*. São Paulo: Loyola, 1992. (*Temas de atualidade*; 2).
- HERZFELD, Michael. *Cultural intimacy: social poetics and the nation-state*. London, New York: Routledge, 1997.
- JORGENSEN, Dan. "Third wave evangelism and the politics of the global in Papua New Guinea: Spiritual Warfare and the recreation of place in Telefomin". *Oceania*, v. 75, n° 4, 2005, p. 444-461.
- KNIBBE, Kim. "Movimentos religiosos transnacionais: de redes a territórios". *Debates do NER*, v. 10, n° 16, 2009, p. 35-47.
- KUPER, Adam. "O retorno do nativo". *Horizontes Antropológicos*, v. 8, n° 17, 2002, p. 213-217.
- LATOUR, Bruno. *Jamais Fomos Modernos*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994. (*Coleção Trans*).

- . *A vida de laboratório*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1997.
- . *Ciência em ação: como seguir cientistas e engenheiros sociedade afora*. São Paulo: Ed. da UNESP, 2000.
- . "A historicidade das coisas: por onde andavam os micróbios antes de Pasteur?" In: *A esperança de Pandora*. Bauru-SP: EDUSC, 2001, p. 169-200.
- . "O que é iconoclash? Ou, há um mundo além das guerras de imagem?" *Horizontes Antropológicos*, v. 14, n° 29, 2008a, p. 111-150.
- . *Reensamblar lo social: una introducción a la teoría del actor-red*. Buenos Aires: Manantial, 2008b.
- LATOUR, Bruno & HERMANT, Emilie. "Ces réseaux que la raison ignore - laboratoires, bibliothèques, collections". In: JACOB, Christian & BARATIN, Marc (orgs.). *Le pouvoir des bibliothèques. La mémoire des livres dans la culture occidentale*. Paris: Albin Michel, 1996, p. 26-43. Disponível em <<http://www.bruno-latour.fr/articles/article/064.html>>.
- LATOUR, Bruno; MAUGUIN, Phillipe & TEIL, Genviève. "A note on socio-technical graphs". *Social Studies of Science*, v. 22, 1992, p. 33-58 e 91-94. Disponível em <www.bruno-latour.fr/articles/article/47-GRAPHS-SSS.pdf>.
- LEE, Joseph Tse-Hei. "Watchman Nee and the Little Flock Movement in Maoist China". *Church History*, v. 74, n° 1, 2005, p. 78-96.
- LEFEBVRE, Henri. *The production of space*. Oxford, Cambridge: Blackwell, 1991.
- LEVI-STRAUSS, Claude. *As estruturas elementares do parentesco*. Vozes: Petrópolis, 1982.
- . "A estrutura dos mitos". In: *Antropologia estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1996a, p. 237-265. (*Biblioteca Tempo Universitário*; 7)
- . "O feiticeiro e sua magia". In: *Antropologia estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1996b, p. 193-213. (*Biblioteca Tempo Universitário*; 7)
- LEVY, Pierre. *Cibercultura*. São Paulo: Editora 34, 1999. (*Coleção TRANS*).
- LOMINITZ, Larissa. "Sobrevivência em um bairro de periferia na Cidade do México". In: *Redes sociais, cultura e poder*. Rio de Janeiro: E-Papers, 2009, p. 139-181. (*Cadernos do Grupo de Altos Estudos/COPPE-UFRJ*; v. 3)

- LORENZO, Victor. "Evangelizando uma cidade dedicada às trevas". In: Wagner, Peter (org.). *Derrubando as fortalezas em sua cidade: como usar o mapeamento espiritual para tornar suas orações mais estratégicas, eficazes e com um alvo bem definido*. São Paulo: Bompastor, s.d. (cópia disponível na internet)
- MACHADO, Maria das Dores. *Carismáticos e pentecostais: adesão religiosa na esfera familiar*. Campinas/São Paulo: Autores Associados/ANPOCS, 1996.
- MAFRA, Clara Cristina Jost; Swatowski, Claudia & Sampaio, Camila. "O projeto pastoral de Edir Macedo: uma igreja benevolente para indivíduos calculistas". Trabalho apresentado em: 34. *Encontro Anual da ANPOCS*, Caxambu-MG, 2010
- MALINOWSKI, Bronislaw. *Os Argonautas do Pacífico Ocidental*. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Os Pensadores).
- MALLIMACI, Fortunato. "Catolicismo integral, militarización e identidad nacional". In: *Sociología de la Religión*. Buenos Aires: Docencia, 1996, p. 135-166.
- MALLIMACI, Fortunato & Di Stefano, Roberto. *Religión y imaginario social*. Buenos Aires: Manancial, 2001.
- MARCUS, George. "Ethnography in/of the world system: the emergence of multi-sited ethnography". *Annual Review of Anthropology*, v. 24, 1995, p. 95-117.
- MARDERO, Lelio Nicolás Guigou. *A Nação Laica: Religião Civil e Mito-Práxis no Uruguai*. Dissertação de mestrado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2000
- MARIANO, Ricardo. "A Igreja Universal no Brasil". In: ORO, Ari Pedro; CORTEN, André & DOZON, Jean-Pierre (orgs.). *Igreja Universal do Reino de Deus: Os novos conquistadores da fé*. São Paulo: Paulinas, 2003, p. 53-67.
- . *Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. São Paulo: Loyola, 2005.
- MARIANO, Ricardo; HOFF, Márcio & DANTAS, Toty Ypiranga de Souza. "Evangélicos sanguessugas, presidenciáveis e candidatos gaúchos: A disputa pelo voto dos grupos religiosos". *Debates do NER*. Porto Alegre, v. 6, n.º 10, 2006, p. 65-78.
- MARTÍN, Eloísa. "No me Arrepiento de este Amor. Fans y Devotos de Gilda, una Cantante Argentina". *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*, v. 6, n.º 6, 2004, p. 101-115.

- MARTÍN, Eloísa. "Aportes al concepto de 'religiosidad popular': una revisión de la bibliografía argentina". In: CAROZZI, María Julia & CERNADAS, César Ceriani (orgs.). *Ciencias sociales y religión en América Latina: perspectivas en debate*. Buenos Aires: Biblos, 2007, p. 61-86.
- MAUSS, Marcel. "Ensaio sobre a dádiva". In: *Sociologia e Antropologia* Vol. 2. São Paulo: EPU/EDUSP, 1974.
- . "O Ofício do Etnógrafo: método sociológico". In: OLIVEIRA, Roberto Cardoso de (org.). *Marcel Mauss. Antropologia*. São Paulo: Ática, 1979.
- MAYER, Adrian C. "A importância dos quase-grupos no estudo das sociedades complexas". In: Feldman-Bianco, Bela (org.). *Antropologia das sociedades contemporâneas*. São Paulo: Global, 2010, p. 139-170.
- MENDONÇA, Antônio Gouvêa. "Introdução". In: MENDONÇA, Antônio Gouvêa & VELASQUES FILHO, Prócoro (orgs.). *Introdução ao protestantismo no Brasil*. São Paulo: Loyola, 2002, p. 11-59.
- MEYER, Birgit. "Impossible representations: Pentecostalism, vision, and video technology in Ghana". In: MEYER, Birgit & MOORS, Annelies (orgs.). *Religion, Media, and the Public Sphere*. Bloomington, IN, USA: Indiana University Press, 2005, p. 290-312. Disponível em <<http://site.ebrary.com/lib/ufrgs/docDetail.action?docID=10149919>>.
- . "Mediation and immediacy: sensational forms, semiotic ideologies and the question of the medium". *Social Anthropology/Anthropologie Sociale*, v. 19, n.º 1, 2011, p. 23–39.
- MICHELAT, Guy. "Sobre a utilização da entrevista não-diretiva". In: THIOLENT, Michel (org.). *Crítica metodológica, investigação social e enquete operária*. São Paulo: Polis, 1987, p. 191-211.
- MIGUEZ, Daniel & Semán, Pablo. "Introducción: Diversidad y recurrencia en las culturas populares actuales". In: Míguez, Daniel & Semán, Pablo (orgs.). *Entre santos, cumbias y piquetes: las culturas populares en la Argentina*. Buenos Aires: Biblos, 2006, p. 11-32.
- MITCHELL, Clyde. "A questão da quantificação na Antropologia Social". In: FELDMANN-BIANCO, Bela (org.). *A Antropologia das sociedades contemporâneas*. São Paulo: UNESP, 2010, p. 89-137.
- MITCHELL, J. Clyde. "Social networks". *Annual Review of Anthropology*, v. 3, 1974, p. 279-299. Disponível em <<http://links.jstor.org/sici?sici=0084-6570%281974%292%3A3%3C279%3ASN%3E2.0.CO%3B2-Q>>.
- MORAES, Marcia Oliveira. "O conceito de rede na filosofia mestiça". *Revista Informare*, v. 6, n.º 1, 2000, p. 12-20. Disponível em: <http://www.necso.ufrj.br/>

- NAVARRO. "Del Himnario a la Industria de la Alabanza. Un Estudio sobre la Transformación de la Música Religiosa". *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*, v. 2, n.º 2, 2000, p. 63-85. Disponível em <<http://seer.ufrgs.br/CienciasSociaiseReligiao/article/view/2161/849>>.
- OLIVEN, Ruben George. *A parte e o todo*. Petrópolis: Vozes, 1992.
- ONG, Walter. *Oralidade e Cultura Escrita: a tecnologização da palavra*. Campinas: Papyrus, 1998.
- OOI, Samuel Hio-Kee. "A study of strategic level spiritual warfare from a Chinese perspective". *Asian Journal of Pentecostal Studies*, v. 9, n.º 1, 2006, p. 143-161.
- ORO, Ari Pedro. "O expansionismo religioso brasileiro para os países do Prata". *Revista Eclesiástica Brasileira*. Rio de Janeiro, n.º 216, 1994, p. 875-895.
- . "Neopentecostais e afro-brasileiros: quem vencerá essa guerra?" *Debates do NER*, v. 1, n.º 1, 1997, p. 10-36.
- . "Transnacionalização religiosa no Cone-Sul: uma comparação entre pentecostais e afro-religiosos". *Debates do NER*, v. 10, n.º 16, 2009, p. 225-245.
- . "Renovação Carismática Católica: movimento de superação da oposição entre catolicismo e pentecostalismo?" In *27ª. Reunião Brasileira de Antropologia*. Belém-PA, 2010.
- ORO, Ari Pedro; CORTEN, André & DOZON, Jean-Pierre (orgs.) *Igreja Universal do Reino de Deus. Os novos conquistadores da fé*. São Paulo: Paulinas, 2003.
- ORO, Ari Pedro & SEMAN, Pablo. "Pentecostalism in the Southern Cone Countries: overview and perspectives". *International Sociology*, n.º 15, 2000, p. 605-627. Disponível em <<http://iss.sagepub.com/cgi/content/abstract/15/4/605>>.
- ORTEGA GOMEZ, Bibiana Astrid. "Lo imposible es real: apuntes en torno a la participación del MIRA en el campo político colombiano". Trabalho apresentado em: *XV Jornadas sobre Alternativas Religiosas en América Latina*, Santiago de Chile, 2009
- ORTIZ, Renato. *Cultura Brasileira e Identidade Nacional*. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- ORTNER, Sherry. "Power and projects: reflections on agency". In: *Anthropology and Social Theory: culture, power and the acting subject*. Durham/London: Duke University Press, 2006, p. 129-153.

- PETERSEN, Douglas. *No con ejército, ni con fuerza: historia y teología más allá de la fuerza y el poder*. Miami: Vida, 1998.
- PI HUGARTE, Renzo. "La Iglesia Pentecostal "Dios es Amor" en el Uruguay". *Cadernos de Antropología*, n° 9, 1992, p. 62-96.
- PIERUCCI, Antônio Flávio. "Reencantamento e dessecularização: a propósito do auto-engano em sociologia da religião". *Novos Estudos CEBRAP*, n° 49, 1997, p. 99-117.
- PINTO, Paulo G. "Pilgrimage, Commodities, and Religious Objectification: The Making of Transnational Shiism between Iran and Syria". *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, v. 2, n° 7, 2007, p. 109-125.
- PORTES, Alejandro. "Social Capital: Its Origins and Applications in Modern Sociology". *Annual Review of Sociology*, v. 24, 1999, p. 1-24.
- PRIES, Ludger. "Configurations of geographic and societal spaces: a sociological proposal between 'methodological nationalism' and the 'spaces of flows'". *Global Networks*, v. 5, n° 2, 2005, p. 167-190.
- RADCLIFFE-BROWN, Alfred Reginald. *Estrutura e Função na Sociedade Primitiva*. Petrópolis: Vozes, 1973.
- RAFFESTIN, Claude. *Por uma geografia do poder*. São Paulo: Atica, 1993.
- REIS, Nicole Isabel dos. *Remixando Teixeira : uma análise antropológica sobre a construção da imagem pública do "gaúcho coração do Rio Grande"*. Tese de doutorado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, IFCH/UFRGS, 2010
- RIBEIRO, Jaçanã. "O simulacro da alteridade: uma análise discursiva do ritual de exorcismo da Igreja Universal do Reino de Deus". *Debates do NER*. Porto Alegre, v. 6, n° 7, 2005, p. 11-78.
- RICKLI, João. *Negotiating otherness in the Dutch protestant world: Missionary and diaconal encounters between the Protestant Church in the Netherlands and Brazilian organizations*. Amsterdam: FSW/VUA, 2010. (Dissertation series).
- ROBBINS, Joel. "The Globalization of Pentecostal and Charismatic Christianity". *Annual Review of Anthropology*, v. 33, 2004, p. 117-143. Disponível em <<http://www.jstor.org/stable/25064848>>.
- . "Is the *Trans-* in *Transnational* the *Trans-* in Transcendent?" In: CSORDAS, Thomas (org.). *Transnational transcendence*. Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press, 2009, p. 55-71.
- ROBERTSON, Roland. *Globalização: teoria social e cultura global*. Petrópolis-RJ: Vozes, 1996. (*Horizontes da globalização*).

- ROLIM, Francisco Cartaxo. *Pentecostais no Brasil: Uma interpretação sócio-religiosa*. Petrópolis: Vozes, 1985.
- SAHLINS, Marshall. "O pessimismo sentimental e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um objeto em via de extinção (parte I)". *Mana*. Rio de Janeiro, v. 3, n.º 1, 1997a, p. 41-73.
- . "O pessimismo sentimental e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um objeto em via de extinção (parte II)". *Mana*. Rio de Janeiro, v. 3, n.º 2, 1997b, p. 103-150.
- . *Ilhas de História*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.
- SAID, Edward W. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- SALTALAMACCHIA, Natalia & TICKNER, Arlene B. "Introducción: una visión alternativa del espacio y los actores interamericanos". In: PISANI, Francis *et. al. Redes transnacionales en la Cuenca de los Huracanes: un aporte a los estudios interamericanos*. México DF: Instituto Tecnológico Autónomo de México/Miguel Ángel Porrúa, 2007, p. 7-25.
- SANCHIS, Pierre. "Para não dizer que não falei de sincretismo". *Comunicações do ISER*, v. 45, 1994, p. 4-11.
- SANTOS, Márcio Martins dos. *Tribunos do povo, servos de Deus: um estudo antropológico sobre políticos e religião na cidade de Porto Alegre*. Dissertação de mestrado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2005, Disponível em <<http://www.lume.ufrgs.br/bitstream/handle/10183/5537/000472004.pdf>>.
- SEGATO, Rita Laura. *La Nación y sus Otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de Política de la Identidad*. Buenos Aires: Prometeo, 2007.
- SEIGUER, Paula. "'Ser de cristo". Prácticas, ideas y recepción del protestantismo entre los sectores populares inmigrantes en Buenos Aires, c. 1870-1910". *Estudios Migratorios Latinoamericanos*, n.º 62, 2007, p. 129-150 (mimeo).
- SEMAN, Pablo. *A Fragmentação do Cosmos: um estudo sobre as sensibilidades de fiéis pentecostais e católicos num bairro da grande Buenos Aires*. Tese de doutorado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2000
- SEMAN, Pablo & GALLO, Guadalupe. "Rescate y sus consecuencias. Cultura y religión: sólo en singular". *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*, v. 10, n.º 10, 2008, p. 73-94.

- SMITH, Michael Peter & GUARNIZO, Luis Eduardo. "The Locations of Transnationalism". *Comparative Urban and Community Research*, 1998, p. 3-34.
- SPADAFORA, Ana María. "Creencias milenaristas e identidad religiosa pentecostal: el ministerio Ondas de Amor e Paz". In: Frigerio, Alejandro (org.). *El Pentecostalismo en Argentina*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 1994, p. 113-127. (*Política Argentina*, 459)
- STEIL, Carlos Alberto. "Os demônios geracionais. A herança dos antepassados na determinação das escolhas e das trajetórias pessoais". In: DUARTE, Luiz Fernando Dias *et al.* (orgs.). *Família e religião*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2006, p. 219-239.
- . "Demônios modernos em rituais de poder". *Debates do NER*. Porto Alegre, v. 1, n.º 1, 1997, p. 38-45.
- STEIL, Carlos Alberto & ALVES, Daniel. "'Eu sou a Nossa Senhora da Assunção'. A aparição de Maria em Taquari, Rio Grande do Sul". In: STEIL, Carlos Alberto; MARIS, Cecília Loreto & THEIJE, Marjo de (orgs.). *Maria entre os vivos: reflexões teóricas e etnográficas sobre aparições marianas no Brasil*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2003, p. 175-203.
- STOCKING Jr., George W. *Race, culture and evolution*. Chicago: Chicago University Press, 1982.
- STRATHERN, Marilyn. "Cutting the network". *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, v. 2, n.º 3, 1996, p. 517-535.
- SYNAN, Vinson. "Corrientes de renovación al fin del siglo". In: SYNAN, Vinson (org.). *El siglo del Espiritu Santo: cien años de renuevo pentecostal y carismático*. Buenos Aires: Peniel, 2005a, p. 415-453.
- . "El siglo pentecostal: un panorama general". In: SYNAN, Vinson (org.). *El siglo del Espiritu Santo: cien años de renuevo pentecostal y carismático*. Buenos Aires: Peniel, 2005b, p. 11-24.
- (org.) *El siglo del Espiritu Santo: cien años de renuevo pentecostal y carismático*. Buenos Aires: Peniel, 2005c.
- TORT, Maria Isabel; PESSINA, Leonor & SONEIRA, Abelardo Jorge. "El ministerio 'Ondas de Amor e Paz' del pastor Héctor Aníbal Giménez". In: FRIGERIO, Alejandro (org.). *Nuevos Movimientos Religiosos y Ciencias Sociales Vol. 2*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 1993, p. 49-79. (*Los fundamentos de las Ciencias del Hombre*)
- TRAJANO FILHO, Wilson. "Introdução". In: TRAJANO FILHO, Wilson (org.). *Lugares, pessoas e grupos: as lógicas do pertencimento em perspectiva transnacional*. Brasília: Athalaia, 2010, p. 5-24.

- TROELTSCH, Ernst. *The social teaching of the Cristian Churches*. New York e Evanston: Harper Torchbooks, 1960, vols. 1 e 2.
- TURNER, Victor W. *O Processo Ritual*. Petrópolis: Vozes, 1974. (Coleção *Antropologia*; 7).
- . *Image and Pilgrimage in Christian Culture*. New York: Columbia University Press, 1978.
- URRY, John. "Small worlds and the 'new social physics'". *Global Networks*, v. 4, n° 2, 2004, p. 109-130.
- VAN DER MEER, Erwin. "Strategic level spiritual warfare and mission in Africa". *Evangelical Review of Theology*, v. 34, n° 2, 2010, p. 155-166.
- VELHO, Otávio. "Missionization in the post-colonial world: A view from Brazil and". *Anthropological Theory*, v. 7, n° 3, 2007, p. 273-293. Disponível em <<http://ant.sagepub.com/cgi/content/abstract/7/3/273>>.
- . "O cativo da Besta-Fera". In: *Besta-fera: recriação do mundo*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995, p. 13-43.
- WARR, Deborah J. "Social networks in a 'discredited' neighbourhood". *Journal of Sociology (Austuralian Sociological Association)*, v. 41, n° 3, 2005, p. 285-308.
- WEBER, Max. *Economia e Sociedade*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2000, vol. 1.
- WYNARCZYK, Hilário. "Carlos Annacondia: un estudio de caso en neopentecostalismo". In: FRIGERIO, Alejandro (org.). *Nuevos Movimientos Religiosos y Ciencias Sociales Vol. 2*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 1993, p. 80-97. (*Los fundamentos de las Ciencias del Hombre*)
- . *Ciudadanos de dos mundos: el movimiento evangélico en la vida pública argentina 1980-2001*. Buenos Aires: UNSAM Edita, 2009. (*Ciencias Sociales*).
- WYNARCZYK, Hilário & SEMAN, Pablo. "Campo evangélico y pentecostalismo en la Argentina". In: FRIGERIO, Alejandro (org.). *El pentecostalismo en la Argentina*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 1994, p. 29-43.
- ZANATTA, Loris. *Del Estado liberal a la Nación católica. Iglesia y Ejército en los orígenes del peronismo. 1930-1943*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes, 2005.

Referências de campo

- ANNACONDIA, Carlos. *¡Oíme bien, Satanás!* Nashville (EUA): Editorial Caribe, 1997.
- BUTLER, Phil. *Bien conectados : como liberar el poder y restaurar la esperanza a través de las alianzas del reino*. Miami: Patmos, 2006.
- CASTELLANOS, César. *Consolidar a través del G12*. Hollywood, Bogotá: Editora G12, 2006.
- FIGUEIRÓ, Isaías. *O Evangelho é o poder de Deus*. Porto Alegre: Impacto Gospel, 2008.
- FREIDZON, Betty. *Sorprendida por Dios*. Florida (EUA): Casa Creación, 2005.
- FREIDZON, Claudio. *Espíritu Santo, tengo hambre de ti*. Nashville (EUA): Editorial Caribe, 2005.
- GRAMS, Rocky. *Asombrados en Argentina*. Florida: Publicaciones Casa, 2007.
- HINN, Benny. *Bom dia, Espírito Santo*. São Paulo: Bompastor, 1995.
- MAÇANEIRO, Marcial (SCJ). *1º Encontro de Irmãos Evangélicos e Católicos de Lavrinhas (Brasil) - 30 abril a 01 maio 2008 - Memória & Discernimento*. Lavrinhas: Comissão Episcopal Pastoral para o Ecumenismo e o Diálogo Inter-religioso CNBB, 2008.
- EQUIP. *Un Millón de Líderes*. Argentina: EQUIP/LIDERE, 2007. Manual n. 5
- WAGNER, Peter. *Derrubando fortalezas em sua cidade*. São Paulo: Bompastor, s/d.

Matérias jornalísticas

- "A foto que chocou o mundo", *BBC Brasil* em 2000 <http://www.bbc.co.uk/portuguese/esp_viet_04.htm>, acesso em 12 de outubro de 2010.
- "Encuentro de fieles". *El Clarín*, 02/05/2009, p. 54.
- "Pastor reúne multidão". *Zero Hora*, 14/03/2009, p. 32.
- Vuelve el Pastor Giménez y se la agarra con sus pares brasileños", *MinutoUno*, matéria de 30 de Janeiro de 2009, disponível em <<http://www.minutouno.com>>

Anexo 1 – Lista de sites mencionados

Atualizada em 24 de março de 2011.

Nome	Ministério(s) mencionado(s)	Site
	Bread of Life Christian Church in Taipei	< http://www.llc.org.tw/web100/ >
	Conselho de Pastores de Porto Alegre	< http://www.marchaparajesuspoa.com.br >
	Conselho de Pastores da cidade de Buenos Aires	< http://www.pastoresba.org.ar >
Abe Huber	Igreja da Paz	< http://www.igrejapaz.com.br >, < http://www.visaomda.com >
Apostolic Fellowship International; Comunion Apostólica Internacional		< http://www.afint.org >
Asaph Borba	Life Produções, Igreja de Porto Alegre	< http://www.adorar.net >; < http://www.igrejaempoa.com.br >
Benny Hinn	Benny Hinn Ministries	< http://www.bennyhinn.org >
Carlos Alberto e Sueli Bezerra	Comunidade da Graça	< http://www.comuna.com.br >
Carlos Annacondia	Misión Cristiana Mensaje de Salvación	< http://www.carlosannacondia.org >; < http://www.reachingsouls.com >
César e Alejandra Castellanos	Misión Cristiana Internacional	< http://www.mci12.com.co >; < http://www.g12media.tv >
Claudio e Betty Freidzon	Rey de Reyes	< http://www.claudiofreidzon.com >
Cruzada de Fogo Benny Hinn – Porto Alegre		< http://www.cruzadabennyhinnbrasil.com.br > (indisponível em 24/03/2011)
Deception in the Church		< http://www.deceptioninthechurch.com >
Giovanni Traetino ; Salvatore Interlandi	Chiesa Evangelica della riconciliazione	< http://www.riconciliazione.org >
Héctor Giménez	Ondas de Amor y Paz	< http://www.hectorgimenez.com.ar >; < http://www.pastorhectorgimenez.com.ar >
Isaiás Figueiró	Encontros de Fé	< http://www.encontrosdefe.com.br >; < http://www.cruzadasdefe.com.br >; < http://www.isaiasfigueiro.com.br >
John Maxwell	EQUIP	< http://www.iequip.org >
Jorge e Marta Márquez	Misión Vida para las Naciones	< http://www.misionvida.org >
Josué e Leo Dilermando	Maanaim	< http://www.maanaimrs.com.br >
Junta de Missões Nacionais da Convenção Batista Brasileira		< http://www.jmn.org.br >
Kenneth e Annie Schisler	Centro Cristiano Peniel	< http://www.facetofaceministry.org >
Luis Palau	Luis Palau Association	< http://www.palau.org > < http://www.luispalau.net >
Marcelo Guimarães	OpenheART	< http://www.openheart.co.uk >
Marcos Witt	LIDERE	< http://www.liderebrasil.com.br >
Norderto Saracco	FIET Instituto Teológico	< http://www.fiet.com.ar >
Pio Carvalho	Comunhão Cristã Abba	< http://abba.org.br >

Reinhard Bonnke	Cristo para Todas as Nações	< http://www.bonnke.com.br >
Robert E. Schuller; Sheila Schuller Coleman; Juan Carlos Ortiz	Crystal Cathedral	< http://www.crystalcathedral.org >
Sam Hoyt	TRAIN Ministry	< http://www.trainministry.org >
Secretaria de Culto de la Nación Argentina		< http://www.culto.gov.ar/ >
Sergio e Katty Scataglini	Scataglini Ministries, ComunioNet	< http://www.scataglini.com >; < http://www.comunionet.com >
Silvio e Maria Ribeiro	Avivamento para as Nações	< http://www.avivamentoparaasnacoes.com.br >
Ulf e Brigitta Ekman	Word of Life	< http://www.livetsord.se >

Anexo 2 - Roteiro de Entrevista

- 1) Identificação – nome, idade, cidade de nascimento.
- 2) História pessoal - história da instituição.

- 3) Abertura internacional
 - i. Quando começou, de que forma, com que motivações?
 - ii. Em que cidades no exterior você/ou sua denominação mantém atividade missionária?
 - iii. Quando viaja, quem arca com os custos? Onde se aloja nas cidades do exterior?
 - iv. O que faz quando viaja numa cidade do exterior: visita a cidade? Mantém contatos pessoais com pastores/fiéis, prega?
 - v. Com que frequência suas viagens acontecem? Estão aumentando, diminuindo?
 - vi. Em quais cidades você já trabalhou como missionário?
 - vii. Qual a dinâmica da sua relação internacional? Há um planejamento prévio seu/da igreja, ou os contatos vão se fazendo? Há uma “aclimatação” dos pastores em certos estados antes de seguirem para países vizinhos?
 - viii. Começa-se uma missão no exterior sempre “do zero” ou elas atingem apenas comunidades já estabelecidas? Como se passa da missão para o estabelecimento da igreja num bairro? Qual o papel das lideranças locais? É possível que um fiel atingido pelas missões torne-se pastor da igreja?
 - ix. Quais os vínculos que se criam: existe reciprocidade? Eles (estrangeiros) vêm para cá?
 - x. Como é veiculada essa relação com esses países? Há uma rede, um grupo de amigos/conhecidos? Como se comunicam: via internet? Telefone?
 - xi. Houve uma intensificação das relações da sua igreja com os países estrangeiros nos últimos anos?
 - xii. A abertura transnacional do MERCOSUL influenciou no aumento de missionários para os países do Prata?
 - xiii. Esses contatos (e viagens) são divulgados internamente (para destacar o poder de influência do pastor/da igreja dentro e fora dela)
 - xiv. A difusão da mensagem religiosa é feita em qual língua? Como se comunicam os pastores missionários e os fiéis de outros países? A língua é barreira atualmente?
 - xv. Como você percebe os pastores e os fiéis argentinos e uruguaios? E o campo evangélico nesses dois lugares?
 - xvi. Como você acha que eles vêem os brasileiros?
 - xvii. Como você compara o saber religioso dos pastores brasileiros e estrangeiros? (Simétrica ou assimétrica).