

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

MARCELO TADVALD

ADAPTAÇÕES DA FÉ

ANÁLISE ANTROPOLÓGICA DA TRANSNACIONALIZAÇÃO
DA IGREJA UNIVERSAL ENTRE BRASIL E ARGENTINA.

TESE DE DOUTORADO

PORTO ALEGRE, JANEIRO DE 2013.

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

MARCELO TADVALD

ADAPTAÇÕES DA FÉ

**ANÁLISE ANTROPOLÓGICA DA TRANSNACIONALIZAÇÃO
DA IGREJA UNIVERSAL ENTRE BRASIL E ARGENTINA.**

TESE DE DOUTORADO

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. Dr. Ari Pedro Oro

PORTO ALEGRE, JANEIRO DE 2013.

Para meu grande espanto, quando saí da faculdade fui informado de que tinha estudado navegação! – ora, se eu tivesse dado uma volta pelo porto, teria aprendido mais.

H. D. Thoreau

AGRADECIMENTOS

Apesar do critério autoral que identifica qualquer trabalho acadêmico, este sempre se constrói a partir de relações entre pessoas e instituições, vivências e experiências cotidianas das mais diferentes naturezas. Agora, chegado o momento de reconhecer aqueles que fizeram parte direta ou indiretamente deste processo de construção, é inevitável que se cometa alguma injustiça decorrente de veleidades típicas da memória. Diante de meu esforço em dirimir quaisquer injustiças – e por este trabalho ter se desenvolvido de forma multissituada ao longo dos últimos anos - teço meus agradecimentos conforme as espacialidades que abrigaram o conjunto das experiências traduzidas nas páginas vindouras.

Cerrado

Este trabalho teve início junto ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade de Brasília. Durante os anos em que estive vinculado a este profícuo ambiente, estabeleci contato com diversos professores, colegas, alunos e funcionários, aos quais sou inteiramente grato.

Do corpo docente, gostaria de destacar a figura do professor José Jorge de Carvalho e, especialmente, da professora Rita Laura Segato, esta que me orientou nos anos de UnB e que ampliou decisivamente a minha visão de mundo sobre o nosso papel como intelectuais e como humanistas, ensinamentos que levarei por toda a minha vida e que espero perseguir com a mesma dignidade e humildade com a qual eles me foram transmitidos.

Em nome dos funcionários da UnB e do Departamento de Antropologia, agradeço ao carinho e atenção sinceros que recebi de Adriana Sacramento. Com relação aos colegas, sinto-me privilegiado em ter formado uma mesma turma com pessoas que desde há muito reconheço como amigas e amigos, todos interessados no bem comum e na fraternidade entre as pessoas: Fernanda Huguenin, Thaís Siqueira, Lena Tosta, Danielli Jatobá, “Markim” Garcia, Moisés Lopes, Diego Soares (desde o sul), Cristina Dias da Silva e Yoko Nitahara.

Ainda no que se refere ao campo institucional, agradeço ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) pela concessão de uma bolsa de estudos para o desenvolvimento desta pesquisa. Quando

conhecemos realidades acadêmicas fora de nosso país, principalmente em nossa região circundante, aprendemos a dar ainda mais valor para os esforços de nossa sociedade no desenvolvimento científico tanto de nosso país quanto de seu entorno.

Os quatro anos em que passei no cerrado (que eu jocosamente costumava chamar de “exílio”) seriam ainda mais dramáticos sem a constituição de uma rede incomparável e invejável de amigos e amigas que tive a satisfação de estabelecer. Pelo nome ou por apelidos, registro aqui a forma pela qual os invoco no meu coração: aos eternos onofrianos e onofrianas Tati Miura, Michel Neil, Rodrigo (Carioca), Leandro (Lele), Eduardo (EddieRockSteady), Caetano (Caê), Machado, Tereza, Raika, Josi, Mari-Mari, Julio Sisson, Marco Natalino, Déia, Skaf e Sabóia. A vocês serei sempre grato e amigo. *SantOnofre Forever!*

Prata

Durante o meu trabalho de campo na Argentina – e como estrangeiro - gostaria de agradecer ao acolhimento que recebi neste país de seu povo e de suas instituições. Em todas as situações que vivenciei, ao contrário do que uma visão distanciada e “pré-conceituosa” possa inferir, o fato de eu ser brasileiro foi sempre prenúncio de amistosidade entre mim e os *hermanos e hermanas* que conheci durante este período. Gostaria, em nome de muitas pessoas, agradecer ao acolhimento e amizade do colega Joaquín Algranti, as conversas reveladoras e estimulantes com *Doña* Hilde e com Ángel, e aos *parces* David e Joaquin León *por nuestra salvación y la de todo*.

Gostaria de agradecer a todos os (aqui) anônimos e anônimas que tornaram, em última instância, esta pesquisa possível. Agradeço especialmente aos fiéis da Igreja Universal e aos afro-religiosos na Argentina que, de alguma forma, eu tenha estabelecido contato. Graças a vocês eu pude aprender e desenvolver o meu olhar e a minha formação sobre algo tão valioso que é a alteridade. *¡Muchas gracias a vos!*

Pampas

Retornei às minhas origens a fim de concluir esta pesquisa. Desta forma, sou de sobremaneira grato ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, seu corpo docente, funcionários e colegas, em especial as queridas Rosemeri Feijó e Paola Laux. Do corpo docente, sou grato a muitos professores desta Casa desde os meus tempos de graduando,

mas destaco neste momento e em nome dos demais a professora Cornélia Eckert por todo o incentivo e ao professor Bernardo Lewgoy, meu primeiro orientador e com quem muito aprendi nestes longos anos.

Também sou de sobremaneira grato ao Núcleo de Estudos da Religião (NER-UFRGS), ao qual orgulhosamente estou integrado desde 2004. Agradeço a todos os professores do NER e aos colegas que dele fazem parte, especialmente aos meus seletos amigos Daniel Alves, Mauro Meirelles e ao irmão que a vida me permitiu escolher – e agora compadre - Daniel F. de Bem: sim, estamos juntos e misturados!

Ainda no campo institucional, agradeço ao professor e amigo Ari Pedro Oro, a quem coube a tarefa de orientar a confecção desta tese. Em um momento muito difícil da minha trajetória acadêmica, quando este trabalho correu o risco de não se consumir, recebi prontamente a acolhida e o apoio do prof. Ari, a quem serei inenarravelmente grato e a quem tomo como exemplo de postura profissional e de envergadura humana.

Na esfera das relações familiares, primeiramente agradeço ao *Morro do Borel* na Auxiliadora, região onde nasci e fui criado, onde aprendi a força e o poder contidos nos termos “amizade” e “comunalidade”. Independente dos caminhos que a vida nos convoca a trilhar, estamos sempre nos reencontrando, revivendo e transformando salutarmente nossos laços comunais e espirituais. *Salve a Auxiliadora! Salve o Piratini!*

Teço também um agradecimento sincero e emocionado ao meu pai “Pedrão”, irmãos Márcio, Maurício e a nova geração Pietro, cunhadas, primas, Vó Paula, Renilda Dáda e Tia Lú (em memória), Vó Santa e Space (companheiro incondicional). Espero ser digno do orgulho que vocês me manifestam!

Por fim, o agradecimento, de forma comovida e difícil de ser expressado a contento à minha mãe, Marli Elaine. Sem sombra de dúvidas, não reconheço em ninguém maior incentivadora do meu trabalho e preocupação com a minha felicidade. Sinto-me afortunado em ser seu filho e deixo aqui publicamente registrado o meu agradecimento e o meu amor. Muito obrigado por fazer parte da minha vida!

Que a Força esteja sempre conosco!

“ADAPTAÇÕES DA FÉ”

Análise antropológica da transnacionalização da Igreja Universal entre Brasil e Argentina.

RESUMO

Nas últimas décadas, a partir da nova ordem mundial constituída pela globalização, intensificaram-se os fluxos entre diferentes países de práticas, símbolos, capitais, pessoas, religiões e toda a sorte de bens culturais que transitam constantemente e em ritmo acelerado nesse contexto. No que se refere ao campo religioso, percebeu-se que o trânsito de religiões entre o seu contexto nacional e cultural originário e o contexto receptor perpassa diferentes estratégias de adaptação, que reconfiguram os campos religiosos em questão. Este trabalho se ocupa das formas de adaptação em um contexto exterior de religiões originadas no Brasil, mais especificamente das estratégias postas em prática, das ressemantizações produzidas e dos diálogos com a cultura local realizados pela Igreja Universal do Reino de Deus no seu processo de transnacionalização para a Argentina. Desta forma, o trabalho examina a formação de comunidades religiosas transnacionais a partir das novas configurações que se observa atualmente no espaço transnacional formado entre o Brasil e a Argentina e de um diálogo entre as suas sociedades nacionais, aspectos históricos, políticos e culturais relacionados ao campo religioso que possibilitam os fluxos abordados. Tendo como objeto de análise a Igreja Universal na Argentina, avalio a sua presença no exterior a partir de diferentes instâncias, como a sua relação com as sociedades envolventes (de origem e de recepção) e a sua atuação nesses locais mediante uma etnografia das mídias e do cotidiano em templos e rituais da igreja no exterior e de sua relação com outras religiões, como o catolicismo e as religiões de matriz africana. Esta pesquisa foi desenvolvida entre 2007 e 2012 no Brasil (Brasília e Porto Alegre) e na Argentina (Buenos Aires e conurbado).

Palavras-chave: América Latina; Brasil; Argentina; Transnacionalização religiosa; Neopentecostalismo; Igreja Universal do Reino de Deus.

“FAITH ADAPTATIONS”

Anthropological analysis of the Universal Church transnationalization in Brazil and Argentina.

ABSTRACT

In recent decades, arising from the new world order, flows of practices, symbols, capital, people, religions and all sorts of cultural goods which move constantly at a fast pace between different countries were intensified. In regard to religion, the transit of religions between their national and original cultural context to a foreign context entails different adaptation strategies, which reshape these religious fields. This study focuses on the ways religions originated in Brazil adapt to a foreign context, more specifically on the strategies put into practice, on the resemantizations produced and on the dialogues with the local culture established by the Universal Church of the Kingdom of God in its process of transnationalization to Argentina. Thus, the thesis examines the formation of transnational religious communities from the new configurations that can be seen today in transnational space formed between Brazil and Argentina and the dialogue between their national societies, historical, political and cultural issues related to the religious field which enable the flows discussed. With the purpose of analyzing the Universal Church in Argentina, this thesis evaluates its presence abroad in such perspectives as, its relationship with the surrounding societies and its performance at these sites through an ethnography of media and of routine in temples and rituals as well as its relationship with other religions, such as catholicism and religions of African origin. This research was conducted between 2007 and 2012 in Brazil (Brasilia and Porto Alegre) and Argentina (Buenos Aires and metropolitan area).

Key-words: Latin America; Brazil; Argentina; Transnationalization religious; Neo-Pentecostalism; Universal Church of the Kingdom of God.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	p. 01
1. Organizando a discussão	p. 04
2. Questões metodológicas: por uma etnografia multissituada, por uma antropologia simétrica	p. 08
CAPÍTULO 1 - Modernidade, transnacionalização e construção de identidades religiosas na América Latina	p. 15
1.1 Dos termos da globalização	p. 15
1.2 Marcos reflexivos de uma Antropologia do transnacional	p. 21
1.2.1 (Re)Pensando o Estado e a Nação no contexto da transnacionalização	p. 26
1.3 Marcos reflexivos da transnacionalização religiosa.....	p. 33
1.4 Sujeitos modernos e a formação de comunidades religiosas transnacionais	p. 41
1.4.1 Sujeitos secularizados?	p. 42
1.4.2 A abordagem fenomenológica no contexto transnacional	p. 44
1.4.3 Identidades transrelacionais	p. 47
1.4.4 Comunidades de sentido transnacionais	p. 50
1.5 <i>Ethos</i> latinoamericano e transnacionalização religiosa	p. 53
1.5.1 O campo religioso latinoamericano	p. 56
1.5.2 A transnacionalização religiosa no Cone Sul a partir dos fluxos pentecostais e afro-religiosos	p. 60
1.5.2.1 Aspectos gerais da transnacionalização pentecostal no Cone Sul	p. 60
1.5.2.2 Aspectos gerais da transnacionalização afro-religiosa no Cone Sul	p. 62
1.6 Um desfecho possível	p. 64

CAPÍTULO 2 – Brasil e Argentina na paisagem religiosa transnacional p. 66

2.1 Contexto histórico, social e político da paisagem transnacional (pré-anos 1980)	p. 67
2.1.1 Campos religiosos em formação: a dominação católica	p. 70
2.1.2 Campos religiosos no século XX: a sustentação católica	p. 76
2.2 Em busca da pluralidade: o campo religioso argentino (pós-anos 1980)	p. 82
2.2.1 O Registro Nacional de Cultos	p. 85
2.2.2 Anticlericalismo moderno	p. 89
2.2.3 Pentecostalismo na Argentina	p. 92
2.3 Em busca do poder: o campo religioso brasileiro (pós-anos 1980)	p. 96
2.3.1 A Bancada Evangélica no Brasil	p. 97
2.3.2 Denominações de sucesso eleitoral	p. 101
2.3.3 A (i)moralidade da Bancada Evangélica	p. 105
2.3.4 A Bancada Evangélica da legislatura 2011-2014	p. 108
2.4 Contrapontos	p. 110
2.4.1 Religião e política na Argentina	p. 110
2.4.2 Pluralidade religiosa no Brasil	p. 113
2.4.3 Relativizando a diversidade religiosa no Brasil	p. 115
2.4.4 Pentecostalismo no Brasil	p. 118
2.5 Simetrias e assimetrias para formação do campo transnacional	p. 122

CAPÍTULO 3 - Igreja Universal: gênese, expansão e a transnacionalização para a Argentina p. 124

3.1 A gênese de uma igreja	p. 125
3.1.1 Marcas diacríticas: o conflito e a controvérsia	p. 129
3.2 A transnacionalização da Igreja Universal	p. 133
3.2.1 Notas sobre a presença iurdiana pelo mundo	p. 136
3.3 A IURD na Argentina	p. 147
3.4 Adaptando-se ao contexto receptor: IURD e a etnografia transnacional na Argentina	p. 155
3.5 Adaptando-se ao contexto receptor: IURD e a relação com o cenário católico argentino	p. 164
3.6 Representações da IURD na Argentina: quando o contexto receptor resiste à adaptação	p. 172
3.7 Considerações gerais sobre a presença iurdiana na Argentina.....	p. 179

CAPÍTULO 4 - Etnografia das mídias e dos rituais iurdianos na Argentina	p. 181
4.1 Notas sobre um império midiático	p. 182
4.1.1 Inserção na mídia argentina: o rádio como começo.....	p. 187
4.1.2 Mídia impressa: o caso do <i>El Universal</i>	p. 189
4.1.3 Mídia eletrônica: os programas de televisão	p. 194
4.1.4 Efeitos midiáticos dedutíveis ou esperados	p. 200
4.2 Etnografias de rituais iurdianos na Argentina	p. 201
4.2.1 Relatos etnográficos	p. 204
4.2.2 Possíveis avaliações da etnografia nos templos	p. 223
4.3 Prelúdio à Guerra Santa	p. 236
CAPÍTULO 5 – A Guerra Santa transnacional	p. 239
5.1 A Guerra Santa como produto da <i>religiofagia</i> iurdiana	p. 240
5.2 Presença negra e afro-religiosa na Argentina	p. 247
5.3 A Guerra Santa no espaço público argentino	p. 255
5.4 A Guerra Santa nas mídias iurdianas	p. 260
5.5 A Guerra Santa nos templos e cultos iurdianos argentinos	p. 264
5.6 A Guerra Santa como um marco interpretativo	p. 274
5.7 A intolerância como fenômeno que precede a transnacionalização religiosa ..	p. 278
CONCLUSÃO	p. 280
REFERÊNCIAS	p. 285
APÊNDICES	p. 301
ANEXOS	p. 322

INTRODUÇÃO

Este trabalho se ocupa da questão da adaptação em um contexto exterior de religiões originadas no Brasil, mais especificamente das estratégias postas em prática, das ressemantizações produzidas e dos diálogos com a cultura local realizados pela Igreja Universal do Reino de Deus (doravante IURD ou simplesmente Universal) no seu processo de transnacionalização para a Argentina.

Desta maneira, em conformidade com os estudos recentes sobre a transnacionalização religiosa, este trabalho se ocupará do “modo como os fluxos, movimentos e deslocamentos dos fenômenos religiosos entre fronteiras nacionais (in)forma instituições e sujeitos religiosos e determina seus modos de relação com a(s) sociedade(s) envolvente(s)” (Oro, Steil e Rickli, 2012:07).

Atualmente, vivemos em um mundo marcado pelos efeitos da globalização, onde ideias, práticas, símbolos, capitais, pessoas, religiões e toda a sorte de bens culturais transitam constantemente e em ritmo acelerado. Este processo tem transformado o panorama das sociedades e a orientação da realidade por parte de seus indivíduos. Ele também tem transformado o caráter das instituições, dos governos, dos mercados, a forma em que pensamos no mundo e a nossa relação com as demais pessoas. O mundo globalizado tem inclusive transformado a disciplina antropológica, no sentido de adequá-la epistêmica e metodologicamente a essa nova realidade-mundo.

Dado que os fenômenos da globalização não são recentes, a reflexão sobre a transnacionalização de bens culturais e de pessoas se justifica, ela própria, pela construção de nossos objetos de pesquisa, que nos levam a terrenos de investigação cada vez mais fragmentados, conectados por fluxos culturais cada vez mais complexos. Dentro do conjunto de bens culturais e simbólicos que transitam pelo mundo, os fluxos religiosos constituem aqueles que têm chamado a atenção de diversos pesquisadores, especialmente no intercuro das últimas décadas. Destarte, o estudo contemporâneo da religião implica observarmos como se enraízam e como se movimentam as mudanças; observarmos quais são os aspectos mais gerais que conformam os aspectos mais particulares desse trânsito,

que ocorre entre diversas fronteiras, reais ou imaginárias, nacionais ou transnacionais; observarmos em qual medida essa nova realidade-mundo transforma os sujeitos e as suas relações, reforça ou fragmenta estruturas sociais e códigos culturais.

Dentro do subcontinente americano, o Brasil tem estabelecido relações muito próximas desde o período colonial com os seus vizinhos da Região do Prata, Uruguai e Argentina, de maneira que diversos tipos de fluxos tem se observado nesta região que conforma os três países, também conhecida por Cone Sul. O fluxo religioso, por sua vez, é parte integrante deste processo e se realiza a partir de diferentes formas de religiosidade.

A análise que segue pretende avaliar o fenômeno da transnacionalização religiosa a partir de um território simbólico e transnacional constituído entre dois países do Cone Sul: Brasil e Argentina. Nas últimas décadas - e não somente neste caso - o Brasil tem reavivado o seu interesse histórico em se aproximar dos seus vizinhos hispanoamericanos. Diante das exigências da modernidade e da globalização, o processo de transnacionalização de bens culturais do Brasil para os seus vizinhos recebeu um novo impulso, encurtando certas fronteiras simbólicas historicamente constituídas entre o único país de herança colonial lusitana e o seu arredor.

Graças a minha participação no Núcleo de Estudos da Religião da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (NER-UFRGS), ainda durante o Mestrado, entre os anos de 2004 e 2005, comecei a estudar a IURD no cenário brasileiro. Naquele momento, esta igreja já era objeto de interesse científico por parte de diversos pesquisadores brasileiros e estrangeiros sob diferentes razões, principalmente desde os anos 1990. Um de seus aspectos mais intrigantes parecia, desde aquela época, a sua expansão para diversos países do mundo. Alguns anos depois, no momento da construção deste objeto de estudo sobre a transnacionalização religiosa no Cone Sul, constatei que a bibliografia concordava em considerar a Argentina como palco privilegiado da transnacionalização iurdiana. Naquele país havia o maior número de templos e de fiéis fora do Brasil, além de ter sido um dos países pioneiros em que esta igreja se implantou no final da década de 1980. Em meados de 2007 viajei a Buenos Aires para participar de um congresso acadêmico e, naquela ocasião, tomei contato, pela primeira vez, com a IURD no

estrangeiro, quando visitei um de seus templos em Buenos Aires. Voltei ao Brasil decidido a estudar a sua presença naquele país.

O Brasil e a Argentina possuem diversas semelhanças em sua constituição social que tornaram possíveis o desenvolvimento desta pesquisa. Para além da proximidade territorial e as redes intelectuais já estabelecidas entre os centros de pesquisa de ambos os países, nestes locais percebeu-se a fragilidade das instituições da sociedade civil e do Estado que conformaram um contexto sócio-político peculiar, onde diversos grupos sociais aspiram por maior integração dentro da sociedade nacional, passando por contingências históricas semelhantes ao longo dos tempos. Em tais sociedades, certas expressões religiosas encontraram campo fértil para o seu estabelecimento e desenvolvimento, a partir de aspectos históricos e necessidades e aspirações sociais particulares.

Diante do fenômeno da globalização, estudar a transnacionalização religiosa entre o Brasil e a Argentina a partir da IURD também se mostrou uma opção fértil devido ao caráter expansionista desta religião e a sua peculiar relação com os campos religiosos circundantes, tanto no Brasil quanto no exterior. Conforme alguns pesquisadores já haviam constatado, é possível apontar a IURD como uma espécie de antena religiosa da globalização, no sentido de que ela capta e procura implementar aspectos que circulam em ambientes bem mais amplos do que o seu ambiente original (Giumbelli, 2003).

Sua exportação do Brasil para inúmeros países do mundo, especialmente para locais onde as instituições democráticas se encontram em processos de afirmação, devido aos regimes ditatoriais recentemente destituídos (como é o caso da maioria dos países sulamericanos ao longo dos anos 1980) ou aos recentes processos de independência (como é o caso de muitos dos países africanos, ao longo dos anos 1970-80), revelou que sua capacidade de adaptação varia conforme os contextos sociais receptores (Oro, Corten e Dozon, 2003). A escolha em analisar sua transnacionalização para a Argentina ocorreu, sobretudo, pela conexão histórica deste país com o Brasil, já constatada por várias etnografias que se ocuparam de fluxos religiosos entre essas sociedades nacionais desde, ao menos, os anos 1980¹. Assim, o quadro atual inspirou uma análise mais aprofundada da presença da IURD na Argentina e de suas estratégias de desenvolvimento no país,

¹ Dentre outros, ver os estudos de Frigerio (1993; 1993a), Oro (1999; 2004), Oro e Steil (1999), Segato (1991; 1991a, 1999; 2003; 2006; 2007), Soneira (2005).

que encontram um relativo êxito devido à importante adaptação de sua doutrina aos aspectos da cultura local, constituindo a IURD não como mais uma oferta evangélica no país, mas antes como um modo específico de ser evangélico na Argentina (Oro, 2004).

Além do campo pentecostal, as etnografias sobre a transnacionalização na região também se ocuparam do fluxo de religiões de matriz africana entre os países². Em ambos os casos, tais etnografias também indicaram uma importante característica desses fluxos: seu sentido em apenas uma direção, quer dizer, o Brasil como local de origem desses trânsitos e os países do Cone Sul, como a Argentina, como locais de recepção, sendo que o movimento contrário era praticamente inexistente. Compreender esta situação transformou-se em uma das primeiras – e principais – perguntas que me detive a investigar. A seguir, preocupei-me em compreender questões do tipo: como se instala e que significados tomam no novo ambiente social as religiões ali instaladas? Que elementos simbólicos pré-existentes contribuem para a adaptação e aceitação daquelas religiões de origem brasileira nas culturas platinas ou argentinas?

A partir desses questionamentos acerca da transnacionalização religiosa em questão tentei mapear e interpretar a entrada de elementos do mundo religioso brasileiro no país platino.

1. Organizando a discussão

Primeiramente, à luz das etnografias sobre a questão, pareceu-me correto analisar a transnacionalização religiosa nesta região a partir de sua manifestação em três diferentes instâncias, que formam a tríade *religião, sociedade e Estado*. Tais instâncias, no cenário que se apresenta, encontram-se em permanente diálogo, todas provocando sensíveis transformações e conformações entre si, forjando estruturas interativas cruciais para o estabelecimento de seu fértil universo de fluxos e de trânsitos culturais. Em segundo lugar, procurei conduzir o meu olhar no sentido de perceber a influência das forças externas sobre a vida local, as

² Por exemplo, os trabalhos de Frigerio (1993a; 1999; 2007), Segato (1991a; 2007) e Oro (1999; 2009).

conexões existentes entre os diferentes lugares e as representações cotidianamente manifestadas que alimentam um ideário e um imaginário global postos em questão.

Uma das principais razões que explicam o despertar desse debate sobre a transnacionalização religiosa consiste no potencial pluralizante da globalização. As redes transnacionais e os eventos ao longo dessas redes podem se tornar elementos importantes para nutrir as perspectivas de uma antropologia mundial, ou seja, globalizada. Assim, atualmente, mais do que nunca, requer-se uma etnografia da análise antropológica das tradições religiosas locais na globalização.

Na modernidade, algumas noções que se pretendem totalizantes parecem ter se tornado prevaletentes na “ordem mundial”, ditando de certa maneira a lógica reflexiva atual. Termos como “globalização”, “democracia”, “diversidade”, “fluxo”, “local e global”, “identidade” e “comunidade”, além de se imporem como categorias reflexivas do agora, representam os esforços de entendimento sobre um mundo reconfigurado. Condizente com essa nova realidade, o exercício antropológico de voltar-se ao particular para atingir o universal ainda constitui-se em uma tarefa desafiadora, e necessária. Assim, na digressão teórica que proponho no capítulo 1, pretendo avaliar a ideia de transnacionalização enquanto facilitada pelo processo de globalização, que reconfigura os constructos de Estado e de nação tradicionais, assim como o lugar e a construção dos sujeitos diante dessa nova modalidade do real provocada pela mundialização. Nos processos modernos de transnacionalização, cada vez mais parece importante avaliar as estratégias de adaptação manifestadas no contexto receptor pelas instituições religiosas que pretendem se expandir para esses locais. Assim, a correlação entre “transnacionalização” e “adaptação” constitui uma instância crucial para compreender a expansão para o exterior de igrejas como a IURD. Enquanto marcos conceituais, esses termos são, portanto, avaliados e construídos desde o primeiro capítulo.

Conforme discuto no capítulo 1, o lugar do sujeito na sociedade moderna é de difícil demarcação. Os discursos correntes que apostam na multiculturalidade e na plurietnicidade deslocaram a identidade desse sujeito, assim como muitos de seus princípios formuladores, como as suas identidades: religiosa, política, sexual, comunitária etc. No cerne deste debate, observou-se a transformação do modelo individualista tradicional enquanto categoria de orientação social. Baseado no

modelo moderno, as possibilidades de construção da identidade pessoal e social dos sujeitos foram ampliadas, malgrado os mecanismos de controle e de determinação dessas identidades engendrados por instituições e por grupos sociais os mais diversos, que ocupam esferas de poder e/ ou de prestígio mais privilegiadas.

Contudo, mesmo havendo atualmente maior fragmentação no social dos aspectos identitários, tal característica não descartou ou superou certos modelos predecessores de orientação da realidade baseados em princípios identitários tais como a etnicidade, o nacionalismo, a religião e assim por diante. Tais categorias também se fragmentaram, tornando-se parte desse rol de ofertas identitárias disponíveis para os sujeitos; contudo, mantiveram o seu lugar de proeminência sobre as demais, graças às contingências de cada caso e suas relações intrínsecas e assimétricas de poder e de alcance. Finalmente, apresento neste capítulo aspectos gerais da paisagem onde repousa o cenário transnacional em questão: o sul da América Latina.

Conforme avalio no segundo capítulo, ao consideramos que a ideia de nação deve fazer parte da observação, pois se ela não molda propriamente as fronteiras, ela é transformada pelos fluxos e acomodações entre o de “dentro” e o de “fora”, tornou-se necessário avaliar as sociedades nacionais em questão, que produzem os cenários onde ocorre a transnacionalização das religiões aqui abordadas. A circulação da cultura e a identidade como atos efetivos podem ser rastreados desde a estruturação das nações, “esos espacios seguros que permiten controlar el tráfico a través de las fronteras” (Clifford, 1999:18).

Ademais, segundo Anthony Giddens (1978:154), “ao reconhecer uma crença religiosa é necessário compreendê-la e compará-la com outras crenças, mas sempre passando pela mediação necessária do marco de significação no seio do qual esta crença tem o seu lugar”. Portanto, ao refletir “transnacionalmente” sobre a nação, estaremos, direta ou indiretamente, nos dirigindo a características históricas, políticas e sociais particulares de cada país, mas fundamentalmente à relação existente entre esses aspectos nacionais. Assim, no segundo capítulo, ocupo-me justamente do universo transnacional em questão, mediante a análise das sociedades nacionais do Brasil e da Argentina, sua intrínseca relação e ipseidades próprias no que se refere ao tema de pesquisa deste trabalho.

No capítulo 3 analiso diretamente a presença da Igreja Universal na Argentina, levando em consideração suas características fundamentais, tributárias de sua origem brasileira. Após a discussão inicial, foi possível avaliar a transnacionalização da IURD para a Argentina identificando certas estratégias de adaptação desta igreja junto ao contexto receptor, a partir de minha própria exegese etnográfica neste contexto e da relação da IURD com a sociedade envolvente, revelando, dentre outros aspectos, desafios que se interpõe ao seu projeto de expansão para aquela sociedade e que, em medida generalizante, podem indicar processos pelos quais a transnacionalização religiosa pode se configurar em outras realidades onde a IURD se faça presente.

No intuito de construir a minha etnografia sobre a presença iurdiana na Argentina, no capítulo 4 observei a sua atuação nos veículos de comunicação (rádio, jornais, televisão e Internet) no contexto transnacional, além de analisar distintas vivências que pude experimentar nos templos e nos rituais da IURD na Argentina. Assim, percebi que estas instâncias (mídias e rituais) se encontram sensivelmente relacionadas, conformando em parte o universo de atuação e de difusão dos discursos e cosmologias próprias da IURD. Espero, a partir desta discussão que se ocupou de diferentes expedientes iurdianos, revelar outras estratégias de adaptação da IURD junto ao contexto receptor argentino

No intercurso do meu trabalho de campo na Argentina sobre a IURD, deparei-me com a cena afro-religiosa transnacional presente naquele país. Conforme é de conhecimento de quem estuda o pentecostalismo moderno no Brasil, e especialmente a IURD, dentro de seus aspectos mais relevantes encontra-se a sua polêmica relação com o campo afro-religioso, que anima, dentre outros aspectos, a chamada “guerra santa” entre evangélicos e afro-religiosos. Assim, pareceu-me indispensável observar a relação da Universal com o campo afro-religioso também neste contexto exterior, o que acabou ampliando a minha leitura sobre a inserção da IURD na Argentina. O contato, real ou imaginário dessas duas matrizes religiosas no exterior, constituiu as bases para que se percebesse a transnacionalização da própria “guerra santa” para a Argentina, da qual me ocupo no quinto e último capítulo deste trabalho, no intuito de possibilitar o “encontro” das minhas etnografias transnacionais a partir desse aspecto do contato como parte inerente da fricção existente entre os dois campos religiosos.

As implicações dos processos de reafirmação ou de reconfiguração dos papéis “tradicionais” de poder e de prestígio no seio das práticas religiosas transnacionalizadas constituem questões que não receberam a atenção merecida dos estudos sobre a temática transnacional. Da mesma forma, o papel no espaço e a posição ocupada pela prática transnacional em determinado conjunto ritual são fatores a se levar em conta na análise da transnacionalização religiosa (Capone e Mary, 2011).

Ademais, pluralizar a noção de modernidade e ponderar a ideia de nação, por exemplo, são maneiras possíveis de estabelecer uma perspectiva simétrica, tão importante à antropologia nos dias atuais. A simetria não se constrói apenas no plano da perspectiva, mas, fundamentalmente, por incluir a exigência da circulação dos próprios observadores (Giumbelli, 2003).

2. Questões metodológicas: por uma etnografia multissituada, por uma antropologia simétrica

Posto que esta pesquisa se baseie em um enfoque antropológico, a realização do trabalho etnográfico foi o principal método de pesquisa utilizado. Assim, procurei partir da perspectiva dos atores sociais, de diferentes grupos ou instituições, com a pretensão de descobrir significados e representações a partir das falas e das ações dos sujeitos e das instituições que os norteiam em sua realidade. Para tanto, realizei trabalho de campo ininterrupto na Argentina durante um ano, entre abril de 2008 e abril de 2009. Estabeleci-me neste período em Buenos Aires, na região central da cidade, de maneira que pude freqüentar templos e coletar materiais, realizar entrevistas formais ou conversas informais, estabelecendo contato com a sociedade em análise e seus sujeitos, desde as situações mais corriqueiras da vida cotidiana, como a etnografia clássica refere a importância da observação dos *imponderáveis da vida cotidiana* (Malinowski, 1978), até a pesquisa em situações mais controladas, como rituais, entrevistas com agentes de órgãos governamentais e assim por diante. Ao longo dos capítulos,

detalhes sobre esta inserção e relação com a sociedade pesquisada serão apresentados conforme demandar a discussão.

No trabalho de campo realizado na Argentina, também recolhi cerca de dez horas de gravações de programas midiáticos da IURD no país, além de materiais impressos dos mais diferentes tipos, como jornais, panfletos e cartilhas que são distribuídos gratuitamente aos fiéis dentro dos templos e aos transeuntes nas imediações dos mesmos. Também pesquisei nos arquivos digitais dos dois principais jornais do país (El Clarín e La Nación) por notícias sobre o campo religioso em geral e sobre a IURD e o campo afro-religioso em particular. Em conformidade com a disponibilidade dos materiais já indexados por esses periódicos, esta pesquisa cobriu o período de 1997 a 2012.

No período que conforma a temporalidade da modernidade, a contar dos últimos 50 anos, a antropologia recebeu um impulso significativo no contexto das ciências que se ocupam do caráter e do comportamento humano. Observamos, desde os anos 1960, o estabelecimento de novas abordagens que reconfiguraram as perspectivas de se avaliar a alteridade e nós mesmos enquanto pesquisadores.

Neste sentido, podemos citar, entre outras abordagens teórico-metodológicas, a antropologia simbólica proposta por Geertz (1989), que percebeu a cultura como um *texto*, e os sujeitos envolvidos em uma teia de significados promovidos por ela; o interesse de Victor Turner (1974) no drama social e o entendimento da cultura como uma grande cena e a sua dimensão pragmática de símbolos; as releituras do estruturalismo clássico de Lévi-Strauss (2003) mediante a ação histórica e o pragmatismo social da corrente encabeçada por Marshall Sahlins (1999; 2003); a reconversão paradigmática do trabalho e do lugar da etnografia diante das novas configurações do mundo moderno, provocada por antropólogos como George Marcus (1995), James Clifford (1999; 2002), Paul Rabinow (1999) e Vincent Crapanzano (2004) e, mais recentemente, o revisionismo pós-colonial da disciplina promovido por pensadores como Arjun Appadurai (2001; 2004) e Homi Bhabha (1998).

Diante deste vasto quadro epistemológico, a questão aqui, me parece, reside menos em realizar certos comprometimentos com uma ou outra perspectiva, mas antes em aprofundá-las quando refletimos sobre os nossos próprios problemas de pesquisa, a fim de termos mais segurança quando lançarmos mão dessas ideias ou

(re)pensarmos novas perspectivas que respondam aos desafios impostos pela hermenêutica atual.

O trabalho de campo oferece a possibilidade de apreender simultaneamente aspectos distintos da realidade social, quando levamos em conta as suas interações. Mesmo que em face de seu ideal totalizante, a experiência obtida no campo permite a construção de generalizações coerentes e que se pretendem representativas de determinada realidade social. Acima de tudo, é a *vontade de conhecer* que impera na experiência etnográfica, mesmo que estejamos diante de uma realidade difícil de ser apreendida, pois que fragmentada e complexa, tanto no seu sentido territorial quanto simbólico, o que tem transformado as bases do olhar antropológico e da prática etnográfica.

Assim, o pesquisador transnacional é, sobretudo, um ator-chave que se encontra em contato com diferentes informantes que veiculam múltiplas e preciosas informações entre diferentes locais ou grupos. Se, conforme Marcus (1995), existe uma etnografia “multi-local” ou “multissituada”, diante deste quadro será preciso também desenvolver uma etnografia com multi-linguagens ou multi-códigos. Se o território não desaparece, mas se transforma, ao se instalar sobre diferentes espaços, o próprio trabalho de campo também se transforma.

A religião, aqui entendida como uma forma de consciência que se apropria do mundo e o descreve desde uma perspectiva particular, historicamente situada e marcada pela cultura e pela experiência social, pode ser reveladora deste novo lugar da etnografia. Naturalmente, as sociedades possuem muita complexidade, mas tal constatação não parece improdutora no sentido de provocar no pesquisador um esforço de aprofundamento das diferentes camadas e locais de significação da realidade, sua estrutura e funcionalidade. Portanto, pesquisar sobre a transnacionalização religiosa obriga-nos a realizar etnografias multi-localizadas, que transformam profundamente a própria prática antropológica (Marcus, 1995). Essas etnografias nos convocam a estudar o movimento das redes transterritoriais sem que percamos a capacidade interpretativa da hermenêutica antropológica, de maneira a abarcar, na medida do possível, a etnografia dos trajetos e circuitos simbólicos sem perder de vista as historicidades construídas e disputadas e os espaços de deslocamento, interação e interferência desses símbolos. O trabalho de campo multi-local reúne e tem a capacidade de avaliar uma conjunção de incongruências e de desafios metodológicos (Clifford, 1999).

Se esta nova prática etnográfica está multissituada, ela é também e, sobretudo, translocal, pois a sua unidade de análise é uma rede de lugares, reais ou simbólicos, onde o termo translocal nos permite realçar as conexões, fluxos e redes dos aspectos fundamentais de nossos objetos de estudo, sendo que as dimensões do multi-local, do translocal e do transnacional se entrecruzam constantemente (Capone, 2010). Por um lado, a noção de uma antropologia multissituada pode ser entendida como a necessidade puramente metodológica de assumirmos a complexidade do mundo interconectado, por também promover um verdadeiro deslocamento ao construir um tipo de objeto de pesquisa e uma relação etnográfica que não se conformam mais à figura tradicional da representação (Abélès, 2008).

Entretanto, é preciso ter vigilância. Conforme Marcus (1995), as pesquisas multissituadas ocasionam três ansiedades metodológicas, a saber: primeiro, uma etnografia assim concebida não pode ter pretensões holísticas, como foi por muito tempo a praxe de narrativas etnográficas fora do contexto desse novo sistema mundial; segundo, sempre haverá um “lá” e um “aqui”, quer dizer, um trabalho de tradução cultural que caracteriza o trabalho antropológico, ainda mais em se tratando de sociedades com línguas distintas; por fim, a pesquisa multissituada não se trata de uma comparação controlada, como se costumava fazer antigamente ao se caracterizar e comparar áreas culturais diferentes.

Assim, a abordagem transnacional demanda um olhar dividido, uma matriz de códigos culturais do “aqui” e do “lá”, um conhecimento delicado das tradições religiosas em questão. Ele deve se ocupar da complexidade sociocultural e multi-localizada dos “campos sociais transnacionais”, levando em conta a multi-localidade e a multiplicidade dos lugares de referência e de agência dos atores sociais. Este quadro, ao reconfigurar o próprio terreno onde se realiza a pesquisa etnográfica, implica, muitas vezes, na realização de trabalhos transdisciplinares e em equipe (Capone e Mary, 2011). Em minha pesquisa na Argentina, por exemplo, realizei incursões de campo nos terreiros com o antropólogo Daniel F. de Bem, amigo e colega do NER-UFRGS e pesquisador do campo transnacional afro-religioso no Cone Sul, o que, além de ter facilitado a minha inserção neste universo de pesquisa, contribuiu para aprofundar minhas próprias questões de pesquisa.

A etnografia multissituada também implica em reavaliarmos a nossa relação com a alteridade e com a escrita etnográfica. Em primeiro lugar, a concepção de alteridade que preside o desenvolvimento da antropologia é ele próprio anacrônico.

Em um mundo mais aberto, onde circulam pessoas e grupos, mas também a informação sob todas as suas formas, a antropologia precisa se reformular no sentido de romper com certos obstáculos epistemológicos da ordem moderna. Para alguns revisionistas da etnografia moderna, trata-se de abolir a clivagem entre o “nós” e os “outros”, de maneira a restituir a contemporaneidade das trocas discursivas que caracterizam o trabalho de campo. Tal oposição é, portanto, obsoleta, por não permitir que se apreendam as dinâmicas dos fluxos e deslocamentos que caracterizam a atual realidade social. O observador é ele mesmo parte integrante da realidade que estuda e de onde extrai as suas considerações. Em segundo lugar, no universo da globalização a necessidade cada vez maior de considerar a dialética do local e do global se traduz na reversão da concepção tradicional da etnografia, que supera a posição relativista do antropólogo que não pode mais se valer de sua territorialidade externa, por ele se projetar como parte integrante desta mesma realidade que observa (Abélès, 2008).

Com relação ao tempo de construção dessa alteridade que aqui apresentarei, ele é o do “agora”, quer dizer, diz respeito as minhas observações de campo, de pesquisa e de escritura que tiveram início por volta de 2005 e que se consumam neste texto assim datado. Com relação ao espaço, ele é de mais difícil demarcação, pois o próprio *espaço da antropologia* há tempos está circunscrito a uma dialética formada entre a identidade e a alteridade, na medida em que, enquanto etnógrafos buscamos permanentemente:

Recriar no leitor a experiência da alteridade, ao tempo de fazer nele ressoar como possível o absoluto do outro. O caráter relativo das verdades e a existência de universais se constituem assim em pólos de uma aporia que coexistem numa relação agonística. Reconhecer esta aporia nos permitiria, então, lidar com a diferença com a devida consciência da qualidade provisória e precária dos nossos patamares de compreensão (SEGATO, 1992:116, 118).

A produção da alteridade pelo discurso antropológico tem se focalizado em sua textualidade, conforme sugeriu James Clifford (2002), quer dizer, a partir daquelas estratégias discursivas pelas quais se afirma a autoridade do etnógrafo e do seu olhar. A experiência de campo, medida pela relação entre o pesquisador e os grupos observados, pode assim se tornar assimétrica, quando tomamos contato somente com a visão de um dos lados desse encontro. Conforme mencionado

anteriormente, o deslocamento provocado pela etnografia transnacional possibilita uma relação mais simétrica entre as partes, mas ainda dotada de limites e desafios intrínsecos.

Diante da importância que adquiriu o texto antropológico, em *termos metodológicos*, minha busca pelo caráter mais simétrico desta etnografia transnacional está marcada pela utilização, dentre outras possibilidades narrativas e sempre que possível, de “descrições densas” (Geertz, 1989), de rituais ou situações de campo, a fim de permitir ainda mais leituras e possibilidades analíticas que extrapolem as minhas limitações enquanto pesquisador e intérprete; em *termos éticos*, ela está marcada pelo tempo histórico da análise e por minha própria biografia em relação ao universo de pesquisa. Minha nacionalidade, caráter étnico, idade, constructos lingüísticos, culturais, políticos, ideológicos e sexuais foram determinantes na orientação de meu olhar e em minha relação com as pessoas e com as instituições pesquisadas e sob interação. Esses atributos devem ser levados em conta durante a leitura e o julgamento daquilo que apresento, posto que estarei construindo aqui uma alteridade de mim mesmo, assim como esse “outro” construiu uma alteridade de si a partir de mim, ainda que eu possivelmente não a tenha captado ou compreendido na mesma medida que julguei realizar no sentido contrário.

A simetria antropológica, portanto, estabelece-se como um princípio ético a ser perseguido pelo etnógrafo, além de um postulado de humildade e de reconhecimento das insuperáveis limitações que temos em apreender a totalidade dos fatos e das pessoas, a começar por nossa interação com elas. O que apresento a seguir trata-se, portanto e acima de tudo, do meu olhar sobre a transnacionalização religiosa iurdiana e (ainda que em menor medida) afro-religiosa entre o Brasil e a Argentina, seus sujeitos e instituições.

Além daquilo apontado por Marcus (1995), é importante percebermos epistêmica e metodologicamente as dificuldades em se realizar um estudo multissituado também a partir das dificuldades provocadas pelos deslocamentos físicos e mentais e pelas traduções e representações que tendem à simplificação dos dados da realidade. Mesmo assim, acredito que seu valor reside em identificar cenários transculturais semelhantes, para se aprender com as suas diferenças e promover ambientes de discussão que contribuam com o seu esclarecimento. Se as considerações desta pesquisa porventura perderem em precisão, espero que ao

menos sinalizem algumas tendências sobre os sujeitos e as sociedades analisadas e os problemas de pesquisa abordados.

Assim, esta discussão se insere no quadro de trabalhos e de iniciativas que levam em consideração o olhar e o interesse voltados a nossa realidade, uma realidade tipicamente latinoamericana: multissituada, e ao mesmo tempo concreta e imaginária.

CAPÍTULO 1

MODERNIDADE, TRANSNACIONALIZAÇÃO E CONSTRUÇÃO DE IDENTIDADES RELIGIOSAS NA AMÉRICA LATINA

Com a modernidade, entramos na era da produção do outro. Já não se trata de matá-lo, de devorá-lo, de seduzi-lo, de rivalizar com ele, de amá-lo ou de odiá-lo; se trata fundamentalmente de produzi-lo. O outro já não é um objeto de paixão, é um objeto de produção.

Baudrillard

Neste capítulo, abordo a ideia de transnacionalização como favorecida pelo processo de globalização que reconfigura os constructos de Estado e de nação tradicionais, assim como o lugar e a construção dos sujeitos diante dessa nova modalidade do real que se apresenta no contexto da globalização. Assim, analiso a formação de comunidades religiosas transnacionais a partir das novas configurações provocadas pela *realidade-mundo* que se observa atualmente, mediante, por exemplo, uma abordagem fenomenológica para os sujeitos que pode ser compreendida nos termos gerais da transnacionalização. Procuo avaliar essas questões realizando um diálogo com o cenário latinoamericano da transnacionalização religiosa em geral, e do Cone Sul em particular, levando em consideração os casos da transnacionalização pentecostal e, ainda que em menor medida, das religiões de matriz africana na região.

1.1 Dos termos da globalização

A ideia de transnacional deve ser pensada a partir de um contexto de globalização ou mundialização³. Atualmente, a globalização se refere aos

³ Os termos globalização e mundialização possuem significados muito semelhantes, sendo o primeiro referido pela tradição anglo-saxônica e o segundo pela tradição francesa (Oro, 2009).

processos em escala global que atravessam as fronteiras nacionais, de maneira a integrar e a conectar comunidades e organizações em novas combinações de espaço-tempo, tornando o mundo, em realidade e em experiência, mais interconectado (Hall, 2006). Tanto a sua produção quanto a sua organização devem ser entendidas em relação à revolução da informação e ao sistema econômico neoliberal que se proliferam em escala mundial, especialmente desde as últimas décadas do século passado. As políticas neoliberais de ajustamento estrutural que modelaram as economias dos países em desenvolvimento nestes últimos anos, criando a percepção de uma mundialização compartilhada com os países desenvolvidos, produziram uma consciência de pertencimento em esfera global que, por sua parte, permite identificarmos a globalização como um fenômeno concreto e irreduzível.

Evidentemente, tal modelo de economia não pode ser considerado autenticamente mundial, quando constatamos que os investimentos e fluxos financeiros estão concentrados em regiões específicas, como a Europa Ocidental, os Estados Unidos da América do Norte (EUA) e o Japão, estando, quaisquer outros países, na melhor das hipóteses, em uma condição de emergência em relação a essas grandes economias. Em realidade, percebida sob tais termos, a globalização cumpre um papel essencial na proliferação e na legitimação do projeto econômico neoliberal, ainda que, a partir de uma perspectiva sistêmica⁴, ela expresse a descentralização do acúmulo de capital ligado ao deslocamento dos investimentos a novos centros (Abélès, 2008). Ao refletir sobre o tema, James Clifford propôs que: “el capitalismo contemporáneo trabaja en forma flexible, desapareja, tanto para reforzar como para borrar las hegemonias nacionales. [...] El creciente carácter transnacional del capitalismo, [reside en] su necesidad de organizar mercados en un nivel regional” (Clifford, 1999:21, 54). Para o autor, a

⁴ A *perspectiva sistêmica da globalização*, proposta por Wallerstein (1995), mostra que o processo não é recente, podendo ser verificada a sua gênese desde os modelos imperiais da Roma ou da China antiga. Ao longo da história, a humanidade viveu diferentes períodos de mundialização, sob diferentes propósitos ou motivações, como o expediente das Cruzadas na Idade Média ou das Grandes Navegações em busca de rotas para o Oriente e o encontro com o Novo Mundo (Américas). Ainda a partir dos movimentos mundiais de povos ocidentais ao redor do mundo, o “primeiro período moderno” da mundialização, situado entre 1870 e 1914, quando o modelo colonial viveu o seu apogeu, revela que tanto este quanto os demais exemplos são sensivelmente diferentes do modelo de globalização atual, na medida em que, por exemplo, o fluxo e a liberdade comercial do mundo de hoje não está limitada aos empreendimentos imperiais, religiosos ou coloniais, mas antes ao conjunto de bens provenientes de diferentes locais, que em muitos casos independem de Estados nacionais, além das inovações tecnológicas e comunicacionais que interligam o planeta produzindo novas formas de consumismo em escala antes inédita.

visão amplamente global de uma monocultura capitalista ou tecnocrática reforça o excessivo localismo do relativismo cultural particularista, ao invés de observar o cosmopolitismo discrepante que existe ao redor do mundo.

Por incluir outras dimensões da atividade social, a globalização não se reduz puramente a um fenômeno econômico. Independente da internacionalização da economia, a territorialidade e a existência de fronteiras físicas e simbólicas seguem como aspectos constituintes do atual modelo de organização mundial, assim como as novas formas de cultura popular e de arranjos e trocas culturais que reinventam permanentemente a experiência da globalização, determinando o surgimento de um novo período histórico marcado pelo reordenamento significativo dos princípios de organização da vida social em diferentes partes do mundo, quando até mesmo a nossa percepção e apreensão espontânea de tempo e de espaço, de “estar-no-mundo”, adquirem dimensões muito particulares.

Conforme Abélès (2008), a constituição de nossa “moderna” representação do espaço e do tempo acompanha o curso de algumas transformações conceituais e pragmáticas ocorridas no começo do século XX, como as duas descobertas realizadas por Einstein - a Teoria da Relatividade Restrita (1905) e a Teoria da Relatividade Geral (1916), e a construção das primeiras linhas industriais de montagem e do aparecimento do fordismo como um novo conceito de organização espacial e de aceleração do tempo, além do desenvolvimento tecnológico impulsionado por duas Guerras Mundiais e pela Guerra Fria. No final do século XX, as novas tecnologias da comunicação se tornaram inseparáveis dos processos econômicos e sociais, de maneira que os limites antes impostos pela distância e pelo tempo não são mais empecilhos significativos dentro da nova ordem global. Tal compreensão de tempo e de espaço são aspectos essenciais da mundialização, de maneira que o encurtamento do tempo e a redução do espaço são duas faces deste mesmo fenômeno (Abélès, 2008). Graças aos novos modos de circulação da informação e à racionalização dos métodos de distribuição, os bens se deslocam pelo mundo em um ritmo mais rápido, os serviços financeiros são executados vinte e quatro horas por dia, muitas pessoas limitam a sua experiência a responder as exigências de inserção neste sistema econômico, assim por diante⁵.

⁵ Parece-me conveniente refletirmos, dentre outras possibilidades, até que ponto essas novas percepções humanas de tempo e de espaço, ao se distanciarem do ritmo e do lugar natural da existência, alimentam dimensões psicológicas angustiantes ou mesmo catastróficas a esta nova

Essas novas configurações do tempo e do espaço⁶ são características da globalização, além serem inerentes a um de seus princípios fundamentais, o da *circulação*. Assim, do ponto de vista antropológico, podemos definir a globalização como uma aceleração dos fluxos de capitais, de seres humanos, de mercadorias, de imagens e de idéias, a partir das interações e das interconexões produzidas por relações que transcendem as fronteiras geopolíticas tradicionais. Do ponto de vista geopolítico, do qual me ocuparei na próxima seção deste capítulo, atualmente o Estado-Nação constitui meramente um referente conceitual estável, pois sob a sua égide a dimensão do local se preserva extraordinariamente importante no sentido de oferecer aos membros de sua sociedade pontos de referência ontológicos imediatos. Dessa maneira, o Estado-Nação cristaliza o que Benedict Anderson (2005) chamou de “comunidade imaginada”, por concentrar em si uma representação da nação a partir do campo das idéias, discursos, memória etc. Tal construção evoca uma série de interpretações, desde o papel das elites nacionais na construção do mito da nação até a legitimação do poder estatal a partir do sistema de educação de massa, sistema de comunicação, ou dos próprios mitos e rituais nacionais. Contudo, a noção de “comunidade imaginada”, voltada mais para as semânticas nacionais do Estado-Nação, não deve ser confundida com a noção, a ser discutida adiante, de “comunidades transnacionais”, estabelecidas a partir de variados fluxos que, em contato com determinada realidade, negociam com instâncias locais ou globais, imaginadas ou concretas, sua adaptação e o caráter de seu estabelecimento em determinado contexto de recepção.

O conceito de globalização emergiu sobre o debate de interconexão crescente dos assuntos e negócios humanos, acerca de teorias que se ocupavam do sistema mundial e da interdependência entre as nações, de sorte que o uso deste conceito acaba se dirigindo a uma percepção da mundialização em escala, aceleração e impacto mais intensos dos fluxos e dos modelos de interação social entre distintas regiões, povos e bens culturais. Não é incomum, sob tais parâmetros, perceber a globalização como a lógica reificada do imperialismo cultural (Abélès,

experiência humana de “estar-no-mundo”, pautando-se pelo imediatismo e pela produção e consumo ininterruptos e estigmatizando a contemplação, a relação mais holística com o meio ambiente, a intimidade e confiança nos contatos interpessoais assim por diante.

⁶ Não obstante, conforme postulou Michel De Certeau, o “espaço” não pode ser percebido como algo ontologicamente dado, pois ele surge a partir de um mapa discursivo e de uma prática corporal (De Certeau, 1994).

2008), de bens emanados de centros de origem para margens de recepção. Assim, a lógica do atual modelo de globalização não deve ser medida a partir de seus modelos predecessores: reconhecer a globalização como o palco de reprodução do imperialismo cultural sem relativizar seus parâmetros de acordo com as distintas realidades observáveis significa ignorar, pura e simplesmente, tanto a história quanto as especificidades de cada lugar ou pessoa. Mesmo no caso do consumismo global, por mais que os parâmetros do mercado mundializado insistam, os consumidores ainda não se transformaram em robôs. Pelo contrário, a apropriação dos produtos e símbolos culturais difere conforme os contextos locais, inclusive contribuindo, em muitos casos, para reforçar certas singularidades e identidades que se encontram ao largo de qualquer processo de homogeneização.

Portanto, o discurso do imperialismo cultural supõe erroneamente uma passividade total dos sujeitos dentro de uma realidade muito mais complexa, marcada pela *circulação* e *diversidade* dos fluxos, e não por um percurso que caminha somente em uma direção, onde muitos sentidos podem ser consagrados aos termos da globalização. Assim, ela,

Sem ser sinônimo de totalidade, ocuparia a sua posição como o novo nome do desenvolvimento e da modernização que se querem universais. Mas, agora, universais não mais como metafísica, nem – depois do momento pós-colonial – como projeto imposto, maliciosamente ou não, de determinado lugar; ou, inversamente, como simples oposição a este. Pode ser tratada como um jogo de linguagem permitido por interconexões concretas, como artefato e ao mesmo tempo como um mito com muitas versões. Mas versões num sentido *forte*, que acentua a inseparabilidade entre o mito e seus usos. Usos que permitem reinterpretar o aqui e agora e, neste contexto, poderão até reafirmar identidades e interesses particulares, não autorizando nenhuma ingenuidade que ignore as realidades de poder envolvidas. Os discursos sobre a globalização serão outras tantas apropriações e leituras em face do mito, que constituem formas de ação e de objetificação diante das quais não é possível se omitir. E que não excluem a possibilidade de versões contra-hegemônicas do mito, quer por seu conteúdo, quer pelo lugar de onde são emitidas (VELHO, 1999:57-58, grifo no original).

Dentre outras possibilidades, Enzo Pace (1999) descreve duas maneiras conceituais de perceber o fenômeno da globalização: a) subjetiva-objetiva e; b) dominação-libertação. Assim, ao adotarmos a globalização como um processo de

progressiva independência das diferentes sociedades mundiais, podemos obter teorias que percebam este processo como uma nova forma de dominação de certas sociedades sobre as outras ou, ao contrário, como uma ocasião histórica que favorece a libertação de potenciais individuais ou coletivos. Outra possibilidade consiste em considerar a globalização como a afirmação de uma consciência global, um processo subjetivo, não imune as críticas que a percebem como uma forma neo-colonial de homogeneização das consciências no sentido da constituição de uma espécie de “sociedade civil planetária”. Todavia, a globalização constitui não tanto um fenômeno a ser descrito, mas antes um instrumento metodológico de pesquisa e de compreensão da atual realidade. Ela favorece o desenraizamento, a transnacionalização, o fluxo, assim como tende a apostar mais no relativismo do que pode ser verificado em outros períodos históricos (Pace, 1999). Estamos diante de uma mudança de paradigmas, desde o caráter mais geral ao caráter mais particular das identidades sociais, isto porque a globalização:

É um processo de decomposição e recomposição da identidade individual e coletiva que fragiliza os limites simbólicos dos sistemas de crença e pertencimento. A consequência é o aparecimento de uma dupla tendência: ou a abertura à mestiçagem cultural ou o refúgio em universos simbólicos que permitem continuar imaginando unida, coerente e compacta, uma realidade social profundamente diferenciada e fragmentada. [Assim] já não se pode falar só em sociedades no plural, apreendendo, portanto, suas diversidades, mas deve-se evocar com maior ênfase, de agora em diante, o sistema social global ou planetário no qual se desenvolvem relações de interpenetração (além das de interdependência) entre diferentes âmbitos ou esferas da vida econômica, cultural, política e comunicativa (PACE, 1999:32).

É comum haver certa disputa conceitual sobre a globalização que acaba se concentrando naquilo que seria mais determinante: as instâncias do local ou do global ou alguma combinação de ambas, conforme veremos adiante, por exemplo, a partir do termo *glocalização* (Robertson, 1992). Para Otávio Velho, o mais importante é discutir os próprios termos da questão e a natureza imaginária dessas objetificações, quer dizer, sem assumir que estamos diante de realidades inseparáveis da própria ação humana (Velho, 1999).

Assim, costuma-se conceber a oposição entre as noções de global e de local, o global estando associado à ideia de continuísmo, enquanto que o local se

referindo a um cenário em constante processo de transformação. Da mesma forma, o nacional acaba se referindo àquilo que é autêntico, original, enquanto que o transnacional permite o nascimento do híbrido, do múltiplo (Clifford, 1999), conforme se discutirá mais adiante neste capítulo. Entretanto, seria mais acurado, conforme sugere Hall (2006), pensarmos não em termos de oposição, mas antes em termos de uma nova articulação entre o global e o local, por este último atuar no interior da lógica da globalização, produzindo, simultaneamente, novas identificações globais e novas identificações locais. Não obstante, os termos da globalização ou mundialização, por si só, podem obstruir a capacidade de apreciação da dinâmica dos processos locais e as novas definições de pertencimento identitário nas esferas que redefinem o jogo entre alteridades e identidades (De La Torre, 2009).

Assim, a antropologia propõe implicitamente a articulação do mundo que alimenta o imaginário ocidental a partir da existência de uma alteridade irreduzível e da divisão entre “eles” e “nós”, por um lado afirmando a complexidade do mundo onde tal alteridade se encontra por todas as partes e, por outro lado, mostrando a dificuldade de pensar a contemporaneidade desse “outro” (Abélès, 2008).

1.2 Marcos reflexivos de uma Antropologia do transnacional

No campo acadêmico, o tema das imigrações se tornou central dentro da literatura sociológica anglo-saxã desde o começo do século XX. A preocupação nesses estudos até a primeira metade deste período era compreender os processos de adaptação, aculturação e assimilação dos grupos imigrados no seio da sociedade estadunidense, em um primeiro momento voltado para os imigrantes poloneses, perspectiva posteriormente repassada para outros grupos étnicos graças à produção de pesquisadores ligados à Escola de Chicago. A maioria desses estudos privilegiava quatro temas específicos: as origens da imigração, a direção e a manutenção dos fluxos migratórios, a utilização da mão-de-obra imigrada e a sua adaptação social e cultural (Capone, 2010).

A partir dos anos 1950 tal perspectiva assimilacionista começou a ser questionada em face da reconfiguração dos fluxos migratórios internacionais,

momento em que os efeitos da Segunda Guerra Mundial se fizeram sentir de forma importante nesse campo, tanto nos EUA quanto na Europa⁷. Contudo, ainda neste período, a dimensão individual dos imigrantes será pouco cotejada, privilegiando-se o seu entendimento como unidades de análises coletivas dentro de uma determinada rede imigratória, como a família ou seu grupo étnico de pertencimento. Somente a partir do começo dos anos 1990, com a introdução de uma nova perspectiva conhecida como *from below* (em oposição ao *from above*), é que se incorpora definitivamente a perspectiva dos próprios imigrantes “desde abaixo”, quer dizer, desde o seu próprio ponto de vista como sujeitos individuais, obliterando paulatinamente a análise assimilacionista para o entendimento a respeito da constituição e da manutenção das identidades imigradas para além de seus territórios de origem. É a partir desta nova configuração analítica dos fluxos imigratórios que a noção de *transnacional* impõe-se diante da de *internacional*, que acaba se restringindo ao universo de significações voltado aos Estados-Nação.

Por sua parte, a noção de transnacional se volta a semânticas não institucionalizadas, como os imaginários produzidos ou as atividades conduzidas por sujeitos ou grupos que ultrapassam as fronteiras dos Estados. Assim, tem-se por transnacionalismo os processos pelos quais os imigrantes forjam e mantêm relações sociais múltiplas e imbricadas que ligam suas sociedades de origem com a atual, já que, atualmente, muitos imigrantes constroem campos sociais que atravessam as fronteiras geográficas, culturais e políticas (Capone, 2010). Igualmente, é importante registrar que a abordagem transnacional não está necessariamente relacionada a viagens ou viajantes ou a espaços fronteiriços internacionais. Assim, conforme nos aclara Ari P. Oro: “o conceito de transnacionalização detém uma especificidade em relação aos de globalização e de

⁷ “Após a Segunda Guerra Mundial, as potências européias descolonizadoras pensaram que podiam simplesmente cair fora de suas esferas coloniais de influência, deixando as conseqüências do imperialismo atrás delas. Mas a interdependência global agora atua em ambos os sentidos. O movimento para fora (de mercadorias, de imagens, de estilos ocidentais e de identidades consumistas) tem uma correspondência num enorme movimento de pessoas das periferias para o centro, num dos períodos mais longos e sustentados de migração ‘não-planejada’ da história recente. Impulsionadas pela pobreza, pela seca, pela fome, pelo subdesenvolvimento econômico e por colheitas fracassadas, pela guerra civil e pelos distúrbios políticos, pelo conflito regional e pelas mudanças arbitrárias de regimes políticos, pela dívida externa acumulada de seus governos para com os bancos ocidentais, as pessoas mais pobres do globo, em grande número, acabam por acreditar na ‘mensagem’ do consumismo global e se mudam para os locais de onde vêm os ‘bens’ e onde as chances de sobrevivência são maiores” (Hall, 2006:81).

mundialização posto que aponta para um processo que ocorre com uma fraca, ou nenhuma, relação com os aparelhos do Estado” (Oro, 2009:227).

Ulf Hannerz (1996) também sublinhou a importância da utilização do termo “transnacional” ao invés de noções como “internacional” ou “global” quando tratarmos daqueles fenômenos que ultrapassam as fronteiras nacionais, não confinados aos limites analíticos de formas de institucionalização supra-individuais como a dos Estados-Nação, uma vez as distâncias e as fronteiras terem se transformado consideravelmente nas últimas décadas em face da alteração paulatina das tecnologias de mobilidade e intercomunicabilidade e, conseqüentemente, das formas de relacionamento dos sujeitos com o mundo atual.

Conforme Luiz Eduardo Soares, a globalização, percebida como o deslocamento de relações intraculturais, indica que as totalidades culturais empiricamente construídas não são mais válidas, ao reconhecer que a totalidade no fundo é produzida por referir a si mesma como uma unidade que em realidade consiste em apenas mais um nível particular de criação da cultura. A hipótese de que a globalização altera as relações de referência mútua e os níveis em que se desdobram as práticas culturais altera as suas relações na cena cotidiana, podendo provocar desde o avivamento de fundamentalismos quanto o fortalecimento da esfera política democrática, capaz de preservar antagonismos em equilíbrio, assim como possibilitar uma forte reação fragmentadora e descentralizante (Soares, 2001).

A transnacionalização, portanto, não pode ser assimilada a partir da simples circulação transfronteiriça e unilateral de sujeitos nômades ou imigrantes para além das fronteiras legais dos territórios nacionais (Capone; Mary, 2011). Dessa forma, as práticas transnacionais não se desenrolam em um espaço imaginário situado entre diferentes territórios nacionais. O transnacional está, ao contrário, fortemente ancorado no local, tendo em si as marcas do global, permitindo assim a reativação de velhas e também de novas formas de poder e de dominação conforme a realidade a ser observada. A partir da abordagem transnacional se torna possível analisar os diferentes níveis de ação dos sujeitos e sua capacidade intrínseca de tomar decisões independentes e de fazer valer a sua vontade ou, ao contrário, de medir o quanto o paradigma institucional se incorpora ao sujeito em questão, repercutindo em sua visão de mundo e orientação ontológica na realidade.

A articulação do “macro” e do “micro”, do global e do local, transformou-se em elemento essencial de análise e de abordagem da dimensão política da transnacionalização. Assim, esta articulação vem se somar, a partir de seu caráter específico na dinâmica de fluxos materiais e simbólicos, ao universo da globalização. É preciso, portanto, avaliar as dimensões mais gerais da globalização para que se compreendam as dimensões mais específicas da transnacionalização.

Inerente ao processo de globalização, o impacto do global sobre o local também se encontra na origem do termo *glocalização* - proposto por Robertson (1992), que pretende dar conta desses novos processos socioculturais, a partir da passagem do global ao local sob a luz de uma zona de tensão, onde os múltiplos códigos de conhecimento entram em contato, engendrando processos de homogeneização e de diferenciação, restituindo à globalização a sua realidade multidimensional, evitando dessa forma que a interação entre o global e o local defina esse local apenas como um conceito identitário, contrário aos efeitos da modernidade considerada dispersiva e tendente à homogeneidade. Isto implica inferir que o fenômeno da globalização não está alheio às suas diferentes localizações, produzindo assim o duplo efeito de translocalização e de realocação do global a partir de três fases primordiais: a) a da *deslocalização* (ou desterritorialização) *da cultura*, sua circularidade, o desenraizamento de símbolos, atores e práticas de seus contextos originais; b) a fase da *translocalização* (ou transnacionalização, transterritorialização) *das culturas locais*, que reconfigura o cenário tradicional, fortemente ancorado na etnicidade e em sua territorialidade autóctone (real ou mítica), que estabelecia fronteiras nítidas entre o “original” e o “estrangeiro”, para se reformular e se reinventar em espaços distintos ao de origem, em corpos e em culturas contrastantes e; c) a fase da *realocação* (ou reterritorialização) *das culturas globais*, quando no contexto da globalização, elementos simbólicos que se encontravam em circulação são finalmente transplantados para outros lugares ou territórios, concluindo, portanto, o seu processo inicial de “desenraizamento”.

O papel, comumente conflituoso entre “raiz” e “rizoma” (este último concebido por Deleuze e Guattari [2000] como um sistema epistemológico onde não há raízes), coloca em cena uma nova forma de pensar o local e a produção dos discursos que concorrem com as suas origens. Os dois pólos da glocalização – global e local, interagem, redefinindo-se mutuamente a partir de um *continuum*

dialético: “a glocalização se torna mutidirecional e o seu principal efeito não é o de desprender ou desterritorializar, mas sim o de reterritorializar as sociedades e as suas produções culturais” (De La Torre, 2009:26, tradução minha). Não por acaso, a produção do local desempenhará um papel central nos processos de transnacionalização. A passagem do global para o local (e a sua redefinição) aclara uma zona de tensão onde a multiplicidade de códigos de conhecimento entra em contato, engendrando processos de homogeneização e de diferenciação (Capone, 2011).

Não obstante, uma das maneiras de medir o impacto do global em relação ao local consiste em observar a maneira pela qual são veiculadas as transformações do campo social a partir da experiência pessoal dos sujeitos. Entretanto, é importante que não percamos de vista os centros de irradiação hegemônicos, onde se localiza o poder e as pressões pelo alinhamento no mundo e o direcionamento, a indução ou a regulamentação do trânsito de pessoas e de bens culturais, sob o risco de concebermos uma teoria da globalização puramente ideológica, que mascare o caráter localizado do poder, já que “los bienes que se ‘globalizan’ no fluyen aleatoriamente, y se encuentran concentrados en proporciones extraordinariamente desiguales, siendo su concentración masivamente mayor en los países que hegemonizan los procesos de circulación” (Segato, 2006:45). De forma semelhante reflete James Clifford, quando reconhece que não se pode pensar nas possibilidades transnacionais “sin reconocer los violentos desgarramientos que trae aparejada la ‘modernización’ con sus mercados, ejércitos, tecnologías y medios de comunicación cada vez más amplios” (Clifford, 1999:22).

Visto sob a ótica da glocalização, a transnacionalização não se configura como um novo fenômeno, mas antes como uma “nova perspectiva” que permite apreender atualmente certos fenômenos que no passado permaneciam obscurecidos ou inteligíveis à sua época, podendo assim abarcar o conjunto de manifestações e realidades que se encontram para além daqueles ligados meramente aos deslocamentos ou movimentos imigratórios antes compreendidos como pré-requisitos de toda a ação transnacional, estando a noção de transnacionalização, por exemplo, mais atrelada a outras formas de deslocamento e de reconfiguração, como a do campo psíquico constituído por certos grupos através de espaços transnacionais. O papel destes espaços e a posição ocupada pela prática transnacional em determinados contextos são eles próprios fatores a se

levar em consideração na análise da transnacionalização religiosa, desde os percursos seguidos pelos atores sociais, passando por suas conexões, associações e relações estabelecidas através do espaço, indispensáveis ao entendimento do conjunto de referências, saberes, práticas e linguagens em que baseiam esses espaços sociais transnacionais (Capone, 2010).

Atualmente, as conseqüências da transnacionalização podem ser percebidas a partir de diferentes instâncias, entre os termos das transformações ocorridas no campo institucional e simbólico dos Estados e das nações e na constituição das identidades dos sujeitos e de suas necessidades e possibilidades de significação.

1.2.1 (Re)Pensando o Estado e a Nação no contexto da transnacionalização

Durante o século XX, o modelo regular de Estado-Nação se afirmou ao redor do mundo como a forma política dominante de organização. Contudo, nas últimas décadas, esse modelo de governabilidade tem sofrido transformações profundas em face do fenômeno da globalização. Em um primeiro momento, a figura do Estado-Nação se fragilizou diante da abertura dos mercados que, dentre outras coisas, deslocaram o monopólio do poder para outras esferas da sociedade, locais ou globais. A expansão das forças transnacionais, por sua parte, também reduziu o padrão de controle governamental sobre os indivíduos conforme percebido em outros tempos. No campo econômico, a formação de grandes blocos regionais como a EU na Europa, a ALENA e MERCOSUL nas Américas, a ASEAN e a APEC na Ásia, estimularam e estimulam a fragmentação da soberania estatal em relação aos seus parceiros regionais, não somente do ponto de vista econômico, mas também legal e cultural ao referendar as nações a enquadramentos transfronteiriços que depõem contra ambições monopolistas dos Estados sobre a sua sociedade. A atividade dos grandes blocos econômicos, bolsas de valores, a ação de ONG's e de organismos internacionais de toda a sorte, sociedade civil e instâncias correlatas fragilizaram o conceito de soberania estatal.

O Estado contemporâneo inscreveu a sua ação sobre as dinâmicas regionais e globais de forma inseparável de seu tecido de interações. Para a antropologia, o interesse específico sobre o Estado-Nação reside em compreendê-lo como uma

construção cultural, e não necessariamente a partir da clássica tese webberiana ocupada de seu caráter jurídico, ainda que, evidentemente, tal caráter lhe permaneça constitutivo. Portanto, atualmente, o Estado não se configura simplesmente como um domínio institucional, mas antes se trata do produto de uma crença, de um ideal que extrapola os limites de sua organização material, sendo o resultado do desenvolvimento da atividade humana e de sua mudança no curso da história (Abélès, 1990).

Ao tratarmos do conceito de Estado-Nação, estamos assumindo o caráter duplo de sua significação, ao considerarmos, como sugeriu Rita Segato (2007), que o Estado nacional diz respeito ao conjunto de instituições controladas de forma mais ou menos legal por alguns setores da sociedade nacional, ao passo que a sociedade nacional - ou nação, refere-se ao espectro completo dos setores administrados pelo Estado e que, por circunstâncias históricas, adquiriu uma configuração própria e identificável de relações entre as suas partes, representada por componentes étnicos ou simbólicos conforme seus respectivos modelos de gênero, sexualidade, religião, política assim por diante. Como “comunidade imaginada” (Anderson, 2005), a nação agrega eventos e temas compartilhados por todos os seus membros, caracterizando-lhe como um espaço de interlocução delimitado pela circulação de referenciais discursivos e simbólicos (Segato, 2007) ⁸.

Todavia, o Estado-Nação, que repousa sobre o isomorfismo entre o povo, território e soberania legitimada, está profundamente transformado pela globalização. A proliferação dos grupos desterritorializados e a diversidade observável por toda a parte produzem construções identitárias que transbordam o quadro nacional que, conforme Arjun Appadurai (2004), são produtos da circulação generalizada que estão na origem dos novos referenciais subjetivos que tornam ainda mais anacrônicas as formas de identificação relacionadas ao território e ao Estado, provocando dinâmicas que extrapolam os limites simbólicos e físicos das fronteiras nacionais e da conseqüente desterritorialização de pessoas e de bens culturais.

As pesquisas mais recentes mostram que os processos de desterritorialização acompanham sucessivos processos de reterritorialização, pois

⁸ Conforme Hobsbawm, nações são construções, invenções humanas que não existiram desde tempos imemoriais, mas que surgiram em um determinado contexto geográfico, socioeconômico e político, que o autor identifica como sendo a Revolução Francesa, a ascensão da burguesia e das classes médias e o surgimento de mercados nacionais na Europa (Hobsbawm, 1990).

no lugar de enfraquecer as conexões com suas origens, os movimentos transnacionais as reforçam e, portanto, revitalizam os discursos sobre as suas origens. Havendo a dissolução ou o deslocamento dos pontos de referência, das raízes e das fronteiras, há também a produção paralela de discursos sobre as origens que permitem recriar o que foi desterritorializado nos novos espaços, reais ou simbólicos (Capone, 2010; 2011; Oro, Steil e Rickli, 2012). Na sociedade a ele vinculada:

O trabalho do Estado produz diferentes efeitos bem precisos: primeiro, ele individualiza e serializa os sujeitos; em segundo lugar, ele codifica com seus instrumentos estatísticos e seus procedimentos reguladores e legais; enfim, ele espacializa, engendra as delimitações e as fronteiras, e não cessa de manter a oposição entre o interior e o exterior, o autóctone e o estrangeiro. O Estado é simultaneamente funcional e fetiche, e é esta dupla propriedade que assegura sua predominância sobre todas as outras formas institucionais do campo político. [...] No contexto da globalização, assistimos a uma fragilização não somente da potência estática, pelo jogo do mercado e das organizações transnacionais, mas também das representações que se atribuem ao Estado (ABÉLÈS, 2008:141-42, tradução minha).

Portanto, para além de um processo de desterritorialização e reterritorialização ou de uma nova relação com o território, estamos diante de uma *nova produção de território* (Segato, 2007)⁹. As análises a respeito dos fluxos imigratórios que anteriormente se concentravam sob a égide dos Estados-Nação se remetiam ao entendimento desses espaços como constringentes de pessoas que compartilhavam de uma mesma cultura dentro de um território delimitado. Porém, conforme Segato (2007), o sentimento pátrio que se aliava a uma territorialidade fixa tem se deteriorado, pois a reflexividade moderna decorrente da categoria do transnacional permite conceber os Estados-Nação como inclusivos de sujeitos multifacetados, que vivem ali dispersos sob diferentes arranjos sociais, culturais e psíquicos, que em muitos casos se encontram para além dos códigos ancestrais

⁹ A autora distingue *território* de *espaço*, no sentido do primeiro ser sempre uma representação do segundo, dito de outra forma, o espaço pertenceria ao domínio do *real*, como precondição de nossa existência, como uma realidade inalcançável que sempre demonstrará exceder as categorias e medidas preestabelecidas; território, por sua parte, alude a uma apropriação política do espaço, sua administração, delimitação, classificação, distribuição, defesa e identificação. Nesta perspectiva, o território assume o caráter de realidade estruturada pelo campo simbólico, dimensão econômica e política da realidade imaginada pelo espaço e invólucro da administração e organização dos atributos de uma nação (Segato, 2007).

dessas configurações institucionais territorializadas. Ademais, a representação do Estado-Nação como a unidade fechada de uma população homogênea e como um modelo de funcionamento dominado por sua territorialidade e pela lógica da exclusão reduz o Estado-Nação a um conjunto cultural isolado que coloca em cena as noções de “pureza nacional” e de “absolutismo étnico”, além de todas as formas de essencialismo que prejudicam o entendimento de suas distintas e sutis matizes sociais¹⁰.

Assim, a força provocativa da categoria “transnacional” consiste em sua lógica de distinção inclusiva (Capone; Mary, 2011). O “nacionalismo transnacional” pode assim ignorar as leituras exclusivistas do nacional e do internacional, do autóctone e do estrangeiro, recusando-se a se restringir às fronteiras definidas pelo Estado-Nação, pois,

Como cada cultura é una, singular, tem-se por extensão que cada sociedade nacional é um todo integrado, irredutível a outras culturas, cuja base material seria o Estado-Nação. O mundo se constituiria, assim, numa plêiade de culturas nacionais, cada uma com sua idiossincrasia, com seu caráter. [...] À centralização do Estado e da administração, requisitos já conhecidos de outras sociedades, agregam assim outros elementos. Para que a nação se constitua como ‘princípio espiritual’, ‘consciência moral’, toda uma dimensão cultural é posta em andamento. A unificação lingüística, assim como a invenção de símbolos, são aspectos fundamentais na elaboração de nacionalidades. As festas cívicas, os desfiles pátrios, a bandeira, o hino e os heróis nacionais, cultuados nas escolas primárias, são o cimento dessa nova solidariedade. Este é o contexto no qual se forja a identidade nacional, imagem na qual se auto-reconhecem os membros de uma mesma ‘comunidade’ (ORTIZ, 1996:72, 77).

Outros pensadores, como Stuart Hall (2006), também salientaram a importância de avaliarmos as identidades culturais nacionais em face das transformações ocasionadas pelo processo de globalização, uma vez esses macro-modelos identitários ainda serem percebidos como parte essencial da natureza dos indivíduos. Por sua parte, Homi Bhabha (1998), ao pensar sobre o “local da cultura”,

¹⁰ Em conformidade com a filigrana analítica adotada neste trabalho, as construções de Estado e de nação aqui abordadas se distanciam das definições liberais (e de certa maneira, clássicas) de Ernest Gellner, que entende que nacionalismo deve ser concebido como o princípio político que advoga a *congruência* entre Estado e Nação, sendo que a ideia que o move é justamente a criação de um Estado que exerça autoridade sobre a nação, entendida como um grupo humano que *compartilha da mesma cultura*, e para quem sem um sentimento de identificação nacional, o sujeito experimenta um profundo sentimento de perda subjetiva (Gellner, 1983).

percebeu que a identidade nacional no mundo moderno não pode ser pensada a partir da perspectiva da homogeneidade, pois cada vez mais a diversidade cultural produzida pelos fluxos transnacionais e pela atividade das minorias destituídas de poder e que se encontram na periferia dessas estruturas de prestígio redefinem as identidades culturais nacionais preestabelecidas, malgrado a ação do Estado e de instituições correlatas pela manutenção mais “purista” possível do modelo identitário constituído. A fim de pensar do ponto de vista da diferença e de seus modos de enunciação, Bhabha nomeia um *terceiro espaço* que se encontraria entre o terreno das estratégias de elaboração do *eu* que iniciam novos signos de identidade e o campo das diferenças culturais estabelecidos em espaços híbridos e ambivalentes de significação, rompendo assim com uma concepção culturalista e nos incitando a refletir sobre os processos transculturais que podem assumir formas muito diversas (Bhabha, 1998).

Contudo, se, por um lado, percebemos a tendência ou o esforço de instituições em direção à homogeneização global, por outro, percebe-se a fascinação com a diferença e a mercantilização da “alteridade”, quer dizer, em face dos impactos do “global” existe um novo interesse pelo “local” (Hall, 2006), graças à produção de novas formas de heterogeneidade e pluralismo resultantes da emergência de identidades transnacionais através de processos de etnogêneses ou de radicalização de perfis de identidades já existentes (Segato, 2007). Para James Clifford:

Los nacionalismos establecen sus tiempos y espacios aparentemente homogéneos de un modo selectivo, en relación con nuevos flujos transnacionales y formas culturales, tanto dominantes como subalternos. Las identidades diaspóricas e híbridas producidas por estos movimientos pueden ser tanto restrictivas como liberadoras. Unen idiomas, tradiciones y lugares de manera coactiva y creativa, articulando patrias en combate, fuerzas de la memoria, estilos de transgresión, en ambigua relación con las estructuras nacionales y transnacionales. Es difícil evaluar, incluso percibir, toda la gama de prácticas que así surgen (CLIFFORD, 1999:21-22).

Todavía, ainda que as comunidades transnacionais possam nascer em espaços informais de relações sociais, seus efeitos são legíveis no exterior deste espaço e especialmente durante as suas interações com o Estado ou qualquer

outra instituição. Seria errôneo acreditar que o Estado não tira nenhum benefício das redes transnacionais (Capone, 2010) ou não reagiria à fragmentação do monopólio do seu poder, recriando sua miríade de mecanismos de controle social ou, para tanto, formulando novas estruturas institucionais intergovernamentais.

No seio da nação, a observação dos espaços onde é posto em jogo a relação entre o que é legal frente ao que seja considerado ilegal, em que o informal ou o transgressivo vem afrontar certos modelos oficiais ou estabelecidos, em realidade externaliza as suas margens, seus contrapontos, seus desajustes e as inadequações que condensam os antagonismos que participam da dinâmica do Estado e que implicam em reajustes ou reinvenções quando expostas a situações extremas. Caso contrário, na medida em que o Estado se perpetua a partir de uma relação idealizada, que não é outra senão a crença em sua legalidade, isto é, no caráter legítimo de seu sistema de normas que produzem representações que devem estar incutidas no imaginário das pessoas, a crença ou a ideia de que todos os cidadãos são tratados “indiferentemente” por ele, que as mesmas regras e possibilidades são aplicadas de forma equivalente a todos os sujeitos que dele fazem parte, trata-se de uma ficção que nem mesmo as suas estatísticas e recenseamentos oficiais conseguem deixar de evidenciar.

A partir do atual modelo de Estado-Nação, como seria possível, dentro de determinado cenário nacional, possibilitar que todos os indivíduos exercitem harmoniosamente a sua cidadania política e a sua ipseidade cultural? Como seria possível que este modelo de governabilidade produzisse uma representação de sujeito universalista, ao invés da atomização corrente, que, como apontou Foucault (2008), o reduz a uma qualidade individualista enquadrada em direitos e deveres cívicos característicos de seu processo de subjetivação, condição indispensável para assegurar o seu monopólio de regulamentação sobre as populações? Tais perguntas se referem a processos difíceis de serem consumados satisfatoriamente.

Portanto, não surpreende que o esforço empregado pelo Estado nacional para alinhar as subjetividades dentro de um código identitário comum seja parte essencial de sua lógica de manutenção e de reprodução. Qualquer tentativa contrária a este postulado pode se tornar paradoxal. Portanto, “não importa quão diferentes seus membros possam ser em termos de classe, gênero ou raça, uma cultura nacional busca unificá-los numa identidade cultural, para representá-lo todos como pertencendo à mesma e grande família nacional” (Hall, 2006:59).

Assim, mais importante do que o pluralismo e a fragmentação da sociedade, do campo religioso, político, cultural etc, trata-se da pressão do sistema pelo alinhamento dos sujeitos em *identidades políticas* e, no campo religioso, por sua parte, pela formação de *alianças de tipo denominacional* como forma de participação dentro de determinado paradigma político (Segato, 2007). A *política da identidade* decorrente desse processo permite a expansão religiosa para outros territórios, inclusive para aqueles onde o déficit de participação política também seja comum entre certos grupos sociais, conforme explorarei no próximo capítulo ao tratar da inserção evangélica no campo político brasileiro. As posições de interesses que se encontram em disputa em determinados territórios acabam se expressando por intermédio de suas diferenças culturais, que enfatizam a exterioridade das marcas diacríticas de pertencimento a partir de antagonismos que se valem da linguagem étnica ou religiosa para simbolizar tal diferença. Malgrado a sua debilidade atual, o Estado ainda exerce um papel chave na mediação desses antagonismos, a partir de seus processos de condicionamento identitário, da produção ativa de uma *exterioridade unificada* e de uma *unificação espetacularizada* (Segato, 2007), processo que não é recente, quer dizer, que não é produto específico da modernidade, mas da própria lógica do Estado, conforme apontou Schwartzberg (1978), e que acompanha o seu princípio de *sociedade de controle* examinada por Deleuze (1992) e Foucault (1998).

A ideia de nação mostra que a disputa pela afirmação de determinada identidade nacional não esvazia ou impede os fluxos transnacionais: os fenômenos de idiosincrasia e de fragmentação do mundo global testemunham que a cultura nacional consegue manter o seu lugar privilegiado dentro do quadro geral de referências identitárias para os sujeitos, mesmo que, para certos grupos, ela sirva como um contraponto identitário, conforme o caso da migração afro-religiosa do Brasil para a Argentina que analiso no capítulo 5. Se, por um lado, existe a formatação étnica ou religiosa da política, em muitos casos as pessoas se vêem obrigadas e pressionadas a se alinhar em torno dos símbolos que demarcam essas jurisdições, sob o risco de não conseguir expressar os seus interesses nem encontrar meios para atingi-los (Segato, 2007).

Portanto, é importante desenvolvermos uma etnografia preocupada em explorar os novos lugares de poder e de contra-poder transnacional, que também focalize o impacto das transformações que afetam o funcionamento das instituições

e de suas produções de sentido. Isto implica observar que os deslocamentos e rupturas promovidos pela transnacionalização no seio da nação não substituem ou superam antigos poderes instituídos, mas forçam a remodelações mais adequadas a certas exigências próprias da globalização, que promovem uma nova cena transnacional, com efeitos profundos sobre as mais diferentes representações nacionais: política, religiosa, cultural assim por diante.

Conforme Prandi (1999), essa aposta da globalização na diversidade e na diversificação é importante para o renascimento (ou surgimento) de crenças religiosas antes desfocadas pelo modelo de unidade cultural promovido pelo Estado-Nação, por revalorizar as diferenças culturais com alternativas religiosas e transformações no eixo das identidades, em que o retorno a uma dada religião ou o ingresso a uma nova alternativa de fé pode significar o desvio dos referenciais de lealdade para algum objeto que extrapola as fronteiras reais ou imaginadas dos Estados nacionais. A transnacionalização religiosa, por sua parte, abre novas perspectivas de análise dos processos inerentes à globalização, inclusive para pensarmos nos efeitos produzidos pela mundialização sobre aquilo que concebemos como Estados e nações dentro desta nova *realidade-mundo*.

1.3 Marcos reflexivos da transnacionalização religiosa

Atualmente, com os efeitos da globalização que, dentre outros aspectos, diminuiu (ainda que virtualmente) as distâncias entre as pessoas e os lugares e ampliou a difusão de conhecimentos e de culturas antes restritas ao seu ambiente de realização, ideias e práticas podem tomar proporções em escalas nunca antes imaginadas. O antigo modelo dicotômico de entendimento do mundo a partir do “nós” e dos “outros” recebeu ânimo novo com a questão do “global” e do “local”, posto não ser mais possível, ao menos em se tratando da cena urbana, não reconhecermos a presença de elementos estrangeiros em nosso cotidiano, desde pessoas até os mais sutis símbolos ou figuras lingüísticas. Com o campo religioso não é diferente e a presença maior ou menor de elementos religiosos estrangeiros varia conforme a localidade observada, mas é praticamente inegável a sua existência nos dias atuais.

As ligações entre religião e globalização e a análise dos processos transnacionais se tornaram objetos antropológicos particulares. Ainda assim, poucos são os estudos que avaliam o impacto da religião e de sua transnacionalização nas diferentes etapas do percurso migratório, tanto no momento da tomada de decisão da partida quanto do retorno à comunidade de origem. Torna-se importante, assim, distinguirmos as religiões que, graças a sua transnacionalização, podem servir de ponte de conexão dos imigrados à sua terra natal daquelas que constituem redes que não estão diretamente ligadas ao Estado-Nação ou a uma cultura nacional bem determinada.

Uma análise dos termos invocados para compreender a semântica transnacional, tais como “sistema sociocultural”, “redes transnacionais”, “formações sociais transnacionais”, “esferas religiosas transnacionais” ou ainda “campos religiosos transnacionais¹¹” apontam para a necessidade de visualizar e interpretar o lugar e a experiência dos sujeitos a partir de esferas de significação coletivas as quais esses sujeitos se apresentam ou estão de alguma maneira vinculados. Isto resulta na diferença marcada pelos especialistas em “estudos globais” de pensar os fluxos em termos de processo, de ação (transnacionalização, cosmopolitização) ao invés de termos que remetem a produção de ideologias, os “ismos” (transnacionalismo, cosmopolitismo) (Capone e Mary, 2011). Todavia, noções como a de “campo social transnacional” e sua aplicação no domínio do religioso nos permitem apreender questões políticas e seus papéis de poder no bojo dos processos de transnacionalização e, sobretudo, de atrair a atenção sobre o fato de que toda a relação social está estruturada pelo poder. Não por acaso, alguns estudos acabam lançando mão do termo transnacionalismo para designar “espaços políticos contra-hegemônicos” (Capone, 2010).

Entretanto, todas essas noções dizem respeito a uma semântica do transnacional comum, de maneira que se torna possível lançar mão de uma ou de outra expressão sem perdas ou extrapolações de sentido consideráveis, uma vez essas noções apontarem geralmente a fragmentação e a porosidade das fronteiras no que diz respeito ao atual panorama religioso global.

Na análise da transnacionalização religiosa é preciso observar que todas as redes se constituem a partir da circulação e de fluxos materiais ou imateriais entre

¹¹ Por uma lista bibliográfica de estudos que utilizam cada uma dessas terminologias, vide Capone, 2010.

seus nós, fluxos que interessam reportar a circulação de pessoas e de bens, e também de informações, de significados ou de valores e modelos litúrgicos. Assim, para podermos analisar os fluxos religiosos transnacionais, será necessário refletir sobre as suas características internas e os seus níveis de formalização e de institucionalização, de diálogo com as instâncias normativas de seu ambiente de significação (Capone, 2010). Contudo, é preciso levar em conta que, por si só, a metáfora dos fluxos não permite, necessariamente, distinguirmos a natureza dos deslocamentos (forçados ou voluntários), além de neutralizar a sua direcionalidade, encobrendo os interesses políticos e mercantis e invisibilizando sua dimensão existencial, aspectos muitas vezes inerentes ao processo de mobilidade de símbolos e de significados (De La Torre, 2009).

Por isso, conforme Stefania Capone (2011), a abordagem transnacional permite, entre outras coisas, revelar a natureza essencialmente política da religião. Não por acaso, o processo de transnacionalização religiosa ocorre em diferentes partes do mundo a partir de um contexto de articulação entre zonas de poder e de prestígio que muitas vezes são deixados de lado pelas análises etnográficas. Se os conteúdos originalmente locais se transnacionalizam a fim de se ancorar em territórios cada vez mais remotos, torna-se importante observar os processos de “indigenização”¹² das religiões transnacionais, a partir de sua adaptação aos diferentes contextos de recepção e da negociação de seu lugar no campo religioso local e na sociedade nacional em questão. Por exemplo, independente de uma mesma origem ioruba, a difusão do africanismo religioso na Argentina não é igual a difusão afro-religiosa em Cuba ou nos Estados Unidos, assim como a IURD, de origem brasileira, não é na Argentina a mesma que se apresenta em qualquer país da Europa, malgrado inclusive o seu forte caráter e projeto institucional. Os processos inerentes de adaptação ao contexto exterior dessas religiões reconfiguram a própria religião e o campo religioso que o recebe. Conforme será mostrado ao longo deste trabalho, o discurso e a prática religiosa da IURD no exterior se ajusta às culturas locais de maneira a preservar o seu próprio *ethos*, como no caso da Argentina e a sua relação com o campo religioso local,

¹² Conforme Capone e Mary, “os conceitos de indigenização ou de vernacularização, e outras declinações, insistem sobre a apropriação singular dos produtos (litúrgicos ou teológicos) do missionarismo ou da midiatização, de forma que os conceitos de cosmopolitismo, de ecletismo, parecem introduzir uma sorte de ecumenismo global” (2011:10, tradução minha). É, portanto, necessário avaliar esses processos conforme a particularidade de cada contexto de transnacionalização.

especialmente com o catolicismo. Num ou noutro caso, tais identidades religiosas são constantemente adaptadas a partir de uma negociação com a sociedade nacional e com o campo religioso envolvente, além de se relacionar com as interações históricas existentes entre diversas comunidades e instituições locais do contexto receptor em questão.

O modelo para compreender as transformações religiosas, especialmente no que se refere a adoção de novas opções religiosas provenientes de fora do horizonte habitual da sociedade e que formam parte do fluxo de bens culturais que se globalizam, enfatiza a maneira que esses bens ingressam e se estabelecem em paisagens nacionais particulares, sendo reelaborados conforme o contexto receptor encontrado em cada uma dessas paisagens. Assim, é possível, conseqüentemente,

Entender toda opción religiosa con referencia a la Nación y en el contexto de los grupos que conviven en ella. La Nación es aqui tratada como un campo de interlocuciones, donde la elección de una nueva opción religiosa por un grupo es entendida como siempre referida a un 'outro' grupo dentro de ese campo. Esas elecciones se procesan, además, no solamente en relación a ese interlocutor, a veces silencioso, otras, más explícito, sino también dentro del ámbito global, con su gran frontera entre modernidad y 'atraso' como telón de fondo y referencia permanente para las opciones de los actores. *Se trata, en todos los casos, de la intersección de dos estructuras: una de circulación global de bienes y grupos humanos a través de los canales de un circuito establecido de poder y prestigio definido por el diferencial de modernidad de las naciones; y la otra marcada por la configuración local de alteridad, que opera como matriz receptora de esos bienes y grupos que ingresan al horizonte de la Nación* (SEGATO, 2007:186, grifo no original).

Ao compreender a nação como “formadora de alteridades”, torna-se possível interpretar os processos de mobilidade da fé no interior do conjunto de representações e de perfis de adesão religiosa que existem em seu interior, parte delas tributárias de fluxos transnacionais e da formatação de comunidades religiosas desta natureza, de sorte que no atual panorama religioso mundial visualizamos um quadro sem precedentes de contigüidades, superimposições, convergências, metamorfoses e recontextualização das ideias religiosas e de seus padrões sociais e culturais correlatos (Segato, 2003).

Como não há mais uma única grande fonte de transcendência capaz de dar sentido à vida e à sociedade, “a religião está tão diversificada quanto tudo o mais”

(Prandi, 1999:67). Isto cria, indubitavelmente, um mercado religioso a ser disputado por diferentes religiões. Forçadamente ou a partir de um duvidoso voluntarismo a partir da aposta na diversidade, o fato é que a modernidade abre as fronteiras nacionais para a recepção dos fluxos religiosos circulantes, ampliando o repositório espiritual de cada paisagem nacional conforme uma série de contingências e de conformações locais. A disponibilidade de religiões presentes no rol de cada cena nacional se dará conforme uma série de fatores objetivos ou circunstanciais, levados e promovidos pelos agentes religiosos transnacionais ou mediante o esforço migratório empregado por algumas religiões mais institucionalizadas.

Peggy Levitt (*apud* Capone, 2010), propôs três tipos principais de igreja que se estabelecem em locais distintos ao seu de origem: a) as *organizações religiosas transnacionais estendidas*, cujo exemplo mais significativo é a Igreja Católica; b) as *organizações religiosas transnacionais negociadas*, com suas redes suficientemente fortes para manter os laços entre a sociedade de origem e a de recepção, como o caso das muitas igrejas pentecostais e; c) as *organizações religiosas transnacionais recriadas*, que possuem um papel central na reafirmação das relações com a sociedade de origem, ao invés de sua assimilação ordinária no contexto receptor. Evidentemente, esta tipologia se aplica ao caráter institucional de organizações religiosas transnacionais, não sendo apropriada para designar fluxos religiosos de natureza desinstitucionalizada, como é o caso das religiões de matriz africana, por exemplo.

Nesta perspectiva, o processo de transnacionalização pode ser avaliado em dupla direção, no sentido de observar os seus efeitos tanto na sociedade de recepção quanto na sociedade de origem. Por exemplo, quando se torna possível avaliar as alianças afro-religiosas estabelecidas no contexto exterior no sentido de fortalecer os pais e mães-de-santo do contexto de origem. No caso de igrejas pentecostais como a IURD, que se enquadraria na segunda tipologia proposta por Levitt, os efeitos de sua transnacionalização na sociedade de origem são mais difíceis de serem avaliados, justamente devido ao seu caráter deveras institucionalizado e no pouco interesse que a instituição tem em publicizar os distintos capitais auferidos em seus processos de transnacionalização, exceto no que se refere a uma semântica missionária de “marcar no mapa” a sua presença em diferentes países ou regiões do mundo, agregando assim valor à instituição

perante os seus fiéis e as demais denominações que disputam esses restritos mercados religiosos transnacionais.

No âmbito dos estudos sobre o campo religioso, o crescimento e a expansão missionária das igrejas evangélicas no então chamado “terceiro mundo”, que hoje recebe a capciosa terminologia de “em desenvolvimento”, como no caso da América Latina, foi marcado até os anos 1970 pelo paradigma do “imperialismo missionário”, até que, por volta dos anos 1990, o entendimento de que os efeitos da globalização e dos bens religiosos que promoviam a desinstitucionalização do religioso a partir da produção de sua própria religiosidade secular ganharam corpo na forma de analisar o campo religioso mundial (De La Torre, 2009). Não obstante, o crescimento do trânsito de crenças, da mercantilização da religião e da apropriação dos meios de comunicação, promoveu o deslocamento da crença e do sentido de pertencimento religioso, avivando os processos de fragmentação, disseminação e de individualização das crenças que se descolavam das religiões tradicionais, reorganizando-se em esferas religiosas individualizadas (Champion e Hervieu-Lèger, 1990). Assim, a dita *mercantilização dos símbolos religiosos* contribui para a transversalidade dos regimes de valor entre os contextos culturais de onde foram tomados, de maneira que tais circuitos de circulação e a reapropriação dessas “mercadorias” se tornaram objetos carregados de sentido religioso e de valores sociais (De La Torre, 2009).

A emergência contemporânea de religiões transnacionais pode ser entendida como uma forma de reação tanto ao proselitismo do empreendimento missionário de vocação mundial, como no caso dos evangélicos, quanto da globalização das formas de religiosidade que encorajam o consumo cosmopolita ou estético do “étnico”. O empreendimento missionário de “reevangelização do Ocidente” ou os movimentos de “reafricanização” ilustram a dualidade e a ambivalência das lógicas relativas aos fluxos religiosos (Capone e Mary, 2011).

Outro aspecto importante relacionado aos fluxos religiosos entre fronteiras nacionais consiste em avaliar a reconfiguração, no âmago do campo transnacional, das paisagens religiosas e da produção dos imaginários transnacionais ao seu respeito. Appadurai (2001; 2004), que se ocupou do papel da imaginação nos processos de globalização, entende que a cultura deve ser avaliada de forma contextual e heurísticamente comparada, sendo centrais, portanto, os processos de seleção e de naturalização de subconjuntos de diferenças que criam e mobilizam

identidades grupais significativas em determinado contexto ou situação social. Nesta perspectiva, a cultura é percebida de forma dialética, sendo permanentemente construída e reelaborada pelos sujeitos. Conforme o autor, a construção dialética dessas culturas dentro do atual mundo moderno e globalizado perpassa principalmente cinco fluxos independentes e com relação intrínseca entre si, que configuram diferentes paisagens (*landscapes*) que tornam possível avaliar os constructos sociais: *ethnoscapes*, *mediascapes*, *technoscapes*, *financescapes* e *ideoscapes*.

De acordo com o autor, *ethnoscapes* consistem em paisagens de pessoas que constituem mudanças no mundo em que vivemos, como turistas, imigrantes, refugiados, exilados etc, assim como outros grupos que se encontram em circulação e que afetam as características do mundo e a política das nações em níveis até então sem precedentes; *mediascapes* dizem respeito à distribuição das capacidades eletrônicas de produção e de disseminação da informação e às imagens do mundo criadas por essas mídias; *technoscapes* se referem a configuração global da tecnologia mecânica e informacional e de sua rápida difusão em fronteiras anteriormente impermeáveis. Para o autor, existiria, portanto, uma relação entre *technoscapes* e *ethnoscapes* porque o movimento tecnológico e o movimento das pessoas capazes de manipular e transmitir essas tecnologias estariam intimamente ligados; *financescapes* dizem respeito aos fluxos concernentes aos mercados cambiais, bolsas de valores nacionais e especulações de *commodities* peculiares do atual modelo econômico global; *ideoscapes*, de caráter mais político-ideológico, frequentemente tem relação com as ideologias dos Estados e com as contra-ideologias explicitamente orientadas para se apropriar do poder estatal ou de parte dele (Appadurai, 2001).

Tais tipologias propostas por Appadurai para avaliarmos essas novas configurações culturais, permitiu a criação da noção de *religioscapes*, para afirmarmos o papel que as religiões possuem no bojo da globalização cultural, semelhante às demais paisagens em importância e referência. Assim, se, por um lado, a religião pode contribuir para a afirmação de um nacionalismo a longa distância, quando transpõe espaços ou rituais sagrados para um novo território (caso da transnacionalização islâmica para o Brasil¹³, por exemplo), ela pode

¹³ Entre outros, ver os trabalhos de Pinto (2005; 2010).

também ajudar a formar “campos sociais transnacionais” a partir de novos espaços de sociabilidade criados por redes de conexão que cruzam os múltiplos Estados-Nação (como no caso da transnacionalização afro-religiosa no Mercosul¹⁴). Dessa forma, o transnacionalismo religioso faz referência a uma dimensão política, ideológica e cultural que deve se constituir em uma espécie de complemento da mundialização econômica e tecnológica (Capone; Mary, 2011).

Os “campos sociais transnacionais” se estabelecem em paisagens múltiplas a partir de diferentes processos e condições locais de significação dos elementos religiosos originários. Para pensarmos sobre essa questão, é interessante resgatar a noção de *práticas portáteis e mensagens transportáveis* trazida por Thomas Csordas (2009). Conforme o autor, algumas premissas religiosas ou ritualísticas são compreensíveis e aceitáveis em ambientes lingüísticos e culturais diferentes, podendo assim ser transportadas, adaptadas e mesmo transformadas graças ao seu grande potencial de universalização. Este parece ser o caso da *Teologia da Prosperidade*, a ser mais bem descrita e analisada ao longo deste trabalho, que é transportada (ofertada) pela IURD para países como a Argentina e por lá encontrar junto a certos setores das classes populares demandas semelhantes àsquelas observadas na sociedade que a originou, a saber, junto a setores populares brasileiros que também aspiram por subsídios religiosos que contribuam em suas lutas locais contra a pobreza e a favor da ascensão econômica e social. Neste caso, a Teologia da Prosperidade possui um alto potencial de universalização porque certo tipo de pobreza e de aspiração de subjuga-la também estão universalizadas pelo sistema econômico atual junto a certas sociedades urbanas de países como o Brasil e a Argentina, pois que, malgrado certas diferenças pontuais, por várias razões possuem historicidades e macro-desafios semelhantes dentro do atual sistema global. No caso da transnacionalização afro-religiosa, tal perspectiva de Csordas se torna ainda menos latente quando analisamos a variedade dos fluxos religiosos afro-americanos que reivindicam, por exemplo, uma mesma origem africana, como a ioruba (Capone, 2010).

No esforço de assumimos o ponto de vista do indivíduo moderno, o que para as instituições religiosas acaba se tornando um problema, para os indivíduos,

¹⁴ Entre outros, ver os trabalhos de Oro (1999), Frigerio (1999), Segato (2007), Bem (2008; 2012).

Pode constituir uma procura de emoções e de sentido para além dos limites tradicionais que separam as diferentes religiões. A religião liberada do controle institucional e devolvida à gestão da livre iniciativa individual transforma-se em uma nova fonte de imaginação simbólica e ganha uma nova visibilidade, sem pudores ou ocultações (PACE, 1999:34).

Trata-se, portanto, de examinarmos o religioso além de seu próprio campo, mas também dentro de uma etapa mais ampla da história e da política contemporânea, ao percebermos que os agentes religiosos são influenciados pelas tendências da cultura política de uma época e de uma sociedade nacional, assim como as escolhas entre alternativas internas do campo religioso que se articulam nesses territórios de significação. Assim, teremos um campo para construção de identidades com referenciais muito mais complexos e dinâmicos. Ao não assumirmos a perspectiva da atomização das identidades dos sujeitos ou da simples adoção a rígidos modelos preestabelecidos pela sociedade envolvente, é preciso compreender por quais mecanismos de subjetivação o indivíduo pode manipular os referenciais disponíveis, dentro de suas possibilidades enquanto sujeitos políticos dotados de sua própria racionalidade e percepção.

1.4 Sujeitos modernos e a formação de comunidades religiosas transnacionais

A contar especialmente das últimas três décadas, o papel do sujeito na difusa e complexa modernidade é singular e lhe permitiu abrir um leque maior de alternativas e de possibilidades em sua orientação na realidade. O crescimento do modelo individualista como organização social e mesmo psíquica, cada vez mais deixando ao cabo do próprio sujeito a competência última pela definição de sua pessoa perante as instituições sociais às quais ele responde por toda a vida e em sua relação com os demais sujeitos talvez seja um dos maiores legados a serem observado neste actual constructo social ao qual nos referimos.

Naturalmente, o sujeito individualista moderno não se encontra em uma espécie de vácuo social, quer dizer, sem pertencimento a *comunidades de sentido*

(Baczo, 1985) e/ ou diferentes instituições das quais é agente formador e transformador, ainda que as suas escolhas individuais por alguma ou outra dessas alternativas estejam cada vez mais evidentes àqueles que as observam e aos próprios sujeitos. Malgrado as teses que, desde Max Weber (2004), ao longo do século XX apostaram na secularização do mundo, a religião não perdeu o seu papel estratégico na construção da identidade do sujeito moderno.

1.4.1 Sujeitos secularizados?

Em linhas gerais, secularização ou laicização¹⁵ remete a um conjunto de mudanças na forma em que o religioso é percebido pela sociedade, ocorrido ao longo do século XX, que colocaram em xeque sua privilegiada posição de instância organizadora das sociedades. Cada qual a sua maneira, os clássicos das ciências sociais atuais apostaram no chamado “desencantamento do mundo” para explicar a perda de hegemonia do religioso na sociedade moderna, industrializada, urbana, complexa, orientada pela racionalidade. Max Weber foi quem mais se destacou dentre aqueles pensadores que apostaram no “desencantamento do mundo” (Weber, 2004).

A secularização em si, advinda deste fenômeno maior de “desencantamento do mundo”, consistiria em um processo mais recente, que implicaria em um abandono do religioso até o nível em que a sua influência no social fosse cada vez menor. Instâncias como a Economia e a Política se orientariam a partir de estímulos meramente “racionais”, “técnicos” e “lógicos”, sobrando menos espaço para as influências advindas do campo religioso, outrora basilares para os desígnios destas e de outras dimensões do social (Séguy, 1986; Hervieu-Lèger, 1999). Além da dimensão econômica, a dimensão cultural se encontra no centro do processo de globalização. Assim, podemos verificar algumas conseqüências inesperadas deste processo, como a suposta inevitabilidade da secularização do mundo postulada durante tanto tempo por teóricos da modernização e pelas críticas da cultura de massa. Contudo, de forma apropriada, Abélès (2008) percebeu que, malgrado a

¹⁵ Os termos secularização e laicização remetem a sentidos semelhantes, sendo o primeiro mais referido pela tradição anglo-saxônica e o segundo pela tradição dos países latinos (Oro, 2006).

explosão das mídias e o possível relato de novos e imprevisíveis arranjos do imaginário coletivo em termos de subordinação à racionalidade científica, os movimentos religiosos de hoje testemunham, entre outras coisas, a busca de novas transcendências, abrindo a imaginação a novas perspectivas, de maneira a reelaborar constantemente a realidade e a experiência dos sujeitos. Ademais,

Esse processo de desencantamento da religião e da sociedade e de perda de importância da religião pode parecer contraditório com o fato de que esta é uma época de grande vigor religioso, quando crenças novas e velhas, organizadas numa miríade de igrejas e agências do sagrado, se propagam e se multiplicam com grande velocidade mundo afora. Nunca se inventaram tantas religiões como hoje, o que tem levado muitos observadores a acreditarem numa espécie de reencantamento do mundo. O fato é que a religião pode crescer no mundo desencantado, que continua desencantado (PRANDI, 1999:63).

Não por acaso, atualmente a religião, em muitas situações, também é uma expressão importante da identidade individualizada, de fruição de sentimentos pessoais, de gosto e de prazer (Prandi, 1999). Na contemporaneidade, o processo de ampliação das escolhas individuais promovido pela modernidade torna mais fragmentado a delimitação da identidade religiosa dos sujeitos ou do real lugar dessa dimensão na formulação das instâncias psicológicas e sociais e de sua orientação na realidade. Salvo exceções pontuais, no mundo moderno a escolha religiosa não está mais definida irrevogavelmente pela tradição ou pelo pertencimento étnico. Contudo, é importante observar que tais possibilidades de escolha não estão disponíveis e ao alcance de todos os sujeitos da mesma maneira, sendo preciso analisar cada situação de forma particular.

Seja como for, conforme diria Geertz sobre a modernidade, “o mundo não funciona apenas com crenças. Mas dificilmente consegue funcionar sem elas” (Geertz, 2001:155). Portanto, temos diante deste quadro uma ampliação e não uma redução de possibilidades de construção de identidades religiosas. Ainda que “modernidade” ou “pós-modernidade” consistam em noções relativamente imprecisas e que em muitos casos confundem-se entre si, ambas dizem respeito ao intercurso das últimas décadas que reconfigurou o mundo globalizado, Conforme Stuart Hall (2006), um tipo diferente de mudança estrutural está transformando as sociedades modernas no final do século XX e tem fragmentado as paisagens culturais que anteriormente forneciam localizações mais precisas dos indivíduos

sociais, ampliando o debate acerca do lugar e do papel dos sujeitos nesta realidade e de suas escolhas. Mas como se dá essa operacionalização? Uma possibilidade consiste na abordagem fenomenológica relacionada ao fórum íntimo dos sujeitos e na construção de comunidades de sentido relacionadas ao fórum das identidades coletivas.

1.4.2 A abordagem fenomenológica no contexto transnacional

A partir de uma concepção interativa de construção do sujeito moderno, realizada junto ao seu meio e aos grupos aos quais ele se vincula ao longo da vida, a identidade preenche o espaço entre o “interior” e o “exterior”, entre o “pessoal” e o “público”. Desta forma, a abordagem fenomenológica e interativa¹⁶ (Schutz, 1979; Goffman, 2005) revela a fragmentação do sujeito moderno, composto não de uma, mas de várias identidades, por vezes aparentemente contraditórias, isto porque o próprio processo de identificação, a partir do qual nos projetamos em nossas identidades culturais, tornou-se mais provisório, variável e de difícil delimitação. A identidade religiosa consiste em uma das dimensões constitutivas da construção da pessoa moderna, não menos importante que quaisquer outras, como a identidade sexual ou política, por exemplo, inclusive estando, em muitos casos, em relação direta na formulação dessas outras dimensões. Evidentemente, a negação ou a indiferença a quaisquer dessas dimensões, como a religiosa, também se caracteriza como uma possibilidade na construção identitária do sujeito moderno, ainda que tal negação não ocorra com maior frequência que a sua adoção em algum sentido.

As sociedades modernas são, por definição, sociedades de mudança constante e permanente, definidas pela experiência interativa em um modelo altamente reflexivo, descentralizado em termos de *autoridades*, mas recentralizado em termos de *oportunidades* e de *dilemas*, uma vez mais concentrado em novas

¹⁶ Explica-nos Hall que “o modelo sociológico interativo, com sua reciprocidade estável entre ‘interior’ e ‘exterior’, é, em grande parte, um produto da primeira metade do século XX, quando as ciências sociais assumem a sua forma disciplinar atual. [...] Encontramos, aqui, a figura do indivíduo isolado, exilado ou alienado, colocado contra o pano-de-fundo da multidão ou da metrópole anônima ou impessoal” (Hall, 2006:32). Não por acaso, George Simmel (1973), um dos primeiros teóricos modernos a se ocupar desta questão, teria influência direta em certos fundamentos e autores fenomenológicos que tanto apostaram no caráter de significação a partir da interatividade, ou da ausência dela.

formas de interdependência (Giddens, Beck e Lash, 1997)¹⁷. Essas novas formas de interdependência, mesmo que em parte sutis, também podem ser observáveis no seio das instituições ou das comunidades nas quais os sujeitos se vinculam. Assim, as transformações associadas à modernidade deram a impressão de uma libertação *virtual* dos indivíduos, devido à ampliação do leque de escolhas e de possibilidades de construção de suas identidades em alguns casos.

A fragmentação das identidades modernas advém de seu próprio deslocamento entre códigos e estruturas culturais flutuantes. Embora o sujeito esteja sempre partido ou dividido, ele acaba por vivenciar a sua própria identidade como se ela estivesse “reunida”, “resolvida” ou “unificada”¹⁸. Contudo, existe sempre algo “imaginário” ou fantasiado sobre a sua unidade, pois ela permanece incompleta, em constante processo de formação e de transformação. Por isso,

Em vez de falar da identidade como uma coisa acabada, deveríamos falar em *identificação*, e vê-la como um processo em andamento. A identidade surge não tanto da plenitude da identidade que já está dentro de nós como indivíduos, mas de *uma falta* de inteireza que é ‘preenchida’ a partir de nosso *exterior*, pelas formas através das quais nós imaginamos ser vistos por *outros*. Psicanaliticamente, nós continuamos buscando a ‘identidade’ e construindo biografias que tecem as diferentes partes de nossos eus divididos numa unidade porque procuramos recapturar esse prazer fantasiado da plenitude (HALL, 2006:39).

As escolhas por determinada instância de identificação, seja ela religiosa, cultural, política etc, no fundo procuram acomodar aspirações de unidade do *eu* para si e junto ao meio social circundante e suas expectativas, e como em muitos casos elas se realizam a partir de processos inconscientes ou não declarados, essas escolhas não podem ser facilmente vistas ou examinadas. Ademais, quanto mais coletiva e organizada for a natureza das instâncias ou das instituições modernas, maior será a individualização do sujeito moderno, menor será o seu senso pragmático de relação comunitária. Entre sujeitos transnacionais observados

¹⁷ Essencialmente, os termos gerais de uma *modernidade reflexiva* não se diferem ao de outras noções contemporâneas que também se ocuparam da atual configuração global, como, por exemplo, o de *modernidade líquida* proposto por Zygmunt Bauman (2001).

¹⁸ Esta “moderna” concepção lacaniana de formação psíquica relacional consiste em um desdobramento da ideia freudiana de sujeito que, ao investir na lógica imprevisível do inconsciente na formação identitária, rompeu com o paradigma cartesiano de sujeito cognoscente e racional, provido de uma identidade fixa e unificada (Hall, 2006).

na Argentina, por exemplo, a diferença no sentido de pertencimento comunal entre adeptos iurdianos e adeptos afro-religiosos é flagrante, sendo mais significativo no segundo caso.

O pertencimento comunal, por sua parte, independe de territórios previamente demarcados, como aqueles limitados pelo Estado. Em realidade, todas as identidades estão localizadas no espaço e no tempo do simbólico. Se, por um lado, as identidades nacionais permanecem fortes, especialmente no que diz respeito aos direitos legais e à cidadania, as identidades locais, regionais, comunitárias, religiosas, políticas etc, têm se tornado cada vez mais importantes e decisivas na significação dos sujeitos. O fortalecimento desses tipos de identidades pode ser visto, inclusive, como uma reação defensiva daqueles grupos que se sentem ameaçados ou que não reconhecem políticas homogenizadoras de identidade.

Com efeito, a globalização exerce um poder pluralizante sobre as identidades, produzindo uma variedade de possibilidades e de novas posições de identificação, tornando as identidades mais políticas, plurais, diversas e transnacionais, portanto, menos fixas, unificadas e trans-históricas. Por isso, “da mesma forma que não faz sentido falarmos em ‘cultura global’, seria insensato buscarmos por uma ‘identidade global’” (Ortiz, 1996:85). A formação de identidades globais e os efeitos perversos de uma política de identidades que responde a certa agenda global mais fiel a questões nacionais internas dos países centrais também se caracterizam em subprodutos danosos da globalização (Segato, 2007).

Atualmente, no que se refere ao caráter religioso, mas que também não se resume a ele, conforme José Jorge Carvalho (1999), para muitas pessoas a vinculação a determinada religião não é mais algo herdado, mas antes algo a ser buscado, a ser conquistado a partir de uma moderna conformação social, mais plural e sujeita a profundas transformações sociais que privilegia uma busca mais viva, intensa e imaginativa do espiritual, sempre surpreendente e desconcertante. Acompanhando esta mesma linha de raciocínio, Clifford Geertz, que julga a religião como a “variável dependente favorita de todo o mundo”, acrescenta que, ainda que comunal, a religião não perde o seu caráter pessoal, pois ela,

Sem interioridade, sem uma sensação ‘banhada em sentimento’ de que a crença importa, e importa

tremendamente, de que a fé sustenta, cura, consola, corrige as injustiças, melhora a sorte, garante recompensas, explica, impõe obrigações, abençoa, esclarece, reconcilia, regenera, redime ou salva, não chega a ser digna desse nome (GEERTZ, 2001:159).

Evidentemente, apesar de atestar a relevância das escolhas individuais, Geertz não subestima a importância das comunidades na formação de identidades religiosas: “não é na solidão que se constrói a fé”, diria o autor (Geertz, 2001:164). Assim, cada cenário social e nacional possibilitará acessos e possibilidades maiores ou menores de trânsito ou de escolhas individuais, sendo o Brasil, por exemplo, um dos locais onde essa prerrogativa se sustenta de forma razoável, tanto que foi a partir do quadro religioso brasileiro que a mesma foi pensada¹⁹ (Carvalho, 1999). Dessa forma, quanto mais reduzirmos a escala analítica (do global para o nacional, deste para o regional, deste para o comunitário, deste para o individual), maior será a impressão de diversidade cultural: “no nível dos indivíduos há mais escolhas, mais liberdade, uma ampliação de opções. No nível global, o que vemos é o oposto, uma redução da diversidade” (Burke, 2003: 108-109). E acrescento, na tentativa de conformar as identidades sob uma lógica unificadora de “sujeito global”, quer dizer, produtivo, consumidor²⁰, urbanizado, “inserido”, “moderno”²¹.

1.4.3 Identidades transrelacionais

Ao se privilegiar a perspectiva do ponto de vista dos sujeitos (*from below*), a análise de determinado cenário transnacional pode se interessar pelas ligações entre esses sujeitos, pois, contrariamente à instituição, a rede não supõe necessariamente um centro hierárquico e uma organização verticalizada, mas, ao

¹⁹ Ainda que os parâmetros de nossa ideia de pluralidade religiosa possam ser revistos, conforme proponho no capítulo 2, justamente o Brasil se caracterizou como uma espécie de “cadinho religioso” por ter dado origem e por abrigar diferentes religiosidades ao longo de sua história.

²⁰ Quanto ao consumo, “não devemos considerá-lo apenas como um domínio das mercadorias, um lugar de trocas. Ele é também um tipo de ética, um modo de conduta. Os que dele participam são envolvidos por valores e perspectivas afins. Acontece que a sociedade global irá promovê-lo em escala mundial” (Ortiz, 1996:85).

²¹ Diria Bauman que “a comunidade ideal é um *completeat mappa mundi*: um mundo total, que oferece tudo de que se pode precisar para levar uma vida significativa e compensadora” (Bauman, 2001:197). A pergunta é: o que significa levar uma vida significativa e compensadora?

contrário, ela pode se empregar na horizontalidade dos papéis sociais em que se baseia a especificidade de seu funcionamento. Se, por um lado, essa perspectiva ajuda a pensar em fluxos religiosos particulares, tais como aqueles de afro-orientação que partiram do Brasil em direção a Argentina e ao Uruguai, por exemplo, tal perspectiva não contribui decisivamente na reflexão sobre outros tipos de fluxos religiosos por sua vez deveras institucionalizados, como é o caso da IURD e sua presença nos mesmos países platinos. Nesses casos, é preciso conceber um entendimento que esteja entre os modelos *from below* e *from above*, quer dizer, que coteje os distintos pontos de vista dos sujeitos em relação às perspectivas institucionais e vice-versa.

A priori, o estudo dos fluxos religiosos transnacionais não deve se restringir ao modelo institucionalizado ou congregacional sem se remeter a outras configurações mais fluídas e menos institucionalizadas que em muito se encontram relacionadas. A avaliação do caminho analítico a ser seguido dependerá do objeto em questão e dos sujeitos que compõem o universo observado, como no caso da transnacionalização religiosa iurdiana e afro-brasileira para a Argentina, de natureza e dinâmicas absolutamente distintas entre si, ainda que ambas se intercalem conjunturalmente como no caso da guerra santa espiritual a ser analisada no capítulo 5.

A religião pode contribuir na formação de novas identidades híbridas ou cosmopolitas, ou ainda provocar a revitalização de identidades ancestrais e origens primordiais, de sorte que as religiões em migração podem ser o vetor de um cosmopolitismo ecumênico²² e de um particularismo exclusivista, em que a transnacionalização religiosa pode confrontar o pesquisador ao desafio de compreender como se coloca esta dinâmica que conjuga cosmopolitismo e particularismo, fechamento comunitário e abertura para o mundo, pureza e hibridismo²³. Assim, a transnacionalização será frequentemente pensada como um

²² O termo “ecumênico” vem do grego *oikoumenê*, que assinala aos olhos dos anciãos gregos a totalidade do mundo conhecido. Na antropologia, o termo, primeiramente utilizado por Alfred Kroeber, foi recuperado por Ulf Hannerz para designar uma “região de interação e de trocas culturais” (Capone, 2011), mas também pode ser utilizado para referendar, especialmente no campo religioso, aspectos ou fenômenos que sejam gerais ou de vinculação ou compartilhamento a múltiplas crenças e religiosidades.

²³ Ao tratarmos da hibridização, é interessante traçarmos uma distinção desta noção com a de sincretismo. Conforme o historiador Peter Burke, “no século XIX, a palavra ‘sincretismo’ também adquiriu um significado positivo no contexto de estudos de religião na antiguidade clássica e especialmente as identificações, tão comuns no período helenístico, entre deuses ou deusas de diferentes culturas. Dos clássicos, o termo passou para a Antropologia. [...] No caso do sincretismo,

processo necessariamente produtor de hibridização, de *identidades hífenizadas*: afro-americano, teuto-brasileiro, *doble-chapa* assim por diante, que revelam o déficit sobre o plano cognitivo e psicocultural da evocação dessas formas duais de vida sobre múltiplos cenários constituídos a partir de diferentes locais de identificação do imaginário, virtuais ou reais. Tal processo de hibridização descreve realidades sociais culturalmente plurais ou mistas, pluralidade que advêm da dinâmica da cultura que circula através do mundo inteiro, promovendo um mosaico de unidades culturais distintas, empiricamente distanciadas do modelo de mundo formado por sociedades fechadas (Capone, 2010; 2011).

Ao tratar das identidades, as teorias mais recentes sobre globalização como fenômeno cultural tendem a preferir os termos da hibridização, por este remeter a transportabilidade prática de certas religiões transnacionais. Assim, mais importante do que a mistura dos elementos que compõem o híbrido, é a análise das lógicas ou das translógicas que trabalham os múltiplos discursos dos atores religiosos e as múltiplas construções identitárias dos indivíduos. Tal *dialógica da hibridização* supõe uma negociação entre os termos locais e os originais, também reais ou virtuais, nesta construção identitária (Capone e Mary, 2011). Portanto, uma parte considerável dos fiéis das igrejas pentecostais nos contextos receptores mantém referências distintas desses contextos locais a partir de saberes e de práticas religiosas específicas, materiais ou simbólicas, graças a códigos culturais múltiplos e modos de pensar particulares.

Recapitulando as ideias de Hannerz (1996) sobre a importância do transnacional em face do internacional ou do global no que diz respeito ao fórum individual, a imaginação do sujeito moderno não tem dificuldades muito expressivas a respeito do que acontece longe de si, podendo inclusive se alimentar dessas distâncias de muitas formas e de maneira a trazer para perto de si aquilo que se encontra distante. Para o autor, o atual ecúmeno global permite a percepção da interconectividade do mundo, em que relacionamentos de longa distância frequentemente desempenham papel importante na produção de identidades pessoais ou comunais que não podem mais ser percebidas no seio de territorialidades circunscritas. Esse quadro possibilita a formação de comunidades

além da lógica da escolha, o que precisa ser investigado em especial é até que ponto os diferentes elementos são fundidos. Quanto ao hibridismo, é um termo escorregadio, ambíguo, ao mesmo tempo literal e metafórico, descritivo e explicativo (Burke, 2003:51, 54-55).

agregadoras de indivíduos que compartilham códigos comuns a fim de constituírem as suas respectivas identidades, a partir de grupos de pertencimento estabelecidos por tais redes de pertencimento.

1.4.4 Comunidades de sentido transnacionais

Anthony Cohen (2007), ao apresentar um panorama da construção simbólica da noção de comunidade nas ciências sociais, propôs uma análise da comunidade que enfatiza a sua importância na experiência dos indivíduos, no sentido de pensar não apenas no que a noção de comunidade representa, mas antes no que o seu uso invoca. O conceito de comunidade, portanto, implica em uma ideia relacional entre fronteiras de significação distintas e complementares que realizam os constructos identitários ao marcar a sua comunidade em relação a outras. A construção dialógica das comunidades por oposição entre elas a partir de fronteiras simbólicas estabelecidas entre si foi primeiramente notada por Fredrik Barth (1998), para quem essas fronteiras simbólicas são estabelecidas graças à interação social, ao jogo fenomenológico característico da construção social do sujeito moderno, abordado anteriormente.

Entretanto, tais fronteiras simbólicas estabelecidas de forma a representar determinada comunidade não são objetivamente aparentes, muitas vezes se resumindo a constructos presentes no imaginário daqueles que as concebem, pois os sentidos e os significados não são necessariamente compartilhados da mesma maneira pelos sujeitos, mas antes mediados pelas experiências individuais que provocam a construção de um senso de comunidade inferido por símbolos compartilhados que não somente expressam um significado, mas, acima de tudo, fornecem subsídios simbólicos para a criação de sentidos próprios (Cohen, 2007). Lembrando que, conforme a análise de Jacques Derrida, o significado é inerentemente instável, pois ele procura o fechamento (a identidade), mas é constantemente perturbado (pela diferença): ele está constantemente escapulindo de nós, pois existem sempre significados suplementares sobre os quais não temos qualquer controle, que surgirão e subverterão nossas tentativas de criar mundos fixos e estáveis (Derrida, 2009).

São, portanto, as comunidades os locais onde as pessoas podem adquirir as experiências da vida social mais significativas, tanto no que se refere à aquisição de sentidos para a sua orientação na realidade quanto os mecanismos de expressão e de relacionamento junto a sociedade envolvente. Assim, conforme certas perspectivas, a comunidade pode ser entendida como um constructo simbólico a partir de suas relações sociais constituintes, repositórios de significados para os seus membros, fornecendo não um modelo a ser seguido, mas antes um meio de significação e de expressão de diversos interesses e aspirações (Cohen, 2007)²⁴.

Dentre os diferentes termos relativos à comunidade disponíveis, procuro, ao longo deste texto, problematizar as relações entre os sujeitos transnacionais dos quais me ocupo e a construção de suas identidades religiosas pela noção de *comunidades de sentido* (Baczko, 1985). As *comunidades de sentido* consistem em coletividades que representam determinados imaginários sociais e sua identidade, elaborando certa representação de si e estabelecendo a distribuição dos papéis e das posições sociais em determinado contexto. Elas expressam crenças comuns e fornecem modelos de comportamento a serem seguidos, ordenando a realidade dos sujeitos e suas experiências coletivas. O imaginário social, uma espécie de mônade das comunidades de sentido, é, portanto, uma das mais importantes forças reguladoras da vida coletiva (Baczko, 1985). Se, por um lado, uma nação ou comunidade nacional pode ser vista como uma “comunidade simbólica”, a ela se soma diferentes comunidades de sentido que alimentam o repositório de significados do imaginário social sobre aspectos cruciais para a construção das subjetividades individuais, como raça e cultura, classe e casta, gênero e sexualidade, meio ambiente e história assim por diante.

A utilização da noção de comunidades transnacionais, ou de uma possível digressão, como *comunidades de sentido transnacionais*²⁵, por sua parte, pode apresentar alto potencial reflexivo, pois a partir dele, torna-se possível compreender como os fluxos, graças as suas redes que atravessam as fronteiras nacionais, podem realizar experiências de significação identitária que se encontram entre o

²⁴ Por sua vez, a imagem da comunidade, para Bauman, “é a de uma ilha de tranquilidade caseira e agradável num mar de turbulência e hostilidade” (Bauman, 2001:208).

²⁵ O termo que aqui proponho se distancia pragmática e epistemicamente da noção de “comunidade nacional”, esta considerada, a rigor, “uma intenção frustrada, algo irrealizável diante da transformação radical da sociedade, [denotando] uma realidade que perdeu em substancialidade, e que só pode existir como um ideal” (Ortiz, 1996:81).

centro de origem e o de experiência atual. Um exemplo notável desta perspectiva pode ser encontrado no caso da transnacionalização afro-religiosa para a Argentina.

Inicialmente constituídos pelos iniciados locais e suas famílias rituais no país de origem, o Brasil, as comunidades originalmente binacionais integram hoje praticantes de diferentes nacionalidades, frequentemente a partir de variantes nacionais de religiões de matriz africana. Conforme Alejandro Frigerio (1999), o processo de formação dessas comunidades primeiramente perpassa laços comumente locais, que depois se ligam a alguma comunidade estrangeira, para enfim concluir a sua inserção em redes transnacionais mais vastas. No caso iurdiano, ao contrário, a própria instituição não estimula a formação de redes transnacionais entre seus adeptos de diferentes locais do mundo, o que pode ser atestado, dentre outros aspectos, pela parca utilização dos espaços virtuais da IURD na Internet por seus fiéis, estratégia que caminha na contramão de grande parte das demais denominações evangélicas que buscam na Rede não só a formação de comunidades de crentes como também o trabalho de conversão (Jungblut, 2010).

Mediante a ideia de *comunidades de sentido transnacionais*, torna-se necessário estabelecer uma tipologia entre os sujeitos que permita isolar e identificar as diferenças existentes entre eles, indicando sua posição nas estruturas de poder, prestígio e transmissão dos fluxos dentro dos processos transnacionais. Por isso é que, ao longo deste trabalho, procuro deixar o mais explícito possível o lugar e o papel de diferentes sujeitos no universo transnacional abordado, desde os bispos ou pastores da IURD na Argentina e demais auxiliares e membros da igreja incluindo seus fiéis, assim como das pessoas que integram o ambiente do terreiro afro-religioso que também pesquisei naquele país e que analiso mais propriamente no capítulo 5. Assim, a reafirmação ou (re)configuração dos papéis de poder e de prestígio localizados no seio das práticas religiosas transnacionais constituem uma instância importante de ser observada.

O complexo crescimento dos modelos de interdependência entre grupos religiosos, a partir de um mesmo centro, como é o caso da IURD e do pentecostalismo em geral, ou que reivindicam uma mesma origem, como as afro-religiões, permitem evidenciar o papel desempenhado pelos atores transnacionais responsáveis pela difusão do conhecimento litúrgico ou religioso (Capone, 2011). Mais uma vez, será a partir da observação de cenários específicos que será

possível analisar essas contingências e características específicas de cada processo de transnacionalização e da formação dessas comunidades de sentido transnacionais.

1.5 *Ethos* latinoamericano e transnacionalização religiosa

A América Latina é portadora de um *ethos*²⁶ e de uma identidade que foram construídos no intercuro dos últimos 150 anos, resultante da combinação de traços culturais advindos das culturas coloniais ibéricas com as culturas autóctones indígenas, afro-americanas ou mestiças que formaram o arcabouço étnico e social da região. Porém, conforme sugere Parker (2008), não existe um sentido de identidade sulamericana único, por este sentido se inscrever num conceito mais amplo que possui raízes e processos histórico-culturais comuns. Esses processos, desde o século XIX, conformaram com maior nitidez uma cultura independente, que compartilhou traços culturais próprios, não necessariamente ocidentais, ou europeus, ou norte-atlânticos, ou anglo-saxões. Esta identidade foi se instalando ao longo dos tempos, a partir da colonização do fenômeno racial da mestiçagem entre brancos, ameríndios e negros, motivada pelo desenvolvimento de certa consciência continental sobre a modernidade²⁷.

²⁶ “A palavra *ethos* significava para os antigos gregos a morada do homem, isto é, a natureza, uma vez processada mediante a atividade humana sob a forma de cultura, faz com que a regularidade própria aos fenômenos naturais seja transposta para a dimensão dos costumes de uma determinada sociedade. Em lugar da ordenação observável no ciclo natural das coisas, a cultura promove a sua própria ordenação ao estabelecer normas e regras de conduta que devem ser observadas por cada um de seus membros. Sendo assim, os gregos compreendiam que o homem habita o *ethos* enquanto a expressão normativa da sua própria natureza” (Lastória, 2001:01). Em linhas gerais, nas ciências sociais, o termo foi oportunamente apropriado e repensado por Norbert Elias (1997) para designar os processos e as referências gerais que incidem sobre os indivíduos em determinado contexto histórico e social, podendo servir de modelos organizativos do comportamento ou do sistema de valores dos sujeitos. Historicamente, com respeito ao *ethos* e a construção da identidade latinoamericana, sugiro a leitura dos trabalhos reunidos no volume sobre *latinidade* organizado por Oro (2008).

²⁷ Conforme o autor, algumas teorias sugerem que o conceito moderno de “América Latina” e de “latinoamericanos” foi forjado por intelectuais latinoamericanos (sic) por volta da metade do século XIX, de maneira a se contrapor a identidade anglo-saxã da América (EUA). A origem do termo não se remetia aos latinos do Lácio ou de povos europeus colonizados pelos romanos, mas antes se tratava de um conceito com valor cultural e político distintivo que se afirmou ao longo do século XX para definir as populações americanas de origem ibérica. O conceito de “América Latina”, portanto, tem sido forjado por latinoamericanos e tem sido apropriado pelos latinoamericanos principalmente desde o século XIX (Parker, 2008).

Atualmente, a América Latina compreende vinte países independentes, mais um Estado associado com os EUA (Porto Rico). Todos os países da região possuíram uma história colonial hispânica comum desde os seus processos de conquista e de colonização, assim como o mesmo governo imperial, de maneira que hoje elas compartilham de uma mesma língua oficial e de arranjos governamentais parecidos. Apesar da mesma origem colonial ibérica e da semelhança em diversos aspectos, por ter sido a única colônia lusitana, o Brasil seguiu um curso como nação independente particular, com uma trajetória específica que acabou gerando os termos de um certo paralelismo que, malgrado os esforços de integração observados nos últimos duzentos anos, tem dividido a América Latina (ou especialmente a América do Sul) em uma região hispanoamericana e outra lusoamericana. Devido às dimensões continentais, o Brasil possui um espaço privilegiado dentro do subcontinente: trata-se do maior país em dimensões geográficas, da maior economia da região, o português é a língua mais falada na América do Sul (54% de sua população é brasileira), assim por diante. Essas especificidades, ao mesmo tempo em que diferem o país de seus vizinhos, também revelam muitas semelhanças.

Dentre outras perspectivas, Alan Touraine (1994) apontou o caráter multitemporal das sociedades latinoamericanas, a partir da presença combinada e conflitiva dos elementos próprios da modernidade, suas tendências à crise e daquilo que não foi plenamente incorporado à mundialização. Apontou também a afirmação do sujeito latinoamericano como princípio do social. Esse sujeito não é uma entidade fora da sociedade, mas seu princípio de sociabilidade. Conforme Parker (2008), ao *ethos* latinoamericano também correspondem certos aspectos históricos, culturais e estruturais semelhantes entre os países, como a luta entre conservadores e liberais, o domínio oligárquico, o despertar das classes médias e populares, os populismos característicos da região, movimentos socialistas e sindicais particulares, modelos políticos desenvolvimentistas, golpes de Estado, processos recentes de redemocratização etc, e, nas últimas décadas, o domínio dos modelos neoliberais que eclodiram novas formas de reivindicação social das chamadas “minorias” (negros, indígenas, mulheres, operários, camponeses) e a mobilização da sociedade civil contra os efeitos perniciosos da globalização.

Tais semelhanças são importantes para que possamos assinalar uma diferença crucial: ainda que os povos dos diferentes países latinoamericanos

tenham passado por contingências históricas e sociais parecidas em diferentes aspectos, cada sociedade nacional é provida de uma *sensibilidadade particular* frente à realidade e aos seus desafios. Isto implica em redobramos nossa atenção no sentido de evitarmos essencialismos nacionais que atrapalhem nossa apreensão dessa complexa realidade. Não podemos, portanto, falar em *brasileiros, argentinos, uruguaios, colombianos* assim por diante, sem levarmos em conta que mesmo dentro desses modelos identitários nacionais existe uma multiplicidade quase incalculável de culturas e de grupos sociais, com suas sensibilidades e historicidades próprias.

Apesar de toda essa diversidade, não é de agora que a região caminha no sentido de se integrar macro-nacionalmente, o que, por sua vez, também repercute no sentimento identitário da região, reforçando, inclusive, certos essencialismos:

La construcción de una identidad “Latino-Sud-Americana”, a partir de las tradiciones, historias y antecedentes ya presentes, puede ser una de las bases de (auto) representación cultural que posibilita en términos de sistema identitario definirse frente a las culturas anglosajonas (especialmente norteamericana) y recoge una herencia común más amplia con la latinidad del resto de América Latina y con Europea, lo que favorece procesos de integración que vayan más allá de los acuerdos económicos y comerciales y consoliden una futura Unión de Naciones Sudamericanas (PARKER, 2008:82).

A voluntariedade existente entre os países do subcontinente no sentido de formar alianças regionais, mais do que estar respondendo a certas exigências da política econômica global, mostra que desde muito tempo a região constitui um espaço de contatos e de intercâmbios culturais, de fluxos de ideias, populações, capitais econômicos e comerciais assim por diante.

Grandes contingentes populacionais da região sofrem pesadas restrições em função da falta de recursos ou da extravagante má distribuição das riquezas por parte de seus Estados nacionais e de seus sistemas políticos pautados pela corrupção e pela falência institucional. As dificuldades de se inserir plenamente na economia mundial, mesmo no caso do Brasil e do México, as grandes economias da região, repercutem na produção de quadros sociais realmente desfavoráveis e preocupantes.

Segundo dados do recente relatório feito pelo Programa das Nações Unidas para os Assentamentos Humanos (ONU-Habitat, 2012), há 124 milhões de pessoas

vivendo na linha da pobreza na região, 37 milhões delas só no território brasileiro. A segunda maior parcela está no México, que tem 25 milhões de habitantes na faixa da pobreza. De acordo com o documento, o Brasil ainda é o quarto país mais desigual da América Latina, atrás apenas de Guatemala, Honduras e Colômbia. Entretanto, o Brasil registrou avanço considerável em relação a 1990, quando era o campeão no ranking da desigualdade²⁸. Pelos motivos que seguirão, esses dados repercutem, mesmo que indiretamente, no contexto religioso da região.

1.5.1 O campo religioso latinoamericano

Durante os anos coloniais, as instituições, os idiomas oficiais, um modo de vida e a religião oficial foram trazidas ao subcontinente pelas nações ibéricas. Em termos de religião, a região foi profundamente marcada pelo catolicismo. Assim, durante vários séculos o catolicismo tem sido o componente religioso-cultural predominante que marcou o período colonial e definiu a espiritualidade a ser compartilhada nas nações independentes da América Latina, de maneira que o catolicismo segue sendo majoritário em todos os países do subcontinente. Este *ethos* católico se constituiu sob formas de apropriação específicas, com tradições e significados particulares em cada lugar. Por exemplo, no México, na região andina ou na região amazônica, as religiosidades ameríndias influenciaram sobremaneira o catolicismo local, a partir de traços ou de sincretismos particulares que mudaram a face do catolicismo popular nessas regiões. O mesmo ocorreu no *chaco guarani* ou na *araucania mapuche*, ou nas montanhas peruanas e bolivianas. A influência da

²⁸ O estudo também revelou que para alguns países a distância entre ricos e pobres aumentou ainda mais desde 1990, como na Colômbia, Paraguai, Costa Rica, Equador, Bolívia, República Dominicana, Argentina e Guatemala. De modo geral, das 124 milhões de pessoas que vivem na pobreza nas cidades latinoamericanas, o equivalente a uma em cada quatro pessoas em áreas urbanas, mais da metade delas estão no Brasil (37 milhões) e no México (25 milhões). Ainda assim, vale a ressalva de que entre 1990 e 2009, período de abrangência do estudo, a proporção de pessoas vivendo na pobreza na região passou de 48% para 33%. O retrato das diferenças regionais está presente também no ranking de PIB *per capita*. O Brasil ocupa o 13º lugar, com um valor pouco superior a US\$ 4 mil, atrás de países como Argentina, Uruguai, Chile, Venezuela, entre outros. Em 2009, Antígua e Barbados, um país de população pequena e economia baseada no setor de serviços, era o líder no PIB *per capita*, com valor superior aos US\$ 10 mil. O montante é 27 vezes superior ao do Haiti, o país com menor PIB *per capita* da região. Em outra estatística que embute as grandes diferenças regionais, a renda média per capita da região era de US\$ 4.823 em 2009, abaixo da média mundial de US\$ 5.868 (O Globo, 2012).

cultura e da religiosidade negra, especialmente no Brasil, na Colômbia, na Venezuela e no Caribe também surtiram efeitos importantes quando em contato com a matriz católica, dando inclusive origem a novas religiões, como a umbanda brasileira.

Entretanto, aparentemente o catolicismo dominante não foi suficiente para suprir com as necessidades espirituais e materiais dessas populações e de seu sofrimento em face do processo de empobrecimento enfrentado por esses grupos nacionais ao longo dos anos, desde o período colonial, agravado pelo crescimento populacional e pelas mazelas da ordem moderna neoliberal. Em quadros de grande sofrimento e provação, a busca pela espiritualidade costuma sofrer um considerável avivamento:

As religiões prosperam com a pobreza das populações que ficam social e culturalmente para trás. Há dados inquestionáveis para tal demonstração. Enfrentando-se com uma lista homogênea de problemas que marcam o cotidiano infeliz das populações pobres – saúde precária, dificuldades materiais, carência de auto-estima – muitas e muitas religiões especializam-se como solucionadoras de problemas (em geral de origem social), cada um com seu método e mérito, oferecendo alternativas de cura e estratégias financeiras que funcionam como serviços, nos quais Deus é apenas o meio. [...] Onde o homem tudo pode, Deus é inútil. Se a sociedade, através de suas instituições e instâncias profanas pode prover todo o essencial à vida, das coisas materiais aos significados, passando pela justiça e pela moralidade, nessa sociedade Deus é descartável. Quando, porém, a conquista profana falha e põe em risco a segurança, a felicidade e conforto material, cada indivíduo atingido pela tragédia pessoal do inusitado pode se sentir compelido a socorrer-se momentaneamente de Deus e da religião e da magia em busca de respostas tradicionais, respostas que ele conhece ao menos como história e que aprendeu a desconsiderar, mesmo porque, na sociedade contemporânea, o milagre é visto como a saída do fraco, amparo do fracassado e último recurso de quem perdeu a esperança (PRANDI, 1999:64-65).

Em face do enfraquecimento do catolicismo oficial no subcontinente se verificou a forte introdução das missões protestantes e dos movimentos pentecostais desde a segunda metade do século XX em todos os países da região, o que tem transformado inclusive o panorama religioso global. À exemplo do catolicismo – portanto, ainda como uma alternativa cristã - mas com suas teologias mais aplicadas ao cotidiano e ao enfrentamento de questões mundanas e suas

ofertas para subverter a miséria e ascender a condição de *indivíduos plenos no mundo concreto*, fizeram com que o campo pentecostal tivesse um crescimento considerável na região. Em países como o Brasil e o Chile, por exemplo, o percentual de evangélicos ultrapassa a marca de 15% da população nacional, o que é notável em se tratando de um subcontinente onde os percentuais oficiais da população católica de cada país dificilmente baixavam da casa dos 90% até um par de décadas atrás²⁹.

O interesse não é recente, mas seguramente desde princípios da década de 1990 é possível observar o crescimento de estudos acerca do fenômeno da transnacionalização religiosa, voltados para as mais diferentes regiões do mundo. No caso específico da América Latina e por razões historicamente bem delineadas, este fenômeno esteve anteriormente associado às grandes religiões monoteístas, como o catolicismo colonial em um primeiro momento e o missionarismo protestante que chegaria ao continente a partir do final do período colonial e principalmente na virada dos séculos XIX-XX. O trânsito de elementos religiosos, portanto, esteve presente na história da constituição de todos esses países e de seus povos. Neste contexto, a transnacionalização de comunidades religiosas é também um fenômeno que marca fortemente a atual paisagem latinoamericana. Conforme Segato:

En las últimas décadas se intensificaron, entre las naciones del sub-continente latinoamericano, los flujos poblacionales y los contactos transnacionales, debido al exilio político, a las migraciones por causas económicas, a la masificación del turismo y al comercio internacional de los productos de la cultura de masa. Todo eso, a su vez, en el contexto de un proceso planetario en el cual las fronteras se van tornando más porosas y la circulación más intensa (SEGATO, 2007:269).

Conforme De La Torre (2009), na América Latina manteve-se, mediante a tradição oral e a resistência cultural, alguns elementos próprios das religiões anteriores à chegada dos europeus, historicamente muito vinculadas aos aspectos raciais e as culturas locais de certas populações indígenas ou mesmo de origem

²⁹ Conforme apresentado no Quadro 4 (página 115), no caso do Brasil, desde o Censo de 1980 o número de católicos apostólicos romanos não atinge a marca de 90%, sendo que, de acordo com os dados do Censo de 2010, este percentual atinge 64,6% da população, o menor índice de católicos já registrado no país. Atualmente, nos demais países do subcontinente, registram-se aproximadamente os seguintes índices de pessoas que seguem o catolicismo: Argentina (92%), Bolívia (95%), Chile (70%), Colômbia (90%), Equador (95%), Paraguai (89,6%), Peru (81%), Uruguai (58%) e Venezuela (95%). (Fonte Wikipédia. Verbete: Igreja Católica Apostólica no Mundo).

africana, em um segundo momento, sendo, em ambos os casos, culturas portadoras de sentidos que se agregaram às identidades nacionais. Ao longo do tempo, tais religiosidades não se mantiveram puras, sendo que, em muitos casos, só puderam subsistir graças ao sincretismo realizado com a religiosidade popular católica.

Este é o caso exemplar de cultos de origem africana, como a Umbanda brasileira, a Santería cubana, o Vodou haitiano ou certas religiões étnicas mexicanas. Em todos esses lugares, essas religiões formaram matrizes culturais de identidades nacionais e mesmo de movimentos nacionalistas ao levantar bandeiras políticas afirmativas, pois que, durante muito tempo, tiveram as suas práticas reduzidas aos seus contextos locais, em muitos casos, de forma tida como ilegal diante das normativas de seus respectivos Estados. Com o advento da globalização, o cenário, que em num ou noutro local já mostrava tímidos sinais de transformação, recebeu impulso antes inédito. Graças aos efeitos da transnacionalização, essas religiões puderam extrapolar os seus ambientes locais, o que contribuiu, em maior ou menor escala, em suas históricas lutas por afirmação dentro de seus respectivos contextos de origem, somando-se a essas lutas desafios enfrentados nos diferentes contextos de recepção. Este é o caso de religiões brasileiras de matriz africana que migraram para a Argentina, como examino no capítulo 5, mas também da Santería cubana presente nos EUA e na França, ou do movimento de “mexicanidade”, que inclui o resgate das religiões tradicionais mexicanas, enraizadas em países como os EUA ou a Espanha.

A transnacionalização religiosa na América Latina pode revelar, em seus exemplos mais variados, a complexidade do fenômeno, suas diferentes apropriações e resignificações que podem inclusive extrapolar certas motivações iniciais. O trânsito de pessoas entre fronteiras nacionais leva consigo a transmigração de fronteiras simbólicas com resultados múltiplos e de difícil previsão.

Portanto, o quadro atual da transnacionalização religiosa inspira uma análise mais profunda, a contar pela complexidade dos fluxos observados na região, suas diferentes instituições, atores sociais, motivações etc. No caso do extremo sul do continente, que abarca os fluxos entre o Brasil, a Argentina e o Uruguai (Cone Sul), a transnacionalização religiosa obedece a dinâmicas particulares, onde seus membros atuam preferencialmente por princípios de afinidade, constituindo redes

religiosas que raramente passam por uma institucionalização chancelada ou legitimada pelos Estados, especialmente no caso dos afro-religiosos, ainda que tais fluxos, em geral, busquem respeitar os princípios éticos e legais que imperam nessas sociedades. Naturalmente, os casos em que se observa certa informalidade podem acarretar situações de instabilidade ou de precariedade nos vínculos sociais.

1.5.2 A transnacionalização religiosa no Cone Sul a partir dos fluxos pentecostais e afro-religiosos

Igrejas pentecostais como a IURD e afro-religiões na região do Cone Sul abarcam nosso universo transfronteiriço de análise. Os fluxos destes dois campos religiosos específicos se notabilizaram dentro dos estudos sobre o tema, devido a sua importância e visibilidade dentro destes cenários nacionais, e também por serem ambos originários de um mesmo país, o Brasil, que possui a intrigante posição de “fornecedor” dessas e de outras religiosidades aos seus vizinhos do Prata, ao tempo em que o oposto não é verificado.

A análise desses fluxos é por si só reveladora do fenômeno mais geral da transnacionalização, pois notadamente no caso dos pentecostais a dinâmica transnacional repousa em suas instituições ou na ação de atores sociais, ao tempo em que no caso das afro-religiões brasileira, o fluxo transnacional perpassa a atividade de agentes religiosos específicos, mediante a atividade de pais ou mães-de-santo que extrapolou as suas fronteiras nacionais.

1.5.2.1 Aspectos gerais da transnacionalização pentecostal no Cone Sul

Ari Pedro Oro (2009) sugeriu dois modelos para pensarmos a transnacionalização pentecostal do Brasil para a Argentina e o Uruguai: a partir das instituições ou a partir da ação de atores sociais específicos, conforme mencionado anteriormente.

No primeiro caso, o das *redes transnacionais que repousam nas instituições pentecostais*, os fluxos se organizam a partir da ação das instituições, das igrejas propriamente ditas, a partir de um modelo pastoral ou episcopal, em que se afirma e se reforça o carisma institucional. Essas redes podem ser *fechadas* ou *abertas*.

Quando *fechadas*, elas realçam o exclusivismo, o unidirecionalismo e a centralização das atividades nos contextos receptores. Por estarem, atualmente, em mais de cem países, exemplos típicos deste modelo são as igrejas Deus é Amor e a Universal, esta última objeto específico deste estudo. Elas são caracterizadas como fechadas por não participarem de nenhuma rede pentecostal nos países em que se estabelecem. No caso da IURD na Argentina, veremos no capítulo 3 que o próprio campo evangélico local a rechaça. Essas igrejas assim procuram adaptar-se, reproduzindo no exterior as suas práticas originárias da forma mais semelhante possível, formando redes intra-institucionalizadas altamente hierarquizadas, seja no Brasil, seja no exterior, de maneira que o grau de autonomia de suas “sucursais” no exterior é bastante limitado. Suas sedes mundiais acabam controlando as atividades e práticas pastorais, assim como as suas campanhas de evangelização, dentro de um modelo que se aproxima ao da lógica das grandes empresas e companhias multinacionais, conforme discutirei no capítulo 3.

Por outro lado, as redes institucionais *abertas* possuem como principal característica o multidirecionalismo, a abertura e o contato com outras redes evangélicas, sendo que a sua organização transita entre o formalismo e o informalismo. As Assembléias de Deus e o Evangelho Quadrangular são exemplos de redes pentecostais abertas, pois promovem o intercâmbio transnacional em ambas as direções: Brasil e demais países. Essas igrejas também apostam numa relativa desinstitucionalização, ao se apoiar na relação de amizade e/ ou de cumplicidade entre pastores e demais agentes transnacionais, que podem falar em nome das instituições, sem que essas, necessariamente, subsumam essas figuras individuais, como no caso das igrejas das redes fechadas.

No segundo caso, o das *redes transnacionais que se assentam nos atores sociais*, os fluxos pentecostais constituem redes que se radicam em torno de sujeitos sociais particulares, como pastores, pregadores, profetas e também fiéis em geral, que circulam internacionalmente, participando de eventos religiosos e galvanizando pessoas em diferentes celebrações, cruzadas, campanhas, encontros,

expedições e atividades correlatas. Diante de sua legitimidade auferida pelo carisma pessoal, muitos desses atores sociais centralizam em si essas redes de transnacionalização, superando as instituições religiosas que porventura estejam por detrás dessas pessoas. E dado que o poder é distribuído de forma desigual em tais redes personalizadas, elas se constituem como assimétricas, podendo ser inclusive autônomas ou se entrecruzarem ou ainda se sobreporem a outras redes, formando sistemas de alianças e colaboração ou de competição e tensão entre si.

No universo do Cone Sul, entre outros, destacam-se como exemplos deste modelo de transnacionalização pentecostal os pregadores argentinos Carlos Annacondia, Cláudio Freidzon, Osvaldo Carnival, Guillermo Prein (Alves, 2011), mas também, em termos sulamericanos, faz-se uma referência especial aos pregadores colombianos Carlos Castellanos e Ricardo Rodrigues. Tratam-se, portanto, de “empreendedores carismáticos” devido às múltiplas iniciativas que colocam em prática, pastorais e midiáticas, além de seu interesse no avivamento religioso na região a partir da ênfase na noção de “comunidade cristã” que pretende superar os limites impostos pelas igrejas ou denominações individuais, ênfase pós-institucional que acompanha a prática das igrejas em células e dos encontros para o avivamento espiritual.

Neste caso, os agentes religiosos brasileiros não possuem o mesmo grau de importância se comparado ao modelo institucional, estando os pastores brasileiros, por exemplo, normalmente em uma condição de subalternidade se comparado aos líderes estrangeiros em questão. Note-se ainda que esse circuito repousa sobre a ação de agentes homens, como é de praxe do campo evangélico em geral.

1.5.2.2 Aspectos gerais da transnacionalização afro-religiosa no Cone Sul

A transnacionalização afro-religiosa do Brasil para a Argentina será mais bem avaliada no capítulo 5. Desejo, aqui, apenas apontar algumas características gerais dessa transnacionalização para a região, sem adiantar neste momento os aspectos particulares do caso que analisarei mais adiante.

Conforme a razoável bibliografia existente sobre o tema³⁰, Oro assim resume este tipo de transnacionalização na região:

A transnacionalização afro-religiosa entre os países do Cone Sul resultou do deslocamento dessa religião do Rio Grande do Sul para o Uruguai, a partir da década de 1950, e para a Argentina, a partir da década de 1960, revitalizando, de certa forma, uma prática religiosa já existente no passado nesses países (sobretudo na Argentina), mas que por motivos diversos – associados especialmente à discriminação religiosa e à redução da população negra (devido a doenças e guerras) – havia restringido a sua reprodução. Historicamente, como dissemos em outro lugar, ‘tal transnacionalização resultou de ações exclusivamente individuais, ou seja, de idas e vindas, deslocamentos e viagens, de sacerdotes (pais e mães-de-santo) e de fiéis ou simpatizantes, ente Brasil (Rio Grande do Sul) e Argentina, sem, porém, haver uma migração populacional, em nenhuma das direções, embora haja casos de sacerdotes em Buenos Aires, ou em Montevideú’. A transnacionalização afro-religiosa no Cone Sul deve-se, portanto, ao deslocamento de indivíduos em diferentes direções, seja levando a religião dos orixás do Rio Grande do Sul para os países platinos, seja de fiéis destes países que se dirigiam ao Rio Grande do Sul na busca do saber religioso e da legitimação religiosa (ORO, 2009:234).

Conforme avalio nos capítulos seguintes, a abertura democrática ocorrida nos países do Cone Sul a partir dos anos 1980 estimulou consideravelmente o trânsito dessas religiões na região, sendo que, na década seguinte, verificou-se certo arrefecimento, devido, sobretudo, às fortes crises econômicas e também aos desentendimentos verificados entre lideranças e terreiros deste meio religioso transnacional.

De maneira geral, o que caracteriza este modelo de transnacionalização são as redes de vínculos religiosos inter-pessoais criados entre agentes e fiéis religiosos de dois ou três países. Essas redes personalizadas sempre foram informais, hierárquicas, instáveis e perpassadas por conflitos e tensões internas, mas também por tensões em sua relação com a sociedade envolvente nos diferentes contextos internacionais. Esse modelo, portanto, aproxima-se das redes pentecostais

³⁰ Dentre os estudos sobre a transnacionalização afro-religiosa para os países do Cone Sul, destaco os trabalhos de Ari P. Oro (1999), Alejandro Frigerio (1999) e os textos de Rita L. Segato (2007). Estes pesquisadores escrevem sobre o assunto pelo menos desde os anos 1980. Destaco também os trabalhos de Bem (2008; 2009; 2012), que tem realizado etnografias sobre o assunto na região no intercurso desses últimos anos.

baseadas nas relações personalizadas, por estarem repousadas nas relações pessoais, mais do que nos vínculos institucionais.

1.6 Um desfecho possível

Se o campo de estudos dos processos de transnacionalização religiosa indica pistas promissoras sobre as novas configurações sociais do mundo globalizado, este campo também supõe a redefinição constante dos aparatos teóricos e metodológicos que concedem aos paradigmas metafóricos e aos fluxos de significados novas lógicas e retóricas antes inimaginadas (Capone e Mary, 2011).

No caso da América Latina, e mais especificamente dos países do Cone Sul, a transnacionalização religiosa das modalidades abordadas pode revelar a partir de seus fluxos muito das questões levantadas ao longo deste capítulo sobre o caráter da globalização e da transnacionalização, da necessidade de adaptação, o lugar do Estado e a ideia de nação dentro deste novo paradigma, além de mostrar empiricamente elementos intrínsecos das possibilidades de construção identitária dos sujeitos modernos - com o perdão do neologismo - *sujeitos aos efeitos modernos* desta nova realidade. Conforme Oro,

Observamos, junto a segmentos pentecostais e afro-religiosos do Cone Sul que, por um lado, eles se inscrevem no 'espírito do tempo', ou seja, no imaginário da globalização. Daí a sua abertura ao global e a formação de redes religiosas transnacionais. Mas, por outro lado, nessas redes, e nos encontros transnacionais, também é enaltecida a imagem da nação e ocorre a afirmação dos pertencimentos nacionais. Trata-se, pois, de dois movimentos simultâneos: pensar o global e fortalecer o local: a nação, as nações (ORO, 2009:243).

A colonização do Novo Mundo constitui um dos primeiros casos de globalização econômica e cultural em larga medida que se tem notícia, o que implica em dizer que o primeiro grande processo de globalização cultural se realizou mediante o deslocamento de escravos africanos para o empreendimento colonial americano. Este processo está no cerne da constituição das religiões de matriz

africana no continente e de sua posterior transnacionalização. Por outro lado, desde os anos 1980 e especialmente nos anos 1990, cresceu significativamente a visibilidade dos grupos pentecostais no espaço público latinoamericano. Este fenômeno passou a se tornar cada vez mais objeto de interesse e de análise de diferentes estudiosos ocupados com o tema da religião, mesmo porque, desde o período citado, certas igrejas ou agentes evangélicos não mediram esforços para extrapolar as suas fronteiras nacionais originais.

Além de obedecer a momentos históricos diferenciados, segundo estas modalidades religiosas, a circulação no espaço transnacional do Cone Sul das religiões pentecostais e afro-brasileiras não ocorre necessariamente mediante os aparelhos do Estado ou da esfera legalmente objetivada de instituições não-religiosas, ainda que possa existir, em num ou noutro caso, a facilitação ou a complicação desses processos por tais agentes. Ademais, observa-se a existência de instituições e de atores que produzem fluxos religiosos em grande medida verticalizados, devido ao empoderamento de que são detentores esses agentes, institucionais ou individuais, que evidencia a distribuição desigual do status e do prestígio dos seus membros nesta cena transnacional (Oro, 2009).

Assim, as religiosidades brasileiras que ensejam os fluxos a serem analisados ao longo dos próximos capítulos indicam a construção de identidades religiosas transnacionais e a formação de comunidades de sentido transnacionais, não apagando nem anulando as identidades nacionais de seus adeptos, mas antes se constituindo como outras possibilidades identitárias no repertório religioso e cultural dessas sociedades.

E é somente no contexto das nações e no conjunto de seus componentes que se torna possível compreender o sentido das opções que um determinado grupo faz e os símbolos aos quais adere e aos quais imprime significado a essas escolhas (Segato, 2007). No próximo capítulo examino justamente alguns componentes gerais das nações em jogo, que articulam os espaços de significação transnacional em questão.

CAPÍTULO 2

BRASIL, ARGENTINA E A PAISAGEM RELIGIOSA TRANSNACIONAL

Como se faz para reconhecer um argentino em uma livraria? Ele é o que pede o mapa-mundi de Buenos Aires!

Anekdota brasileira

¡Los brasileños aman odiar a los argentinos, mientras que los argentinos odian amar a los brasileños!

Dito popular argentino

Os ditos que epigrafam este capítulo, evidentemente, pertencem a uma semântica jocosa de representações populares entre Brasil e Argentina. Durante minha estadia no país platino, vez que outra eu topei com o dito argentino mencionado. No caso da anedota brasileira, é comum no imaginário popular do país a crença no sentimento de superioridade argentina, especialmente dentre os buenaienses, ao ponto de sua cidade ser considerada “a capital do mundo”. Essas representações do país vizinho são típicas do anedotário brasileiro. Evidentemente, devemos contextualizar e relativizar tais ditos. Em ambos os casos, existem contextos que propiciam a exacerbação desses sentimentos, como o campo esportivo, em especial a rivalidade existente entre os dois países no futebol, por exemplo. Todavia, questões precipitadas por tais representações podem ser aprofundadas, se pensarmos sob quais referências e mediante quais aspectos históricos e sociais se alicerçam certos imaginários entre ambos os países.

Neste capítulo traçarei em linhas gerais alguns aspectos políticos e religiosos dessas sociedades nacionais e da sua relação ao longo do tempo, tendo como ponto-referencial histórico o período da redemocratização (anos 1980), graças à queda dos últimos regimes militares (Argentina, em 1983; Brasil, em 1985). Dividi a discussão em duas partes principais: a primeira se ocupa de aspectos nacionais e políticos entre ambos os países antes do período de redemocratização, a fim de estabelecer certas bases nacionais gerais que caracterizam ambas as sociedades e

Estados e a sua relação formativa com o campo religioso; na segunda parte, apresento e reflito sobre aspectos gerais do campo religioso de ambos os países na atualidade, a partir da reabertura política. Procuo, assim, oferecer o plano geral da paisagem transnacional que origina, relaciona e estabelece, quer dizer, que *realiza* o fluxo religioso do qual me ocupo nos capítulos seguintes.

2.1 Contexto histórico, social e político da paisagem transnacional (pré-anos 1980)

A primeira semelhança histórica existente entre Brasil e Argentina é a de que ambos os países nasceram com territórios enormes, subpovoados e subocupados³¹. O primeiro foi povoado da costa para o interior; o segundo, a partir do Noroeste para o Rio da Prata. As identidades políticas que derivaram dessas regiões são as que prevalecem até os dias atuais como linhas demarcadoras da identidade nacional, no caso argentino, pressionando para que a nação se comportasse como uma unidade étnica e como uma cultura singular, homogênea e reconhecível; no caso brasileiro, para que a pluralidade étnica assumisse o enredo da nação (Segato, 2007).

Em ambos os países, os principais desafios desde as suas origens foi definir e estabelecer seus respectivos territórios. A constituição populacional inicial também foi diferente: na Argentina, a imigração mais bem-sucedida – a de europeus - foi de caráter mais espontâneo e em muito tendia a suprir o déficit populacional em função de guerras e da necessidade de povoamento; no Brasil, foi forçada, no caso dos africanos, para posteriormente receber a mão-de-obra de imigrantes europeus que por aqui chegaram em busca de terra e de sobrevivência³²:

³¹ O território herdado pelo Brasil resulta do Tratado de Madri, de 1750; o da futura Argentina, da criação do vice-reinado do Rio da Prata, em 1778 (Fausto; Devoto, 2005).

³² Em 1819, estatísticas não confiáveis e modestas indicavam que a população negra (escrava) no Brasil chegava a 38% da população. Na época, na Argentina, a mesma era bem inferior. Enquanto ao longo da primeira metade do século XIX o movimento abolicionista crescia na Argentina, vindo a se completar por volta de 1854, assim como o término da servidão indígena, que a rigor foi substituída ou intensificou processos de etnocídio já em curso, no Brasil o fluxo de escravos cresceu

Não resta dúvida de que a escravidão produziu, no Brasil, profundas diferenças sociais que se projetaram nos planos políticos e identitários, com repercussão nos sentimentos de integração e pertencimento social, por mais que as camadas pobres dos homens e mulheres livres também fossem marginalizadas e alheias à participação política. No tocante à composição étnica da população, devemos assinalar, desde logo, que o componente branco era bem mais significativo na Argentina, não obstante a coexistência, em ambos os países de negros, índios e mestiços. A característica diferencial entre os dois países tornou-se ainda mais nítida com o incremento da imigração em massa européia, a partir aproximadamente da década de 1870, mais relevante na Argentina do que no Brasil (FAUSTO; DEVOTO, 2005:43).

Entretanto, existem outras diferenças a se destacar: a história de ambos os países esteve muito mais ligada aos centros políticos e econômicos do Ocidente do que entre si (Beired, 1999; Carvalho, 2003). A somar o fator lingüístico e a distinta colonização, não existiu durante todo o período colonial e até parte do século XX uma integração substancial das vias de comunicação e das metrópoles entre ambos os países, fora o fato de Brasil e Argentina retratarem duas realidades com grandes diferenças internas, nem sempre sendo possível abranger e conter toda essa diversidade em indagações de amplitude nacional.

No campo econômico, a partir do século XIX, tanto Brasil quanto Argentina tiveram processos semelhantes, pois ambos dependeram durante muito tempo dos recursos que podiam auferir do comércio exterior de produtos agropecuários e dos impostos gerados em função do fluxo de importações e de exportações. Tanto neste sentido econômico quanto nos demais, em ambos os países o Estado nacional desempenhou um papel central na construção, organização e gerenciamento social. Contudo, em geral, historiadores³³ concordam que a sua influência tenha sido maior no Brasil do que no país vizinho:

Enquanto no Brasil o primeiro que salta aos olhos é o Estado, na Argentina, é a sociedade. Neste país, a despeito de todos os seus recentes fracassos, construiu-se ao longo do processo histórico uma sociedade mais integrada (mais estruturada, se se preferir) do que a brasileira, com uma forte presença de mecanismos sociais autônomos em relação ao

durante todo o período, vindo a se completar no campo legal somente em 1888, as vésperas da Abolição e do período republicano (Costa, 1998).

³³ Ver, por exemplo, Ozlac (1982), Brown (2002) e Romero (2006).

Estado. Tampouco deveríamos esquecer o problema do espaço e da natureza, os obstáculos e as possibilidades que oferecem para a construção de uma sociedade densa, sem por isso cair em leituras ingênuas e preconceituosas (FAUSTO; DEVOTO, 2005:27).

A partir da década de 1820, o Estado criou em ambos os países as primeiras instituições superiores (cursos de Direito) no intuito de favorecer o processo de formação de identidades no âmbito das elites letradas³⁴. Além disso, os Estados investiram no período em colégios tradicionais para a formação de suas elites aristocráticas e/ ou militares. Outro aspecto semelhante entre as elites de ambos os países foi o desenvolvimento do direito de padroado, voltado principalmente para as elites latifundiárias e militares dos países, instaurado, num primeiro momento, dentre algumas províncias argentinas, que possuíam assim relativa autonomia diante do governo central. No Brasil, o instituto do padroado desde o período colonial ocasionou conflitos entre a Igreja Católica e o governo. Este país, apesar de aparentar ter um Estado formalmente mais forte, tinha na verdade um governo central controlado pelas elites proprietárias que conferiam uma privatização maior de seu funcionamento. Por isso, a capacidade do Estado brasileiro de impor a lógica pública sobre as oligarquias tendia a ser menor e menos conflituosa do que na Argentina (Brown, 2002; Carvalho, 2003). Isto repercutia também no campo jurídico: enquanto no Brasil o Estado conseguia manter minimamente certas diretrizes legais e de ordenamento coletivo, na Argentina reinava o direito caudilho, estando o poder nas mãos de chefes que o mantinha não somente por serem grandes latifundiários, mas acima de tudo por serem grandes líderes militares regionais. Assim, desde essa época, as elites políticas no Brasil foram mais coesas do que as de seu vizinho, e esse aspecto produzirá marcas profundas em cada sociedade nacional (Beired, 1999). Desde essa época também, a relação entre essas elites nacionais era de certo distanciamento, desconfiança e até certa rivalidade:

No nível das elites políticas e intelectuais, [houve] uma história de mútua desconfiança e de competição que, além de não

³⁴ A Universidade de Buenos Aires foi fundada em 1822 e os primeiros cursos de Direito no Brasil surgiram em São Paulo e em Olinda, em 1827 e os de Medicina, no Rio de Janeiro e em Salvador, em 1832. No começo, os cursos eram pagos somente no Brasil, enquanto que na Argentina não foram gratuitos durante a ditadura de Rosas (1835-1852), sendo restabelecido durante o governo de Sarmiento (1868-1874), declarado defensor do ensino público não confessional (Beired, 1999).

ajudar a compreender desapaixonadamente os processos históricos, incentivou leituras nacionalistas que só fizeram reforçar aquelas inclinações. O outro país muitas vezes era, ao mesmo tempo, um antímodo negativo e um adversário. No século XIX, as elites imperiais brasileiras viam desse modo as 'bárbaras' repúblicas sul-americanas, onde tudo parecia em desordem, anarquia e guerra, ausência de classes dirigentes e de um verdadeiro refinamento social como o da Corte imperial. Inversamente, na região rio-platense, do ponto de vista de uma democracia e de um igualitarismo social mais enraizados na retórica do que na prática, encarava-se com desprezo o Império e a sociedade escravista. Talvez nem tanto por causa da própria escravidão, mas porque esta era pouco européia e, portanto, contrariava o projeto de Argentina acalentado por muitos a partir da chegada maciça de imigrantes (FAUSTO; DEVOTO, 2005:23).

Entretanto, ao longo do tempo esses fatores não minimizaram as dimensões de intercâmbio humano, cultural e econômico nas zonas fronteiriças, malgrado a sua proporção quando levamos em consideração as dimensões territoriais das duas nações e a formação de suas sociedades nacionais. Os aspectos gerais até aqui relacionados e outras questões poderiam ser utilizadas para relacionar historicamente a formação e o desenvolvimento de ambos os países. Entretanto, diante das inúmeras possibilidades contrastivas e dos limites impostos pelo objeto deste trabalho, focarei esta abordagem inicial entre Brasil e Argentina a partir de aspectos também gerais da relação, no período em questão, de suas sociedades e Estados com o campo religioso.

2.1.1 Campos religiosos em formação: a dominação católica

O catolicismo esteve presente na região desde a chegada dos primeiros colonizadores ibéricos no continente, tendo se estabelecido como a confissão dominante na formação de ambos Estados nacionais durante todo o período colonial. Entretanto, ao contrário daquilo que se possa imaginar, a relação e o estabelecimento do catolicismo como crença dominante em ambos os países após os processos de independência foi conturbada e negociada durante todo o período de formação moderna destes Estados.

Durante a primeira metade do século XIX, a Igreja Católica ainda organizava a sua presença e as diretrizes a serem seguidas no subcontinente americano diante do término do período colonial. A Argentina concluiria por volta de 1816 o seu processo de independência iniciado em 1810 e o Brasil se tornaria independente somente em 1822, o primeiro instaurando, em tempos de muitos conflitos internos, um regime de autonomia provinciano sustentado pelo poder dos caudilhos, e o segundo, instaurando o regime imperial, curiosamente ainda chefiado pela “Corte portuguesa local”, estabelecida no Brasil desde 1808.

Neste período, a Igreja não possuía uma hegemonia institucional ou ideológica tanto num quanto noutro país. Esta falta de hegemonia ocasionou diversos conflitos e incidentes entre os governos centrais e a instituição católica, como a negação de direitos para sacerdotes, prisão de bispos, ensino público não confessional, casamento civil, laicização de cemitérios assim por diante. De uma maneira geral, esses conflitos revelavam disputas por poder e influência sobre as sociedades nacionais. Ademais, a presença efetiva do clero ao longo de ambos os territórios era quase inexpressiva. Não obstante, os sermões nas línguas nacionais também constituíam um problema a ser superado, fazendo com que os cleros nativos fossem paulatinamente substituídos pelo clero europeu, o que resolvia alguns problemas, mas criava outros, como dificuldade de integração e acirramento de disputas com os poderes seculares locais. Por outro lado, também havia colaboração entre esses governos independentes e a Igreja, como no caso da manutenção do sistema de padroado, por exemplo³⁵.

Em ambos os casos, percebeu-se que as aproximações dos governos centrais com a Igreja procuravam, na verdade, subordinar o poder religioso ao político, a fim de usá-lo como instrumento de controle social e de ampliação do consenso popular e da unidade nacional. No Brasil, aparentemente as classes populares percebiam com maior simpatia a clássica adesão entre o trono e o altar, devido à manutenção da classe dominante colonial no regime imperial. Na Argentina, entretanto, a realidade era bem diferente neste aspecto: além da questão

³⁵ Na Argentina discutia-se, após a independência, se o padroado da monarquia espanhola deveria ser diretamente transferido para as novas autoridades, ao tempo em que, no Brasil, devido a permanência da corte luso-nacional no poder e o regime escravocrata, os direitos régios do padroado foram mantidos da ordem colonial para a imperial sem transtornos mais evidentes (Costa, 1998; Brown, 2002).

da não manutenção da corte espanhola no poder, o país não possuía nada similar à ordem religiosa característica da grande propriedade escravista brasileira.

O aspecto crucial para compreender o lugar do catolicismo junto ao processo de formação dessas nações se encontra na sua relação com as elites nacionais. A rigor, essa relação não foi muito diferente: em ambos os países existia uma clara divisão entre católicos, deístas e anticlericais, sendo que, no Brasil, por exemplo, a maçonaria desempenhará um papel-chave para o futuro das relações do catolicismo junto ao Estado nacional (Carvalho, 2003). As elites mais católicas, e, por conseguinte, também as mais anticlericais, encontravam-se na Argentina³⁶, enquanto o Brasil possuía maior número de deístas entre as suas elites, assim como de maçons (Beired, 1999). O anticlericalismo, que crescia aos olhos vistos em ambos os países, advinha da expansão do liberalismo, do positivismo, do darwinismo e do cientificismo em geral, emblemas da “modernidade” e da “alta cultura”, especialmente daquilo que se referia ao intelectualismo francês. Dentre as classes populares também havia um forte anticlericalismo, especialmente na Argentina, mediante, por exemplo, a imigração de grupos anarquistas italianos, franceses e espanhóis (Fausto e Devoto, 2005; Romero, 2006).

O crescimento do anticlericalismo e o trânsito irregular do catolicismo nas esferas de poder nacionais então independentes provocaram reações do Vaticano. Um exemplo notório de medidas adotadas pela Igreja consistiu na encíclica “Quanta Cura”, promulgada em oito de dezembro de 1864 pelo papa Pio IX, que definia uma posição de maior centralização em torno do Vaticano (que seria chamada de “romanização”) e da superioridade papal sobre os concílios. Constituindo-se como uma espécie de “combate à modernidade”, esta encíclica defendia enfaticamente a primazia do poder espiritual sobre o temporal e negava tenazmente o primado de uma “Igreja livre num Estado livre” (Batista, 2011).

Evidentemente, esta política gerava conflitos entre a Igreja e as jovens nações independentes, principalmente as sul-americanas, pois a rigor implicava na existência de um Estado internacional dentro dos Estados nacionais, além de ser dogmaticamente contrária às ideias modernistas em desenvolvimento no mundo ao

³⁶ Domingo Faustino Sarmiento, que presidiria a Argentina entre 1868-1874, de certa maneira centralizou na sua figura o posicionamento anticatólico argentino de sua época, que se faria presente ao longo de todo o século XX e que forçou, em diversos momentos históricos, a associação da Igreja com certos governos (na maioria das vezes, de caráter ditatorial) a fim de combater certas religiões, instituições ou movimentos sociais e políticos que colocassem em risco o espaço de poder tanto da própria Igreja quanto dos grupos sociais que sustentavam o poder (Romero, 2006).

apostar na rigidez da ortodoxia. No caso da maçonaria brasileira, muitos defendiam que não havia incompatibilidade entre ser maçom e ser católico, ideia que funcionou razoavelmente bem até a condenação absoluta da maçonaria pelo mesmo papa Pio IX. Esse aspecto seria crucial para o futuro jurídico secular do Estado brasileiro a partir do período republicano, que previa a separação entre Igreja e Estado. Na Argentina, o pertencimento à maçonaria ou ao anticlericalismo terminava sendo mais ocultado por uma representação instrumentalizada dos rituais católicos e o seu processo de secularização estatal acabou por ser diferente do brasileiro.

Dividindo-se entre republicanos, positivistas e protestantes, as elites maçônicas foram decisivas no caráter da proclamação da República no Brasil, entretanto isto não esvaziou o papel da Igreja Católica na sociedade nacional (Giumbelli, 2002). Inclusive, ela era mais influente no Brasil, devido ao seu clero ser mais “nacional” e menos dogmático do que na Argentina. Malgrado tais diferenças, em ambos os países as elites governantes procuraram, ao longo dos tempos, evitar o conflito aberto com a Igreja mediante sucessivas missões e acordos comuns, tendo em vista a utilização do catolicismo como mecanismo de controle social e o temor diante do alto poder de mobilização local da Igreja, inclusive durante as primeiras décadas do século XX (Beired, 1999). Ainda que distintas entre si, também a tendência à secularização era semelhante em ambos os países: o anticlericalismo podia ser maior entre camadas médias e populares na Argentina, mas foi no Brasil onde se registraram mais conflitos abertos entre o governo e a Igreja.

A encíclica papal e *Syllabus errorum* de 1864 condenava as ideologias do panteísmo, naturalismo, racionalismo, indiferentismo, socialismo, comunismo, judaísmo e a maçonaria. Assim, os maçons no Brasil lançaram, em 1872, o *Manifesto da Maçonaria* que, dentre outros itens, procurava reafirmar a compatibilidade dos maçons com o catolicismo. Entretanto, o próprio *Manifesto* revelava a crescente incompatibilidade entre ambos, que viria a se acentuar durante esses anos às vésperas da Proclamação da República, período em que se acentuaram medidas de laicização: em 1863, foi promulgado um decreto que autorizava e validava o casamento de imigrados europeus evangélicos quando realizado por pastores protestantes, embora, em 1865, tenha sido lançado um decreto complementar ao anterior que determinava que os filhos de casamentos mistos fossem educados na fé católica; em 1875, ocorreu a prisão de bispos em

Olinda e no Pará por rebeldia³⁷, fato que causou muito desgaste entre o imperador e o Vaticano, que, por pressão deste último e contra a vontade do primeiro, acabou culminando na anistia dos bispos e na queda do gabinete do visconde do Rio Branco, grão-mestre da maçonaria brasileira e um anticlerical declarado; em 1881 foi promulgada a *Lei Saraiva* que, dentre outras coisas, permitia a participação política dos não-católicos, determinação contrária ao texto da Primeira Constituição Nacional, de 1824, que não apenas consagrava o catolicismo como “religião do Estado”, como também privava os não-católicos de certos direitos cívicos, como votar, exercer cargos públicos ou se diplomar pelas escolas superiores e nelas lecionar, aliás, diretrizes que também caíram com a *Lei Saraiva*. Àquela altura, diante de tantos conflitos registrados no Brasil entre o governo e a Igreja, se, por um lado, a autoridade do imperador brasileiro em parte se apoiava no catolicismo como “religião do Estado”, por outro, as relações entre o Império brasileiro e a Igreja Católica só podiam funcionar mediante a subordinação do poder religioso ao poder temporal ou mediante a separação entre os dois.

A relação constante de aproximação e de distanciamento do governo com a Igreja Católica no Brasil fazia com que o Estado imperial e sua cúpula maçônica não rompessem enfaticamente com a Igreja, principalmente em função do interesse instrumental que as elites proprietárias nacionais depositavam no catolicismo como forma de manutenção da ordem social (Carvalho, 2003). O desfecho dessa situação ocorreria somente com o advento da República e no texto de sua primeira Constituição, de 1891, que determinou a separação entre Igreja e Estado e a abolição jurídica do padroado e a garantia constitucional da liberdade religiosa para todos os cultos. Sancionado pelo Governo Provisório, o Decreto 119A de sete de janeiro de 1890, de autoria de Rui Barbosa, separou a Igreja Católica do Estado, extinguiu o padroado, proibiu os órgãos e autoridades públicas de expedir leis, regulamentos ou atos administrativos que estabelecessem religião ou a vedassem e instituiu plena liberdade de culto e de religião para os indivíduos e todas as confissões, igrejas e agremiações religiosas (Giumbelli, 2002). A minuta do texto ainda previa a laicização do ensino público, a obrigatoriedade do casamento civil

³⁷ Tratava-se de dom Vital e dom Marcelo Costa, formados pelo Colégio Pio Latino-Americano de Roma (fundado em 1858), instituição que refletia diretamente as diretrizes do pontificado de Pio IX. Os bispos tomaram atitudes que respondiam as tentativas de romanização da Igreja brasileira, comportamento que incomodou as irmandades que até então controlavam boa parte das paróquias e capelas brasileiras (Fausto; Devoto, 2005).

(ambos mantidos no texto final), a secularização dos cemitérios, a proibição de subvenções a entidades religiosas e a criação de outras, a sujeição dos bens da Igreja à lei da “mão-morta”³⁸ (estes suprimidos do texto final) e a inelegibilidade de padres seculares e religiosos para o Congresso (neste caso, no texto final ficou determinado que os seculares pudessem ser eleitos, outros religiosos não)³⁹.

No caso argentino, o Estado também mostrava sinais claros de uma crescente secularização. Por exemplo, as Constituições provinciais aprovadas a partir da Constituição geral de 1853 também oficializavam o catolicismo como “religião do Estado”, no caso, da “província”, mas a Constituição da província buenairense, de 1873, previa a separação entre a Igreja Católica e o Estado em diversos aspectos, que procuravam ser acatados pela Igreja, embora com bastante resistência: em 1881, foi criada a lei de criação do registro civil de nascimento; em 1884 foi criada a lei de educação pública, gratuita e obrigatória nas mãos do Estado, portanto, não confessional, embora a mesma lei não impedisse o ensino privado, laico ou religioso; em 1888, foi criada a lei de matrimônio civil. Apesar dessas iniciativas, a década de 1880 serviu muito mais para consolidar o poder central sem modificações substanciais de suas relações formais com a Igreja, como, por exemplo, a manutenção da fórmula de sustentação financeira do Estado para a Igreja Católica, postulado enfim legitimado pela reforma constitucional de 1898, e que também manteve a oficialidade do catolicismo como religião “nacional” prevista pela Constituição geral de 1853 (Fausto; Devoto, 2005). Seu preâmbulo invoca: *“la protección de Dios, fuente de toda razón y justicia”*.

No Brasil, para além da hipótese maçônica, desde o advento da República, proclamada em 1889, o novo governo inspirado na forma republicana francesa acompanhou o ideário existente de separação entre o Estado e a Igreja Católica, o que revelou uma redefinição do campo religioso brasileiro, ocorrida ao longo do século XX. Portanto, com a Constituição de 1891, a solução encontrada pelo Estado

³⁸ “‘Mão-morta’ era como ficou conhecido, desde a Idade Média, o pagamento de uma taxa para permanecer no feudo da família servil, em caso do falecimento do pai da família. Posteriormente, o termo se referia a bens fundiários da Igreja Católica no Antigo Regime, provenientes de doações, nomeadamente, heranças de fiéis. Assim era chamada porque os bens não transitavam por herança, por falecimento do titular. Ficavam ‘eternamente’ na mão ou na posse da Igreja Católica. Ao redor do mundo onde a lei da “mão morta” era aplicada, os regimes liberais expropriaram os bens de ‘mão-morta’ da Igreja Católica, vendendo-os a particulares, incrementando, assim, o fracionamento da propriedade latifundiária, de que o clero era o maior titular”.
(<http://www.dicionarioinformal.com.br/m%C3%A3o-morta/>).

³⁹ Por uma relação dos respectivos dispositivos laicos consoantes ao Decreto 119A, de 1890, e à Constituição Republicana promulgada no ano seguinte, vide Giumbelli (2002:242-255).

republicano brasileiro para a questão religiosa acabou sendo mais tardia, mas também – e justamente por isso - mais evidente ou “transparente” que a solução argentina.

2.1.2 Campos religiosos no século XX: a sustentação católica

Ao longo do século XIX, o Estado argentino via na imigração de “europeus brancos” o grande instrumento do progresso, tanto que, até meados do século XX, o perfil da sociedade argentina era dominado por imigrantes ou pela primeira geração de seus filhos⁴⁰. Desde as últimas décadas do século anterior, o Estado platino mostrava-se preocupado em “argentinizar a massa estrangeira” (Romero, 2006:27). Sua associação com a Igreja Católica foi, nesse momento, mais uma vez estratégica para desenvolver o plano de integração populacional e o fortalecimento de uma “identidade nacional argentina”. Além da religião, os três grandes instrumentos utilizados, especialmente no raiar do novo século, entre 1901 e 1913, foram o serviço militar obrigatório, o voto secreto e a educação patriótica (Devoto, 1999). Se, desde a década de 1880, impulsionava-se no país a invenção de uma tradição nacional⁴¹, com o tempo acabou se criando uma religião cívica que impôs um culto laico à nação⁴², mas que não afrontava diretamente a matriz simbólica católica, inclusive, muitas vezes, a incorporando.

⁴⁰ Apenas para se ter uma ideia da preponderância de imigrantes europeus no século de estabelecimento da nação argentina, até o final do século XIX, em muitas regiões do país, o percentual de imigrantes chegava a 80% do total da população. Conforme levantamento da época, em 1869 existia em Buenos Aires doze mil argentinos e 48 mil estrangeiros. Em 1895, esse número havia subido para 42 mil contra 174 mil, respectivamente. A preponderância de estrangeiros começou a diminuir somente a partir do entre-guerras, no século XX (Romero, 2006).

⁴¹ A década de 1880 foi de apogeu da onda imigratória estrangeira no país. Dentre outros exemplos, neste período o governo proliferou estátuas e monumentos no espaço público no intuito de produzir instrumentos visuais pedagógicos do culto e da memória patriótica (Devoto, 1999).

⁴² Conforme Devoto, a partir da primeira década do século XX, aparece “la imposición en la escuela del juramento a la Bandera y las ceremonias de izado y arriado diario de la misma, el uso de las canciones patrióticas y del Himno y la consagración de un santoral de próceres. La enseñanza de la historia ocupó, asimismo, un lugar principal. En 1909, Ricardo Rojas la propuso como el principal instrumento para producir la restauración nacionalista. Era la historia del mito de los orígenes que, sobre todo en el relato de Bartolomé Mitre, contenía dos elementos en los que siempre nos ha gustado reconocernos: la idea de la excepcionalidad argentina y el sentimiento de la futura grandeza del país” (Devoto, 1999:01).

O projeto de construção de uma “identidade nacional brasileira”, que desde o período imperial procurava se estabelecer de forma mais efetiva, mas sempre esbarrando em múltiplos desafios e com pouco alcance no vasto território nacional, recebera novo impulso no período republicano. Entretanto, somente a partir da Revolução de 1930 e da instauração da primeira Era Vargas (1930-1945), tal projeto finalmente conseguiria atingir proporções mais significativas em escala nacional. Data deste período a reelaboração ou o aparecimento de novas liturgias cívicas e políticas que procuravam estabelecer a supremacia do governo federal sobre todos os territórios e regiões federados, como, por exemplo, o uso do rádio para fins de doutrinação cívica, veículo disponível no país desde setembro de 1922.

Apesar da separação constitucional entre Igreja Católica e Estado, o catolicismo também foi utilizado no Brasil pelo governo republicano e mesmo pela ditadura de Vargas como elemento de identificação religiosa das massas. A Igreja Católica teve uma associação com o governo importante neste período. De maneira similar ao caso argentino, por exemplo, a Igreja Católica conseguiu garantir constitucionalmente no Brasil o ensino religioso facultativo nas escolas públicas. Um par de décadas antes, na Argentina, o ensino público já havia sido alçado pelo Estado como o principal instrumento de integração nacional (Lobato, 2000).

Contudo, no decorrer do século XX, verificou-se no Brasil o surgimento e/ ou crescimento de outras religiões e religiosidades que iam de encontro ao ideal católico de monopólio religioso e às tentativas repressivas do Estado brasileiro que, diante da proliferação e abundância de religiosidades periféricas e da impossibilidade efetiva de regular ou combater a todas, adotou, indireta e informalmente, uma *relativa política de tolerância generalizada*, representação tipificada da sociedade nacional no que diz respeito ao campo dos costumes e da cultura popular. Não por acaso, conforme sugeriu Roberto DaMatta (1997), a unidade nacional brasileira se estabeleceu mediante a interpenetração cultural de seus elementos constituintes, sendo que a cultura popular em muitas vezes substituiu o Estado em termos de afirmação da identidade nacional. Apesar de fatores constitutivos desagregadores, como o racismo na cultura e na representação dominante da nação brasileira, o conjunto dessas interpenetrações foram muitas vezes descritas como sincréticas e pluralizantes.

No que se refere ao campo político, em ambos os países o catolicismo procurava manter o seu lugar dentro das estruturas de poder. Por exemplo, na Argentina, quando a partir dos anos 1920 o país começou a sofrer com a crise econômica internacional decorrente dos efeitos da Primeira Guerra Mundial, a Igreja, no auge da crise, em 1919, organizou todas as instituições católicas que atuavam na sociedade dentro de um movimento mundial que no país platino recebeu o nome de *Unión Popular Católica Argentina*, que consistia em um exército laico comandado pela cúpula da Igreja que se propunha a enfrentar, junto com o Estado, movimentos socialistas, anarquistas ou afins, além de criar bibliotecas, dispensários, conferências e obras assistencialistas e de caridade, empreendimentos que recrutavam pessoas dos altos círculos sociais que deveriam adquirir, com isso, a consciência de sua elevada missão redentora (Fausto; Devoto, 2005). Não obstante, a Igreja, cada vez mais resistente às instituições democráticas, encerrava a possibilidade de criar um partido político, algo que era bem cogitado na época (Romero, 2006); no Brasil, nos anos 1930, algumas lideranças católicas brasileiras se esforçaram para criar a *Liga Eleitoral Católica* (LEC), a fim de incentivar a eleição para a Assembléia Nacional Constituinte de políticos que defendessem seus interesses na Constituição que viria a ser promulgada em 1934. No caso da participação de religiosos no campo político, esta se tornou novamente possível a partir de 1945, com a instauração de uma nova constituinte após o término do Estado Novo, ainda que, na Constituição de 1934 tenha se introduzido o princípio da “colaboração recíproca” entre Estado e religião⁴³. Evidentemente, religião nesse contexto se referia à Igreja Católica (Giumbelli, 2002). A Constituição de 1946 reafirmou este princípio, que somente seria contestado pela Constituição de 1967, que interpôs uma cláusula restritiva à “colaboração recíproca”, em consonância com o paradigma político da ditadura militar que comandava o país. A Constituição de 1988 manteve os dispositivos vigentes nas Constituições anteriores que separavam a Igreja do Estado, reafirmando o Brasil como um país política e juridicamente laico (Giumbelli, 2002).

De maneira semelhante ao Brasil - e também com uma clara inspiração nas práticas do fascismo italiano que objetivava harmonizar capital e trabalho - a partir dos anos 1930 a Argentina desenvolveu o seu processo de industrialização devido

⁴³ Em realidade, a Constituição de 1934 alterava boa parte dos princípios liberais estabelecidos desde 1890.

ao interesse do capital estrangeiro na abertura de novos mercados na América Latina (Romero, 2006). Os interesses políticos de alguns grupos econômicos estrangeiros alocados na Argentina, além de outros grupos nacionais, forçaram a reabertura política, que culminou nas eleições presidenciais de 1937. Nesta época, consolida-se na Argentina o vínculo entre a Igreja e as Forças Armadas, numa reinvestida da Igreja para catolicizar o Estado mediante o uso do exército, este um dos reconhecidos pilares daquela nacionalidade (Snow, 1981; Semán e Martín, 2006). Entretanto, o sutil “clima democrático” sucumbiria perante a eclosão da Segunda Guerra Mundial. Em 1943, novamente os militares assumiram o poder graças a um golpe de Estado. Neste ano a Igreja mostrou a sua força a partir da criação do *Registro de Cultos Não-Católicos*, sobre o qual nos ocuparemos mais adiante.

Em 1943, surgiu também a figura do então coronel Juan Domingo Perón, que iria marcar decisivamente a história política argentina até os dias atuais. Em linhas gerais, a relação entre o governo Perón e a Igreja Católica foi de um relativo distanciamento, o que incomodou algumas lideranças clericais que viam neste governo a ascensão de um autoritarismo preocupante⁴⁴. Diante de muitas articulações, a Igreja conseguiu o reconhecimento, na revisão constitucional de 1949, da religião Católica Apostólica Romana como confissão oficial do país. Logo em seguida, nas eleições de 1951, a primeira que permitiu o voto das mulheres, em parte devido à destacada figura da primeira-dama “Evita” Perón, Juan Domingo Perón foi reeleito. Neste segundo mandato, o regime teve uma tendência clara de “peronizar” todas as instituições, transformando-as em instrumentos de doutrinação ideológico (Donghi, 2001), prática de inspiração fascista, em voga nos governos autoritários da época, como o Estado Novo no Brasil ou os vigentes regimes das antigas metrópoles ibéricas (respectivamente, Franco na Espanha e Salazar em Portugal). Deixando a Igreja à parte neste projeto, a reação veio antes mesmo do término do segundo mandato, pois “a fundação do Partido Democrata

⁴⁴ O militar venceu as eleições de 1946. O primeiro governo peronista manteve o ensino religioso nas escolas (conforme determinação do governo militar que o precedera), além de conceder a direção das universidades a figuras relacionadas com o clericalismo, isto porque existia na época espécie de acordo básico do Estado platino com a Igreja, já que esta apoiou veladamente a candidatura de Perón, o que significa dizer, em outras palavras, que a Igreja não se opôs publicamente a eminente vitória nas urnas do então coronel, em 1946. Além disso, o governo incorporou na sua lista de colaboradores destacados sacerdotes da Igreja, inclusive o padre Virgílio Filippo, pároco do bairro de Belgrano, eleito para o Congresso Nacional no mesmo pleito que elegeu Perón, prática até então pouco comum, senão inédita (Romero, 2006).

Cristão marcou o começo do conflito entre Perón e a Igreja, o que rapidamente levou à sua queda” (Romero, 2006:122)⁴⁵. Dos anos 1930 até o final deste período, constataram-se tempos de muitas dificuldades para os evangélicos no país, especialmente os de “missão”, devido à preponderância de governos autoritários associados ao “catolicismo radical” ou “integralista” (Alves, 2011).

Nos regimes ditatoriais que sucederam o peronismo até o golpe militar de 1976, o último enfrentado pela Argentina no século XX, a associação entre a Igreja Católica com os governos, tanto os mais quanto os menos ou nada democráticos, revelou uma sutil relação de dependência de interesses. Enquanto os ditames do Estado serviam aos interesses da religião católica, este teve o seu apoio, e vice-versa, como em 1966, quando a Igreja apoiou o governo militar que recentemente assumira o poder (Donghi, 2001). Na ocasião, a associação da Igreja com o Estado se mostrou evidente quando a censura do governo se estendeu às manifestações mais diferentes dos novos costumes da época, como as minissaias e o cabelo comprido, percebidas pela Igreja como uma “porta aberta ao comunismo”, assim como o “amor livre”, a pornografia e o divórcio. Associando-se ao Estado, a Igreja conseguiu o apoio de muitos grupos, inclusive de parte dos intelectuais e acadêmicos, que viam também nos efeitos da modernidade perigos que deveriam ser combatidos com a autoridade do Estado (Fausto e Devoto, 2005). Por sua parte, a associação da Igreja Católica com o regime militar brasileiro (1964-1985) não teve a mesma importância se comparado ao que ocorreu na Argentina. Neste país, após um breve período democrático, a junta militar presidida pelo General Videla assumiu o poder em março de 1976 e o regime perduraria até 1983. Enquanto serviu aos seus interesses, a Igreja Católica apoiou o regime de forma substancial, apoio que foi diminuindo à medida que o regime militar começou a dar sinais de fraqueza. Complacentes na maior parte do tempo, não foram poucos os sacerdotes da Igreja que prosperaram com o governo militar, seja de forma a conquistarem mais poder, seja de forma explicitamente econômica. Não obstante, a Igreja corroborava as declarações do governo que aludiam ao terrorismo de Estado e à virtude cristã,

⁴⁵ O conflito entre as duas instituições eclodiu em setembro de 1954, nas celebrações do Dia do Estudante. A partir de então, o governo procurou expor os “tremendos vícios da Igreja”: as procissões foram proibidas, suprimiu-se o ensino religioso obrigatório nas escolas e – de forma incrível para a época - introduziu-se a uma lei sobre outra questão uma cláusula que deveria permitir o divórcio. Além disso, foi autorizada reabertura dos prostíbulos e se tentou pela primeira vez realizar uma reforma constitucional que separasse a Igreja do Estado. Esta última iniciativa não obteve sucesso. Contudo, na época, diversos sacerdotes foram presos e os jornais (devidamente coordenados pelo Estado) se encheram de conteúdos anticlericais (Romero, 2006).

calando todas as críticas e tolerando que diversos de seus membros ajudassem o esforço militar a “erradicar todas as ameaças”. Porém, havia reciprocidade enquanto a relação entre o governo e a Igreja foi amistosa.

É interessante considerar também que a forte cultura autoritária peculiar do meio militar argentino (corroborando este aspecto o fato do país platino ter tido, ao longo do século XX, mais períodos sob ditaduras militares do que democráticos) possui uma forte semelhança com a cultura autoritária e ruralista presente no militarismo do Rio Grande do Sul, Brasil. Neste sentido, as aproximações culturais entre os gaúchos brasileiros com a cultura *gaucha* rio-platense se estende para diversas dimensões, tanto no que se refere à figura de Getúlio Vargas quanto no que diz respeito aos cinco presidentes militares da ditadura brasileira pós-golpe de 1964 que nasceram ou tiveram ao menos a parte inicial de sua formação militar no extremo sul do Brasil⁴⁶.

No caso do mais recente regime militar argentino, a Igreja Católica do país começou a afastar-se da ditadura por volta de 1979, quando o genocídio promovido pelos militares conseguiu “erradicar” boa parte das “ameaças ao Estado”⁴⁷. Em 1981, a Igreja, provavelmente temendo sucumbir junto com os militares, tamanha era a consternação nacional em torno daquilo que à época se sabia a respeito das atrocidades cometidas pela Junta Militar que presidia o país, lançou o documento *Igreja e comunidade nacional*, em que afirmava os princípios republicanos, indicando a clara opção da Igreja pela democracia e seu afastamento do regime militar, somando-se, portanto, aos crescentes protestos da sociedade civil pelo fim do regime.

Durante o regime militar brasileiro, o campo católico se mostrou mais heterogêneo, entre correntes mais conservadoras que apoiavam direta ou indiretamente o governo militar, e aquelas mais progressistas e que enfrentavam o regime, mais ligadas ao universo popular, como, por exemplo, o movimento cristão

⁴⁶ Castelo Branco (1964-67) nasceu em Fortaleza (CE) e iniciou sua formação na Escola Militar de Rio Pardo, Rio Grande do Sul (RS); Costa e Silva (1967-69) nasceu em Taquari (RS); Eurico G. Médici (1969-74) nasceu em Bagé (RS); Ernesto Geisel (1974-79) nasceu em Bento Gonçalves (RS); João B. Figueiredo (1979-85) nasceu no Rio de Janeiro (RJ); estes quatro últimos ditadores iniciaram seus estudos no Colégio Militar de Porto Alegre para depois, assim como Castelo Branco, estudar na Escola Militar de Realengo (RJ).

⁴⁷ No Brasil, entre 1964-1985, os dados oficiais “assumem” cerca de 800 a mil vítimas durante todo o regime, enquanto ONGs e outras instituições advogam a existência de três a quatro mil. Na Argentina, registra-se o “desaparecimento”, entre 1976-1978, de 30 mil pessoas pelo governo militar argentino, número bem superior quando comparamos os períodos em questão e a respectiva proporção das populações.

da Teologia da Libertação que interpretava os ensinamentos cristãos em termos de uma libertação de injustiças em condições econômicas, políticas ou sociais. Institucionalmente, primeiramente a Igreja Católica apoiou o golpe militar de 1964, através de mensagem da Confederação Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) de 27 de maio daquele ano, sob o pretexto de que o golpe impediria a ascensão do comunismo no país. Os evangélicos assumiram a mesma postura, inclusive de posterior afastamento, excetuando-se os luteranos (Oro, 2006). A partir de 1968, a Igreja Católica no Brasil se mostrou menos afeita ao regime de exceção, tornando-se, inclusive, um grande adversário da ditadura ao se somar a diferentes movimentos populares que lutavam contra o regime, pela anistia política ou pela própria reabertura, transformando-se no Brasil numa espécie de instituição baluarte em defesa dos direitos humanos (Pierucci, 1996; Oro, 2006). Na Argentina, em benefício do catolicismo romanizado e aliado ao poder, um catolicismo mais atualizado e comprometido com os pobres foi completamente rechaçado pelo governo militar instaurado em 1976 (Romero, 2006).

Pelo que se observa, certo “paradoxo entre a fraternidade e a rivalidade”, muitas vezes destinado a representar popularmente a relação *entre* os dois países, pode muito bem ser utilizado para representar a relação da Igreja Católica com o Estado *nos* dois países.

Ao procurar imbricações entre o campo religioso e o campo político em ambos os países, centralizei propositalmente a análise no caso da Igreja Católica. Contudo, é importante mencionar que ambos os países desenvolveram uma relativa e peculiar pluralidade religiosa. A reabertura política ocorrida em ambos os países nos anos 1980 teve muito a revelar a respeito dessa diversidade e do seu lugar na constituição de cada uma das nações.

2.2 Em busca da pluralidade: o campo religioso argentino (pós-anos 1980)

A Argentina enfrentou históricas dificuldades em fazer visível a sua pluralidade religiosa. Com o final do mais recente período ditatorial, em 1983, a

onda de redemocratização que tomou o país abriu espaço para que certas religiões aparecessem de forma mais contundente na esfera pública.

O levantamento realizado pelo Instituto Gallup da Argentina em 1983 e depois revisitado em 1995, a respeito de um estudo de âmbito mundial sobre a mudança de valores, mostrou como a sensibilidade nacional havia se secularizado na época da redemocratização, devido, em boa medida, a associação no imaginário nacional da religião (notadamente católica) com o governo recentemente deposto, dando mais espaço para o crescimento ou visibilidade da relativa pluralidade religiosa do país. Em pouco mais de dez anos, a mesma pesquisa mostrou um processo de reavivamento religioso, aproximando-se de patamares nacionais historicamente mais atrelados ao âmbito religioso:

Quadro 1: Sentimento religioso argentino, 1983-1995 (%)

	1983		1995	
	Sim	Não	Sim	Não
Você se define como uma pessoa religiosa?	62	38	79	21
Você acredita em Deus?	84	10	94	05
Você encontra consolo e apoio na religião?	52	48	71	29

Fonte: Mallimaci (1999).

Conforme alguns autores, como Mallimaci (1999), viveu-se na Argentina nos anos seguintes a reabertura política uma profunda mudança no campo religioso onde o monopólio católico estabelecido desde muito tempo tem sido rompido desde os anos 1980, de maneira que a identidade argentina, no nível de amplos setores populares, por exemplo, já não pode mais ser considerada sinônimo de identidade católica.

Entretanto, segundo pesquisa mais recente (de 2008), 91,1% dos argentinos(as) entrevistados(as) acreditariam em Deus, 91,8% acreditariam em Jesus Cristo, 84% acreditariam no Espírito Santo, 80% acreditariam na Virgem Maria e 71,8% acreditariam em milagres. Outros(as) acreditariam em anjos (78%), santos (76%), “energia” (64%) e curandeiros (39%). Ademais, 75% opinam que o Estado deve colaborar com o trabalho social das confissões, 53,6% defendem a manutenção dos templos por ele e 26% acreditam que o Estado deve pagar o salário de bispos e pastores. Ainda, 55% consideram que deve ser lecionado o ensino religioso nas escolas públicas, e 27% que esta matéria seja sobre a religião católica (Mallimaci; Esquivel, 2008).

A nação argentina assim se instituiu como a grande antagonista das minorias, encontrando a sua razão de ser no conflito com os grandes grupos étnicos ou nacionais “formadores de opinião”. Este ideal esteve registrado na nação argentina desde o texto da Constituição de 1853, formulado por uma elite composta por políticos, militares, higienistas e educadores, quando as máximas de “educar e sanear” se transformaram nos grandes eufemismos do projeto de limpeza cultural impetrado desde a formação do Estado moderno.

Assim, conforme Rita Segato, a sociedade nacional argentina se constitui como resultado de um processo de “terror étnico”, a partir do pânico à diversidade, perspectiva que promoveu na nação uma vigilância cultural mediante mecanismos institucionais e oficiais, como as diretrizes do ensino público ou a proibição de línguas tradicionais, entre outros aspectos. Dessa forma, o Estado argentino condicionou para si o acesso à cidadania plena, a partir de medidas que convocavam ou pressionavam identidades políticas a se deslocar de suas categorias originais a fim de exercerem a sua nacionalidade. Essa equalização cultural decorreu desde o processo de “argentinização da massa estrangeira” já referido, produzindo uma etnia nacional em certa medida artificial e arbitrária. Já na maneira brasileira de ser plural, o Estado não conduziu nem legislou ou interferiu diretamente sobre os mecanismos desse pluralismo ou sobre a participação do outro na identidade, fatores considerados, pela autora, centrais na experiência brasileira (Segato, 2007).

Não bastam origens étnicas variadas para formar uma sociedade etnicamente plural. No caso da formação nacional argentina, o “outro” que habitava o território da nação foi historicamente construído como “estrangeiro”, “marginal” ou até como “inimigo da nação” por parte do Estado, que não se furtou em se armar como uma máquina exterminadora dessa diferença, erradicando-a sistematicamente.

Ademais, as nações costumam impetrar historicamente os seus mitos de pluralidade: “crisol de razas” na Argentina, “cadinho de raças” no Brasil ou, para extrapolar as fronteiras dessa discussão, o “melting pot” nos EUA. Em termos superlativos, estas são expressões que podem remeter a uma mesma representação, mas ao analisarmos cada caso percebemos que os processos de formação histórica em cada modelo de nação são bastante diferenciados e peculiares.

No caso argentino, a força da memória histórica e política contrasta com a quase inexistência de uma memória étnica, esta ofuscada sistematicamente dentro da nação, tanto que comumente o país representa a si próprio a partir da ideia de uma *unidade racial e cultural*, mas sem passado. O passado étnico da constituição heterogênea do país acabou irrelevante e ocultado pela imagem do “crisol de razas”, cuja retórica teve êxito consistente somente entre as elites. Na Argentina prosperou a ideia de que para fundamentar a cidadania a partir de modelos universais, fazia-se necessário primeiro transformar a Nação, eminentemente plural, em uma etnia homogênea, nem que para isso fosse preciso “criar” um modelo étnico a ser perseguido. Portanto, se no Brasil a ideia de “cadinho de raças” se tornou uma espécie de recurso mnemônico de integração, na Argentina a ideia de “crisol de razas” deu origem a uma situação de discriminação generalizada, na qual qualquer peculiaridade idiossincrática chama a atenção, marcando uma vigilância difusa de todos sobre todos (Segato, 2007). Assim,

La construcción de un proyecto de nación obligó a avanzar desde la ‘tolerancia’ – se toleran los ‘errores’ desde la perspectiva del que se considera propietario de la ‘verdad’ – hacia la ‘libertad de culto’, en un reconocimiento de derechos y de libertad de conciencia que convivía en tensión con el estatuto privilegiado que mantenía el catolicismo (BIANCHI, 2004:11).

Um projeto de nação rigorosamente planejado e monolítico atestou sempre contra a pluralidade e a favor de uma sociedade irreparavelmente autoritária, especialmente nas ordens nacionais da moral e da cultura. Vejamos, por exemplo, o caso do organismo estatal responsável por “tutelar” e “legitimar” a pluralidade religiosa no país.

2.2.1 O Registro Nacional de Cultos

Criou-se na Argentina, em 1943, o Registro de Cultos Não-Católicos, que seria reformado durante a ditadura militar, em 1978 e em 1979, e que, por diversas vezes, esteve em vias de ser modificado mediante leis que desde a reabertura tramitam no Congresso (Catoggio, 2007). Entretanto, conforme relatou Alejandro

Frigerio, grupos nacionais mais conservadores e que atestam contra a onda de pluralidade que tomou o país depois de 1983, costumam pressionar a classe política, o parlamento e os meios de comunicação, para deter a invasão das seitas que “destroem a identidade nacional”, seitas perigosas que, dentre outras coisas, são capazes de promover uma “lavagem cerebral nacional” (Frigerio, 1993, 1993a).

Atualmente, a *Secretaría de Culto de la Nación*, submetida ao Ministério das Relações Exteriores, Comércio Internacional e Culto, compõe-se de uma Direção Geral de Culto Católico, que rege a relação entre o Estado e a Igreja Católica, e a Direção do Registro Nacional de Cultos, onde devem ser registradas oficialmente as religiões não-católicas em atividade no país, como “condición previa de su actuación” (Esquivel, 2010:156). As atuais diretrizes do Registro de Cultos tem antecedentes no antigo ficheiro de cultos instituído em 1943 que exigia que todas as instituições religiosas – exceto a católica – deveriam exibir o comprovante de inscrição (algo como um “alvará”) para funcionar publicamente. Note-se ainda que, atualmente, o pertencimento desta Secretaria em tal Ministério pode indicar uma preocupação histórica do governo com a instância internacional ou transnacional dos cultos estabelecidos no país, além da permanência distintiva do catolicismo em sua relação com o Estado.

Dados censitários sobre religião na Argentina sempre foram de difícil obtenção, talvez pela crença difundida do monopólio católico e pelo interesse do Estado e da Igreja em não visibilizar a pluralidade religiosa do país. Os primeiros dados sobre religião no país, por exemplo, aparecerem somente no censo de 1895, depois, somente nos censos de 1947 e de 1960, e não no de 1969 e posteriores, com base no fraco argumento de que essa pergunta seria irrelevante ou inapropriada, pois, além da “obviedade” da confissão majoritariamente católica, ela implicaria “entrar na intimidade dos entrevistados” (Caclini, 2004:333).

Alguns dados advindos de pesquisas variadas ilustram o atual panorama religioso argentino. Por exemplo, na Argentina estima-se que 88% da população foi batizada no catolicismo; em torno de 12% da população professa algum tipo de evangelismo, 4% se considera sem crenças, ateu ou agnóstico, 1,5% é muçulmana e em torno de 1% da população é religiosamente judia, sobrando 1,5% que professam outras religiões, dentre as quais crenças populares, parte delas com forte influência do catolicismo e voltadas a figuras sacralizadas pelo imaginário

popular, como os cultos à Madre Maria, Difunta Correa, Pancho Sierra, Gauchito Gil e Ceferino Namuncurá (Forni; Mallimaci; Cárdenas, 2003).

Malgrado o fato de nos últimos quinze anos o órgão ter registrado mais de 900 novos cultos (70% deles evangélicos), do total de 2.300 entidades religiosas registradas até meados dos anos 2000, dificilmente a diversidade religiosa representada nos números anteriores se encontra devidamente registrada no Registro de Cultos Não-Católicos. O Decreto n. 2037, de 1979, que regulamentou esse Registro e que ainda vigora, detalhou como requisitos para o registro das instituições religiosas, dentre outros aspectos: a disposição de um lugar para a realização do culto, um livro de atas da Comissão Diretiva, a história da organização religiosa, a constância de pessoa jurídica (no Brasil, o equivalente ao CNPJ), a ata de fundação ou de constituição do culto *na Argentina*, as normas estatutárias, certificados de estudo ou de ordenação das autoridades religiosas, livros sagrados, fundamentos da doutrina e dos elementos distintivos do culto, as características dos rituais e das cerimônias religiosas e, até 2005, exigia-se o Certificado de Antecedentes Criminais dos dirigentes religiosos e integrantes da comissão diretiva do culto. Diante de tais exigências, como seria possível, por exemplo, que os terreiros se adequassem a toda essa burocracia a fim de “funcionarem legalmente” no país⁴⁸? Para Esquivel:

En realidad, la instauración de un Registro de Cultos no era ajena a las políticas de control y las acciones de persecución de todo aquel ‘diferente’. Los cultos no católicos eran ‘diferentes’ y, por tanto, estaban bajo sospecha. *A pesar de haber suscrito los tratados internacionales que protegen el libre ejercicio de culto*⁴⁹, la obligatoriedad en la inscripción en

⁴⁸ Não bastasse tais dificuldades, em maio de 2000 estourou um escândalo no Registro de Cultos Não-Católicos, quando seu então diretor, José Camilo Cardoso, foi processado por recomendar um advogado para facilitar as inscrições dos terreiros mediante denúncia de quatro cultos africanistas, que declararam à época que lhes era cobrado a quantia de dez mil pesos de custas (cerca de 4.270 reais no câmbio atual), que podiam ser pagos em duas vezes (Cappiello, 2000).

⁴⁹ Conforme a pesquisa de Aurelio Alonso (*apud* Segato, 2007), em 1981 criou-se nos EUA o *Instituto de Religião e Democracia* dentro de um contexto mundial que primava pela revitalização relativista e descentralização da espiritualidade religiosa. Esta instituição propiciou a formação de milhares de missões fundamentalistas no mundo que objetivavam “garantir” uma nova liberdade confessional. Esta iniciativa deu origem a uma série de medidas adotadas pelo Congresso estadunidense que estimulavam a pluralidade religiosa pelo mundo, como a *Lei de Restauração da Liberdade Religiosa* ou a *Lei de Apoio à Liberdade Religiosa*, sancionadas nos anos 1990. Para tanto, ao que parece, a intenção do governo estadunidense foi a de assumir o papel de “polícia religiosa do mundo”, garantindo a liberdade religiosa especialmente nos países periféricos, como os latino-americanos, a partir de uma série de tratados sucedâneos promovidos por organismos internacionais (Segato, 2007).

el registro aún no fue derogada. Em otras palabras, la legislación vigente se encuentra desarmonizada con los derechos de la libertad religiosa reconocidos en el plano internacional (ESQUIVEL, 2010:157, grifo meu).

Em março de 2009, entrevistei na sede da entidade a então diretora geral do Registro Nacional de Cultos, Doutora (em Filosofia) Andrea P. de Vita. Na ocasião, quando a interpelei a respeito dessas questões, a diretora assumiu que a formulação do Registro, na época da ditadura, possuía a clara intenção de criminalização dos cultos não-católicos, reconhecendo, portanto, a importância da adequação da lei do Registro ao período mais democrático em que vivemos atualmente. Dentre outras questões, a diretora também procurou chamar a atenção para os benefícios existentes em estar afiliado, como a diminuição na quantidade de impostos a serem pagos, a maior facilidade em tramitações burocráticas entre os poderes públicos, como, por exemplo, naquilo que diz respeito aos trâmites que asseguram a residência temporária de religiosos internacionais no país etc. Quando a questioneei se o Registro poderia exercer o papel de mediação de conflitos entre grupos religiosos no país, ela me informou que esta não se tratava de uma atribuição do órgão, mas antes da Justiça. Todavia, ela admitiu a existência de entidades religiosas que não estão registradas, mas que funcionam perfeitamente sem a ingerência do Registro, não vendo problema algum nisso. Percebi ao longo da conversa a clara postura de maior sensibilidade e tolerância diante da diversidade religiosa no país nesses “tempos democráticos”, que superaram, em suas palavras, “un terrible período de la historia nacional”.

A tarefa de órgãos como a *Secretaría de Culto de la Nación* e de suas duas “Direções” parece salienta a importância de mediadores institucionais em um campo de disputa acerca do que seja “nacional” e que, portanto, necessita da interferência estatal, regulamentando e essencializando conjuntamente a celebrações específicas e a propagandas oficiais, a imagem daquilo que se constitui “genuinamente nacional”, como o catolicismo, ou o que foi “permitido de ser considerado nacional”, como o não-católico. E, “não ser católico”, em alguns casos, pode também significar ser “anti-católico”.

2.2.2 Anticlericalismo moderno

O século XIX e boa parte do século XX foram marcados em toda a América Latina por conflitos entre a Igreja Católica e o Estado e pela clivagem entre grupos católicos e anticlericais (Snow, 1981). Dentre um farto leque de possibilidades, resgatei anteriormente alguns exemplos históricos relativos ao anticlericalismo existente na Argentina e no Brasil desde o século XIX. A seguir, resgato alguns acontecimentos que ilustram a relação entre essas instâncias após o processo de redemocratização no país platino.

Durante o governo Alfonsín (1983-89), o primeiro depois da reabertura política, registraram-se vários conflitos entre o governo e a Igreja, por exemplo, quando da aprovação da lei do divórcio (de 1987) e da organização do Congresso Pedagógico e da reforma constitucional que reinjetavam princípios de laicização no país. A lei do divórcio foi considerada pela Igreja como antinacional, por atentar contra a família (célula básica da nação) e por procurar “desestabilizar o sistema democrático” (Esquivel, 2004). O fato é que com o retorno à democracia, a Igreja perdeu influência na sociedade nacional. Nos dois governos sucedâneos de Carlos Menem (1989-1999), a relação entre o Estado e a Igreja foi de reaproximação. O próprio presidente, aliás, o primeiro na história do país não nascido católico⁵⁰, não se furtava em reconhecer publicamente a “característica católica da nação”. Durante a gestão Menem, a Igreja retomou um espaço privilegiado em questões consideradas primordiais, como a moral, a sexualidade e a educação. Ademais, desde o final da ditadura, a sociedade nacional lutava para indiciar e punir pessoas ligadas aos crimes cometidos durante o regime militar, política que não agradava a Igreja, assim como as conseqüências da desastrosa política econômica do governo. A solução parcial encontrada pelo governo para não perder o apoio católico foi indultar os militares já julgados e condenados pela violação sistemática dos direitos humanos. A “caça aos militares” criminalizados, de fato, só seria reavivada na década seguinte, a partir do governo mais progressista de Néstor Kirchner (2003-

⁵⁰ Até a revisão de 1994, na Constituição da Argentina o Presidente e seu Vice tinham que professar a fé católica apostólica romana. Nascido em uma família muçulmana, Carlos Menem se converteu ao catolicismo antes de disputar as eleições de 1989 e, coincidência ou não, a proibição histórica para não-católicos assumir o executivo nacional caiu durante a sua gestão.

2007), que sucedeu um período de grave instabilidade econômica e política no país, que de 1999 a 2003 teve cinco presidentes empossados.

Na Argentina, em alguns casos, enfrentar o poder da Igreja pode ocasionar grandes custos políticos, como sucedeu no governo Alfonsín, de maneira que o governo Menem procurou atuar pragmaticamente diante das exigências da Igreja. Por outro lado, a Igreja Católica se associou ao governo Menem até realizar um cálculo estratégico de afastamento diante do claro insucesso daquela administração. Essa medida estava longe de ser novidade, pois já havia sido tomada pela Igreja em outros momentos históricos do país.

Durante o período de instabilidade, entre 1999 e 2003, ao descrédito sistemático que recebia o governo, contrapunha-se o aumento da confiança na Igreja, que estrategicamente procurava atuar como mediadora dos conflitos sociais, afirmando-se como o repositório moral e sustentáculo da nação.

Na posse de Néstor C. Kirchner, em 25 de maio de 2003, passados 20 anos desde a reabertura, a Igreja havia recuperado a sua legitimidade social esvaziada durante parte desse período. Entretanto, desde os primeiros momentos o governo de Kirchner claramente procurou afrontar o poder católico no país. Em apenas dois anos, registrou-se mais conflitos entre o governo e a Igreja Católica daquilo que fora registrado desde a reabertura. A diferença é que tais conflitos tiveram uma repercussão muito maior, devido a sua exposição nos meios de comunicação nacionais. A política em defesa dos Direitos Humanos deste governo provocou sérios desagradados entre duas instâncias basilares da nação: a Igreja e o exército, desde a votação de leis de saúde reprodutiva até a condenação de militares e sacerdotes que apuradamente barbarizaram durante o período ditatorial. A Igreja chegou a forçar a rejeição das duas primeiras mulheres para a Corte Suprema de Justiça da Nação, acusando-as de pró-aborto e, num dos casos, da magistrada ser atéia. Mesmo assim, ambas foram nomeadas. Outras questões relacionadas à moral sexual, ao pluralismo, ao laicismo e às atribuições institucionais do Estado e da Igreja foram colocadas à prova pelo governo, forçando certa revisão sobre os valores os quais se deve fundamentar a identidade nacional, inclusive no que diz respeito à laicização constitucional do Estado (Semán e Martín, 2006). Este quadro

conflituoso entre Estado e Igreja Católica permanece no atual governo, comandado por Cristina Kirchner (2007-2015), viúva do ex-presidente, reeleita em 2011⁵¹.

Particularmente, presenciei em Buenos Aires uma série de investidas anticlericais no espaço público. Os muros e colunas da catedral católica, o principal templo desta confissão no país, localizada na Plaza de Mayo, que abriga prédios governamentais como a Casa Rosada, sede do executivo nacional, trata-se de um espaço privilegiado para receber manifestações contra a Igreja, a partir, por exemplo, de intervenções gráficas com dizeres tais como “*Iglesia Genocida*”, “*Iglesia Asesina*”, “*Iglesia basura, vos sos dictadura*”, “*mi cuerpo no es tu templo. Mi aborto no es tu decision*” etc. Além da catedral ou outros templos católicos, tais intervenções são comuns em muros e faixas de pedestres pela cidade, mas não permanecem ali por muito tempo. Muitas vezes, de um dia para o outro, esses locais são rapidamente repintados ou restaurados⁵².

Alguns pesquisadores platinos indicam que este processo recente e atual de distanciamento social e estatal levaria à constituição do catolicismo como mais uma oferta do campo religioso nacional e não mais como a instituição matriarcal da nação⁵³. Diante do que indica a própria história argentina, essa afirmação parece soar mais como um *desejo* do que uma *constatação* histórica e social, ao tempo em que se verifica que o país vive de fato um período de maior afastamento do poder católico junto ao Estado, não sendo em nada surpreendente especular-se sobre a sua reaproximação em algum contexto futuro, como também já aconteceu.

⁵¹ Por exemplo, por ocasião da morte do Papa João Paulo II, em 2004, apesar de decretar luto oficial e de transmitir condolências em rede nacional, o casal Kirchner não participou da missa de exéquias ecumênica em memória do pontífice na catedral buenairense nem compareceu aos funerais em Roma, mesmo que o jornal La Nación tenha repercutido na época que não havia impedimentos na agenda presidencial para tanto. Entretanto, o casal compareceu à posse do novo papa, Bento XVI. Mais uma vez, o jornal, de política editorial considerada conservadora, criticou a postura presidencial, pois o mandatário “não fez uma genuflexão nem beijou-lhe o anel, como os demais” (La Nación, 26/04/2004 *apud* Semán e Martín, 2006).

⁵² Ofereço dois exemplos de imagens sobre este aspecto nos Apêndices deste trabalho.

⁵³ Conforme Semán e Martín, “a ênfase na liberdade de cultos como direito constitucional, coloca a Igreja no espaço das religiões, equiparando-a a outros cultos e reduzindo, de algum modo, sua preponderância histórica como outorgadora de identidade nacional (Semán e Martín, 2006:62). Ainda penso estes serem motivos insuficientes para reduzir *consideravelmente* o lugar que historicamente a Igreja possui dentro das estruturas argentinas de poder.

2.2.3 Pentecostalismo na Argentina

De acordo com a relação descrita por Algranti (2007), na Argentina é possível estabelecermos quatro ondas do pentecostalismo nacional, a saber:

- a) *primeira onda*, entre 1825-1850: protestantes históricos que aportavam junto com os imigrantes (metodistas, anglicanos, presbiterianos etc);
- b) *segunda onda*, entre 1881-1924: protestantes missionários (Igrejas estadunidenses, como a Igreja Batista, Irmãos Livres e Exército da Salvação);
- c) *terceira onda*, desde 1910: protestantes dependentes de sedes estrangeiras e do trabalho de comunidades étnicas (Assembléia de Deus, Assembléia Cristã etc);
- d) *quarta onda*, desde 1954, cruzadas de evangelistas estadunidenses, a começar pela campanha do pregador Thomas Hicks, que instala as prédicas de sanidade e as manifestações milagrosas do poder divino⁵⁴.

A partir do século XX, estabelece-se, portanto, três etapas do desenvolvimento protestante na Argentina. A *primeira etapa* resume-se pelas ações isoladas de missionários e pela inevitável tendência aos conflitos e aos cismas produzidos pela falta de coesão que marca este período, que acarretam numa tendência à adequação para o sucesso da entrada e do estabelecimento dessas instituições no país. O trabalho evangelizador entre comunidades indígenas também caracterizam essa fase.

A *segunda etapa* teve origem durante as décadas de 1950 e 1960, em função da organização de cruzadas missionárias na Argentina, quando diversas lideranças evangélicas dos EUA animavam grandes eventos de evangelização pelo mundo, especialmente na América Latina. Neste período, registrou-se o crescimento no número de fiéis do país e o surgimento dos primeiros pastores argentinos, como o *obispo* Gabriel Vaccaro (*Dimensión de la Fé*) e o reverendo

⁵⁴ Apenas para se ter uma ideia, num primeiro momento, em 1954, Hicks pregou em diversos estádios argentinos durante 62 dias. Tal empreitada e seu conteúdo doutrinal estabeleceram no país o que foi chamado por alguns como a *Teologia da Sanidade* (Algranti, 2007).

Omar Cabrera (*Visión del Futuro*). Os missionários estrangeiros que circulavam no país e que influenciaram o campo evangélico local propalavam uma religiosidade intimista e soteriológica, com base na santificação. Conforme Alves (2011), com o tempo, essa religiosidade de salvação da alma foi adquirindo uma postura política mais afeita às mudanças sociais, chamada “liberacionista”, fato que somente não afrontava em demasia o campo católico em função da coexistência de correntes evangélicas marcadas por uma espécie de conservadorismo político-ideológico, característicos de linhas evangélicas fundamentalistas. Entre as décadas de 1960 e 1970, essa divisão entre o pólo histórico-liberacionista e o conservador-bíblico (Wynarczyk, 2009) promoveu o surgimento das quatro principais instituições que agrupam e representam as diferentes igrejas evangélicas no país. São elas:

a) a *Federação das Igrejas Evangélicas Argentinas* (FAIE), que reúne a maioria das chamadas igrejas protestantes históricas;

b) a *Aliança Cristã de Igrejas Evangélicas da República Argentina* (ACIERA), da qual fazem parte especialmente os batistas e os Irmãos Livres;

c) a *Confederação Evangélica Pentecostal*, que reúne as igrejas pentecostais mais antigas;

d) o *Conselho de Igrejas e Pastores da República Argentina* ou *Conselho Interdenominacional de Pastores da República Argentina* (CIPRA), representante das comunidades pentecostais independentes, menores e mais recentes.

Conforme Mallimaci (1999), estes grupos contam também com uma ampla rede de assistência e promoção, emissoras de rádio, revistas e publicações diversas que, dado o caráter “flexível e móvel” dessas mídias, é muito difícil quantificá-las. Entretanto, todas elas formam canais de difusão importantes para o campo evangélico das igrejas nacionais e suas federações, instituições em que igrejas transnacionais, como a IURD, não são aceitas para filiação por não serem consideradas parte integrante do pentecostalismo nacional.

A *terceira etapa* do desenvolvimento protestante no país deu-se a partir da redemocratização, em 1983, época caracterizada pela maior liberdade e pelo menor

controle religioso, sendo que o pentecostalismo é aquele campo que mais se favoreceu nesta conjuntura. O campo pentecostal local se desenvolveu, adquirindo mais experiência em campanhas evangelizadoras; suas lideranças adotaram estratégias diferentes, pouco institucionalizadas, portanto, que puderam ser mais eficazes e ainda contaram com o respaldo institucional, especialmente da FAIE e da ACIERA, e além da multiplicação das igrejas, é característico deste período a produção de mega-eventos e de mega-campanhas evangelizadoras. Não por acaso, no período avilta-se também a figura de pregadores nacionais com pouca institucionalização, mas com grande capacidade de articulação, como Carlos Annacondia, Cláudio Freidzon, Osvaldo Carnival, Guillermo Prein, já referendados no primeiro capítulo.

É deste período o surgimento de diversas igrejas pentecostais autóctones⁵⁵, das quais se destaca a *Iglesia Rey de Reyes*, fundada em 1986 e analisada por Algranti (2007; 2009), com características em parte semelhantes as da *terceira onda do pentecostalismo brasileiro*⁵⁶, como a suntuosidade dos templos, o domínio institucional na figura de seus fundadores (no caso, o casal Claudio e Betty Freidzon) e o uso prolífero do rádio e da televisão. Para efeito comparativo, além de pesquisar etnografias a respeito, realizei duas incursões etnográficas em rituais na sede da Rey de Reyes, no bairro Palermo, em 2008. Pude observar que outros aspectos se assemelham a características próprias do neopentecostalismo iurdiano que explorarei no próximo capítulo, como, por exemplo: a) a atividade de ajudantes voluntários (*ujieres*) que anseiam ascender na estrutura da igreja; b) a intencionalidade da conversão variando conforme a situação pessoal e o carisma do predador, em especial a do próprio Claudio Freidzon, que dirigiu as duas sessões em que participei; c) uma pregação que oscila entre a palavra bíblica e a jocosidade de situações do mundo profano (futebol, panorama social ou dos costumes, situações cotidianas etc) e a parodização da vida cristã; d) ênfase na estrutura familiar; e) uso da Teologia da Prosperidade (em determinado momento do ritual, o pregador incita os presentes: “ahora és el momento de dar”); f) estímulo e valorização do esforço individual dos ofertantes. Notei também algumas diferenças importantes, como o uso maior na pregação de situações biográficas do pregador, a

⁵⁵ Outras igrejas importantes deste contexto são o *Centro Cristão Nova Vida*, a *Catedral de la Fé*, *El Puente* e o *Centro Familiar Cristão*, entre outras.

⁵⁶ Na seção 2.4.4 deste capítulo caracterizo e apresento as três ondas do pentecostalismo brasileiro elaboradas primeiramente por Freston (1994).

utilização de coral (além dos músicos), maior uso da Bíblia (quase uma constância se comparada a rituais iurdianos no país), da Internet e de anedotas como mediação entre a “palavra” e a anuência (até pela proximidade cultural entre pastores nativos e os pastores iurdianos, todos brasileiros), dentre outras assimetrias. Todavia, a partir de um universo de práticas e de símbolos próprios de uma classe social mais favorecida, a ênfase da Rey de Reyes está garantida na “cura divina” e no cultivo da vida comunitária, estabelecendo-se como a principal “mega-igreja” argentina, agregando fiéis tanto das classes médias quanto populares, que chegam a perfazer milhares de pessoas nos principais rituais de sua catedral, constituindo-se assim como a maior igreja neopentecostal argentina da atualidade (Algranti, 2007).

A partir desta terceira etapa do desenvolvimento evangélico no país, torna-se possível estabelecer ainda uma quinta onda, devido aos processos de transnacionalização religiosa imputados *no país* e *pelo país* a partir da década de 1980. O primeiro caso faz referência às igrejas transnacionais que chegaram ao país durante a década da redemocratização, como a IURD; o segundo caso se constituiu a partir da atuação de redes evangélicas nativas que se apóiam em empreendimentos pessoais de lideranças pentecostais-carismáticas que articulam processos de evangelização dentro e fora do país. Essas redes, analisadas por Alves (2011), mostraram a pujança de pregadores sulamericanos, especialmente argentinos, neste cenário religioso local e transnacional. Em todo caso, assim se desenvolveu uma indústria cultural cristã, que se apropriou dos meios técnicos, linguagem e percepção próprias do mercado, ao se associar com a lógica de produção cultural do capitalismo moderno e globalizado.

Atualmente, o campo evangélico, especialmente o pentecostal, é aquele que mais tem crescido em termos de presença pública desde o começo dos anos 1990 na Argentina, como no resto da América Latina. Se, por um lado, o número de evangélicos no país está muito aquém ao de católicos (10 a 12 % contra 70 a 80%), o número de evangélicos é bem superior ao de outros grupos religiosos locais (Mallimaci, 1999). Tal crescimento também repercute um processo maior de desinstitucionalização, a partir do distanciamento daquilo que se refere ao pertencimento institucional rígido e duradouro, em prol de um processo de reinstitucionalização em outros grupos religiosos com fortes conteúdos emocionais, especialmente, como se observa, em grupos pentecostais (no nível popular) e

carismáticos (no nível médio). No caso dos pentecostais, vale ressaltar que sua lógica interna permite, ainda que contra a vontade das igrejas, a migração de fiéis entre as denominações, fenômeno peculiar tanto no Brasil quanto na Argentina. Talvez o dado mais interessante dessa desinstitucionalização esteja na quebra do monopólio católico em setores populares e no crescimento de crenças religiosas com fortes conteúdos identitários e da formação de uma sociedade cada vez mais religiosa, mas que se distancia progressivamente do imaginário católico dominante a partir de uma espécie de autonomia religiosa, ainda que majoritariamente cristã. De qualquer forma, esses aspectos configuram uma contra-face da lógica de uma globalização uniformizante, afrouxando certas amarras institucionais estabelecidas, ao menos naquilo que diz respeito ao campo religioso.

2.3 Em busca do poder: o campo religioso brasileiro (pós-anos 1980)

No que se refere ao campo político, com o final do período ditatorial, em 1985, a onda de redemocratização que tomou o país abriu espaço para que certas religiões se inserissem de forma mais contundente na arena política, e diante da histórica resistência no meio social católico à candidatura de sacerdotes a cargos políticos (Oro, 2006)⁵⁷, os evangélicos tomaram a frente neste processo, devido ao seu alto grau de institucionalização e de mobilização eleitoral, algo que outros segmentos religiosos, como os de matriz africana, jamais mostraram possuir⁵⁸.

⁵⁷ Conforme Oro, “o padre Diogo Feijó chegou à condição de regente do Império entre os anos de 1835 e 1837. Talvez seja este o mais alto posto político ocupado por um clérigo na política nacional. [Assim], pode-se dizer que historicamente a Igreja Católica não tem tido uma presença incisiva na política institucional brasileira (Oro, 2006:93 e 101).

⁵⁸ Com relação às candidaturas de afro-religiosos, “trata-se de um conjunto de religiões que dispõe de um capital social relativamente reduzido, o que dificulta a eleição de seus representantes nas esferas políticas. [...] Além disso, tais religiões constituem-se de pequenos grupos, quase domésticos, que são os terreiros, todos ao mesmo tempo autônomos e rivais entre si, em meio a pequenas e frágeis redes de aliança, [fora] as circunstâncias históricas em que as religiões afro-brasileiras se constituíram no Brasil” (Oro, 2006:135-36).

2.3.1 A Bancada Evangélica no Brasil

A presença de políticos evangélicos na Câmara de Deputados do Brasil data desde a Constituinte de 1933-34⁵⁹. Se até o golpe militar a eleição de candidatos religiosos se realizava principalmente mediante iniciativas pessoais de religiosos, após a reabertura política, em 1985, a candidatura de postulantes evangélicos a cargos do poder legislativo se especializou, mediante, em grande parte, o esforço e planejamento de algumas denominações que lançaram candidaturas de pastores e bispos devido a diferentes interesses e motivações.

É reconhecido socialmente o descrédito que possui o campo político no Brasil e na América Latina⁶⁰ (Ribeiro, 2002). O sucesso eleitoral evangélico observado nas eleições posteriores à abertura política em seus pleitos a contar de 1986 também foi constatado por diferentes pesquisas. Além do descrédito do político que vigora na sociedade brasileira, tal quadro propicia a imbricação neste campo de outros discursos e esferas simbólicas no intuito de positivá-lo perante a sociedade, especialmente nos momentos eleitorais, quando a preocupação com a opinião pública parece encontrar um lugar privilegiado na temporalidade da nação.

Historicamente, o campo religioso tem se imbricado e em alguns casos tem mesmo se confundido com o próprio campo político. Conforme uma expressão de Renato Janine Ribeiro (2002), o que, além da religião, poderia significar uma tão poderosa *sementeira de novas energias* para o campo político? Este fenômeno proporciona, antes de uma sacralização do político, uma *politização do religioso* (Michel, 1997). Portanto, além dos evangélicos, é possível estudarmos os candidatos católicos, os candidatos afro-religiosos, os candidatos esotéricos assim por diante, pelo simples fato deles existirem, ou, dito de outra forma, pelo simples fato do religioso ter se politizado.

Com relação aos evangélicos, alguns dados são reveladores a respeito de sua presença na sociedade e no campo político brasileiro: de 1940 a 1980, os evangélicos passaram de 2,6% a 6,6% da população brasileira. De acordo com o Censo de 1991, os evangélicos representavam 9% da população. Em 2000, somavam 15,5%, o que representava à época 26 milhões de fiéis. Conforme analiso

⁵⁹ Sobre a presença evangélica na política brasileira anterior a 1985, ver Oro, 2006.

⁶⁰ Uma pesquisa de âmbito internacional sobre o grau de confiança depositado nos políticos realizada em diversos países pelo instituto Gallup em 2004 mostrou que o Brasil é o país que detém o maior índice de desconfiança da população em relação aos seus políticos - 90%, percentual, por exemplo, muito superior a média europeia que gira em torno dos 50% (Oro, 2006).

mais adiante, de acordo com o Censo de 2010, atualmente 22,2% da população brasileira se assume evangélica, um acréscimo de 16 milhões de pessoas na última década (de 26,2 milhões para 42,3 milhões).

No campo político, a representação parlamentar evangélica também cresceu, ainda que a sua participação tenha sido discreta ao longo do século XX. Durante o processo de abertura política ocorrida nos anos 1980 ela se tornou significativa: enquanto nas eleições de 1982 foram eleitos doze deputados federais, dos quais dois eram pentecostais, no pleito de 1986 foram eleitos 32 parlamentares, dezoito eram pentecostais, sendo treze vinculados as Assembléias de Deus. Nas eleições ocorridas nos anos 1990, a *Frente Parlamentar Evangélica* (FPE), ou simplesmente “bancada evangélica”, como é conhecida mais popularmente, foi composta pelos deputados e deputadas provenientes do campo pentecostal interessados em temas político-sociais comuns. Por aquela época, a FPE se manteve pouco alterada em seu número de representantes, até as eleições de 2002, quando elegeram a maior bancada até então, com 51 deputados federais e três senadores eleitos. Malgrado o pleito de 2006, que diminuiu sensivelmente a representação parlamentar deste segmento devido ao envolvimento da maioria de seus integrantes em escândalos de corrupção à época das eleições⁶¹ e ao conseqüente cálculo de preservação executado por algumas denominações que não lançaram candidatos envolvidos nesses escândalos, a disputa eleitoral religiosa daquele ano se viu arrefecida. Contudo, a bancada evangélica eleita para a legislatura 2011-2014 recebeu impulso novo, conforme segue:

Quadro 2: Número de deputados federais e senadores evangélicos eleitos (1982-2010)

Ano Eleitoral – Legislatura	Deputados Federais	Senadores
(1982) 1983-1987	12	-
(1986) 1987-1991	33	-
(1990) 1991-1995	23	1
(1994) 1995-1999	32	5
(1998) 1999-2003	49	2
(2002) 2003-2007	59	4
(2006) 2007-2011	30	2
(2010) 2011-2014	63	3

Fontes: Fonseca, 1998; Freston, 2001; <http://www.camara.gov.br>; www.diap.org.br.

⁶¹ Por exemplo, na época, no escândalo das “Sanguessugas”, dos 72 acusados, 23 eram evangélicos, dentre os quais aqueles que articularam e que mais lucraram com o esquema da venda superfaturada de ambulâncias para o Ministério da Saúde, como o batista Lino Rosi (PP-MT) o assembleiano Nilton Capixaba (PTB-RO), e o então iurdiano Bispo Rodrigues (PL-RJ), este expulso tanto do PL quanto da IURD depois das apurações dos fatos.

É importante ressaltar que a configuração da bancada evangélica não é coesa no que diz respeito à representatividade de seus eleitos junto as suas denominações. Por exemplo, os deputados e senadores eleitos por certas denominações neopentecostais, como a IURD ou a Deus é Amor, colocam-se como representantes parlamentares dessas instituições e de seus interesses. As próprias igrejas planejam e desenvolvem as suas campanhas e, em boa medida, a sua atuação enquanto parlamentares. No caso de parlamentares que se identificam como participantes de igrejas pentecostais históricas, como os luteranos ou calvinistas, não necessariamente a sua participação nas casas de poder se encontra diretamente vinculada àquelas igrejas. Entretanto, todos acabam compondo uma mesma *frente* por, dentre outros aspectos, convergirem em posições conservadoras e atuarem conjuntamente a respeito de temas legislativos polêmicos, como a liberdade sexual, o aborto, a eutanásia, a união civil entre pessoas do mesmo sexo, direitos das mulheres, descriminalização de substâncias entorpecentes assim por diante, sempre advogando uma pretensa “maioria moral” que prima, conforme mencionado, pelo conservadorismo a respeito destas questões e que, salvo exceções pontuais, ressoam o tradicional discurso católico sobre os mesmo temas (Machado, 2006). Ademais, historicamente os pentecostais se revelaram menos conservadores e democráticos e mais governistas e nacionalistas do que os evangélicos históricos (Freston, 2001).

Para além da pretensa “vigilância moral” advogada pelos parlamentares a respeito dessas questões polêmicas, a principal justificativa para a inserção evangélica no campo político brasileiro consiste na percepção deste campo como uma arena sujeita ou tomada por influências demoníacas. A demonização da política por parte dos evangélicos, em realidade, ecoa aquela semântica nacional de descrédito já referida, que ao seu modo também demoniza este campo. No momento em que tal discurso é proferido pelos bispos, pastores e outros sujeitos religiosos-políticos dentro de seus respectivos templos e comunidades de sentido, este deve representar, para uma população de fiéis brasileiros e mesmo latino-americanos, aquilo que de alguma forma já se encontra internalizado na percepção dessas pessoas sobre o campo político. Se, por um lado, existe a demonização da política por todos, no caso dos evangélicos sua cosmologia e teologia próprias fornecem um sentido razoável e encontram ressonância quase que imediata no

comportamento político desses adeptos. A demonização da política advém, portanto, deste déficit e deste desencantamento que, para alguns autores, como Michel (1997), pode ser tomado como um fenômeno global.

Nos mais diferentes contextos transnacionais, tanto o religioso quanto o político tendem a sacralizar o espaço público. Tanto um campo quanto o outro parecem perceber este espaço sagrado como sujeito às vicissitudes do profano. Posto que o campo político se relaciona diretamente com a esfera pública, e que existem forças maléficas atuando nesses espaços, conforme crêem os evangélicos adentrar neste espaço se trata de uma missão de combate contra estas forças: é preciso realizar uma mobilização contra elas. Dado que o pentecostalismo alimenta as mobilizações identitárias como poucas religiosidades conseguem fazer hoje em dia, de maneira massiva e através da tomada de imaginários que se revelam em culturas heterogêneas e dentro de contextos políticos que aparentam diferenças radicais (Corten e Mary, 2000), é possível que sua entrada na esfera pública se realize através de um sofisticado e pragmático programa político que se alicerça em uma organizada base eleitoral formada pelos adeptos dessas religiões. A partir deste modelo, a entrada evangélica no campo político se torna, na esfera do discurso e da prática, uma verdadeira cruzada de combate e de sublevação das forças do mal.

No Brasil especialmente, um dos fatores que ajudam a explicar tal processo consiste no sentimento proporcionado por tais Igrejas de aproximar as pessoas da esfera política. Através de tal cosmologia e teologia, os evangélicos podem se sentir mais participativos do campo político. Este fato é importante por duas razões que se entrecruzam: por um lado, dentro da própria lógica democrática, são eleitas pessoas que devem nos representar; por outro lado, constatou-se a partir de diversos estudos que as classes populares são aquelas que se percebem menos representadas dentro da arena política⁶². E são justamente as pessoas provenientes destes segmentos sociais aquelas que constituem o principal contingente de adeptos das religiões pentecostais. Dado que o pentecostalismo “toca”⁶³ as camadas mais empobrecidas da população, também é preciso observar que atualmente existem denominações religiosas que se endereçam mais

⁶² Ver, por exemplo, os estudos de Moisés (1995); Francisco (2006); e o relatório do Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (PNUD, 2004).

⁶³ A expressão - *toucher* - é de Corten (1996).

diretamente às classes média e alta. Todo este contexto permite a constituição de uma sofisticada base eleitoral, seja no sentido da formação de um trabalho organizado e militante, seja no sentido de angariação de fundos utilizados nas campanhas.

Este discurso, coadunando-se ao quadro geral de descrédito existente e à instrumentalização e planejamentos estratégicos de campanha utilizados pelas igrejas, ao difundido uso de meios de comunicação e ao doutrinamento político de seus fiéis - que crescem em número significativo conforme apontam os censos oficiais e que são tradicionalmente mais carentes, percebendo a si mesmos mais participantes e integrados ao campo político quando elegem os representantes indicados por suas igrejas - indicam os elementos centrais que podem explicar o sucesso eleitoral pentecostal. O avanço das instituições democráticas no Brasil e a tendência globalizante de individualização dos sujeitos e de suas escolhas são elementos que também devem ser reconhecidos nesse fenômeno, ainda mais quando constatamos que o campo religioso mantém ao longo dos anos um papel estratégico no processo de significação do mundo.

2.3.2 Denominações de sucesso eleitoral

Desde a reabertura política, a inserção evangélica no campo político brasileiro revelou, principalmente, o relativo sucesso da Assembléia de Deus e da IURD, sendo essa última a denominação que mais chamou a atenção de pesquisadores e da opinião pública em geral, devido ao seu projeto político institucionalizado e a sua agressiva política de expansão no cenário nacional e transnacional, a partir de um aparato considerável de meios de comunicação que servem para veicular seu evangelismo para todo o mundo onde se faz presente.

Entretanto, tal sucesso deve ser compreendido de forma mais abrangente, quando, por exemplo, levamos em consideração o modelo evangélico de participação no campo político, sua instrumentalização e planejamento estratégico de conquista de votos e de poder, notoriamente desenvolvidos pela IURD. Conforme Oro (2006), esta denominação notabilizou a sua inserção no campo político graças a uma “sacralização deste campo”, que transformou o voto de seus

fiéis num ato quase sagrado. A partir da lógica de “vigilância constante” que prima pelo enfrentamento das “forças demoníacas” que atuam no espaço público, somado a necessidade de “moralização” desse espaço, a IURD pode ser considerada a denominação neopentecostal com maior sucesso eleitoral no Brasil, malgrado as fases de refluxo eleitoral da FPE, como ocorreu nas eleições federais de 2006.

Realizei o levantamento da trajetória política de todos os parlamentares e senadores considerados evangélicos que assumiram ao menos uma vez uma cadeira na Câmara dos Deputados ou no Senado desde 1998⁶⁴. A distribuição por denominação dos 142 parlamentares e senadores listados entre 1998 e 2010 apresenta a seguinte contagem em números absolutos, não em número de mandatos:

Quadro 3: Distribuição por denominação de parlamentares evangélicos federais, 1998-2010.

Denominação	Parlamentares eleitos
Assembléias de Deus	38
IURD	32
Igreja Batista	26
Igreja Presbiteriana	8
Evangelho Quadrangular	4
I. I. da Graça de Deus	4
Igreja Luterana	4
Sara Nossa Terra	3
Igreja Maranata	3
Igreja Metodista	3
Diversas	17
Total	142

Fontes: DIAP (www.diap.org.br) e Tadvald (2010).

De acordo com este levantamento, foi possível observar algumas questões gerais. Por exemplo, dos 142 parlamentares listados, apenas treze são mulheres, o que representa em torno de 11% do total. Embora baixo, este percentual está acima da média histórica de eleitas para a Câmara dos Deputados, que conta, a partir de 2011, com 43 mulheres parlamentares, o que representa 8,4% do total de 513

⁶⁴ O levantamento cobriu as eleições federais de 1998, 2002, 2006 e 2010. Advirto que as fontes consultadas foram por vezes contraditórias, o que pode gerar alguma divergência dos dados com a realidade em casos isolados. Todavia, procurei levantar a trajetória política desses parlamentares a partir de 1998 em função da disponibilidade de dados para consulta nos mecanismos tradicionais de pesquisa. Nem mesmo o DIAP (Departamento Intersindical de Assessoria Parlamentar) conseguiu atender a minha solicitação por uma listagem mais precisa das bancadas evangélicas anteriores a 1998. O quadro completo deste levantamento pode ser consultado nos Apêndices deste trabalho.

deputados. É reconhecido - utilizando uma expressão de Bourdieu (2003) – uma espécie de *falocentrismo* existente tanto no meio político quanto no meio evangélico, que comumente reserva às mulheres o papel de coadjuvantes nas esferas de poder e de prestígio desses campos. No caso das igrejas neopentecostais, salvo as esposas ou filhas das principais lideranças ou quando a própria mulher divide tal liderança da igreja com o seu marido, é incomum mulheres participarem da cúpula hierárquica das denominações, quiça na condição de pastoras. Mesmo nesses casos, são os homens que possuem papel de maior destaque e prestígio dentro das igrejas. À exemplo de outras denominações, a IURD, representante do modelo neopentecostal de inserção no campo político mais acabado e inspirador de “seus pares” nas últimas décadas, também não permite que mulheres assumam postos de liderança locais, regionais ou nacionais, papel reservado a figuras masculinas. Poucas foram as mulheres indicadas a cargos públicos por esta denominação⁶⁵.

Dentre as três principais denominações evangélicas eleitoreiras, apenas a IURD não possui nenhum parlamentar que tenha cumprido três ou mais mandados, fato que pode estar revelando certa circularidade (ou esvaziamento) do poder consagrado pela igreja aos seus candidatos oficiais⁶⁶. Para a IURD, o perfil político considerado ideal em suas candidaturas consiste em pessoas desprovidas de interesses pessoais, exclusivamente desejosas de glorificar o nome do Nosso Senhor Jesus Cristo, que possuem “caráter” e “compromisso com o povo de Deus”, além de se preocuparem com os desamparados e humildes, sem vaidades interiores ou egoísmos (Oro, 2006).

Com relação aos Estados da Federação, os campeões de eleições de parlamentares evangélicos no período analisado corresponderam aos maiores colégios eleitorais do país: Rio de Janeiro (27 parlamentares), São Paulo (23),

⁶⁵ Um raro exemplo de mulheres indicadas pela IURD consiste no caso de Edna Macedo, tão somente irmã do líder máximo da igreja, Edir Macedo, eleita Deputada Estadual e depois, em 2002, Federal por São Paulo, assim como seu irmão Eraldo Macedo, também pastor da IURD que chegou a ser eleito Deputado Estadual no Rio de Janeiro. Ambos tiveram que se afastar temporariamente da vida pública devido ao seu envolvimento em casos de corrupção. Em 2010, Edna concorreu a uma cadeira na Assembléia Legislativa de São Paulo, mas não conseguiu se eleger (Tadvald, 2010).

⁶⁶ A se destacar atualmente por esta denominação temos a figura do Bispo Marcelo Crivella (PRB-RJ), sobrinho de Edir Macedo e duas vezes eleito para o Senado pelo Rio de Janeiro, figura da qual a mídia especializada especula ser a próxima liderança dos desígnios políticos da igreja depois do desligamento do Bispo Carlos Rodrigues, outrora parlamentar e afastado da vida pública devido ao seu envolvimento em escândalos políticos em 2005-2006. Atualmente, Crivella é o atual ministro da Pesca e Aquicultura do governo Dilma Rousseff.

Minas Gerais (15) e Bahia (12). Excetuando-se Alagoas, Mato Grosso, Paraíba, Piauí e Rio Grande do Norte, os demais Estados elegeram ao menos um parlamentar no período em questão.

No que diz respeito aos partidos políticos, a mensuração dos dados é de difícil apreciação, devido à troca constante de legenda pelos parlamentares evangélicos. Temos casos de políticos que chegaram a concorrer nas quatro eleições analisadas por quatro partidos políticos diferentes. A rigor, dificilmente temos casos como o de Benedita da Silva, do PT-RJ, ou de Onix Lorenzoni, do antigo PFL e atual DEM-RS que durante o período citado não trocaram de legendas. Com raras exceções, os políticos evangélicos aderem a legendas de “direita”, aquelas mais conservadoras do ponto de vista político-ideológico.

A escolha do partido político e a troca constante observada depende de diversos fatores, dentre os quais destaco o direcionamento partidário coordenado por algumas denominações. Nas últimas eleições federais muito se especulou sobre a criação de um partido evangélico, ou, mais especificamente, da criação por parte da IURD de um partido evangélico. Especulou-se também que a entrada em peso dos candidatos da denominação no Partido Liberal (PL) acabaria por tornar a tradicional legenda em um reduto político iurdiano. Abalada a relação entre o PL e a IURD depois do resultado vexatório protagonizado por seus deputados no transcurso de seus mandatos recheados de escândalos ao longo dos anos 2000, a IURD buscou primeiramente se articular com os católicos carismáticos do Partido Municipalista Renovador (PMR), que logo em seguida (três meses depois) logrou a filiação do então Vice-Presidente da República, José Alencar, mudando, em 2005, o seu nome para Partido Republicano Brasileiro – PRB. Os dirigentes da IURD até hoje negam a ligação explícita deste partido com a igreja e negam também que a legenda fora criada para atender aos interesses de Edir Macedo e, sobretudo, de seu sobrinho, Marcelo Crivella, uma das principais lideranças da IURD. Fato é que o PRB foi o quarto partido que mais recebeu doações financeiras, atrás apenas dos poderosos PT, PSDB e DEM, sendo que as doações das empreiteiras responsáveis pelos templos iurdianos foram decisivas para esses números (Souza, 2009). Além deste aspecto, todos os candidatos iurdianos concorreram nas eleições de 2010 pela legenda, que oferecera ao TSE, no momento de sua inscrição e como cumprimento legal de sua validação, 612 mil assinaturas, a grande maioria delas obtidas nos templos da IURD. Os oito parlamentares eleitos pelo PRB em 2010 são

representantes da IURD. Portanto, se o PRB não é somente o partido da IURD, ele é *principalmente* o partido da IURD, assim como o Partido Social Cristão (PSC) é a principal legenda das Assembléias de Deus.

Exceção feita aos pentecostais das Assembléias de Deus e aos Batistas, as denominações neopentecostais tem mostrado maior êxito em seus desafios eleitorais e de inserção na mídia, se comparados às demais denominações, em especial às do protestantismo histórico. Por outro lado, devemos destacar que as igrejas neopentecostais foram as que historicamente lograram mais cadeiras no campo político. A partir do modelo instaurado pela IURD, as igrejas que obtém maior sucesso nesta arena são aquelas que possuem projetos mais bem definidos de inserção na política, que utilizam seus templos e espaços religiosos para fazer campanha para seus candidatos e que dispõem de profusos meios materiais e midiáticos que contribuem na difusão das campanhas entre os seus fiéis e até para além deles.

2.3.3 A (i)moralidade da Bancada Evangélica

A exemplo do campo político em geral, a FPE também é protagonista de diversas polêmicas, desde a sua postura conservadora diante de temas sociais que historicamente foram varridos para baixo do tapete da nação, até o envolvimento de seus parlamentares nos mais diferentes casos de corrupção ocorridos nos últimos anos. Se, no primeiro caso, a FPE advoga se constituir numa espécie de “primado moral” da nação, o envolvimento de parlamentares da frente em diferentes casos de corrupção refuta a ideia desta suposta primazia moral.

O crescimento da FPE que se notava até as eleições de 2002 sofreu um impacto profundo nas eleições de 2006 com a redução de 75% no número de parlamentares. Na ocasião, em 2005, diversos parlamentares da frente tiveram os seus nomes envolvidos nos dois principais escândalos de corrupção no governo federal à época: o caso das “Sanguessugas” e o caso do “Mensalão”⁶⁷. Na ocasião,

⁶⁷ “Sanguessugas” se refere à venda superfaturada de ambulâncias para o Ministério da Saúde, quando 16 indicados pela CPI faziam parte da FPE; “Mensalão” refere-se ao esquema de propinas

apenas 15 dos 59 deputados da legislatura anterior, ou 25% dos parlamentares que compõe a FPE, continuaram no cargo em 2006. Não por acaso, nenhum dos reeleitos estava com o nome envolvido nos escândalos em questão.

Se, até as eleições de 2002, a bancada evangélica havia recebido um impulso em seu número de integrantes, principalmente devido ao êxito dos candidatos da IURD, depois da renúncia de seu principal representante, o ex-bispo Carlos Rodrigues, a IURD sofreu um importante desgaste em sua imagem no campo político, por ter, além de seu então líder político, outros integrantes parlamentares envolvidos nesses casos de corrupção. Na época, a cúpula da IURD proibiu alguns de seus parlamentares, suspeitos ou indiciados nesses escândalos, tentarem a reeleição. Independente deste cálculo estratégico, conforme se verificou nas urnas, politicamente a imagem da IURD ficou muito desgastada: além da significativa diminuição de seus parlamentares eleitos, ao todo, dos 50 evangélicos que não se elegeram em 2006, 19 eram vinculados à IURD. O fracasso eleitoral iurdiano também é creditado ao afastamento do ex-bispo Carlos Rodrigues, o principal coordenador político das campanhas políticas iurdianas (Oro, 2006).

Na época, a “regeneração” da imagem dos políticos evangélicos que permitiria uma retomada do espaço político perdido nas eleições de 2006 passava por um sofisticado arranjo discursivo, realizado “de dentro” e “para dentro” das igrejas, ou seja, de sua cúpula institucional para seus adeptos. Este arranjo podia ser entendido da seguinte maneira: independentemente da “demonização” de alguns políticos evangélicos que ingressaram no poder legislativo federal, dentro de suas igrejas observou-se ter havido um arranjo discursivo para justificar este fenômeno; as igrejas evangélicas, corriqueiramente, declararam que seus representantes envolvidos com os escândalos de corrupção não “suportaram” e “sucumbiram” às forças demoníacas presentes no campo político, o que continuava legitimando a representação pentecostal referente à demonização deste campo. Portanto, estes deveriam retornar às suas igrejas a fim de se fortalecerem para depois voltar a essa frente de combate (Tadvald, 2006).

Depois do pleito de 2006 e da diminuição considerável da bancada evangélica na Câmara relacionada diretamente a participação dos parlamentares evangélicos em casos de corrupção, aguardou-se com certa curiosidade o resultado

repassadas por setores do Governo Federal aos parlamentares para compra de votos no Plenário, sendo que vários parlamentares envolvidos eram integrantes da FPE.

do pleito de 2010 para verificar se tal diminuição consistia em uma tendência de caráter “irreversível” ou se a memória política brasileira, reconhecidamente volátil, permitiria a retomada do histórico crescimento observado junto à bancada evangélica. De lá para cá alguns parlamentares literalmente sumiram da cena pública e outros, sem o apoio de suas igrejas, não lograram o mesmo sucesso eleitoral obtido quando ligados a certas denominações, como a IURD e o caso exemplar de seu ex-pastor, Paulo Mello, eleito em 2000 com 21.271 votos e que, sem o apoio da IURD na seguinte eleição municipal, em 2004, foi derrotado após receber insuficientes 1.827 votos (Souza, 2009).

À época das eleições municipais de 2008, denunciou-se que as empresas construtoras dos templos da IURD foram as principais contribuintes de campanha dos candidatos oficiais da denominação em cidades brasileiras, prática ilegal conforme a legislação eleitoral vigente no Brasil. Tais denúncias não receberam nenhum tipo de investigação (Souza, 2009). Os evangélicos também exerceram certo protagonismo nas eleições de 2010, especialmente na campanha presidencial do segundo turno das eleições, quando lançaram, em maior ou menor medida, ataques na mídia e nos templos à candidata governista Dilma Rousseff, do PT, que mostrara simpatia às causas da descriminalização do aborto e da união civil entre pessoas do mesmo sexo. Assim, o posicionamento evangélico recebeu significativo espaço na mídia política do país e entre a sociedade civil naquela decisiva época eleitoral.

A polêmica em torno dessas questões é reveladora da postura parlamentar evangélica e do que se pode esperar na atual legislatura da FPE, quando finalmente o país anunciava planos de colocar em votação leis a respeito dessas e de outras questões já mencionadas. Na época, o Plano Nacional de Direitos Humanos (PNDH-3), lançado pelo governo Lula em 21 de dezembro de 2009, foi alvo de repúdio da frente desde quando terminou o recesso parlamentar, em março de 2010. Na *Carta de Brasília*, divulgada pela bancada, os líderes evangélicos se insurgiram contra o plano, que, em sua versão original, previa a descriminalização do aborto e a união civil de pessoas do mesmo sexo. O documento também investiu contra o homossexualismo ao defender que é dever do Estado disponibilizar meios para indivíduos resgatarem sua condição original de gênero (Tadvald, 2010). Os evangélicos também trabalharam naquele ano contra o projeto que tornava crime a discriminação por orientação sexual e identidade de gênero, ficando o contraventor

sujeito a pena de multa e reclusão, da mesma forma como a discriminação por raça, cor, etnia e religião. Ainda, a FPE fez campanha a favor do *Estatuto do Nascituro*, projeto de lei que aumentava punições a condutas ligadas ao aborto e tentava garantir a vida de fetos concebidos em estupros, uma das hipóteses em que a legislação já permite a interrupção da gravidez.

Atualmente, conforme o portal Transparência Brasil, responsável por denunciar e acompanhar casos de corrupção e problemas políticos no país, metade dos membros da FPE enfrentam problemas com a Justiça, incluindo o seu presidente, deputado João Campos (PSDB-GO). Os processos que incidem sobre 32 parlamentares evangélicos vão desde peculato, passando por improbidade administrativa, corrupção eleitoral, abuso de poder econômico, sonegação fiscal e formação de quadrilha. Entre as igrejas representadas por esses deputados, a Assembléia de Deus é a denominação com mais parlamentares envolvidos em escândalos: entre os 24 deputados que são membros da igreja, onze devem explicações à Justiça. Há também cinco deputados da Igreja Presbiteriana (como Anthony Garotinho, PR-RJ), quatro da IURD, além de três deputados da Igreja Quadrangular (incluindo seu presidente, reverendo Mário de Oliveira), dois da Igreja Metodista e da Igreja Mundial, e, completando a lista, um deputado das igrejas: Internacional da Graça de Deus, Nova Vida, Cristã Evangélica, Congregação Cristã no Brasil e Sara Nossa Terra⁶⁸.

2.3.4 A Bancada Evangélica da legislatura 2011-2014

Com o resultado das eleições de 2010, a FPE da legislatura 2011-2014 recebeu um acréscimo de 30 parlamentares, ou pouco mais de 50% se comparada com a legislatura anterior. Consideram-se em torno de 63 deputados e três senadores os números de evangélicos eleitos em 2010. A Assembléia de Deus permanece como a denominação que elegeu mais deputados: 24; a IURD logrou eleger em 2010 oito congressistas (contando o Senador Crivella), ficando um pouco atrás da Igreja Batista que elegeu onze deputados. Os demais se dividem entre

⁶⁸ A lista completa, com o nome do parlamentar, Tribunal, número e motivo geral de cada processo podem ser consultados nos Apêndices deste trabalho.

outras denominações, tais quais as Igrejas: Presbiteriana, Evangelho Quadrangular, Internacional da Graça de Deus, Maranata e Metodista com no mínimo um representante eleito. Atualmente, a bancada evangélica é uma das maiores bancadas suprapartidárias com atuação no Congresso, ao lado da bancada ruralista.

Acompanhado os dados do Censo 2010 que apontaram o decréscimo dos fiéis católicos e o crescimento dos evangélicos, aspecto interessante da nova configuração das Casas Legislativas Federais consistiu no aumento dos parlamentares evangélicos em detrimento dos parlamentares de confissão e base eleitoral católica, que diminuíram seu número de 30 para 21 representantes⁶⁹.

A retomada do crescimento parlamentar evangélico observado nas eleições de 2010 foi creditada pelo campo pentecostal principalmente aos ataques deste segmento às iniciativas originárias da sociedade civil a favor da descriminalização do aborto e da criminalização da homofobia. Tais bandeiras ganharam espaço e força não somente no transcurso da última campanha eleitoral, mas ainda durante os últimos anos da década, quando se observou no país o avanço das instituições democráticas que permitiram maior visibilidade aos grupos sociais historicamente preteridos pela nação, como os homoafetivos e as mulheres. O atual presidente da FPE, o supracitado deputado reeleito João Campos, já apostava no crescimento da bancada evangélica, movido, segundo ele, pelo combate as propostas de lei “consideradas nocivas à sociedade”. Parlamentares estreantes na frente, como o diácono da Assembléia de Deus Erivelton Santana (PSC-BA), também alegaram que a prioridade no mandato seria se contrapor aos projetos que “não se identificam com princípios bíblicos”. O deputado disse também que fora eleito para defender interesses institucionais das igrejas evangélicas, como evitar a cobrança de impostos sobre contribuições e dízimos dos fiéis, outra pauta polêmica que, sob pressão da FPE, resiste em ter o seu texto alterado pelo legislativo nacional.

Ao consultar o blog na Internet da FPE pouco depois do término das eleições, essas questões, desde então, apareceram de forma institucionalmente clara: quanto às prioridades da frente para a atual legislatura, registrava-se no espaço que: “projetos como legalização do aborto, casamento entre pessoas do

⁶⁹ Dentre os atuais parlamentares católicos, destaca-se Gabriel Chalita (PSB-SP), carismático da Igreja Canção Nova e o segundo deputado mais votado do país em 2010, com 550 mil votos, perdendo apenas para o comediante Tiririca (PP-SP), eleito com a expressiva soma de 1.354 milhão de votos.

mesmo sexo, mudança do conceito de família, Plano Nacional de Direitos Humanos e projetos homofóbicos que criminalizam pastores e demais que ousarem protestar contra o pecado da homossexualidade são objetos de luta para não aprovação da Frente Parlamentar Evangélica” (Blog da FPE⁷⁰). Mesmo assim, um balanço das atividades da FPE desde a sua primeira formação indicou pouca coesão entre os parlamentares (Fonseca, 1998), excetuando-se, evidentemente, aquilo que diz respeito às questões “cruciais da ordem moral”, como o combate ao homossexualismo e ao aborto, entre outros.

Assim, pelo menos desde os anos 1990, se no caso geral da América Latina, conforme sugeriu André Corten (1996), o pentecostalismo conseguiu modificar a base teológica-política desta região, no caso específico do Brasil, conforme sugeriu Paul Freston (1994), não há mais como pensar a política do país sem levar em consideração o campo evangélico.

2.4 Contrapontos

2.4.1 Religião e política na Argentina

Comparado à Argentina e mesmo ao Uruguai, o pentecostalismo tem presença maior no Brasil, não somente no percentual de suas populações que se definem evangélicas como em sua atuação no espaço público, tanto que no Brasil, conforme abordei anteriormente, as populações evangélicas podem formar a base de uma política eleitoral, algo difícil de ser verificado nos países platinos. Ainda que na Argentina tenha se registrado tentativas em diferentes momentos históricos de criação de partidos políticos que apelassem à identidade religiosa evangélica ou católica, tais empreitadas jamais tiveram sucesso, assim como a “cooptação” do voto de fiéis para candidatos políticos de suas denominações, como nas eleições de 1993. Na ocasião, o *Movimiento Cristiano Independiente*, majoritariamente peronista, não conseguiu vincular o voto de seus seguidores aos candidatos religiosos apoiados pela organização (Wynarczyk, 2010). Na Argentina, ao contrário

⁷⁰ <http://frenteparlamentarevangelica.blogspot.com.br/>, consultado em 30 Out. 2010.

do Brasil, o componente religioso parece desestimular o voto, por não gerar necessariamente algum respeito ou prestígio adicionais. Isto sem contar os respectivos sistemas políticos e suas idiosincrasias que, no caso brasileiro estimulam mais a participação de políticos religiosos no poder, se comparado ao caráter da institucionalidade política e da sensibilidade religiosa argentina.

Uma das formas de se avaliar a laicidade do Estado consiste na gestão pública de temas relacionados à bioética, direitos sexuais e reprodutivos, educação, gênero e desenvolvimento populacional (Esquivel, 2010) e, conseqüentemente, do espaço conferido a qualquer ética religiosa na gestão dessas questões que, a rigor, não poderia ser nenhum em se tratando de um Estado verdadeiramente laico, o que não existe de fato, nem no Brasil, nem na Argentina. Conforme procurei mostrar na seção anterior, apesar da laicidade consagrada constitucionalmente no Brasil, este país ainda consagra ao campo religioso um importante espaço dentro de seus poderes, especialmente no poder legislativo. No caso argentino, malgrado a inexistência de parlamentares religiosos confessos e das políticas mais progressistas dos últimos governos, a religião ainda exerce uma pressão importante na gestão de temas polêmicos para o campo religioso, especialmente a Igreja Católica.

Este aspecto pode ser visualizado em polêmicas recentes, como a discussão pública entre magistrados argentinos relativa à presença de crucifixos em tribunais e demais espaços do poder público nacional, que apresentou posições contrárias: de uma parte grupos que defendiam sua completa exclusão em face da laicidade do Estado, de outra, aqueles que defendiam que o crucifixo “no es algo que identifica sólo a los cristianos, sino que es un símbolo de amor que va más allá de la Iglesia” (Rubin, 2010:12). No Brasil, a mesma discussão se arrasta há alguns anos sem que ainda se verifique uma decisão definitiva a respeito (Lorea, 2008; Ranquetat, 2012). Outro exemplo diz respeito à união civil de pessoas do mesmo sexo e a lei de adoção. O senado argentino aprovou, em julho de 2010, por 33 votos a favor, 27 contra e três abstenções, o projeto que autoriza o matrimônio e a adoção de crianças entre pessoas do mesmo sexo, malgrado as fortes pressões exercidas por setores nacionais conservadores e especialmente pela Igreja Católica (Bleta e Fioriti, 2010). No Brasil, lei semelhante sofre pesadas resistências que a impede de

ser votada no Congresso Nacional⁷¹, muito em função da pressão exercida internamente pela bancada evangélica e católica, conforme relatei anteriormente, assim como no que diz respeito à lei sobre a despenalização do aborto. Na Argentina, tramita desde 2011 um projeto sobre o assunto, mas neste caso a Igreja Católica e outros setores religiosos contrário à medida (como os judeus e os muçulmanos) adotaram maior cautela em se pronunciar sobre o tema, acredita-se que em função das declarações da presidenta Kirchner, contrárias a descriminalização do aborto, já que existe um entendimento de que o seu apoio é decisivo para a aprovação de projetos polêmicos no parlamento nacional⁷², como foi o caso da lei sobre o matrimônio de pessoas do mesmo sexo outorgada em 2010 (Rubin, 2011).

Historicamente, diferentes governos na Argentina tem delegado direta ou indiretamente para o campo religioso (notadamente o católico) o desenho, a formulação e até a implementação de determinadas políticas públicas, fundamentalmente no que se refere à matéria educativa e de planificação familiar e social, consagrando o religioso como um *mecanismo substituto do Estado* nessas diferentes instâncias (Esquivel, 2010). Assim, a entrada no poder de outras expressões religiosas, como as evangélicas, pode-se afirmar como uma questão estratégica, ainda que, no caso evangélico, o objetivo de obter ao menos um deputado evangélico nas eleições presidenciais do período democrático ainda não pode ser concretizado. Para Mallimaci (1999), além do fato dos fiéis evangélicos não considerarem necessário expressar a sua identidade religiosa no campo partidário, este fenômeno também pode ser entendido a partir da prioridade dada por um amplo número de pastores nas suas relações com os dirigentes partidários ou provinciais sobre a formação de suas próprias organizações políticas, o que ainda não sucedeu por uma série de razões próprias da cultura política daquele país.

⁷¹ Lei correlata, que permitiria a realização de cirurgias de mudança de sexo (transgenitalização) pelo Sistema Único de Saúde (SUS) no Brasil, foi barrada em 2008 mediante projeto apresentado pelo deputado Miguel Martini (PHS-MG), que na ocasião mobilizou as bancadas evangélica e católica no Congresso para barrar a portaria do Ministério da Saúde que previa este tipo de intervenção, antes que ela entrasse em vigor. Na ocasião, Alexandre Santos, presidente da Associação GLBT de São Paulo, declarou: “por que incomoda a esse deputado ver gente feliz? Por que ele não vai cuidar de outra coisa e larga do nosso pé? Apesar de o Estado brasileiro ser laico, tudo que essas bancadas evangélica e católica fazem no Congresso é para perseguir os homossexuais. Isso é um absurdo!” (O Verbo, 2008).

⁷² Por uma relação de leis que se relacionam com o campo religioso argentino, ver Esquivel (2010).

Ademais, conforme sugeriu Wynarczyk (2009), uma série de aspectos têm transformado o relativo ascetismo evangélico dado por seu sistema de crenças em prol de um ingresso na esfera pública. O abandono progressivo da conduta pietista que afastava os evangélicos da arena política pode ser determinado a partir da redemocratização, quando, a partir da grande heterogeneidade interna do campo evangélico nacional, alguns grupos passaram efetivamente a participar da esfera pública em função de múltiplos interesses que podem inclusive conduzir a criação de um partido político evangélico. A figura do pregador Carlos Annacondia, por exemplo, foi fundamental para o surgimento de um novo marco interpretativo que incorporou ao campo evangélico nacional um conjunto de crenças novas, como a própria Teologia da Prosperidade e a ascensão evangélica no espaço público.

Não por acaso, esse crescimento foi percebido pelo campo político e por grupos nacionais mais conservadores como uma ameaça evangélica ao monopólio católico, este já estabelecido à sua maneira nos meandros governamentais do poder. Assim, antes de se estabelecer na arena política mediante o lançamento de candidaturas ou mesmo do estabelecimento de um partido político, o campo evangélico deve travar uma luta anterior: a da busca, enquanto instituição cristã, de igualdade de direitos e de tratamento frente aquilo que reserva o Estado argentino ao campo católico.

2.4.2 Pluralidade religiosa no Brasil

No Brasil, conforme Segato (2007), a pluralidade cultural continua presente e representada, através de um mecanismo multicultural peculiar que transforma cada uma das culturas em contato, apesar de manter as suas referências originais que permite que essa pluralidade abranja parcelas da população maiores da que a do grupo específico. Se, por um lado, preserva-se assim a dimensão emblemática da cultura, permitindo a identificação entre diferentes segmentos sociais, por outro se perde, em grande medida, a ênfase no grupo étnico como parcela da nação.

As interpenetrações múltiplas, características da sociedade brasileira, podem abarcar o “outro” dentro da formação da nação, ao contrário da política identitária argentina que tende mais a homogeneização nacional. Portanto, no Brasil, o cenário

foi mais favorável para o estabelecimento de um imaginário religioso mais amplo, como a ideia de possessão de espíritos ou a adoção do primado da reencarnação (inclusive no catolicismo popular) que fundamenta diversas religiosidades e mesmo o imaginário nacional (Velho, 1994). No caso das possessões, as entidades afro-religiosas nos terreiros, os “desencarnados” no Kardecismo ou mesmo o Espírito Santo entre grupos pentecostais, podem revelar no caso brasileiro uma metáfora de “coabitação” ou de “acolhimento e fusão com um outro” (Tadvald, 2007), quer dizer, a ideia de participação da alteridade na construção identitária pessoal não soa de antemão invasiva ou inapropriada, quando, ao menos, analisamos o escopo religioso brasileiro⁷³. Soma-se a isso, por exemplo, dimensões como a pluralidade étnica advinda dos fluxos de imigrantes (europeus, asiáticos, latino-americanos), o *ethos* africano ou a representação edenista e idealizada dos índios como legítimos repositórios do caráter e da identidade singular brasileira, que, cada qual à sua maneira, introduziram no campo religioso nacional marcas de uma pretensa origem plural.

Tal qual a Argentina, ainda que em proporções diferentes, sendo bem menor no caso do país platino, quando se olha para o campo religioso brasileiro contemporâneo, o primeiro fato que chama a atenção é a sua transformação promovida pelo decréscimo da hegemonia católica de outrora (Sanchis, 1999). Entretanto, o decréscimo católico não significa necessariamente uma secularidade cristã nem o aviltamento substancial de religiosidades com matrizes muito distintas desse campo religioso; aliás, pluralidade esta que o próprio caráter encompassador do catolicismo nacional jamais conseguiu eliminar. Assim, até os dias de hoje, mantém-se o confronto das duas principais matrizes cuja presença marca o campo religioso popular no Brasil: a católica e a africana, ainda que a preponderância e a visibilidade da primeira sobre a segunda se mantenham pujantes no imaginário religioso do país e em suas instituições.

⁷³ Diria Capone que “no Brasil, os espíritos habitam os homens e habitam com os homens” (Capone, 1999:34, tradução minha).

2.4.3 Relativizando a diversidade religiosa no Brasil

De acordo com os dados censitários nacionais, o Brasil possui relativa diversidade religiosa conforme a auto-definição populacional. Entretanto, quando observamos amiúde esses dados, percebemos a pujança que religiões de matriz cristã possuem no cenário religioso nacional.

Quadro 4 – Religiões no Brasil (Censos de 1980-2010)

Religião	Censo 1980	Censo 1991	Censo 2000	Censo 2010
Catolicismo Romano	89,2%	83,3%	73,7%	64,6%
Protestantismo	6,6%	9%	15,4%	22,2% ⁷⁴
Espiritismo Kardecista	0,7%	1,1%	1,4%	2%
Afro-religiões	0,6%	0,4%	0,3%	0,3%
Outras religiões	1,3%	1,4%	1,9%	2,9%
Sem religião	1,6%	4,8%	7,3%	8%
Total	100%	100%	100%	100%

Fonte: Pierucci (2004) e Censo 2010 (www.ibge.gov.br).

Conforme os dados do censo demográfico de 2010 apresentados no quadro acima, percebemos que, ao somarmos as três principais religiões de matriz cristã, chegamos ao patamar de 88,8% da população nacional (pouco mais de 169 milhões de pessoas). Considerando os 8% que se declaram sem religião, restam apenas 3,2% da população brasileira que se declara pertencente a outras religiões⁷⁵, não necessariamente de matriz católica, isto desconsiderando, por

⁷⁴ Protestantes, assim distribuídos: 4% são evangélicos de missão (luteranos, presbiterianos, batistas, etc), 13,3% são pentecostais e 4,8% pertencem a evangelismos não determinados.

⁷⁵ Estas representam, conforme a catalogação do IBGE, 0,7% (1,4 milhão) de pessoas que se declaram testemunhas de Jeová; 0,5% (um milhão) declaram-se os santos dos Últimos Dias ou mórmons; 0,3% (588 mil) declaram-se seguidores do animismo afro-brasileiro como o Candomblé, o Tambor-de-mina, além da Umbanda; 1,6% (3,1 milhões) declaram-se seguidores de outras religiões, tais como: islâmicos (300 mil), budistas (243 mil), judeus (196 mil), messiânicos (103 mil), esotéricos (74 mil), espiritualistas (62 mil) e os ayahuasqueiros (35 mil). Há ainda registros de pessoas que se declaram baha'ís e wiccanos, porém nunca foi revelado um número exato dos seguidores de tais religiões no Brasil. (Censo 2010, www.ibge.gov.br).

exemplo, a umbanda ou outras religiosidades sincretizadas com o cristianismo, que poderiam diminuir um pouco este percentual.

Se, por um lado, observa-se historicamente o decréscimo no número de católicos⁷⁶, por outro se percebeu que tal refluxo católico aumentou consideravelmente os percentuais do campo protestante, especialmente das igrejas pentecostais, a partir das décadas de 1970-80⁷⁷. Pierucci resumiu assim esta questão:

Das religiões constituintes da nossa cultura, as afro-brasileiras são as *únicas não cristãs* e, mesmo assim, extremamente minoritárias; tudo somado, calcula-se que abrangem em torno de 1% da população brasileira os que se declaram adeptos dos cultos afro. Costumo falar, de brincadeira, que o destino (religioso) do cidadão brasileiro (religioso) não é nada invejável – é converter-se de católico em protestante. [...] No Brasil de hoje, portanto, se é verdade que aumenta a oferta de alternativas religiosas, é verdade também que o que se tem de novidade são novas Igrejas cristãs ou novos movimentos católicos. Magro presente cultural, magro destino humano me parece este, de transitar do catolicismo para o protestantismo (PIERUCCI, 1999:260, grifo no original).

A diversidade religiosa, para o autor, é de fato muito modesta no país, malgrado a crença deveras difundida no imaginário nacional que aposta na pluralidade religiosa como uma condição *per se* da nação⁷⁸. Aparentemente, esta

⁷⁶ Conforme os censos nacionais, o catolicismo representava 95,2% da população em 1940; 93,7% em 1950, 93,1% em 1960; 91,1% em 1970; 89,2% em 1980; 83,3% em 1991, até atingir os 73,8% de 2000 e os 64,6% de 2010 (Pierucci, 2004).

⁷⁷ Quanto ao crescimento protestante, os censos mostraram assim a sua evolução: 2,6% em 1940; 3,4% em 1950; 4% em 1960; 5,8% em 1970; 6,6% em 1980; 9% em 1991; 15,4% em 2000 e finalmente 22,2% em 2010 (Idem).

⁷⁸ Conforme Pierucci: “cadê a alteridade? Cadê, por exemplo, a presença do hinduísmo, este outro prolífero e proliferante politeísmo, este Outro do Ocidente? Por causa da ditadura militar com sua censura e repressão cultural, perdemos a chance histórica de nos embeber um pouco mais do colorido e intelectualizado influxo hinduísta que invadiu os Estados Unidos da América nos anos 60-70 e deixou marcas profundas na cultura pop que desde então habita o *mediascape* global. Do hinduísmo herdamos, sim, em nossa atmosfera de cultura possível, informações tão interessantes como as contidas na doutrina do karma, da reencarnação dos espíritos, da evolução religiosa através da transmigração das almas de vida; mas é uma herança bem indireta, mediante o kardecismo, infiltrada portanto de cristianismo, uma vez que o próprio espiritismo kardecista nasce geneticamente atravessado pela ética do amor fraterno, referida de modo explícito ao cristianismo, aos Evangelhos, a Jesus Cristo. Ainda o cristianismo, portanto. Nosso fado? Católicos, protestantes, espíritas... a aura é sempre muito cristã, como se vê. Do judaísmo como religião a influência é pouca, muito pequena (a não ser indiretamente, via cristianismo, e aí então é ampla). Budismo, taoísmo, confucionismo, xintoísmo, cadê? Não passam de tímidos enclaves subculturais, em luta nada gloriosa contra o empuxo assimilacionista das segundas e terceiras gerações de imigrantes

crença se fundamenta na relação quase inexorável entre as ideias de *pluralidade* e de *liberdade religiosa*.

Neste sentido, é interessante observar que determinadas estruturas religiosas estão tão enraizadas na nação, que a pluralidade religiosa não necessariamente está atrelada a maior ou menor percepção de liberdade religiosa. No Brasil, onde se considera que nos últimos anos a liberdade religiosa atingiu patamares surpreendentes em se tratando de um país com grandes dificuldades de desenvolvimento econômico e social (Pierucci, 1996), os maiores índices de percepção de liberdade religiosa se encontram entre adeptos de religiões cristãs, não por acaso, as mais “aceitas” e estabelecidas, com maior representatividade no cenário religioso nacional. Por exemplo, conforme pesquisa coordenada por Oro (2012) na cidade de Porto Alegre sobre a percepção da liberdade religiosa⁷⁹, os maiores índices deste reconhecimento ficaram entre os entrevistados de religiões cristãs: espiritismo kardecista (90%), evangélicos históricos (89,5%), pentecostais (74%) e católicos (73%) e os menores índices se encontram entre religiões com menor representatividade estatística no cenário nacional: afro-religiosos (28,5%) e novas religiões (32%) (neo-pagãos, neo-xamânicos, neo-esotéricos, neo-tradicionais, ayahuasqueiros, novas religiões orientalistas ou japonesas etc) e os sem-religião (39,1%). Por vigorar em nosso país um modelo cultural segundo o qual os vários grupos religiosos “apresentam graus distintos de inserção na sociedade nacional” (Carvalho, 1999:02) devido ao capital político e simbólico de que são detentores uns e outros, segundo Oro,

Se os afro-brasileiros, os membros das ‘novas religiões’ e os ‘sem-religião’, expressam ressalvas acerca da existência da plena liberdade religiosa em nosso país, é porque possuem alguma consciência de que não desfrutam na sociedade brasileira do mesmo status social e legitimação simbólica detido pelos outros grupos religiosos (Oro, 2012:14).

orientais, integradas já na parte branca da população. E os muçulmanos, onde foram parar? De tão desaparecidos, parece que não vieram nunca para cá. [...] Alguma teologia da libertação há de sobreviver na América Latina, pois não? Que venham pois os rastas. [...] É este, meus amigos, o tipo de votos que sinceramente faço toda vez que me dou conta de que o multiculturalismo brasileiro, decantado em prosa e verso, é ainda tão pobre, tão magro, tão limitadinho em matéria de variedade religiosa” (Pierucci, 1999:260-61).

⁷⁹ Esta pesquisa foi realizada em Porto Alegre em 2009, utilizando uma metodologia ao mesmo tempo quantitativa e qualitativa. Na ocasião foram contatadas 384 pessoas, divididas segundo as porcentagens de filiações religiosas que vigoram na capital gaúcha, segundo o Censo 2000, e a elas solicitou-se que se posicionassem diante do enunciado: “no Brasil existe total liberdade religiosa” (Oro, 2012).

Portanto,

Embora não sendo mais religião do Estado, a Igreja Católica Romana continuou sendo hegemônica em todos os aspectos da vida no Brasil e não perdeu, de fato, ao menos o seu papel formal de poder religioso. Assim, continua se pronunciando com autoridade em questões de seu interesse na vida nacional. [...] Apesar da pluralidade de religiões, o catolicismo, especialmente no seu aspecto mais popular, constitui a religião civil brasileira. Exemplo é o calendário religioso católico que, inserido na legislação, obriga não-católicos a observar feriados e festas que não constam no seu próprio repertório (MENDONÇA *apud* ORO, 2006:98).

Assim, de certa maneira, o próprio crescimento evangélico no país repercute, direta ou indiretamente, tal estrutura cristã enraizada historicamente no país pelo catolicismo, cada vez mais assombrado pelo avanço pentecostal.

2.4.4 Pentecostalismo no Brasil

Paul Freston (1994) estabeleceu uma importante classificação do pentecostalismo brasileiro a partir de três “ondas” deste evangelismo, classificação posteriormente reavaliada por Mariano (2005).

A *primeira onda pentecostal brasileira* corresponde ao período de implantação da Assembléia de Deus por missionários suecos no norte do país (1911) e agrega denominações surgidas até a década de 1950, especialmente a Congregação Cristã, originada em São Paulo e primeiramente voltada à comunidade italiana da cidade. Além de ser considerada como instauradora do modelo clássico missionário, uma característica importante das assembléias é o uso ritualístico da glossolalia⁸⁰ e a ênfase no Espírito Santo.

A *segunda onda pentecostal brasileira* agrega denominações surgidas entre as décadas de 1950 e 1970 e nela caracteriza-se a ação de um evangelismo de

⁸⁰ “*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 *glossolalia* é uma forma de *linguagem* não articulada conforme as *pautas* lingüísticas ou fonéticas dos *idiomas* conhecidos. [...] Popularizou-se com o *pentecostalismo* e outros *grupos* que a consideram uma manifestação direta do Espírito Santo” (Deiros, 1997:203, tradução minha).

massas e de comunidades carismáticas, passando a ocupar lugares públicos amplos e mídias como a (então incipiente) televisão: nos EUA, surgem assim os primeiros *televangelistas*⁸¹. Conforme Alves (2011), durante o período, igrejas pentecostais missionárias organizaram na Argentina e no Brasil cruzadas de evangelização em massa que contavam com a presença de lideranças evangélicas estadunidenses em grandes eventos e pregações. No Brasil, este fenômeno deu origem a uma série de igrejas autóctones, ao tempo em que na Argentina, malgrado o crescimento no número de evangélicos, conforme mencionado, ocorreu uma divisão no campo evangélico-pentecostal.

Por fim, considera-se 1977, ano de fundação da IURD, como o início da *terceira onda pentecostal brasileira*, ou *neocarismática*⁸², caracterizada pela centralidade das instituições nas mãos de seus fundadores e o gerenciamento institucional sob bases empresariais ao ponto de transformarem-se em uma teologia prática que fundamenta essas igrejas, e a adaptação do discurso pentecostal aos valores mundanos, especialmente aos associados à nova era global da acumulação flexível de capital. Serão igrejas da segunda e terceira ondas aquelas que, ao consolidarem-se internamente, irão ensaiar as primeiras internacionalizações evangélicas características do momento atual.

Quadro 5 – Dados do Pentecostalismo no Brasil

Instituição	Onda/ Fundação	Fundador	Origem	Membros Censo 2010	Doutrina/ Princípios pentecostais	Política
Assembléia de Deus	1ª / 1910 (Pará/ Brasil). Nome AD é de 1917	Gunnar Vingren e Daniel Berg	Missionários suecos, vindos dos EUA	12.314.410	Bíblia, Espírito Santo e glossolalia	Sugerem candidatos
Congregação Cristã	1ª / 1910	Luigi Francescon	Missionário italiano, vindo dos EUA. Fundada no Brasil (SP)	2.289.634	Conservadorismo	Apolítica

⁸¹ Por exemplo, Kenneth Hagin Sr. (1917-2003), Billy Graham Sr. (1918-), Pat Robertson (1930-), este dono da primeira emissora de TV pentecostal nos EUA, Kenneth Copeland (1937-), entre outros.

⁸² Quanto à expressão *neopentecostal*, não há concordância na literatura, já que alguns estudos referem-se a ela desde o advento de igrejas tanto da segunda quanto da terceira onda. O primeiro caso está mais referendado pela bibliografia estadunidense para se referir aos carismáticos de todas as igrejas cristãs, ao passo em que na bibliografia brasileira encontramos o neopentecostalismo relacionado especialmente às igrejas da terceira onda (Alves, 2011).

Evangelho Quadrangular	2ª / 1920 (Brasil, anos 1950)	Aimee Semple McPherson (cana-dense)	Los Angeles	1.808.389	Democracia interna	Candidatos oficiais
Brasil para Cristo	2ª / Anos 1950. Nome BPC é de 1955-56. Antes, I. de Jesus Betel	Manoel de Mello	Brasil (SP)	196.665	Abrasileira-mento. Cura divina e presença social (mídia, política, etc)	Pioneira. IURD copiou certos modelos
Deus é Amor	2ª / 1962	David Miranda	Brasil (SP)	845.383	Conservadorismo	Apolítica
IURD	3ª / 1977	Edir Macedo	Brasil (RJ)	1.873.243	Exorcismo e teologia da prosperidade	Indica e orienta candidatos próprios
I. I. da Graça de Deus	3ª / 1980	R. R. Soares	Brasil (RJ)	356.211	Teologia da prosperidade	Sugere candidatos
Sara Nossa Terra	3ª / 1980	Róbson Rodovalho	Brasil (RJ)	750 mil (estimativa)	Elitista, teologia da prosperidade	Sugere candidatos
Renascer em Cristo	3ª / 1986	Estevam e Sônia Ernandes	Brasil (SP)	Entre 1.5 milhões (estimativa)	Elitista, teologia da prosperidade	Sugere candidatos

Fonte: Freston (1994) e Censo 2010 (www.ibge.gov.br).

Exceção feita aos evangélicos históricos, de pertencimento mais atrelado a comunidades étnicas ou regionais, como no caso dos luteranos, por exemplo, dentro do quadro do pentecostalismo brasileiro, percebeu-se nas últimas décadas o crescimento de um novo tipo de evangélico, mais independente e com menor fidelidade denominacional, fenômeno que repercutiu na diminuição no número de fiéis de igrejas neopentecostais estabelecidas há mais tempo, como a própria IURD que, no decênio 2000-2010, perdeu cerca de 228 mil adeptos, aproximadamente 10% de seu quadro de seguidores (2,1 milhões em 2000 para 1,8 milhões em 2010).

Neste sentido, os números atuais do protestantismo nacional mostram o crescimento significativo de fiéis que se dizem apenas evangélicos, sem vinculação direta a nenhuma igreja. Entretanto, vale considerar que nem todas as igrejas estão previstas no livro-código do Censo, de sorte que podemos especular que muitas atribuições caem na variável “outras igrejas”. Por outro lado, é de se considerar que de fato outros tantos evangélicos circulam entre diferentes denominações, sem que se tornem adeptas de alguma em especial. Estes aspectos podem contribuir para

compreender o crescimento substancial de integrantes de religiões “evangélicas não determinadas”, que saltou de 1,7 milhões de pessoas, em 2000, para 9,2 milhões, em 2010, percentuais superiores aos dos espíritas (2%) e dos adeptos de outras religiões (2,7%). Outro aspecto que pode estar relacionado com o crescimento de evangélicos “sem igrejas” é o fenômeno da música gospel, que atrai milhões de fãs, independente de suas filiações denominacionais, quando existe alguma.

Temos assim a profusão de pequenas igrejas pentecostais que atualmente disputam fiéis com as grandes denominações. Essas novas igrejas estão divididas em dois tipos: de um lado, as menores, mais “festivas”, e que atraem mais jovens; de outro, aquelas inspiradas no modelo neopentecostal do qual a IURD faz parte, centralizadas na figura de um grande líder, que contam com grandes templos, cultos temáticos assim por diante. Um exemplo importante deste tipo de denominação consiste na Igreja Mundial do Poder de Deus, fundada em 1998 por Valdemiro Santiago, ex-fiel da IURD. Atualmente, dentro do universo neopentecostal, esta igreja é considerada como a de maior crescimento no país: conforme o censo de 2010, já são mais de 350 mil fiéis, pouco menos dos 356 mil registrados pela Internacional da Graça de Deus, fundada em 1980 por R. R. Soares, dissidente da IURD e que conta com grande espaço na mídia.

Tradicionalmente, a Assembléia de Deus se firma como a maior e mais sólida igreja do protestantismo brasileiro, que atingiu no último decênio um crescimento de 46%, atualmente contando com a expressiva marca de 12,3 milhões de fiéis.

Socialmente, o pentecostalismo brasileiro agrega camadas mais empobrecidas da população, ainda que existam denominações mais voltadas para as camadas médias, como a Igreja Sara Nossa Terra, por exemplo. O sucesso da Teologia da Prosperidade, a ser mais bem avaliado no próximo capítulo, contribuiu para explicar o crescimento evangélico, posto que responde melhor aos desafios modernos de inclusão social e ascensão material dentro da nova lógica do capitalismo global, nem que esta ascensão se restrinja ao campo simbólico para os fiéis. O pentecostalismo atual também possui a capacidade de agregar muitas pessoas em busca de sistemas de cura espiritual e da resolução de problemas do cotidiano, de ordem material, familiar, emocional, psicológica entre outros.

2.5 Simetrias e assimetrias para formação do campo transnacional

Conforme a proposta de Segato (2007), por uma série de razões históricas, em parte discutidas ao longo deste capítulo, no Brasil o indivíduo conseguiu preservar para si a possibilidade da dupla afiliação de seu trânsito entre distintos lugares de identidade, construindo-se como uma espécie de sujeito em trânsito, ao tempo em que na Argentina, o discurso dominante sobre o sujeito se pretenda, até os dias de hoje, neutro de outras identidades que não sejam aquelas que lhe confirmam a representação abstrata e idealizada do ser “nacional”.

Tanto no Brasil quanto na Argentina, a ruptura de laços de obrigação pré-modernos com a comunidade e com a família não resultou necessariamente numa maior liberdade da opção religiosa por parte dos indivíduos, mas antes fragilizou o seu alinhamento em redes de alianças e comunidades de sentido preestabelecidas. Conforme veremos nos capítulos seguintes, no caso dos pentecostais e das afro-religiões, tais alternativas religiosas transnacionais que partiram do Brasil para o país platino mostraram que:

Una de ellas tiene el formato confesional y oblativo del rebaño, mientras que la otra alternativa parecería presentar una resistencia al nuevo orden político y al nuevo lenguaje de las alianzas. Los pentecostales parecen estar plenamente en este nuevo orden territorial, mientras los umbandistas parecen representar una resistencia al mismo (SEGATO, 2007:91).

Assim, na Argentina, a opção por uma mudança de credo por parte dos segmentos mais populares da sociedade sempre significou o distanciamento ou mesmo uma negação da religião oficial católica, historicamente associada ao Estado. E antes de se constituir como a singela expressão de uma vontade religiosa, essas opções se caracterizaram como uma forma de resistência de identidades políticas particulares, como a vontade de se auto-atribuir “negro” ou “indígena” ao associar-se a religiosidades de matriz africana ou tradicionais, por exemplo. Por outro lado, as ofertas simbólicas e teológicas das igrejas neopentecostais brasileiras alimentam subsídios para o movimento contrário na Argentina, a saber, a da busca pela integração plena no modelo de sujeito nacional dominante: branco, bem-sucedido materialmente, de orientação heterossexual, cristão, assim por diante, o que, em contrapartida, também significa representar-se

pela diferença, pela fronteira simbólica estabelecida do *não ser*, no caso, não ser negro, indígena, homoafetivo, pobre, ou migrante de regiões nacionais e internacionais que fornecem a mão-de-obra dos serviços menos valorizados (internamente, *misioneros* ou sulistas, externamente, peruanos, bolivianos ou paraguaios). Não por acaso, no que se refere ao subcontinente, os imigrantes brasileiros e, em menor escala, os chilenos, possuem um *status* diferente dentro da nação argentina, como eu próprio pude sentir como brasileiro em minhas incursões pelo país⁸³.

A entrada de religiões *brasileiras* no país e com *status cristão*, como as pentecostais, pode ter alguma espécie de facilitação em função de sua procedência e estrutura teológica. No caso das religiões afro-brasileiras, que não possuem a mesma facilidade de estabelecimento no país, o problema pode residir, em parte, àquilo que representa a primeira sentença destas religiões assim hifenizadas: *afro*, sinônimo de atraso e passível de permanente desconfiança, ao contrário de *brasileiras*, dos últimos anos para cá cada vez mais sinônimo de progresso e de desenvolvimento. E até de sucesso, se avaliarmos, na cultura popular, o expediente do futebol⁸⁴.

No caso da entrada de igrejas brasileiras como a IURD na Argentina, esta teria relação direta com o empobrecimento da população local, mas também, à sua maneira, trata-se de uma denominação que parece responder a múltiplas questões locais, a serem perlustradas nos capítulos seguintes.

⁸³ Cito um caso: durante o meu primeiro mês de estadia no país, tive que procurar um prédio estatal no centro de Buenos Aires, próximo a Plaza de Mayo, onde funcionava o departamento responsável pelo acolhimento da papelada dos imigrantes para a homologação do visto de residência no país, papelada que eu dera entrada ainda na embaixada argentina no Brasil. No primeiro horário da manhã, quando cheguei à rua onde funciona a repartição que eu procurava, deparei-me com um cenário caótico: em frente ao prédio, centenas de pessoas aguardavam a liberação da porta pelo funcionário (guarda) responsável pela entrada no prédio. Perguntei para alguns populares o que se passava, e eles (um grupo de bolivianos) disseram que todos os dias era assim, muito demorado e mal-organizado, não havia fila, as pessoas iam se aglomerando pela rua, restringindo-se a xingar e a reclamar da demora e da falta de organização, até que muitos desistiam para tentar sorte melhor no outro dia, justamente o caso deles. Diante dessas explicações, fui tirar satisfações com o guarda que fazia a portaria e barrava a entrada dos imigrantes, a nossa entrada. Para minha surpresa, ao identificar rapidamente a minha procedência pelo sotaque, ele abriu a porta e mandou-me entrar rapidamente. Quando me dei por conta, eu já estava na frente do funcionário que recebia a minha papelada, sendo que o *hall* do departamento se encontrava sem muitas pessoas aquela altura. Saí de lá constrangido por ter que passar por todas aquelas pessoas que esperavam do lado de fora a sua oportunidade de legalizar sua situação no país.

⁸⁴ Pode parecer supérfluo à primeira vista, mas, de fato, o futebol é um dos principais temas de interação entre homens brasileiros e argentinos. Não foram poucas as vezes que nativos, ao perceberem minha nacionalidade, perguntavam-me sempre com certa excitação e/ ou incredulidade: “¿usted es brasileño? ¿Entonces, como es ser penta-campeón del mundo?”

CAPÍTULO 3

IGREJA UNIVERSAL: GÊNESE, EXPANSÃO E A TRANSNACIONALIZAÇÃO PARA A ARGENTINA

Vinde a mim todos os que estais cansados e sobrecarregados, e eu vos aliviarei. Tomai sobre vós o meu jugo, e aprendei de mim, porque sou manso e humilde de coração; e achareis descanso para as vossas almas. Porque o meu jugo é suave e o meu fardo é leve.

Mateus 11.28-30.

Neste capítulo apresento alguns dados sobre a origem da Universal e algumas marcas diacríticas que caracterizam a sua relação com a sociedade brasileira, cenário na qual ela pode surgir e de onde ela pode se expandir. Após a primeira parte da discussão, que também relaciona e analisa algumas experiências transnacionais da IURD, é analisada a presença da igreja na Argentina. Conforme a necessidade e o modelo de adaptação ao contexto local que a IURD apresenta quando se transnacionaliza, no que se refere ao cenário argentino, abordo esta questão a partir de duas frentes: uma que avalia aspectos gerais dessa adaptação e outra que avalia estratégias de adaptação da IURD no exterior a partir da comparação entre o relacionamento da Universal com o catolicismo em sua sociedade de origem e naquela sociedade receptora. Por fim, apresento algumas imagens e representações que a IURD possui, relacionadas ao Estado, imprensa, outras religiões, sociedade civil, assim por diante, a fim de mostrar, dentre outras possibilidades, tanto as bases de um sentimento mais generalizado que incide sobre a IURD na Argentina, quanto os desafios que ela ainda enfrenta naquele que é considerado o cenário onde a igreja desfruta de maior sucesso em seu projeto de internacionalização.

3.1 A gênese de uma Igreja

Em meados dos anos 1970, Edir Macedo trabalhava durante a semana como caixa de uma Casa Lotérica no Rio de Janeiro. Aos sábados, saía de casa com um teclado, um microfone, uma caixa de som e uma Bíblia. No final da tarde chegava ao Jardim do Méier, no subúrbio carioca, subia no coreto no centro da praça e começava a pregar para os transeuntes. Até que, em 1975, Macedo organizou e fundou a *Cruzada do Caminho Eterno*, junto com seu cunhado Romildo Ribeiro Soares, que conheceu em 1968 na Igreja Nova Vida, que ambos freqüentavam. Primeiramente, a fim de realizar as suas reuniões, a *Cruzada* alugava as dependências de onde antes funcionava um antigo cinema, o Bruni Méier. A audiência foi aumentando até que ambos alugaram um local maior, o cine Ridan, no bairro da Piedade, também Zona Norte do Rio de Janeiro. Aos poucos, conforme aumentava a procura de pessoas, os pregadores procuravam se instalar em locais maiores. Posteriormente, a *Cruzada* mudou o seu nome para *Casa da Bênção*, para, enfim, em julho de 1977, mudar seu nome definitivamente para *Igreja Universal do Reino de Deus*. Três anos depois, quando a IURD contava com quinze pastores, os cunhados romperam a sociedade, de maneira que R. R. Soares fundaria, em junho de 1980, a Igreja Internacional da Graça de Deus, que se transformaria em uma das principais rivais da IURD na disputa de fiéis no mercado neopentecostal brasileiro.

O modelo neopentecostal “instaurado” pela IURD, baseado na figura de uma grande liderança, na cura espiritual, na libertação e na prosperidade, no rádio e no televangelismo, originou-se e se estabeleceu em um período em que a sociedade brasileira passava por momentos de grande instabilidade econômica, entre o final da década de 1970 e especialmente durante a década 1980. Em razão deste contexto problemático, surgiriam diversas igrejas neopentecostais no país, quando propostas como a *Teologia da Prosperidade* encontraram um terreno fértil para se desenvolver⁸⁵. Um exemplo deste fenômeno consiste na fundação da Igreja Pentecostal Renascer em Cristo, fundada em 1986 por Estevam e Sônia Ernandes e com características similares as da IURD.

⁸⁵ Para mais detalhes sobre a Teologia da Prosperidade, ver o capítulo 4.

Em meados dos anos 1980, Edir Macedo mudou-se para os EUA (Nova Iorque), período decisivo para que ele se aprofundasse nas técnicas do televangelismo daquele país⁸⁶ e na *expertise* empresarial, que marcariam profundamente o modelo organizacional e de difusão da Universal e, conseqüentemente, do próprio neopentecostalismo brasileiro. Durante esta década, a IURD se expandiu pelo Brasil. A partir do Rio de Janeiro fundou primeiramente templos em São Paulo, Minas Gerais, Bahia e Paraná. Se em 1980 a IURD contava com 21 templos, em menos de dez anos este número saltaria para 571 espaços distribuídos por quase todos os Estados brasileiros (Mariano, 2003). Até meados da década de 1990, a Universal possuía mais de dois mil templos e sete mil pastores no Brasil e já estava presente em 34 países, com cerca de 225 templos abertos nos cinco continentes.

Conforme Ricardo Mariano (2010), a consolidação da IURD no Brasil e sua decorrente transnacionalização se tornou possível graças, especialmente, ao seu modelo já referido: intenso uso dos meios de comunicação e as fartas promessas de cura divina. Somado a isso, o pesado investimento em rádio e em televangelismo, além do ingresso na arena político-partidária, mostrada no capítulo anterior, tornaram possível retirar a Universal do anonimato, tornando-a uma das principais referências do neopentecostalismo brasileiro.

A partir de 1987, a IURD apostou na organização de pregações em massa, que ampliaram a sua presença no campo religioso e no espaço público brasileiro. As maiores concentrações já registradas ocorreram no Rio de Janeiro, em 1994 (Aterro do Flamengo, aproximadamente um milhão de pessoas), em São Paulo, em 1995 (Vale do Anhangabaú, cerca de 300 mil pessoas), Rio de Janeiro, em 1999 (Estádio Maracanã e telões no Ginásio Maracanzinho e no entorno, cerca de 250 mil), Rio de Janeiro, em 2010 (Enseada de Botafogo, um milhão de pessoas), e a maior já registrada, também em 2010, no Autódromo de Interlagos, em São Paulo (aproximadamente três milhões de pessoas).

Seu modelo organizacional se apóia em uma gestão eclesiástica centralizada e arrojada, a partir da mistura de uma espécie de empreendedorismo e de magia,

⁸⁶ Não por acaso, o rádio e o televangelismo nos EUA nesta época vivia um período de franco crescimento: “os evangélicos nos Estados Unidos possuem e operam várias redes de TV, de transmissão convencional, por cabo e por satélite. De acordo com dados divulgados pela *National Religious Broadcasters* (NRB) [entidade que representa os interesses dos comunicadores evangélicos nos EUA desde os anos de 1940], a expansão das emissoras religiosas foi de 100% entre 1985 e 1986” (Rocha, 2006:46).

baseados também em uma sofisticada máquina de arrecadação de dinheiro (legitimada pela Teologia da Prosperidade) e no evangelismo eletrônico, além de uma doutrina que aposta na conflituosidade com campos religiosos pré-estabelecidos, como aqueles de matriz africana ou outros modelos, como os de matriz judaico-cristã. Em seus templos, tece redes de sociabilidade e oferece apoio emocional, terapêutico e assistencial, prometendo aos seus fiéis prosperidade e ascensão social além de cura espiritual dos males físicos ou propriamente da alma.

Cada congregação local da IURD conta com assistentes, de caráter voluntário, responsáveis por serviços menores, conhecidos no Brasil como *obreiros*, e na Argentina, como *ujieres*. Conforme Oro:

Obreiro é o termo pelo qual é designado na Universal os indivíduos, de ambos os sexos, que iniciam sua carreira na hierarquia da igreja, ocupando-se sobretudo do bom andamento dos cultos no interior dos templos, observando o comportamento das pessoas, além de receberem-nas nas portas dos templos e aconselharem-nas. Exercem tais funções de forma gratuita (ORO, 2006:126).

Além disso, também são de sua responsabilidade a limpeza dos templos, o convite de pessoas à participação nos cultos, o auxílio aos pastores durante as sessões e fora delas entre outras atividades. Esses voluntários são subordinados aos *pastores*. Quanto a estes últimos, cabe o serviço religioso no culto, a orientação dos obreiros e a administração da igreja local. Acima dos pastores estão os *bispos*, que regulam as linhas doutrinárias e supervisionam o trabalho dos pastores, além de coordenarem as ações da igreja em outros países ou regiões.

A organização da igreja lembra em muito a lógica administrativa de multinacionais, como as do setor financeiro (bancos, seguradoras etc.), onde cada unidade (templo) deve ser auto-suficiente, além de promover a expansão da igreja (abertura de novos templos, aquisição de rádios ou outros veículos de comunicação etc.) e cumprir outras metas determinadas pela matriz, dentro de um modelo organizado e técnico-racional.

Na esfera da estética, que serve para fins simbólicos, religiosos e empresariais, primeiramente a IURD utilizava a imagem de duas mãos juntas em oração. Atualmente, a igreja utiliza diversas imagens (logomarcas) para se representar, como um coração vermelho com uma pomba branca no interior, uma

cruz ou até um *menorá* (candelabro judaico) e tem como principais *slogans*: *Jesus Cristo é o Senhor e Pare de Sofrer*, este último pelo qual é mais conhecida em alguns países, especialmente os hispanofônicos, como a Argentina (*Pare de Sufrir*).

Seus rituais serão mais bem descritos no próximo capítulo. Quanto às suas doutrinas, essas derivam de interpretações particulares tecidas a partir de passagens bíblicas, como o caráter sobrenatural atribuído às celebrações do batismo por imersão e à Santa Ceia do Senhor e de referências múltiplas extraídas e reinterpretadas de outras religiosidades, principalmente do catolicismo, das afro-religiões e do próprio campo empresarial⁸⁷.

Segundo Giumbelli (2003), alguns pesquisadores sociais acreditam que, apesar do Brasil se constituir a partir de um cenário socialmente excludente, graças a valores do catolicismo impregnados no contexto nacional, foi possível constituir uma sociedade também integradora, marcada por sincretismos e pela constituição de identidades religiosas porosas. A partir do componente sectário constitutivo de ideais orientados pela ética igualitária protestante, a IURD ocuparia um lugar importante nessa interpretação, ao assinalar uma transformação crucial no protestantismo nacional. Conforme o autor:

Mesmo adotando uma postura agressiva em relação a outras religiões, o estilo de devoção percebido na Igreja Universal é marcado pela assimilação de elementos externos à tradição protestante e por uma concepção abrandada de conversão, estabelecendo assim um vínculo inédito com traços dominantes da religiosidade brasileira. O êxito da IURD expressaria, assim, não só a consolidação de um novo componente no espaço religioso, mas também a reiteração de um certo modo estabelecido de construção da identidade religiosa – como se a cultura brasileira finalmente tivesse conseguido ‘fagocitar’ algo que permanecia, de certo modo, ‘estrangeiro’ (GIUMBELLI, 2003:69).

Este modelo constitutivo da IURD não para de colher frutos. Apesar do decréscimo no número de fiéis constatados entre os censos de 2000 e 2010⁸⁸, tem aumentado o número de templos da IURD no Brasil e no exterior. A Universal

⁸⁷ Uma das principais dimensões “fagocitadas” pela IURD advém do campo afro-religioso, característica a ser mais bem discutida no capítulo 5. Entretanto, referências constitutivas da IURD podem ser encontradas em diversos léxicos religiosos, especialmente o catolicismo, em parte também comentados naquele capítulo.

⁸⁸ Conforme relatado no capítulo 2, a queda apresentada foi de cerca de 228 mil adeptos, ou aproximadamente 10% de seu quadro de seguidores (2,1 milhões em 2000 para 1,8 milhões em 2010).

investe pesado na abertura de novas sedes e na aquisição de empresas de comunicação. Atualmente, a sede mundial da IURD é a *Catedral Mundial da Fé*, localizada na Zona Norte do Rio de Janeiro, também conhecida como *Templo da Glória do Novo Israel*. A construção de templos monumentais é característica desta igreja. Até meados dos anos 2000, a IURD já havia erguido, somente no Brasil, mais de 40 catedrais. Desde 2010, a igreja está construindo o *Templo de Salomão* (de estilo arquitetônico conforme idealizado por Salomão, personagem imortalizado na Bíblia por sua fé e riqueza), que será a maior catedral da Universal no mundo. Estima-se que sua capacidade será de aproximadamente dez mil pessoas sentadas e terá uma altura equivalente à de um prédio de 18 andares, além de estarem previstos dois subsolos e uma estrutura que se pretende faraônica. Entretanto, este estabelecimento e crescimento significativos da IURD na sociedade brasileira também foram fonte de polêmicas ao longo dos anos.

3.1.1 Marcas diacríticas: o conflito e a controvérsia

Dentro do campo religioso nacional e mesmo em contextos transnacionais, a IURD é promotora de polêmicas e de conflitos de natureza variada. Somado ao proselitismo que lhe é característico e a sua relação polêmica com o dinheiro, isto a tornou promotora de diversas controvérsias, polêmicas, discussões e até acusações criminais tanto no Brasil quanto no exterior.

No campo judicial, desde os anos 1990 a IURD sofre diversas acusações legais, como estelionato, lavagem de dinheiro, apropriação de patrimônio alheio mediante ardil, corrupção passiva entre outras. Embora a igreja tenha quase sempre sido denunciada com base em muitos dispositivos legais, os pedidos de dinheiro que os pastores iurdianos fazem junto aos fiéis acabaram se tornando o ponto central de muitas denúncias. Em alguns casos, as acusações geraram inclusive a prisão de seus integrantes, como a do próprio líder bispo Edir Macedo, quando, em 1992, foi acusado de charlatanismo, estelionato e lesão à credulidade pública. Macedo seria liberado onze dias depois da prisão, e as acusações seriam posteriormente arquivadas por falta de provas. Entretanto, outras tantas acusações

são impetradas em diferentes cantos do Brasil contra a IURD e suas lideranças, que se intensificaram depois da aquisição da Rede Record pelo bispo.

Mais recentemente, em 2007, uma reportagem publicada pelo jornal Folha de São Paulo sobre o império midiático da IURD apontava para a suspeita de crimes relacionados à evasão de divisas e sonegação da igreja para o paraíso fiscal da Ilha de Jersey. A IURD reagiu ao caso mobilizando a sua base de adeptos. A reportagem gerou mais de sessenta ações de fiéis contra o jornal, quase todas em pequenas cidades brasileiras e muitas ainda em trânsito na Justiça. Segundo a advogada do jornal, 90% do teor das ações era idêntico, inclusive no que diz respeito às ofensas que os adeptos teriam escutado nas ruas em face do prejuízo causado pela matéria na imagem da Universal (Sousa; Athayde, 2008).

No mesmo ano, a Polícia Federal brasileira abriu investigação contra Edir Macedo pela suposta prática de diversos crimes, como falsidade ideológica, sonegação fiscal e lavagem de dinheiro. Baseado nessas investigações, em 2009, o Ministério Público Federal em São Paulo denunciou Macedo e mais nove integrantes da IURD por formação de quadrilha e lavagem de dinheiro e por serem suspeitos de se apropriar ilegalmente de dízimos e de ofertas de fiéis, usando o dinheiro coletado para construir patrimônio pessoal e comprar emissoras de televisão e rádio. Esta denúncia se baseou em uma apuração da movimentação financeira da IURD ao longo de seus mais de 30 anos de existência, levando à quebra judicial dos sigilos bancário e fiscal da Universal e ao levantamento do patrimônio acumulado por seus dirigentes entre 1999 e 2009 - já que, conforme a lei vigente, ainda que isentas de pagar impostos, as organizações religiosas são obrigadas a declarar o volume de recursos e bens doados que receberam de seus fiéis. Segundo dados divulgados pela Receita Federal brasileira, a IURD arrecada aproximadamente 1,4 bilhão de reais por ano. De acordo com a lei brasileira, por se tratar de uma instituição religiosa sem fins lucrativos, a Universal somente goza de isenção de impostos e imunidade fiscal porque, em tese, os recursos arrecadados pela igreja não tributáveis são todos usados exclusivamente em obras assistenciais. Entretanto, de acordo com a investigação, ao menos 50 empresas da igreja são beneficiadas por doações feitas por fiéis em todo o país, além da Universal injetar parte desses dividendos na Rede Record, práticas que não estariam de acordo com a lei.

Em 20 de outubro de 2010, o Tribunal de Justiça de São Paulo (TJ-SP), anulou todas as acusações feitas pelo Ministério Público contra a IURD e seus representantes por avaliar como ilegal a investigação conduzida pelos promotores do *Grupo de Atuação Especial e Repressão ao Crime Organizado* (GAECO), atuante na cidade de São Paulo e encarregado do processo. Ainda em 2010, o Supremo Tribunal de Justiça de São Paulo encaminhou um pedido de auxílio à Promotoria de Nova Iorque para rastreamento de dados bancários e fiscais da IURD nos EUA; contudo os advogados da Universal conseguiram anular a ação. O pedido de colaboração se originou devido à acusação por parte da Promotoria de Justiça de Nova Iorque contra a tesoureira da igreja naquele país, Regina da Silva, acusada de fraudes e de falsificações para obter empréstimos hipotecários no país na ordem de mais de 22 milhões de dólares. A IURD consegue, dessa forma, estabelecer pontes transnacionais para além da esfera religiosa. Acusações no exterior não são novidades para a Universal, conforme ficará evidenciado mais adiante quando analisarmos sua presença na Argentina.

É importante registrar que não é tarefa científica endossar, contestar ou emitir juízos de valor a respeito deste conjunto de acusações. Contudo, o dado em si não pode ser desprezado, pois em parte revela a relação da instituição com a sociedade circundante, sua política agressiva de crescimento e de empoderamento e a própria importância deste aspecto polêmico na constituição do discurso belicoso e auto-vitimizado da igreja, que se vê “perseguida” e, conseqüentemente, intimada a travar um sem-número de lutas e de enfrentar pesados desafios pela manutenção de seu trabalho evangelizador pelo mundo. Conforme relatado, as acusações permeiam desde as suas atividades nos templos, passando por sua formação e organização institucional e suas atividades nos campos da mídia e da política. As acusações também têm origens nos mais diferentes âmbitos da sociedade, desde adeptos de outras religiões que se sentem ofendidos com alguma prática da igreja, conforme analiso no capítulo 5, passando por investigações policiais e processos judiciais sobre os mais diferentes motivos, até interpelações advindas de outras denominações do campo evangélico. Não por acaso, a IURD sempre atraiu desconfianças entre os próprios evangélicos, como exemplifica o manifesto lançado em 1995 pela *Associação Evangélica Brasileira* que recusava a autenticidade protestante da igreja. O mesmo ocorreu em diversos países, como relatarei adiante.

Devido a múltiplas disputas nos meios de comunicação, em última instância de caráter empresarial e não ideológico ou religioso, com empresas do porte da Rede Globo ou da Folha de São Paulo, especialmente, desde os anos 1990, a IURD tem atraído para si uma imagem negativa propagada pela grande mídia do Brasil, que afeta decisivamente a opinião pública nacional. Para Emerson Giumbelli (2003), o aspecto crucial desta relação ambígua da IURD com o seu sucesso institucional e com o fracasso de sua imagem pública, mediante a desaprovação que a igreja sofre por parte de vários segmentos sociais, repercute atualmente esta ambigüidade entre o sucesso e o repúdio que seria característica da sociedade nacional e de sua relação com o campo religioso, em outros momentos, anteriores aos anos 1980, voltados aos cultos mediúnicos, por exemplo. O cerne dessa questão estaria localizado em uma espécie de *lógica do conflito* que organiza as relações entre os vários componentes do campo religioso nacional, e lógica da qual a IURD é exemplarmente tributária e persecutória, conjugando para si “práticas passíveis de serem interpretadas como sincréticas e uma postura agressiva e beligerante diante de outras religiões” (Giumbelli, 2003:74).

Entretanto, até hoje a IURD não foi condenada judicialmente em nenhum processo referente às suas práticas de culto, tampouco deixou de ser considerada como parte integrante do campo evangélico brasileiro. Juridicamente, não existe impedimento previsto na lei que possa enquadrar como ilegal ou ilegítimo algum aspecto dos cultos iurdianos, como os pedidos por dinheiro e as curas espirituais, malgrado o desconforto já expressado por alguns juristas que absolveram a igreja de certas acusações desta natureza. No máximo, sucedeu-se penalizar a igreja em outras instâncias, como a fiscal e a patrimonial devido a supostas irregularidades.

Assim, mantendo-se livre de condenações judiciais e da condenação propagada pelo próprio campo evangélico, a IURD tem conseguido reformular a sua relação com o dinheiro como um aspecto constituinte do léxico religioso evangélico, e não alheio a ele como sempre defendeu os seus críticos. O próprio campo evangélico tem cada vez mais incorporado essa relação em suas práticas, como atestam as características centrais de nove em cada dez igrejas evangélicas que surgem com certa constância no país:

Continuando a ser esta a visão socialmente predominante, é como se houvesse uma ‘religião’ que tivesse introjetado

elementos e lógicas pertencentes ao domínio econômico, no qual lucro e organização empresarial têm pleno sentido. Perversão análoga poderia ser encontrada do lado da esfera econômica, quando se observa a consolidação e sofisticação de um segmento de 'produtos religiosos' (CDs, livros, camisetas, adesivos etc.), colocando redes de manufatura, distribuição e consumo a serviço de exigências e referências religiosas. O argumento, note-se bem, não afirma que o religioso se impõe ao econômico, ou vice-versa, mas que esses domínios se interpenetram e que entre eles não se impõe uma fronteira clara (GIUMBELLI, 2003:78-9).

A relação com o dinheiro e a política de marcar sua presença no espaço público são instâncias que se encontram intimamente conectadas à lógica iurdiana de expansão, que tem logrado resultados interessantes ao redor do mundo desde os anos 1980. Assim, se, por um lado, a IURD pode representar de certa maneira o processo de "indigenização" do protestantismo brasileiro, no sentido de assimilar elementos que remetem a tradições religiosas mais enraizadas no cenário nacional, por outro lado a IURD se configura em uma espécie de antena religiosa da globalização, "na medida em que ela capta e busca implantar traços que percorrem circuitos bem mais amplos do que os nacionais" (Giumbelli, 2003:88). Assim, mesmo antes de completar uma década de fundação, o crescimento iurdiano se faria sentir para além das fronteiras nacionais de seu contexto originário.

3.2 A transnacionalização da Igreja Universal

Se a transnacionalização religiosa era percebida por diferentes estudiosos do campo religioso como uma estratégia de colonização e de imperialismo cultural das religiões protestantes anglosaxãs sobre a América Latina, desde este continente também surgiram importantes igrejas evangélicas capazes de reconfigurar aquele sentido tradicional "norte-sul" do fluxo religioso internacional (De La Torre, 2009). Notadamente, a IURD, ao inovar com um modelo empresarial e midiático baseado na combinação da experiência pentecostal da cura do espírito em expedientes como a Teologia da Prosperidade, a igreja se notabilizou neste processo de transnacionalização neopentecostal e, conforme seus próprios dados, hoje está

presente em 172 países⁸⁹. Um número considerável se levarmos em consideração que a própria Organização das Nações Unidas (ONU) possui 193 países filiados.

Evidentemente, este número deve ser relativizado no que diz respeito à maior ou menor inserção da igreja em cada realidade nacional onde se faz presente. Conforme Mariano, somente a partir do contexto brasileiro da redemocratização, iniciado em 1985, e da arrancada da globalização, as igrejas evangélicas puderam intensificar os projetos de internacionalização do seu proselitismo religioso. Fazendo jus a suas ambições globalizantes, a IURD, segundo o autor:

Iniciou as primeiras missões no exterior em meados dos anos 80, começando por Estados Unidos (1986)⁹⁰, Uruguai (1989), Portugal (1989) e Argentina (1990). Na época, Edir Macedo tinha a convicção de que Nova York, onde morava, era 'o centro de todas as nações do mundo como Roma era no tempo de Jesus' e que de lá poderia formar um centro de evangelismo mundial, a partir do qual enviaria os imigrantes convertidos como missionários a seus países de origem para auxiliar na implantação da igreja. O projeto fracassou. Foi somente a partir da década de 90, com o envio de levas de pastores e bispos brasileiros apoiados, a seguir, por estrangeiros elevados ao pastorado, que a denominação cresceu. Conseguiu fincar pé em toda a América Latina, na América do Norte, em boa parte da Europa e da África, em alguns países da Ásia e, por último, em certos lugares do Oriente Médio e da Oceania (MARIANO, 2010:04).

Todavia, a presença iurdiana internacional varia desde países como a Argentina, Portugal e África do Sul, onde a Universal construiu e arregimentou um número considerável de templos e de fiéis e faz sentir sua presença de forma importante no espaço público local (Semán, 2003; Mafra, 2003; Corten, 2003; Oro, 2004), até países como o Uruguai, México e a França, onde a igreja enfrenta muitas dificuldades para se estabelecer significativamente (Barragan, 2006; Oro, 2004; Aubrée, 2001). Conforme apresentarei a seguir, em regiões como a do continente asiático, parte da África e o Oriente Médio, com baixa presença cristã e com ampla maioria budista, hindu, judaica ou muçulmana, sua presença não é mais do que rarefeita, em muitos casos estando resumida a abertura de um escritório em determinados países. Na Oceania sua presença é praticamente simbólica,

⁸⁹ Conforme dados do portal www.arcauniversal.com.

⁹⁰ Conforme Oro (2004), o Paraguai teria sido, em realidade, o primeiro país onde a IURD abriu um templo fora do Brasil, ainda em 1985.

possuindo nada além de escritórios na Austrália e na Nova Zelândia. Há ainda casos como o da Tanzânia, na África, onde a igreja se instalou em meio a muita perseguição, ou da Rússia, onde a igreja declara não ser fácil “evangelizar os russos com seus hábitos comunistas”, ou a Índia, onde vigora uma grave intolerância religiosa (Mariano, 2010).

A expansão internacional da IURD resulta da elaboração de um cálculo de interesse realizado pela própria igreja, que se instala em países conforme um plano premeditado e racionalizado de transnacionalização. Sua relação com as instâncias estatais locais procura se limitar aquilo que for exigido legalmente: passaporte, vistos, registro, impostos etc. Segundo Oro, o procedimento de internacionalização da Universal segue um determinado padrão:

A cúpula dirigente efetua um levantamento de países e cidades em que pensa instalar a igreja. Nesta escolha é levada em consideração a possível clientela, e, sobretudo, a presença de brasileiros ou hispânicos. Decidido o país e a cidade, são enviados para lá um ou mais pastores que alugam um espaço, de preferência cinemas ou outros de tamanho razoável desativados, situados em lugar de grande circulação de pessoas, para dar início ao trabalho religioso (ORO, 2004:140).

Em linhas gerais, a estrutura litúrgica e organizacional da IURD no exterior segue o seu modelo original do Brasil, descrito anteriormente. Ademais, a Universal se mantém inflexível no propósito de exportar sua pesada estrutura eclesial, independente do país, o que também ocasiona problemas de estabelecimento em alguns locais pontuais. Todavia, todo o esforço de transnacionalização empregado pela IURD gerou resultados mais significativos a partir do final da década de 1990, tanto que, em 2000, a Universal já marcava presença em cerca de 80 países, até chegar ao número já mencionado de 172 países que a própria igreja registra atualmente.

A aceleração no processo de transnacionalização da IURD que se verifica desde os anos 1990 acompanha o desenvolvimento de uma globalização baseada no modelo individualista e neoliberal que tomou força no mundo desde o começo do século XX. Dentro deste contexto, a doutrina missionária praticada pela IURD procura os pobres e os desenraizados, estabelecendo uma ideia de Espírito Santo significado de maneira a se constituir em uma força e não em uma personalidade, que pode assim ser adaptada mais facilmente a culturas transnacionais onde o

elemento cristão se faz notar mais significativamente, o mesmo não ocorrendo em outras regiões do mundo mais alheias ao universo cristão de significação.

Assim, a IURD consegue atuar mais abertamente, combinando o tradicional com o hipermoderno, implantando suas práticas dentre culturas populares ligadas ao individualismo urbano e ao transnacional. Não obstante, a IURD participa totalmente da dinâmica da mundialização, com maior ou menor sucesso em se tratando de cada região, mas com o feito notável de se fazer presente, ainda que simbolicamente, em todos os continentes do mundo.

3.2.1 Notas sobre a presença iurdiana pelo mundo

Conforme veremos a seguir e de acordo com a sugestão de Paul Freston, a expansão internacional da Universal dependeu dos seguintes fatores:

Afinidades culturais (lusas, latinas, africanas); pluralismo e liberdade religiosos; populações de fundo cristão (latino-americanos, hispânicos, caribenhos, africanos, portugueses, russos...); e, em alguns casos, a presença de imigrantes pobres e discriminados. Não está claro se será capaz de estender-se para populações não-cristãs e de culturas mais distantes, muito menos para países onde a liberdade religiosa é severamente restrita (FRESTON, 2003:207).

Vejamos como estes e outros aspectos se apresentam em diferentes regiões do mundo.

a) Estados Unidos da América do Norte (EUA)

O primeiro templo iurdiano aberto fora da América do Sul foi o de Mount Vermont, no Estado de Nova Iorque, nos EUA, em 1986. Rapidamente, a IURD abriria templos em outros bairros nova-iorquinos, para em seguida se espalhar pelo país, tanto que, em 1993, a igreja marcava presença tanto nos EUA quanto em Toronto, no Canadá. Atualmente, a IURD está presente em vinte dos cinquenta Estados dos EUA. Neste país, a maioria dos fiéis é de origem latinoamericana, de maneira que a igreja faz mais “sucesso” justamente em áreas com maiores

contingentes de imigrantes latinos, como Flórida, Nova Iorque, Califórnia e Texas, atingindo a marca de aproximadamente 140 templos no país⁹¹.

Nos EUA, a IURD veicula seu programa *Pare de Sofrir* pelo canal Telemundo que difunde mensagens da Teologia da Prosperidade adaptadas ao cenário das populações imigrantes locais e aos objetivos de estabelecimento e de ascensão social naquela sociedade. Tal adaptação aparece de diferentes formas, como, por exemplo, nas pregações, conforme certa vez proferiu em um culto no país o pastor Wagner: “sem o aval de Deus, o fiel não terá êxito na sua vinda aos EUA” (Lage, 2010:05). Ademais, nos EUA a igreja mostra outros interessantes sinais de adaptação ao contexto receptor, como: oferecer cultos em inglês (medida importante para fidelizar jovens fiéis, filhos e netos de imigrantes – especialmente latinoamericanos - que já possuem o inglês como língua principal), variar o perfil das construções conforme a cultura local de cada região ou elaborar medidas mais particulares, como o lançamento do *prayer drive-thru* (sistema de orações dentro do carro), inaugurado em Houston, no Texas, para atender ao cenário local onde pesquisas revelaram que poucas pessoas andam a pé na cidade (Lage, 2010).

b) Europa

Na Europa, a IURD instalou-se primeiramente em Portugal, em 1989. Até hoje, trata-se do país onde a igreja se estabeleceu com maior êxito no Velho Continente, contando atualmente com mais de cem templos espalhados por todo o país. Em Portugal, “a língua, a proximidade cultural e o robusto catolicismo popular facilitaram seu proselitismo diante de imigrantes latinos e africanos e a portugueses do interior” (Mariano, 2010:04). Ademais, a IURD flexibilizou a sua política eclesiástica de indicar apenas pastores brasileiros, nomeando em Portugal pastores nativos de forma a agremiar mais adeptos no país. Entretanto, seu estabelecimento não foi desprovido de conflitos nos primeiros anos, como quando tentou comprar, em 1995, uma tradicional casa de espetáculos na cidade do Porto (o Coliseu do Porto), o que causou consternação pública, levando inclusive a intervenção do então presidente nacional, Mário Soares, que culminou posteriormente na compra do imóvel por parte da sociedade civil (Oro, 2004). Assim como a compra do Coliseu, outro projeto iurdiano fracassado em Portugal foi a tentativa de aderir a um partido

⁹¹ Conforme dados do portal www.arcauniversal.com.

político local, devido as reações contrárias de diferentes segmentos sociais do país (Mafra, 2003). Mesmo diante destes fracassos, a IURD tem colhido bons frutos em Portugal, especialmente em função de sua presença na mídia, trabalho assistencial e a atuação destacada do bispo Marcelo Brayner, então responsável pela IURD no país, que alavancou a igreja a partir de um discurso pró-liberdade religiosa que conquistou seus fiéis e parte da opinião pública. Também se adapta ao contexto local promovendo, dentre outras coisas, a reprodução da sociabilidade da “sociedade de bairro”, característica tradicional da comunalidade portuguesa. Ademais, além dos imigrantes lusófonos, latinos ou africanos, a IURD arrebanha no país principalmente mulheres, de baixa escolaridade e pertencentes às camadas populares, embora, em menor número, também se registre pessoas das classes médias (Mafra, 2003).

A partir de Portugal, a igreja expandiu-se para a Espanha (onde também é conhecida pelo nome de “Família Unida”), França, Inglaterra e Itália, depois marcou sua presença em países como Alemanha, Rússia, Holanda, Bélgica, Luxemburgo, Suíça e Romênia. Seu avanço na Europa acompanhou em certa medida as oportunidades surgidas com a crise financeira que abate o continente desde o final dos anos 1990 e agravada no final da década seguinte, tanto que o “empreendedorismo” e a “recolocação profissional” são atualmente os principais focos da atuação da IURD nos países europeus: “em Portugal e na Espanha, onde as taxas de desemprego estão no pico, oferece *workshops* de capacitação profissional” (Coelho, 2010:05). Entretanto, sua presença no continente não é satisfatória se comparada a outras regiões, pois, dentre outros fatores, desde o começo de sua transnacionalização para o Velho Mundo, a Universal teve que enfrentar a vigorosa secularização de toda a região, que não absorveu com facilidade a polêmica fusão entre fé e oferta financeira e a reatualização de crenças mágicas e rituais exorcistas cristãos, mais uma vez estando ao cabo dos imigrantes latinos, brasileiros, lusófonos, africanos ou demais grupos desenraizados ou em situação de vulnerabilidade social a base de fiéis iurdianos naqueles países (Mariano, 2010).

Um exemplo deste aspecto pode ser observado na França. Neste país, quando chegou, em 1992, a IURD procurou instalar-se nos distritos parisienses que reuniam maior número de imigrantes de origem africana. Até os anos 1990, sua maior parcela de adeptos se encontrava entre imigrantes portugueses, dissidentes

das Assembléias de Deus, que posteriormente se afastaram da IURD em razão da forte pressão econômica exercida pela Universal junto aos seus fiéis. Atualmente, a base de fiéis se encontra entre imigrantes africanos de países lusófonos e também de países como Camarões, Ilhas Maurício e Costa do Marfim. A partir dessa reconfiguração no perfil dos adeptos, a IURD pode investir mais nos termos da “bruxaria” e da “feitiçaria”, tanto em seu discurso quanto em seus rituais, agora dotados de “violentas possessões”, retomados em seu ritual conhecido no país como *Courant de libération spirituelle* (Aubrée, 2003). Ademais, a fim de se adaptar ao contexto local, desenvolveu suas reuniões da *Courant de l’amour* e da *Thérapie de l’amour* de forma a responder a procura de seus adeptos pela tranquilidade psicológica e pela luta contra o estresse (Aubrée, 2001). Na França, a IURD não conta com a rede midiática que tem ao seu dispor em outros países, limitando-se a veicular suas mensagens em espaços alugados junto a rádios livres locais da banda FM, sua edição local do jornal Folha Universal ou a folhetos de conteúdo evangelizador como o *Arretêz de souffrir: un nouvel espoir pour votre avenir*, ou de conteúdo social (em combate a aids, por exemplo), distribuídos em Paris.

Assim como ocorreu em Portugal, no caso do Coliseu do Porto, em 1999, a IURD mobilizou a opinião pública francesa depois de ter comprado o tradicional cinema *La Scala*, venda que teve de ser cancelada depois da reação da sociedade civil, especialmente da classe artística do país. Este episódio revelou que a IURD realmente não gozava de muito prestígio local, quando, dentre outros fatores, descobriu-se que a Universal constava na lista de grupos religiosos suspeitos e que recebiam acompanhamento da *Missão Interministerial de Luta contra as Seitas*. A imagem da IURD na França é certamente muito negativa (Giumbelli, 2002), de maneira que podemos considerar a sua dinâmica atual no país numa espécie de declínio (Aubrée, 2003).

Na Inglaterra, desde que chegou, em 1995, a IURD procurou se instalar no bairro de Brixton, no sul da capital londrina, não por acaso o “mais famoso bairro negro da cidade” (Aubrée, 2001:116, tradução minha). Esta região da cidade é conhecida por abrigar um expressivo contingente não apenas de negros, mas também de imigrantes de origens diversas, arrebanhando assim adeptos principalmente de origem africana e centro-americana e caribenha. Contudo, seu projeto de estabelecimento mais satisfatório no país encontra severas dificuldades, especialmente no que se refere à legislação local sobre a presença de religiões

estrangeiras, tanto que a IURD teve que se registrar no país como uma instituição assistencial e de caridade para poder funcionar legalmente. Não por acaso, em muitos países a Universal está registrada como organização civil, medida importante do ponto de vista adaptativo para que os governos locais tenham menos margem de regulação.

No começo da presença iurdiana na Inglaterra, assim como ocorreu em Portugal e na França, a IURD gerou certa polêmica ao tentar comprar a *Brixton Academy*, famoso local para concertos e espetáculos, que no final das contas não pode ser adquirido, mediante intervenção do conselho municipal local, contendo-se em adquirir posteriormente o *Rainbow Theatre* na região norte da cidade, que, no passar dos anos, devido a prevalência de adeptos negros, fez com que a IURD ficasse conhecida no campo religioso inglês como uma *igreja afro-caribenha*. Possui ainda no país uma livraria, que também vende roupas, músicas e literatura gospel, além da *Radio Liberty*, de Londres (Miller; Anderson, 2003). De fato, assim como na Europa em geral, o Reino Unido é um dos locais onde a abordagem iurdiana não foi satisfatória, por não conseguir arrebanhar um grande número de fiéis, mesmo entre as camadas populares urbanas. Isto porque a IURD sempre se mostrou uma espécie de reflexo de uma sociedade em particular, a brasileira, permeada pela crença em espíritos e pelo fascínio e temor destinado a eles, que levam conseqüentemente as práticas exorcistas deveras difundidas no Brasil pela Universal. No caso dos países do Atlântico Norte, que passam por um processo de secularização e onde as pessoas em geral não depositam a mesma crença em entidades sobrenaturais, além de outros aspectos particulares de cada realidade nacional, a IURD não consegue obter o mesmo sucesso verificado em países que se encontram abaixo da linha equatorial. Conforme Freston, “conseguir realizar conversões em Nova York não é tão fácil quanto no Brasil. As pessoas [...] acham que não precisam de qualquer tipo de ajuda, muito menos de alguém que veio do Brasil” (Freston, 2001:202, tradução minha).

Por outro lado, nestes países desenvolvidos são justamente comunidades transnacionais, como aquelas forjadas por instituições religiosas estrangeiras, como a IURD, as que mais abrem as suas portas para as populações “desenraizadas” ou “excluídas”, ao contrário de muitas instituições nativas, religiosas, estatais ou comunais, muitas vezes deveras restritivas ou desconfiadas desses contingentes populacionais. Assim, a IURD acaba se tornando algo para além de uma simples

opção religiosa, mas antes um local de encontro, de interação comunitária, de identificação, de estabelecimento de redes pessoais e até de negócios. Em Genebra, por exemplo, ir ao culto também pode significar “fazer parte de uma rede social, [onde] as pessoas buscam trabalho, clientes, ajuda, apoio e acabam prosperando”, conforme depoimento de um fiel brasileiro que frequenta a IURD na Suíça (Coelho, 2010:05). Ademais, em Genebra, frequentar a igreja, um lugar “adequado para liberar tensões”, pode representar maior sentimento de integração para imigrantes latinos em uma sociedade em que “individualismo e privacidade são mais valorizados do que naquelas de onde vêm” (idem.). Ao menos parece ser desta forma que pensa Antonio, o pastor iurdiano local, que à época convidava os fiéis locais a participar das reuniões sob o benefício de “em vez de incomodar seu vizinho, incomode Deus” (ibidem.).

No caso dos países do Atlântico Norte (EUA e Europa), o estabelecimento de comunidades de sentido transnacionais de caráter religioso, como parece se constituir a IURD em países desenvolvidos se realiza, principalmente, a partir de extratos das populações imigrantes, pessoas que foram desenraizadas de seus contextos originais e que acalentam o sonho de se incorporar na sociedade nacional receptora através, especialmente, da prosperidade material. Assim, a constituição dessas comunidades de sentido transnacionais pode se realizar mediante a necessidade desses indivíduos de negociar o seu estabelecimento com as novas culturas em que vivem, sem serem assimiladas por elas e sem perda completa de suas identidades, mas antes se adaptando e transformando tais identidades conforme as opções que se encontram ao seu alcance no contexto receptor, mesmo que se trate de uma igreja brasileira com práticas e discursos bastante peculiares.

c) América Latina

Em geral, a transnacionalização da IURD para a América Latina pode ser considerada satisfatória, mas não em todos os países. Como a presença da igreja na Argentina será apresentada na próxima seção, comecemos pelo México, país onde o catolicismo permanece como confissão majoritária e o culto à Virgem de Guadalupe possui um lugar importante dentro da cultura popular nacional. Neste país, a IURD teve muitas dificuldades em se estabelecer. Sua presença só seria

legalizada em 2001, mais de dez anos depois da abertura de seu primeiro templo no México. Desde quando lá chegou, no final dos anos 1980, a IURD (também conhecida por lá como *Iglesia Universal Del Reino de Dios Oración Fuerte al Espíritu Santo*) sofreu severas restrições jurídicas, teve pastores expulsos do país, recebeu críticas por parte da Igreja Católica, mas nos últimos anos, após conseguir legalizar a sua situação, tem finalmente atingido um crescimento mais satisfatório, malgrado os obstáculos enfrentados localmente que vão desde os de ordem prática (a legislação local) quanto os de ordem simbólica (o culto à Virgem de Guadalupe, que, à sua maneira, preenche em grande medida o espaço religioso que normalmente a IURD ocupa na devoção popular em outros cenários nacionais). Não obstante, a Universal possui uma relação conturbada com a opinião pública local e, apesar de evitar ataques ao catolicismo, ainda que condene a idolatria, a IURD recebe frequentemente críticas da Igreja Católica local, como, por exemplo, o episódio do texto publicado em 2008 no jornal semanal da poderosa Arquidiocese da Cidade do México, que atacava abertamente o proselitismo e o crescimento da IURD no país. A fim de adaptar-se ao contexto local, e assim como em outros países de clara inspiração católica, como a Argentina, também no México a IURD evita o conflito com o catolicismo, enaltecendo a figura da Virgem, como no culto em que o pastor referiu-se à Maria em oração, “chamando-a de ‘mulher especial’ por ter gestado Jesus” (Marreiro, 2010:06).

Na América Central e em parte da América do Sul, regiões onde o pentecostalismo mais cresce no mundo, a IURD tem encontrado um ambiente favorável para a sua transnacionalização, também iniciada desde os anos 1980-90. A rigor, somente não se faz presente no Haiti. Na América Latina, segundo Mariano, a IURD:

No campo religioso, explora habilmente elementos simbólicos da difusa religiosidade popular, também mágica e taumatúrgica, e a relativa fragilidade institucional do catolicismo, historicamente pouco praticado e munido de poucos padres. Nos planos jurídico e político, se beneficia de ampla liberdade religiosa e da consolidação do pluralismo religioso. Na esfera social, tira vantagem do desespero e dos anseios das massas pobres e excluídas pelo capitalismo flexível, vítimas preferenciais da violência que assola a região, da precarização do trabalho e das péssimas condições de vida nas periferias urbanas (MARIANO, 2010:04).

Além de Brasil e Argentina, outro caso de relativo êxito da IURD no subcontinente americano é a Venezuela, onde está presente desde 1995 e onde também é conhecida por *Oración Fuerte al Espíritu Santo*. No país, possui emissoras de rádio (como a Rádio Ideal, de Caracas, cidade onde primeiro se estabeleceu) e aluga espaços na grade televisiva do canal Venevisión, além de distribuir gratuitamente o jornal semanal *Pare de Sufrir*. No plano litúrgico, reproduz o seu modelo de reuniões temáticas semanais e aparentemente tem uma relação de proximidade com o imaginário católico local, como no caso da reunião semanal considerada a de maior importância, a de domingo, chamada de *Gran encuentro con Dios*, quando são realizados cultos especiais, como a distribuição de água benta entre os fiéis, em evidente diálogo e adaptação com o catolicismo local. Na Venezuela, a IURD não se furta em atacar em seu discurso e rituais as entidades afro-brasileiras, assim como entidades mais afeitas ao repertório religioso venezuelano e de devoção popular, como o Culto à Maria Lioza (Pollak-Eltz, 2003). Assim como em outros países, na Venezuela a IURD não coopera com outras instituições religiosas nem faz parte da confederação nacional de igrejas evangélicas, tampouco opina ou se relaciona com o campo político local, de administração rígida e de caráter menos democrático.

Em contrapartida, no Chile, país onde o catolicismo se encontra bastante enraizado, mas onde o campo evangélico tem mostrado sinais importantes de crescimento nas últimas décadas, a IURD, por lá instalada desde 1991, teve de esperar por dez anos até ser reconhecida legalmente pelo Ministério dos Cultos do país.

Mas talvez a mais clara exceção relativa ao “sucesso” da transnacionalização iurdiana na América Latina seja o caso do Uruguai. Tendo chegado ao país na mesma época em que se transnacionalizou para outros países vizinhos do Brasil, a partir do final da década de 1980, a IURD não conseguiu se estabelecer a contento no Uruguai, devido a diversos fatores, tais como: o quase inexistente uso da mídia no país (somente a partir dos anos 2000 a IURD conseguiria alugar espaços na grade de televisão e no rádio locais) e a maior laicidade da sociedade local, que vê com muita desconfiança a entrada de religiões brasileiras no país (representadas localmente pelo estatuto pejorativo de “secta”) (Barragan, 2006). Nos últimos anos, o quadro tem se transformado de forma mais favorável para a IURD, devido ao maior espaço na mídia que a igreja tem recebido nestes últimos anos e devido ao

maior espaço que as afro-religiões possuem no país, consideravelmente diferente do caso argentino, por exemplo. A maior presença afro-religiosa no Uruguai permite que a IURD desenvolva no país seu proselitismo e belicosidade contra essas religiões, que acaba repercutindo em seu modesto crescimento registrado por lá nos últimos anos.

d) África

Junto com a América Latina, a expansão da IURD para a África pode ser considerada das mais satisfatórias de seu projeto de transnacionalização. Abriu seus primeiros templos no continente a partir do começo dos anos 1990 (Angola, 1991; Moçambique, 1992), e lá disputa o mercado de fiéis evangélicos com outras instituições transnacionais pentecostais que atuam na região⁹², estando atualmente presente em 26 países, como: África do Sul, Angola, Moçambique, Cabo Verde, Quênia, Lesoto, Togo, Camarões, Botsuana, Zâmbia, Etiópia, Madagascar, Nigéria, Guiné-Bissau, Costa do Marfim, Quênia, Malawi, Uganda, Tanzânia entre outros. Seu maior destaque se verifica na África do Sul e entre os países lusófonos, como Moçambique e Angola, onde a igreja dispõe da máquina midiática oferecida por estações de rádio, versões locais da *Folha Universal* (como a *Folha Universal Moçambique*) e pela Rede Record Internacional, também presente em países como Costa do Marfim.

Na África do Sul, onde chegou entre 1992-93, a IURD encontra seus melhores resultados no continente, simbolizados pelos mais de 300 templos e pela Catedral de Soweto, inaugurada em 2007 em Johannesburgo, com capacidade para oito mil pessoas. Apesar das restrições impostas pelo governo no que se refere ao acesso aos canais de televisão, seu jornal semanal *Universal News* atinge no país a tiragem de cem mil exemplares. Sua chegada no país acompanha o final do regime do *apartheid*, o que favoreceu o seu estabelecimento, diante do seu posicionamento contrário a posição ambígua existente no campo pentecostal local em relação ao regime nacional de exclusão que estava por cair, além de se tratar de uma igreja originada em um país tido como o da integração racial e da mestiçagem, em outras

⁹² Por exemplo, a *Deeper Life Bible Church*, a *Redeemed Christian Church of God*, a *Faith Bible Church* e a *United Believer in Christ Church*, provenientes da Nigéria, a *Victory Church*, a *Deliverance Church* e a *Life Messenger*, provenientes de Uganda, a *Church of Pentecost*, de Gana, ou a *Apostolic Faith Mission*, proveniente e atuante no sul do Continente (Oro; Corten; Dozon; 2003).

palavras, da tão desejada conciliação racial em tempos de sublevação do *apartheid*. Enquanto este regime era derrocado politicamente, ele permaneceu em sua face econômica e social, o que contribuiu para que a Teologia da Prosperidade encontrasse um terreno fértil para se desenvolver, revelando outra face de seu modelo adaptativo ao contexto local, seja ele qual for.

Além da África do Sul, em outros países africanos também o empobrecimento social da população somado ao imaginário popular mais afeito aos constructos mágicos conformaram um contexto razoavelmente favorável para o desenvolvimento da teologia da prosperidade e do proselitismo da IURD, tornando possível sua expansão especialmente no centro-sul do continente: “à custa de igrejas cristãs e de religiões africanas tradicionais, cujas crenças em feitiçaria, bruxaria, espíritos malignos, sortilégios e amuletos são compartilhadas e, ao mesmo tempo, estrategicamente demonizadas pela Universal” (Mariano, 2010: 04).

No que diz respeito ao perfil socioeconômico, o caso da presença iurdiana no Quênia revela em parte certas estratégias de estabelecimento e o nicho social a ser arrebanhado e atendido pela igreja na África: em Nairóbi, Vladimir, o pastor responsável pela Universal no Quênia, conforme relatou pesquisa sobre a IURD no país, “não possui qualquer conhecimento histórico ou político da região” (Droz, 2003:117). Também os “mendigos e vagabundos” são excluídos do culto, para que não incomodem os fiéis com sua aparência e pedidos de esmolas. A IURD procura oferecer almoço aos miseráveis enquanto prega o Evangelho, mas, de qualquer forma, eles devem permanecer no seu lugar, fora dos muros da igreja: “de fato, o público visado pela Igreja Universal é composto de indivíduos ‘apresentáveis’, livres dos laços familiares e capazes de suprir suas necessidades... e as da igreja” (Droz, 2003:119).

Desde o começo de sua transnacionalização, a IURD sempre mostrou dedicar uma atenção especial ao seu projeto de expansão no território africano. Vários de seus principais líderes passaram anos organizando a igreja nesta região, a se destacar o bispo e político Marcelo Crivella que atuou no continente por vários anos⁹³. Além de combater a bruxaria, a IURD africana se ocupa de questões importantes localmente, encampando campanhas contra a disseminação da aids

⁹³ Nos anos 1990, Crivella estabeleceu filiais em 22 países africanos, como Maláui, Zâmbia, Quênia, Uganda, Namíbia, Madagascar e África do Sul, país onde declarou ter aprendido o zulu para pregar e cantar nesta língua nativa (Zanini, 2010).

ou oferecendo cursos de capacitação para jovens se adequarem a vida profissional. Conforme Zanini (2010), na África, a estrutura de organização da IURD em cada país é semelhante: o chefe local é sempre brasileiro, em geral um bispo, que recebe uma estrutura simples, mas confortável para viver, em muitos casos a sua família o acompanhando. Cada chefe tem a missão de formar sua própria rede de pastores locais e desenvolver a sua “paróquia”, a partir do conjunto de ações que aumentam e fidelizam a margem de fiéis do templo sob sua responsabilidade. Nos países africanos onde inseriu-se, sua maior dificuldade em se estabelecer reside em superar a sua imagem de instituição dominada por uma “elite estrangeira”, por isso a IURD tem insistido para que em seus cultos possa ser cada vez mais utilizado as línguas locais e, aos poucos, em alguns países, têm admitido a ideia de promover pastores nativos.

e) Ásia e Oceania

No que se refere à Oceania, conforme mencionado anteriormente, sua presença é bastante modesta, restringindo-se a possuir escritórios em países como Austrália e Nova Zelândia. Na Ásia, em geral, a presença da IURD também é modesta. Em se tratando de um continente onde crenças cristãs têm menor repercussão e espaço, a Universal também esbarra em outros desafios, como exportar sua pesada estrutura eclesial e adaptar-se em contextos locais com menores níveis de identificação com seu modelo teológico e litúrgico.

A transnacionalização da IURD para a Ásia teve início em 1995, ao instalar-se na cidade de Hamamatsu, província de Shizuoka, no Japão, caracterizada por concentrar latinos residentes naquele país, muitos deles decasségus brasileiros, a base de adeptos da IURD no Japão. Atualmente, esta se trata da sede japonesa da Universal, que em 2010 contava com 17 templos no país.

O Japão pode ser considerado o país asiático onde a IURD atingiu seus melhores resultados no continente, até por este país contar com uma satisfatória política de tolerância à pluralidade religiosa. Mas há também o caso das Filipinas, único país do continente que conta com maioria da população católica e com uma minoria evangélica incipiente, país onde a IURD abriu seu primeiro templo em 1995, e onde a igreja ainda encontra dificuldades em auferir dividendos a curto e médio prazo (Freston, 2003).

Em outros países, como a Índia, onde chegou em 1996, a IURD se limita a atuar na região sul do país, onde a população de cristãos é maior. Fora desta região, a Universal sofre muitas resistências para se estabelecer. No que se refere ao Oriente Médio, sua presença limita-se a Israel (desde 2001), país de onde supostamente importa diversos produtos utilizados em seus rituais na América do Sul, como o “óleo santo de Israel” ou o “sal do Mar Morto” entre outros. Não somente no campo simbólico se verifica a relação iurdiana com Israel, mas também no estabelecimento de convênios com instituições daquele país, como no projeto de irrigação agrícola com tecnologia israelense que desenvolve na Fazenda Nova Canaã, localizada no nordeste brasileiro e de sua propriedade.

No resto do Oriente Médio, assim como em boa parte da Ásia, em razão das culturas locais ou da política de expansão iurdiana, a Universal não tem demonstrado a flexibilidade metodológica necessária para superar as barreiras apresentadas por boa parte da Ásia. Portanto, no continente asiático em geral, nada permite que em médio prazo a Universal consiga alterar o seu modesto desempenho nos países da região. Além das barreiras impostas pela cultura, religião e política desses lugares, isto se explica, também, pelo pouco interesse que a igreja possui em trocar experiências e discutir estratégias missionárias com outras denominações, aspecto este característico do atual processo de missionarismo evangélico.

3.3 A IURD na Argentina

A IURD abriu o seu primeiro templo na Argentina entre 1989 e 1990, momento em que a investida apresentou diversas dificuldades de crescimento, especialmente em função da fraca assistência refletida no baixo índice de conversões. O quadro começou a mudar de forma mais favorável a partir de 1995 devido ao aperfeiçoamento do processo evangelizador da igreja no país, de maneira que o crescimento no número de templos e de fiéis tem aumento desde então sem a constatação de refluxos.

Se em 1998 a IURD possuía cerca de quarenta templos na Argentina, em 2002 o número já havia aumentado para setenta (Semán, 2003). Conforme

levantamento atual, em menos de dez anos a IURD possui mais de 277 templos e 133 anexos, isto é, espaços, como salas e pequenos auditórios, alugados para cultos e reuniões esporádicas, o que totaliza 410 espaços na Argentina, assim distribuídos:

Quadro 6: Templos da IURD na Argentina, por cidade ou Província

Cidade/ Província	Número de templos	Número de anexos
Buenos Aires – Província	63	24
Grande Buenos Aires	65	17
Ciudad Autonoma de Buenos Aires	13	4
Catamarca	2	1
Chaco	4	3
Chubut	4	2
Córdoba	16	8
Corrientes	9	5
Entre Rios	10	12
Formosa	2	3
Jujuy	4	5
La Pampa	2	2
La Rioja	3	1
Mendoza	12	3
Misiones	6	1
Neuquén	8	2
Río Negro	7	3
Salta	8	7
San Juan	5	4
San Luis	3	1
Santa Cruz	3	2
Santa Fe	18	7
Santiago del Estero	6	5
Tucumán	3	11
Tierra del Fuego	1	0
TOTAL	277	133

Fonte: <http://www.arcauniversal.com.ar/category/iglesia>, consultado em março de 2012.

Atualmente, portanto, a IURD dispõe de ao menos um espaço em todas as províncias e regiões do país. Se em um primeiro momento a Universal construiu

seus templos na periferia, passando posteriormente a construí-los na periferia da periferia, nos dias atuais ela já está presente não somente em todas capitais das províncias, mas em alguns casos inclusive em cidades do interior dessas províncias. Entretanto, os números fornecidos pela própria igreja devem ser relativizados. Em minha pesquisa na Argentina, procurei visitar todos os templos registrados no portal “Arca Universal” constantes na cidade de Buenos Aires e alguns em outras localidades do conurbado da capital federal. Para minha surpresa, em algumas situações não havia templo iurdiano na direção registrada no portal. Possivelmente, os locais endereçados puderam (ou poderão) abrigar em algum momento um templo iurdiano, por aparentarem se tratar de espaços amplos, utilizados para diversos fins, como academias de ginástica ou depósitos comerciais. Alguns inclusive estavam desocupados, com placas para venda ou aluguel. Seja como for, aparentemente o portal da igreja não atualiza essas informações rapidamente. No caso inverso, quando eu topava com algum templo pela cidade, este sempre constava na relação de templos iurdianos no portal, qualquer que fosse o local, como no templo visitado em Tigre ou de algum distrito do conurbado buenairense.

Conforme Segato (2007), o que garante a territorialidade de uma igreja é a marca diacrítica e ostensiva impressa tanto nos fiéis quanto nos espaços por ela ocupados, físicos ou virtuais, mercadologicamente “desocupados” ou “vazios”, onde determinada rede de fiéis pode ocupar e transitar. Na Argentina, a IURD soube ocupar espaços estratégicos relegados ou supraestimados pela especulação imobiliária ou pelo desinteresse mercadológico, comprando, reformando e transformando em templos e locais de cultos antigos cinemas, teatros, depósitos e até academias de ginástica. Invariavelmente, esses locais se encontram em avenidas de grande circulação popular, próximos, preferencialmente, de estações de trem ou de metrô. Com a alcunha *Pare de sufrir*, em alguns casos apresentada em letras brilhantes revestidas de gás néon vermelho e, portanto, chamativo, os templos tornam-se atraentes no cenário urbano, captando transeuntes que, em muitos casos, percebem-se ou se encontram em situação de sofrimento, diante de toda sorte de mazelas provocadas pelo seu “desencaixe” no modelo vigente de capitalismo tardio e excludente. Muitos sofrem com a pobreza, com o desemprego, com doenças e vícios, com instabilidade familiar, com a marginalização social, percebendo com facilidade, no cenário urbano em que transitam, a suntuosidade de

um templo acolhedor com letreiro em arte chamativa portador de um lema convidativo e gerador de esperança. Talvez aquele que sofre, típico personagem do contexto urbano, tenha inclusive ouvido falar sobre a Universal anteriormente ou, despertou a sua curiosidade a respeito da igreja “zapeando” a televisão ou escrutinando as estações de rádio, ou talvez tenha escutado uma vizinha ou um parente comentar a respeito. O conjunto dessas possibilidades é capaz de transmitir uma ideia que constitui a IURD como uma verdadeira oferta de conforto e de transformação de uma situação pessoal, em muitos casos, desesperadora.

Portanto, assim como no Brasil e em outros países do mundo ditos em desenvolvimento, a IURD se dirigiu às classes médias e baixas da população, logrando parte de seu sucesso aos expedientes da cura espiritual e da Teologia da Prosperidade veiculados junto a esse contingente, apelando, dessa forma, ao imaginário dessas camadas relativo à ascensão social, ainda mais depois do período das fortes crises econômicas que assolaram o país platino entre o final da década de 1990 e o início da década de 2000 e que aproximaram camadas médias às camadas baixas em virtude do empobrecimento da população verificado neste período. O foco de atuação da IURD na Argentina trata-se, portanto,

De parcelas sociais que, tal como no Brasil, estão sofrendo fortemente os efeitos recessivos da política neoliberal e que esperam encontrar através da mediação da igreja a possibilidade de superação da crise socioeconômica e de realização do sonho de bem-estar não encontrado na esfera social (ORO, 2004:141).

No final dos anos 1990, Frigerio (1999) achava difícil que a IURD conseguisse transformar os marcos interpretativos locais de maneira a arrebanhar um número importante de fiéis. Ademais, desde aquela época, a oferta aberta de serviços espirituais na televisão e no rádio causava desconforto em diferentes segmentos nacionais, comprometendo a sua imagem pública no país. Somado ao proselitismo propagado por pastores brasileiros e a “débil” estratégia de crescimento baseada principalmente na abertura de templos suntuosos e nas ofertas espirituais, tais fatores tornariam pouco provável que a IURD pudesse formar e manter uma comunidade significativa de adeptos pelo país. Entretanto, justamente em 1999, a Argentina acusaria o golpe mais duro da recessão econômica que instabilizou a nação nos anos seguintes, levando ao

empobrecimento da população, fator que talvez explique a superação daquela tendência de estagnação apontada por Frigerio, de maneira que a Argentina constituiu-se como o país considerado o de maior sucesso da IURD internacionalmente, ainda que este postulado possa ser relativizado de formas diferentes, por exemplo, no que se refere ao que o próprio autor chamou a atenção ainda nos anos 1990 e que retomarei mais adiante: a imagem pública que a Universal possui no país.

Alguns dados relativos ao crescimento da IURD na Argentina apresentam aspectos satisfatórios do processo de transnacionalização da igreja. Conforme apurado pela imprensa local, em 1998, o patrimônio declarado da IURD no país era de 5,6 milhões de pesos, o que corresponde a aproximadamente 2,38 milhões de reais no câmbio atual. Nos quatro anos seguintes, os piores da crise econômica, este patrimônio quadruplicou, conforme dados oficiais, graças à doações dos fiéis, que também cresceram em número neste período. Este dado provém dos exercícios contábeis que a própria instituição apresentou ao Estado⁹⁴. Neste mesmo período de crescimento da IURD no país, pesquisas do *Instituto Nacional de Estadística e Censos* (INDEC) indicaram que o índice da população abaixo da linha da pobreza do “primeiro cordão” da Grande Buenos Aires subiu de 21,7% (maio de 1998), para 47,8% (maio de 2002) (Seselovsky, 2011). É possível, assim, estabelecer uma relação direta entre o crescimento econômico da IURD e o empobrecimento da população na Argentina, considerando que, conforme declarado pela própria igreja, este crescimento é principalmente sustentado pelas doações de fiéis majoritariamente provenientes das classes populares, aquelas que mais sofreram com o empobrecimento registrado no período.

O número de fiéis iurdianos na Argentina é de difícil constatação, especialmente por esses dados não serem cotejados pelas *encuestas oficiales* do INDEC, o que também ocorre com relação a outras religiosidades, como as de matriz africana. Entretanto, alguns observadores estimam, a partir do considerável potencial mobilizador da Universal, que o seu número de fiéis esteja próximo das

⁹⁴ “Según el balance presentado en la Inspección General de Justicia (IGJ) con fecha 31 de agosto de 1998, número de expediente 03473, el patrimonio neto de la IURD a esa fecha era de 5,6 millones de pesos. Cuatro ejercicios después, en su balance de 2002 (Nº exp. 1.634.773), el patrimonio neto había alcanzado los 27,7 millones. Se trata de un crecimiento de, casi, el cuatrocientos por ciento” (Seselovsky, 2011).

maiores denominações evangélicas da Argentina, que contam atualmente com pouco menos de 10% da população total do país, de modo que a IURD possuiria uma fração menor desse percentual (Semán, 2003).

Na Argentina, a IURD tem se notabilizado em evitar o conflito aberto com outras religiões nacionais, tanto evangélicas que sequer a reconhecem como tal, quanto, especialmente, a Igreja Católica, confissão majoritária no país e com importante influência nas instituições estatais. Assim, conforme argumentamos, a IURD adota estratégias particulares, mais adaptadas ao contexto local. Por exemplo, ao invés de combater principalmente entidades sobrenaturais, como ocorre no Brasil, no cenário argentino se mostrou mais eficaz apelar para condições psicológicas negativas, como o estado de ânimo, a depressão, maldições hereditárias etc., nenhuma das quais inéditas de seu repertório original, mas que na Argentina adquiriram um papel mais central em seu discurso e atuação. Contudo, ao contrário do que mostraram alguns estudos (Semán, 2003), ao longo da década de 2000 não se mostrou impossível para a IURD desenvolver a guerra espiritual contra as entidades afro-religiosas brasileiras, mesmo que tenham que ensinar sobre esta mitologia ao público platino que pouco ou nada conhece a respeito, para depois atacá-la, conforme explorarei no capítulo 5.

Se, por um lado, existe no plano institucional da Universal o seu modelo “missionário-empresarial” de expansão, em busca de crescimento, a partir da conquista de fiéis e de poder, por outro, não podemos nos esquecer do plano teológico dos sujeitos que aderem a este tipo denominacional. Muitas pesquisas existentes sobre o assunto por vezes ignoram esse aspecto, procurando compreender a atuação dessas igrejas neopentecostais a partir de perspectivas que podem esvaziar uma compreensão mais simétrica, ao não levarem em consideração a existência de vários projetos que articulam o fenômeno da conversão iurdiana no estrangeiro, a formação de um tipo específico de comunidade religiosa transnacional ou ainda os múltiplos projetos institucionais (do campo religioso, do Estado, da sociedade envolvente) que se relacionam com esta realidade. Portanto, ainda que a IURD não goze de muito prestígio junto à opinião pública nacional, a partir de seu modelo de transnacionalização que leva em conta a adequação ao contexto receptor, ela soube se estabelecer na Argentina como uma oferta religiosa legítima, disponível no espaço público nacional e que, ao seu modo, consegue arrebanhar um número razoável de pessoas, tornando-se, em muitos

casos, agente transformador de suas vidas. Desta forma, a IURD soube se comunicar com um nicho social específico, ao qual o seu proselitismo e oferta religiosa são significativamente atraentes. Assim, para ganhar terreno na Argentina,

A Universal oferece algo que uma parte dos fiéis das classes média, média-baixa e baixas argentinas não encontram nas diversas variantes do pentecostalismo local. Ela interage com a cultura psicologizada e com a religiosidade popular Argentina, atribuindo ao demônio os males da vida urbana e moderna, tais como angústias existenciais, estresses e depressão, e colocando-se na condição de libertadora desses males mediante o exorcismo do satanás (ORO, 2004:142).

Conforme o exemplo argentino revelou, para que encontre sucesso no estrangeiro, a IURD procura observar de forma sensível ao contexto local, suas necessidades particulares e a forma pela qual poderá introduzir de forma mais satisfatória o seu modelo ideal de expansão e estabelecimento. A começar pela inserção no espaço público (localização dos templos) e na mídia (compra de veículos ou aluguel de espaços na mídia, produção de jornal local etc.), ainda no plano organizacional, a exemplo do que ocorre em outros países onde a IURD está inserida, o controle da instituição como um todo, desde as questões administrativas e burocráticas até o ministério nos cultos e demais ações evangelizadoras está ao cabo de servidores, pastores e bispos brasileiros, salvo raras exceções de ajudantes nativos que possuem um papel em parte mais preponderante do que o corpo de obreiros voluntários composto por fiéis do país local. Ademais, tanto na Argentina quanto no Uruguai, a IURD não dá abertura aos seus pastores para que eles costurem alianças para fora da igreja, estimulando assim a imagem de um “desembarque brasileiro” (Alves, 2011), algo que caracteriza a IURD também em outros países fora do subcontinente. Essas formas de desarticulação dos quadros pastorais da IURD perseguem uma lógica intrínseca da instituição relativa ao desempoderamento pessoal, salvo alguns personagens específicos que, por razões possivelmente mais pessoais para o líder máximo da Universal, permite que certas pessoas atinjam patamares mais expressivos na hierarquia da igreja, tanto dentro quanto fora do Brasil.

No caso dos ajudantes e *ujieres* argentinos, alguns podem inclusive servir de pastores junto a grupos jovens, especialmente devido a sua fluência na língua nativa que potencializa o alcance evangelizador da IURD no país. Não por acaso,

alguns desses ajudantes poderão auxiliar como tradutores/ mediadores dos pastores brasileiros nos cultos ou nos programas de rádio e de televisão, mas isto não necessariamente significa que tais personagens possam aspirar grandes colocações na hierarquia da Universal naquele país. Conforme Segato,

En toda gran iglesia, el *board* de directores que, para un determinado período, propone, analiza y elige la forma de implementación de las estrategias de orden espiritual, teológico-doctrinario, financiero, político y publicitario, toma decisiones con una visión de proyectos y a partir de una masa de datos no perfectamente coincidentes con los proyectos y las informaciones de los fieles arrebañados por esa misma iglesia para esse momento. Solamente algunos de estos fieles, y muchas veces en dependencia de sus redes de parentesco y amistad, iran a adentrarse en esse nivel de proyectos y estrategias en gran escala y, debidamente entrenados, podrían pasar a formar parte de la mesa directiva compuesta por su sacerdocio, en niveles sucesivos de participación en las decisiones del grupo. Toda iglesia tiene su carrera interna y, por lo tanto, en las jerarquías que la componen hay niveles de información y grados de poder decisorio diferenciados. No podemos, por lo tanto, tratar como fuentes conmensurables a un pastor o sacerdote católico y a un fiel raso u ocupante de un cargo de baja responsabilidad. Ambos participan de la organización con perspectivas propias, y el aunamiento de sus discursos ya es el resultado de una decisión deliberada (SEGATO, 2007:311).

Em diferentes contextos transnacionais, como o argentino, a IURD apresenta marcas constitutivas de uma organização religiosa corporativa, que oferece como produto religioso mais aparente a gestão da espiritualidade a partir da libertação dos males modernos e urbanos e da promessa de ascensão social e reordenação espiritual sistêmica e pragmática. Este modelo pode ser mais aparente a partir dos discursos apresentados pela instituição, o que não quer dizer que ele se reproduza idealmente dentre o conjunto de pessoas e suas distintas aspirações que compõem este universo religioso.

3.4 Adaptando-se ao contexto receptor: IURD e a etnografia transnacional na Argentina

A visão de mundo, os valores e os projetos do corpo diretor iurdiano procuram se reproduzir idealmente, conformando o imaginário de seus seguidores, *ujjeres* e fiéis, a partir de um modelo discursivo e litúrgico particular. Por isso, todos esses personagens podem reproduzir uma pauta comum quando questionados sobre suas motivações e propósitos: “cualquiera sea la inserción en el organigrama de la iglesia, tenderán a articular su respuesta en un discurso armado con figuras doctrinarias predefinidas y con alto grado de formalización” (Segato, 2007:312). Assim sendo, é preciso escutar esses discursos com “suspeita hermenêutica”, submetendo-os à análise, procurando identificar o desenho estratégico da organização que repercute na fala desses adeptos, e o conteúdo subjetivo e idiossincrático agenciado a partir daquele suposto padrão institucional reconhecível, padrão este que, do ponto de vista etnográfico, prejudica consideravelmente o trabalho da observação participante.

Pesquisar e observar em templos iurdianos (locais *par excellence* para construir uma etnografia sobre a igreja), tanto no Brasil quanto no exterior, não se tratam de tarefas fáceis, isto porque a Universal possui claras restrições quanto à presença de pesquisadores em seus templos. A igreja não permite qualquer tipo de registro dos cultos: filmar, fotografar e mesmo tomar anotações são procedimentos que devem ser evitados para não ser abordado por algum obreiro ou segurança dentro dos templos. Entrevistas não são concedidas pelos pastores ou obreiros, e deve-se evitar provocar conversas com fiéis durante os cultos, pelo motivo supracitado e também por respeito ao momento espiritual de cada um. A necessidade de passar anonimamente pelo trabalho de campo, misturando-se à multidão de fiéis, procurando absorver a experiência como um neófito, se, por um lado, abre possibilidades etnográficas interessantes, por outro, revela questões éticas importantes que precisaram ser enfrentadas durante o trabalho de campo.

De acordo com aquilo que indica o postulado ético sobre a importância do pesquisador em ser reconhecido como tal junto aos seus interlocutores, quando esse “outro” se trata de uma instituição como a IURD tal postulado deve ser

relativizado sob o risco de inviabilizar a observação e, conseqüentemente, a pesquisa antropológica como um todo. Se não agrada à IURD, tanto no Brasil quanto no exterior, a presença de pesquisadores em seus templos, o anonimato dos mesmos nos ambientes de pesquisa iurdianos se torna, em muitos casos, um aspecto crucial da observação. Alguns acontecimentos corroboram esta perspectiva⁹⁵.

Da mesma forma, pedidos de entrevista com pastores ou lideranças da igreja, tanto no Brasil quanto na Argentina, são inócuos. Tanto eu quanto outro colega, Daniel Alves, quando realizávamos pesquisa em Buenos Aires, tentamos em vão contatar lideranças da Universal. Um dos obreiros inclusive disse ao meu colega, conforme ele registrou em seu trabalho, que: “não vai dar, aqui pode ter certeza que não vão te dar entrevista” (Alves, 2011:38). Este sempre foi o tom. Escutei o mesmo da própria boca de um pastor (chamado Ricardo) após um culto no *Templo de la fe*, que declarou estar “sem tempo livre para conversar ou dar entrevistas”. Essas negativas me deixavam preocupados no sentido de eu “ficar marcado” pelos obreiros ou seguranças dos templos, inviabilizando minhas observações futuras. Assim, preferi não insistir em outros momentos e, em templos menores, sequer cogitei me apresentar como pesquisador naqueles locais.

Conforme mencionei anteriormente, os templos nunca foram os lugares mais adequados para travar contatos mais significativos com os fiéis. Por outro lado, no interior dos mesmos, sempre foi possível interagir de diferentes maneiras com os *ujieres*, voluntariamente, quando lhes perguntamos alguma coisa ou quando recebemos deles algum objeto ou, involuntariamente, quando eles te abordam espontaneamente e por diferentes razões, na entrada, saída e mesmo durante os rituais⁹⁶. Esses contatos são reveladores do desenho estratégico da organização e de seu padrão institucional reconhecível de que falei a pouco, ainda que gerem

⁹⁵ Recordo um acontecimento pessoal, ocorrido no Brasil, por volta de 2004 quando, integrante do Núcleo de Estudos da Religião da UFRGS, iniciei com alguns colegas estudos de campo na catedral da fé iurdiana na cidade de Porto Alegre. Neófitos que éramos neste tipo de pesquisa, fomos observar um culto da igreja em grupo e equipados com câmeras fotográficas. Assim que sentamos no templo, dois seguranças nos abordaram. Eu fugi. Meu colega resolveu enfrentar a situação e assim acabou sendo levado para uma ante-sala, quando o constrangeram com diversas perguntas, ao ponto de reter-lhe o cartão de memória de sua câmera e as pilhas que a alimentavam. O material nunca foi devolvido. Posteriormente, com o tempo, começaram a aparecer placas na entrada dos templos, semelhantes às que observei na Argentina anos depois, que informavam a proibição do uso de equipamentos de registro. Mas essas placas nunca informam o que pode acontecer caso você descumpra tal regra.

⁹⁶ Ver capítulo 4.

certa tensão ao colocar em risco o anonimato usado pelo pesquisador como estratégia de observação em um ambiente caracterizado pela desconfiança mútua, conforme apresenta o relato a seguir.

Normalmente, no final dos cultos da Universal na Argentina, eu procurava sair “em carreata” dos templos, junto com os demais participantes. Esta era uma maneira adequada de preservar o meu anonimato até o final do culto, de eu mesmo me adaptar ao contexto de observação local. Certa vez, no final de um dos primeiros cultos em que participei na catedral da fé de Buenos Aires (conhecida localmente como *Templo de la fe*, construído sobre um antigo mercado de flores na Avenida Corrientes, no bairro de Almagro), decidi ficar mais um pouco, para ver se acontecia algo a mais de interessante. Saquei do bolso um bloquinho e uma caneta para anotar alguma coisa. Reparei que outras pessoas também permaneceram sentadas. Eram poucas. Subitamente, sentou-se um *ujjere* na fileira à minha frente e começou a me perguntar quem eu era, o que eu fazia ali etc. Fiquei nervoso, preocupado com a quebra súbita de meu anonimato assim que meu inconfundível portunhol revelasse a minha identidade brasileira, algo para o que eu não havia me preparado. Naquela situação, identificar-me como brasileiro poderia levar a mais questionamentos, dos quais eu não tinha interesse em responder. Gaguejei um pouco, respondi pragmaticamente. Antecipei sua próxima pergunta lhe perguntando a razão de todas aquelas perguntas! Simpaticamente, o *ujjere* me explicou que queria saber se eu já conhecia a igreja, se era minha primeira vez ali etc., porque gostaria de me convidar para participar de uma oração final com os jovens. Relaxe e aceitei a proposta, mesmo lhe precavendo, amistosamente, de que eu não me considerava assim tão jovem.

Enquanto nos dirigíamos para o canto oposto da nave principal, o *ujjere* me convidou para participar do *grupo de jovens* da igreja, de 18 a 35 anos, que se reunia todos os domingos, a partir das treze horas. Chegando ao local indicado do templo, este praticamente vazio a essa altura, fui apresentado para alguns integrantes do grupo de jovens ou postulantes a tal, convocados a estarem ali provavelmente da mesma maneira que eu havia sido. Um dos integrantes veio fazer uma entrevista comigo, tomando notas das minhas respostas. “Que inoportuno eu devo ser quando faço o mesmo”, pensei. Despreparado que estava para tudo aquilo, resolvi inventar. Um pouco atrapalhado pela tensão do momento e tendo que fazer algo que não tenho o costume, a incômoda entrevista ficou mais ou menos

assim: “nome: Marcel Baptista, brasileiro que está aqui estudando arte e música (!), sem número de telefone e provisoriamente morando de favor com um amigo portenho”. Forneço ainda um endereço de correio eletrônico que realmente possuo, mas que não faz alusão alguma à minha verdadeira identidade. De qualquer modo, até este dia nunca recebi mensagem alguma. Depois das entrevistas nos abraçamos todos, formando um grande círculo. Rapazes e garotas em lados opostos. Éramos quase trinta pessoas. No centro de nosso círculo, uma mesa. Sobre ela um cálice com nossos pedidos depositados dentro, previamente anotados no panfleto de divulgação do grupo de jovens. Três *ujieres* (um homem e duas mulheres) se distribuíram dentro do círculo. Entra outro *ujiere* em cena, um jovem argentino, aparentando ter entre 25 e 30 anos, sem o uniforme da Universal, mas de conjunto e gravata bem alinhados, como um pastor. Ele tinha ainda bastante gel no cabelo e postura autoritária, esta bem aparente quando ele entrou em cena organizando-a e, depois, quando começou a pregar rapidamente, renovando o convite para o grupo de jovens e insistindo na participação da reunião de domingo⁹⁷. Depois dessas palavras, oramos abraçados. Nisto, o rapaz à minha direita apertou o meu ombro esquerdo com força, em sinal de fé e comunhão. Pouco tempo depois, todos se apartaram e bateram palmas antes de deixar o templo, cada um para o seu lado.

Este acontecimento experienciado dentro de uma situação não controlada e premeditada foi interessante por diferentes aspectos. Nela pude experienciar não apenas questões relativas ao ambiente de desconfiança ou a estratégias de conversão da igreja, como também tomar contato empiricamente com um microcosmo do modelo de organização e de hierarquia da Universal no exterior. Se, por um lado, o contato com os *ujieres* era confuso, o contato com os pastores era restrito e o contato com os bispos era praticamente virtual (principalmente pelos programas de televisão), conhecer uma figura nativa que se encontrava numa posição hierárquica localizada entre os *ujieres* e os pastores, podia contribuir em

⁹⁷ Trata-se de um personagem que de certa maneira catalisou minha antipatia com aquela situação (para mim) dramática que culminou na oração do grupo de jovens, especialmente quando presenciei a parte em que este “projeto de pastor argentino” (como o denominei em meu diário de campo) distribuiu ordens a um grupo de mulheres *ujieres* de forma que me pareceu grosseira e autoritária, talvez de natureza falocêntrica e machista, o que é irrelevante em se tratando de um juízo de valor, mas que se torna relevante se pensado no sentido de revelar um típico imaginário iurdiano sobre gênero e, conseqüentemente, sobre o “lugar” das mulheres dentro de sua estrutura eclesial ou informal, noções que se encontram registradas, por exemplo, em livros de Edir Macedo, como a sua biografia autorizada (Tavolaro, 2007).

minha leitura sobre o modelo de organização da igreja e a incorporação desse modelo por seus participantes.

Felizmente, eu veria em outras ocasiões aquele ajudante que pregou para nós no grupo de jovens. Aquele ajudante, que me pareceu bastante articulado e ambicioso, e que, por eu jamais ter conhecido o seu nome, identifiquei - sem intenção perojativa - como “projeto de pastor argentino”, participava de alguns programas de rádio e de televisão da IURD, servindo como uma espécie de tradutor das falas dos pastores brasileiros, repetindo, explicando ou adequando-as ao castelhano, além de ler no ar mensagens dos fiéis entre outras tarefas de natureza semelhante. Ele aparecia com certa freqüência na televisão, além de trabalhar nos cultos em prol de novas conversões. Fazendo uso de alguns atributos, como ser jovem e articulado, mostrando-se uma figura sedutora, da qual tira proveito ao pregar para jovens e pré-adolescentes, este rapaz podia ser considerado um exemplo de ascensão de um *ujjere* nativo dentro da estrutura institucional. Contudo, esta estrutura ainda é dominada pelos brasileiros, e esta posição é reforçada por algumas situações. Por exemplo, a posição subalterna desse rapaz dentro daquela estrutura podia ser notada quando ele subia ao palco para auxiliar os pregadores brasileiros e deles recebia o mesmo tratamento autoritário que ele próprio reservava aos *ujjeres* ou quando seu nome não aparecia nos programas de televisão, ao contrário do nome dos pastores e bispos que com ele dividiam a cena. Sua postura junto aos pastores brasileiros era rigorosamente diferente daquela que eu presenciei quando ele estava coordenando a oração entre os jovens, situações que revelam, dentre outros aspectos, o rigor existente nas relações pessoais assim hierarquizadas dentro da IURD.

Os fiéis iurdianos argentinos não são um grupo de pessoas que se reúnem fora dos cultos para vivenciar de outra forma comunal a sua religiosidade. Isto porque, ao que parece, qualquer vivência comunal entre adeptos iurdianos não é estimulada ou requerida pela própria IURD. Pelo contrário, a igreja estimula a participação *nos cultos*, momento crucial para cumprir, conforme a minha leitura e a de outros estudiosos (Oro, 2001), um de seus objetivos elementares, que é o recebimento das ofertas. Na falta de reuniões ou vivências fora dos templos (esses “ambientes de desconfiança”), a forma mais razoável para conversar com os adeptos acabou se resumindo a contatos esporádicos realizados nas saídas dos cultos. Assim, procurei desenvolver o que chamei jocosamente, durante o meu

trabalho de campo, de *etnografía do metrô*, que consistia em conversar com as pessoas no final dos cultos, pela rua e até as estações de metrô e, em alguns casos, dentro do vagão quando coincidiam nossos percursos ou quando a conversa fazia por merecer percorrer por um tempo o caminho oposto. Naturalmente, nessas situações, eu procurava aclarar a minha condição de pesquisador junto aos interlocutores, que em geral pareciam estimulados em conversar a respeito das questões que eu lhes propunha.

Com o tempo, a partir da reunião de múltiplos e pequenos relatos de vida em situações originadas fora do ambiente controlável dos templos, pude delinear alguns elementos tipificados da já referida *pauta comum* que aparece nos relatos quando os adeptos são questionados sobre as suas motivações e propósitos em seu processo particular de conversão à IURD na Argentina. Tais relatos revelaram também certas características e referências necessárias para o estabelecimento de uma comunidade religiosa transnacional.

Em geral, dentre os adeptos, conversei mais com mulheres do que com homens, talvez porque elas sejam maioria nos cultos. Nessas conversas, quando questionadas sobre o que significava para os adeptos ser fiel da Universal, observei prevalecer uma espécie de sentimento de conquista e de libertação nas respostas: “cuando entré en la iglesia, he recuperado el tiempo perdido de mi vida. Conoci incluso una felicidad que yo no conocía antes”, relatou-me certa vez dona Gloria, uma senhora de pouco mais de 60 anos que conheci na saída de um culto matinal, no templo de Once, em Buenos Aires, senhora que, primeiramente, procurou a IURD para salvar o filho caçula da dependência química, graças a uma vizinha que lhe indicara a Universal depois de, em suas palavras, “conocer el tamaño de mi desesperación”. Ela começou a freqüentar a Universal e, em pouco mais de três meses, conseguiu finalmente convencer o filho a participar dos cultos. Com muita satisfação ela me relatou que desde então ele não estava mais usando drogas.

Vejamos, a partir de outras interações, o que pode revelar relatos de conversão para a IURD de outros argentinos e argentinas.

Na saída de algum culto noturno, abordei um casal na faixa dos 40 anos, apresentando-me como um “investigador brasileiro de religiones brasileñas” e perguntando se eu poderia acompanhar-lhes um pouco. Normalmente, era essa a minha forma de abordar fiéis no final dos cultos e, fora aqueles que eu repelia instantaneamente, algumas pessoas concordavam em conversar comigo e me

faziam algumas perguntas básicas, como de que cidade brasileira eu era, há quanto tempo eu estava no país, dentre outras curiosidades naturais que se apresentam neste tipo de situação. Voltando ao casal, Maria e Luis eram os seus nomes. Maria contou-me que o casal havia ficado desempregado anos atrás e que eles tiveram que vender objetos da casa, eletrodomésticos e mobília, para dar de comer aos três filhos. Há pouco mais de dois anos, ela procurou a IURD, depois de assistir a um programa da igreja na televisão. Em seguida, converteu-se e “converteu” o seu marido, então sem praticar alguma religião, mas que já havia integrado anteriormente alguma igreja evangélica argentina. Àquela altura em que conversávamos, Luis já trabalhava em uma fábrica de móveis durante o horário comercial e dirigia um táxi a noite; ela continuava cuidando da casa e, nos horários livres, fazia quitutes (empanadas) para vender, o que garantia uma renda extra para a família. Desde a conversão de ambos, procuram ir sempre juntos a pelo menos uma reunião semanal, sempre nas noites em que Luis está folgando do táxi. Não deixam de contribuir com ofertas sempre que vão aos cultos, pois, nas palavras de Maria, “lo recibimos el doble de todo lo ofrecido”.

Julio, um senhor na casa dos 50 anos com quem tomei um café na estação de metrô próxima a catedral da fé, relatou-me que procurou a igreja após ter pensado em suicídio em função de um colapso financeiro pelo qual passou e que acarretou em uma separação conjugal. Na noite que pensou em se matar, ligou a televisão e viu um dos programas da IURD. Tomou aquilo como um sinal divino, uma chama de esperança. Ligou para o telefone sugerido. Recebeu apoio e conselhos e o convite para participar da igreja. Acalmou-se e procurou a IURD no outro dia. Lá compreendeu que o seu desespero e falência se tratavam de ações demoníacas as quais deveria combater. Deus possuía outro plano para ele, que em nada se assemelhava a uma ideia “tan absurda como la del suicidio”. Frequentava a IURD há quase um ano, ainda não havia recuperado as suas posses e o seu padrão de vida de outrora, mas estava empregado, conseguia sobreviver com certa dignidade, visitava suas filhas eventualmente e dizia que jamais tentaria se matar novamente.

Susana, uma mulher aparentando em torno de 40 anos, apanhava muito do companheiro então desempregado e alcoolista. Apanhavam ela e o casal de filhos por conta das crises de bebedeira do marido. Veio do interior ainda jovem, assim que casou. Não possuía formação regular, trabalhava há quase trinta anos como

mucamba (diarista) em casa de família, o que lhe conferia rendimentos modestos. Sua família vive de forma humilde, mas me contou Susana, após um culto no microcentro de Buenos Aires, que as dificuldades financeiras eram pequenas se comparadas com a violência doméstica cometida pelo marido: “a el solo importava tomar, tomar y tomar para después pelear, pelear y pelear”. Certa vez, antes de voltar para casa, resolveu entrar no templo iurdiano do microcentro, próximo a estação onde tomava o metrô diariamente depois do serviço. Queria “dejar de sufrir”. Entrar naquele templo aquele dia foi, para Susana, “un acto de salvación causado por dios”. Depois de convertida, começou primeiro a levar os filhos nos cultos, até que finalmente o marido, chamado Ariel, acabou por acompanhá-los. De acordo com Susana, a transformação foi quase instantânea: atualmente, Ariel é quem mais cobra da família a presença nos cultos e a realização de orações em casa. Desde a sua conversão, ele parou de beber e de ser violento e, passado um tempo, arrumou emprego e hoje participa de ao menos uma reunião semanal. Antes de nos despedirmos, de forma orgulhosa Susana relatou que sua vida antes da Universal “fue un verdadero infierno, pero ahora estaba más al gusto del señor”.

Antes de entrar na Universal, Ana, de 39 anos, contou-me que chegou a pesar 35 quilos devido aos efeitos de uma crise depressiva. Conheci Ana na lojinha de artigos evangélicos da ante-sala da catedral da fé, em Buenos Aires. “Puxei papo” e saímos juntos dali. Como era cedo e Ana não estava com muita pressa, conseguimos conversar por um tempo razoável. Durante a conversa, ela me contou que durante uma época não teve vontade de comer, tinha dores no corpo, dores horríveis e intermináveis, especialmente na cabeça e no estômago. Vivia doente, assim como seus filhos. Tudo andava mal, sua saúde e a dos filhos pequenos, o matrimônio, as finanças de casa, o ambiente familiar. Ela e o marido brigavam constantemente. Contou que já não se tocavam intimamente há tempos e que às vezes ela pensava em matá-lo asfixiado com um travesseiro enquanto dormia, tamanho era seu ódio e desespero, mas nunca teve coragem de fazê-lo. Neste ponto do relato, Ana se mostrou muito comovida e começou a chorar. Tentei lhe confortar perguntando como iam as coisas agora, e ela me falou já estar bem àquela altura: haviam sumido as dores e o seu peso retornara ao normal, cerca de 65 quilos. Os filhos estão com melhor saúde e freqüentam a escola. Sua melhora começou a aparecer desde que ingressou na IURD, alguns meses atrás. Seu marido e ela ainda não se acertaram. Continuam brigando e a IURD agora também

virou motivo de discórdia entre o casal, pois ele não aceita a igreja e muito menos as ofertas em dinheiro que a esposa faz. Ela, por sua vez, sente que na falta da IURD não teria mais em quem confiar ou conversar. Talvez por isso tenha aquiescido às curiosidades de um investigador brasileiro praticamente anônimo para ela como eu. Ana também acredita que diante de sua fé e de suas orações, conseguirá recuperar plenamente seu matrimônio depois que o marido também convencer-se da “palabra de dios”. Desejei-lhe boa sorte antes de me despedir.

Em outras situações, escutei relatos de conversão que perpassavam alguma carreira mística ou sobrenatural, como no caso de uma mulher de uns 45, 50 anos, a qual eu jamais soube o nome, que contou durante um culto em Liniers, de microfone em punho, que havia procurado a Universal depois de não agüentar mais o fato de não conseguir dormir devido aos barulhos sinistros que constantemente escutava pela casa, até que certa noite sentiu uma mão gelada tocar-lhe as pernas enquanto tentava dormir. Seu marido trabalhava muito, deixando-a em casa com os filhos “totalmente apavorada” diante daqueles acontecimentos tenebrosos. Sem explicações razoáveis, procurou a IURD por sugestão de uma amiga que ouvira falar dos exorcismos praticados pela igreja brasileira. Lá compreendeu que os demônios eram responsáveis por aquela situação. Desde o começo de seu envolvimento com a IURD, aqueles fenômenos sobrenaturais haviam desaparecido, “gracias a la oración fuerte que tenemos aquí (na Universal)”.

Outros relatos podiam ser recuperados, mas em maior ou menor medida todos indicam certos princípios de conversão tipicamente iurdianos na Argentina e também utilizados em outros contextos, formulados de maneira a responder a problemas e desafios que provocam sofrimentos e atribulações variadas. Conforme os relatos anteriores, dentre outros aspectos possíveis, percebe-se a conversão com uma forma de luta contra o desencaixe social e a favor libertação dos males do mundo moderno, como alcoolismo e a drogatização, podendo reorganizar a família e a vida pessoal, provocar a ascensão material ou ainda responder a problemas de ordem sobrenatural. Assim, a IURD soube adaptar-se de maneira a se colocar como alternativa de libertação, reordenamento pessoal e familiar, neste sentindo apresentando-se como elemento catártico da superação da falência do “papel de provedor” (Zaluar, 2000) de homens de famílias das classes populares as quais dirige o seu proselitismo. Também soube se ocupar da falência do indivíduo como tal, diante do fracasso perante as drogas, o colapso financeiro ou frustrações e

dificuldades outras que nos remetem à ideia de “fundo do poço”⁹⁸, graças à ação demoníaca engendrada mediante influência direta ou indireta de espíritos e/ ou a partir de atividades mágicas, feitiços, bruxarias e demais sortilégios presentes em seu léxico teológico.

As diferentes questões etnográficas suscitadas anteriormente remetem, em última análise, ao princípio de adaptação ao contexto receptor perseguido pela IURD na Argentina, além de testemunharem sobre a necessidade que também o etnógrafo transnacional sente em adaptar-se ao contexto local da pesquisa. Assim, conforme revela o caso a ser discutido a seguir, não é apenas no micro-contexto dos templos, *ujieres* e fiéis que podemos observar aspectos adaptativos da transnacionalização iurdiana para a Argentina.

3.5 Adaptando-se ao contexto receptor: IURD e a relação com o cenário católico argentino

No Brasil, a IURD apresenta uma postura agressiva e beligerante diante de outras religiões, inclusive no que diz respeito à Igreja Católica, não somente no que se refere a sua doutrina, como também em posições a respeito de temas controversos do campo da política, da moral, dos costumes e da ética. Em diferentes situações, o conflito entre as duas instituições recebeu grande atenção da mídia nacional. A primeira grande querela – e talvez até hoje a mais importante – ficou conhecida pelo episódio do “Chute na Santa” quando, em 12 de outubro de 1995, ao apresentar um programa religioso conhecido como “Despertar da Fé”, o então bispo da IURD, Sérgio Von Helder, chutou e socou várias vezes uma imagem de Nossa Senhora Aparecida, como de costume representada negra, a fim de referir-se à ineficácia da idolatria e à futilidade da devoção mariana⁹⁹. O episódio, ocorrido justamente no dia consagrado à padroeira do Brasil, tomou conta da imprensa nacional desde o dia seguinte, graças à repercussão dada primeiramente

⁹⁸ Não por acaso, “fondo de pozo” é uma expressão que pode ser observada regularmente nas pregações e nos programas televisivos da IURD na Argentina.

⁹⁹ Enquanto desferia os golpes na imagem, o bispo bradava no microfone em punho: “será que Deus, criador do Universo pode ser comparado com uma boneca como esta? Isto não é nenhuma coisa santa, não é nem Deus nem nada parecido”!

pelos noticiários da Rede Globo de Televisão, empresa adversária da Rede Record, de propriedade da IURD. Ao fato, bastante divulgado na época, somou-se outras reportagens de caráter acusatório contra a IURD, como a divulgação de vídeos mostrando a cúpula da igreja em cenas comprometedoras. Tanto a opinião pública e a mídia, quanto entidades como a CNBB¹⁰⁰ mostraram seu absoluto repúdio contra o episódio.

A perseguição a cultos afro-religiosos já havia rendido, em 1992, processo contra Edir Macedo, acusado de vilipendiar atos e objetos de cultos afro-brasileiros por meio de textos publicados em revistas e livros, “dizendo que os praticantes de tais cultos vivem com espíritos satânicos, causam perversões” (Giumbelli, 2003a:184), incitando os fiéis iurdianos a invadir e depredar terreiros etc. Contudo, este processo não teve nem de perto a mesma proporção quanto o episódio do “Chute na Santa” que profanou um dos principais símbolos do catolicismo nacional¹⁰¹. Este episódio, na verdade, ecoava a insatisfação da IURD naquilo que ela considerava representar os privilégios que a Igreja Católica possui no Brasil, a começar pelo próprio feriado nacional de 12 de outubro, proclamado em 1980, quando da visita do papa João Paulo II ao Brasil, quando Nossa Senhora Aparecida fora oficializada como padroeira do país. Desde aquela época, “as figuras dos santos e de Maria ficam associadas à idolatria e críticas são dirigidas a dogmas e pontos da doutrina católica, como a transubstancialização, a infalibilidade papal, o purgatório, o batismo infantil e a penitência” (Giumbelli, 2003:188). Como desfecho, poucos dias depois do ocorrido, o bispo Von Helder foi incriminado judicialmente, acusado duplamente de vilipêndio a símbolo religioso e expressão de preconceito e discriminação em meio de comunicação. Em ambas as acusações o bispo foi

¹⁰⁰ Na época, conforme notas veiculadas pela CNBB, o episódio precipitou o fervoramento do amor à Maria e o avivamento do culto mariano. Não por acaso, depois do incidente, a própria Igreja Católica, a partir da devoção mariana, espetáculos religiosos e incursões midiáticas - traços característicos da Renovação Carismática - fê-los centrais no processo de reavivamento católico no Brasil (Giumbelli, 2003a).

¹⁰¹ “Ao fim e ao cabo, a principal vítima parece ter sido os cultos afro-brasileiros e o que representam quanto a formas de ocupação do espaço público por uma religião. De certo modo, esses cultos foram ‘assimilados’ pelos protagonistas do episódio. No caso da IURD, isso se realiza por uma demonização que reconhece a realidade e os nomes associados ao universo afro-brasileiro, tornando-o objeto de um combate [vide capítulo 5 do presente]. No caso da Igreja Católica, ocorre pela ênfase na negritude da santa, que desloca o lugar da africanidade para o interior do próprio cristianismo. O que há de comum entre o combate e a disposição para o diálogo em relação aos cultos afro é uma operação que os neutraliza como interlocutor paritário no campo religioso. A assimilação dos cultos afro, no sentido indicado, corresponderia, no contexto de um episódio, ao processo de marginalização que os mesmos cultos sofrem no contexto mais amplo da sociedade brasileira recente” (Giumbelli, 2003:194).

condenado e acabou sendo afastado pela IURD do cenário nacional, ocupando-se da IURD em Nova Iorque e, posteriormente, sendo afastado da própria igreja, acusado de maltratar outros pastores iurdianos naquele país. O episódio do “Chute” inclusive teve reflexos na presença iurdiana de outros países, marcadamente católicos, como o México e a Espanha, que registraram na época uma considerável evasão de fiéis dos templos iurdianos. Anos depois do ocorrido, Edir Macedo ainda comentaria que “na hora, soube que foi um erro... Nosso maior erro. Imediatamente entrei no ar pela televisão e pelo rádio pedindo desculpas. Desculpei-me em rede nacional pela infantilidade do Sérgio” (Tavolaro, 2007:196).

Mas o conflito no Brasil entre a IURD e a Igreja Católica não parou por aí. De acordo com a centralização na figura de suas lideranças que, dentre outros aspectos, caracterizam as igrejas neopentecostais da terceira onda, torna-se possível avaliar o distanciamento doutrinário e ético que a IURD procura estabelecer com o dogma católico no Brasil a partir das posições de Edir Macedo a respeito de temas polêmicos, posições que em alguns aspectos se mostram absolutamente contrárias às da Igreja Católica, em outros não, mas não o suficiente para evitar o conflito e a polêmica como campo católico nacional. Conforme sua biografia autorizada (Tavolaro, 2007), assim Macedo se posiciona diante das seguintes questões:

- a) *aborto*: “sou a favor do direito de escolha da mulher” (op. cit., p. 223);
- b) *métodos anticoncepcionais*: “sou a favor da camisinha, da laqueadura, das pílulas e de todos os métodos existentes, ou que ainda vão existir, para o controle da natalidade. Aliás, não sou favorável ao uso de camisinha, mas de duas camisinhas, caso o preservativo falhe. O que mais me revolta é saber que existem grupos religiosos conservadores que ainda pregam o contrário” (p. 225);
- c) *submissão feminina e machismo*: “a mulher não deve se submeter à vontade do homem. O homem é que deve colocar-se como líder numa relação conjugal. O homem é a cabeça, e a mulher o corpo. [...] Quando a mulher manda no marido, o pastor não cresce. Ela domina e não dá certo. [...] O mais bonito na mulher é a sua simplicidade, a elegância de sua discrição” (p. 226-7);
- d) *sexo*: “sexo é para ter prazer. [...] Sexo não foi criado pelo diabo, mas por Deus. É o momento de aliviar as tensões” (p. 86-7);

e) *papa Bento XVI*: “exclusivamente um político. Mais nada. O que ele e o restante do clero fazem o tempo todo é apenas ditar regras, impor normas, em sua maioria contrárias à Bíblia. É só checar. São regras e mais regras, uma atrás da outra. Não pode fazer sexo, não pode usar camisinha, não pode planejar a família, a mulher não pode ter o direito de abortar, o segundo casamento é uma praga, sexo é somente para procriação, a Igreja Católica é a única verdadeira Igreja de Cristo, os evangélicos são uma seita e por aí vai. Como ter uma opinião diferente?” (p. 229-30);

f) *divórcio*: “o divórcio é indicado, na maioria das vezes, como recurso extremo para o problema criado por um ato de infidelidade de um dos parceiros” (p. 231);

g) *pena de morte*: “sou contra. A justiça brasileira erra, e muito” (p. 234).

Outras questões polêmicas foram abordadas na ocasião ou em outras situações por Edir Macedo, posições que em geral oscilam entre um maior conservadorismo ou liberalismo, algumas delas, conforme dito, chocando-se diretamente com certos dogmas católicos, como no que diz respeito ao aborto e a contracepção. Fato é que no Brasil a IURD procura estabelecer uma clara distinção de si com o catolicismo, apresentando-se como outra oferta religiosa cristã a, inclusive, disputar com a Igreja Católica devotos e posições de prestígio e de poder desta última.

Fora o fato de também se constituir como oferta cristã, na Argentina a situação é consideravelmente diferente. Naquele país, tal como acontece com outras religiões, a IURD evita o confronto direto com a Igreja Católica, inclusive, em muitas situações, procurando se confundir com o catolicismo local. Esta prerrogativa aparece em diversas situações etnográficas e aspectos institucionais e litúrgicos que presenciei em meu trabalho de campo no país, aspectos e situações que revelam outra importante estratégia de adaptação ao contexto local perseguida pela Universal.

Por exemplo, diante da polêmica em torno do episódio do “Chute na Santa” registrado anteriormente, a primeira coisa que pensei sobre o assunto quando avalei minhas impressões iniciais sobre a presença iurdiana na Argentina é que se a IURD promovesse ato semelhante no país platino, não seria exagerado especular que a Universal poderia ser expulsa do país. Apenas como dado ilustrativo, menos de um ano após o episódio no Brasil, o periódico *La Nación* noticiava que “la

Secretaría de Culto frenó la apertura de seis nuevos templos en la Argentina a causa de un escándalo desatado en Brasil, cuando un video de Globo mostró al pastor Sergio von Helder destrozando una imagen de la virgen Nuestra Señora de la Aparecida" (Reinoso, 2002:12).

Nota-se, portanto, a importância que possui a figura de Nossa Senhora no imaginário popular argentino, ao ponto de suas representações serem consideradas por alguns pesquisadores como um dos principais fatores socioculturais nacionais. Conforme procurou sistematizar Jeffrey Utter (1986) sobre o caso argentino, não é incomum observarmos junto aquela sociedade nacional interpretações da realidade e do poder em termos "maternais". Para o autor, interpretações da realidade baseada em tais termos produzem uma espécie de legitimação sacralizada dos papéis associados com a casa e a família e, implicitamente, são capazes de revelar outros papéis e instituições que terminam por ser decisivamente marcadas por tais representações. Diante da nova ordem global, os discursos e as práticas que decorrem desses constructos também necessitam acompanhar os tempos modernos, adequando-se a essa nova realidade e aos seus novos desafios. Portanto, quando se avalia o lugar que Nossa Senhora possui no imaginário social argentino, estamos indiretamente avaliando certas imagens e papéis da própria noção de família no país, a tal ponto que as ideologias que se encontram em torno da figura materna podem ser tomadas como um fator chave para entender a natureza segmentada dos valores comunais e mesmo de certos padrões de comportamento existentes entre homens e mulheres e a organização familiar. Não obstante, tais representações (ou "ideologias") em torno da figura materna, podem ser consideradas uma das mais importantes formas de religião de massa na Argentina e as mais significativas pontes de adaptação entre a religiosidade popular e o catolicismo ortodoxo nacional, deveras difundido (Utter, 1986). Evidentemente, não quero com isso afirmar que a posição ocupada pela figura de Nossa Senhora ou representações advindas desta representação, como a piedade mariana, cultos, romarias e demais eventos e símbolos religiosos dedicados às virgens (como a devoção em torno da Virgem de Lujan, por exemplo), é mais significativa num ou noutro país ou numa ou noutra região desses países. Apenas chamo, diretamente, a atenção para a sua importância no contexto receptor argentino e, indiretamente, para a diferença que pode ser percebida quando nos deparamos com um tipo de sensibilidade que parece invocar mais regularmente o constructo materno e o

“imaginário mariano” em seu cotidiano de representações. Em linhas gerais, essa parece ser uma marca importante de sociedades latinas com forte influência católica, como a argentina e a brasileira.

A relação da IURD com Nossa Senhora na Argentina é aparentemente desprovida de conflito¹⁰², situação que pode ser observada em diferentes ocasiões, nos cultos e nos programas midiáticos da Universal. Este modelo de representação que evita este tipo de conflito conseqüentemente acaba reverberando na fala de seus fiéis. Nossa Senhora não é jamais “atacada” pela IURD na Argentina. Nos cultos ou nos programas de televisão e rádio, os pastores não chegam a invocar o nome de Nossa Senhora em suas pregações (ao menos eu não registrei essa situação em nenhuma de minhas observações, ao contrário do que foi relatado anteriormente sobre um caso no México), mas também os pastores não reprimem quando Nossa Senhora é invocada por algum fiel que esteja falando nos cultos ou nos programas. E isto acontece eventualmente. Por exemplo, durante relatos de vida de fiéis, que podem acontecer durante o programa de televisão *Pare de sufrir* ou em depoimentos durante cultos quando essas pessoas, basicamente, relatam o drama pessoal que as levou a ingressar na IURD e em que medida a denominação transformou as suas vidas para melhor. Em tais momentos, não é incomum ouvir de convertidos um “gracias a dios y a su madre” ou “por Jesucristo y Nuestra Señora”. Quando dito durante uma pregação ou uma entrevista na televisão ou no rádio na presença de algum pastor, este se limita a responder “gracias a dios” ou “al señor Jesucristo”, mas de maneira alguma se faz notar algum tipo de reprimenda. Nas reuniões semanais para a família, por exemplo, ainda que não explicitamente, a sacralização da figura materna é uma constante durante as pregações.

Nas últimas décadas, diferentes estudos têm revelado transformações importantes nas relações de gênero e no modelo tradicional de família. Por exemplo, ao longo das últimas décadas, percebeu-se a inversão (ou deslegitimação) do tradicional “papel de provedor” em muitas famílias de classes populares, em que as mulheres cada vez mais assumem a posição de “chefes e cabeças da casa” (Zaluar, 2000; Fonseca, 2004). No que se refere ao nosso objeto de estudo, devido a atual posição que ocupa a mulher nessa estrutura familiar

¹⁰² A relação ou “incorporação” pela IURD de símbolos de outras matrizes religiosas, muitas vezes baseada em uma lógica de conflito, também pode ser denominada *religiofagia*, conforme examino no capítulo 5.

moderna, verificou-se no conjunto dessas transformações a sua importância no processo de conversão evangélica. No universo neopentecostal em especial, são principalmente as mães e esposas aquelas que primeiro procuram as igrejas, muitas vezes motivadas por alguma necessidade de reordenação familiar (cura de vícios dos filhos e companheiros, desemprego, própria depressão etc), para em seguida motivarem a conversão dos demais membros da família nuclear (Mariz, 1994). Ouvi certa vez de um pastor em um culto no *Templo de la fe*: "no hay que tener una pareja que no tenga la misma fe, porque eso puede traer problemas. El otro debe también ser cristiano, no hay que guiarse por la belleza exterior". Diante desse quadro, o discurso iurdiano em muitos aspectos se volta ao imaginário dessas mulheres, estimulando outras conversões e oferecendo, por certo contradição (ofertas), ajuda na reordenação familiar que é capitaneada por elas. Ajuda essa que é basicamente simbólica e espiritual. Ao estimular a participação das mulheres e de todo um imaginário "mariano" e "pietista" de trânsito corrente no léxico religioso local, podemos observar certos aspectos que indicam a aproximação (ou evitam o distanciamento) da IURD com o catolicismo local, ao apelar para expedientes discursivos de forte apelo emocional. Não por acaso, para André Corten: "o pentecostalismo introduz na vida uma dimensão há muito tempo relegada em nome da tolerância: a paixão. A conversão não é uma simples ilusão. O discurso pentecostal é um discurso que produz a paixão. É o que consagra a sua força" (Corten, 1996:31, tradução minha).

Outro exemplo deste aspecto pode ser encontrado no esforço permanente que a IURD tem em lotar a sua catedral em Buenos Aires no culto matinal de domingo, sendo este bastante propagandeado junto aos fiéis, seja na entrada dos templos, com folders ou convites verbais dos *ujjeres*, seja durante as pregações dos pastores. Podemos observar convites e propagandas para todos os tipos de reuniões da agenda litúrgica iurdiana, mas não na intensidade e de destino específico quanto a reunião de domingo na catedral da igreja. Também durante os programas de rádio e de televisão existe o costume de convocar as pessoas para a reunião de domingo na catedral¹⁰³. Nesses convites, apela-se de forma sutil a tradição católica da missa dominical. Em uma das propagandas na televisão, por exemplo, quando questionado pela repórter sobre a importância de participar da

¹⁰³ No próximo capítulo apresento mais dados a respeito das reuniões dominicais.

reunião de domingo, o adepto na saída do culto não titubeou em responder que “domingo es el día en que nosotros encontramos con el Señor, a Quién no se puede dejar nunca”. Em algumas ocasiões, eu também questionei alguns adeptos a respeito, e frequentemente eu escutei respostas semelhantes sobre a importância de “encontrar-se com deus aos domingos”.

No que diz respeito a posições sobre temas polêmicos que entram em choque com certos dogmas católicos, como aborto, divórcio e contracepção, apresentados anteriormente, a IURD simplesmente não os aborda no cenário argentino. Salvo alguma exceção que possa ter escapado a esta pesquisa, não observei em nenhum momento, seja nos cultos, programas de rádio ou televisão e materiais impressos, tais questões serem direta ou indiretamente avaliadas pela IURD. Mesmo durante os casos de vida narrados pelos adeptos transmitidos na televisão, nunca observei ser relatado alguma referência a abortos ou mesmo a divórcio, somente quando este se limitou a uma "possibilidade não concretizada" dentro do drama pessoal, que, graças à conversão, tornou-se ideia superada, ou quando a separação já havia sido consumada antes da conversão. Durante os cultos, também nunca observei os pregadores estimularem que as esposas deixem os maridos que não as merecem ou algo semelhante, nem diante dos relatos mais dramáticos que escutei em alguma situação. Ademais, posições contrárias a Igreja Católica ou ao papa Bento XVI não são manifestadas em nenhuma instância da Universal observável na Argentina.

Assim, dentro do princípio de se estabelecer da forma mais satisfatória no contexto receptor, na Argentina, ao evitar o conflito com o campo religioso local, a IURD tem procurado se legitimar neste cenário religioso não como uma *mera oferta evangélica*, mas antes como *mais uma oferta cristã*, incorporando em seu discurso apresentado na Argentina ideias, símbolos ou representações católicas devidamente desprovidas da lógica conflituosa e do modelo belicoso que apresenta em outros locais, como no Brasil, seu contexto de origem. Estas são características importantes de seu processo de adaptação ao contexto receptor argentino. Ademais, o processo de estabelecimento no país vizinho, ao menos no que se refere ao seu reconhecimento e legitimação por parte da sociedade envolvente, parece ainda encontrar severos desafios, conforme veremos a seguir.

3.6 Representações da IURD na Argentina: quando o contexto receptor resiste à adaptação

Ao contrário do que ocorre no Brasil, na Argentina a IURD, sempre que possível, evita entrar em conflito com a sociedade envolvente. Enquanto instituição estrangeira, procura acomodar-se no mapa religioso daquele país se auto-representando como oferta religiosa libertadora, assistencialista, motivacional e cristã ao ponto de quase se confundir como uma forma “moderna” ou “diferente” de catolicismo, já que não raramente ela sequer é considerada evangélica por boa parte da sociedade local, sendo representada por muitos a partir da categoria de “secta”, de forte teor pejorativo, como se a própria IURD se tratasse de uma forma religiosa menor.

Portanto, no geral, impera na Argentina uma imagem negativa das igrejas neopentecostais brasileiras transnacionais, especialmente a IURD. Ao longo de meu trabalho de campo, constatei diversas formas e instâncias pelas quais certa “antipatia” à Igreja Universal pode ser observada naquela sociedade, como se o contexto receptor estivesse, ele próprio, resistindo em adaptar-se a presença de um elemento estrangeiro, como o anticorpo que combate um vírus ou uma bactéria invasora de seu ambiente. Em contrapartida, também procurei reconhecer os discursos que legitimam a presença da IURD na Argentina, esses reduzidos ao universo dos fiéis do qual entrei em contato e que relatei em algumas passagens da seção anterior. A seguir, relatarei algumas das possíveis construções sobre a IURD observadas na Argentina que, espero, possam compor minimamente o quadro das representações locais sobre esta igreja naquele país.

Desde a sua entrada na Argentina, a IURD causou polêmica naquela sociedade. Basicamente, a IURD tem a sua imagem prejudicada junto à opinião pública local em razão de alguns temas cruciais: sua expansão no espaço público e nos meios de comunicação; seu proselitismo, liturgia e relação com o dinheiro; suas pretensões de envolver-se no campo político local.

Já em tempos de maior abertura religiosa, a IURD homologou a sua inscrição no Registro Nacional de Cultos¹⁰⁴, conforme a resolução número 53 de 14 de abril de 1990, quer dizer, pouco tempo depois de ter aberto o primeiro templo em solo argentino. Diante deste fato, no contexto de uma reportagem sobre o polêmico crescimento midiático da IURD no país, o Registro de Cultos do Ministério de Relações Exteriores foi criticado por supostamente registrar os cultos “cumpliendo requisitos muy básicos y no efectúa[ndo] mayores controles, ni de la adecuación a los principios declarados ni de la organización económica” (Reinoso, 2002:12). À época, discutia-se nos meios de comunicação a questão do crescimento econômico da Universal na Argentina, a partir da suposta aquisição ilegal de veículos de comunicação¹⁰⁵. Em face das críticas em torno da indiferença do Registro de Cultos com a questão, Dr. Cardozo, diretor do órgão à época, declarou que: “en su expediente, la Iglesia Universal pide que se acredite todo su trabajo social. En esta dirección no tenemos ningún elemento para probar algo categórico contra ella” (Reinoso, 2002:12). E completou, afirmando que na ausência de uma sentença judicial condenatória, o Registro não poderia retirar de uma entidade religiosa a sua habilitação para funcionar no país e que, por motivos éticos, não poderia opinar a respeito da IURD. Entretanto, esse discurso de tolerância ainda não foi capaz de resolver a polêmica gerada em torno da presença iurdiana na Argentina. Enrique Stola, psicanalista argentino que se especializou em atender como pacientes diversos fiéis da Universal que deixaram a igreja, no depoimento que segue resumiu de certa forma o sentimento que em geral os setores sociais médios e altos possuem com relação ao assunto:

El tema de la IURD no es religioso, porque cada uno es libre de creer lo que quiera y no está en juego la creencia. Es un tema político, de salud mental y de derechos humanos. Por esa máscara religiosa, algunos se hacen los distraídos y otros no se meten por falta de información. Es un asunto grave y hay una responsabilidad política del secretario de Culto, cuya palabra ayudaría a que se investigue. Que un funcionario se calle la boca es sospechoso, sobre todo, porque esta iglesia tiene mucho poder económico (REINOSO, 2002:12).

¹⁰⁴ Não obstante, além do registro neste órgão, a IURD também possui registro de Pessoa Jurídica, para poder funcionar no país como uma sociedade comercial (Reinoso, 2002).

¹⁰⁵ No próximo capítulo, ofereço mais dados a respeito do crescimento iurdiano na mídia local, assim como algumas denúncias e polêmicas que marcaram este processo.

Em minha pesquisa nos arquivos de jornais locais que abrangeu pouco mais de uma década, encontrei diversas reportagens sobre a IURD. Invariavelmente, as matérias acompanham o tom crítico a respeito da presença da Universal no país, reverberando assim a imagem corrente que a IURD possui dentre a opinião pública local. Essas matérias giram quase sempre em torno dos “temas cruciais” do universo iurdiano causadores de polêmica. Passados mais de duas décadas desde a sua chegada na Argentina, alguns questionamentos fundamentais ainda são evocados pela opinião pública local e abordam certas características da Universal por sua vez ainda capazes de causar certa incredulidade entre as pessoas. Por exemplo,

En la Argentina, ¿cómo se controla lo que ingresa por donaciones? ¿quién vela por la salud mental de los concurrentes a los distintos cultos religiosos? En suma, ¿quién se encarga de hacer cumplir las leyes vinculadas con el funcionamiento de las entidades religiosas? [...] El experto en sectas, Alfredo Silleta, cuenta que ‘en España y Francia, la IURD tuvo un tratamiento muy duro, porque en esos países se castiga a los cultos que manipulan el cerebro de la gente. La IURD está entre las 100 sectas más peligrosas del mundo’. (LA NACIÓN, 2009).

Na Internet também encontramos reverberadas críticas a respeito da IURD em diferentes países, em especial dentre os de nossa região. Os sítios *Ministerio Luz a las Naciones* e *Catholic.net*, por exemplo, são espaços de discussão voltados ao público cristão sulamericano. Ambos possuem matérias ou abriram fóruns de discussão a respeito da Universal no subcontinente americano (por exemplo, o *Ministerio* mantém um fórum sobre a IURD desde janeiro de 2005, que até o fechamento deste trabalho continuava sendo alimentado por diversas mensagens). Nestes espaços, os participantes de diversos lugares podem postar relatos, notícias, opiniões, denúncias, boatos, e toda a sorte de manifestações críticas à IURD com referência aos seus países. Não se encontra nos espaços manifestações de apoio a Universal, de sorte que estes se tratam de fontes ideologicamente definidas, que, portanto, podem ilustrar apenas um tipo de opinião sobre a IURD que circula no subcontinente. Em geral, as manifestações mostram certa preocupação com o proselitismo e o crescimento da Universal em seus países. Em tempos que a informação circula rápido, não é incomum internautas reproduzirem

notícias da IURD no exterior que possam prejudicar a imagem da instituição nos ambientes nacionais em que ela se faz presente. A seguir reproduzo o trecho de uma mensagem postada por uma internauta argentina que pode ilustrar esta situação:

La Revista Plenitud de Brasil, propiedad de la IURD, afirma que la culpa de la situación social y económica del continente latinoamericano es por culpa de la Iglesia Católica. Hay tanta gente fracasada, PERTURBADA y violenta dentro de esa 'iglesia'. No te engañes, en esa 'iglesia' NUNCA podrás ser feliz ni podrás permanecer REALMENTE con el Señor Jesucristo. Eso es imposible debido a la doctrina torcida y retorcida que allí se imparte. La mejor estrategia del diablo es mezclar la Verdad con la mentira, el resultado de esto siempre es el engaño. [...] El Señor nos guarde y nos dé el coraje necesario para LIBERAR AL PUEBLO DE DIOS QUE ESTÁ CAUTIVO EN EL 'Pare de destruir', ¡Ups! Digo, 'Pare de sufrir'. (MINISTERIO LUZ A LAS NACIONES, 2012, grafia original).

Nestes fóruns, evangélicos argentinos de outras igrejas também manifestam descontentamento com a presença iurdiana em seus países. Inserida no conjunto de manifestações contrárias à IURD, reproduzo a seguir uma mensagem postada por uma evangélica também procedente da Argentina:

Lo lamentable de las sectas es que al no ser católicas, son 'protestantes', y como los evangélicos somos 'protestantes', pues nos meten a todos en el mismo 'saco'. De manera que para los incultos en materia de religión, somos secta nosotros también. Debemos hacer un esfuerzo para informar de esta realidad. La Iglesia Universal del Reino de Dios es una de las pocas 'iglesias' que llamadas 'pentecostales' se han alejado del cristianismo pentecostal para transformarse en empresas religiosas, cuando no en verdaderas sectas que llegan a destruir psicológica y hasta socialmente a sus adeptos (MINISTERIO LUZ A LAS NACIONES, 2012).

Neste relato, além de observarmos certos aspectos que representam a “má fama” que goza a Universal nesses locais, também percebemos que, a exemplo de outros países, como a França (Aubrée, 2001; Giumbelli, 2002), também na Argentina a IURD é corriqueiramente caracterizada como uma “seita”, categoria dotada de forte sentido pejorativo, conforme aparece em diferentes situações comentadas até agora. Contudo, a relação conflituosa com o campo evangélico local se torna ainda mais evidente quando avaliamos a posição das principais

Federações evangélicas do país a respeito da IURD. Neste caso, conforme já mencionado, as principais federações evangélicas argentinas não reconhecem a IURD e não permitem a sua afiliação. Algumas razões animaram esse constante afastamento notado desde a chegada da IURD no país, principalmente no que se refere ao seu proselitismo e relação com o campo econômico. Contudo, o “racha”, aparentemente definitivo, entre a IURD e as instituições evangélicas locais ocorreu em 2002, quando a IURD viu fracassada a sua tentativa de se envolver com a política local. Na ocasião, a IURD manifestou apoio a um pastor que se lançava candidato nas eleições gerais, o que provocou uma matéria em uma revista ecumênica que dizia que “os evangélicos” – e não apenas a IURD - apoiavam a candidatura de um pastor, atitude que, conforme discutido no capítulo anterior, pode ser considerada bastante “condenável” pelo campo religioso local. A polêmica criada junto ao campo evangélico nacional em decorrência deste episódio foi tamanha que o *Consejo Nacional Cristiano Evangélico* (CNCE), formado por três das principais federações do país (FACIERA, FECEP e FAIE), emitiu um comunicado público sobre a questão, do qual destaco e reproduzo os seguintes pontos:

1. Que las Iglesias Evangélicas de la República Argentina, respetan el derecho personal de sus miembros de participar en política, pero como tales de ninguna manera apoyan candidaturas ni movimientos políticos de índole alguna; 2. Que por las características de gobierno de las iglesias evangélicas y sus organismos de representación, ninguna Iglesia, ni Federación o Alianza de Iglesias, ni este Consejo Nacional Cristiano Evangélico, pueden asumir compromisos políticos en nombre de las iglesias evangélicas; 3. Que la Iglesia Universal del Reino de Dios (IURD) y la denominada Iglesia de la Unificación, conocida como Secta Moon, no pertenecen a las Iglesias Evangélicas de Argentina ni se encuentran afiliadas a ninguna entidad representativa de las mismas... (CNCE, 2002).

Manter uma relação conflituosa com o campo evangélico no estrangeiro não é novidade para a IURD. Apenas como exemplo, note-se o caso ibérico: em 1992, a IURD foi excluída da *Aliança Evangélica Portuguesa* e, desde 1995, a *Federação de Entidades Religiosas Evangélicas da Espanha* (FEREDE) não reconhece a IURD como igreja evangélica naquele país. Na Argentina, além de manifestações de repúdio encontradas entre fiéis e instituições que representam o campo evangélico local, também entre lideranças evangélicas argentinas, que animam outro tipo de

rede transnacional evangélica, a IURD não goza de uma imagem muito positiva. Conforme revelou a pesquisa de Alves, que entrevistou lideranças evangélicas dos países do Prata a respeito desta imagem, percebeu-se que:

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 no 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'* (ALVES, 2011:198, grifo no original).

Outra crítica que a IURD recebe entre setores religiosos argentinos gira em torno da ideia dela apresentar a sua mensagem como a única proprietária da verdade, ao ponto da Igreja Universal não promover nenhum diálogo ecumênico com outras instituições. São, portanto, um conjunto de fatores que animam a auto e a exo-segregação da IURD do campo religioso evangélico local institucionalizado. Mas não somente este campo religioso revelou insatisfação com a presença da IURD na Argentina. Em algumas oportunidades, também o campo católico se manifestou contrário a presença do neopentecostalismo brasileiro no país. Por exemplo, em outubro de 2003, em uma palestra na *Comisión Nacional de Ecumenismo*, o padre católico Julio C. Elizaga afirmou que: "las únicas iglesias pentecostales que podríamos considerar claramente como sectas peligrosas son 'Dios es Amor' y la 'Iglesia Universal del Reino de Dios', pero no podemos generalizar con el amplio mundo pentecostal" (Rouillon, 2009:05).

Conforme mencionado anteriormente, a categoria de seita é recorrente para representar a IURD na Argentina. Eu mesmo, em diferentes situações cotidianas, quando comentava para alguma pessoa que eu estava estudando a presença da Universal no país, escutava frequentemente este tipo de representação pejorativa dentro dos discursos gerais de desaprovação relacionados à IURD. Certa vez, conversando sobre meu trabalho com a senhora que me alugava o apartamento em Buenos Aires, *Doña Hilde*, uma aposentada que vivia sozinha no mesmo prédio que eu morava, sempre que o assunto vinha acalhar ela se mostrava preocupada com a

presença das igrejas evangélicas brasileiras em seu país: “estas sectas y iglesias están en todas las partes, parecen que crecen como la plaga”, disse-me certa vez. Somente em uma ocasião recordo que o fato de eu me interessar pela Universal não causou uma reação contrária à IURD por parte de um interlocutor que não fosse membro da Universal, ainda que, neste caso, ele fosse adepto do neopentecostalismo por uma denominação argentina.

Este foi o caso de Raul. Quando cheguei na Argentina, residi primeiro em um apartamento temporário, até me mudar para outro apartamento (de *Doña Hilde*), no qual fiquei até o final de meu trabalho de campo. Como eu precisava de alguém para me ajudar com a mudança, por sugestão do zelador de meu antigo prédio, conheci Raul, que trabalhava de porteiro naquela rua e tinha uma camioneta que fazia pequenos transportes. No dia marcado, fizemos a pequena mudança. Dentro do carro avistei uma bíblia sobre o painel. Deduzi corretamente que Raul era evangélico e então nos pusemos a falar sobre o assunto e sobre o meu trabalho. Raul, a esposa e a filhinha do casal eram adeptos da Igreja Rey de Reyes, mas conheciam razoavelmente bem a IURD, apesar de nunca terem freqüentado esta igreja. Raul se mostrava particularmente interessado pela música gospel brasileira, mostrando também tanto interesse no assunto do evangelismo brasileiro em geral, que pudemos nos encontrar e conversar em um par de oportunidades sobre este e outros assuntos. Raul, de certa maneira, representava para mim um típico fiel neopentecostal argentino, membro das classes populares, trabalhador, casado, cristão, migrante da região das missões, sujeito que não mede esforços para “prosperar” dentro de uma sociedade nacional que não se furta em excluí-lo. Um contraponto interessante, portanto¹⁰⁶.

¹⁰⁶ No dia em que nos conhecemos, eu e Raul passamos por uma situação curiosa que acelerou nossa intimidade, tanto que, dias depois, participei pela primeira vez de um culto no templo da Igreja Rey de Reyes, em Buenos Aires, justamente acompanhado de Raul e de sua filha de seis anos, Martina. Na ocasião de minha mudança, Raul estacionou em local irregular na frente do prédio para descarregarmos rapidamente minhas coisas. Antes que nos déssemos conta, um policial militar estava multando Raul pela infração de trânsito. Raul tentou argumentar, dizendo que parara irregularmente “rapidinho”, apenas para ajudar um amigo (eu) com a mudança. O policial nos encaminhou até a esquina para falarmos com seu superior, um sargento. No caminho, Raul, disfarçadamente, pediu-me que eu permanecesse calado, para que os policiais não desconfiassem que eu fosse brasileiro, o que poderia complicar a situação, colocando em xeque a história da “ajuda ao amigo”, pois ele não tinha licença para fazer carros etc. No final das contas, o custo da infração foi reduzido de uma multa que custaria em torno de 80 pesos para um suborno de 50 pesos (equivalente a pouco mais de 20 reais), que eu fiz questão de pagar ao sargento, evidentemente, sem descontar daquilo que eu havia acertado com o próprio Raul pelo carro (30 pesos). Posteriormente, Raul me confidenciou que tomou isso como prova de boa fé da minha pessoa, o que me deixou satisfeito, porque, de fato, eu não tivera a intenção de impressioná-lo.

Todo este quadro de representações menos favoráveis à IURD na Argentina, que pode ser visualizado a partir de diferentes instâncias daquela sociedade, conforme procurei mostrar a partir de alguns casos particulares, no fundo reproduzem mais uma das formas pelas quais certos setores sociais locais são estigmatizados ou marginalizados pelo discurso dominante, quando, por exemplo, pessoas que se convertem a igrejas neopentecostais como a IURD são consideradas “incautas”, “ingênuas”, “crédulas” ou de “mentalidade débil”. Tais discursos e representações acabam visualizando superficialmente a questão, por comumente não avaliarem as diferentes motivações e conseqüências que motivam uma conversão para a IURD em um primeiro momento, e, posteriormente, a vivência pessoal e religiosa de cada um. A verdade é que para muitas pessoas na Argentina, a IURD consegue fornecer subsídios múltiplos - de reordenação social ou de cura espiritual – que são diferentes ou inéditos daquilo que pode estar disponibilizado no mercado religioso local e que, assim, podem estar respondendo a certas necessidades e anseios de seus fiéis, ainda que em troca de contrapartidas questionáveis para grupos ou instituições que não fazem parte desta comunidade de sentido religioso transnacional.

3.7 Considerações gerais sobre a presença iurdiana na Argentina

Ao longo deste capítulo foi possível perceber alguns aspectos do plano geral de expansão internacional da IURD, assim como aspectos gerais e importantes de sua presença no cenário argentino. Neste país, a IURD revelou formas e estratégias de adaptação ao contexto local cruciais para o seu processo de estabelecimento local. Espero ter conseguido indicar até aqui parte delas. Entretanto, também podemos observar que, independente dos esforços empregados neste processo de adaptação, a IURD enfrenta fortes resistências para se estabelecer de forma mais plena na Argentina e, em que medida, o preconceito contra esta igreja pode indicar ou repercutir um preconceito maior de classe. Neste sentido, a Universal acaba representando uma insatisfação mais geral, mas tal constructo não elimina outros critérios próprios da instituição que animam o sentimento corrente de descrédito e de desconfiança que ela recebe de diferentes setores sociais.

Diante desses dados e impressões mais gerais a respeito da presença da IURD na Argentina, tal processo de transnacionalização pode ser avaliado e aprofundado a partir de outras instâncias que lhe são imprescindíveis e que acrescentam ou revelam novas leituras, como aquilo que se refere às mídias e aos rituais da igreja na Argentina, objetos de análise do próximo capítulo. Conforme se apresentará, seus programas na televisão e rádio, veiculação de jornais e seus rituais em solo argentino acabam se tornando expedientes *par excellence* para nutrir um imaginário local de desagravo e controvérsia que a Universal encontra naquele país, mas não somente para isso.

CAPÍTULO 4

ETNOGRAFIA DAS MÍDIAS E DOS RITUAIS IURDIANOS NA ARGENTINA

Não basta mostrar ao homem a verdade; a questão capital é levá-lo a apaixonar-se por ela; não basta servi-lo nas suas exigências primárias, se não nos apoderarmos da sua imaginação.

Mirabeau

Este capítulo pretende cobrir dados de minha pesquisa de campo relacionados a duas instâncias importantes do universo de atuação da IURD na Argentina: o uso das mídias e os rituais experienciados nos templos. Desta forma, dividi a discussão em duas partes, cada uma cobrindo uma destas instâncias que, conforme veremos, encontram-se intrinsecamente relacionadas.

Em um primeiro momento, ao discutir a importância do uso da mídia para a IURD, apresento dados gerais sobre a formação e aplicação desses expedientes desde o cenário de origem, o Brasil, para, enfim, avaliar a utilização dos meios de comunicação no contexto transnacional, a partir da análise dos principais tipos de veículos que a IURD costuma utilizar sempre que possível: o rádio, os jornais e a televisão e, ainda que em menor medida, os espaços virtuais da igreja na Internet, neste caso, voltados ao público argentino.

Em um segundo momento, ofereço alguns relatos etnográficos de observações realizadas em diferentes templos iurdianos localizados em Buenos Aires. A partir destas observações, foi possível desenvolver uma análise sobre aspectos característicos da dinâmica litúrgica iurdiana, tais como a difusão dos discursos e da Teologia da Prosperidade típicos da igreja, a utilização de objetos e representações específicas e a formação da *identidade dizimista*, esta imprescindível para o reconhecimento da comunidade religiosa e de sentido transnacional em questão.

Mediante ambas as instâncias, mídias e rituais, espero revelar, a partir do conjunto de expedientes analisados, outras estratégias de adaptação da IURD junto ao contexto receptor argentino, além ampliar etnograficamente a leitura a respeito de sua presença no país platino.

4.1 Notas sobre um império midiático

A eficácia de uma propaganda política ou religiosa depende, essencialmente, dos métodos empregados. Em condições favoráveis, praticamente todo mundo pode ser convertido no que seja.

Aldous Huxley

Muitas das mais poderosas *holdings*¹⁰⁷ de comunicação mundiais estão associadas a grupos religiosos. Isto porque, ao longo dos anos, o avanço tecnológico soube ser absorvido pelo campo religioso em geral, especialmente por igrejas evangélicas. Um marco importante da instituição religiosa como um produto rentável na comunicação foi o surgimento, nos EUA, no final da década de 1940, das exibições de cultos a partir de programas de televisão, fato que sinalizava uma tendência vindoura: as igrejas daquele país – e posteriormente, de outros países do mundo – iriam disputar concessões para terem as suas próprias emissoras¹⁰⁸.

¹⁰⁷ *Holding* é uma empresa que possui como atividade principal a participação acionária majoritária em uma ou mais empresas, ou seja, é uma empresa que possui a maioria das ações de outras empresas e que detém o controle de sua administração e políticas empresariais, uma sociedade gestora de participações sociais que administra conglomerados de um determinado grupo. Essa forma de sociedade é muito utilizada por mídias e grandes empresas, com o objetivo de melhorar a estrutura de capital, ou de criar e manter parceria com outras empresas.

¹⁰⁸ “O pastor Pat Robertson — que foi candidato à Presidência dos EUA em 1988 — inaugurou o primeiro canal da igreja eletrônica, no começo da década de 60, a *Christian Broadcasting Network*, e passou a ser referência para vários outros líderes de igrejas neopentecostais que surgiram nos últimos trinta anos. Nos anos 70 e 80, os conglomerados de comunicação evangélica na América do Norte fortaleceram-se usando meios de comunicação modernos. Outros empresários e líderes religiosos associaram-se a Robertson na estratégia: ‘reza, cura e salvação’. Além dessa, havia a participação de contribuições financeiras dos leitores de suas publicações, dos rádio-ouvintes e dos telespectadores” (Rocha, 2006:07).

Os diferentes veículos de comunicação de massa já foram apontados como “laboratórios a céu aberto” dos significados da globalização no mundo religioso (Pace, 1999). Desta forma, nesses laboratórios poderíamos descobrir que a linguagem da mídia representa parte das fórmulas racionalizadas pelas quais igrejas de grande sucesso se propagam a partir de modelos retirados de campos como o da economia, comunicação ou da administração e não propriamente da teologia. Enquanto empreendimento, essas igrejas repetem fórmulas simples que podem ser propagadas em qualquer lugar do mundo onde sua presença se faça sentir. E no quesito mídia, a racionalização atingiu tal ponto que atualmente se torna possível inclusive que os fiéis sequer frequentem os templos, bastando ligar a televisão ou o rádio ou acessar um sítio da Internet para congraçar sua espiritualidade.

A cada dia aumentam as ofertas de religiões midiáticas, que recebem diferentes denominações, como “igrejas eletrônicas”, “televangelismo”, “rádioevangelismo” ou até “religiões e cultos cibernéticos”. Grande parte do êxito missionário de algumas igrejas neopentecostais ao redor do mundo, que apostaram e apostam decisivamente nas mídias como elemento de expansão e de estabelecimento, deve-se à instrumentalização missionária dos meios eletrônicos, fato que em si não pode ser considerado novo¹⁰⁹. Programas de televisão, programas de rádio, mídias impressas (livros, jornais e revistas), músicas gospel, conteúdos virtuais disponibilizados na Internet, entre outros, formam o conjunto de materiais que veiculam a mensagem religiosa evangélica para além das fronteiras nacionais, integrando, desta forma, a abertura transnacional das igrejas e dos pastores por todos os cantos do mundo.

Assim, a apropriação da mídia e a sua utilização se tornaram aspectos fundamentais para a IURD. No Brasil, sob a direção de Edir Macedo, a Universal possui um dos maiores conjuntos de empresas de comunicação do país, aprimorando cotidianamente os modelos conhecidos de “igreja eletrônica” e os usos

¹⁰⁹ No que se refere ao rádio, o primeiro meio de comunicação eletrônico de alcance massificador, “os divulgadores religiosos estiveram entre os primeiros difusores no ar nos anos de 1910 a 1930. A primeira transmissão remota efetuada por uma estação comercial foi um culto religioso. [Especialistas no assunto] citam Reginald Fessenden [como] pioneiro na difusão da voz através da nova tecnologia do rádio. Em uma experiência na Vigília de Natal, em 1909, Fessenden pretendia demonstrar de maneira pública a utilidade deste aparelho. Tendo conhecimento de que muitos navios em alto mar portavam receptores de rádio telégrafo por motivos de segurança, ele anunciou que faria uma difusão de voz experimental para essas estações marítimas. Buscando um texto adequado para a leitura, ele decidiu ler passagens bíblicas” (Rocha, 2006:42).

das diferentes mídias disponíveis para efeito de evangelização e transmissão de mensagens múltiplas, para além do escopo religioso, inclusive.

No que se refere à mídia impressa, no Brasil a IURD é proprietária dos jornais *Folha Universal* e *Folha IURD*, com tiragem semanal superior a 1,8 milhão de exemplares¹¹⁰, além das revistas *Ester*, *Mão Amiga* e *Plenitude*¹¹¹, veículos reproduzidos por suas gráficas próprias (Editora Gráfica Universal e Gráfica Ediminas). Além das gráficas, a IURD possui sua própria editora (Universal Produções, ou simplesmente *Unipro*), esta responsável pelas publicações de livros da igreja, cujos principais autores são bispos da própria Universal, especialmente Edir Macedo, que publicou todos os seus 34 livros já lançados pela *Unipro*, obras das quais se destaca “Nos Passos de Jesus” e o polêmico “Orixás, Caboclos e Guias: Deuses ou Demônios?”. Estima-se que o primeiro teve quase dois milhões de cópias vendidas e o segundo teve a maior tiragem de um livro evangélico já publicado no Brasil, superior a três milhões de exemplares.

A revista *Plenitude* e o jornal *Folha Universal* são publicações oficiais da Universal, canais para expressão de idéias, valores e interesses explícitos da instituição. Contudo, a IURD também conta em sua vasta rede de veículos de comunicação com gravadoras, emissoras de televisão, rádio e sítios na Internet. Na área da indústria fonográfica, a Universal é proprietária no Brasil da gravadora *Line Records*, especializada no gênero gospel e considerada a maior gravadora de músicas evangélicas do Brasil, que, assim como a *Unipro*, tem como principais artistas de sua carteira bispos e pastores da Universal. Fora os programas específicos da igreja, a música gospel é uma das principais programações veiculadas no conglomerado de emissoras de rádio que a IURD possui no país, conhecida por Rede Aleluia, que congrega diversas emissoras em frequência AM e

¹¹⁰ No Brasil, a última edição da *Folha Universal* a que tive acesso, na última semana de setembro de 2012, informa tiragem exata de 1.811.000 exemplares.

¹¹¹ A *Plenitude* é: “a revista oficial da IURD, divulgando as atividades da igreja e assuntos variados como notícias e lazer. Ela é distribuída para os fiéis dentro das reuniões, e também é usada na evangelização nas ruas, hospitais e presídios. No início, em 1980, a revista, que tinha o formato de um gibi, era feita pelos próprios dirigentes da IURD com o objetivo de ampliar os dogmas e as idéias da igreja a um número maior de pessoas. Desde o início, na revista, dava-se ênfase às experiências vividas na Universal, sobretudo, os testemunhos dos membros da igreja. [...] As mudanças da revista *Plenitude* ao longo de sua história demonstram do crescimento de poder, de representação e da influência da Igreja Universal no Brasil e no mundo: do jeito de fanzine com formato de gibi passou a ser uma revista com 66 páginas em média, impressa em papel couché e com um projeto de arte gráfica profissional, semelhante ao de outras publicações de grande circulação no país. Hoje [sic], sua tiragem é de 450 mil exemplares por mês, distribuídos por todo território brasileiro e mais alguns países, como Portugal e Estados Unidos, contando com versões em línguas estrangeiras, segundo dados retirados no site do Bispo Edir Macedo”. (Rocha, 2006:60-61).

FM. Ademais, a IURD ainda possui o controle da segunda maior associação brasileira de emissoras de rádios e televisão.

Segundo a Agência Nacional de Telecomunicações brasileira (ANATEL), a Universal possui mais de 76 emissoras de rádio (em torno de 40 registradas em nome de pastores da igreja e outras 36 emissoras que integram a Rede Aleluia). Ainda conforme dados da ANATEL, a IURD também é a maior proprietária de concessões de televisão do Brasil: são diversas emissoras de televisão no país, integrantes das redes Record e Record News (com 63 retransmissoras, sendo 21 próprias), Rede Família, Rede Mulher (presente em 85% das capitais brasileiras e em mais de 300 municípios) e a IURD TV, responsável pela produção de seus programas de televisão transmitidos no Brasil durante as madrugadas em alguns canais, especialmente pela Record. Além da Rede Record, que, apesar de não possuir cunho religioso, é considerada pelo próprio Edir Macedo como seu maior empreendimento¹¹², a IURD também controla outros grupos de comunicação sem conteúdo religioso, como a antiga Empresa Jornalística Caldas Júnior (editora do jornal Correio do Povo do canal retransmissor da Rede Record em Porto Alegre) ou o jornal Hoje em Dia, de Minas Gerais entre outros.

Além de contar com seus veículos próprios, a igreja também aluga espaços na programação de outras emissoras, como a TV Gazeta ou a Rede TV. Em todas elas, a IURD veicula no decorrer das noites/ madrugadas diversos programas de nomes sugestivos, tais como: *Vidas transformadas*, *Palavra de Vida*, *Falando de Fé*, *Jesus Verdade*, *Jesus Maior*, *Desafio da Cruz*, *Ponto de Fé*, *Coisas da Vida*, dentre outros; contudo, talvez o mais notório deles seja o programa *Fala que eu te escuto*, apresentado ao vivo no Brasil, no início das madrugadas, desde 1999. Este programa possui versões em outros países onde a IURD dispõe de espaços na

¹¹² A importância da Record para Macedo parece ser tamanha que a história que envolve a sua aquisição foi tema de um capítulo inteiro de sua biografia autorizada, narrado com traços de epopéia. Consta em sua biografia que o bispo “monitorea, vez ou outra, a audiência da Record. E não esconde o contentamento com a recente disparada no Ibope, que elevou sua emissora à segunda maior audiência do país. “- Avançamos bem, mas ainda é pouco. Vamos ser líderes na comunicação do Brasil. A Record será a número 1. Iremos trabalhar o tempo que for necessário, mas vamos chegar lá – afirma o bispo Macedo. – Não há volta. Quem viver verá”. (Tavolaro, 2007:149). A partir do sacrifício e da auto-vitimização, categorias características do discurso iurdiano, Macedo ainda relatou que tanto ele quanto a IURD enfrentaram muitas dificuldades em função da compra e da concessão da Record: “passei períodos apertados, sem dinheiro para pagar meus compromissos. Tentavam me asfixiar com processos, era intimação atrás de intimação. Polícia Federal, polícias estaduais, Receita Federal, Ministério Público, juizes. Quando o telefone de casa tocava, meu coração disparava” (Idem. p. 150). Atualmente, dentre os canais da rede aberta, a Rede Record possui a segunda maior média de audiência no país, superada apenas pela poderosa Rede Globo de Televisão.

grade televisiva local, como ocorre na Argentina. Nas edições brasileiras, estima-se que até 80 profissionais da área técnica trabalham para produzir os programas de televisão da IURD (Rocha, 2006).

Ainda no que se refere à esfera da mídia eletrônica, o principal sítio da IURD na Internet é o *Portal Arca Universal*, que traz informações sobre a igreja tanto no Brasil quanto no resto do mundo. Mas seus canais de comunicação também possuem outros sítios virtuais, como aqueles destinados aos periódicos, em alguns casos, específicos para os jornais que possui no exterior, como ocorre com o jornal *El Universal* na Argentina. Também, mesmo Edir Macedo possui um sítio próprio na Internet, o que comprova o trabalho e a preocupação da Universal com este tipo de mídia, ainda que seus fiéis não sejam muito estimulados a acessar as contas da igreja na Internet, conforme comentei no capítulo anterior.

Para além de seu império midiático, a IURD ainda investe em outras atividades no Brasil, onde é integrante de quatro “empresas de participações” (que são acionistas de outras empresas), além de possuir, dentre outros empreendimentos, uma agência de turismo, uma imobiliária, uma empresa de seguro saúde e uma empresa de táxi aéreo, a *Alliance Jet* (Tavolaro, 2007).

A empresa (espécie de *holding*) constituída pela igreja que engloba e administra todos os seus meios de comunicação é a Universal Produções, responsável também por alguns empreendimentos midiáticos da IURD no exterior. E são vários. Por exemplo, fora do Brasil, a IURD possui os jornais *Tribuna Universal* em Portugal, *Universal News*, *Pare de Sufrir* e *El Universal*, voltados ao público hispânico (os dois primeiros com tiragem nos EUA, o segundo também disponível no Chile e na Bolívia e o terceiro voltado ao público da Argentina, mas todos com versões próprias para os demais países da América Latina), além dos jornais *Faith in Action* e *City News* na Inglaterra, *Stop Suffering* na África do Sul, *Tribune Universelle* na França, entre outros. Possui também emissoras de rádio no exterior e a Rede Record Internacional, transmitida em diversos países, especialmente no continente africano. Ademais, o número de espaços alugados em emissoras de rádio e em canais de televisão no exterior é considerável e procura ser aumentado pela IURD sempre que possível.

Indicando alguns passos possíveis da estratégia de estabelecimento da IURD em qualquer local que a igreja se faça notar, Edir Macedo revelou que depois de instalar algum templo, pede aos seus pastores que empreguem todos os

esforços e recursos disponíveis para a aquisição de um veículo de comunicação, de preferência uma emissora de rádio (Tavolaro, 2007). Contudo, fora do cenário favorável que encontra em seu contexto original para expandir-se, o “sucesso” do projeto iurdiano de inserção nos meios de comunicação no exterior é relativo, variando de país em país, conforme a legislação ou outras contingências de caráter local.

4.1.1 Inserção na mídia argentina: o rádio como começo

O projeto iurdiano de inserção na mídia argentina até hoje gera controvérsia naquela sociedade, mas, apesar de algumas restrições específicas, algumas determinantes, a IURD obteve até aqui resultados satisfatórios neste projeto de inserção. Uma das mais importantes restrições é protagonizada há mais de dez anos pelo governo argentino, que, baseado na lei, não libera a concessão para que a Universal adquira um canal de televisão (America TV). Assim, a igreja aluga uma boa parte da programação diária dos canais da TV America durante as madrugadas e manhãs¹¹³, veiculando seus programas televisivos, dimensão essencial de sua estratégia de evangelização (Fonseca, 2003). Não obstante, a Universal possui ainda programas radiofônicos permanentes, como os veiculados pela Red Aleluya, de sua propriedade, e que começou a transmitir em frequência modular (Rádio Alfa, FM 106.3) de Buenos Aires para toda a América Latina desde 29 de setembro de 2009, ainda que já transmitisse programas evangélicos por outras rádios do interior do país e da capital federal, como a Radio de La Familia (AM 1350), antigo desejo de aquisição da IURD e finalmente comprada em 1999, por aproximadamente quinze milhões de dólares, através de Ricardo Cis, à época representante da Universal na Argentina¹¹⁴.

¹¹³ Ao menos até 2006, segundo apuração jornalística, “en una investigación sobre este culto publicada por LA NACION, el 9 de junio de 2002, se consignó que la IURD pagaba por los espacios televisivos en América TV alrededor de 100.000 pesos mensuales” (cerca de 42 mil reais). (Sanzol, 2006).

¹¹⁴ Conforme apurado na época da polêmica, “en 1999, a través de Ricardo Cis, representante en la Argentina, la iglesia compró en 15 millones de dólares la radio Buenos Aires (AM 1350). En el momento de denunciar la compra por esa cifra, el estado patrimonial de Cis - que nació en Bahía Blanca, Argentina, y trabajó en comunicación social en Brasil - era de 28.834 pesos. Posteriormente denunció ante la AFIP que tenía en el país 8.173.559 pesos, lo cual no cubría de todas maneras

A compra desta rádio gerou grande polêmica, colocando sob suspeita as operações da IURD na Argentina. Isto porque, conforme a lei de vídeo e radiodifusão vigente no país, proíbe-se que uma instituição religiosa estrangeira seja dona de um meio de comunicação na Argentina. A compra da Radio La Familia, em 1999, indicava que a IURD operava através de sócios ou de empresas locais para neutralizar os efeitos da legislação vigente, em parte defasada por ainda se tratar do texto elaborado na época da ditadura militar. Casos desta natureza explicam porque a IURD é seguidamente acusada na Argentina de se valer “de terceros para la adquisición de las emisoras de radio y de televisión, en flagrante ilegalidad” (Rouillon, 2009).

O crescimento e a inserção da Universal na sociedade local foi paulatino. No que se refere aos meios de comunicação, a atuação da IURD primeiramente se resumiu a produzir programas radiofônicos difundidos em espaços alugados de diferentes emissoras locais. Por isso, a compra da Radio La Familia elevou a inserção iurdiana na mídia local a outro patamar. Ainda que a IURD não admita publicamente que é proprietária da Rádio La Familia, é curioso notar que, ao nos comunicarmos telefonicamente com a sua antiga sede, na calle Lavalle, 940, microcentro de Buenos Aires, a gravação automática oferece três opções: deixar o nome para o livro de orações; transferir para a livraria ou transferir para a rádio, justamente a AM 1350. Além desta emissora, a IURD também possui a FM 106.3, que transmite seus programas durante 24 horas do dia para Buenos Aires e conurbado. Ademais, a igreja ainda aluga espaços que vão desde a meia-noite até o meio-dia seguinte nas rádios El Mundo, Splendid, Libertad e Rivadavia e em suas respectivas frequências FM.

Na Argentina, sua programação radiofônica foi se inserindo de forma progressiva, e hoje, devido ao seu espaço conquistado, é de conteúdo semelhante ao que encontramos nas rádios brasileiras da Universal: mistura espaços destinados a programas e propagandas da igreja com programação musical, noticiário etc. Sua programação televisiva também cresceu de forma paulatina. Primeiramente, alugou um horário diário (a começar na meia-noite) na Azul TV, ao que somou posteriormente o horário de abertura e de fechamento da já referida

aquella cifra. La transferencia a Cis aún no ha sido formalmente aprobada en el Comité Federal de Radiodifusión. En el expediente 1424, Comfer 05, Radiodifusora Esmeralda SA tramita la transferencia de acciones” (Rouillon, 2009).

America TV. Depois, a Universal tentou comprar do próprio dono da America TV – o empresário Carlos Ávila – o canal a cabo CVN, negociação que acabou não prosperando. Apesar de não possuir um canal de televisão, o que distingue consideravelmente sua inserção na mídia argentina do sucesso que a IURD encontra no Brasil, os horários que a igreja aluga na Azul TV e na America TV lhe conferem algumas importantes inserções diárias na programação da televisão aberta do país.

Por não serem publicizados pela Universal, não encontrei dados mais recentes ou mais precisos relativos ao investimento em mídia efetuado pela IURD na Argentina, mas, apenas de forma ilustrativa, conforme levantamento que data de 2002, a igreja desembolsaria à época entre 500 e 700 mil dólares mensais no aluguel de espaços em rádios e emisoras de televisão (Reinoso, 2002). O porquê destes dados não serem conhecidos hoje em dia é uma questão que permanece em aberto.

A seguir, avalio outros dois expedientes midiáticos da IURD na Argentina: primeiramente, enquanto referencial de mídia impressa, examino o caso do periódico *El Universal*, a versão argentina da *Folha Universal*; depois, enquanto exemplos de mídia eletrônica na Argentina, examino o caso dos programas da IURD veiculados na rede de televisão local. Espero com isso compor uma etnografia mais abrangente da transnacionalização iurdiana nos meios de comunicação locais, expedientes que, em conjunto com os rituais abordados na segunda parte deste capítulo, conformam as principais dimensões do universo de atuação da IURD na Argentina.

4.1.2 Mídia impressa: o caso do *El Universal*

Na Argentina, o jornal *El Universal* possui tiragem semanal de mais de 185 mil exemplares. Está disponível desde 1998, seis anos depois do lançamento da *Folha Universal* no Brasil. Assim como a versão brasileira, o *El Universal* é distribuído gratuitamente nos templos ou pelos *ujieres* nas cercanias dos mesmos.

Analisei algumas edições do *El Universal* recolhidas em campo entre setembro de 2008 e fevereiro de 2009. Essas edições são divididas em dois “jornais”:

no *El Universal*, propriamente dito, são tratados temas diversos; no outro jornal, chamado *IURD Noticias*, e que acompanha as edições regulares do primeiro, são tratadas matérias específicas da igreja e com conteúdo religioso declarado, assim como ocorre no caso da *Folha Universal* e do jornal *Folha IURD* que o acompanha no Brasil.

No que se refere ao primeiro caso, do *El Universal* (e também da versão brasileira) são tratados assuntos do cotidiano que despertam a atenção pública e que poderiam estar preenchendo as páginas de qualquer jornal ou revista laica. O caderno principal se assemelha a política editorial de periódicos brasileiros populares. Neste caso, ao menos no que se refere a matérias curtas, em algumas situações podendo ser consideradas de conteúdo apelativo (sobre violência, por exemplo, quando o periódico não se furta em publicar fotos de cadáveres¹¹⁵). Apesar de muito semelhantes, a política editorial do *El Universal* com periódicos brasileiros populares não se refere, naturalmente, a exposição de imagens sedutoras de mulheres, algo comum neste tipo de mídia no Brasil. Assim como se pode encontrar na versão brasileira da *Folha Universal*, no periódico argentino da IURD são exemplos de temas abordados os malefícios causados “pelo ritmo moderno” na vida das pessoas: índices de violência ou depressão e estresse entre jovens, violência urbana e doméstica, crise internacional nas bolsas de valores, novos desafios aos consumidores, combate ao uso de drogas (maconha, efedrina, antidepressivos, tabaco, álcool), matérias relacionadas à saúde e ao bem-estar físico e psicológico, à família (matérias sobre matrimônio, cuidados dos filhos etc.), organização doméstica, combate à pedofilia e pornografia infantil, comportamento, pirataria, notícias sobre futebol e esportes em geral, tecnologia, turismo, economia, política, ecologia, noticiário internacional (morte de personalidades, desastres, crises econômicas) assim por diante. Algumas dessas matérias configuram reproduções de notícias (devidamente creditadas), de veículos nacionais e internacionais.

As edições do *El Universal* costumam ter entre oito e doze páginas, contando a capa e a contracapa. A distribuição das notícias e assuntos acompanha um formato rigoroso: abrindo o jornal, na página dois encontramos sempre uma foto de Edir Macedo e a localização naquela edição de sua mensagem (página tal ou

¹¹⁵ Vide Anexos.

dentro do encarte “IURD Noticias”). Também encontramos o texto do editorial, sempre sobre temas diversos, além do “*Semáforo de esta semana*”: seção que noticia em uma frase três acontecimentos distintos a partir das luzes do sinal de trânsito, “bom, em alerta ou ruim”. Depois da página dois - e exceto as duas páginas centrais, cada página é dedicada a um tema editorial específico, assim organizados: *Actualidad*, *Noticias económicas*, *Internacional*, *Tema de Tapa* (normalmente ocupando as duas páginas centrais), depois segue as seções *Para Ellas* (com notícias voltadas as mulheres, normalmente sobre moda ou estética, mas que também pode abordar temas semelhantes sobre os homens), *Salud y cuidados*, *Deportes*, *Tecnología*, para enfim chegarmos a contracapa, sempre voltada ao tema do *Turismo*.

As edições do *El Universal* possuem duas características gerais importantes: matérias curtas, conforme dito, e que contam com intenso conteúdo visual (aspectos comuns nos tipos de publicação voltados as camadas mais populares), e nenhuma menção direta a IURD ou ao seu trabalho. Em geral, as matérias no *El Universal* são tratadas explicitamente de forma laica, assim como na versão brasileira do jornal. Assim, atraem um público geral e podem servir de interessante fonte informativa em alguns casos. Por exemplo, foi graças a uma matéria lida neste jornal que eu pude entender algo que me intrigava bastante à época de minha pesquisa de campo no país: a falta de moedas em circulação na cidade de Buenos Aires, algo crucial em se tratando de uma cidade que possui a necessidade “vital” da utilização de moedas no transporte coletivo ou no comércio ordinário. Entretanto, no geral, o conteúdo das matérias compromete a credibilidade jornalística do texto, talvez pelo que já tenha sido discutido e analisado a respeito da versão brasileira do periódico (Rocha, 2006).

Apesar das edições brasileiras da *Folha Universal* terem, em média, o dobro do tamanho de sua versão argentina, as semelhanças entre ambas são consideráveis, desde o *layout* até o conteúdo editorial propriamente dito¹¹⁶. No campo da comunicação social, a IURD reconhece que diversos temas laicos atraem muito interesse público, sendo por isso uma parte necessária da pauta de suas publicações e, ainda que em menor medida, também de seus programas de televisão.

¹¹⁶ Para efeito comparativo, nos Anexos deste trabalho apresento a capa de uma versão brasileira da *Folha Universal* e a capa de uma versão argentina do *El Universal*.

Não tive acesso a jornalistas ou outros profissionais responsáveis pelo *El Universal* na Argentina, mas, diante das semelhanças evidentes entre este periódico e a versão brasileira, não seria incorreto supor que a versão argentina recebe um modelo de organização e de gestão editorial semelhantes ao que sabemos sobre a *Folha Universal* no Brasil. Assim, de acordo com a pesquisa de Rocha (2006)¹¹⁷, que entrevistou profissionais da comunicação (não iurdianos) que trabalharam para a IURD no Brasil, a igreja exerce forte controle editorial sobre seus veículos. Segundo relatos do jornalista Rodrigo Fernandes, que trabalhou tanto na revista Plenitude quanto no jornal Folha Universal, o profissional reconhece que todo veículo tem sua linha editorial, mas nestes, especificamente, o controle institucional é muito mais “agressivo” se comparado a outras empresas de comunicação. Um exemplo revelador do modelo “agressivo de controle editorial” da IURD junto aos seus veículos pode ser encontrado quando analisamos, no Brasil, a política editorial contrária a Igreja Católica. Segundo o jornalista entrevistado, no Brasil, as matérias sobre a Igreja Católica são tidas como prioridade de críticas:

Por exemplo, quando aparecia uma notícia envolvendo um padre católico no mundo ou no Brasil com pedofilia, aí eles faziam questão de bombardear, de dar um destaque maior. Eu já trabalhei no Jornal do Brasil, por exemplo, que é justamente o contrário da IURD, segue uma linha editorial católica. Eu fiz muitas matérias com Dom Eugênio Sales, quando ele era arcebispo da Arquidiocese do Rio de Janeiro, assim como também cobri as visitas do Papa à cidade. Enfim, a gente percebe que cada meio de comunicação tem a sua linha editorial, e a Universal não foge disso. A diferença do jornal da IURD é que não existe diálogo com o diretor da Folha e da Agência de Notícias, o Bispo Carlos Macedo. Ele é autoritário e exerce a função de sentinela, vigiando, vendo sempre o que os jornalistas estão escrevendo no fechamento de cada edição (ROCHA, 2006:81).

Corroborando a tese de que, na Argentina, a IURD adota uma posição junto a Igreja Católica diametralmente oposta ao que podemos observar no Brasil, não encontrei nenhuma matéria nos periódicos iurdianos argentinos de teor crítico ou que ao menos fizessem qualquer tipo de referência ou menção a Igreja Católica naquele país. Nas matérias, também não são abordados temas que diretamente

¹¹⁷ Na ausência de estudos sócio-antropológicos a respeito, a pesquisa de Rocha (2006), voltada para a área da comunicação social, teve acesso a instâncias organizacionais e discutiu aspectos técnicos que julgamos importantes de serem cotejados aqui, especialmente naquilo que se refere à análise do campo midiático da Universal.

causariam polêmica junto ao dogmatismo católico, como a contracepção e o aborto. O mesmo pode ser adiantado a respeito dos programas veiculados nas mídias eletrônicas da Universal na Argentina.

A utilização do jornal como ferramenta para evangelização não é evidente quando analisamos apenas o conteúdo do *El Universal*, ainda que, indiretamente, o jornal possa se ocupar de questões que levem a este fim. Os conteúdos evangelizadores propriamente ditos são encontrados na outra publicação que acompanha as edições argentinas e brasileiras: no primeiro caso, através do *IURD Noticias* e no segundo caso, da *Folha IURD*. Estas publicações são também muito semelhantes entre si.

A *IURD Noticias* tem um número de páginas semelhantes ao *El Universal*, em torno de oito. Nas edições consultadas, cada página recebe um tópico específico, voltados para temas tratados pela IURD, que, não por acaso, recebem o mesmo nome que o de algumas reuniões semanais: depois da capa, a partir da página dois temos as seções: *Opinión* (que costuma trazer um texto de Edir Macedo), *Reunión de domingo* (consagrada a reunião dominical), *Congreso empresarial* e *Grupo joven*, até chegarmos as páginas centrais, nomeadas *Sesión de la descarga* e *Testimonios*, ambas destinadas a depoimentos de fiéis a respeito de sua conversão e da transformação de suas vidas (para melhor) depois de aderirem a IURD; as páginas/ seções seguem com *Acción social* (destinada a divulgar os trabalhos assistencialistas da Universal pelo país), *Terapia del amor* (onde está reservada uma pequena parte para o “*Correo del amor*”, a rigor, espécie de “classificados” para se encontrar pares amorosos), *Casos imposibles* (também destinada a reproduzir testemunhos de fiéis), na última página costuma-se reproduzir uma lista com os endereços dos templos iurdianos no país (*Direcciones de la felicidad*) e, por fim, na contracapa, chamada *Templo de la fe*, temos em uma metade a mensagem do líder da Universal na Argentina e sua foto (*obispo Renato*) e na outra metade uma grande propaganda desta catedral e dos horários/ temas dos cultos semanais ali realizados, informações que também servem para divulgar outros templos, dado que a agenda costuma ser a mesma para qualquer espaço da IURD.

Ainda que diante desta divisão no periódico de temas específicos, a matéria central deste jornal se configura nos testemunhos de vida, que possuem em geral a seguinte estrutura narrativa: relata-se os mais diferentes dramas pessoais, para, em

seguida, mostrar que a resolução parcial ou total destes dramas foi possível após a conversão para a IURD. Os testemunhos são conteúdo imprescindível de outras mídias iurdianas, conforme veremos a seguir no caso dos programas televisivos.

4.1.3 Mídia eletrônica: os programas de televisão

A televisão é, sem dúvida alguma, um dos mais poderosos meios de comunicação da sociedade moderna. Não por acaso, a IURD sempre se mostrou atenta a isso, de maneira que procura investir de forma substancial neste meio de comunicação sempre que possível. Entretanto, conforme mencionado, a Universal não conseguiu adquirir o seu próprio canal de televisão na Argentina, tendo que se contentar em alugar espaços na grade de programação de duas emissoras locais, a America TV e a Azul TV. A IURD aluga diariamente os horários das 7 às 8 horas da manhã e da meia-noite até 2 horas em rede aberta. Na America TV, a programação iurdiana segue até as 3h30 da madrugada na versão a cabo do canal, disponível nas três principais prestadoras do serviço no país (Multicanal, CableVisión e Telecentro).

Os três principais programas veiculados são os: *Programa de la Familia*, *Pare de sufrir* e *Habla que te escucho*. Estes programas também são veiculados nas rádios e contam, preferencialmente, com testemunhos de fiéis, à exemplo daquilo que descrevi anteriormente sobre os jornais.

Uma das características importantes da igreja eletrônica para arrebanhar fiéis através das mídias se trata da busca constante pelo profissionalismo e pela aquisição de equipamentos modernos no trato com os meios de comunicação. A IURD se mostra absolutamente atenta a este postulado. Por exemplo, em linguagem televisiva, os programas da IURD ao vivo são realizados em plano aberto, onde os pastores e bispos apresentadores podem ficar de pé, atrás de uma bancada ou sentados em um sofá quando conversam em clima pretensamente informal com algum fiel que presta o seu testemunho, esse devidamente conduzido pelo apresentador¹¹⁸. Tecnicamente, observamos variações televisivas “modernas”

¹¹⁸ Vide imagem a respeito nos Apêndices deste trabalho.

e de alto padrão profissional, como: a projeção ao fundo de imagens em *chromakey* (efeito para misturar duas imagens, em que uma é o fundo e a outra é o apresentador), ou em *slowmotion* (efeito de câmera lenta ou congelamento); *fade* (ausência de imagem no ar e recurso de edição para ajuste de tempo); *frame* (soma de dois campos, resultando num pequeno quadro na tela); *wipe* (efeito que mostra uma imagem sair da tela e outra entrando de várias formas), entre outras variações técnicas que acompanham os atuais padrões de excelência deste tipo de produção.

Os cenários são sóbrios, mas também relativamente elegantes. Invariavelmente, apresentam-se diversas informações sobre a tela, em caixas de legenda ou avisos que ficam passando na imagem, sobre temas e horários de cultos, endereços de templos, números de telefone para contato em caso de dúvidas ou para socorro espiritual imediato entre outros¹¹⁹. Alguns telefonemas podem entrar no ar e são tratados diretamente pelos apresentadores. Mensagens que chegam por correio eletrônico, mensagens de texto (SMS) ou outras formas (como pedidos deixados em urnas disponíveis nos templos) também podem ser cotejadas ao vivo nos programas. Por exemplo, em um dos quadros assistidos, um *ujjere* argentino lê no ar fichas com pedidos que chegam na central telefônica de assistência da igreja e que mostram a variedade das graças solicitadas, assim traduzidas por mim: “Carlos quer mudar sua situação financeira; Patrícia, haverá de conquistar sua casa própria; Gabriel quer conquistar um trabalho digno; Franco, deseja recuperar seu trabalho perdido; senhora Fátima, deseja sair das dúvidas que a estão afligindo; Miguel, quer terminar seus estudos; Marta quer saldar suas dívidas e conquistar um trabalho melhor para seu esposo; senhorita Raquel deseja abrir sua própria empresa; Isabel quer resolver todos seus problemas financeiros; Malena, quer recuperar tudo o que perdeu... “. Nos telefonemas ou nesses tipos de casos descritos acima (aliás, todos eles relacionados ao tema da prosperidade), percebe-se que os apresentadores atendem as pessoas com paciência e tranqüilidade, numa demonstração clara de preparo e de conhecimento das técnicas de comunicação televisiva. Não por acaso, seu desempenho é apoiado por uma direção profissional, que orienta os apresentadores através de ponto eletrônico. Isto é possível de ser deduzido quando, eventualmente, vemos os apresentadores pressionarem com o dedo algum dos ouvidos.

¹¹⁹ Vide Apêndices deste trabalho.

Assim como ocorre com os periódicos, são notórias as semelhanças entre os programas de televisão da IURD na Argentina com os programas transmitidos no Brasil. Diante deste aspecto, torna-se perfeitamente possível descrever técnicas e conteúdos dos programas argentinos tendo como base o que é exibido no Brasil, como segue:

Muitas matérias televisivas servem para contar histórias de fiéis que se regeneraram, que progrediram financeiramente, que se libertaram dos vícios, deixaram de ser empregados e passaram a ser proprietários de algum negócio, constituíram uma família e que hoje parecem não ter nenhum problema, só vitórias, só bênçãos de Deus. A presença da teologia experimental é notada exatamente por meio desses depoimentos de fiéis, e também por uma certa roteirização que enfatiza o drama e a catarse das histórias, características que marcam a igreja eletrônica desde os primeiros anos de sua existência. [...] O ritmo dos programas da IURD é ágil. Eles contam com direção de TV, roteiro e edições profissionais. Os televangelistas usam microfone sem fio na lapela, o que lhes dá agilidade nas movimentações perante as câmeras. Os bispos e pastores fazem orações no ar, e isto é cercado de efeitos cênicos e televisivos eficientes na inspiração de fé: as cenas de oração alternam-se com a exibição de imagens que transmitem serenidade, inspiram a idéia de prosperidade ou a fé — jardins, rios, famílias unidas, carros importados, empresas. [...] Quando a situação sugere lembranças do passado — o que é comum nos testemunhos de vida —, o programa lança mão do *background* — ou seja, imagens de fundo e primeiro plano com a intenção de mostrar ao telespectador a relação entre passado e presente. Essas técnicas são usadas na maioria das vezes quando se transmitem imagens sobre mudanças na vida de fiéis. A TV IURD também transmite os cultos, editando as cenas mais agressivas, como as de exorcismo, por exemplo. (ROCHA, 2006:117-18).

Não por acaso, o recurso a *testemunhos de fé* é exaustivamente explorado pela IURD em seus produtos de comunicação. No caso da televisão, o meio potencializa o efeito dramático desses testemunhos, em especial pelas questões de proximidade e de familiaridade, características deste meio de comunicação¹²⁰.

¹²⁰ “O espaço da televisão é dominado pela ‘magia do ver’, por uma proximidade construída mediante uma montagem que não é expressiva e sim funcional, sustentada na base da gravação ao vivo, real ou simulada. Na TV, a visão predominante é aquela que produz a sensação dos traços que dão forma ao cotidiano. Ao contrário do cinema, que possui rostos misteriosos ou encantadores demais; os rostos da TV serão próximos, amigáveis, nem fascinantes nem vulgares. A proximidade com os personagens e acontecimentos possibilita um discurso que ‘familiariza tudo’, torna próximo o que houver de mais remoto e assim se faz incapaz de enfrentar os preconceitos mais familiares. Um discurso que produz seus efeitos da mesma forma com que organiza as imagens, permitindo maior transparência, em termos de simplicidade, clareza e economia narrativa” (ROCHA, 2006:108).

Desta forma, torna-se bastante comum a utilização de *teleteatro*, ou seja, encenações, por atores e atrizes ou, em alguns casos, pelos próprios fiéis, das situações e dramas narrados durante os programas. Portanto, por recorrer a “cenografia de espetáculo”, a igreja eletrônica depende mais ainda da liderança carismática do que o templo propriamente dito, já que os programas de rádio e de televisão podem fracassar se não houver um televangelista que tenha intimidade com o veículo e que saiba cativar a audiência. Nos templos, a experiência é construída e compartilhada com muitos outros elementos. No caso dos programas atuais da IURD, tal perspectiva pode ser relativizada, diante da multiplicidade de apresentadores que encampam seus programas na televisão argentina, seguindo o padrão iurdiano de evitar que qualquer tipo de carisma pessoal prevaleça sobre o carisma institucional, exceto no que se refere a casos como do próprio Edir Macedo, evidentemente.

Assim como no Brasil, os programas televisivos da IURD na Argentina são sempre apresentados por pastores ou bispos brasileiros, também responsáveis pela pauta e pela redação dos textos lidos no ar e utilizados no *teleprompter* (aparelho que permite a reprodução do texto sobre a câmera, facilitando a leitura do apresentador). Portanto, o “bom” televangelista iurdiano deve dominar certas técnicas “de palco”, mas não deve prevalecer a sua figura sobre a da IURD, aspecto que talvez explique a circularidade constante daqueles que apresentam os programas.

Ofereço a seguir um relato sobre a programação iurdiana na Argentina produzido pela mídia local que considero ser paradigmático. Tomo este relato como paradigmático não somente por retratar o “tom” e o modelo dos programas em si, mas por ter sido veiculado em uma matéria de um dos principais jornais nacionais (La Nación) que discutia de forma crítica (conforme se perceberá) a presença da IURD no país e o descrédito, comentado no capítulo anterior, que em parte é construído através de expedientes como os seus programas de televisão na rede aberta, portanto, de fácil acesso a todos:

A la medianoche, por America 24, aparecen imágenes de gente desesperada: una mujer llora, un hombre aproxima su nariz a unas líneas de cocaína y una chica clava un cuchillo de carnicero en sus muñecas, mientras chorrea la sangre (o, mejor dicho, el ketchup). Corte. El obispo Marcus Vinicius da la bienvenida, en portuñol, al programa ‘Pare de sufrir’ por

America 24. El predicador presenta a los esposos, Marcelina y César, que cuentan los problemas sexuales que padecían. Ella pensaba que su marido la engañaba porque cuando estaba en la intimidad no pasaba nada. ‘Se me irritaba la vagina cuando estaba con él’, explica. Pero hay más: Marcelina relata que su hija se masturbaba desde los cuatro años y que ella intentó suicidarse dos veces, de manera truculenta. ‘Pensé en tirarme de un edificio y en incendiarme con mis hijas’, dice. El testimonio, como el de esta pareja, es una de las dos variantes que utilizan estos programas para exaltar el sufrimiento; la otra es la simulación de un caso real, como la que se vio en ‘Habla que te escucho’, conducido por el pastor brasileño Anderson, en Canal 26, de lunes a viernes, a la 0.30. Esta ficción de cinco minutos, con actores amateurs comienza con el drama de un padre que se niega a que su hija se vaya a vivir con su novio. Por eso, decide recurrir a un brujo. El hombre le pide al curandero que prepare un ‘gualicho’¹²¹ para alejar a su niña del ‘atorrante’. Y el hechizo funciona. Cuando la chica descubre que su novio es un vendedor de droga, él le dice: ‘Si querés estar conmigo, vamos a compartir todo’. Y ese todo, incluye a la cocaína. El chico toma una cuchara y la carga con una cantidad de polvo que podría drogar a 20 caballos y se la da a probar. En la próxima escena, la chica sufre una sobredosis. ‘¡Qué hice! Le arruiné la vida a mi hija’, concluye el padre. ¿Quién podrá ayudar a esta gente llena de dificultades y de sufrimiento? La respuesta es muy simple si se mira el sobreimpreso que aparece en estos programas: ‘Si usted tiene graves problemas, llámenos’ (SANZOL, 2006).

Tanto no Brasil quanto na Argentina, a opção de trabalhar na madrugada com os bispos, pastores e obreiros que fazem os programas ao vivo não se dá por acaso, pois serve justamente para atingir a audiência de telespectadores solitários e com problemas, pessoas que em muitos casos atravessam as madrugadas insones em função de suas dificuldades. Se fossem gravados, ficaria mais difícil atender a população por telefone ou estabelecer o pressuposto de interesse imediato nos problemas das pessoas que recorrem aos programas. Procura-se estabelecer assim um caráter de fidedignidade e compromisso entre a igreja e a audiência. Os recursos imagéticos, até pela qualidade espetacular, contribuem para sedução dos membros da Universal e para a atração de novos fiéis (Machado, 2000).

Os programas são repletos de testemunhos, mas também de entrevistas ou matérias que discutem um determinado *tema gerador*. Ainda, em todos os casos, parece ser imprescindível a participação do público, mesmo que este não seja cativo da igreja, quando observamos nos programas depoimentos colhidos pela

¹²¹ “Gualicho” é um tipo de espírito ou ser maléfico presente na mitologia mapuche mais austral, especialmente na cultura Tehuelche (Erize, 1960).

produção com populares nas ruas. Naturalmente, tanto esses depoimentos, quanto os que são gravados durante os cultos são previamente selecionados pela produção, conforme interesses prévios de edição e de conteúdo. A respeito dos procedimentos adotados no Brasil, podemos ter uma referência de como a produção dos programas da IURD na Argentina deve proceder. Conforme o relato de Isabelle Saleme, repórter da TV IURD, responsável pela gravação dos depoimentos para os programas transmitidos na rede brasileira:

Geralmente a gente fala com os pastores e eles já selecionam os adeptos. O pastor, no início das reuniões, anuncia: 'Quem quiser, pode vir aqui dar um testemunho'. A gente pega e grava todos. Na edição, são selecionadas as entrevistas das pessoas que se expressam melhor; porque tem gente que não consegue passar o recado. O testemunho pode até ser bom, então nós, que somos profissionais, priorizamos quem rende melhor para ir ao ar. Nos depoimentos mais longos, as pessoas que vêm aqui no estúdio, geralmente, já têm uma ficha pronta, tudo escrito certinho, e elas já conversaram com o pastor. O pastor coloca em tópicos como o fiel era antes de entrar para a Universal e como essa pessoa está agora, isso para poder orientar o bispo na hora dele [sic] fazer as perguntas (ROCHA, 2006:110-11).

As matérias em torno de temas geradores, os testemunhos e as encenações podem cativar de formas diferentes a audiência. Nas oportunidades que tive em conversar com adeptos sobre os programas, percebi que a audiência dos já convertidos é relativa. O interesse maior nos programas por parte dos adeptos questionados reside em maior parte nas histórias contadas, em torno das “novelas” ou “dramas” pessoais relatados ou encenados. Contudo, diante daquilo que inquiri, especulo que proporcionalmente não são muitos os adeptos que assistem aos programas, devido a razões diferentes, como o horário tardio ou a “falta de necessidade”. Foi o que me disse Susana, por exemplo, a senhora apresentada no capítulo anterior, esposa de Ariel. Quando lhe perguntei se assistia aos programas, ela me contou que já assistiu uma ou outra vez, mas que, devido ao horário em que são transmitidos, prefere participar dos cultos, já que acorda muito cedo para dar conta de suas tarefas cotidianas. Entretanto, lembrou que “siempre me gustaron las historias... ¿Por qué? Porque así es la vida”.

4.1.4 Efeitos midiáticos dedutíveis ou esperados

Diante da racionalidade iurdiana observável em seus projetos de estabelecimento, crescimento e expansão, a utilização de diferentes meios de comunicação, tanto no Brasil quanto no exterior, é trabalhada de forma muito profissional e estratégica pela IURD. Também diante desta racionalidade, que elabora e aplica um modelo de evangelização e de inserção na mídia particulares, modelo este que é ao mesmo tempo “flexível” (por levar em conta contingências locais) e “universal” (por ser passível de aplicação em diferentes partes do mundo), alguns dos efeitos ou resultados esperados a partir da aplicação deste modelo podem ser inferidos independente da sociedade em questão, sempre que seus expedientes midiáticos estejam disponíveis para observação e análise.

Para efeitos de estabelecimento e de desenvolvimento junto à sociedade envolvente, a IURD procura se inserir em diversos tipos de mídias tecnicamente da forma mais profissional possível. Rádios, jornais, Internet e televisão são veículos que já podem ser considerados “lugar comum” em se tratando da presença iurdiana em diferentes sociedades ao redor do mundo.

Para efeitos de crescimento no local em que a Universal venha a se estabelecer, essas diferentes mídias ampliam a área de atuação da igreja e de sua presença no espaço público local. No que se refere ao tema do dinheiro, servem também como alternativas para que a igreja amplie, reforce e/ ou legitime junto aos fiéis ou postulantes à conversão os seus pedidos de doações para além dos cultos.

Para efeitos de evangelização, a utilização desses canais se baseia muito em um modelo particular, que aposta tenazmente nos testemunhos de fiéis que, ao cabo, devem servir de exemplo e estímulo para novas conversões, ao mostrar os benefícios adquiridos ao ingressar na IURD, uma vez cumpridos os seus dogmas e orientações, além de promover determinado tipo de vivência espiritual oferecida pela igreja. Crises profissionais, novas opções de trabalho, auto-estima, equilíbrio emocional, mudança na relação entre pais e filhos, comportamento dos jovens, reordenação familiar, quer dizer, temas diversos a respeito de *dramas pessoais e familiares* procuram mostrar a amplitude do valor da Universal como subsídio religioso e moral e apoio institucional na resolução desses problemas.

E, naquilo que se refere diretamente aos usos iurdianos da mídia, a visão religiosa aqui é bastante mercadológica e comercial, pois a sua sobrevivência depende de sua atuação neste mercado:

Entre as características que diferenciam a igreja eletrônica de outras formas de transmissão religiosa estão: a inserção de valores comerciais; as teologias experimentais; a fé na tecnologia; e, por fim, o formato semelhante ao de programas populares convencionais de televisão e rádio. Geralmente, seitas e denominações religiosas que se caracterizam pela 'modalidade' eletrônica são administradas, em parte, tendo-se em vista fins comerciais e valores corporativos, o que inclui idéias e metas de eficiência, produtividade e expansão (ROCHA, 2006:45).

Assim, a IURD procura se adaptar aos novos tempos ao utilizar os vários recursos que se colocam à disposição da difusão de produtos e de ideias que fazem parte da globalização. Não por acaso, as igrejas que têm se expandido nos últimos tempos utilizam fórmulas que extrapolam os limites do campo religioso. Entretanto, no caso da IURD, de pouco adianta tal investida nos meios de comunicação sem a vivência do cotidiano dos templos e dos cultos, onde a mensagem veiculada pode ser devidamente experienciada, ao encontrar ali o seu universo prático de significação.

4.2 Etnografias de rituais iurdianos na Argentina

Igrejas da terceira onda pentecostal no Brasil, como a IURD, depositam em sua lógica institucional processos de intensa ritualização como agentes de conversão, mediação e difusão de sua doutrina junto aos fiéis. Para tanto, a utilização de diferentes expedientes, como músicas, materiais iconográficos e propagandísticos, símbolos e referências religiosas do cotidiano e do imaginário de outras religiões, principalmente do universo cristão ou de matriz africana (como sal grosso, óleos, água sacralizada, menorás, pombas brancas etc), mitigam o caráter "transcendental" da opção autônoma, conformando os adeptos a receptáculos

desses símbolos e transmissores de uma doutrina específica e dos códigos e visões de mundo nela impregnadas.

Sem dúvida, tanto no Brasil quanto no caso da transnacionalização da IURD para países como a Argentina, a participação nos cultos é imprescindível para a experiência religiosa oferecida pela IURD, mas também para a própria IURD, pois são esses os momentos privilegiados para que ela receba ofertas (doações) dos fiéis. A partir dos cultos, torna-se possível avaliar a presença iurdiana sob diferentes aspectos, uma vez os mesmos serem capazes de reproduzir o modelo litúrgico peculiar da IURD onde quer que ela se faça presente, mas por também revelarem certas estratégias de adaptação da igreja no contexto exterior. Desta forma, optei por relatar algumas experiências etnográficas que vivenciei em alguns rituais iurdianos no país conforme minha própria sensibilidade etnográfica diante das situações vivenciadas. Ao invés de decupar esses relatos isolando certos aspectos próprios dos cultos durante a narrativa, optei por uma espécie de “descrição densa” conforme os termos propostos por Geertz (1989), no sentido de oferecer relatos que possam provocar reflexões para além daqueles aspectos que julguei pertinentes avaliar ao final destes relatos. Como tais relatos se produziram a partir do *meu olhar e da minha experiência* sobre os rituais, seguramente a minha leitura a respeito deles não cobrirá toda a complexidade ali inerente, assim como as inúmeras possibilidades de apreciação sobre o que esses relatos são capazes de revelar para avaliadores mais atentos ou preocupados com outros aspectos não apreendidos pela análise de minha própria etnografia.

Ademais, é importante registrar que penso nesses rituais enquanto uma *perspectiva*, quer dizer, como um ponto de vista particular a partir do qual se constitui um discurso sobre o social, tal qual sugeriu Edmund Leach (1996) no intuito de desconstruir a clássica tradição durkheimiana de conceber os rituais como um tipo específico de ação relacionada ao universo do sagrado (Dürkheim, 2000)¹²².

Tal qual no Brasil, na Argentina a agenda semanal dos cultos iurdianos é tematizada por dia, conforme segue:

¹²² Conforme Leach, “técnica e ritual, profano e sagrado, não denotam tipos de ação, mas aspectos de virtualmente qualquer tipo de ação. A técnica tem conseqüências materiais e econômicas que são mensuráveis e predizíveis; o ritual, por outro lado, é uma declaração simbólica que ‘diz’ alguma coisa sobre os indivíduos envolvidos na ação” (Leach, 1996:76).

Quadro 7: Agenda semanal de cultos iurdianos na Argentina

Dia	Tema	Horários
Segunda-feira	<i>Congreso Empresarial</i>	8h, 10h, 16h, 20h
Terça-feira	<i>Cadena de Sanidad</i>	8h, 10h, 15h, 20h
Quarta-feira	<i>Reflexión acerca de la Palabra de Dios</i>	8h, 10h, 16h, 20h
Quinta-feira	<i>Cadena de la Sagrada Familia</i>	8h, 10h, 16h, 20h
Sexta-feira	<i>Sesión de la Descarga Espiritual</i>	8h, 10h, 12h, 16h, 20h
Sábado	<i>Casos Imposibles</i>	8h, 10h, 15h
	<i>Terapia del Amor</i>	19h
Domingo	<i>Reunión del Espíritu Santo</i>	7h30
	<i>Clamor por la familia y búsqueda del Espíritu Santo</i>	10h
	<i>Tarde de los Milagros</i>	15h
	<i>Reunión de los Hijos de Dios</i>	18h

Fonte: www.arcauniversal.com.ar.

Assim, as segundas-feiras são dedicadas a reuniões que trabalham diretamente com o tema da prosperidade. As terças-feiras são dedicadas a reuniões que trabalham questões de saúde física ou psicológica. Quartas e domingos são dias dedicados ao “Espírito Santo”. Sextas-feiras, dedicadas ao trabalho de libertação (no Brasil, as chamadas *Sessões do Descarrêgo*), são os dias que possuem mais cultos. A propósito, em conjunto com a reunião de domingo que ocorre às 10h, tais reuniões são aquelas que atraem mais público para os templos, especialmente para o *Templo de la fe*. As quintas-feiras (e também as reuniões dominicais) são destinadas à família; aos sábados as atividades são conduzidas por obreiros e pastores auxiliares por se tratar do dia de folga dos pastores “titulares”. Nestes dias se observa maior audiência de jovens, especialmente durante as sessões da *Terapia del Amor*. Contudo, conforme se observará nos relatos porvir, independente do tema, o aspecto que “atravessa” todas as reuniões são os constantes pedidos por ofertas.

Diante de diferentes observações realizadas nos templos iurdianos na Argentina¹²³, selecionei algumas experiências particularmente distintas entre si para relatar, isto porque se tratam de experiências vivenciadas em templos diferentes e

¹²³ Para fotos das fachadas de alguns desses templos, vide Anexos.

em sessões com temáticas diferentes. Ainda que os relatos não cubram todas as reuniões, horários e templos visitados, procuro, desta forma, oferecer relatos que julgo serem paradigmáticos neste contexto transnacional, especialmente naquilo que se refere, entre outros aspectos, à descrição dos espaços e da dinâmica dos rituais em templos com características diferentes (tamanho, localização, projeção etc).

4.2.1 Relatos etnográficos

Primeiro relato: *Templo de la fe*, Buenos Aires, julho de 2008

Domingo, 9 horas. O *Templo de la fe*, a catedral iurdiana na Argentina, está localizada na Avenida Corrientes, na altura do Bairro de Almagro, avenida que é uma das mais importantes e movimentadas da capital do país. Por fora, a catedral em nada destoa do modelo comumente encontrado no Brasil: prédio imponente, alto, em tom claro e com a logomarca da igreja ostentada no cabedal da paisagem. Como de costume, a estética do prédio perpassa certa “suntuosidade sóbria”, por assim dizer. Do outro lado da rua, bato furtivamente algumas fotografias. Mesmo com a forte claridade do Sol, pude perceber, no meu campo de visão, um par de seguranças parados na antenave do templo. Por estar um pouco ressabiado com o fato de estar tirando fotografias e de poder ser avistado pelos seguranças, ando rápido até a esquina. A catedral chega quase até ela. Ao longo de sua extensão alguns obreiros tentam arregimentar transeuntes que passam por ali. Paro. Atravesso a rua. Estou na calçada, caminhando em passo lento até receber um panfleto de divulgação da *Descarga Emocional*, que ocorre às sextas-feiras.

Por dentro, o templo acompanha o padrão “sóbrio e suntuoso” percebido do lado de fora. A nave é grande e espaçosa. Conteí – depois de algumas investidas durante todo o tempo em que estive ali – lugar para umas 3500 pessoas confortavelmente sentadas nos bancos acolchoados em tom marrom escuro. Antes de passar rapidamente pela antenave do templo (pois ali estavam os seguranças que eu avistara da rua), escolhi me aconchegar naquele imenso vazio no centro da

fileira central da nave. Além de mim, àquela altura, percebo mais quatro pessoas sentadas dispersamente no local. Além, é claro, dos *ujieres* que ficam zanzando de cá para lá, em grupos ou sozinhos, ocupados que estão com suas tarefas. O teto é dividido em três módulos: na parte central, grandes alto-falantes e pontos de luz (não existem luminárias), brancos como a pomba que representa o Espírito Santo e a própria IURD. Nas partes laterais, o mesmo desenho, mas em menor escala, completado por duas câmeras de vídeo devidamente apaisanadas por um invólucro ordinário que também cumpre a função de proteger o equipamento. Na parte anterior, localiza-se a cabine de controle dos efeitos de luz e som sobreposta ao piso, como dita o padrão das boas casas de espetáculos. O altar é guarnecido por dois *banners* azuis devidamente dependurados, que registram a epígrafe em tom dourado “*Si alguno me sirviere, mi padre le honrará*”, tem sob seu limite superior, em letra caixa, o *slogan* tradicional: “*JESUCRISTO ES EL SEÑOR*”, também em letra-caixa dourada. No altar, à esquerda de quem assiste, encontra-se uma bandeira argentina e um teclado musical. À direita, uma mesa coberta por uma espécie de colcha branca rendada. Alguns objetos litúrgicos repousam sobre ela: um grande menorá e taças prateadas. Ao fundo do altar, temos um vitral em tom verde. Abraçando a paisagem, seis cadeiras confortáveis, estilo “poltrona do vovô”. Impondo-se na visão, altivo, centrado e à frente de todos esses elementos se encontra o púlpito, de madeira envernizada contendo uma cruz em tom mais escuro talhado no centro.

Era domingo. Entrei na catedral por volta das 9h40 da manhã, esperando pelo culto que deveria iniciar às 10 horas. Passado o horário previsto, decidi esperar, sentado no mesmo lugar, enquanto o salão progressivamente se enchia de pessoas. Enquanto esperava, fui tomado por uma irresistível vontade de fazer algo proibido, como tirar fotos, ou, o que seria melhor, gravar vídeos do lugar. Depois de alguns insucessos com o pulôver enrolado na mão, percebo que posso enfiar a câmera fotográfica sob a camisa, e deixar apenas a lente, furtivamente escapulida entre um par de botões, o que funciona razoavelmente. Pensei em projetar um dispositivo com cadarço para dependurar de maneira mais satisfatória a máquina, algo que nunca cheguei de fato a realizar. Deixo essas conjecturas de lado quando um dos *ujieres* começa a testar o microfone com acento castelhano: *a,b, son.. son...* Enquanto isto, o músico tomava lugar atrás do teclado. Quando dou por mim, um obreiro loiro, magro e um pouco baixo, dirigia-se a mim gentilmente, solicitando que

as pessoas de minha fileira se sentassem mais à frente. Até aquele momento, eu havia contado cerca de onze obreiros, mas durante o culto, o número aumentou para mais de trinta ajudantes. À direita, outro *ujjere*, isoladamente, conversava com um adepto. O primeiro estava agachado no palco, enquanto o segundo esticava o pescoço para escutar as palavras que mostrava ter muito interesse, pronunciadas em *portunhol* sofrível. Decido me instalar bem na frente, na segunda fileira. Na primeira, três mulheres aparentando terem mais de 70 anos. Ao meu lado, quatro bancos à esquerda, instalaram-se o adepto que ouvia as instruções em *portunhol* e outra senhora, com perfil semelhante ao descrito anteriormente. Atrás, mais algumas pessoas se reuniam com certa dispersão, mas próximas umas das outras, conforme pedido dos obreiros.

Às 10h07, quando o templo já estava praticamente lotado, entra o pastor em cena. Primeiramente, ele solicita a um dos obreiros que leve dali o seu paletó. Pela minha posição, tenho tempo de ver, na parte interna que se desnudou, a etiqueta da marca *Calvin Klein*. Isto me chamou a atenção porque, coincidentemente, naquela semana, eu passara em frente à vitrina desta loja no centro comercial de Abasto (na mesma avenida Corrientes) e ali vi ternos expostos que custavam até mil dólares, ao que pensei que eu dificilmente compraria uma roupa daquelas. Portanto, tratava-se de um conjunto sofisticado aquele que o pastor usava em cena. A propósito, esteticamente a figura do pastor emana prosperidade e riqueza, como a de um empresário bem-sucedido, não somente por suas roupas de grife e bem alinhadas: o pastor tinha cabelos escuros, penteados com gel, para o lado direito, unhas pintadas com base transparente, relógio e abotoaduras brilhantes. Portava ainda camisa azul celeste, gravata em azul mais escuro, calça e sapatos escuros. O rosto arredondado lhe conferia uma expressão glutona, impressão corroborada pelo volume da barriga devidamente contido pela cinta dourada, a mesma cor do protuberante anel do dedo anelar e da corrente que ostentava no pulso esquerdo. Talvez de ouro, pensei. A figura, contudo, é harmoniosa, exceção feita à sua expressão tomada por um olhar oblíquo, que, de fato, poucas vezes repousou, durante a pregação, nos olhos de qualquer anuente. Eu mesmo procurei durante todo o culto por seu olhar, sempre em vão. Ao contrário, o olhar dos obreiros que se prostravam perpendicularmente em torno do pastor encontravam facilmente o meu, especialmente o de um deles, o que me causava certo incômodo, devido à irresistível atração mútua que o fenômeno ocasiona. Felizmente, logo o pastor pediu

a ele por uma bíblia para começar sua prédica, o que afastou aquela inconveniência de mim. Depois, descobri que aquele que involuntariamente afastara os olhares do obreiro sobre mim se tratava do pastor Ricardo, de presença constante em outros rituais e nos programas de televisão.

A reunião dominical das 10 horas é muito instigada pela IURD. O pastor se posicionou de pé na frente de todos, entre o altar e a primeira fila do auditório, tentando tornar mais familiar a reunião. Antes de tudo, pediu a todos dois pesos de oferta para um jornal da igreja, dinheiro devidamente recolhido em um saco marrom que, estendido sobre o peito, chegava à altura das canelas de um sujeito adulto de porte mediano. Ao contrário de mim, muitos se levantam para contribuir. Então, percebo que a reunião contará com cerca de mil, duas mil pessoas, número aparentemente definitivo e difícil de estimar. Todos de volta ao lugar, levantamo-nos e oramos (uma oração ditada pelo pastor). Sentamos. Afinal, o pastor consegue, em português, realizar uma proeza tautológica de cerca de uma hora e vinte minutos. Explico. Durante todo este tempo, o pastor basicamente admoestou que: a) resguardássemos tempo diário para *entregar-nos a Deus* (pensamentos, orações, leitura da Bíblia etc); b) importância da anuência na igreja; c) importância de conquistar novos adeptos, de promover a palavra da igreja para vizinhos, amigos, familiares etc. Mensagens transmitidas a partir de expedientes discursivos diferentes, mas sempre incisivos. Com muita segurança e autoconfiança, o pastor falava, sempre se referindo a IURD simplesmente como “la iglesia”.

Com o tempo, passo a sentir um pouco de irritação e de cansaço. Uma senhora (do grupo da primeira fila) exalta-se com o pastor que primeiro desconhece e depois não consegue pronunciar corretamente em castelhano a palavra *jarro*. Esse episódio me anima um pouco. Acho graça. O pastor não. Tentava explicar aos ouvintes que em casa temos vasos que devemos mostrar para nossos visitantes (como os que suportam flores e plantas), e outros que não (como o sanitário), mas que todos eram úteis (a analogia foi uma das formas de transmissão da mensagem a, referida anteriormente). O problema é que *vaso*, em castelhano, significa *copo* em português. Cômico e confuso teatro instaurado pelo pastor ao tentar dissimular sua incapacidade de entendimento, repetindo para si mesmo e em voz alta seguidamente a pronúncia correta de *jarro* (de plantas, porque para se referir ao sanitário, não existe termo análogo entre as duas línguas). Tempo perdido (ou economizado) pelo pastor, que insistiu em explicar mais algumas vezes a analogia

com a palavra vaso mesmo, pronunciado com “v cortado”, à moda do castelhano. A senhora se remexeu na cadeira, mas acabou vencida pela insistência do pregador.

Preciso de uma bíblia, pensei. Muitos portam uma, que por vezes é solicitada à consulta pelo orador, que agora nos convida a subir no altar para realizar a reza final do culto. Alguns se ajoelham, outros deitam no chão, levando de encontro ao piso rigorosamente limpo e frio as mãos e a fronte soerguidas. Permaneço de pé como a maioria, de costas para o auditório, sendo o último do lado direito do altar. Do meu lado esquerdo, obreiros oram com fé. Do direito, a mesma cena, protagonizada pelos adeptos. Como todos que permaneceram de pé, também performatizo com as mãos junto ao coração, vez que outra estendendo a mão esquerda para o ar, como comanda o pregador. Aproveito para orar pelos meus. Espio furtivamente. Muitos choram. Outros cantam. Também estou emocionado, possivelmente pela comunhão de energias que tomo como sinceras e que são emanadas pelos fiéis mais do que as palavras proferidas no microfone em alto tom pelo pastor ou pela música do teclado, que por sinal, está exatamente à minha frente neste momento. No chão, sob meus pés, minha mochila com um gravador deixado furtivamente ligado, quando todos se dirigiam para o altar. No confuso jogo de sons e imagens, consigo, quando cerro os olhos, distinguir preces em português dos obreiros que estão ao meu lado. Assim, pela primeira vez na Argentina eu notara que alguns obreiros também são brasileiros.

Enfim, o pastor termina a reunião, pedindo que as pessoas levantem as mãos com as suas ofertas, e que as deixem cair nas duas sacolas marrons já perfiladas na escadaria esquerda que atende o altar. Sem que eu notasse instantaneamente, devido à rapidez da operação, o “corredor polonês” estava instaurado: alguns *ujieres* seguravam as sacolas, enquanto o restante se distribuía uniformemente nos dois lados a fim de distribuir outro jornaleco da igreja aos ofertantes. Sub-repticiamente, desamarro meu sapato para ganhar tempo, enquanto as pessoas tomam a saída pelo corredor formado por sacolas abertas para recolher o dinheiro. Espero um pouco, e aproveito para sair pelo outro lado, ideia compartilhada por outras pessoas que também não desejavam doar.

Demorei-me um pouco para sair. Tive tempo, com isso, de assistir a um rápido exorcismo numa senhora de cabelos bem brancos, que de pé, recebia em sua cabeça as mãos e as palavras ásperas do obreiro: *sai!, sai!*. Gritava em

português, repetidas vezes. Também vi o pastor, já de paletó, orientando um grupo de *ujieres* que preparava o palco com alguns *jarros* para a reunião seguinte.

Segundo relato: *Templo de la fe*, Buenos Aires, outubro de 2008

Esta se trata de uma reunião de sexta-feira, o dia da *descarga espiritual*. São cinco sessões diárias nos templos: às 8, 10, 12, 16 e 20 horas. Decido pela que acontece mais tarde, pois que, no Brasil, trata-se do horário que mobiliza mais gente¹²⁴.

Naquela noite fria na capital argentina, cheguei apenas quinze minutos antes do início das atividades. Ao subir as escadarias da estação do metrô, projetei a multidão que me espera dentro da catedral a partir da quantidade de barraquinhas vendendo quitutes a preços módicos na calçada. Muita gente circula por ali. Quando entro no templo, o auditório está cheio, mas ainda não está lotado. Logo na entrada, cena confusa: alguns *ujieres* exorcizam alguns demônios impacientes (pois que já se manifestaram); pessoas tomam seus lugares; muita gente fala ao mesmo tempo; os equipamentos sonoros são testados... Faltam alguns minutos para a reunião começar oficialmente.

Percebo duas modificações no espaço importantes: grande cruz de madeira (cerca de três metros) no centro do corredor central. Alguns adeptos oram sobre ela, alguns ajoelhados, outros abraçados no ícone. O palco-altar está coberto por um muro em forma de castelo medieval, composto por blocos pintados em tom de terra, provavelmente feito de isopor.

Agora, de som ambiente, ouvimos música gospel em espanhol. Vejo mais mulheres que homens. Algumas famílias. Poucas crianças. Acomodo-me na parte central do auditório, próximo da cruz. Sinto-me mais à vontade para tomar notas na catedral iurdiana argentina do que nos templos iurdianos do Brasil, talvez por sentir-me menos vigiado naquele lugar.

¹²⁴ Devido à importância deste tipo de ritual para a doutrina iurdiana e sua relação com a “guerra santa” promovida pela igreja, irei avaliá-lo com maior profundidade no próximo capítulo. Entretanto, como outras reuniões não atraem a mesma audiência em templos menores, é interessante observar este que é o principal ritual iurdiano naquele espaço que é o principal templo da igreja no país.

Às 20h02 chega o pastor, o mesmo da reunião da última quarta que eu havia assistido. Pede dois pesos para a obra missionária da igreja. Mescla o pedido regendo a multidão, que se levanta, cantando uma música que cumpre também o papel de prece inicial. O pastor grita¹²⁵: *“hoy es dia de queimar! Hoy es dia de pisar!”* De sobre o palco, escorado pelo muro de isopor, bate os pés com força no chão. A multidão acompanha, anunciando com suas pisadas o que aguardam os demônios que ali se manifestarão nesta noite.

Dez minutos depois, o pastor chama para frente do palco as pessoas que sentem algum tipo de perturbação. Muitas vão. Em silêncio e com os olhos cerrados a comando do pastor, rezamos a prece que procura expulsar os demônios, fazê-los se manifestar. Espio. Obreiras fazem ronda no corredor central olhando para um lado e para o outro procurando por manifestações. O pastor grita, ordena que os demônios se manifestem. Há muita timidez, ao que parece. Tem seu microfone tomado por um ajudante que aparece em cena, mais jovem, e hispanofônico. Ele continua, aos gritos, a pedir a manifestação dos *espíritos*. Entra em cena outro pastor. Reconheci-o do programa de televisão da igreja. Ele toma o microfone do *obreiro-tradutor* (ao qual fiz menção no capítulo anterior pelo nome de “projeto de pastor argentino”). O ritmo não pára. Nem os berros junto ao microfone, revezados pelos dois predicadores: *“El espíritu que está ‘atraparrando’, manifesta. ¡Manifesta!”* Fecho os olhos. Para além dos gritos de comando dos pastores que ecoam pelos alto-falantes, ouço apenas lamúrias por todas as partes, altas e marcantes, em decorrência de sua quantidade, que produzem junto com os gritos vindos do altar um peculiar e sinistro recital.

Pouco depois, o pastor, quase em transe, visivelmente tomado pelo êxtase que exige o momento e pelo discurso original apreendido ainda no Brasil, esbraveja, pela primeira e única vez durante a cerimônia, palavras contra as entidades religiosas do panteão afro-brasileiro: *“exus! pombas-gira... se manifesten... Sale! Sale!”*. O público performatiza, jogando as mãos sobre os ombros, quando reconhecem nas últimas palavras as ordens litúrgicas de comando corporal já apreendido por muitos convertidos argentinos presentes. Alguns entram em transe, como uma senhora de blusa alaranjada, duas fileiras à minha frente. Braços voltados para trás, corpo retorcido, mãos dispostas na altura das nádegas,

¹²⁵ Propositadamente, por vezes, a grafia dessas falas poderá acompanhar o *portunhol* utilizado nos templos.

espasmos pelo corpo. Uma obreira a assiste rápido. Contém e domina a possuída. As lamúrias se transformam em gritos. A triagem é completada: três pessoas são conduzidas ao altar. Então, retorna a música eletrônica e as palmas que a acompanham, tudo em perfeita sincronia, como se ensaiado repetidamente pelos atores daquele espetáculo religioso. O domínio dos predicadores sobre o público aparentemente é absoluto!

Fechando a primeira meia hora do ritual, sobem ao palco três pessoas possuídas: um homem e duas mulheres, devidamente escoltados cada um por um obreiro de mesmo sexo, o que, conforme observei em outras sessões iurdianas na Argentina, não se trata de coincidência, mas antes de uma orientação. As duas possuídas parecem ter saído de um terreiro afro-religioso: corpo curvado, braços e mãos retorcidos para trás. O homem, a exemplo das mulheres, é contido pela nuca pelo obreiro que o acompanha. Coincidentemente, reparo que este obreiro se trata do mesmo que me encarava na sessão que relatei anteriormente. Todavia, é ele quem tem mais trabalho do que as suas colegas para conter o demônio que se manifestou naquele homem. Outro obreiro sobe ao palco para ajudar a contê-lo (na verdade, reparo depois que se tratava do *ajudante-tradutor*). Por lá permanecem, o possuído e o possessor, passivos, contidos, silenciados (no máximo alguns grunhidos quando o microfone se aproxima de suas bocas) e tutelados pela “mão de ferro do Senhor”, que, através do trabalho dos obreiros da fé, repousa Sua justiça sobre aquelas entidades.

O pastor (que não o da televisão) neste momento se volta para o demônio que habita o homem: “*que haces aqui?*”? Grunhidos. Insistência. O demônio se agita. Com dificuldade, o pastor, o ajudante e o obreiro seguram o possuído. A platéia, aparentemente perplexa, levanta-se e acompanha o primeiro exorcismo. A audiência, acompanhando o pastor, grita: “*sale, sale!*”? O pastor guia a fala do demônio a partir de suas perguntas, que indicam respostas simples, como *sí* e *no*, facilmente compreendidas no acento grotesco do demônio, que responde em perfeito castelhano as questões: “*vas salir desta persona?*”? “*Quieres le hacer mal?*”? “*Es mas forte que Jesus?*”? Ah, lo es?” – se voltando para a platéia – “*vamos ver, gente, se elle es mas forte que Jesus... És mas forte, gente?*”? Todos bradam negativamente, ao mesmo tempo que ordenam-lhe para *salir*, atirando as mãos por sobre os ombros. Sem muita perda de tempo, o exorcismo se consuma. O homem cai no chão. Recobra-se com o auxílio dos três religiosos. Levanta-se chorando. Ao

microfone, responde ao pastor que o demônio não lhe deixava ser um bom marido para sua esposa e que agora se sente melhor. A multidão bate palmas, extasiada. São 20h50. Triunfante, o homem deixa o altar e percorre o corredor central, sob o olhar atento daqueles que se encontram pelo caminho. Próximo a mim, ele retoma o seu lugar, não sem antes receber abraço fraternal e o beijo carinhoso de sua esposa, que, emocionada e apreensiva, o aguardava com certa impaciência.

As orações prosseguem acompanhadas pelas notas do teclado eletrônico, mais melancólicas e pausadas, portanto, menos festivas. As mulheres possuídas aguardam, na mesma posição, pelo seu exorcismo, enquanto o pastor solicita que peguemos dos obreiros um envelope, e que nele depositemos nossos pedidos que devem ser trazidos na próxima sexta-feira. Lamenta – e explica – a ausência do *obispo* Renato na sessão desta noite, ao mesmo tempo em que a segunda mulher, postada no extremo esquerdo do altar, deixa a cena despossuída e sorrindo, de forma amigável, para a obreira que agora lhe guia pelo braço. Fico me perguntando o que teria acontecido ao seu demônio, que não vi ser exorcizado.

As 20h55 tem início o exorcismo na mulher restante, também intercalado com pedidos diversos ao público, como participar da reunião de domingo, celebrar nossas famílias etc. Desfaz e retoma sua atenção ao demônio com a mesma naturalidade, sempre submetendo-o pela nuca da possuída. Fala agora sobre recebermos um certificado, e sobre outros pedidos que devem ser depositados em um envelope com mais treze pesos, se assim desejarmos. Instantes depois, o exorcismo é retomado e consumado. O público, de pé, rufla os panfletos recebidos, para ajudar na libertação. O possuidor demonstra pouca resistência. A possuída também, que, para não cair, sustenta-se nos braços do pastor. Naquele momento, reflito que o *modus operandi* do exorcismo é muito semelhante ao do Brasil, com uma sensível diferença: aparenta ser bem menos humilhante. Esta é uma impressão que não pude comprovar ou refutar. Contudo, naquela ocasião e em outras também, nitidamente pareceu que o exorcismo cumpriu um tempo determinado: foi rápido e sem muita conversa depois com a despossuída.

Quase todos os *ujieres* agora se perfilam, ladeando o altar. Conto quarenta e dois, destes, treze mulheres. “*Vamos honrar la Casa de Dios antes de terminar la reunion haciendo una ofrenda para ayudar en la obra de Dios*”, demanda o pastor, que agora divide o altar apenas com seu colega que reconheci da televisão. Menciona que ninguém é obrigado a contribuir etc. Neste momento, toca música

alegre. Os pedidos começam por mil pesos e decrescem até *las monedas*. Muitos se dirigem aos sacos estendidos por quatro obreiros em volta da cruz do corredor (quantidade semelhante ao que pude observar no Brasil). A multidão contribui aparentando satisfação, cantando e batendo palmas.

Esqueci de mencionar que o saco de dinheiro hoje é lilás. Quem oferece mais de dez pesos recebe de brinde um livrinho. Para encerrar, somos todos convidados a nos agruparmos no corredor central, na medida do possível, em torno da cruz. A fila se estende por todo o templo. De mãos dadas, estamos prontos para a oração final. O pastor canta. Nós sacudimos as mãos. Gritamos: *todos que estan no mi camino, sale, sale, sale! Yo creo! Agradezco por mi victoria*... Descubro que a muralha de isopor não irá cair naquela noite, evento que ocorrerá apenas na última sexta-feira do ano, ou, daqui a “*diez viernes*”, conforme nos informa o pastor. Ainda fazemos uma prece pelas famílias argentinas, antes da derradeira (e exaustiva) renovação do convite para a reunião dominical: “*no se olvide.. Domingo es el día del Señor*”. Às 21h23 damos “Graças a Deus”. Ecoam palmas, termina o culto. A multidão deixa ao templo ao som de música gospel, cantada em castelhano.

Terceiro relato: Templo de Palermo, Buenos Aires, janeiro de 2009

Uma quarta-feira qualquer, 20h, reunião sobre a “Palavra de Deus”, fui pela primeira vez ao templo de Palermo. Em realidade, engana-se quem pensa que o mesmo se encontra na “região mais nobre deste bairro nobre”. Ainda que localizado na bela e conhecida Avenida Santa Fé (4445), o edifício que o abriga, antiga sede de um cinema ou teatro (algo que diminui sensivelmente os custos de sua adaptação para os fins da igreja), está estrategicamente posicionado aos pés da Estação de Ferrocarril e de metrô que levam o mesmo nome do bairro.

As imediações são de grande circulação de pessoas, especialmente daqueles que possuem o “perfil” do potencial convertido iurdiano na Argentina: trabalhadores e pessoas das classes populares, notavelmente mulheres entre 30 e 60 anos. A estação de trem de Palermo, como as demais, com pouquíssimas exceções que não se fazem notar com propriedade, serve para escoar para os

bairros e regiões periféricas da capital esses contingentes populacionais, que trabalham preferencialmente no comércio, nas casas de família da região etc.

Como uma quarta-feira qualquer, a igreja estava fechada, apesar de eu estar lá em horário habitual do culto (20 horas). Explicação plausível: falta de quorum. Fora sexta-feira à noite, foi preciso averiguar se existiam atividades regulares em outros dias/ horários da semana. Na outra semana, retornei ao templo em dias e horários diferentes. Ainda que a reunião de sexta-feira que presenciei tenha lotado o templo¹²⁶, relatarei uma observação realizada na reunião da prosperidade, que ocorre às segundas-feiras.

Comparado a outros locais, o templo de Palermo possui dimensões reduzidas: são 269 cadeiras marrons, distribuídas em duas colunas compridas, de modo a formar um corredor central que me pareceu importante para a dinâmica do ritual. As colunas também são ladeadas por um corredor lateral cada, utilizadas principalmente para a circulação e vigilância do coro pelos obreiros. Contei treze deles: dez mulheres e três homens, além do pastor e de um ajudante, aparentemente outro pastor. O salão, entretanto, não é largo, mas antes profundo. As paredes laterais não possuem janelas, portas ou qualquer outro tipo de expediente que amplie a percepção do espaço quando dentro da nave. Tal como uma espécie de “retângulo cumprido e apertado”, o salão provoca certa sensação de confinamento, ao mesmo tempo em que precipita a atenção do visitante para frente, onde encontramos o palco e seus atores. Assim tanto um quanto o outro se investem de certa deferência particular. O palco em si é relativamente mais simples e modesto do que aqueles que se apresentam nas grandes catedrais da IURD, contudo, não menos funcional e sóbrio: à sua direita uma bandeira da Argentina repousada sobre um pequeno mastro logo atrás de um teclado eletrônico da Casio; à sua esquerda, o tradicional menorá, candelabro de sete braços ornamentando uma pequena mesa. Estávamos em um final de tarde de verão. A sensação de calor excessivo peculiar da estação, somado ao contingente humano disposto naquele espaço menor é agradavelmente aplacado pelo trabalho de quatro aparelhos de ar-condicionado que atendem o lugar.

O salão estava praticamente cheio, o que representa a soma de aproximadamente duzentas e vinte pessoas. Como cheguei com o início da oração

¹²⁶ Ver “segundo relato” da seção 5.5 do próximo capítulo.

de boas-vindas, realizada pelo pastor fora do palco, portanto, em frente ao corredor central o qual eu adentrava, sentei-me logo na primeira cadeira vazia à vista, em uma das últimas fileiras, logo no primeiro banco ao lado direito do corredor central. Esta localização implicou que eu participasse de forma mais direta do ritual, pois me tornara alvo preferencial das descargas energéticas dos *ujieres* que circulavam por ali, durante a oração “*más fuerte*”.

As segundas-feiras são dias destinados ao encontro semanal com os empresários. Ao menos esta é a informação oficial veiculada no sitio da IURD na Argentina. Em realidade, seria mais apropriado dizer que essa reunião é voltada para os *empregados*, e, ao invés de *Congreso Empresarial*, ela bem poderia se chamar *Reunión de la Prosperidad*, ou algo similar. Tendo como pano de fundo música gospel, a primeira fala do pastor atestou tais suspeitas: “neste *tiempo* de crise, *quien* dança?”

À primeira vista, me chamou a atenção o *corredor dos cajados*: obreiros sustendo em fila dupla cajados de madeira a fim de formar o tal corredor onde devemos todos passar, erguendo para o alto as faturas de nossas dívidas, a chave do carro, da casa, do negócio próprio, enfim, tudo aquilo que deve ser tocado pelo cajado dos obreiros, da mesma forma que nossas cabeças.

A espetacularização desta reunião é semelhante ao que observei nas sessões de libertação: dois pastores se revezam no microfone para, aos gritos e sob intensa e peculiar sonoplastia ambiente, professarem mensagens em torno da prosperidade de todos que ali se encontram: “levante seu projeto, seu *curriculum*, as dívidas...” A fila é grande.

A performance se realiza mediante a ajuda de diversos elementos ritualísticos e cinematográficos, como a redução paulatina da luz ambiente e o aumento do fundo musical de sonoridade instrumental suave, até um limite agradável, diferente da sonoridade apresentada no momento das “rezas fortes”. O pastor nos convoca a fechar os olhos e orar em silêncio, para nós mesmos, para aqueles que estão ali pela primeira vez e para aqueles que “ainda” não estão ali. Tudo dito dentro do habitual portunhol, num tom que acompanha e que é complementado por tal fundo musical. Assim, a música, as luzes, a voz e o comando do pastor servem para “dar o clima”, conectar as pessoas com o ritual, construindo a sua autoridade e a sua legitimidade, trazendo para si o conjunto daquelas consciências. Aparentemente, domesticá-las desde o início do ritual é

parte essencial do sucesso de sua liturgia, medida em parte conforme as ofertas obtidas no momento em que tais consciências são conduzidas para isso. Se for possível inferir que o propósito institucional mais imediato do ritual consiste na obtenção da maior quantidade de ofertas, é estrategicamente importante que o ato da doação seja significado pelo doador conforme a mediação promovida pela Universal, quer dizer, como algo “espontâneo”, oriundo da própria escolha individual. Deste sentimento de pretensa autonomia, pretende-se, portanto, a legitimação do discurso iurdiano e de seus agentes, além dos préstimos litúrgicos baseados em sua Teologia da Prosperidade. Por isso as demais orações mudam de tom, se tornando “mais fortes”. Afinal, nesses momentos não se espera do fiel a assunção da postura comedida e introspectiva daquele que medita, mas antes a atitude positiva e reativa daquele que age, oferta e sacrifica-se. Se o sentimento a ser provocado é de outra natureza, o ambiente assim deve acompanhá-lo e favorecê-lo.

Muita música e interatividade, promovida pelos pastores a partir de brincadeiras com o público que promovem e reforçam, dentre outras coisas, a docilidade dos corpos do fiel iurdiano: “quem quer prosperar, se levante! Quem quer prosperar, sente-se! Quem quer prosperar, fique sentado...” Alguns se confundem: “Senhora, porque levantaste? Não queres prosperar?” Risos da platéia.

Pede-se dinheiro de forma direta e incisiva, mais do que observado em outras reuniões (a reunião de quarta-feira, de leitura e aprendizado, que observei em outras ocasiões, parece ser menos persuasiva neste quesito). Procura-se o estabelecimento de uma atmosfera litúrgica que ao mesmo tempo seja divertida e envolvente para o fiel, especialmente no momento em que este oferece seus “sacrifícios” em dinheiro. A música e o canto dos pastores sempre se intensificam nestes momentos: “venham cantando. Ofereçam de coração aberto”. Da mesma forma, a representação do ato de doar dinheiro como sacrifício é reforçada pelo pastor, sempre em portunhol, que assim traduzo como as demais falas neste relato: “certo dia uma senhora nos ofereceu as duas únicas moedas que tinha para comer. Isto sim é fé. As duas moedas delas têm muito mais valor que os pesos de vocês que estão sobrando. Estes que não fazem falta são fáceis demais para oferecer a Deus. É preciso se sacrificar mais”. É preciso angariar o máximo possível para a igreja, provavelmente, objetivo importante de cada templo, ou *filiais*, assim percebidas a partir daquela lógica empresarial da IURD que abordei anteriormente.

O pastor retoma sua pregação. À exemplo do momento da reza inicial, ele volta a falar com mansidão. Explica, dentre outras coisas, a importância que existe na doação das ofertas e na participação constante nos cultos, que por sua vez, atualiza e provoca o ato da doação. A importância é tamanha que o pastor nos convoca a realizarmos uma oração em homenagem aos dizimistas.

Terminada esta oração, quando todos já haviam retomado aos seus lugares, a pedido do pastor as obreiras entregam para cada um de nós um botão de rosa vermelha. Meu botão estava em condições tão precárias que não hesitei em pedir que o trocassem por outro. Tomei por objetivo principal da entrega das rosas a obtenção de mais ofertas, pois as flores deveriam ser levadas para casa e esfregadas no corpo daqueles por quem se desejaria pedir prosperidade, para que, na reunião da semana seguinte, essas rosas fossem devolvidas para a igreja junto com alguma oferta, neste caso, de qualquer valor, diferentemente do envelope de cartas que recebemos logo em seguida, o qual deveria ser preenchido por uma oferta de exatos doze pesos por *“quem pudesse dar”*, explica-nos o pastor, sem dizer-nos exatamente o porquê daquela oferta e daquele valor em especial, assim concluindo: *“si usted no es da iglesia, vas ‘aprender’ con el tiempo la importancia de eso. No se preocupe. Los demás, que ya conocen nostra obra, saben lo que están haciendo”*! Em geral, a platéia demonstra aprovação às palavras do pastor. Alguns imediatamente se levantam a fim de entregar de pronto o envelope com os doze pesos.

Voltando aos nossos lugares, permanecemos de pé, para que novamente os cajados dos obreiros atinjam as nossas cabeças (sem força, naturalmente) e os nossos papéis e chaves erguidos. Os obreiros se dividem pelo templo a fim de encontrar a cada fiel ali presente, enquanto aparece no centro do palco um grande portal dourado. O pastor explica que os *espíritos* na Bahia, no Brasil, dizem que 2009 será um ano difícil, mas que quem passar pelo portal – algo que deveria ocorrer em um ritual em fevereiro próximo – estaria protegido dessas maldições. *“Ya esta amarrado, pastor”*, brava a anuência.

Costumeiramente, a última meia-hora deste ritual é destinada para que algumas pessoas ofereçam seus testemunhos de prosperidade depois da conversão. Nesta noite, o pastor principal (Renato) se desculpou com o público e com duas mulheres que estavam prontas para prestar seus testemunhos e sem entrar em detalhes, avisou-nos que deveria encerrar a reunião daquela noite mais

cedo. Fizemos a última oração e partimos. Alguns, talvez, sem o dinheiro para condução. Explico.

No momento de pedir as ofertas, é comum os pastores diminuírem progressivamente os valores dos pedidos, até chegar às moedas. Em Buenos Aires, existe um cartão que é usado para pagar o transporte coletivo chamado *Monedero*. Ele pode ser adquirido gratuitamente e carregado (creditado) por qualquer valor acima de um peso em diversos pontos da cidade. Nesta reunião, observei um senhor depositar o seu cartão *Monedero* no saco de ofertas. Isto me fez lembrar imediatamente uma situação que presenciei no Brasil. Na ocasião, eu estava realizando trabalho de campo em um culto da Universal na catedral da IURD em Porto Alegre. Era uma noite típica do inverno gaúcho, fria e chuvosa. Na época, ainda existia as fichinhas de vale-transporte. Naquela noite, depois de pedir por moedas, o pastor pediu por vale-transportes. Algumas pessoas se levantaram para atender a este pedido, dentre elas, um senhor que estava sentado ao meu lado. Terminado o culto, abordei aquele senhor e lhe disse que eu havia notado que ele tinha oferecido um vale-transporte. Ele me respondeu que era a única coisa que ele tinha naquele momento para oferecer, e que, com muita satisfação, voltaria para casa a pé naquela noite, porque “nenhum sacrifício era pequeno em nome do Senhor”. Ele morava na Vila Jardim. Quem conhece o desenho urbano de Porto Alegre consegue inferir a larga distância existente entre a catedral iurdiana no centro da cidade e a casa daquele fiel, e, conseqüentemente, o tamanho daquele sacrifício.

Quarto relato: Templo de Lavalle, Microcentro de Buenos Aires, janeiro de 2009

Em janeiro de 2009 voltei ao primeiro templo aberto em Buenos Aires pela IURD (quixá o primeiro do país), localizado no microcentro da capital, na movimentada calle Lavalle (940), região conhecida pela grande circulação de pessoas, que procuram os mais variados serviços, comércios, repartições públicas, turismo etc. A rua, especialmente duas ou três de suas quadras contadas a partir da Av. 9 de Julio, é famosa por abrigar cafés, cinemas e casas de espetáculo. O

templo da IURD está localizado nesta rua a exatamente uma quadra do Obelisco, importante cartão postal da cidade e do país. Quer dizer, uma região que permite grande visibilidade, tanto que a igreja se aproveita deste potencial, ao instalar um grande totem suspenso na fachada com sua logomarca que rivaliza nesta peculiar e confusa paisagem comercial com redes de *fast-food*, lojas, restaurantes, cafés assim por diante¹²⁷.

Este templo também aproveitou as instalações de um antigo cine-teatro, o cinema Iguazú, local que serviu de sede da IURD na Argentina até a inauguração do *Templo de la fe*. Na entrada você já pode ser surpreendido por dois seguranças robustos vestidos estilo “homens de preto”, que, direta ou indiretamente, consciente ou inconscientemente, podem até intimidar a entrada daqueles que ali aparecem sem propósitos religiosos. A preocupação é justificada, em se tratando de um local de grande circulação e que poderia atrair algum tipo de problema. Assim, esses seguranças observam atentamente a todos que adentram no templo.

Excetuando-se o *Templo de la fe*, no bairro de Almagro, o templo da rua Lavalle é o maior que visitei na Argentina em termos de espaço físico e de anuência de público. Sua própria localização é estratégica, conforme mencionei, tanto que o templo está localizado em uma das quadras mais movimentadas da rua, onde inclusive é proibido o trânsito de veículos. Uma vez dentro da nave, devido ao tamanho e à disposição não uniforme dos assentos, tenho dificuldades em calcular a capacidade do templo. Estimo comportar cerca de 1080 poltronas, dispostas em fileiras ladeadas por corredores mais amplos, além do tradicional corredor central. As fileiras de assentos são escalonadas. As cores do ambiente, as paredes sem janelas ou portas e a estética como um todo acompanham o padrão de confinamento e de “suntuosa sobriedade” da IURD. O palco, contudo, apresenta a mesma complexidade de símbolos encontrada nos grandes templos brasileiros, inclusive, complexidade talvez maior do que a observada no *Templo de la fe*. Em letra-caixa dourada, está inscrito em seu centro inferior os dizeres EL SACRIFICIO ES UN ACTO DE FÉ. Sobre a inscrição, se encontra o púlpito. Ao lado esquerdo da platéia, um teclado para o músico e duas poltronas vermelhas. Ao lado direito, outras duas poltronas idênticas que harmonizam o cenário. Ao fundo, um armário azul e o mastro com a bandeira da Argentina. Sobre todo o conjunto, na parede

¹²⁷ Vide Apêndices.

superior, já que o palco possui profundidade, também em letra-caixa dourada, porém de fonte maior, a inscrição JESUCRISTO ES EL SEÑOR. Contando com um pé direito alto, em cada parede lateral do fundo e aos lados do palco se encontram dispostos duas espécies de *banners* emoldurados na parede com cerca de cinco metros de comprimento, em fundo branco e com os seguintes dizeres em letra azul: “*en el auto monte de Israel, dice el Señor, allí me servirá toda la casa de Israel, toda Ella en la tierra; allí los aceptaré, y allí demandaré vuestras ofrendas, y las primicias de vuestros dolores... (Ezequiel 20:40)*”. Abaixo, em cada um dos lados, encontram-se portas de madeira em forma de arco e entre elas e os *banners*, grandes alto-falantes pretos completam o visual de forma também harmônica. A única exceção se trata de uma grande cruz de madeira eventualmente utilizada em outros rituais que estava em frente à porta do lado esquerdo do palco. Nas paredes laterais, nada além de outros alto-falantes suspensos e de algumas câmeras de vídeo: o que tem de um lado tem precisamente do outro também. Sete aparelhos de ar-condicionado aplacam o forte calor que castigava a todos naquele entardecer. O templo ainda conta com um mezanino de dois andares, em parte adaptado para comportar a mesa de som e de luz operada durante os rituais. Entretanto, o espaço do mezanino como um todo permanece fechado para o público.

Na antesala, consigo ver que algumas obreiras arrumam uma mesa com exemplares do *El Universal* para serem distribuídos durante o culto vindouro. Neste ínterim, retomo minha atenção para as câmeras de vigilância. Conto duas na parte frontal do templo, onde se encontra o palco, uma de cada lado e dispostas de forma mais discreta que os demais elementos descritos. Possivelmente devem existir outras que cubram a parte central da nave, já que as outras estão voltadas para as fileiras laterais. Quiçá tenham alcance maior, mas a verdade é que não encontrei outras câmeras.

São aproximadamente 18h de uma quinta-feira e supostamente deveria estar ocorrendo o culto para a sagrada família. Não está. O templo não tem grande audiência àquela altura, porque o ritual das 16 horas terminou há pouco. Apenas algumas pessoas circulam em seus demais espaços. Fora os dois seguranças no *hall* de entrada, observo sete jovens (provavelmente do *grupo de jovens*) formando, a pedido de uma obreira, um círculo de orações através de suas mãos dadas. O teor da oração girava em torno de pedidos de força e de perseverança para o trabalho de evangelização que iniciariam dali a pouco. Como ainda faltava um

tempo para a próxima reunião, resolvo sair do templo e segui-os pela rua, pois que, terminada a oração, todos saíram do templo e se dirigiram até a outra esquina, que não a da Avenida 9 de Julio (no caso, em direção a calle Saavedra) levando consigo material didático da igreja: panfletos de divulgação das reuniões, pedidos de oração, exemplares do *El Universal* assim por diante, a serem distribuídos na rua para os transeuntes. Rapidamente, o grupo se espalha pelas movimentadas ruas do centro, mas não por muito tempo. Os acompanho dentro do possível, mas novamente eles se dispersam ao ponto de eu os perder de vista dentro da multidão. Primeiramente, pensei em abordar esses jovens pelas ruas, mas imaginei que qualquer tentativa de contato naquele momento poderia ser facilmente reprimida pela obreira que os acompanhava e os tutelava, pois que, provavelmente, esta intercederia dizendo que as conversas deveriam se realizar no interior da igreja, que a participação em um grupo de jovens poderia esclarecer quaisquer questões etc, conforme ocorreu comigo no Brasil em uma situação semelhante. Contudo, diante da dispersão, essas hipóteses não puderam ser averiguadas naquele momento e, infelizmente, não tive outra oportunidade para fazê-lo depois.

Conforme mencionado, na região circulam muitas pessoas, dentre elas, vários turistas brasileiros. Favorecido pelo fato da rua ser relativamente estreita de uma calçada a outra e de não possuir movimentação de automóveis, apenas de pessoas, o que facilita e muito o anonimato do observador, enquanto eu observava o movimento no templo parado em frente a um café pude escutar alguns transeuntes brasileiros identificando e reconhecendo a Universal naquele cenário, em alguns casos denotando desprezo e em outros denotando prestígio, com frases do tipo: “olha, até aqui *e/les* já estão” ou “já tem até uma igreja brasileira aqui. Vamos [os brasileiros] dominar tudo por aqui”, seguido de risos e outros comentários jocosos do grupo.

Quinto relato: Templo de Once, Buenos Aires, março de 2009

Templo de Once, localizado no bairro que leva este nome. Aparentemente, a demografia da região é formada por pessoas com alto potencial de conversão, especialmente porque, naquelas imediações, funciona uma das mais movimentadas

estações de Ferrocarril (trem) e de metrô da cidade, que conta com grande circulação de populares, também devido ao grande comércio (especialmente de roupas e produtos a preços populares) estabelecida em torno das estações.

Apesar de ser dia (terça-feira) e horário tradicional (20 horas) da reunião para a saúde (*Cadena de la sanidad*), o templo estava praticamente vazio. Na entrada, duas mulheres faziam o trabalho de aliciamento¹²⁸ de potenciais fiéis, distribuindo exemplares do *El Universal* aos transeuntes e convidando aqueles que paravam para dar-lhes atenção para entrar na igreja. Fingi ser o meu caso. Eu perguntei a elas se podia usar o banheiro. Na antesala, vestido a rigor, um segurança me indica a localização dos banheiros, mais sujos do que de costume (os banheiros dos templos iurdianos, tanto no Brasil quanto na Argentina, costumam ser bem asseados). Enfim, entro na nave do templo.

O templo foi construído de modo a aproveitar as instalações de um antigo cinema, conforme a fachada do prédio denunciou¹²⁹. Internamente, o templo de Once acompanha a tradicional estética sóbria (*clean*) iurdiana: duas fileiras de poltronas envelhecidas pelo tempo em tom marrom que, estimo, somam 392 lugares são separadas por um corredor principal que dá acesso ao palco, este também mais modesto, se comparado com seus similares observados naquele país. Além do mastro com a bandeira argentina e uma porta lateral ao fundo direito, o palco comporta um púlpito com uma cruz revestida de gás neón azul com os dizeres JESUCRISTO ES EL SEÑOR. O lugar, ladeado por paredes relativamente claras, sem janelas, portas laterais ou qualquer outro motivo, mesmo que meramente pictório, conformam os sujeitos dentro de um espaço aonde se pretende a atenção apenas para o palco, conforme observado em outros (senão em todos) os templos iurdianos na Argentina e também no Brasil. Contudo, comparado com outros templos, como o de Palermo, no de Once a sensação de claustrofobia é menor, talvez pela disposição escalonada das fileiras de poltronas que deixam o palco em uma posição sempre inferior ao da anuência, provocando impressão de maior profundidade e aplacando a sensação provocada pela cor e pela iluminação escura do ambiente, típica de um local que servia anteriormente como sala de projeções.

¹²⁸ Termo aqui utilizado no sentido da ação de seduzir participantes para o desenvolvimento e/ ou formação de um grupo, no caso, religioso.

¹²⁹ Vide Apêndices.

Dentro da nave, apenas três mulheres estão presentes. Todas sentadas e aparentando serem obreiras, até que surge o pastor da única porta ao fundo que conduz ao palco. Em portunhol, ele grita para mim me perguntando se eu estava ali para a reunião. Respondo, também em portunhol, que não, que estava ali apenas conhecendo. Ele volta rapidamente pela mesma porta que adentrara antes. Ao sair, surge outra mulher, sem o traje peculiar das obreiras (blusa branca e saia azul), que me convida para ficar, depois de minha recusa perante a oferta do pastor. Explico para ela que sou brasileiro e que estou ali apenas para conhecer. Ela me convoca para participar de alguma das quatro reuniões que ocorrem às sextas-feiras, quando, em suas palavras, o templo fica repleto de fiéis. De qualquer forma, não houve reunião naquela noite, simplesmente porque a anuência se resumia a mim. Pelo que observei, além de mim, estavam ali um segurança, o pastor e, fora a senhora com quem conversei, cinco mulheres obreiras que ali trabalhavam.

Ainda sobra tempo para aquela senhora argentina me dizer, antes de entrar apressada em uma porta da antesala oposta aos banheiros, que eu iria gostar dos cultos, pois o pastor era do mesmo país que eu! O argumento deveria servir para me provocar algum tipo de atração. Infelizmente, tanto o pastor quanto aquela senhora não me permitiram assuntar-lhes mais questões. Mais uma vez deixei o templo pensando na minha condição de brasileiro, pesquisando uma igreja transnacional naquele país.

4.2.2 Possíveis avaliações da etnografia nos templos

a) Discursos

Em rituais religiosos podemos observar os conjuntos de formalidades e etapas prescritas dentro de um mote cerimonial, que realizam, re-atualizam, agregam e fornecem sentido aos participantes. No caso dos rituais da IURD, percebemos a importância conferida aos motivos, discursos e procedimentos litúrgicos que estimulam e atuam principalmente sobre os imaginários da *libertação* e da *prosperidade*.

A fim de visualizar e compreender algumas categorias estruturantes elaboradas e transmitidas nos cultos pela Universal e em que medida tais categorias são apreendidas pelos sujeitos e reproduzidas por eles em sua experiência religiosa e comportamental, acredito ser pertinente uma análise de enunciados e etapas litúrgicas apresentadas neste momento particular da experiência religiosa nos templos promovida pela IURD. Ainda que o modelo litúrgico iurdiano que também se transnacionaliza procure observar uma lógica comum, uma vez deslocado para contextos distintos daquele que o originou, no intuito de adaptar-se, apresenta diferenças mais ou menos sutis conforme podemos avaliar quando temos a possibilidade de vivenciar esses rituais em distintos cenários sociais.

Tal procedimento nos permite desvelar de que maneira determinada instituição religiosa manifesta seus atributos primordiais procurando estabelecê-los para aqueles a que se reportam. Este expediente analítico só pode ser utilizado em estudos acerca de instituições que possuem práticas litúrgicas acessíveis a observação. No caso da IURD, esta tarefa se torna possível em função do reconhecimento de seu modelo litúrgico como alicerce de sua teologia e de seu crescimento material. Além do motivo financeiro, é importante destacar que a liturgia iurdiana manifesta e realiza sua ideologia acerca de diversos aspectos, como a sua concepção de cura, de fé, do bem, do mal, de conversão etc, ou seja, de todo o imaginário que deve ser transmitido para os fiéis e compartilhado entre eles.

Pensando no ritual como um *jogo* ou como uma *cena* (Turner, 1974), é possível identificar personagens com atribuições específicas para que o mesmo transcorra dentro de certa lógica almejada. No caso dos cultos iurdianos, observamos que a realização do modelo é situada a partir de sujeitos particulares, com funções litúrgicas particulares: *bispos e pastores*, chefes cerimoniais; um corpo de *ajudantes* que os assiste, obreiros, obreiras, músicos, técnicos de som e luz, seguranças... Pessoas com funções importantes de vigilância, organização, auxílio em um sem-número de tarefas imprescindíveis para que o ritual transcorra da melhor maneira possível e assim possa atingir os distintos objetivos em jogo; a *audiência*, composta de fiéis, convertidos em potencial, curiosos (incluindo, eventualmente, pesquisadores) e até os demônios ou entidades maléficas que ali se manifestam. Cada um destes sujeitos possui papéis e desejos particulares. Os

chefes cerimoniais podem estar preocupados com uma evangelização que promova o maior número de conversões ou de ofertas possíveis e quanto maior for o seu sucesso nestes empreendimentos, mais esses sujeitos poderão ascender na hierarquia da igreja; os ajudantes, especialmente os obreiros e obreiras, podem estar preocupados tanto com a evangelização e com o transcurso ordeiro das cerimônias quanto com a sua própria ascensão na mesma estrutura hierárquica; a audiência está ali presente por diferentes e complexas motivações, que vão desde uma ordem espiritual e/ ou física e material, à reordenação da vida pessoal ou familiar, lazer ou por interesses outros, como no caso de um pesquisador que realiza uma observação participante, por exemplo. Todos cumprem funções particulares que em conjunto realizam o ritual em si.

O corpo discursivo da IURD observável nos rituais claramente se fundamenta a partir de uma interdiscursividade com elementos de outras religiões, como os de matriz africana, ou até mesmo do judaísmo, no caso da utilização de menorás nos palcos, mesmo que eles não passem de adornos, fazendo a função de símbolos nunca explorados ou utilizados diretamente em qualquer momento nos rituais observados por mim tanto no Brasil quanto na Argentina. No próximo capítulo irei me ocupar com mais profundidade da característica *religiosfágica* da IURD, característica esta que também sofre um processo de transnacionalização e de adaptação no contexto receptor. Contudo, é possível adiantar que os processos ritualísticos de cura (libertação) e de prosperidade são significados e respaldados a partir de poderes superiores totalizantes, como o do Espírito Santo. Assim, dado que a IURD celebra uma concepção imanente do poder superior (no caso, o Espírito Santo), este deve se manifestar nos cultos a partir da *palavra do mestre cerimonial*, e mediante o mestre que o invoca, institui-se como verdadeira autoridade ali presente. Mas, como ele se “manifesta” pela palavra do pastor ou do bispo, ao cabo são os próprios pastores e bispos que se (re)investem de autoridade. “Em nome do Espírito Santo”, a palavra dos mestres cerimoniais (os únicos realmente capazes de invocar o Espírito Santo) se torna praticamente infalível e irrefutável.

Se forem os rituais que conferem ao tempo e ao espaço a sua dimensão de sagrado (Corten, 2004), no caso das sessões de descarga espiritual, o que se observa tanto num quanto noutro país é o estabelecimento de um verdadeiro campo de batalha onde se realizada uma guerra espiritual, em que está em jogo a luta pelo

sagrado. Tendo como inimigo - nesta guerra santa proclamada pelos iurdianos – símbolos e entidades das religiões de matriz africana, os exorcismos promovidos pelas sessões de cura assumiram um caráter de “contra-feitiço”, graças à própria agregação das categorias discursivas combatidas. Entretanto, esse modelo, na Argentina, ainda que presente, não possui a mesma força e incidência sobre a anuência dos fiéis conforme o discurso enunciado observado no Brasil.

O discurso que pode ser extraído dos rituais iurdianos (seja dos sujeitos-bispos e pastores, seja dos sujeitos-fiéis) mostra não necessariamente uma polissemia, mas antes um corpo discursivo mais ou menos coeso construído através de uma relação dialógica estabelecida entre esses sujeitos. Por isso, a interação do público deve ser constante. É interessante pensar que o papel do sujeito neste momento ritualístico pode lhe conferir maior ou menor autoridade no que se refere a elaboração desse discurso, tendo o sujeito-bispo/ pastor um papel mais privilegiado devido a sua posição em cena. Isso, contudo, não necessariamente transforma o enunciado como prioritariamente exterior ao sujeito, pois, uma vez estabelecida uma relação dialógica entre as partes, por mais que um dos sujeitos se encontre em uma posição mais privilegiada no sentido de conduzir os rumos cerimoniais e de consolidação do discurso, este jamais se realizará plenamente se não fizer sentido para o outro sujeito, no caso, a audiência. O enunciável jamais poderá realizar-se exteriormente ao sujeito.

O discurso iurdiano também aciona uma espécie de vulnerabilidade intrínseca aos membros. O *corpus* discursivo vem de fora, é proporcionado pela IURD, mas este, na verdade, consiste numa apropriação ou re-significação de outro já interiorizado anteriormente pela audiência. Por isso, no Brasil, atacar nos rituais entidades do panteão afro-religioso pode fazer mais sentido do que realizar a mesma proeza diante de um público que não confere ao universo negro a mesma posição e proporção em seu imaginário social que encontramos no Brasil. Este é o caso da sociedade argentina em geral. Por outro lado, ao explorar em seus rituais na Argentina expedientes do imaginário católico, por exemplo, a IURD pode construir sua discursividade de forma mais profícua naquele contexto. No Brasil, os mecanismos são parecidos, mas o discurso iurdiano se fundamenta agregando ou reelaborando instâncias simbólicas de forma diferente.

Conforme o modelo proposto por Dominique Maingueneau (1984), os interdiscursos são sempre produzidos dentro de um delimitado *universo discursivo*,

campo discursivo e *espaço discursivo*, em que a identidade discursiva é constituída na relação com o outro, sem que necessariamente um corpo discursivo institucional esteja se reproduzindo idealmente dentre os sujeitos. Se, por um lado, analisar o espaço ritual onde esses discursos são produzidos se torna condição para compreendê-los, do mesmo modo será preciso analisar de que maneira as pessoas incorporam e manifestam esses discursos. Será que, no caso da IURD, os sujeitos-fiéis o fazem da maneira preconizada pela instituição, independente do contexto nacional? Do ponto de vista de quem observa o comportamento dos fiéis nos cultos tanto no Brasil quanto na Argentina, não. Os fiéis na Argentina reagem diferentemente nos cultos em algumas situações, como diante de piadas dos pastores¹³⁰ ou da evocação de entidades afro-religiosas. Mas, do ponto de vista dos sujeitos-fiéis, tal questão se torna mais difícil de responder, isto porque as motivações que os levam a se comportar de tal ou qual maneira podem ser as mais variadas possíveis. Por isso é que, em qualquer jogo interativo, ou constitutivo de interdiscursos, é imprescindível atentarmos para todas as possibilidades, já que todo e qualquer sujeito age de acordo com certas expectativas que ele projeta serem compartilhadas pelo outro ou que respondam àquilo que ele imagina ser procedente dentro daquele cenário determinado e de sua experiência religiosa.

Assim, o discurso institucional, através do ritual, tão somente possui o poder de conduzir as formulações discursivas. Isto não elimina o poder do sujeito-bispo/pastor de conduzir a formulação discursiva, pelo contrário, garante-lhe a autoridade de possuí-lo, infalivelmente, “em nome do Nosso Senhor Jesus Cristo” ou do “Espírito Santo”. Por isso é possível “confundir” a sua voz com a de Deus, torná-lo o representante da palavra divina. Dentro do ritual, o sujeito-bispo/pastor apenas representa performaticamente tais atributos e, através dessa autoridade que o ritual e que a instituição lhe confere, ele pode reproduzir (e mesmo construir) um discurso desejado. Para além do ritual é que as motivações dos sujeitos-fiéis em ajudar na construção de tal discurso devem se apresentar. Mas é apenas no ritual que tais motivações podem ser razoavelmente percebidas.

¹³⁰ É comum, nas pregações evangélicas, que os pastores façam uso daquilo que Alves definiu como *humor de altar*, que consiste em “estórias curtas ou situações cotidianas que podem ser envoltas com um tipo de humor muito peculiar desses pregadores pentecostais” (Alves, 2011:107). Pondero, conforme os termos de Bremmer e Roodenburg (2000), que o humor é sempre localmente referenciado: o que faz rir um argentino não necessariamente faz rir um brasileiro, e vice-versa, como na história do *vaso/jarro* narrada no primeiro relato etnográfico.

A dualidade do sujeito-fiel iurdiano e a complexidade de suas motivações enquanto participante (imprescindível) dos rituais, dualidade já apontada em alguns estudos (Ribeiro, 2005; Tadvald, 2005), nada mais é do que resultado da própria dualidade discursiva que existe na interdiscursividade característica da IURD, que prima pelo caráter adaptativo: por exemplo, no Brasil, pela inversão, em um sentido pejorativo, das categorias existentes nas religiões de matriz africana; na Argentina, pela apropriação, em um sentido positivo, de categorias do imaginário cristão-católico.

b) Objetos e representações

A IURD inclui em seus cultos a distribuição de toda a sorte de objetos, amuletos ou fetiches que, mediante o universo litúrgico, investem-se de simbolismo sacralizado e mágico. Esses objetos possuem os mais diferentes propósitos, mas, em geral, funcionam mais diretamente como expedientes de comunicação, de libertação ou de prosperidade. Entre eles podemos observar um sem-número de panfletos, envelopes, caixinhas em formato de urnas ou de templos, objetos também utilizados para fins publicitários, de evangelização, envio de mensagens, obtenção de ofertas etc¹³¹. Tais materiais impressos também podem acompanhar outros expedientes “mágicos” distribuídos pelos obreiros nos templos, tais como “sabão para descarrêgo”, “água abençoada”, “chave para vitória”, “sal grosso bendito pelo Espírito Santo”, “água do Rio Jordão”, “pedras do túmulo de Jesus”, “pó abençoado”, “rosas milagrosas” (brancas para problemas sentimentais, vermelhas para problemas de saúde e amarelas para problemas financeiros), “areia da praia do mar da Galiléia”, “óleo de Israel ou do Monte das Oliveiras”, “cajado de Jacó”, e até correntinhas parecidas com os escapulários católicos, mas sem as imagens de Jesus ou de Maria. Além desses objetos que são distribuídos, nos cultos também observamos a utilização de objetos maiores, que devem interagir com os fiéis para fins mágico-salvadores, como o “muro de isopor” a ser derrubado (comentado no segundo relato etnográfico), o “manto sagrado” que deve ser tocado

¹³¹ Vide Anexos para alguns exemplos.

pelos fiéis ou a “porta da vitória” que deve ser atravessada por aqueles que desejam prosperidade assim por diante.

Elementos como as rosas, pedaços de sabão, frasquinhos de óleo e águas abençoadas são utilizadas com um forte sentido imediatista mágico e supersticioso. Tais expedientes são bem recebidos pela comunidade religiosa em questão, agregando sentido e estabelecendo pontes de significado entre a doutrina iurdiana e a religiosidade popular constituída por ela. A aceitação destes elementos e objetos só é possível porque atinge uma comunidade de sentido permeável a este tipo de práticas. Ademais, constitui-se em uma estratégia importante dentro do mercado religioso local, ao primar pela renovação constante desses “instrumentos sagrados” que respondem a demandas de gratificação instantânea e de crescimento da mentalidade mágica, representações para as quais a IURD se mostra atenta e que, justamente por reconhecer sua pertinência e importância, não se furta em investir consideravelmente. Na Argentina, estimou-se que, nos anos de crescimento da IURD no país, a igreja incrementou sensivelmente o seu gasto em materiais de culto: de cem mil pesos em 1998, passou a gastar mais de 1,1 milhão de pesos poucos anos depois¹³², conforme seus balanços divulgados para o governo (Seselovsky, 2011).

Outro expediente observado nos templos argentinos da IURD é importante de nota: a bandeira da Argentina. A bandeira está presente tanto nos templos maiores, como a catedral ou o templo do microcentro de Buenos Aires, quanto nos menores, como os de Palermo, Once, Flores, Liniers, Tigre. Ademais, ela está sempre posicionada naquele que talvez seja o lugar mais estratégico possível: o palco, junto com os demais elementos que o compõe, portanto, à vista de todos. Evidentemente, isto não é por acaso. Segundo Oro,

Os usos das bandeiras nestas circunstâncias obedecem a razões simbólicas, a saber: a) expressar publicamente que o país representado pelas bandeiras é detentor do avivamento religioso (no campo evangélico), ou da tradição e do saber afro-religioso; b) expor publicamente as bandeiras para que os países por ela representados sejam ungidos pela força do Espírito Santo, ou pelo axé, que emanam dos rituais e práticas religiosas celebradas. Neste caso, no contexto pentecostal, é recorrente a aproximação simbólica da bandeira com o ‘manto de Isaias’, ou ‘o manto de Eliseu’, ou seja, assim como os profetas usaram o manto para realizarem prodígios, da mesma

¹³² No câmbio atual, aproximadamente 42 mil reais e 470 mil reais, respectivamente.

forma a bandeira ungida será portadora de poder e autoridade, suscetível de trazer a prosperidade e as bênçãos para as nações (ORO, 2009:237-38).

Acabam, assim, criando um sentido maior de proximidade entre a instituição estrangeira e a sociedade nacional receptora, re-significando possíveis impressões de invasão ou de não-pertencimento. Esses aspectos são importantes para a constituição das comunidades de sentido religioso transnacionais em questão e para a formulação de identidades religiosas que respondam a anseios institucionais específicos, como a manutenção dos convertidos e a obtenção do maior número de ofertas possível.

c) Prosperidade e identidade dizimista transnacional

O Deus desse mundo é o dinheiro. É toma lá, dá cá!

Edir Macedo

No contexto evangélico em geral, o dízimo, por si só, pode ser tomado como uma exigência obrigatória de Deus, sendo fundamental para a vida física, espiritual e financeira do fiel cristão. Contudo, diante do lugar que a prática assumiu dentro da teologia iurdiana, não por acaso representada diretamente pelo nome de *Teologia da Prosperidade*, a necessidade de angariar o maior número de ofertas, sacrifícios ou doações possíveis a partir de um modelo discursivo que procura legitimar e sacralizar o ato em si, tornou-se um aspecto crucial e característico não somente da IURD, mas também de toda a rede de igrejas neopentecostais que surgiram posteriormente e que tem como base teológica, doutrinária e ritualística os pedidos por dinheiro.

Com o tempo, estas práticas se tornaram o epicentro das mais importantes e constantes críticas recebidas pela IURD onde quer que ela se faça presente. Para Edir Macedo (Tavolaro, 2007), a prática é absolutamente justificável e razoável: o fiel recebe de Deus graças na mesma proporção daquilo que ele oferece. Para pessoas muitas vezes desprovidas de recursos materiais, o ato da doação de qualquer quantia para a igreja consiste em um verdadeiro “sacrifício”. E o “sacrifício”, dentro da exegese cristã, possui uma representação enaltecida.

Portanto, não há indulgência no ato de pedir, pois quanto maior for o sacrifício, maior será o retorno. Por isso, para Macedo, não há contradição alguma no ato de doar para a IURD, mesmo em se tratando do pouco que se tem: é uma questão de lógica. Também porque, para o bispo, se uma pessoa vem a um culto e é explorada, e em contrapartida não recebe nenhum benefício, ela nunca mais voltaria para ser explorada novamente. Portanto, a igreja tornou-se o “império” que é hoje em dia porque o fiel é de fato beneficiado, produzindo assim um círculo virtuoso entre instituição e adeptos. E, no caso da não obtenção dos retornos esperados, a responsabilidade do “insucesso” é creditada para o próprio fiel, que ainda não “ofereceu” ou “sacrificou-se” a contento ou ainda não cumpriu com alguma outra demanda necessária para sua prosperidade, como não ter invocado devidamente o nome de Jesus ou não ter participado de reuniões suficientes, entre outras possibilidades.

Por exemplo, em um *Congreso Empresarial no Templo de la fe* na Argentina o pastor pedia por doações de carros. Com o microfone em uma das mãos e a chave de um automóvel soerguida pela outra bradava ao público:

¿Quién quiere un cero kilómetro? ¿Quién quiere llevarse un auto nuevo, cero kilómetro, a estrenar? [Depois completou]: Para que la gracia de Dios se lo obsequie, mi amigo, usted debe primero sacrificar su auto usado. ¿Usted no cree que yo tengo un cero kilómetro esperando por usted, ah? Sí que está, mi amigo, ahí en la concesionaria, pero antes usted debe sacrificar. Si Dios no ve su sacrificio, Dios no recompensa (SESELOVSKY, 2011).

Não que os pedidos por ofertas se resumam a estes momentos, mas, conforme aparecem nos relatos etnográficos anteriores, os cultos são os momentos privilegiados para a obtenção das ofertas. A diferença dos cultos iurdianos para outros cultos similares é que boa parte do tempo do ritual, independente qual seja o tema, são dedicados para arrecadar doações. Para tanto, os rituais iurdianos, que duram em torno de uma hora e meia, possuem basicamente três fases, cada uma ocupando aproximadamente trinta minutos. Na primeira meia-hora, os pedidos por ofertas são relativos e costumeiramente giram em torno de auxílios para a “obra de Deus”, quer dizer, para ações assistencialistas ou evangelizadoras da igreja (contribuições para o jornal, para refeições que eventualmente são oferecidas aos carentes, assim por diante); no período intermediário dos rituais, praticamente não

são realizados pedidos. Neste momento, costuma ocorrer o ponto alto das pregações ou as práticas de exorcismo (mesmo em não se tratando das reuniões de sexta-feira) ou ainda os testemunhos das pessoas; na última meia-hora, os pedidos de ofertas são intensos e procuram sempre se coadunar aquilo que está sendo tratado até aquele momento no culto (questões de saúde, cura/ libertação espiritual, prosperidade material, problemas sentimentais e de relacionamentos etc). Naturalmente, este se trata de um modelo ideal construído a partir de minhas observações, podendo apresentar diferenças em uma ou outra ocasião.

De acordo com as construções litúrgicas e discursivas próprias da IURD, o ato de doar ou de se “sacrificar” confere prestígio ao agente da doação perante a instituição e perante os demais presentes. O conjunto das representações que consagram tal aspecto permite a construção de uma identidade evangélica particular, a de *dizimista*. Tal constructo somente se realiza plenamente no templo da Universal, pois é neste local que o ato pode ser visto e compartilhado pelos demais, a fim de legitimá-lo e de estimular que outras pessoas também o façam, no sentido de ampliar um sentimento de pertencimento de grupo. Por exemplo, ao contrário do que prega a doutrina do espiritismo kardecista no que se refere ao *anonimato* num ato de caridade, sacrifício ou doação, o mesmo princípio de anonimato não é estimulado pela IURD, ainda que, presume-se, a igreja não o conteste se assim desejar o doador.

Como em diferentes modelos de identidade social, também o *dizimista* deve aderir a certo sistema de prestações recíprocas que visa a própria configuração e reprodução desta identidade. Neste caso, as prestações não são necessariamente recíprocas, tanto que a lógica da reciprocidade deve aqui ser relativizada, pois nada, além das garantias do pastor, garantem que o outro agente da reciprocidade – Deus – cumprirá com a sua parte. Ao invés da dinâmica dadivosa do *dar-receber-retribuir* (Mauss, 1988), o que se percebe muitas vezes é a constante retribuição direta da doação (muitas vezes sem a variável do *recebimento*), posto que a promessa da prosperidade no nível prometido (o mesmo da doação) ser relativa para o doador e, em alguns casos, inexistente. Trata-se, portanto, de uma dinâmica diferente: a do *dar-retribuir*. Contudo, tal dinâmica não é dadivosa. Quem deve retribuir – Deus – não é quem diretamente recebeu o objeto de troca, o benefício material. Dado que, em realidade, quem o recebe é a IURD, e não Aquele a quem

competem cumprir o circuito ideal da reciprocidade (Deus). Este benefício se esvai ao ponto de tornar viável, em muitos casos, justo e apenas a dinâmica do *dar-retribuir*.

De acordo com o discurso da Igreja Universal, ela possui toda a legitimidade para atuar (e receber) “em nome de Deus”, como Seu instrumento, mas não de necessariamente responder por Ele quando a dinâmica ideal não se cumpre. Neste arranjo discursivo, a responsabilidade pela eficácia do sistema de reciprocidade é sempre do doador. Portanto, é inconcebível responsabilizar a Deus pela falta da prosperidade prometida pela igreja mediante a dinâmica dadivosa implícita no ato da oferta, pois este mesmo discurso oficial ensina que a dádiva ainda não atingida denota falta de comprometimento do doador, conforme mencionei. Portanto, não é por acaso que as explicações para a falta de prosperidade repousem em instâncias tão subjetivas. Mesmo os “iurdianos totais” (*dizimistas*), que cumprem plena e “religiosamente” com a sua parte na dinâmica são diretamente responsabilizados pelo “fracasso” desta mesma dinâmica, quando suas ofertas não garantem necessariamente a prosperidade prometida pela Universal.

Assim, o sucesso se localiza sempre em um *por vir*. Conquanto se esteja disposto acreditar, não há falhas no discurso. Qualquer conquista material, por menor que seja, é diretamente simbolizada como parte do cumprimento da dinâmica por Deus, mesmo que isto signifique a obtenção de um emprego “já engatilhado”, um pequeno aumento no salário ou a compra de um veículo em prestações a perder de vista, mesmo que isto comprometa a saúde financeira familiar, tanto quanto o dízimo em algumas situações. Também não surpreende o fato do júbilo provocado pelo cumprimento da dinâmica por Deus ser compartilhado pelos fiéis entre Ele e a IURD. Muitas vezes não foi necessariamente Deus quem conseguiu o trabalho ou o bem material, mas a própria IURD que atua em nome Dele, uma vez ser ela quem media tal dinâmica dadivosa, viabilizando-a. A dinâmica, por sua vez, se realizará conforme o entendimento e a significação que os doadores conferem às suas conquistas pessoais.

A Teologia da Prosperidade da IURD e seu racionalismo produziram um discurso particular capaz de abarcar tanto o fracasso quanto o sucesso (ou prosperidade), e em qualquer nível que estes se façam notar. Contudo, a observável variabilidade de apreensão e de re-significação deste discurso amplia o potencial analítico, dado que ele possui considerável poder de transformação do *self* do convertido (especialmente do dizimista, um exemplo de conversão

satisfatória), de modo a lhe fornecer subsídios para sua integração mais satisfatória na sociedade de consumo que tanto ele parece almejar, mas também no seu reordenamento moral e pessoal, importante para o restabelecimento de sua saúde pessoal e familiar. Não raro, o que precipita o sujeito para sua conversão dentro da IURD tanto no Brasil quanto na Argentina é a busca no campo religioso local por mecanismos simbólicos que lhe permitam restabelecer ou reordenar instâncias prejudicadas ou conflituosas de sua vida. E, ainda que isto não signifique necessariamente o enriquecimento material prometido, é inegável que muitos adeptos atinjam outras expectativas desejadas a partir de sua conversão para a IURD, como parar de beber, arrumar trabalho, adequar-se dignamente a vida familiar e comunitária, não desejar mais se suicidar etc.

Doar, portanto, trata-se de um ato investido de grande prestígio, que responde a uma importante expectativa daquele que porta a *identidade dizimista*. O *dizimista* se trata do fiel que, depois de ir cantando e batendo palmas depositar a sua oferta no saco suspenso pelas mãos de algum obreiro, retorna para sua cadeira pelo corredor central ostentando, como manda a silhueta dos prósperos, um semblante de orgulho e de distinção perante a platéia. Naquele momento, ninguém ali tem mais importância do que ele, *dizimista*. Nem mesmo o pastor, que já cumpriu com o seu papel de conduzir o rebanho até as sacolas que recebem as ofertas. E, quanto maior for a oferta, maior é o prestígio auferido, por isso os pedidos decrescentes de valores, dos milhares e centenas de pesos ou reais, até as moedas ou cartões de vales-transporte.

A importância da oferta, que diretamente constrói e atribui valor à *identidade dizimista*, é constantemente reforçada pela igreja, que utiliza de todas as ferramentas disponíveis para difundir a matéria: suas mídias, seus rituais etc. Por tais razões é possível afirmar que o objetivo institucional último de seus rituais é a obtenção do maior volume possível de ofertas. Naturalmente, algo que deve ser absolutamente dissimulado durante os ritos, mesmo que os pedidos sejam “descarados” e permanentes. O que conta, afinal, é forma sob a qual tais pedidos são elaborados e realizados.

Conforme sugeriu a literatura de E. A. Poe, a melhor maneira de esconder alguma coisa é escancarar-la aos olhos de todos¹³³. Assim, a IURD jamais nega o

¹³³ Refiro-me ao conto clássico deste escritor estadunidense chamado “A carta roubada”, em que uma equipe de inteligência do governo vasculha detalhadamente – e sem sucesso – o apartamento

seu interesse pelo dinheiro, seja em seus rituais ou em suas mídias. Contudo, o arranjo discursivo que promove re-significa tal interesse de modo a representá-lo como o baluarte principal da Teologia da Prosperidade que necessita – e utiliza – do dinheiro dos fiéis “apenas” para promover a obra da Universal, a obra de Deus. Assim, a identidade dizimista do fiel iurdiano também se transnacionaliza, podendo ser observada em contextos estrangeiros como o argentino. E tal construção gera frutos cruciais para a igreja.

Oficialmente, tanto no Brasil quanto na Argentina, a IURD não conta com outro financiamento que não seja os dízimos e as ofertas, que aparecem registradas em seus exercícios contábeis como “doações”. Conforme consta nos registros contábeis apurados na época de apogeu da Universal na Argentina (não encontrei dados mais atuais) em 1998 a igreja recebeu no país doações no valor de 10,9 milhões de pesos; no ano seguinte, os valores subiram para 11,4 milhões; em 2000, registrou-se 14,3 milhões; em 2001, 18,3 milhões; finalmente, em 2002, a IURD declarou ter recebido 19,2 milhões de pesos em doações, sacrifícios e ofertas (Seselovsky, 2011)¹³⁴. Por se tratar de uma associação religiosa, a lei argentina é semelhante à brasileira no seguinte aspecto: este tipo de arrecadação está isenta de impostos, uma vez a IURD estar regularmente registrada no Registro Nacional de Cultos.

Igualmente, é importante registrar que independente dos possíveis juízos de valor que incidam sobre essas práticas, tecnicamente o enriquecimento da IURD proveniente das doações não é ilegal, já que nenhum fiel é obrigado a contribuir. Todavia, nem toda legalidade supõe necessariamente uma legitimidade correlata, mesmo porque toda ideia de legitimidade é construída socialmente e pode ser demarcada historicamente, uma vez cada época produzir certas formas de consciência social que determinam critérios sobre o que seja legítimo ou não. Se, atualmente, a ideia de pedir dinheiro em nome da religião pode ser condenada por grande parte da sociedade, em outros momentos, quando a própria ideia se constituiu, talvez essa prática não fosse condenável pela maioria da população. Contudo, isto não legitima o engodo, a falsa promessa, a sedução emotiva que se

de um espião atrás de um documento comprometedor, documento este que em realidade esteve o tempo todo sobre a mesa da sala, à vista de todos, e que por isso não recebeu a mínima atenção (Poe, 2011).

¹³⁴ Aproximadamente, no câmbio atual, 4.67, 4.89, 6.13, 7.85 e 8.23 milhões de reais, respectivamente.

apropriada da ingenuidade, credulidade, falta de informação ou de reflexividade alheia. Não quero com isso provocar julgamentos sobre tal ou qual prática da IURD, mesmo porque não somos capazes de pensar com a cabeça de cada fiel, a contrapartida imprescindível desta equação. Não podemos correr o risco de determinar, subestimar, infantilizar ou banalizar as suas próprias escolhas. Pretendo apenas, a partir de minhas próprias observações e conceitos, provocar uma reflexão mais profunda, ainda que ela caminhe no sentido de duvidar da legitimidade, e, eventualmente, da própria legalidade de certas práticas.

4.3 Prelúdio à Guerra Santa

Foi possível observar ao longo deste capítulo que tanto as mídias quanto os rituais da IURD na Argentina conformam um complexo universo de difusão da igreja no país. Penso nestes expedientes como um *conjunto* por eles se apresentarem etnograficamente como interdependentes no trabalho de evangelização da Universal na Argentina, assim como no seu projeto de estabelecimento e de crescimento locais. Também, para os fiéis, são instâncias que se completam, ainda que a experiência com as mídias não supere ou substitua a vivência nos templos e a participação nos cultos, mas antes a estimule.

Muitas pessoas que freqüentam os templos iurdianos na Argentina são provenientes de camadas sociais humildes e desfavorecidas economicamente. Os templos, em grande parte cinemas e teatros restaurados, provavelmente não eram freqüentados por essas pessoas quando abrigavam espetáculos teatrais ou fílmicos em tempos passados. Comumente “apartados” desses mercados culturais, atualmente cada vez mais restritos a grandes templos do consumo, como *shoppings centers*, locais que também não estimulam o acesso a essas populações, os templos da IURD podem se revelar verdadeiras opções de sociabilidade e de entretenimento de classe, talvez até mais econômicos do que o custo de um bilhete para o teatro ou para o cinema nas salas dos *shoppings*, já que o “custo das doações” pode se resumir a um par de moedas ou mesmo a nada. O espetáculo proporcionado nos templos é intenso: músicas, cânticos, performances, jogos de luz, banheiros asseados, poltronas confortáveis, ar-condicionado, lojinhas,

tendas com quitutes a preços módicos... Além de participar entusiasticamente do “show de Cristo”, essas pessoas ainda levam consigo todo um referencial simbólico contra a sua condição de exclusão. Neste sentido, em última instância, ainda que não *consumidoras*, essas pessoas podem ao menos se transformar em *espectadoras do consumo*.

Esta perspectiva em nada contradiz ou substitui os motivos e interesses religiosos propriamente ditos, mas antes pode somar-se a eles. Assim, as pessoas manifestam interesse em buscar a IURD a fim de encontrar subsídios simbólicos que lhes permitam ascender ao estatuto do argentino pleno, proclamado pelo discurso oficial da nação, como o sujeito cristão, branco, consumidor, heterossexual, desenvolvido moral e materialmente etc. De maneira diferente, a procura por terreiros afro-religiosos de origem brasileira disponíveis na Argentina, ainda que também sejam formados, em grande medida, por pessoas das classes populares, respondem a outros interesses e motivações. Seus adeptos possuem também um perfil diferente, pois, ao contrário do perfil evangélico em questão, somam a sua identidade social - também marginalizada por serem pobres - o estigma de serem negros, indígenas, homoafetivos, transexuais, travestis, moradores das periferias etc., que aparentemente não pretendem se ajustar ao modelo de pessoa ditado pela nação, encontrando acolhimento religioso e simbólico neste outro tipo de religião brasileira exportada para o país vizinho.

Curiosamente, a peculiar invisibilidade social que recebem esses grupos populares que se associam às religiões brasileiras exportadas para a Argentina pode ser em parte revisitada justamente em função de sua associação a estas religiões transnacionais, que estimulam o debate público em torno delas e em torno da condição social de seus adeptos. Com relação a IURD, a leitura geral que a sociedade argentina consagra a igreja também repercute o campo afro-religioso, e pode ser assim resumida a partir de um fórum de discussão do campo religioso mantido por católicos latinoamericanos na Internet:

¡Pare de Sufrir! ya es un slogan conocido por los carteles en avenidas, afiches en todas las calles principales de nuestra ciudad, a través de la radio y últimamente en Televisión. Todas las noches por más de un canal de TV, vemos los largos e impresionantes programas con el lema ‘Pare de Sufrir’, o ‘Habla que te escucho’, de pastores de acento brasileño que prometen sanidad, liberación de los demonios y prosperidad económica, a

quienes asistan a varias reuniones en sus templos y cumplan las recomendaciones de sus pastores. Noche tras noche, llamadas en vivo, testimonios de cambios de vida 'milagrosos', simulaciones de casos 'reales', y ataques a los cultos afrobrasileños se ven minuto tras minuto desde la medianoche hasta pasadas las dos de la mañana en algunas ocasiones. (CATHOLIC.NET, 2012).

Os ataques aos cultos afro-brasileiros, sabidamente promovidos pela IURD no Brasil, também aparecem nas mídias e nos rituais iurdianos na Argentina. Não é de se estranhar que ele seja reiterado no relato sinóptico descrito a pouco por um popular argentino em uma rede social. Por se constituir como uma parte indelével da experiência política e religiosa iurdiana, também não é de se estranhar que a guerra santa produzida por esses ataques no Brasil também possa ser transnacionalizada para locais onde a presença do componente negro se faça sentir, malgrado todos os esforços e iniciativas estatais e sociais que testemunhem contra ele, como ocorre na Argentina.

CAPÍTULO 5

A GUERRA SANTA TRANSNACIONAL

*Não sabe o que é a paz, nem a estima,
Quem não viu antes o que é a guerra.*
Ludovico Ariosto

Neste capítulo examino uma das mais importantes facetas da adaptação iurdiana, que consiste na apropriação de códigos e representações de outras religiosidades a fim de constituir a sua própria discursividade teológica e litúrgica. A IURD apropriou-se de semânticas religiosas características de diferentes expressões, mas foi na sua apropriação, leitura e relação com o campo das afro-religiões que a igreja constituiu um fenômeno conhecido como *guerra santa*, deflagrada, neste sentido, entre grupos evangélicos e afro-religiosos no Brasil. Como parte constitutiva de sua própria discursividade, procuro avaliar em que medida esta guerra santa pode ser transnacionalizada junto com a igreja para o país vizinho.

Assim, primeiramente avalio as características gerais daquilo que a bibliografia especializada definiu como o *caráter religiofágico* da IURD, ao apropriar-se de sentidos alheios ao campo evangélico propriamente dito. Em seguida, a fim de analisar o caráter da transnacionalização da guerra santa, teço algumas considerações gerais sobre o seu contraponto, a saber, sobre a presença negra e sobre a presença das religiões afro-brasileiras na Argentina.

Na segunda parte do capítulo analiso a partir de minha própria etnografia como a guerra santa se apresenta e pode ser celebrada pela IURD no contexto receptor, procurando, mais uma vez, indicar estratégias e modelos de adaptação próprios da IURD que, conforme veremos, também está presente no universo belicoso da guerra santa. Assim, analiso como a presença dessas religiões e a sua inter-relação se apresenta no espaço público do contexto receptor e como a IURD manifesta e provoca a guerra de forma resignificada, a partir da análise dos ambientes de atuação iurdianos avaliados no capítulo 4, para enfim compreender a

guerra santa como um importante marco interpretativo do processo de transnacionalização religiosa entre o Brasil e a Argentina.

5.1 A Guerra Santa como produto da *religiofagia* iurdiana

Especialmente nas últimas duas décadas diversos estudos acadêmicos sobre a IURD se ocuparam de sua intrínseca relação com o campo das religiões de matriz africana desenvolvidas em solo brasileiro desde a chegada da mão-de-obra escrava que serviria por séculos ao empreendimento colonial português no país. Não obstante, a presença negra se fez notar em todo o subcontinente¹³⁵.

Se, por um lado, as diferentes religiões presentes no Brasil poderiam ser “categorizadas” em grandes grupos ou movimentos religiosos, como o catolicismo, o pentecostalismo, o africanismo e o campo mediúnico em geral, a partir do advento da IURD em 1977, atestou-se um relativo rompimento com tais modelos estabelecidos, por esta igreja construir o seu sistema doutrinário e litúrgico mediante articulações, aproximações, desvios e sincretismos com diferentes referências peculiares de outras religiões e religiosidades, propriedades que permitem a sua caracterização como uma *igreja religiofágica*, por se encontrar em uma situação de fronteira inter-religiosa conforme a categorização consagrada pelo campo acadêmico (Freston, 1994; Almeida, 2003; Oro, 2007).

Ainda que possa ser vista como a mais católica das Igrejas evangélicas (Freston, 1994) ou como uma reedição urbana do catolicismo popular tradicional (Valle e Sartri, *apud* Oro 2007), a IURD soube articular internamente e de forma sincrética a cosmologia de religiosidades que, no caso particular daquelas de matriz africana, colocaram-se desde a sua fundamentação como rivais e adversárias (Mariano, 1995), o que permite que a Universal seja situada entre o cristianismo evangélico e a mediunidade afro-religiosa (Almeida, 2003).

¹³⁵ “La población afroamericana, descendiente de las migraciones forzadas de población africana traída como esclava al continente americano, son predominantes en las costas atlánticas y en climas tropicales. Por ello predominan en Brasil y Venezuela, también en la costa atlántica de Colombia y ciertas regiones de Uruguay y incluso Argentina y menos en Ecuador y Peru, siendo casi inexistentes en Bolivia, Paraguay y Chile” (Parker, 2008:71).

Conforme atestou Oro (2007), não há conotação pejorativa em considerar a IURD uma *igreja religiofágica*, uma vez ser de fácil reconhecimento a sua apropriação e resignificação de constructos, crenças, modelos litúrgicos e simbólicos originários e característicos de outras religiosidades, como a Teologia da Prosperidade, originada dentro do movimento evangélico estadunidense na primeira metade do século XX e implementada no Brasil pela Igreja Vida Nova, modelo teológico que se tornou uma espécie de “carro-chefe” da Universal enquanto oferta própria dentro do mercado religioso brasileiro e conseqüentemente mundial, decorrente do seu processo de transnacionalização.

Além da Teologia da Prosperidade, outro exemplo de *religiofagização* advém do uso extensivo de símbolos, de objetos e de uma imagética católica utilizados pela IURD como elementos mediadores com o sagrado e, especialmente no Brasil, também com o profano (Oliveira, 2006; Proença, 2006). Conforme abordado anteriormente, no caso da presença iurdiana na Argentina, país eminentemente católico, a apropriação da imagética e do discurso católico são também pragmáticos e utilizados de forma estrategicamente positiva, objetivando a ampliação de seu capital religioso e a adesão de fiéis junto aquela sociedade nacional. Tanto no Brasil quanto na Argentina, os fiéis costumam utilizar desses objetos recebidos durante os rituais iurdianos, como amuletos de proteção contra o profano ou como ligação com o sagrado e suas benesses mais utilitárias, portando-os junto a si, levando para casa, utilizando durante o banho (de sorte também uma atividade afro-religiosa comumente relativa à “limpeza espiritual”), misturando com a comida assim por diante. A questão do dízimo, notoriamente uma marca evangélica, teve por sua vez origem dentro do catolicismo. Com o advento do neopentecostalismo, sua prática tem retornado nos últimos anos em diversas dioceses católicas. Ademais, constata-se a utilização de noções de origem católica, por sua vez imprescindíveis à teologia iurdiana, como “inferno”, “pecado”, “milagre”, “demônio” e “exorcismo”, além de seu reconhecimento a feriados nacionais católicos como o da Sexta-Feira Santa ou de Nossa Senhora Aparecida, ou a sua organização de modelo episcopal anglicano (Oro, 2007). A própria Teologia da Prosperidade iurdiana pode apresentar certos paralelos com ordens católicas não beneditinas ou franciscanas¹³⁶, mas antes “vaticanas”, ao apostar na ostentação e no luxo, além dos possíveis paralelos com a

¹³⁶ Mesmo neste aspecto a IURD consagra a sua religiofagia ao defender abertamente, ainda que de forma resignificada, o adágio franciscano “é dando que se recebe” (Oro, 2007).

época das cruzadas e do seu caráter expansionista e missionário naquele processo de internacionalização religiosa ou ainda da sua busca por alianças e mediadores políticos e religiosos que lhe fortaleçam dentro de um modelo de integração social e política de seus fiéis (Birman, 2001).

A religiofagia iurdiana para com o campo cristão e católico representada em alguns dos exemplos citados é, portanto, parte integrante e imprescindível de sua teologia e liturgia. Entretanto, é em sua religiofagia junto ao campo afro-religioso que a Universal constituiu a sua faceta teológica e litúrgica mais intrigante.

As múltiplas religiões afro-brasileiras existentes são consideradas *religiões mediúnicas*, assim como o espiritismo kardecista, religiões ayahuasqueiras (de matriz indígena e cristã) entre outras, por utilizarem em seu referencial cosmológico e litúrgico o expediente da possessão ou da comunicação com o mundo dos espíritos. As religiões mediúnicas de matriz africana,

Estruturaram-se no século XIX como religiões étnicas, dos escravos africanos e seus descendentes, mas com o passar do tempo tornaram-se religiões multi-étnicas ou universais. Recebem diferentes nomes regionais, tais como: Candomblé na Bahia; Xangô, em Pernambuco; Batuque, no Rio Grande do Sul. São ainda incluídas na expressão 'religiões afro-brasileiras' a Macumba, a Quimbanda e a Umbanda, entre outras. Segundo o último Censo de 2000¹³⁷ [sic], 1,9% da população brasileira se identificou pertencer a uma religião mediúnica, sendo 1,3% do segmento espírita e 0,3% do segmento afro-brasileiro. Estes números, porém, sobretudo os que se referem às religiões afro, estão subestimados ao menos pela metade em relação ao que outras pesquisas revelaram (ORO, 2007:30).

Esta subestimação dos dados advém de circunstâncias históricas que ainda fazem com que muitos afro-religiosos se declarem ou mesmo se percebam como católicos. Tais circunstâncias históricas são das mais variadas possíveis conforme a época que se deseje vislumbrar, desde o período colonial em que a cultura negra como um todo sofreu com as mais diferentes censuras e restrições, até o período getulista, quando o projeto de construção de uma identidade brasileira a ser compartilhada por todos recebeu novo impulso a partir de uma *expertise* centralizadora antes limitada por contingências territoriais e tecnoburocráticas de

¹³⁷ Os dados a respeito do Censo 2010 podem ser visualizados na seção 2.4.3 do capítulo 2, mas, no que se refere aos dados das afro-religiões, estes números não possuem diferenças significativas com o Censo anterior.

seus períodos anteriores (Fausto e Devoto, 2005), chegando aos tempos atuais em que novos modelos de exclusão ou de marginalização podem ser vislumbrados.

Além das perseguições sociais ou institucionais que ao longo da história acometeram as religiões de matriz africana, como, apenas para citar um exemplo, a necessidade do registro de terreiros em delegacias de polícia (Noronha, 2003), não é de se admirar o parco exo-reconhecimento das afro-religiões por parte de seus adeptos, especialmente quando o são instigados a declarar o seu pertencimento religioso a um agente governamental, como o recenseador oficial do IBGE que porta consigo um símbolo da nação que assim o identifica na figura de um crachá com o brasão republicano a tiracolo. Diante deste agente da nação, não é de se admirar que muitos afro-religiosos se declarem católicos, tendo em vista uma possível expectativa criada e construída pela nação da qual o recenseador é o representante último naquela situação interativa. Tal construção de nação promovida pelo Estado brasileiro no que se refere ao campo das religiões, assim como a experiência cotidiana da sociedade neste âmbito, deixaram marcas indeléveis na sociedade brasileira que repercutem nos dados oficiais acerca do pertencimento religioso de grupos como os afro-religiosos.

A investida neopentecostal contra as afro-religiosidades teve origem a partir do surgimento e estabelecimento da IURD como um novo modelo de evangelismo e tal investida se constituiu em mais um capítulo histórico de ações diretas ou indiretas que afrontam o campo afro-religioso. Se, fundamentalmente, o sincretismo religioso no Brasil teve origem no terreno das religiosidades de matriz africana junto a certas referências católicas - e de forma positiva, quer dizer, de maneira a garantir o exercício das crenças dos escravos que por aqui aportaram sem a prevaricação do modelo apropriado, os elementos do universo afro-religioso sincretizados pela Universal também servem para propósitos litúrgicos e teológicos, contudo, tais elementos foram semantizados junto a sua dimensão teológica como inimigos e profanos e que, portanto, devem ser litúrgica e discursivamente combatidos. Assim, a semântica católica apropriada pela Universal necessita de “inimigos” que se tornem referências simbólicas imprescindíveis para o modelo em questão.

O “exorcismo”, tido como a ação litúrgica mais preponderante da teologia iurdiana, não poderia se ocupar meramente da noção católica de “demônio”, esta deveras porosa e com pouca capacidade de mobilização do imaginário moderno. Mas, uma vez no Brasil, onde as crenças em entidades sobrenaturais encontram

um ambiente deveras favorável para se desenvolver, especialmente devido ao trânsito que as perspectivas mediúnicas encontram no cenário brasileiro (Velho, 1994), além do espaço que possuem as afro-religiões na cultura nacional e a sua presença no espaço público urbano, haveria um potencial mobilizador distinto no Brasil quando o comparamos com cenários nacionais diferentes. Desde o começo de sua atuação, o neopentecostalismo iurdiano soube, principalmente a partir da Teologia da Prosperidade, arregimentar as camadas mais empobrecidas da população, especialmente dentro do cenário urbano e com aspirações de crescimento material. As afro-religiões, por sua parte, reconhecidamente possuem maior presença entre esses mesmos setores populacionais, de maneira que o sincretismo iurdiano para com as afro-religiões soube se colocar como um contraponto e uma nova oferta dentro do disputado mercado religioso brasileiro. Ao invés de atacar os “demônios” como conceito subjetivo, a Universal resignificou tal noção de maneira a objetivá-la e representá-la como as entidades e deuses cultuados pelas religiões de matriz africana, de sorte que:

O argumento central, que permeia toda a manifestação, é o de que o candomblé e a umbanda seriam cultos satânicos que, através de práticas sacrificiais cruéis, visariam agradar entidades espirituais maléficas com o objetivo de alcançar determinados favores materiais e espirituais. Esse seria um engano mortal, já que a única fonte saudável e legítima de poder sobrenatural seria o Deus cristão, e a única forma de salvar essas pessoas das terríveis conseqüências dos seus erros [...] seria aproximá-las da ‘palavra de Deus’ através do poder interventor do Espírito Santo (REINHARDT, 2007:11-12).

Ademais:

Há muito tempo os rituais, as crenças, os deuses e guias dos cultos afro-brasileiros e espíritas são percebidos e classificados como demoníacos pelos evangélicos e até por alguns expoentes da Igreja Católica. Os rituais de exorcismo também não são novidade nos meios pentecostais (MARIANO, 1995:98).

Adiante mostrarei etnograficamente de que maneira o exorcismo estruturou-se como centro das atividades litúrgicas da Universal para além do Brasil, a partir da resignificação do imaginário afro-orientado na Argentina. Tal estruturação pertence ao projeto iurdiano maior de teologização da guerra santa, adaptada à

realidade cultural e religiosa em nações onde a *lógica do conflito* pode caracterizar o campo religioso local, como ocorre no Brasil, contexto de origem da IURD (Oro, 2007).

Assim, a significação do campo afro-religioso como inimigo e reduto de manifestações demoníacas que atingem diretamente a vida cotidiana das pessoas originaram, no Brasil, o que ficou conhecido como *guerra santa brasileira*, manifestada em diferentes ações de adeptos de religiosidades evangélicas contra o campo afro-religioso, seus adeptos, deuses, cerimônias, símbolos, princípios etc. O ataque evangélico que hoje extrapola a atuação iurdiana e que pode ser verificado nos mais variados exemplos e instâncias da vida social ao longo do tempo é resultado de vários fatores¹³⁸, dentre os quais se destaca:

A disputa por adeptos de uma mesma origem socioeconômica, o tipo de cruzada proselitista adotada pelas igrejas neopentecostais – com grandes investimentos nos meios de comunicação de massa e o conseqüente crescimento dessas denominações, que arregimentam um número cada vez maior de “soldados de Jesus” – e, do ponto de vista do sistema simbólico, o papel que as entidades afro-brasileiras e suas práticas desempenham na estrutura ritual dessas igrejas como afirmação de uma cosmologia maniqueísta (SILVA, 2007:09-10).

Esse modelo de guerra santa se apresenta de formas variadas, desde o combate direto nos terreiros e suas cerimônias ou a utilização de expedientes midiáticos largamente difundidos entre os evangélicos como canais de televisão, emissoras de rádio, jornais, materiais panfletários, sítios na Internet, assim como a disputa pelo espaço público em geral. Vagner G. da Silva relata várias situações de violência neopentecostal contra as religiões afro-brasileiras, retiradas tanto da imprensa quanto da literatura acadêmica, e as classifica em cinco tipos diferentes de ataques:

1) ataques feitos no âmbito dos cultos das igrejas neopentecostais e em seus meios de divulgação e proselitismo; 2) agressões físicas *in loco* contra terreiros e seus membros; 3) ataques às cerimônias religiosas afro-brasileiras realizadas em locais públicos ou aos símbolos dessas religiões existentes em tais espaços; 4) ataques a

¹³⁸ Para tanto, ver, por exemplo, os estudos de Carvalho, 1988; Soares, 1990; Mariz, 1997; Oro, 1997; Silva, 2007; Reinhardt, 2007; Tadvald, 2007a.

outros símbolos da herança africana no Brasil que tenham alguma relação com as religiões afro-brasileiras; 5) ataques decorrentes das alianças entre igrejas e políticos evangélicos (SILVA, 2007:10).

Conforme rotulado por diversos setores da sociedade brasileira, o resultado dessas diferentes ações manifesta uma intolerância religiosa latente a partir da radicalidade com que os elementos da cultura afro-religiosa são captados e resignificados de maneira a mobilizarem uma perseguição insistente e racionalizada, diferente dos preconceitos cotidianos habituais por conduzir a uma ação contemporânea visivelmente estratégica tal qual a repressão policial de tempos passados (Reinhardt, 2007).

A *religiofagia* iurdiana que constrói a unidade fragmentada de sua identidade decorre da ressemantização de conteúdos das religiões de origem alterados pelos conteúdos das localidades e dos grupos que os adotam. No caso dos conteúdos afro-religiosos *fagotizados* pela Universal, não ocorre a negação dos mesmos, mas antes a apropriação de elementos sedimentares de sua própria ordem cosmológica e ritualística que servem para propósitos de conversão e evangelização tal como a Teologia da Prosperidade ou outros elementos. Portanto, no processo de expansão da Universal para outros países, o conteúdo afro-religioso sintetizado pela IURD também se transnacionaliza com a igreja, por fazer parte indelével de sua cosmologia e liturgias. Entretanto, os usos institucionais promovidos pela IURD e a apropriação desse conteúdo por cada contexto transnacional receptor merecem ser avaliados de forma particular por abrirem novas possibilidades de entendimento desse produto da *religiofagia* iurdiana que é a guerra santa entre evangélicos e afro-religiosos. Portanto, a própria guerra santa carece ser adaptada ao contexto receptor, devido, especialmente, ao lugar que o componente negro, enquanto referência simbólica e política possui em determinada realidade social. Enquanto expressão desse conjunto de representações, no campo religioso é preciso igualmente avaliar o lugar que religiões de matriz africana possuem em cenários onde a IURD se faz presente e, não obstante, consegue propagar aquela que é a sua faceta mais hostil e intolerante.

5.2 Presença negra e afro-religiosa na Argentina

Referente aos aspectos étnicos, ao menos no que se refere ao imaginário popular, a associação entre as populações negras e as religiões de matriz africana no Brasil é praticamente imediata, ainda que alguns estudos e levantamentos realizados nas últimas décadas apontem para o crescente “embranquecimento” dessas religiões, conforme mostrou o pioneiro trabalho de Renato Ortiz (1978) sobre o assunto. Entretanto, tal relação ainda perdura no imaginário popular. Ao contrário do Brasil, na Argentina, em especial na capital e conurbado buenairense, a presença de populações negras é absolutamente diluída na confecção social cosmopolita da região, repleta de ascendentes e imigrantes dos mais variados grupos étnicos. Ainda assim, credita-se, pelos levantamentos oficiais do governo, a presença de poucos afro-descendentes no país¹³⁹, boa parte deles imigrantes africanos em situação ilegal. Se, por um lado, aparentemente o Estado argentino reconhece a existência de poucos afro-descendentes argentinos, por outro, este mesmo Estado reconhece os preconceitos e a violência simbólica existentes contra essas populações, tanto que não se furta em lançar campanhas públicas contra a discriminação a estas “minorias”, assim entendidas em conjunto com os homossexuais, as mulheres, os imigrantes em geral etc, como se pode observar a partir das campanhas de conscientização promovidas pelo INADI (*Instituto Nacional contra la Discriminación, la Xenofobia y el Racismo*). A diminuta população afro-descendente argentina decorre de basicamente três fatores:

(1) o recentemente citado movimento imigratório para a Argentina que, a partir da massiva entrada de brancos europeus, inverteu radicalmente a estrutura demográfica e racial do país; (2) o etnocídio pelo qual passou a população afrodescendente do país durante o século XIX, seja através de uma abolição da escravidão, que libertou os negros, mas não possibilitou as condições para a sobrevivência digna para os mesmos; seja pelas inúmeras causas de mortalidade nessa população, mortes violentas para os homens em diversas campanhas militares (as invasões inglesas, a guerra da independência, a guerra do Paraguai etc.) e mortes

¹³⁹ Em 2010, foi incorporada ao questionário do censo argentino uma questão sobre identidade ou parentesco afrodescendente, com o intuito de se investigar a porcentagem da população afrodescendente na Argentina, prática que não ocorria desde 1887. No entanto, até 2012, ainda não surgiram análises sobre os resultados obtidos no processo censitário (Bem, 2012).

relacionadas a questões sanitárias para as massas miseráveis; seja pela própria pressão social pelo embranquecimento que valorizava, em um quadro de hipertrofia da população masculina, o casamento inter-étnico, sobretudo nos quais as mulheres adviessem dos coletivos não-brancos; (3) na esteira do “desaparecimento” físico, o etnocídio simbólico pelo qual passaram os afro-argentinos durante grande parte do século XX, e que ainda gera efeitos no imaginário social, veio para deslegitimar e invisibilizar a participação dos escravos, de seus descendentes e dos imigrantes negros, na construção da nação argentina, da sua língua, da sua cultura musical (BEM, 2012:79).

Ao contrário do que pode ser avaliado no caso brasileiro a partir da tentativa de “embranquecimento” dessas populações, na Argentina o projeto contra o componente negro foi mais radical, no sentido de “erradicar” qualquer traço étnico que pudesse indicar a presença de uma minoria descontínua ao interior da nação concebida, desde a sua formulação, como branca e européia. Isto não quer dizer que se tratou de substituir tradições autóctones por tradições européias, mas antes de dissimular ou de literalmente “apagar” qualquer persistência de tradições concretas particulares, a partir de uma espécie de patrulhamento político e principalmente cultural que recorreu a modos formais ou informais de persuasão, intimidação, distorção, sarcasmo e mesmo extermínio daquilo que pudesse ameaçar o constructo coletivo e idealizado de “argentino pleno”¹⁴⁰. Não por acaso, no campo das leis, apesar de seu caráter modernizador e liberal, ao longo do século XIX o Estado argentino se imbuíu de conceitos eugênicos, darwinistas e lombrosianos para formulação de suas políticas sociais¹⁴¹. Estas perspectivas, que não eram incomuns à época, construíram o discurso “literário-administrativo” da Argentina, ocultando a presença negra e contribuindo a produzir distorções demográficas nas crônicas da época e na representação do país concomitante às políticas centrais que souberam alçar essas formulações ao estatuto de ideias “oficiais e hegemônicas”. A geração de pensadores do século XIX e XX que produziram diferentes constructos nacionais baseados na exclusão de certas

¹⁴⁰ Conforme os censos de 1778 e de 1810, a população negra e mulata na cidade de Buenos Aires representava 30% da população local. No período, em outras regiões do país (como em Tucumán), o percentual de negros chegava a 44% da população. Conforme indicaram outros censos, em 1838, as populações negras em Buenos Aires haviam caído para cerca de 25%; em 1887, caíram para menos de 2% (Segato, 2007).

¹⁴¹ Por exemplo, note-se a frase textual de Carlos Octávio Bunge, educador de grande influência na formação da filosofia pedagógica argentina, publicada em 1903: “el alcoholismo, la viruela y la tuberculosis – bendito sean – diezmaron a la población indígena y africana de la provincia capital, depurando sus elementos étnicos, europeizándolos” (Segato, 2007:254).

“minorias” - perspectivas mormente absorvidas pelo discurso oficial, inclusive colocam em xeque os dados censitários da época sobre esses contingentes populacionais que atestam a sua paulatina diminuição. Assim, é possível conceber que o “desaparecimento” do negro na Argentina foi ideológica, cultural e literalmente construído, antes que propriamente demográfico (Segato, 2007).

Ao longo do século XX este panorama não se modificou substancialmente, mas, ao contrário, pode-se verificar o “sucesso” mais ou menos relativo do projeto de deteriorização do componente cultural negro na sociedade nacional argentina. Esse quadro de invisibilidade e de exclusão começaria sofrer modificações mais contundentes a partir da década de 1980, dentro do processo mais geral de redemocratização argentina já apontado, ao ponto de se estimar atualmente a presença de cerca de dois milhões de pessoas que se consideram afro-descendentes no país (Bem, 2012). Entretanto, essa realidade é ainda insuficiente para vincularmos diretamente essas populações aos adeptos de afro-religiões na Argentina, como ocorre no Brasil, inclusive no que diz respeito ao imaginário popular argentino sobre o tema, que em geral pouco conhece a respeito dessas religiões. Pelo que pude observar nos terreiros buenaienses que freqüentei - e ainda que esse critério seja absolutamente questionável - reconheci em termos fenotípicos poucos afro-descendentes argentinos circulando nesses espaços. Contudo, vale registrar que o reconhecimento da negritude na argentina pode estar direcionado também a pessoas de outros grupos sociais, como dentre migrantes rurais, e mesmo entre indígenas e mestiços: “nessa acepção, os termos *negro* e *cabecita negra* têm conotações fenotípicas, socioeconômicas, geográficas e políticas profundas, que levam a discriminação e exclusão sistemática desse extrato da população argentina” (Bem, 2012:81). Assim, os afro-descendentes em geral e os afro-religiosos em particular que vivem na Argentina possuem um lugar dentro da sociedade nacional pautado pela discriminação e pela luta por sua própria sobrevivência, algo que, resguardadas certas particularidades, também pode ser estendido para outros países do subcontinente, como o Brasil.

No que se refere a chegada de religiões afro-brasileiras na Argentina, credita-se principalmente às atividades de sacerdotisas e sacerdotes religiosos brasileiros gaúchos a expansão dessas religiões, especialmente a partir das décadas de 1950 e 1960 através de cidades fronteiriças entre os dois países, dinâmica que também

pode ser estendida para entendermos a entrada dessas religiões no Uruguai. As motivações mais gerais que podem explicar o início do movimento transnacional dessas religiões podem ser mais bem compreendidas sob a luz das disputas e competições internas ao sistema de alianças inerentes deste campo entre seus sacerdotes e sacerdotisas, que, ao buscarem maiores recursos e adeptos, acabaram encontrando nesses espaços fronteiriços a ampliação de suas redes originais de sociabilidade religiosa. Na cena platina em geral, desde o período citado, alguns agentes religiosos afro-gaúchos, especialmente advindos de Porto Alegre, viajaram sistematicamente para cidades limítrofes do Brasil com a Argentina, como no caso de Paso de Los Libres - Uruguiana, e do Brasil com o Uruguai, como no caso de Santana do Livramento - Rivera, alguns inclusive tendo se estabelecido nessas localidades (Bem, 2012).

O fluxo de pessoas que estabeleceram os primeiros terreiros transnacionais na região do Prata não foi promovido unicamente por razões religiosas, sendo motivados em alguns casos por diferentes questões profissionais ou familiares. Na realidade, o fluxo entre pessoas destes países sempre foi intenso nestas localidades, mesmo porque estas cidades constituem pólos comerciais e turísticos importantes, de contato transnacional permanente, tanto que a sua própria geografia e urbanidade se confundem: Uruguiana e Paso de los Libres estão ligadas desde a década de 1960 por uma ponte internacional e Santana do Livramento e Rivera dividem seu traçado urbano e região rural, bastando atravessar a rua para se estar em um ou noutro país, por exemplo.

O estabelecimento dos terreiros transnacionais nesta região, que posteriormente se espalharam para o interior dos países, chegando a suas respectivas capitais e regiões metropolitanas, decorre da formação de alianças entre sacerdotes e sacerdotisas porto-alegrenses com agentes afro-religiosos locais que fomentaram um importante intercâmbio religioso. Em um primeiro momento, a umbanda constitui a primeira religião afro-brasileira a se estabelecer na região ao ponto de poder ser considerada hegemônica naquele período embrionário, para em seguida adentrar por lá o batuque, modalidade afro-religiosa característica do Rio Grande do Sul. Com o passar do tempo, a frequência e o ingresso de argentinos e uruguaios nessas religiões não somente ampliou as redes afro-religiosas entre os países em questão, como também principiou a difusão afro-religiosa transnacional platina.

Atendo-se as considerações a respeito do caso argentino, Oro (1999) indicou, sobretudo os sacerdotes gaúchos Luiz Antônio da Silva do Bará (*Luiz do Bará*, 1913-1980), Wilson Ávila da Oxum (1935-1998) e a sacerdotisa Hipólita Osório Lima (*Mãe Teta de Oxalá*, ?-1998) como aqueles agentes religiosos que tiveram ação mais direta e pioneira na Argentina e no conurbano buenairense¹⁴².

O estabelecimento de terreiros na região da fronteira argentina com o Brasil não tardaria a espalhar-se para a capital Buenos Aires e seu conurbado, a região de maior expressão econômica e demográfica do país. Conforme o censo argentino de 2010, o conurbado da Ciudad Autonoma de Buenos Aires possui quase treze milhões de habitantes distribuídos em seus vinte e quatro partidos, mais de um terço da população total do país. Somente em Buenos Aires, registram-se quase três milhões de habitantes, mas é em seu conurbado onde se encontra a principal e maior rede de terreiros argentinos. É também neste conurbado onde se encontra considerável contingente de classes populares e onde a população argentina define um recorrente imaginário de vulnerabilidade, violência e perigo social, aspectos que pude perceber em minhas próprias incursões etnográficas pela região.

Devido à atuação de argentinos que se iniciaram em alguma religião de matriz africana no Brasil ou no próprio Uruguai e a de sacerdotes brasileiros e uruguaios, desde meados dos anos 1960 já se pode observar a existência de terreiros de origem brasileira pela região de Buenos Aires e mesmo em outras províncias do país, de maneira que as mais recentes estimativas apontem entre três e quatro mil casas de religião na Argentina¹⁴³ (Forni, Mallimaci e Cárdenas, 2003; Frigerio; Lamborghini, 2011). Estes números se tornaram possíveis após 1983 e o

¹⁴² Por exemplo, o Pai Wilson da Oxum desde 1958 “já se deslocava para Uruguiana e dali para Paso de Los Libres e depois para Córdoba, Santa Fé, Baía Blanca e, sobretudo para Buenos Aires, para atuar religiosamente” (Oro, 1999:74). Luiz do Bará, por sua vez mais avesso às viagens, realizaria algumas incursões na Argentina a partir da década de 1970. Mãe Teta de Oxalá, uma vez iniciada no batuque articula uma importante rede afro-religiosa entre Porto Alegre e as cidades fronteiriças uruguaias e argentinas, que inicia em cultos afro-religiosos alguns dos pioneiros sacerdotes argentinos e uruguaios que difundiriam a religião em seus países, como Mara e Victor do Bará, Pocho de Xangô, entre outros. Alguns sacerdotes históricos como Luiz do Bará, Wilson Ávila da Oxum e atuais como Pai Pirica de Xangô e Nilzinha de Iemanjá, por exemplo, articularam-se em redes semelhantes amarradas a partir de Uruguiana - Paso de Los Libres, sem que com isso desconsidere-se o surgimento de outras redes afro-religiosas transnacionais nessa região, ainda que possivelmente tenham tido menor visibilidade social e/ou abrangência territorial, mas que certamente ofereceram a sua contribuição para a constituição desse fluxo religioso entre os países platinos e as suas capitais e conurbados com Porto Alegre através daquelas cidades fronteiriças, conforme sugeriu os trabalhos de Bem (2008; 2009; 2012).

¹⁴³ Atribui-se ao templo Ilê Oxalá e Oxum o primeiro terreiro fundado na Argentina, em 23 de abril de 1966, registrado sob o número 29 no Registro Nacional de Cultos (Forni, Mallimaci e Cárdenas, 2003).

processo de redemocratização, já que na década de 1970 haviam poucos terreiros registrados na região, quase todos praticantes da umbanda e com dificuldades de estabelecimento devido aos freqüentes problemas com as forças da lei e a sociedade envolvente. Em realidade, a sensibilidade nacional relativa à semântica da diversidade adquirida com o final dos anos de chumbo contribuiu para o crescimento e para a visibilidade, ainda que tutelada pelo Estado no caso do Registro Nacional de Cultos, das afro-religiões na Argentina, as quais estima-se atualmente em menos de 1% o percentual de adeptos no país, índice portanto semelhante ao que encontramos no Brasil. Ainda assim, prevalece uma relação conflituosa entre o Estado argentino e o “povo de religião” ali presente¹⁴⁴.

Apesar dos números apontarem uma espécie de crescimento da cena afro-religiosa argentina, a realidade é que a sociedade nacional, educada a partir do modelo de uma nação branca e de ascendência européia, tem muitas dificuldades para compreender as religiões de matriz africana e algumas de suas práticas, como, por exemplo, o sacrifício ritual de animais promovido por algumas de suas correntes. Em medida diferente, mas em natureza semelhante, o mesmo ocorre no Brasil¹⁴⁵.

Graças a questões intrínsecas das religiões de matriz africana, relativas ao modelo de alianças e de disputas, historicamente sempre se mostrou difícil o estabelecimento de associações ou de federações representativas de terreiros em defesa dos interesses políticos e sociais desses segmentos, ao contrário do que ocorre com os evangélicos, por exemplo. Entretanto, com o passar dos anos, esforços nesse sentido foram impetrados tanto no Brasil quanto na Argentina, com sucesso e alcance em termos de representatividade muito questionáveis em ambos os países.

¹⁴⁴ Conforme manifestação da *Frente de Religiosos Afro-ameríndios* da Argentina, este se trata de: “um Estado que nem sequer brinda o mínimo reconhecimento à grande maioria: o registro da Secretaria de Cultos. A quantidade de empecilhos burocráticos para conseguir a permissão (do Registro de Cultos) já é intolerável. [...] Como é possível entender que dos mais de três mil Templos que existem na Grande Buenos Aires só estejam inscritos acaso 400? Deles transcendeu que só 30 seguiriam registrados. [...] Não nos consideramos uma seita nem cidadãos de segunda como para merecer esse tipo de tratamento” (Frigerio, 2007:106).

¹⁴⁵ A estigmatização de cultos afro-religiosos em função do sacrifício ritual de animais se apresenta em diferentes contextos transnacionais. Nos Estados Unidos, por exemplo, a estigmatização das *santerías* ultrapassa a questão das imolações, sendo esses cultos percebidos corriqueiramente como “seitas satânicas” acusadas de agrupar populações étnicas marginalizadas naquele país, como os cubanos, comumente os “iniciadores”, difusores desses cultos no país, e os mexicanos, comumente os “iniciados”, adeptos dessas religiões nos EUA (Capone, 2011). No Brasil, podemos ter uma ideia deste fenômeno a partir de diferentes estudos, como, por exemplo, aqueles relativos a cena afro-gaúcha (Oro; 2005; Tadvald, 2007a; Bem, 2012).

Devido ao pouco interesse ou capacidade de integração mostrados pelos afro-religiosos nas primeiras décadas de seu estabelecimento na Argentina, quando tiveram de se valer do respaldo e estrutura das federações afro-religiosas brasileiras, sobretudo as porto-alegrenses como AFROBRAS e CEUCAB, para legitimá-las perante, principalmente, os órgãos estatais aos quais necessitam estar registrados para que seus terreiros funcionem “legalmente”, tal representação se mostrou deficitária. Dado que essa representação era limitada por contingências materiais e espaciais, os afro-religiosos argentinos criaram a sua primeira entidade representativa, a *Federación Africanista de la República Argentina* (FADRA), que atualmente divide a sua atuação com aquelas que são consideradas as duas principais federações argentinas deste segmento, a *Asociación Social, Cultural y Religiosa Africanista y Umbandista* (ASRAU) e a *Federación Metropolitana de Religión Africana y Amerindia* (FMRAA), ou simplesmente *Metropolitana*, como é conhecida na cena afro-religiosa local. As principais atividades desenvolvidas por tais associações e federações consistem em ampliar a visibilidade da cena afro-religiosa, a partir da organização de eventos e festas públicas e da difusão da cultura dos terreiros e de suas liturgias, assim como representar politicamente esse segmento junto à sociedade nacional e as diferentes instâncias de poder a ela relacionadas. Malgrado grande parcela da sociedade envolvente não ser sensibilizada pelos discursos proferidos por essas iniciativas, para quem ao invés de legitimar as práticas afro-religiosas, acaba por fornecer elementos para o reforço dos estigmas contra as formas religiosas de matriz africana e mesmo contra a cultura negra em geral, cabe lhes reconhecer um papel importante na luta pela visibilidade social dessa cultura na Argentina.

A constituição socioeconômica das redes pioneiras dessa transnacionalização que puderam ser mapeadas por diferentes pesquisadores ao longo das últimas décadas indicam alguns elementos comuns, como a presença marcante de pessoas provenientes das classes populares ou ainda de uma parte considerável desses adeptos serem homoafetivos, incluindo travestis e transexuais. Entretanto, tal constituição não se resume meramente a certos aspectos econômicos ou de sexualidade, mas o atravessam e o ultrapassam na forma da consolidação de políticas de identidade coadunadas direta ou indiretamente a processos de reafricanização e de reetnização (Segato, 1991, 2007; Bem, 2008; Frigerio e Lamborghini, 2011). Etnograficamente, pude perceber a pertinência e a

manutenção deste quadro quando participei de rituais em terreiros da grande Buenos Aires entre 2008 e 2009 em comparação ao contexto transnacional evangélico observado junto a IURD no país.

A partir de etnografias precedentes e de minhas próprias observações, foi possível reconhecer que na Argentina tanto as religiões afro-brasileiras quanto igrejas brasileiras neopentecostais como a IURD atraem quase que indiferentemente fiéis das mesmas classes sociais. Contudo, no caso das afro-religiões, elas proporcionaram uma linguagem para a negação da coexistência dos componentes heterogêneos que constituíram o perfil não idealizado de “indivíduo nacional” ou, ao menos, serviram para registrar a sua presença. As afro-religiões no país platino fomentaram outra estrutura que permite a inscrição simbólica de origens e desejos diferentes, ou ao menos indicam uma convivência com a diferença, oferecendo um lugar e uma forma para que essa diferença se manifeste e se realize. Neste sentido, a transnacionalização afro-religiosa do Brasil para a Argentina levou consigo também uma característica fundamental dessas religiões construída ao longo dos tempos em seu país de origem: a sua capacidade de negociação e de assunção da diferença junto a sociedade nacional. A partir desta perspectiva, as religiões afro-brasileiras puderam reintroduzir na Argentina um repertório simbólico que permite se subjetivar etnicamente, construir-se etnicamente, diferenciar-se. No caso dos evangélicos, a busca é justamente no sentido de uma adequação mais ou menos satisfatória aos constructos identitários idealizados: embranquecidos, prósperos, cristãos, heterossexuais etc.

São, portanto, indícios importantes de uma espécie de reetnização no caso afro-religioso, ao contrário do que se pode conceber a partir do caso evangélico, que caminha mais no sentido de corroborar o “totalitarismo cultural” posto em prática pelo Estado em nome daquele padrão identitário abstrato e idealizado já referido, ou seja, indicando um processo inverso, o de “desetnização”. Assim:

El sentido profundo de cada uno de estos dos movimientos socio-culturales apunta para una misma problemática y los hace semejantes. Tanto los sectores que abrazan la *Umbanda* en el vastísimo y homogéneos entorno urbano de Buenos Aires, como los evangélicos que actúan entre estos mismos sectores y también en los confines del territorio nacional tienen en común el hecho de percibirse en la condición de periféricos y olvidados en el seno de una sociedad en cuyo conjunto de representaciones dominantes no tienen un lugar,

un perfil, una presencia. Cuando los umbandistas despliegan o contribuyen a apresurar un proceso de reetnización y los evangélicos proponen la desetnización, o sea, el desmantelamiento de cualquier rasgo étnico tradicional, cada uno a su manera se está sobreponiendo y rechazando activamente un modelo de Nación y el lugar inexpresivo y secundario a ellos reservado en la auto-representación dominante que la Nación hace de si misma. Por no tener un papel y un lugar para ellos, una topografía diferenciada, esta representación, este discurso oficial que la Nación produce sobre su propia composición es percibido como un discurso que necesita ser actualizado (SEGATO, 2007:263-64).

Assim, se, por um lado, os argentinos convertidos a igrejas evangélicas transnacionais como a IURD estão procurando encontrar a sua legitimidade dentro da nação e os afro-religiosos procuram subverter a escala de hierarquias e de padrões de prestígio propondo uma rebelião simbólica dos fundamentos da ordem conhecida, ambos estão fazendo uso de religiões brasileiras para fins de atualizar e preencher espaços deixados em aberto pelo insatisfatório discurso oficial, pois que limitado para agregar a todos. Essas religiões transnacionais brasileiras conformam a existência de escolhas possíveis dentro do mercado religioso local por parte de dois diferentes modelos ideal-típicos das classes populares argentinas na construção de suas respectivas identidades sociais e religiosas. Uma vez havendo, como se percebe, a existência do componente afro-religioso no mercado religioso local, não é de se admirar que a IURD pudesse ter adaptado a sua exegese de intolerância junto a esse segmento, pois tanto no Brasil quanto na Argentina, a IURD está disputando fiéis de um mesmo circuito social. A seguir veremos a partir de algumas instâncias etnográficas como a guerra santa pode ser percebida junto ao universo iurdiano de atuação na Argentina.

5.3 A Guerra Santa no espaço público argentino

Conforme mencionado, uma das esferas onde a guerra santa se propaga no Brasil diz respeito ao espaço público e a territorialidade, a partir da disputa de espaços sagrados comuns, abertura de templos evangélicos próximos a terreiros ou a sua invasão propriamente dita e até de leis que procuram mitigar os símbolos e

práticas rituais próprias do campo afro-religioso. Não adentrarei nos pormenores de como esse caráter da guerra santa se apresenta no Brasil, apenas é importante registrar a sua procedência em termos estratégicos para a IURD na disputa de fiéis e no estabelecimento de seus templos (de sua marca) no espaço público nacional.

Na Argentina, estas esferas territoriais de manifestação da guerra santa devem ser relativizadas. Como a IURD evita o conflito aberto com outras religiões, no que se refere ao espaço público as ofensivas contra as afro-religiões são praticamente inexistentes, também pelo fato dessas próprias religiões não possuírem a mesma visibilidade e presença no cenário público local. Neste sentido, há menos o que se disputar, ao contrário do caso uruguaio, em contrapartida, onde a presença afro-religiosa se faz sentir no espaço público de forma bem mais importante do que na Argentina. Assim, no caso uruguaio, temos o registro de diversos casos de intolerância no que se refere ao espaço público e ao universo da territorialidade, devido justamente ao lugar que o componente cultural e político negro possui naquela nação, sensivelmente distinto de seu vizinho do Prata (Frigerio, 2007).

Eventualmente, os afro-religiosos argentinos promovem festas e eventos públicos a fim de visibilizar suas crenças e mostrar facetas importantes de sua cultura religiosa, eventos que em suma pretendem desmitificar e desmentir a imagem pejorativa prevaiente que a sociedade em geral destina a esses segmentos religiosos. Em um domingo a tarde, em 16 de novembro de 2008, pude acompanhar um destes eventos. Na ocasião, comemorou-se os 100 anos da presença da umbanda na Argentina (1908-2008). Foi escolhido como local de encontro e de celebração dos afro-religiosos nada menos que o Obelisco, um dos principais monumentos e símbolos da nação argentina. A busca pela visibilidade, portanto, era manifesto. Ao longo do evento, os afro-religiosos dispuseram caixas de som e microfones onde músicos (ogãs) puderam soar seus tambores e celebrar cânticos e danças com os presentes vestidos a caráter. Por se tratar de uma reunião umbandista, todos vestiram roupas tradicionais brancas. Pais e mães-de-santo locais discursaram sobre a importância e o valor de sua religião. Como se tratava de um belo domingo ensolarado, além da localização privilegiada do evento, muitas pessoas, turistas e populares, pararam para acompanhar as festividades. Não registrei qualquer tipo de problema, tampouco na mídia, posteriormente. A polícia, por sua parte, acompanhou o evento à distância, dando a impressão de

estar apenas cumprindo com o seu dever de zelar pelo bom andamento das festividades e não dando qualquer impressão de repressão ou de desconfiança. A ação da polícia nos precipita para outra situação que experienciei na Argentina relacionada ao tema em questão.

Conheci no conurbado buenarense o terreiro de mãe Carina de Oxum (ou Carina de Omulu, na quimbanda), um travesti filha-de-santo de mãe Yeda de Ogum, importante sacerdotisa brasileira responsável pelo “aprontamento” de alguns filhos e filhas-de-santo no Prata (Bem, 2012). O terreiro de Mãe Carina é importante, agrega muitas pessoas, especialmente em grandes rituais e festividades. Acompanhado de meu amigo e colega antropólogo Daniel F. de Bem, que estudou essa e outras redes transnacionais afro-religiosas no Cone Sul, tive a oportunidade de participar de alguns rituais na casa-de-santo de mãe Carina. Entre esses rituais, participei de um grande *ebó* que ocorreu em seu terreiro, localizado em Los Polvorinos¹⁴⁶ no dia de finados de 2008, data em que se realizam festividades para exus e outros espíritos ligados ao mundo dos mortos em diferentes afro-religiões, o que era o caso. *Ebós* (que significa na matriz lingüística ioruba literal ou metaforicamente “sacrifício”, “comer” ou “comida”) são rituais que prevêm imolações de animais no sistema religioso afro-orientado conhecido por *linha cruzada*, como no caso do batuque, a religião em questão do terreiro de mãe Carina¹⁴⁷. Neste caso, tratava-se de rituais de iniciação (“aprontamento”) de diversos filhos-de-santo. Na ocasião, foram imolados diversos animais: um boi adulto (de quase meia tonelada, conforme me relataram), um porco adulto, e cerca

¹⁴⁶ Los Polvorinos se trata de um distrito pequeno e relativamente distante da região central de Buenos Aires (pouco mais de uma hora de trem, partindo da estação central de Retiro). O terreiro é bem conhecido na localidade, apesar de ser relativamente afastado do centro (e da estação de trem).

¹⁴⁷ De acordo com Oro (2005), a expressão *religiões afro-brasileiras* cobre uma variedade de cultos organizados no Brasil e que podem ser condensados, segundo um modelo ideal-típico, em três diferentes expressões ritualísticas. A primeira delas cultua os orixás africanos (nagô) e privilegia os elementos mitológicos, simbólicos, lingüísticos, doutrinários e ritualísticos das tradições banto e nagô. Neste grupo se encontram o candomblé da Bahia, o xangô de Recife, o batuque do Rio Grande do Sul e a casa de mina do Maranhão. A segunda forma ritual, parece ter surgido no Rio de Janeiro no final do século XIX, inicialmente chamada de macumba, e recebeu mais tarde nomes diferentes de acordo com as regiões brasileiras, os mais comuns sendo quimbanda, linha negra, magia negra, umbanda cruzada e linha cruzada. Essa expressão religiosa afro-brasileira cultua os exus e pombagiras, entidades de intermediação entre os homens e os orixás. Ambas expressões realizam sacrifícios de animais. A terceira forma ritual é a umbanda, surgida no Rio de Janeiro, na década de 1920, se estruturando de forma sincrética, a partir de elementos provenientes das tradições católica, africana, indígena, kardecista, oriental, centrando-se no culto aos pretos-velhos e caboclos. Esta não realiza a prática do sacrifício de animais. Também é chamada de linha cruzada a conjunção entre essas vertentes religiosas, dentro de um sistema interdependente.

de trinta bodes pretos, além de quatro aves (dois pés) para cada animal de quatro pés imolados, conforme determina a tradição ritual.

Muito poderia ser dito sobre essas experiências, mas, atendo-se as questões em voga, recordo que a movimentação de pessoas que chegavam de carro particular ou táxis e de animais que chegavam a todo instante entregues por carretas de agropecuárias ou algo parecido era intensa. Devido ao tamanho da festa, a mesma se espalhava para a rua, pois o terreiro em si não era capaz de agrupar toda a multidão de participantes (com segurança, mais de duzentas pessoas). Em determinado momento, reparei no horizonte luzes *giroflex* que identificam viaturas da polícia. Ao me aproximar mais das luzes, reparei que a polícia havia trancado a passagem de veículos nas duas esquinas e mantinha um carro para vigilância para “ajudar” no andamento do ritual. De fato, devido ao tamanho da festividade (que terminou depois das sete horas da manhã do outro dia) e da mobilização de pessoas e de recursos, aquela ação policial de fato contribuiu para a segurança e para questões de logística do evento. Por outro lado, a presença da polícia poderia estar indicando para a sociedade circundante que a mesma estava “presente” e “atenta” ao que ocorria, mas em momento algum os policiais passaram da esquina, abordaram alguém ou interferiram diretamente no ritual. Por se tratar de um bairro residencial de classe popular, os vizinhos se mostraram acostumados com as “rotinas do terreiro” e alguns inclusive aproveitavam a movimentação para vender quitutes e refrescos nas calçadas (pastéis, empanadas ou o *choripán* – tradicional pão com lingüiça assado na brasa).

Quando a oportunidade se fez presente, inquiri a algumas pessoas sobre a relação do terreiro com o cenário evangélico local, dado a visibilidade que o mesmo possui na região. Fui informado de que, no caso de Los Polvorinos, mãe Carina é amiga do pastor da igreja neopentecostal que se avizinha, por conta da questão do bairro, da boa vizinhança, “que é uma coisa importante de ser mantida”. Não encontrei relatos de casos de invasão de terreiros ou de intolerância direta de evangélicos junto aquela rede afro-religiosa e aquele terreiro especificamente. Mas isto não quer dizer que eles não ocorram.

Em 1992 estourou um escândalo na mídia argentina que noticiou que supostamente um africanista/ umbandista havia sacrificado ritualmente uma menina em Buenos Aires, acusações que não foram comprovadas, mas que prejudicaram decisivamente a imagem dessas religiões no país, já que a imolação de animais

poderia levar a imolação de seres humanos (Frigerio, 2007). Ainda com relação a esta questão, apenas para citar um exemplo mais recente, em 25 de março de 2011, alguns vizinhos do terreiro de pai Alfredo de Ogum em Buenos Aires registraram denúncia de crime ambiental alegando que no local se realizava atos de assassinato e de tortura animal, além de “poluir” a rua e as calçadas com os dejetos animais. Não obstante, os populares picharam os muros e depredaram janelas e portas do terreiro. Depois, chamaram a imprensa a fim de vociferar todo o tipo de acusações. Diante das câmeras de televisão, enquanto o sacerdote procura responder às acusações, o mesmo era insultado e recebia cusparadas. “O que é sintomático desse caso é que no decorrer da matéria televisiva não há questionamento sobre a postura dos atacantes e a única opinião contrária à agressão realizada era a do próprio pai-de-santo” (Bem, 2012:96). Não por acaso, com relação aos afro-religiosos, o que corriqueiramente aparece na grande mídia argentina são questões relacionadas aos supostos “maus tratos de animais”¹⁴⁸, como no caso acima relatado. Entretanto, note-se que essas formas de intolerância não são promovidas diretamente por setores evangélicos, particularmente pela IURD, mas atravessam a sociedade argentina em geral, mesmo porque, no caso da Universal, seu alcance, trânsito e presença junto a opinião pública também é estigmatizada ao ponto desta igreja não conseguir ecoar em um nível mais abrangente qualquer tipo de reprimenda ou consternação diante das atividades dos

¹⁴⁸ É muito importante registrar que não há maus tratos nas imolações ritualísticas dos animais nos terreiros: “dado que as religiões afro-brasileiras são religiões de iniciação, e não de conversão, a imolação de animais é parte integrante deste processo e serve também para realizar uma comunicação e troca de benefícios religiosos entre os adeptos e as entidades (serviços e *trabalhos* espirituais, oferendas e agradecimentos etc), sempre obedecendo a regras específicas e sofisticadas, ditadas pela tradição e marcantes nesses rituais. Somado ao transe possessivo, o sacrifício de animais consiste em um dos pilares destas religiões. Não obstante, o sacrifício deve sempre ser reconhecido enquanto um fenômeno social que mobiliza diferentes atores com fins específicos, social e legitimamente construído. As trocas simbólicas advindas deste fenômeno são parte integrante do código de sentido oferecido por tais religiões para seus adeptos. Nas imolações realizadas nas religiões afro-brasileiras, o destino mais peculiar da carne do animal é a alimentação, que também pode ser percebida como parte do ritual. Não por acaso se utiliza o termo ioruba *ebó* para se referir ao sacrifício, expressão que pode ser traduzida por ‘comida’ ou ‘comer’. A transformação do animal sacrificado em alimento também agrega uma dinâmica maior de solidariedade entre os atores envolvidos no ritual, pois todos podem usufruir o banquete, mesmo que levem um pedaço da carne para casa. Na visão de diversos adeptos, este ato permite que se espalhe o *axé* (uma espécie de energia, que pode ser traduzida em termos maussonianos de *mana*) para muitos lugares e entre várias pessoas. [...] Nesses rituais, existem animais específicos para serem imolados para orixás específicos e por motivos específicos. Até hoje, estes rituais são marcados por uma aura de mistério, pois dificilmente um terreiro os realiza de forma pública, e aqueles que eventualmente assim o fazem, raramente deixam *não iniciados* presenciarem todos os eventos do ritual” (Tadvald, 2007a:130).

terreiros. Contudo, entre os anos 1980 e 1990 houve situações em que antigos pais-de-santo, convertidos ao pentecostalismo, acusaram os afro-religiosos de praticar o mal e de enganar as pessoas:

Esse grupo, que já não aparecia nos programas jornalísticos ou de interesse geral importantes, como foi o caso dos *experts* anti-seitas nos anos anteriores, chegou, no entanto, a ter alguma visibilidade em *talk-shows* da tarde, em canais de televisão aberta. O fato de que esses indivíduos reivindicavam um passado de pais e mães-de-santo – ou pelo menos de membros dos templos – resultava particularmente irritante para os umbandistas/ africanistas locais (FRIGERIO, 2007:107).

Diante deste cenário e do espaço que a mídia possui na rotina evangelizadora iurdiana, não é de se admirar que a IURD pudesse utilizar seus veículos de comunicação para propagar a sua intolerância contra as religiões de matriz africana na Argentina.

5.4 A Guerra Santa nas mídias iurdianas

De acordo com a estratégia de evitar o conflito aberto com o campo religioso local, nas mídias iurdianas veiculadas na Argentina a IURD não faz menção explícita ao campo afro-religioso. O modelo adotado é o da apropriação e resignificação discursiva de semânticas do campo afro-religioso “misturadas” ou “confundidas” com semânticas outras que, por sua vez, possuem representações de descrédito ou de desconfiança junto a sociedade nacional em geral, como aquelas relacionadas ao universo das tradições indígenas ou do catolicismo popular, tais quais o curanderismo, a pajelança, a bruxaria etc. Conforme Frigerio, nos programas de televisão da IURD na Argentina:

Quase nunca se mencionou a palavra ‘umbanda’ mas ‘templo dos espíritos’, ‘servir aos espíritos’, embora se utilizassem, sim, as palavras ‘trabalhos’ ou ‘despachos’, palavras que, para quem tenha tido um mínimo de contato com as religiões afro-brasileiras, são reconhecidas como pertencentes ao seu universo discursivo. A palavra *pai* ou *mãe*, que realmente

seria identificadora ante qualquer público leigo, no entanto, quase não é usada, ou só em contadas ocasiões por algum depoente. A referência mais direta feita às religiões afro-brasileiras ocorre quando se passam pequenos informes sobre ‘Maneiras de entrar em contacto com os espíritos’ e então se mostram, ao compasso dos tambores, imagens de cerimônias de umbanda (incorporações, danças), de oferendas ou estátuas de Exu que têm maiores possibilidades de serem reconhecidas por leigos. De todo modo, as acusações nunca são explícitas como as que tiveram de encarar os umbandistas em programas *seculares* da televisão *aberta* da boca de alguns sacerdotes católicos, “*experts* em seitas” ou dos apóstatas convertidos à religião evangélica (FRIGERIO, 2007:108, grifo no original).

Ao avaliar os programas de televisão da IURD no país, deparei-me com diversos exemplos que corroboram o que foi descrito acima por Frigerio. Descreverei a seguir alguns exemplos que julgo serem paradigmáticos destes aspectos.

Em um dos programas de televisão, depois de uma matéria onde aparece dramatizado algumas situações sobre bruxaria a partir de “trabalhos” e de “feitiços”, sendo que em uma das cenas aparece uma mulher enrolando velas coloridas em um pano branco e o testemunho de outra mulher de como esses “trabajos” estão nas ruas, onde quem passar por eles pode ser terrivelmente afetado, a cena volta para o pastor ao vivo que explica que muitas pessoas estão sendo vítimas “desses *trabajos*”. Mas, como saber se uma pessoa está sendo vítima de bruxaria? Para tanto, a pedido do pastor, “roda-se” uma matéria que descreve aqueles que seriam os dez sintomas que caracterizam uma possessão maligna, cada um deles representado por um esquete: 1) dores de cabeça constantes; 2) medo; 3) depressão; 4) ataques ou desmaios; 5) visão de vultos ou audição de vozes; 6) vícios; 7) enfermidades que não se descobrem as causas; 8) desejos de quitar-se a vida; 9) insônia e; 10) nervosismo. Aparentemente, os sintomas cobrem uma variedade de problemas de saúde física e psicológica representados como decorrentes da semântica mediúnica peculiar das afro-religiões – *possessão* – por sua vez significada de forma pejorativa – *maligna* – quer dizer, a ideia de possessão é construída como algo que somente pode ser visto como algo terrível, que pode acometer as pessoas e que, portanto, deve ser evitado e combatido.

Mas, *¿como un espíritu maligno se apodera de una persona?* Este é o título de outro quadro da IURD na televisão. Nele, são descritas sete formas, número

que, aliás, é dotado de caráter místico em diferentes religiões¹⁴⁹. São elas: 1ª) *por herencia familiar* (há casos, explica a esquete, que espíritos acompanham por muito tempo uma família, a prejudicando por gerações e gerações); 2ª) *por la participación directa o indirecta con los espíritus* (muitas pessoas se comunicam com eles para resolver seus problemas, mas o que encontram é a destruição de suas vidas); 3ª) *por ser víctima de daños espirituales* (os espíritos pedem dinheiro para agirem diretamente; aparece uma mão recebendo dinheiro e dando um embrulho em troca, detalhe: ainda que rapidamente, ouvimos o som de atabaques); 4ª) *por maldad de los propios espíritus* (quando ocorrem desastres em lugares onde se realizam oferendas aos próprios espíritos; na esquete aparece um desastre de trem e logo depois o leito de uma praia e um pai e mãe levando nas mãos sua filhinha para passear no local); 5ª) *por involucrarse con personas que hacen daños* (sempre existem pessoas que estão envolvidas com os espíritos em nosso cotidiano, as quais devem ser sumariamente evitadas); 6ª) *por comidas sacrificadas a los ídolos* (ao comer alimentos utilizados em rituais “suspeitos”); 7ª) *por rechazar a Cristo* (não aceitar a palavra de Deus em geral, e o dogma iurdiano em particular). Uma das opções para “romper” com essas maldições consiste, sugere em seguida o pastor que volta a cena, passar pelo “camiño de la sal” em qualquer templo iurdiano conforme os horários informados durante o programa.

Estas matérias são “produtos prontos” que invariavelmente são transmitidos em diversos dias da programação iurdiana na televisão. Contudo, a matéria que mais diretamente faz alusão belicosa ao campo afro-religioso consiste num *Informe especial* chamado *Crímenes macabros: crímenes en ritos satánicos*. Esta matéria, de mais de dois minutos, é iniciada com a imagem de um homem com olhar “endemoniado” agarrando pela mandíbula uma mulher com expressão de pavor; depois aparece a mulher sozinha, em desespero em um quarto e em seguida a cena de um velório entrecortada pela cena de vários cadáveres enfileirados e “ensacados” naqueles repositórios pretos usados pela polícia. Enquanto isso, a narração em áudio explica que as vítimas escutavam vozes que os faziam agir de forma inconsciente; o narrador explica que essas vozes levam aos desígnios do diabo, convertendo suas vítimas a “*ofrendas*”. Neste momento, aparece cenas de

¹⁴⁹ Note-se, por exemplo, o caso das afro-religiões, como o batuque, que possui em seu panteão entidades com os nomes de Exu das Sete Encruzilhadas, também conhecido por “Seu Sete”, ou do “banho de sete ervas” para limpeza espiritual assim por diante.

mãos tocando tambores e de uma pessoa vestida de branco incorporando em um terreiro, enquanto passa uma legenda sobre a tela com os dizeres *“crimenes macabros”*. A seguir, é contada a história de uma jovem de 27 anos que foi brutalmente assassinada no bairro de Piedrabuena, em Villa Lugano. Sua cabeça não foi encontrada, nem seus braços e pés, mas o resto de seu corpo foi encontrado esquartejado dentro de uma valisa boiando na água e, explica o narrador que *“todo indica que un rito satánico se llevo ao cabo un tiempo antes”*. Depois, o *informe* trata do assassinato de “Ramonzito” Gonzáles, ocorrido em Corrientes, em 2006, um jovem de 12 anos assassinado por um “bando de dementes vinculados a ritos satânicos que o queimaram com cigarros e o torturaram, para logo assassiná-lo e fazer-lhe *una sangra*” (tradução minha). Nestas narrações, são utilizadas imagens de época das matérias televisivas que cobriram os casos. Contudo, no caso de “Ramonzito”, as imagens são intercaladas com as cenas dos tambores e de possessões afro-religiosas em terreiros.

Outra situação em que a belicosidade iurdiana pode ser vislumbrada se trata dos testemunhos dos fiéis. Conforme abordado no capítulo anterior, é presumível que esses relatos sejam selecionados e construídos pelos pastores. Em um dos programas, uma mulher de nome Valéria está relatando seus infortúnios. No caso, ela sofria com problemas de saúde (asma, diabetes, tonturas e perda de peso) que os médicos nunca conseguiram tratar adequadamente. Em determinado momento do relato, o pastor que está sentado com ela lhe explica (em português) “que existem enfermidades que são de natureza física, e que, nesses casos, os tratamentos médicos resolvem esses problemas; contudo, existem enfermidades que são provocadas por espíritos, por forças negativas, por demônios... que entram no corpo das pessoas, entram na vida das pessoas com a intenção de destruí-las. No seu caso [de Valéria], tratava-se de um ritual. [Seu mal] estava sendo causado por espíritos”. *“¡Así és pastor, así és!”*, respondia-lhe a mulher, aquiescendo com a cabeça. Neste caso, conta Valéria ao pastor que depois da conversão para a IURD: *“mis enfermedades desaparecieron por completo”*. Assim, conclui o pastor explicando que *“las personas, en casos de desesperación, son capaces de acudir a cualquier parte. En casos de desesperación, muchas veces las personas van a los brujos, a los curanderos, a los hechiceros, incluso, a la casa de los espíritos... Entonces, ¿o que usted diría a esas personas que necesitan de ayuda?”*. *“Yo le diría que se acerque de la iglesia, y se acerque lo más rápido posible, porque yo acá*

encontré la solución y creo que esa persona también va encontrar la solución acá, en la Iglesia Universal”, encerra Valéria.

Estes aspectos também podem ser observados na mídia impressa da Universal, conforme transcrevo a seguir um testemunho publicado em uma edição do periódico iurdiano distribuído nos templos, intitulado *Los curanderos no pudieron ayudarla*:

Irma Chapot jamás imaginó que su vida se transformaría en un verdadero infierno. ‘Mi familia estaba destruida. Yo sufría con fuertes dolores de cabeza, depresión, no podía dormir. Tomaba pastillas desde los 20 años. Lo peor fue cuando los médicos me detectaron cáncer en los intestinos, fue muy duro’. *Irma buscó ayuda en brujos y curanderos pero en nada ayudaron.* ‘A esto se le agregó la mala situación económica, mi sueldo había sido embargado, perdí mi auto, y llegué a pensar en quitarme la vida’, recuerda. Se sentía en fondo del pozo, desesperada, pero conoció la iglesia a través de *El Universal*. ‘Usé mi fe y perseveré, poco a poco fui viendo los resultados. Hoy estoy liberada, mi familia está restaurada, fui sanada, en lo económico, todo está bien, mis hijos consiguieron trabajo. Dios transformó todo’ (IURD NOTICIAS, 2008:6, grifo meu).

Assim, a IURD alimenta na Argentina (mas não somente neste país) um imaginário intolerante contra os afro-religiosos que são representados “misturados” ou “confundidos” com a ideia de *mal* do catolicismo popular e o fazem de maneira a disputar e conquistar fiéis que possivelmente vivem e circulam em locais onde as religiões de matriz africana se fazem presente: “o dualismo maniqueísta do bem e do mal tira a força da presumida evidência da guerra espiritual engajada e demoniza os territórios afro-religiosos encravados pelos terreiros de candomblé” (Capone e Mary, 2011:08, tradução minha). Por sua vez, essas representações literalmente “ganham corpo” no espaço dos templos, conforme abordarei a seguir.

5.5 A Guerra Santa nos templos e cultos iurdianos argentinos

Como foi apresentado, é sabido que o modelo expansionista da IURD prima pela adaptação de suas práticas e discurso no contexto receptor, em seu caráter teológico, político, litúrgico ou empresarial, conforme suas necessidades de

estabelecimento material e simbólico e da conversão do maior número possível de fiéis.

No aspecto litúrgico, sabemos que os rituais são organizados de forma temática (familiar, empresarial, saúde física e/ ou espiritual etc), cada um desses temas sendo trabalhado em um dia da semana. No Brasil, as reuniões destinadas ao exorcismo são primordialmente as de terça-feira (*Sessão do Descarrego*) e sexta-feira (*Corrente da Libertação*). Na Argentina, a reunião de exorcismo ocorre tradicionalmente nas sextas-feiras, dia consagrado a *Sesión de la Descarga Espiritual*, mas, enquanto expediente litúrgico, a prática do exorcismo pode estar presente em diferentes reuniões da agenda semanal iurdiana, conforme apresentarei adiante.

A fim de refletir sobre o fenômeno da guerra santa a partir dos rituais de exorcismo iurdianos no contexto transnacional, ofereço a seguir o relato de dois rituais em que aparecem elementos que contribuem para a visualização destas questões ou que são especificamente dirigidos a este fim. Dentre diversas experiências de campo semelhantes, selecionei os relatos porvir a fim de representar a partir de reuniões rotineiras nos templos as condições e performances que promovem a guerra santa conforme adaptada ao contexto local e que geralmente podem ser observadas nos templos.

Ao contrário dos relatos do capítulo 4, mais gerais e detalhados, concentrei narrar a seguir os aspectos que dizem mais imediatamente respeito aos elementos da guerra santa, sem com isso abrir mão de ilustrar o ambiente em que eles se realizaram, especialmente na primeira narrativa. No geral, as condições e descrições dos templos correspondem àquilo que pode ser visualizado nos relatos do capítulo anterior. Assim, optei por narrar duas experiências distintas: a primeira, em uma reunião em um templo grande (Lavalle) sobre o tema da quinta-feira (família); a segunda, em um tempo pequeno (Palermo), em uma reunião propriamente “exorcista”, que ocorre em todas as sextas-feiras.

Primeiro relato: Templo de Lavalle, Buenos Aires, janeiro de 2009

Quinta-feira, *Cadena de la Sagrada Familia*. Cheguei cedo ao templo, às 19h30. Uma vez dentro do templo, caminho pelo corredor central até a sua metade. Até o momento, poucas pessoas se encontram por ali. Como a passagem para as fileiras de assentos estão interrompidas por fitas coloridas, retorno até o fundo da nave que resguarda algumas poucas fileiras abertas. Ao lado esquerdo, encontro numa delas um lugar para ficar e para observar. No momento em que procuro contar visualmente a quantidade de pessoas, alguns *ujieres* começam a retirar as fitas que interditavam as fileiras da nave. As pessoas começam a chegar aos poucos. A maioria procurava assento nas fileiras do fundo, até que a passagem para as demais fosse totalmente liberada pela retirada das fitas.

Como estou em um lugar estratégico, ao lado de uma pilastra, reparo que uma mãe encosta na coluna de sustentação o carrinho onde transporta os pacotes de bolachas que vende pela rua, a fim de ganhar espaço para se acomodar com suas duas filhinhas pequenas, uma delas de colo. Durante o ritual, o lugar seria ocupado também pelo carrinho de bebê de outra mulher que chegaria ali depois daquela mãe recolher o seu carrinho de *galletas* e seus filhos antes de desaparecer do meu campo de visão.

Às 20h08 aparece o pastor que eu ainda não conhecia, sequer dos programas televisivos da igreja. Todos se levantam e ergueram as suas mãos para a primeira oração. Como de costume, aos gritos vibrantes e acompanhado de sonoplastia condizente, ele ora por aqueles que lá se encontram para pedir por sua saúde e por suas famílias. Ele clama também contra os *demônios*, a *macumba*, a *feiticeira* e a *bruxaria*, que, como se sabe, possuem significados flutuantes apesar de sua semântica comum. “Envia tua unção. Todos os demônios hoje vão sair”, esbraveja o pregador em portunhol. Percebo certo tom de perplexidade em alguns, mas de resto o auditório responde de forma uníssona com o tradicional “*sale, sale*”, jogando as mãos por sobre os ombros.

As pessoas permanecem de pé e com os braços levantados por oito minutos consecutivos, e isto logo no início do ritual, o que causa um cansaço terrível, ao menos àqueles que, como eu, não estavam acostumados com tal prática. A música

gospel tocada em alta frequência e volume embala as palmas e os corpos de muitos dos presentes, em movimentos coletivos ritmados e repetitivos.

Alguns obreiros passam pelos corredores laterais derramando sal grosso em torno das fileiras, de modo a circundar todo o auditório. Terminado o trabalho, a música e os gritos do pastor diminuem para que ele nos instrua que quem quiser pode tirar os sapatos e pisar sobre o sal nos corredores. Todas as pessoas do templo, que a essa altura estava praticamente lotado, e com aquela que seria a sua lotação final, se dirigem para o corredor. A maioria está descalça. Assim como a minoria, permaneço calçado. Formamos um grande círculo em torno da nave central e, a pedido do pastor, damos as mãos formando uma grande corrente. Quando formávamos o círculo, uma mulher evitou a minha mão a fim de que sua amiga chegasse a tempo para formar a corrente conosco. Tomei a mão desta outra mulher e esta a de sua amiga que me evitara. Com minha outra mão, seguro a de uma senhora. A propósito, não seria exagero contabilizar que cerca de 80% dos fiéis que lotaram o auditório fossem mulheres, em sua maioria aparentando entre 30 e 60 anos. O restante se tratava de homens e crianças.

A iluminação é atenuada deixando quase às escuras a nave templária. O pastor ordena aos gritos que os demônios se manifestem. A música ambiente acompanha em tom a dramaticidade exigida. A espetacularização é extraordinariamente impactante, para não dizer assustadora. Escutam-se muitos gritos envolvidos por uma atmosfera terrificante. A poucos metros de mim, um senhor desmaia. Alguns dos *ujieres* que se revezam no atendimento ao público vão ao seu socorro. A mão da mulher que eu seguro do meu lado direito começa a tremer e a suar. Ela aperta a minha mão com força. Está de olhos fechados e aparentando não se sentir muito bem. Fico temeroso por ela e por mim. O pastor manda-nos permanecer de olhos fechados. Espio. Primeiro o homem desmaiado sendo assistido. Depois a mulher que segura uma de minhas mãos. Minha outra mão (esquerda) é segura por outra mulher de forma mais suave, contudo não menos firme. O pastor ainda esbraveja contra os demônios. Ordena aos *ujieres* para assistirem àqueles que manifestam algum encosto. O senhor que desmaiara se recobra, mas com dificuldade. Em seguida, uma senhora ao seu lado manifesta um demônio, curvando seu corpo para frente à exemplo de exus afro-brasileiros e grunhindo sons intraduzíveis. O círculo que naquela altura havia se rompido pelo homem que desmaiara, agora é rompido pela tal senhora. Obreiras a assistem. A

mão da mulher ao meu lado direito começa a tremer de forma desmesurada. Um obreiro se aproxima de mim. Segura minha cabeça e nuca e profere os comandos de ordem exorcista: “*manifesta! Sale!*”, assim ordena para os meus demônios. Eles não respondem, permaneço calado. Em seguida, ele se concentra na mulher do meu lado direito, que treme sem parar. Reparo que o obreiro não se dirige e segura a todas as pessoas como fez comigo. Enquanto devemos estar de olhos fechados, apenas assimilando os sons do ritual exorcista, este obreiro, assim como seus colegas, percorrem o círculo e se detêm em algumas pessoas, não em todas.

Sempre espiando, procuro acompanhá-lo ao mesmo tempo em que observo meu lado direito, onde se recobrou o senhor que desmaiara e que agora voltara a formar a corrente, além da assistência àquela senhora possuída performaticamente ao modo afro-religioso. Reparo que ela estava vestida de forma muito simples (blusa em tom verde desbotado, rasgado na altura do ombro esquerdo e calça de “moletom” em tom azul claro, também desbotado e sandálias rasteiras). Neste momento, recebo um solavanco em meu braço direito. A robusta mulher que seguro se joga em direção a mim sem que soltássemos nossas mãos. Também não soltei a da outra mulher, presa em minha mão esquerda. Sua amiga manifestou um demônio que partiu para cima do obreiro que a pouco viera até mim e até a mulher robusta que eu segurava do meu lado direito. Desferiu uns dois socos contra o obreiro que tentava se esquivar, até conseguir escapar o suficiente do alcance daquele demônio. Ficamos todos perplexos ao ver a mulher “endemoniada” subir nas poltronas como um animal acuado que tentava se livrar das investidas de outros obreiros que rapidamente se dirigiam ao nosso lado para acudir ao colega que tentava em vão segurar a mulher. Esta, com olhar feroz (“endemoniado”) lutava contra todos eles. Tenho a impressão de que tudo acontece em fração de segundos, até que a mulher robusta soltasse bruscamente a minha mão para também manifestar um demônio. A manifestação se realiza a partir de performances peculiares das possessões de exus do campo afro-religioso: corpo estendido para frente e uma das mãos voltadas para trás fazendo o sinal atribuído ao demônio com os dedos. Com a outra mão, tenta rechaçar a investida de outros três obreiros que prontamente viriam se unir para conter o demônio da amiga, aquela mesma que havia me recusado na corrente em favor desta mulher robusta. Os obreiros têm muitas dificuldades em conter-lhe. Três homens conseguem dominá-la e encaminhá-la para frente do palco, onde será assistida pelo pastor, que

neste íterim permanece gritando ordens de comando para os demônios, ainda cercado pela sonoplastia peculiar deste momento específico do ritual: alta, vibrante e aterrorizadora. A luz está praticamente apagada! Por comparação, sua amiga fora contida com mais facilidade. Alguns obreiros haviam conseguido se aproximar dela sobre as poltronas e antes de sua amiga robusta ela já fora conduzida para o palco. O pastor ordena que somente obreiras mulheres acudam às mulheres possuídas.

A outra senhora que havia sido possuída, próxima ao homem que desmaiou, está recobrada e vem para perto de onde me encontro, até tomar minha mão livre da mulher robusta para refazer a corrente. A pedido do pastor, oramos “*con fuerza*”, para então assistirmos ao exorcismo dos demônios previamente selecionados que se encontram à frente do palco. Minhas mãos são apertadas com força. Sinto intensa vibração, especialmente em minha mão esquerda, tomada desde o início da corrente pela mesma senhora, que não a soltou nem mesmo no instante mais dramático do ritual, que teve início, a rigor, junto à minha outra mão.

Existem cerca de vinte possuídos em frente ao palco, mas o pastor se concentra nas duas mulheres que pouco antes formavam a corrente junto a mim. Naturalmente, neste momento, a música alta cessa e as luzes são reacesas. O pastor promove o exorcismo de maneira semelhante a que observei em templos no Brasil e mesmo em outros templos argentinos, porém, neste caso, o mesmo não ocorre sobre o palco, mas na parte de frente ao mesmo, entre ele e a primeira fileira de poltronas. Primeiro com a mulher que desferira os golpes contra os obreiros. Não demora muito para este exorcismo se consumir. Com a mulher robusta é diferente. O demônio que a habita desafia a todos. Além do pastor que a segura pela nuca, enquanto profere aos gritos os insultos contra seu demônio junto ao microfone, cerca de quatro obreiras tentam, com dificuldades, conter-lhe. O exorcismo com ela dura mais do que o habitual. Quanto mais o pastor desafia a esse demônio, mais ele resiste, até que por fim a mulher aparentemente se acalma e volta a si. O foco da atenção da platéia é desviado pelo pastor, que agora se dirige para cima do palco a fim de retomar o ritual, que entraria em outra etapa.

Terminado esta parte do ritual exorcista, as duas mulheres vão embora. A mais robusta, visivelmente contrariada, caminha até o seu assento desabitado e recolhe as suas sacolas (o público ainda forma o círculo). Sai em passo largo, rompendo a corrente humana que atrapalhava a sua saída. Também exorcizada, a amiga reaparece pouco depois. Vai até sua poltrona vazia e recolhe a sua bolsa.

Aparenta procurar a amiga, mas em seguida se dispersa para reaparecer duas ou três vezes durante o restante do ritual perambulando pelos corredores, até não ser mais vista por mim. Passados 27 minutos, somos convocados a nos sentar novamente, agora, ao som de música alegre. O pastor provoca brincadeiras: “que lado é mais animado? Quem canta mais, os homens ou as mulheres?”, assim por diante. Passamos do terror à alegria, do inferno ao céu, em fração de segundos, conforme a vontade do pastor, ministro cerimonial.

Recebemos rosas, que devemos erguer voltadas para nossas casas a fim de pedir bênçãos para nossos familiares, dizendo seus nomes em voz alta. Naturalmente, aproveito para pedir pelos meus.

Na frente do palco se perfilam *ujieres* com bacias repletas de água e sal. O pastor explica que existe um trabalho de “macumbaria” realizado todo ano na Bahia por “*una tal de chica de lo Cantoá*” (sic). Finge não saber, ou não conseguir falar ao certo o nome de *Mãe Menininha do Gantois*, famosa mãe-de-santo da Bahia que já se tornou alcunha demoníaca corrente dentro do discurso iurdiano no Brasil.

Dado que o discurso deve ser exportado e adaptado levando em consideração o contexto receptor, neste caso absolutamente alheio ao imaginário afro-religioso significado pela IURD como nefasto, o pregador explica que este se trata de um trabalho de feitiçaria que ocorre no Brasil todos os anos para consagrar os demônios. Explica que o trabalho *também alcança a Argentina*. Prova disto é que pelo país também encontramos certos expedientes utilizados neste tipo de trabalho, como cédulas de dinheiro rasuradas com pedidos, correntes, simpatias assim por diante. Quem as tocar, tocará em desgraça. As notas rasuradas devem sempre ser entregues para a IURD que saberá como purificá-las e todos aqueles que algum dia as tocaram devem lavar suas mãos nas bacias com água e sal trazidas pelos *ujieres*. Muitos se levantam para lavar as mãos, mas antes devem oferecer alguma quantia em dinheiro sobre o altar. Mesmo já tendo tido contato com essas cédulas, eu prefiro arriscar e permaneço sentado. As pessoas que vão lavar as mãos deixam antes algum dinheiro sobre o palco.

A pregação se estende por mais alguns minutos. O pastor pede sempre por oferendas. Os motivos variam, mas o propósito é sempre a prosperidade pessoal, seja material, afetiva, familiar ou de saúde: “*Eu quero pedir uma oferenda. O valor és así* [bate com as mãos nos bolsos, denotando não importar o valor, mas a ação. Muitos o imitam e gesticulam da mesma forma]”. A música de fundo agora é triste:

“essa pessoa vai ofrendar agora y depois lavar suas mãos”. Mais se levantam em direção ao palco. Reparo que só lava as mãos quem leva algum dinheiro. A música de fundo muda, agora é alegre. O pastor quer que todos agora lavem suas mãos, independente de ter oferecido ou não algum dinheiro, antes de nos unirmos na oração final.

Pouco depois, somos todos convidados a nos aproximarmos do altar para a reza final. Durante todo o ritual pensei muito nas crianças presentes e na forma que poderiam estar vivendo aquela experiência. O ritual, muito bem realizado do ponto de vista de sua espetacularização e pirotecnia, é realmente impactante, para não dizer “assustador”, mesmo para alguém adulto e acostumado a participar dos mesmos, como eu. Mas o fato é que havia muitas crianças presentes, de diferentes idades, desde bebês de colo até pré-adolescentes. Boa parte delas é convidada a subir no palco enquanto permanecemos amontoados de pé em torno deste. Assim pude perceber melhor a quantidade de crianças presentes: quase cem (ao menos um número aparente daquelas que subiram no palco a pedido do pastor). O pastor, explica-nos, irá orar para afastar os “erês”¹⁵⁰, os demônios infantis daquelas crianças que serão, “*Dios queira, hombres del Señor no futuro*”. A oração final também pede pela família de todos.

Ao final da oração, o pastor se despede e, ao seu pedido, também nos despedimos lhe acenando com as mãos para o palco. São 21h30, em ponto. Caminho junto com a multidão com tempo ainda de receber no corredor que percorro em direção à saída o envelope do dízimo das mãos de uma obreira qualquer.

¹⁵⁰ Para o pastor, espécie de demônios infantis. Na cosmologia afro-brasileira, como no caso do candomblé, os erês são considerados os intermediários entre a pessoa e o seu Orixá. Simbolizam assim o “aflorar da criança” que cada um guardaria dentro de si, o ponto exato entre a consciência da pessoa e a inconsciência do Orixá, que por meio do erê pode expressar a sua vontade e o noviço pode aprender elementos básicos da religião como as danças e os ritos específicos de seu Orixá. O termo significa em ioruba algo como “divertimento” e “brincadeira” e foi sincretizado no Brasil com os santos gêmeos católicos Cosme e Damião, sendo assim entendidos como as entidades infantis do campo afro-religioso brasileiro, que, em seu calendário anual, reserva-lhes rituais festivos no mês de setembro, quando os adeptos são possuídos por entidades de crianças ou que se apresentam como tal.

Segundo relato: Templo de Palermo, Buenos Aires, janeiro de 2009

Sexta-feira, *Sesión de la Descarga Espiritual*. O culto teve início às 20h08. Estão presentes aproximadamente duzentas pessoas. O ritual foi aberto por uma oração inicial. Em tom ameno, essa oração pretendeu provocar reações que aproximassem mais o fiel da meditação. Bruno, o pastor da ocasião, um rapaz loiro na faixa dos trinta anos e com forte sotaque carioca no portunhol (coincidentemente o mesmo que entrevistou Valéria no programa de televisão mencionado na seção anterior deste capítulo), ordena que todos os demônios se manifestem. Especialmente os *espíritos*, *demônios* e *exus*. Neste momento sou por duas vezes interpelado por dois obreiros, ambos homens. Enquanto ocorre a tradicional profusão de sons, gritos e murmúrios, os obreiros seguram minha cabeça e minha nuca com força, o que me causa grande desconforto. Meu coração dispara. O obreiro continua apertando e movendo meu corpo para frente e para trás. Desagrado-me com a experiência, mas em momento algum deixo de aquiescer às investidas do agente religioso e aos meus reflexos corporais assim condicionados. Consigo discernir de suas palavras apenas os comandos para que meus demônios se manifestem. Eles não obedecem. Os *ujieres* assim desistem de mim, ao mesmo tempo em que o demônio de uma mulher era devidamente conduzido ao palco para sofrer o exorcismo. Agora sinto uma agradável sensação de alívio provocada pela descompressão de minha cabeça e nuca. Sinto não ser capaz de conceber o alcance simbólico que tal técnica corporal pode provocar no imaginário dos fiéis.

Ainda no momento da “triagem”, o pastor Bruno pede aqueles que não se sentem bem para irem à frente do altar se somarem à mulher “endemoniada” previamente selecionada. Cerca de vinte pessoas tomam o corredor central, apenas dois homens estão entre elas. Os *ujieres*, todos perfilados à frente do palco, auxiliam no seu atendimento. A música diminui. Não está mais em volume ensurdecedor. O ambiente acompanha a acústica proposta: paulatinamente, todos no salão se acalmam. As pessoas voltam aos seus lugares, sentando. Sobra a tal mulher no palco. Como de costume, seu demônio aquiesce para todas as ordens do pastor. Fica quieto. Retorce levemente o corpo de sua possuída enquanto o pastor dirige ao público, ou ao próprio demônio. Qual seja a atitude do pastor, sua postura é sempre a mesma, a de completa submissão.

As técnicas de exorcismo e de persuasão do pastor que ministra em Palermo são as mesmas que observei tanto nos templos brasileiros quanto em outros da Argentina: controle físico e envolvimento psicológico que culminam em uma espécie de catarse coletiva a ser expressa no ato porvir da consumação do exorcismo e da doação coletiva.

A contar pelas dimensões deste templo, o sentimento de ser vigiado é ainda maior, apesar de aparentemente o local não contar com câmeras, ao contrário do que registrei sobre outros templos.

Terminada uma oração em homenagem aos dizimistas (o que pode ocorrer em diferentes rituais), o pastor retoma sua atenção à possuída. Ela permanece curvada para frente. O pastor, cercado pelo silêncio que agora se faz notar, projeta a voz para o microfone e se dirige aos berros para o possuidor, sem antes contê-lo segurando com aparente força a nuca da possuída. Faz as incitações habituais: pergunta o que ele está fazendo com aquela mulher, por que está ali etc. O demônio não responde, mesmo diante das investidas do microfone que o pastor coloca diante de sua boca. Apenas grunhe. O pastor tenta conduzir suas respostas: *“habla! Estás perjudicando la vida desta mujer? Ahh? Responda-me! Ándale! ¿Sí?”*... O demônio não contribui, não reage de forma diferente, não rompe com o silêncio. Bruno solta a mulher, que permanece corporalmente como estava, mas sem ser contida por ninguém. O pastor volta a se dirigir ao público. Simplesmente, ele a abandona de forma tão sorrateira, que sequer conclui o exorcismo da maneira habitual, de maneira que eu nem ao menos percebo quando a mulher voltou a si antes de retomar ao seu lugar. Por assim dizer, o exorcismo “ficou por isso mesmo”. Segue pedidos por ofertas.

Ainda há tempo para uma sutil auto-afirmação institucional a partir de uma espécie de distanciamento do catolicismo. O pastor lembra que lá na IURD eles louvam a cruz sem Jesus, mas não porque tal aspecto remeta à tradição do evangelismo histórico, mas antes porque tal *“jes la cruz de la prosperidad”*! Jesus ressuscitou depois da crucificação, deixando a cruz desprovida de sua imagem. Por isso, explica em portunhol que também devemos ressuscitar, e estamos ali para tanto, *“para renascermos en una nova vida de satisfacción y de prosperidad absolutas”*. Como não convém atacar diretamente ao campo católico, o pastor encerra assim a sua predicação, sem desenvolver o assunto e sem realizar mais

exorcismos, ainda que o único a que tenha se prestado a realizar tenha tido um procedimento tão relutante.

5.6 A Guerra Santa como um marco interpretativo

No Brasil, conforme Reinhardt (2007), o que caracteriza as perspectivas em confronto nesta guerra santa se trata de uma espécie de “jogo de espelhos” entre lances e contra-lances que constituem as imagens retorcidas produzidas por tal beligerância, pois, ao indagar o ponto de vista de ambos os lados no conflito circunscrito no Brasil, mais especialmente a partir da experiência baiana, o autor compreendeu que a intenção belicosa dos neopentecostais não encontrou compatibilidade nem correspondência de sentido na acolhida dos terreiros, tratando-se, em última instância, de visões religiosas que apesar de se encontrarem, serão sempre assimétricas pela ausência de base consensual mínima capaz de vincular os oponentes em um mesmo horizonte de sentido e de intencionalidade. Por mais que o campo neopentecostal invista contra o campo afro-religioso, este tende a lidar com tais investidas a partir de seus códigos ancestrais que operam por pressupostos de agregação, inclusão e acolhimento, de maneira a tornar impossível a reciprocidade nesta guerra que, a rigor, possui oponentes com valores e projetos incomensuráveis entre si. É por isso que, *espelho ante espelho*, a guerra entre neopentecostais e afro-religiosos não apresenta um desenho comum a ambos, pois enquanto os neopentecostais convocam seus fiéis a agirem contra os terreiros, os afro-religiosos tendem a uma maior resignação ao perceber essa luta como a confirmação (e não a renúncia) de suas crenças por tais oponentes, não devolvendo assim a imagem retorcida que lhes é refletida pelo campo evangélico.

Estas imagens e representações se encontram e se enfrentam em diferentes instâncias do espaço público, a partir de diferentes expedientes, disputando locais e representações tidas por uma ou outra parte como sagrados ou combatendo aqueles que julgam profanos. Se for possível entender a partir de uma espécie de “paroxismo da representação” que esses grupos inclusive colocam em jogo a existência um do outro em dado contexto histórico e espacial, como no conflito analisado por Reinhardt (2007) no Brasil, na Argentina o *jogo de espelhos*

produzido pela guerra santa neste país deve ser relativizado justamente por este se tratar de um contexto histórico, espacial e social diferente, que conta com certas particularidades por sua vez decisivas na reconfiguração do jogo. Isto porque, conforme mostrado anteriormente, na Argentina a consolidação dos expedientes culturais e sociais afro-orientados, como aqueles pertencentes ao campo religioso, ainda é modesta quando o comparamos com realidades como a brasileira. Sua relativa invisibilidade e parca integração na sociedade nacional conformam uma realidade particular e ao mesmo tempo importante para compreender certas contingências sociais que por lá parecem dirimir o trânsito e o contato entre as pessoas dessas diferentes orientações religiosas, afro-religiosos e evangélicos de procedência brasileira, ao menos nas regiões mais afastadas do centro econômico onde notadamente se estabeleceram a grande parte dos terreiros argentinos e onde aparentemente a atividade de pastores brasileiros ainda é menos sentida.

No caso brasileiro, a guerra santa parece ser guiada por uma dinâmica exclusivista relacionada à disputa pela maior abertura de um mercado religioso nacional, não a partir da maior laicização da esfera pública de matriz cristão-católica, mas antes “pela transformação, religiosamente justificada, do substrato universalista dessa esfera pública em uma porta de entrada e expansão de sua organização faccionalista” (Reinhardt, 2007:88). Na Argentina, os mecanismos de inserção e de estabelecimento iurdianos aparentam reproduzir em parte e de maneira resignificada esse modelo, a partir de diferentes estratégias de acomodação e abertura, procurando, ao contrário do exemplo brasileiro, alinhar mais ao campo católico o seu discurso e a sua auto-representação ao ponto de até se confundir com o mesmo, deixando mais para as suas esferas de conversão, como alguns rituais e certas mídias que, servindo de aporte, difundem a sua doutrina conversionista que reconhece a afro-religiosidade como inimiga, as investidas contra este segmento religioso que a própria nação argentina, de orientação geral católica, pouco reconhece.

Na Argentina, a IURD tornou possível ressemantizar o campo afro-brasileiro para o terreno dos curandeiros, da pajelança, da bruxaria e de outras manifestações de natureza semelhante e com pouca precisão societal. Assim, também foi possível manter parte importante de sua cosmologia, outra vez resignificada de forma a manter o seu equilíbrio discursivo. Ao evitar as polêmicas e afrontas diretas, especialmente contra o campo católico que se trata da religião mais legitimada no

país platino e contra quem não convém abertamente antepor-se, a IURD conseguiu relativo êxito ao promover “para seus crentes termos de identificação que convergem com o resto dos pentecostais e evangélicos da Argentina: evangélicos e crentes” (Semán, 2003:74). Ao seu modo, a IURD parece “ensinar” o seu simulacro do campo afro-religioso para os seus adeptos argentinos, que, em conjunto com estruturas locais já estabelecidas, aprendem assim a demonizá-lo conforme apregoa o cânone iurdiano transmitido a partir dos mais diferentes expedientes, como as mídias e os rituais, conforme abordei.

Assim, para pensarmos a metáfora da guerra santa no contexto dos rituais, a partir do qual se constitui um determinado *discurso sobre o social* (Leach, 1996), Rita Segato (2007) compreende que a conversão de um novo adepto pela Universal pode ser entendida como uma ação de guerra, neste caso, a partir da vitória de um espírito – Jesus Cristo ou o próprio Espírito Santo – sobre o espírito “derrotado”, este representado por algum dos simulacros iurdianos de entidades afro-religiosas. Ao derrotá-lo, a IURD o reduz e o elimina do corpo-território do fiel, que passa, a partir deste momento, a ser incorporado a sua nova coletividade. Conforme o interesse do espectador, tal efeito pode ser-lhe transmitido através de sua religiosidade emotiva. Entretanto, neste brutal processo de inclusão, o corpo do atual ou futuro membro que está sendo exorcizado pelo pastor é tratado como um território habitado, pois que literalmente possuído por:

Espíritus ajenos, extranjeros, por lo tanto enemigos, y, por encima de todo, africanos (del atraso, de la religiosidad disfuncional con los preceptos del mercado en el capitalismo avanzado, incompatibles con la lógica de la producción). Este sujeto-territorio debe ser liberado de los mismos, en una verdadera acción de conquista, para ser incorporado a la red. La oración violenta con la que se derrota y se expulsa el espíritu ajeno es descripta por los protagonistas de esta escena ritual bélica como ‘oración de guerra’, y toda la alegoría construye la conversión como acto guerrero de conquista de un fiel-cuerpo-territorio que se encontraba ocupado por un universo religioso para ser anexado a outro. La conversión es vivida como forma extrema de tránsito entre una jurisdicción y otra que resulta de un proceso de derrota y capitulación (SEGATO, 2007:330-31).

Trata-se, portanto, de um intenso jogo dramático e teatral de signos e representações que visa a erradicação de um logo (marca) do corpo do fiel para que este esteja “limpo” a fim de ser-lhe marcado outros signos que testemunhem a

respeito do seu pertencimento junto ao seu novo grupo, junto a sua nova rede de experimentação religiosa, sua nova comunidade de sentido religioso transnacional. Nas palavras de Segato (2007), a “oração de guerra” iurdiana representa uma das tantas ações de uma conquista a ser realizada palmo a palmo: a de um território indissociavelmente espiritual e material, que, inclusive, encontra-se para além dos corpos-territórios dos sujeitos-fiéis.

Não por acaso, nesse tipo de ritual, observado tanto no Brasil quanto na Argentina, seja comum que outro sujeito imprescindível dessa liturgia faça uso absoluto do poder que a própria liturgia lhe consagra. Graças a isso, os sujeitos-bispos/ pastores, a fim de expulsarem os demônios, freqüentemente se dirigem aos sujeitos-encostos/ demônios de maneira debochada e mesmo humilhante, quando voltam a sua atenção a subjugação física, por exemplo, ao submeter com violência os corpos-territórios desses sujeitos. Por vezes, a platéia argentina assiste estarecida ou admirada a contenção com apenas uma mão (já que a outra está invariavelmente segurando o microfone) de um sujeito-encosto pela nuca ao ponto de dobrar-lhe o corpo até quase atingir o rosto no chão, quando dois ou três obreiros juntos não eram capazes de conter-lhe. A percepção que o ritual promove desse ato não incide maiores constrangimentos para o sujeito-fiel, pois, no momento ritual (lá no altar quando isso ocorre), existe uma clara separação entre personalidades diferentes, entre o sujeito-fiel e o sujeito-encosto, ainda que ambos coabitem o mesmo corpo-território. Assim, os escárnios do sujeito-bispo/ pastor podem ser claramente dirigidos ao encosto, restando-lhe o status de bem-feitor junto a platéia e ao sujeito-fiel que se livrou do referido demônio. Mas, em ambos os países, o que levaria o sujeito-fiel a se dispor a este tipo de situação possivelmente humilhante e vexatória? Dentro da discursividade da IURD, não se trata do sujeito-fiel, mas antes seria o sujeito-encosto que se manifesta graças ao poder do Espírito Santo ali presente. Isto quer dizer que as representações de *humilhação* e de *vergonha* se encontram muito mais presentes na leitura do observador que aqui escreve do que necessariamente entre as partes do ritual, pastores e fiéis.

Alejandro Frigerio (1993a) sugeriu que seriam as personalidades mais vulneráveis do ponto de vista emocional e social aquelas que permitiriam com maior facilidade os processos de conversão. Conforme observei em rituais iurdianos em ambos os países, o papel litúrgico dos sujeitos-fiéis que recebem encostos pode conferir-lhes certa visibilidade social perante essa comunidade de sentido religioso

da qual fazem parte. O ritual permite algum tipo de re-significação de uma situação, conforme o meu olhar, aprioristicamente vexatória para o fiel, de sorte que a manifestação de um encosto nas sessões iurdianas de exorcismo pode ser compreendido a partir desse aspecto: no momento em que o sujeito-bispo esbraveja algo do tipo: “se manifestem!”, todas as atenções se voltam para os sujeitos-encostos, ou, dito de outra maneira, para as pessoas que manifestam o encosto em seu corpo-território.

Alguns estudos mostraram a existência de certos níveis de resistência que configuram a negatividade e o antagonismo das entidades no momento do exorcismo (como no primeiro relato, em Lavalle), quando os sujeitos-encostos resolvem enfrentar a autoridade dos sujeitos-bispos/ pastores, o que pode servir para agregar valor à visibilidade social do sujeito-fiel ou como resistência ao simulacro afro-religioso criado pelo discurso iurdiano (Ribeiro, 2005). Nos rituais observados na Argentina, essa última prerrogativa pode ser relativizada, uma vez desconhecemos o nível de entendimento dos sujeitos-fiéis argentinos para com o discurso genuinamente afro-religioso que se encontra para além do simulacro apresentado no ritual pela IURD.

No caso das mídias, percebe-se em que medida é imprescindível para a IURD a assunção e o reconhecimento de um inimigo a ser combatido, pois, mesmo diante do modelo “não belicoso” adotado no exterior, a própria discursividade que lhe é intrínseca não consegue mascarar absolutamente os seus ataques as afro-religiões e seus seguidores, mesmo porque, conforme abordado, essas pessoas pertencem a segmentos sociais que conformam boa parte do mercado religioso disputado pela IURD na Argentina.

5.7 A intolerância como fenômeno que precede a transnacionalização religiosa

Se os movimentos religiosos possuem a capacidade de “construção do eu”, a conversão individual iurdiana consiste em uma “construção do eu” que se realiza através de uma *luta espiritual* (Corten, 2004). Tal prerrogativa aclara um dos

principais projetos da IURD que se destina a construção de um “eu”, sujeito-fiel, sob a égide de um modelo discursivo previamente constituído. Portanto, faz sentido para *sujeitos-fiéis em potencial* a apropriação pela IURD de elementos das religiões afro-brasileiras, quando tais sujeitos compartilham desses significados previamente, mesmo que a própria IURD tenha que lhes ensinar algo a respeito, como no caso de uma sociedade, como a Argentina, que por quase um século construiu uma imagem de si mesma como uma nação branca nascida da imigração europeia e que, portanto, tem muitas dificuldades de entendimento e de apreensão do universo religioso ou cultural afro-orientado fora dos possíveis simulacros que o representem. Assim, na Argentina:

A estratégia culturalista adotada pelos afro-religiosos argentinos em busca de respeito e tolerância por parte da sociedade envolvente tem seus avanços, pois percebe-se uma lenta abertura à diversidade cultural nessa sociedade, mas o obstáculo da discriminação aos elementos culturais de matriz africana, e, portanto, desviantes do ideário requerido à argentinidade, continua vitimando várias minorias identificadas como afro-descendentes ou afro-orientadas. [Ademais, tanto no Brasil quanto na Argentina], a atomização do poder e a competição intra-religiosa, somados ao desinteresse, ou a falta de educação, da maioria dos adeptos africanistas para a reivindicação de seus direitos têm minado desde dentro o trabalho das federações de religiosos, que, ainda por cima, são vistas mais como ações de indivíduos voltadas mais para os projetos políticos, financeiros e de reconhecimento de status, desses mesmos indivíduos e menos para os reais interesses e necessidades do coletivo (BEM, 2012:96).

Ao cabo, a intolerância contra populações afro-religiosas ou tradicionais precede processos de transnacionalização religiosa que possam levar consigo novas formas de representar, manifestar ou reproduzir esta intolerância. No caso da guerra santa iurdiana transnacionalizada para a Argentina, esta se trata de mais uma frente de batalha com a qual esses setores historicamente marginalizados sob diferentes formas devem aprender a combater e a superar.

CONCLUSÃO

A globalização indica um processo incontornável e um conjunto de fatos que se apresentam ao olhar do cientista social, caracterizando-se como uma maneira sobre a qual podemos repensar certos paradigmas e teorias. Ela pode conduzir o ponto de vista antropológico a uma perspectiva mais concreta sobre a experiência que nós elaboramos cotidianamente a respeito do mundo e a maneira pela qual ela própria interfere em nossas representações sobre a realidade (Abélès, 2008).

Assim, a antropologia da globalização se afirma como uma antropologia crítica, ao desenhar um espaço de interlocução entre etnografias de origens diversas. Como mudam os viajantes e os lugares de investigação da antropologia em resposta as mudanças geopolíticas, assim também muda a disciplina (Clifford, 1999). Neste sentido, a antropologia da transnacionalização do campo religioso se mostra reveladora, ao analisar os rituais, símbolos e agentes religiosos não como fragmentos meramente deslocados, mas antes como dimensões inerentes ao modelo moderno e mundial de reconfiguração das identidades pessoais, a partir de um processo maior de fixações locais demandadas por este mundo reordenado em função das constantes mudanças humanas e intercâmbios culturais.

A religião, que nesta nova conjuntura pode ser vivenciada transnacionalmente, explicita projetos religiosos, culturais, econômicos e políticos que visam alcançar comunidades distintas, complexas, multifacetadas, *modernas*, compartilhando informações e doutrinas a partir de um ir e vir de pessoas e de ideias; fluxos devidamente negociados com a sociedade envolvente, qualquer que seja ela, e com as políticas religiosas locais, simultaneamente, tendo de negociar com as políticas religiosas do país de origem e com outras tantas instâncias. Isso possibilita o desenvolvimento criativo de novas compreensões religiosas, dando forma a um encontro com alteridades múltiplas em seus próprios termos, o que poderia ser pensado como uma forma de cosmopolitismo contemporâneo (Van der Veer, 2001). Este compartilhar transnacional de compreensões religiosas é o que fortalece um mercado religioso em ascensão, a partir da valorização de uma conjuntura pautada por princípios religiosos, que, dentre outras coisas, permite a

formação de comunidades de sentido religioso transnacional, por sua vez complexas, mas também identificáveis.

No caso do subcontinente americano, em particular dos países do Cone Sul, a transnacionalização de religiões de origem brasileira para os países da região revelou transformações profundas que estão ocorrendo em diferentes instâncias da vida social, como naquilo que diz respeito ao caráter último da globalização (que pode ser medido por categorias tais como a “interconexão”, a “transnacionalização” e o “fluxo”), da construção de identidades modernas, do lugar do Estado e da ideia de nação dentro deste novo paradigma, do poder das mídias e do alcance das informações neste novo contexto, dentre outros aspectos não menos importantes.

Ao longo da pesquisa, foi possível perceber que a circulação no espaço transnacional do Cone Sul das religiões brasileiras neopentecostais e de matriz africana não ocorre necessariamente mediante os aparelhos do Estado ou da esfera legalmente objetivada de instituições não-religiosas, ainda que possa existir, num ou noutro caso, a facilitação ou a complicação desses processos por tais agentes. Entretanto, foi somente no contexto das nações e no conjunto de seus componentes, conforme sugeriu Segato (2007), que se tornou possível compreender certos significados desses fluxos e suas implicações na transformação das identidades, da sociedade nacional e do Estado propriamente dito, instâncias que, a rigor, encontram-se em permanente relação, cada qual sendo influenciada decisivamente pela outra.

No caso dos grupos sociais analisados tanto no Brasil quanto na Argentina, percebemos que a ruptura de laços de obrigação pré-modernos com a comunidade e com a família não ampliou necessariamente suas liberdades ou escolhas individuais, mas antes fragilizou o seu alinhamento em redes de alianças e comunidades de sentido preestabelecidas, pois, por vezes a própria sociedade de referência pode manter ou (re)criar mecanismos que tendem a limitar possibilidades outras que se encontram fora do modelo aceito e compartilhado por grupos sociais que nem sempre se constituem na instância verdadeiramente formadora desses modelos. Ainda assim, ao analisar a entrada e o estabelecimento de religiões brasileiras na Argentina, foi possível perceber em que medida essas religiões acabam se constituindo em ofertas outras do modelo conhecido, tornando-se, em última instância, opções diferentes, que possibilitam que anseios e visões de mundo particulares possam enfim ser representados, ainda que tais opções estejam longe

de resolver todas as carências existentes advindas dos múltiplos grupos que compõem uma nação e que devem se submeter a ela ou ser representados por ela.

Estabelecer-se em uma sociedade que não aquela de origem se trata de uma tarefa desafiadora para qualquer expressão religiosa. No caso dos afro-religiosos e dos neopentecostais brasileiros inseridos na Argentina, ambos segmentos conseguiram, à sua maneira, encontrar populações (e necessidades) com as quais souberam se comunicar, ainda que a sociedade nacional daquele país, em geral, os tenha recebido com desconfiança ou descrédito e mantenha com eles uma relação que oscila entre o conflito e o apaziguamento.

No caso das religiões de matriz africana, conforme apontou Segato (1991a), a opção por uma mudança de credo por parte das classes populares locais significou em boa medida o distanciamento da matriz cristã oficial, associada ao Estado, que em boa medida serviu historicamente de código e de mecanismo simbólico e político para excluir ou marginalizar as populações que atualmente, conforme observamos, em grande parte integram essas religiões no país, ao passo que as ofertas simbólicas e teológicas das igrejas neopentecostais brasileiras, como a IURD, ao que parece, conseguem fornecer subsídios simbólicos para o movimento contrário (“desetnicizante”), a saber, a da busca pela integração no modelo de sujeito nacional dominante: branco, próspero, heterossexual, cristão assim por diante. Minha própria etnografia sobre o assunto e o contato com esses grupos vem no sentido de corroborar essas perspectivas que a antecederam.

No caso específico da IURD na Argentina, a pesquisa revelou a importância da adoção de diferentes estratégias de adaptação ao contexto local, que, por sua vez, tornaram-se cruciais para o “sucesso” de seu projeto de transnacionalização para o país platino. Ainda que utilize fórmulas semelhantes ao que observamos no Brasil, seu contexto de origem, como a aposta na Teologia da Prosperidade em troca de doações, em seus rituais de libertação que resignificam pejorativamente semânticas mediúnicas em geral e afro-religiosas em particular, e no trabalho doutrinário e evangelizador fortemente apoiado pelos meios de comunicação, ao longo do trabalho percebemos que sem a adaptação simbólica, discursiva, empresarial e política de todos esses expedientes, seu fortuito estabelecimento no contexto exterior poderia ser severamente dificultado. Mesmo assim, a IURD enfrenta fortes resistências para se estabelecer plenamente na Argentina. Entretanto, a IURD conseguiu, paradoxalmente, representar uma alternativa

religiosa e simbólica importante para certos grupos ao mesmo tempo em que representa outra forma de preconceito de classe para esses mesmos grupos. Neste sentido, com as religiões afro-brasileiras na Argentina parece ocorrer algo semelhante.

No que diz respeito à fricção entre ambas as expressões religiosas, também foi possível perceber a transnacionalização do conflito deflagrado no Brasil, conhecido como guerra santa, que, por sua vez, também sofreu processos particulares de adaptação. No caso em questão, a partir de processos históricos custosos e prolongados, a Argentina procurou alijar de seu discurso de nação e de sua matriz cultural o componente negro. Assim, no sentido de adaptar o seu conflito com o campo afro-religioso, uma vez este aspecto ser-lhe constituinte, aparentemente a IURD termina por manipular e difundir no contexto receptor seu próprio simulacro das religiões afro-brasileiras, aproveitando constructos já existentes e preestabelecidos da sociedade receptora.

Diante de todos os aspectos observados, levantados e em parte analisados por esta pesquisa, pode-se conjuntamente avaliar algumas apostas na perspectiva histórica que integram os processos atuais de transnacionalização numa consciência histórica prolongada, que também obriga-nos a pensar numa globalização religiosa que sempre está sendo iniciada ou que constantemente está sendo relançada. Se anteriormente nos acostumamos a pensar nos efeitos da globalização no sentido centro-periferia, ou Norte-Sul, nos últimos anos o quadro tem se invertido, ou se somado ao anterior, naquilo que Csordas (2009) identificou como uma “re-globalização”, especialmente no que se refere ao contexto dos fluxos religiosos. Cada vez mais ideias e práticas desta natureza tem imigrado de países meridionais, como o Brasil, para países setentrionais, da Europa ou aos Estados Unidos.

Este quadro abre a discussão a outras possibilidades de análise, que nos incitam a refletir sobre a amplitude dos efeitos globalizantes da nova ordem mundial, inclusive no que diz respeito à própria disciplina antropológica. Se antes certos circuitos acadêmicos assumiam uma espécie de divisão mundial do trabalho intelectual entre *especialistas em produção teórica* - provenientes dos centros acadêmicos acima da linha do Equador - e os *produtores de dados em primeira mão* – provenientes do sul – fenômenos como o da transnacionalização religiosa no mundo moderno tem muito a nos ensinar sobre a quebra de certos paradigmas que

pouco contribuem para o reconhecimento e o desenvolvimento de múltiplas e preciosas epistemes mundiais.

REFERÊNCIAS

ABÉLÈS, Marc. *Anthropologie de l'État*. Paris: Armand Colin, 1990.

_____. *Anthropologie de la globalisation*. Paris: Payot, 2008.

ALGRANTI, Joaquin. Cuando lo invisible gobierna lo visible: etnografía de los cultos de prosperidad en la iglesia evangélica pentecostal de Rey de Reyes. In: *Perspectivas latinoamericanas, Cuadernos de Investigaciones del Mundo Latino*. Centro de estudios latinoamericanos, Universidad Nanzan, Nagoya, Japón, n. 5, 2007, p. 37-67.

_____. *Neo-pentecostalismo y protesta social: estudio de la comunidad evangélica de Rey de Reyes*. Buenos Aires: UBA; Paris: EHESS, 2009, 414 p. Tese (Doutorado em Ciências Sociais), 2009.

ALMEIDA, Ronaldo. A guerra das possessões. In: ORO, Ari P. et alii (orgs). *Igreja Universal do Reino de Deus: os novos conquistadores da fé*. São Paulo: Paulinas, 2003, p. 321-342.

ALVES, Daniel. *Conectados pelo espírito: redes pessoais de contato e influência entre líderes carismáticos e pentecostais ao sul da América Latina*. Porto Alegre: UFRGS, 2011, 236 p. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2011.

ANDERSON, Benedict. *Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a expansão do nacionalismo*. Lisboa: Edições 70, 2005.

APPADURAI, Arjun. *Après le colonialisme: les conséquences culturelles de la globalisation*. Paris: Payot, 2001.

_____. *Dimensões culturais da globalização: a modernização sem peias*. Lisboa: Teorema, 2004.

AUBRÉE, Marion. Dynamiques comparées de l'Église universelle du royaume de Dieu au Brésil et à l'étranger. In: BASTIAN, Jean-Pierre; CHAMPION, Françoise; ROUSSELET, Kathy (Orgs.). *La globalisation du religieux*. Paris: L'Harmattan, 2001, p. 113-124.

_____. A Igreja Universal na França. In: ORO, Ari P. et alii (orgs). *Igreja Universal do Reino de Deus: os novos conquistadores da fé*. São Paulo: Paulinas, 2003, p. 189-196.

BACZKO, Bronislaw. A imaginação social. *Enciclopédia Einaudi*. Edição portuguesa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1985.

BARRAGAN, Yamila Rovitto. *A Igreja Universal do Reino de Deus no Uruguai: um estudo antropológico sobre narrativas*. Porto Alegre: UFRGS, 2006. 155 fl. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2006.

BARTH, Fredrik. Grupos étnicos e suas fronteiras In: POUTIGNAT, P; STREIFF-FENART, J. Teorias da etnicidade: seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth. São Paulo: Editora da Unesp, 1998.

BATISTA, Carolina de Almeida. Pio IX e o combate a modernidade na encíclica Quanta Cura (1864). *XII Simpósio da ABHR*, Juiz de Fora, GT 04: Modernidade e religião: interfaces, 31/05 – 03/06 de 2011.

BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade Líquida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.

BEIRED, José Luís Bendicho. *Sob o signo da nova ordem: intelectuais autoritários no Brasil e na Argentina, 1914-1945*. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

BEM, Daniel F. de. A preponderância das fronteiras geográfica e simbólica na transnacionalização afro-religiosa no Prata. In: *Debates do Ner*, Porto Alegre, ano 9, n. 13, p. 25-46, Jan/Jun. 2008.

_____. Apontamentos sobre formas alternativas de reafricanização em terreiros de Batuque no Rio Grande do Sul, Argentina e Uruguai. In: *Debates do NER*, ano 10, número 16, Porto Alegre, p. 201-224, jul-dez 2009.

_____. *Tecendo o axé: uma abordagem antropológica da atual transnacionalização afro-religiosa nos países do Cone Sul*. Porto Alegre: UFRGS, 2012, 220 p. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2012.

BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. Belo Horizonte: UFMG, 1998.

BIANCHI, Susana. *História de las religiones en la Argentina*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 2004.

BIRMAN, Patrícia. Conexões políticas e bricolagens religiosas: questões sobre o pentostalismo a partir de alguns contrapontos. In: SANCHIS, Pierre. (Org.). *Fiéis e Cidadãos. Percursos de Sincretismo no Brasil*. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2001, p. 59-86.

BOURDIEU, Pierre. *A dominação masculina*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.

BREMMER, J; ROODENBURG, H. *Uma história cultural do humor*. Rio de Janeiro: Record, 2000.

BROWN, Jonathan. *Historia socioeconómica de Argentina*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2002.

BURKE, Peter. *Hibridismo cultural*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2003.

CANCLINI, Arnaldo. *400 años de Protestantismo argentino: historia de la presencia evangelica en la Argentina*. Buenos Aires: Fundación Argentina de Educación y Accion Comunitaria – Seminario Teológico FIET, 2004.

CAPONE, Stefania. *La quête de l'Afrique dans le Candomblé: pouvoir et tradition au Brasil*. Paris: Karthala, 1999.

_____. Religions en migration: de l'étude des migrations internationales à l'approche transnationale. In: *Autrepas*, n. 56, Paris, 2010, p. 235-259.

_____. A propos des notions de globalisation et de transnationalisation. In: ARGYRIADIS, K; CAPONE, S; DE LA TORRE, R; GUTIERREZ, C; MARY, A. (Orgs.). *Religions transnationales: entre ethnicisation et universalisation*. Paris: Karthala, 2011, p. 11-34.

CAPONE, Stefania; MARY, André. Les translogiques d'une globalisation religieuse à l'envers. In: ARGYRIADIS, K; CAPONE, S; DE LA TORRE, R; GUTIERREZ, C; MARY, A. (Orgs.). *Religions transnationales: entre ethnicisation et universalisation*. Paris: Karthala, 2011.

CARVALHO, José Jorge de. *Violência e caos na experiência religiosa*. Brasília: Série Antropologia 74, 1988.

_____. Um espaço público encantado: pluralidade religiosa e modernidade no Brasil. *Série Antropologia*, Brasília, v. 249, 1999.

CARVALHO, José Murilo de. *A Construção da Ordem - Teatro de Sombras*. São Paulo: Civilização Brasileira, 2003.

CATOGGIO, María S. Gestión de la diversidad religiosa durante la última dictadura militar: el caso del Registro Nacional de Cultos. *XIV Jornadas sobre Alternativas Religiosas en America Latina: Religiones/ Cultura*. Buenos Aires, 2007 (Cd-Rom, v.1).

CHAMPION, Françoise; HERVIEU-LÉGER, Danièle. *Présentation*. In: *De l'émotion en religion: Renouveaux et traditions*. Paris: Centurion, 1990.

CLIFFORD, James. *Itinerarios transculturales*. Barcelona: Gedisa Editorial, 1999.

_____. *A experiência etnográfica: Antropologia e literatura no século XX*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2002.

CNCE. *Comunicado referente a un artículo periodístico publicado en la Revista XXIII (10/10/2002)*. Disponível em: [http://forocristiano.iglesia.net/showthread.php/10724-COMUNICADO-del-CNCE-\(Argentina\)-respecto-a-noticia-falsa-de-la-Revista-XXIII-Nro-221?s=d7eeba6d06466e7408c369c3289e840c](http://forocristiano.iglesia.net/showthread.php/10724-COMUNICADO-del-CNCE-(Argentina)-respecto-a-noticia-falsa-de-la-Revista-XXIII-Nro-221?s=d7eeba6d06466e7408c369c3289e840c). Acesso em: 10 Set. 2012.

COHEN, Anthony. *The symbolic construction of community*. London: Routledge, 2007.

CORTEN, André. Pentecôtisme et politique en Amérique Latine. *Problèmes d'Amérique latine*, n. 24, 1996, p. 17-32.

_____. *Os pobres e o Espírito Santo: o pentecostalismo no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1996a.

_____. A Igreja Universal na África do Sul. In: ORO, Ari P. et alii (Orgs). *Igreja Universal do Reino de Deus: os novos conquistadores da fé*. São Paulo: Paulinas, 2003, p. 137-145.

_____. *Pentecôtismes: Immanence et transnationalisation*. Paris: Archives de Sciences Sociales des Religions, 2004.

CORTEN, André; MARY, André. *Imaginaires politiques et pentecôtismes: Afrique / Amérique Latine*. Paris: Karthala, 2000.

COSTA, Emilia Viotti da. *Da senzala à colônia*. São Paulo: Editora da UNESP, 1998.

CRAPANZANO, Vincent. *Imaginative horizons: an essay in literary-philosophical anthropology*. Chicago e Londres: The University of Chicago Press, 2004.

CSORDAS, Thomas. *Transnational transcendence: essays on religion and globalization*. Berkeley: University of California Press, 2009.

DAMATTA, Roberto. *Carnavais, malandros e heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro*. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

DE CERTEAU, Michel. *A Invenção do cotidiano. Artes de fazer*. Petrópolis: Vozes, 1994.

DE LA TORRE, Renee. De la globalización a la transrelocalización de lo religioso. *Debates do Ner*, Porto Alegre, ano 10, n. 19, p. 09-34, Jul/Dez. 2009.

DEIROS, Pablo A. *Dicionário Hispano-Americano de la Misión*. Puebla: Aval, 1997.

DELEUZE, Gilles. Post-scriptum sobre as sociedades de controle. In: DELEUZE, Gilles. *Conversações: 1972-1990*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992, p. 219-226.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*. São Paulo: Editora 34, 2000.

DERRIDA, Jacques. *A escritura e a diferença*. São Paulo: Perspectiva, 2009.

DEVOTO, Fernando. La construcción de símbolos y tradiciones. *Diario Clarín*, Cuaderno Sociedad, Buenos Aires, Edición de 06 de junio 1999.

DONGHI, Túlio Halperín. *Proyecto y construcción de una nación*. Buenos Aires: Ariel, 2001.

DROZ, Yvan. A Igreja Universal no Quênia. In: ORO, Ari P. et alii (Orgs.). *Igreja Universal do Reino de Deus: os novos conquistadores da fé*. São Paulo: Paulinas, 2003, p. 115-122.

DÜRKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

ELIAS, Norbert. *A sociedade dos indivíduos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.

ERIZE, Esteban. *Diccionario Comentado Mapuche-Español, Araucano Pelunche Pampa-Picunche Ranculche Huilliche*. Buenos Aires: Universidad Nacional del Sur, 1960.

ESQUIVEL, Juan. *Detrás de los muros: la Iglesia católica en tiempos de Alfonsín y Menem (1983-1999)*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes, 2004.

_____. Notas sobre la laicidad en Argentina. *Debates do NER*, ano 11, n. 18, Porto Alegre, p. 149-171, jul-dez 2010.

FAUSTO, Boris; DEVOTO, Fernando J. *Brasil e Argentina: um ensaio de história comparada*. São Paulo: Editora 34, 2005.

FONSECA, Alexandre Brasil. A maior Bancada Evangélica. In: *Tempo e Presença*, Rio de Janeiro, n. 302, 1998, p. 20-23.

_____. Igreja Universal: um império midiático. In: ORO, Ari Pedro et alii (orgs). *Igreja Universal do Reino de Deus: os novos conquistadores da fé*. São Paulo: Paulinas, 2003, p. 259-280.

FONSECA, Claudia. *Família, fofoca e honra: etnografia de relações de gênero e violência em grupos populares*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2004.

FORNI, F; MALLIMACI, F; CÁRDENAS, L. *Guía de la diversidad religiosa de Buenos Aires*. Buenos Aires: Biblos, 2003.

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir*. Petrópolis: Vozes, 1998.

_____. *Nascimento da Biopolítica*. Curso no Collège de France (1978-1979). São Paulo: Martins Fontes, 2008.

FRANCISCO, Michel Neil T. *Democracia e déficit de participação política no Brasil*. 2006. 120 f. Dissertação (Mestrado em Ciência Política) – Programa de Pós-Graduação em Ciência Política, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2006.

FRESTON, Paul. Breve histórico do pentecostalismo brasileiro. In: Antoniazzi, A. et alii. *Nem anjos nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo*. Petrópolis: Vozes, 1994, p. 67-159.

_____. The transnationalization of Brazilian Pentecostalism: the Universal Church of the Kingdom of God. In: CORTEN, A; MARSHAL-FRATANI, R. (Orgs.). *Between Babel and Pentecostalism: Transnational Pentecostalism in Africa and Latin America*. Bloomington: Indiana University Press, 2001, p. 196-213.

_____. A Igreja Universal na Ásia. In: ORO, Ari P. et alii (Orgs). *Igreja Universal do Reino de Deus: os novos conquistadores da fé*. São Paulo: Paulinas, 2003, p. 197-229.

FRIGERIO, Alejandro. La invasión de las sectas: el debate sobre nuevos movimientos religiosos en los medios de comunicación en Argentina. *Sociedad y Religión*, nr. 10-11, Buenos Aires, 1993, p. 24-51.

_____. Perspectivas actuales sobre conversion, deconversion y “lavado de cerebro” en nuevos movimientos religiosos. In: FRIGERIO, Alejandro (Org). *Nuevos movimientos religiosos y ciencias sociales*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 1993a.

_____. Estabelecendo pontes: articulação de significados e acomodação social em movimentos religiosos no Cone-Sul. In: ORO, Ari P; STEIL, Carlos (Orgs.). *Globalização e religião*. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 153-178.

_____. Exportando guerras religiosas: as respostas dos umbandistas à Igreja Universal do Reino de Deus na Argentina e no Uruguai. DA SILVA, Vagner G (Org.). *Intolerância religiosa: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro*. São Paulo: EDUSP, 2007, p. 71-117.

FRIGERIO, Alejandro; LAMBORGHINI, Eva. Procesos de reafricanización en la sociedad argentina: umbanda, candomble y militancia “afro”. In: *Revista Pós Ciências Sociais*, v. 8, n. 16, Jul/Dez. 2011.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

_____. *Nova luz sobre a antropologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.

GELLNER, Ernest. *Nações e Nacionalismo*. Lisboa: Gradiva, 1983.

GIDDENS, Anthony. *Novas regras do método sociológico*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978.

GIDDENS, A; BECK, U; LASH, S. *Modernização reflexiva: Política, tradição e estética na ordem social moderna*. São Paulo: Editora UNESP, 1997.

GIUMBELLI, Emerson. *O fim da religião: dilemas da liberdade religiosa no Brasil e na França*. São Paulo: Attar Editorial, 2002.

_____. Diferenças, semelhanças, simetrias: controvérsias acerca de grupos religiosos no Brasil e na França. VELHO, Otávio (Org.). *Circuitos infinitos*:

comparações e religiões no Brasil, Argentina, Portugal, França e Grã-Bretanha. São Paulo: Attar Editorial, 2003, p. 61-93.

_____. O “chute na santa”: blasfêmia e pluralismo religioso no Brasil. In: BIRMAN, Patrícia (Org.). *Religião e espaço público*. São Paulo: Attar Editorial, CNPq/ PRONEX, 2003a, p. 169-199.

GOFFMAN, Erving. *A representação do eu na vida cotidiana*. Petrópolis: Editora Vozes, 2005.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2006.

HANNERZ, Ulf. *Transnational connections*. London: Routledge, 1996.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. *Le pèlerine et le converti: la religion en mouvement*. Paris: Flammarion, 1999.

HOBBSBAWN, Eric J. *Nações e nacionalismo desde 1780*. Paz e Terra: Rio de Janeiro, 1990.

JUNGBLUT, Airton Luiz. O uso religioso da Internet no Brasil. *PLURA, Revista de Estudos de Religião*, v.1, n. 1, 2010, p. 202-212.

LASTÓRIA, L. A. C. N. Ethos sem ética: a perspectiva crítica de T. W. Adorno e M. Horkheimer. *Educação e Sociedade*, v. 22, n. 76, Campinas, 2001.

LEACH, Edmund. *Sistemas políticos da alta Birmânia: um estudo da estrutura social kachin*. São Paulo: EDUSP, 1996.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia estrutural I*. Rio de Janeiro: Biblioteca Tempo Brasileiro, 2003.

LOBATO, Mirta. *El progreso, la modernización y sus límites (1880-1916): nueva historia argentina*. Buenos Aires: Sudamericana, 2000.

LOREA, Roberto Arriada (Org.). *Em defesa das liberdades laicas*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2008.

MACHADO, Arlindo. *A televisão levada a sério*. São Paulo: Senac, 2000.

MACHADO, Maria D. C. *Política e Religião: a participação dos evangélicos nas eleições*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 2006.

MAFRA, Clara. A Igreja Universal em Portugal. In: ORO, Ari P. et alii (Orgs). *Igreja Universal do Reino de Deus: os novos conquistadores da fé*. São Paulo: Paulinas, 2003, p. 165-176.

MAINGUENEAU, Dominique. *Genèses du discours*. Bruxelas: Pierre Mardaga Editeur, 1984.

MALINOWSKI, Bronislaw Kaspar. *Os argonautas do Pacífico Ocidental: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné Melanésia*. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

MALLIMACI, Fortunato. A situação religiosa na Argentina urbana do fim do milênio. In: ORO, Ari P. STEIL, Carlos Alberto (Orgs). *Globalização e religião*. Petrópolis: Editora Vozes, 1999, p. 73-92.

MALLIMACI, F; ESQUIVEL, J. *Primera encuesta sobre creencias y actitudes religiosas en Argentina*. Buenos Aires: FONCYT, CEIL-PIETTE CONICET, 2008.

MARCUS, George. Ethnography in/ of the World System: the emergence of multi-sited ethnography. *The Annual Review of Anthropology*, n. 24, 1995, p. 95-117.

MARIANO, Ricardo. *Neopentecostais: os pentecostais estão mudando*. São Paulo: USP, 1995, 250 p. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Departamento de Sociologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 1995.

_____. A Igreja Universal no Brasil. In: ORO, Ari P; CORTEN, Andre; DOZON, Jean-Pierre. *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.

_____. Império Universal: Igreja neopentecostal cresce mundialmente, exporta sua hierarquia chefiada por brasileiros e enfrenta acirrada concorrência religiosa. In: *Folha de São Paulo*, Caderno Mais, 02 de maio de 2010.

MARIZ, Cecília. Alcoolismo, gênero e pentecostalismo. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 16, n. 3, 1994, p. 80-93.

_____. O demônio e os pentecostais no Brasil. In: BIRMAN, Patrícia (Org.). *O mal à brasileira*. Rio de Janeiro: EDUERJ, 1997.

MAUSS, Marcel. *Ensaio sobre a dádiva: forma e razão da troca nas sociedades arcaicas*. Lisboa: Edições 70, 1988.

MICHEL, Patrick. Religion et démocratie: nouvelles situations, nouvelles approches. In: MICHEL, Patrick (Org). *Religion et démocratie*. Paris: Albin Michel, 1997.

MILLER, Ray; ANDERSON, Allan. A Igreja Universal na Inglaterra. In: ORO, Ari P. et alii (Orgs.). *Igreja Universal do Reino de Deus: os novos conquistadores da fé*. São Paulo: Paulinas, 2003, p. 177-187.

MOISÉS, José Álvaro. *Os brasileiros e a democracia: bases sócio-políticas da legitimidade democrática*. São Paulo: Editora Ática, 1995.

NORONHA, Luiz. *Malandros: notícias de um submundo distante*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

OLIVEIRA, P. C. N. de. *O uso dos símbolos do catolicismo popular pela IURD*. 2006. 115f. Dissertação. (Mestrado em Ciências da Religião) – Departamento de Filosofia e Teologia – Universidade Católica de Goiás, 2006.

ONU-HABITAT. *Estado de las ciudades de América Latina y el Caribe 2012*. Disponível em: www.onuhabitat.org. Consultado em: 30 de Set. 2012.

ORO, Ari Pedro. Neopentecostais e afro-brasileiros: quem vencerá esta guerra? *Debates do NER*. n. 1, Porto Alegre, 1997, p. 10-37.

_____. *Axé Mercosul: as religiões afro-brasileiras nos países do Prata*. Petrópolis: Editora Vozes, 1999.

_____. Neopentecostalismo: dinheiro e magia. *Revista Ilha*, Florianópolis, v. 3, n. 1, setembro de 2001, p. 71-85.

_____. A presença religiosa brasileira no exterior: o caso da Igreja Universal do Reino de Deus. *Estudos Avançados*, 18 (52), 2004, p. 139-155.

_____. O sacrifício de animais nas religiões afro-brasileiras: análise de uma polêmica recente no Rio Grande do Sul. *Religião e Sociedade*, v. 25, n. 2, Rio de Janeiro: ISER, p. 11-31, 2005.

_____. Religião e política no Brasil. In: ORO, Ari P. (Org.). *Religião e política no Cone Sul: Argentina, Brasil e Uruguai*. São Paulo: CNPq/PRONEX, Attar Editorial, 2006, p. 75-156.

_____. Intolerância religiosa iurdiana e reações afro no Rio Grande do Sul. In: DA SILVA, Vagner G (Org.). *Intolerância religiosa: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro*. São Paulo: EDUSP, 2007, p. 29-69.

_____. (Org.). *Latinidade da América Latina: enfoques sócio-antropológicos*. São Paulo: Editora Hucitec, 2008.

_____. Transnacionalização religiosa no Cone-Sul: uma comparação entre pentecostais e afro-religiosos. *Debates do NER*, ano 10, número 16, Porto Alegre, p. 225-245, jul-dez 2009.

_____. *Os críticos da existência da liberdade religiosa no Brasil*. Seminário Religião no Espaço Público, UFRGS-PPGAS-NER, Porto Alegre, 2012.

ORO, Ari P; STEIL, Carlos Alberto. (Orgs). *Globalização e religião*. Petrópolis: Editora Vozes, 1999.

ORO, Ari P; CORTEN, Andre; DOZON, Jean-Pierre. Introdução. In: ORO, Ari P; CORTEN, Andre; DOZON, Jean-Pierre. (Orgs). *Igreja Universal do Reino de Deus: os novos conquistadores da fé*. São Paulo: Paulinas, 2003, p. 13-45.

ORO, Ari P; STEIL, Carlos; RICKLI, João. Introdução. In: ORO, Ari P; STEIL, Carlos; RICKLI, João. *Transnacionalização religiosa: fluxos e redes*. São Paulo: Terceiro Nome, 2012, p. 07-13.

ORTIZ, Renato. *A morte branca do feiticeiro negro: umbanda, integração de uma religião numa sociedade de classes*. Petrópolis: Editora Vozes, 1978.

_____. *Um outro território: ensaios sobre a mundialização*. São Paulo: Olho D'água, 1996.

OZLAK, Oscar. *La formación del Estado argentino*. Buenos Aires: Editorial de Belgrano, 1982.

PACE, Enzo. Religião e globalização. In: ORO, Ari P. STEIL, Carlos Alberto (Orgs.) *Globalização e religião*. Petrópolis: Editora Vozes, 1999, p. 25-42.

PARKER, Cristián G. Identidad latina e integración sudamericana. In: ORO, Ari P. (Org.). *Latinidade da América latina: enfoques sócio-antropológicos*. São Paulo: Editora Hucitec, 2008, p. 60-96.

PIERUCCI, Antonio Flavio. Liberdade de cultos na sociedade de serviços. In: PIERUCCI, A. C; PRANDI, R. (Orgs). *A realidade social das religiões no Brasil*. São Paulo: Hucitec, 1996, p. 275-293.

_____. Interesses religiosos dos sociólogos da religião. In: ORO, Ari P. STEIL, Carlos Alberto (Orgs). *Globalização e religião*. Petrópolis: Editora Vozes, 1999, p. 249-262.

_____. Bye bye, Brasil: o declínio das religiões tradicionais no Censo 2000. *Estudos Avançados*, vol.18, n. 52, São Paulo, Set./Dec. 2004.

PINTO, Paulo G. H. da Rocha. Ritual, etnicidade e identidade religiosa nas comunidades muçulmanas no Brasil. *REVISTA USP*, São Paulo, n. 67, 2005, p. 228-250.

_____. da Rocha. *Islã: religião e civilização. Uma abordagem antropológica*. Aparecida: Editora Santuário, 2010.

PNUD. *La Democracia en America Latina: hacia una democracia de ciudadanas y ciudadanos*. Buenos Aires: Aguilar, Altea, Taurus, Alfaguara S.A, 2004.

POE, Edgar Allan. *A carta roubada: e outras histórias de crime e mistério*. Porto Alegre: L&PM Editores, 2011.

POLLAK-ELTZ, Angelina. A Igreja Universal na Venezuela. In: ORO, Ari P; CORTEN, Andre; DOZON, Jean-Pierre (Orgs.). *Igreja Universal do Reino de Deus: os novos conquistadores da fé*. São Paulo: Paulinas, 2003, p. 79-92.

PRANDI, Reginaldo. A religião do planeta global. In: ORO, Ari P. STEIL, Carlos Alberto (Orgs.) *Globalização e religião*. Petrópolis: Editora Vozes, 1999, p. 63-70.

PROENÇA, Wander de Lara. *Sindicato de mágicos: uma história cultural da Igreja Universal do Reino de Deus (1977-2006)*. 2006. 374f. Tese. (Doutorado em História) – Pós Graduação em História, Universidade Estadual Paulista – UNESP/ASSIS, 2006.

RABINOW, Paul. *Antropologia da Razão*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1999.

RANQUETAT, Cesar Alberto. *Laicidade à brasileira: um estudo sobre a controvérsia em torno da presença de símbolos religiosos em espaços públicos*. Tese de doutorado defendida no PPGAS/UFRGS, 2012.

REINHARDT, Bruno. *Espelho ante espelho: a troca e a guerra entre o neopentecostalismo e os cultos afro-brasileiros em Salvador*. São Paulo: CNPq/Pronex, Attar Editorial, 2007.

RIBEIRO, Renato Janine. Religião e política no Brasil contemporâneo. In: FRIDMAN, Luis Carlos (Org). *Política e cultura, século XXI*. Rio de Janeiro: ALERJ, Relume Dumará, 2002, p. 99-110.

RIBEIRO, Jaçanã. *O simulacro da alteridade: uma análise discursiva do ritual de libertação e cura da Igreja Universal do Reino de Deus*. 2005. Dissertação (Mestrado em Estudos da Linguagem – Análise do Discurso) – Programa de Pós-Graduação em Letras, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 215f, 2005.

ROBERTSON, Roland. *Globalization: social theory and global culture*. London: Sage, 1992.

ROCHA, Maria da Penha N. da. *As estratégias de comunicação da Igreja Universal do Reino de Deus*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2006, 222 p. Tese (Doutorado em Comunicação) – Programa de Pós-Graduação em Comunicação e Cultura, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2006.

ROMERO, Luis Alberto. *História contemporânea da Argentina*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2006.

SAHLINS, Marshall. *Ilhas de história*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1999.

_____. *Cultura e razão prática*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.

SANCHIS, Pierre. O campo religioso contemporâneo no Brasil. In: ORO, Ari P; STEIL, Carlos Alberto (Orgs.) *Globalização e religião*. Petrópolis: Editora Vozes, 1999, p. 103-115.

SCHUTZ, Alfred. Parte 1: Fundamento da Fenomenologia. In: WAGNER, Helmut R. (Org.). *Fenomenologia e relações sociais*. Textos escolhidos de Alfred Schutz. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979.

SCHWARTZENBERG, Roger-Gérard. *O Estado espetáculo*. Rio de Janeiro/ São Paulo: Difel, 1978.

SEGATO, Rita Laura. Algunas propuestas para el estudio del cambio religioso: la expansión evangélica en la Puna Jujeña. *Sociedad y Religión*, v. 8, 1991.

_____. Uma vocação da minoria: a expansão dos cultos afro-brasileiros na Argentina como processo de reetnização. *Dados. Revista de Ciências Sociais*, Rio de Janeiro, 34/2, 1991a.

_____. Um paradoxo do relativismo: discurso racional da Antropologia frente ao sagrado. *Religião e Sociedade*, 16/1-2, 1992, p. 114-135.

_____. Formações de diversidade: nação e opções religiosas no contexto da globalização. In: ORO, Ari P; STEIL, Carlos Alberto (Orgs.) *Globalização e religião*. Petrópolis: Editora Vozes, 1999, p. 219-248.

_____. Religions in transition – Changing religious adhesions in a merging world”. In: SEGATO, Rita Laura; ALVARSSON, Jan-Ake. *Religions in transition: mobility, merging and globalization in contemporary religious adhesions*. Uppsala: Uppsala University Library, 2003, p. 8-32.

_____. La faccionalización de la República y el paisaje religioso como índice de una nueva territorialidad. In: ALONSO, Aurelio (Org). *La América Latina y el Caribe: Territorios Religiosos y Desafíos para el Diálogo*. Buenos Aires: CLACSO, 2006, v. 1, p. 48-82.

_____. *La nación y sus otros: raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de Políticas de la Identidad*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2007.

SÉGUY, Jean. Religion, modernité, sécularisation. *Archives de Sciences Sociales des Religions*, n. 2, v. 61, 1986, p. 175-185.

SEMÁN, Pablo. A Igreja Universal na Argentina. In: ORO, Ari P. et alii (Orgs.). *Igreja Universal do Reino de Deus: os novos conquistadores da fé*. São Paulo: Paulinas, 2003, p. 69-78.

SEMÁN, Pablo; MARTÍN, Eloísa. Religião e política na Argentina. In: ORO, Ari P. (Org.). *Religião e política no Cone Sul: Argentina, Brasil e Uruguai*. São Paulo: CNPq/ PRONEX, Attar Editorial, 2006, p. 33-73.

SESELOVSKY, Alejandro. El milagro del diezmo. *Página 12*. Disponível em: <http://www.pagina12.com.ar/diario/sociedad/3-35088.html#arriba>. Acesso em: 13 de Mar. 2011.

SILVA, Vagner G. da. Prefácio ou notícias de uma guerra nada particular: os ataques neopentecostais às religiões afro-brasileiras e aos símbolos da herança africana no Brasil. In: SILVA, Vagner G. da (Org.). *Intolerância religiosa: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro*. São Paulo: EDUSP, 2007, p. 09-28.

SIMMEL, George. A metrópole e a vida mental. In: VELHO, Otávio G. (Org.). *O fenômeno urbano*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, Biblioteca de Ciências Sociais, 1973.

SNOW, Peter G. *Political forces in Argentina*. Boston: Allyn and Bacon Inc., 1981.

SOARES, Mariza de Carvalho. Guerra santa no país do sincretismo. In: LANDIN, L. (Org.) *Sinais dos tempos: diversidade religiosa no Brasil*. Rio de Janeiro: Instituto de Estudos da Religião, 1990.

SOARES, Luiz Eduardo. Globalização como deslocamento de relações intraculturais. In: MENDES, Candido; SOARES, L. E (Orgs). *Pluralismo cultural, identidade e globalização*. São Paulo: Record, 2001, p. 379-409.

SONEIRA A. Jorge. *Sociología de los nuevos movimientos religiosos en Argentina*, Buenos Aires: Ediciones de la Universidad del Salvador, 2005.

SOUZA, Antonio Ricardo de. O desempenho político-eleitoral dos evangélicos. *Revista Brasileira de História das Religiões*, v. 1, n. 3, 2009, p. 1-23.

TADVALD, Marcelo. O simulacro da alteridade em perspectiva: comentários acerca de uma análise discursiva de um ritual da Igreja Universal. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 6, n. 7, p. 89-97, 2005.

_____. Demonização da política ou a política demonizada? Os evangélicos e as eleições federais de 2006. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 7, n. 10, p. 79-88, 2006.

_____. Corpo e possessão na teodicéia racionalista do espiritismo kardecista. *Ciencias Sociales y Religión/ Ciências Sociais e Religião*, Porto Alegre, ano 9, n. 9, p. 117-139, setembro de 2007.

_____. Direito litúrgico, direito legal: a polêmica em torno do sacrifício ritual de animais nas religiões afro-gaúchas. *Revista Caminhos*, Goiânia, v. 5, n. 1, p. 129-147, jan/jun. 2007a.

_____. Eleitos de Deus e pelo povo: os evangélicos e as eleições federais de 2010. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 11, n. 18, p. 83-109, 2010.

TAVOLARO, Douglas. *O bispo: a história revelada de Edir Macedo*. São Paulo: Larousse, 2007.

TOURAINÉ, Alan. *Crítica de la modernidad*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Economica de Argentina, 1994.

TURNER, Victor W. *O processo ritual. Estrutura e antiestrutura*. Petrópolis: Vozes, 1974.

UTTER, J. H. *Marian piety as a sociocultural factor in Argentina*. New York: Columbia University Press, 1986.

VAN DER VEER, Peter. Transnational Religion. *Transnational Migration: comparative perspectives*. Princeton University, 30 June -1 July 2001, p. 1-15.

VELHO, Gilberto. Indivíduo e religião na cultura brasileira. In: VELHO, G. *Projeto e metamorfose: antropologia das sociedades complexas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.

VELHO, Otávio. Globalização: antropologia e religião. In: ORO, Ari P; STEIL, Carlos Alberto (Orgs.) *Globalização e religião*. Petrópolis: Editora Vozes, 1999, p. 43-61.

WALLERSTEIN, Immanuel M. *Unthinking social science: the limits of Nineteenth Century paradigms*. Cambridge: Polity Press, 1995.

WEBER, Max. *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. Volume 1. São Paulo: Editora da UnB – Imprensa Oficial, 2004.

WYNARCZYK, Hilario. *Ciudadanos de dos mundos: el movimiento evangélico en la vida pública argentina 1980-2001*. Buenos Aires: UNSAM Edita, 2009.

_____. *Sal y luz a las naciones: evangélicos y política en la Argentina 1980-2001*. Buenos Aires: Siglo XXI Editora Iberoamericana, 2010.

ZALUAR, Alba. *A máquina e a revolta: as organizações populares e o significado da pobreza*. São Paulo: Brasiliense, 2000.

Matérias jornalísticas

BLETA, Atílio; FIORITI, Santiago. El Senado lo aprobó y ya es ley el matrimonio gay. *Diario Clarín*, Buenos Aires, Edición de 15 de julio 2010.

CAPPIELLO, Hernán. Procesan al director de cultos no católicos: fue acusado de proponer un patrocinio pago para poder inscribirse en el registro. *La Nación*, Buenos Aires, Edición de 11 de mayo 2000.

CATHOLIC.NET. *Red de noticias*. Disponível em:
<http://es.catholic.net/sectasapologeticayconversos/243/674/articulo.php?id=16832>.
 Consultado em 10 Set. 2012.

COELHO, Luciana. Templo dos imigrantes: na Europa, organização cresce ao investir em comunidades de brasileiros e africanos. *Folha de São Paulo*, Caderno Mais, 02 de maio de 2010, p. 05.

IURD NOTICIAS. *Los curanderos no pudieron ayudarla*. Buenos Aires, Edição de domingo, 09 de noviembre 2008, p. 6.

LA NACIÓN. *La fe que mueve millones: la Iglesia Universal del Reino de Dios se expande en medio de la polémica* (Editorial). Buenos Aires, Edición 08 de marzo 2009.

LAGE, Janaína. Prosperidade flexível: com maioria de fiéis de origem latina, Universal usa programa de TV e "oração drive-thru" para se expandir nos EUA. *Folha de São Paulo*, Caderno Mais, 02 de maio de 2010, p. 05.

MARREIRO, Flávia. Reação católica: padre que lidera ofensiva diz que ter ignorado surgimento da Universal foi um erro. *Folha de São Paulo*, Caderno Mais, 02 de maio de 2010, p. 06.

MINISTERIO LUZ A LAS NACIONES. *Iglesia Universal del Reino de Dios: "Pare de sufrir"*. Disponível em: <http://espirituales.mforos.com/352549/2742311-iglesia-universal-del-reino-de-dios-pare-de-sufrir/>. Consultado em: 10 de Set. 2012.

O GLOBO. *ONU: mais de 1/4 da população pobre da América Latina vive no Brasil*. Disponível em: <http://oglobo.globo.com/mundo/onu-mais-de-14-da-populacao-pobre-da-america-latina-vive-no-brasil-5851772>. Consultado em 23, Ago. 2012.

O VERBO. *Deputado quer barrar no Congresso permissão para cirurgias de mudança de sexo no SUS*. Edição de 17 de Novembro de 2008. Disponível em: <http://www.overbo.com.br/portal/2008/11/17>. Consultado em 15, Dez. 2008.

REINOSO, Susana. La máquina telerrreligiosa. *La Nación*, Buenos Aires, Edición 09 de junio 2002.

ROUILLON, Jorge. En Argentina y con el lema "Pare de sufrir", siguen sumando fieles. *La Nación*, Buenos Aires, Edición 08 de marzo 2009.

RUBIN, Sergio. Crucifijos: Argibay generó una polémica. *Diario Clarín*, Buenos Aires, Edición de 20 de Septiembre 2010.

_____. Las religiones históricas creen que el proyecto no prosperará. *Diario Clarín*, Buenos Aires, Edición de 02 de noviembre 2011.

SANZOL, Carlos. La "salvación" está en la pantalla: la criticada Iglesia Universal del Reino de Dios promete el paraíso en sus programas de TV. *La Nación*, Buenos Aires, Edición 03 de mayo 2006.

SOUSA, A. P.; ATHAYDE, P. de. Um embate terreno: uma série de ações judiciais coloca a Igreja Universal no olho do furacão e pode atraparhar os planos de Edir Macedo. *Carta Capital*, São Paulo, 05 de março de 2008, p. 34-38.

ZANINI, Fábio. Safári da fé: representantes da igreja, sempre brasileiros, têm de formar rede de pastores locais. *Folha de São Paulo*, Caderno Mais, 02/05/2010, p. 06.

APÊNDICES

APÊNDICE 1

Histórico político dos evangélicos eleitos para a Câmara dos Deputados e Senado – 1998-2010.

Candidato	Denominação	Ano Eleitoral			
		1998	2002	2006	2010
Adeloro Vieira	Assembleia de Deus	Deputado Estadual PFL-SC	Eleito PMDB-SC	Derrotado	Senador derrotado PSC-RO
Adilson Soares	Igreja I. da Graça de Deus	Não candidatou-se	Não candidatou-se	Eleito	Reeleito PR-RJ
Agnado Muniz	Assembleia de Deus	Eleito PDT-RO	Reeleito	Derrotado	Não candidatou-se
Aguinaldo Ribeiro	Cristão Evangélico	Não candidatou-se	Não candidatou-se	Deputado Estadual PP-PB	Eleito PP-PB
Albino Boaventura	Assembleia de Deus	Suplente Senador PMDB-GO	Falecido	Falecido	Falecido
Aldir Cabral	IURD	Reeleito PFL-RJ	Não candidatou-se	Não candidatou-se	Não candidatou-se
Almeida de Jesus	IURD	Eleito PMDB-CE	Reeleito	Não candidatou-se	Não candidatou-se
Anderson Ferreira	Assembleia de Deus	Não candidatou-se	Não candidatou-se	Não candidatou-se	Eleito PR-PE
André Zacharow	Batista	Não candidatou-se	Eleito PDT-PR	Derrotado	Reeleito PMDB-PR
Andréia Zito	Maranata	Deputada Estadual PSDB-RJ	Reeleita Deputada Estadual	Eleita PSDB-RJ	Reeleita PSDB-RJ
Antonia Lucia	Assembleia de Deus	Não candidatou-se	Não candidatou-se	Eleita PP-AC	Reeleita PSC-AC
Antony Garotinho	Presbiteriana	Eleito Governador PDT-RJ	Derrotado Presidência PSB	Não candidatou-se	Eleito PR-RJ
Arolde de Oliveira	Batista	Reeleito PFL-RJ	Reeleito	Reeleito	Reeleito DEM-RJ
Audifax Barcelos	Batista	Não candidatou-se	Não candidatou-se	Não candidatou-se	Eleito PSB-ES
Áureo	Metodista	Não candidatou-se	Não candidatou-se	Não candidatou-se	Eleito PRTB-RJ

Benedita da Silva	Presbiteriana	Vice-Governadora Derrotada PT	Governadora Derrotada PT-J	Não candidatou-se	Eleita PT-RJ
Bispo Antônio Bulhões	IURD	Não candidatou-se	Não candidatou-se	Eleito PMDB-SP	Reeleito PRB-SP
Bispo João Batista	IURD	Não candidatou-se	Eleito PFL-SP	Derrotado	Não candidatou-se
Bispo João Mendes de Jesus	IURD	Não candidatou-se	Eleito PDT-RJ	Derrotado	Derrotado PRB-RJ
Bispo Marcelo Crivella	IURD	Não candidatou-se	Senador Eleito PL-RJ	Governador Derrotado PRB-RJ	Senador Reeleito PRB-RJ
Bispo Rodovalho	Sara Nossa Terra	Não candidatou-se	Não candidatou-se	Eleito PFL-DF	Renunciou
Bispo Rodrigues	IURD	Eleito PFL-RJ	Reeleito	Renunciou	Não candidatou-se
Bispo Vieira Reis	IURD	Não candidatou-se	Eleito PMDB-RJ	Não candidatou-se	Deputado Estadual PRB-RJ
Bispo Wanderval de Jesus	IURD	Eleito PTB-SP	Reeleito	Não candidatou-se	Não candidatou-se
Bruna Furlan	Igreja Cristã do Brasil	Dados não localizados	Dados não localizados	Não candidatou-se	Eleita PSDB-SP
Cabo Júlio	Comunidade Evangélica	Eleito PL-MG	Reeleito	Derrotado	Não candidatou-se
Cantora Lauriete	Assembleia de Deus	Não candidatou-se	Não candidatou-se	Não candidatou-se	Eleita PSC-ES
Carlos William	Maranata	Não candidatou-se	Eleito PST-MG	Reeleito	Não candidatou-se
Costa Ferreira	Assembleia de Deus	Reeleito PFL-MA	Reeleito	Derrotado	Derrotado PRB-MA
De Velasco	IURD	Reeleito PRONA-SP	Não candidatou-se	Não candidatou-se	Não candidatou-se
Delegado Francisco Francischini	Assembleia de Deus	Não candidatou-se	Não candidatou-se	Não candidatou-se	Eleito PSDB-PR
Dona Íris	Cristã Evangélica	Não candidatou-se	Não candidatou-se	Eleita PMDB-GO	Reeleita
Doutor Antônio Cruz	Assembleia de Deus	Não candidatou-se	Não candidatou-se	Eleito PP-MS	Reeleito
Doutor Grilo	Igreja I. da Graça de Deus	Não candidatou-se	Não candidatou-se	Não candidatou-se	Eleito PSL-MG
Doutor Nechar	Assembleia de Deus	Não	Não	Eleito PV-	Derrotado

		candidatou-se	candidatou-se	SP	PP-SP
Eder Silva	Batista	Eleito PDT-RJ	Não candidatou-se	Não candidatou-se	Não candidatou-se
Edinho Araújo	Presbiteriana	Reeleito PMDB-SP	Não candidatou-se	Não candidatou-se	Eleito
Edir Montemor	Batista	Não candidatou-se	Não candidatou-se	Eleito PSB-SP	Não candidatou-se
Edivaldo Holanda Jr	Batista	Não candidatou-se	Não candidatou-se	Não candidatou-se	Eleito PTB-MA
Edmar Arruda	Presbiteriana	Não candidatou-se	Não candidatou-se	Não candidatou-se	Eleito PSC-PR
Edna Macedo	IURD	Não candidatou-se	Eleita PTB-SP	Não candidatou-se	Deputada Estadual Derrotada PL-SP
Eduardo Cunha	Sara Nossa Terra	Não candidatou-se	Não candidatou-se	Eleito PMDB-RJ	Reeleito
Eduardo da Fonte	Sem denominação	Não candidatou-se	Não candidatou-se	Eleito PP-PE	Reeleito
Eraldo Tinoco	Batista	Reeleito PFL-BA	Vice-Governador PFL-BA	Reeleito Vice-Governador	Falecido
Erivelton Santana	Assembleia de Deus	Dados não localizados	Não candidatou-se	Derrotado PSC-BA	Eleito
Euler Lázaro de Moraes	Batista	Eleito PMDB-GO	Não candidatou-se	Não candidatou-se	Não candidatou-se
Fátima Pelaes	Assembleia de Deus	Eleita PSDB-AP	Governadora Derrotada	Eleita PMDB-AP	Reeleita
Fernando Zuppo	Igreja Evangélica de Vila Yara	Eleito PDT-SP	Não candidatou-se	Dados não localizados	Dados não localizados
Filipe Rio de Cara Eleita	Assembleia de Deus	Não candidatou-se	Não candidatou-se	Eleito PSC-RJ	Reeleito
Flávio Bezerra	IURD	Não candidatou-se	Não candidatou-se	Eleito PMDB-CE	Derrotado PRB-CE
Francisco Silva	Congregação Cristã do Brasil	Reeleito PPB-RJ	Não candidatou-se	Não candidatou-se	Não candidatou-se
George Hilton	IURD	Eleito Dep. Estadual PST-MG	Reeleito Dep. Estadual PL-MG	Eleito PP-MG	Reeleito PRB-MG
Gerson Gabrielli	Batista	Eleito PFL-BA	Reeleito	Derrotado	Derrotado DEM-BA
Gilberto Nascimento	Cristão Evangélico	Deputado Estadual	Eleito PSB-SP	Derrotado	Não candidatou-se

		PMDB-SP			se
Gilmar Machado	Batista	Eleito PT-MG	Reeleito	Reeleito	Reeleito
Glycon Terra Pinto	Batista	Eleito PT-MG	Não candidatou-se	Não candidatou-se	Não candidatou-se
Henrique Afonso	Presbiteriana	Não candidatou-se	Eleito PT-AC	Reeleito	Reeleito PV-SP
Herculano Anghinetti	Batista	Reeleito PPB-MG	Reeleito	Derrotado	Não candidatou-se
Hugo Biehl	Luterana	Reeleito PPB-SC	Não candidatou-se	Não candidatou-se	Senador derrotado PP-SC
Íris Rezende	Cristã Evangélica	Governador Derrotado PMDB-GO	Senador Eleito	Senador	Governador Derrotado
Isaías Silvestre	Cristão Evangélico	Não candidatou-se	Eleito PSB-MG	Derrotado	Derrotado
Jefferson Campos	Evangelho Quadrangular	Não candidatou-se	Eleito PSB-SP	Derrotado PTB-SP	Eleito PSB-SP
João Campos	Assembleia de Deus	Não candidatou-se	Eleito PSDB-GO	Reeleito PSDB-GO	Reeleito
João Paulo	IURD	Não candidatou-se	Eleito PL-MG	Derrotado PSB-MG	Não candidatou-se
Joel de Holanda	Batista	Eleito PFL-PE	Dados não localizados	Dados não localizados	Dados não localizados
Johnathan de Jesus	IURD	Não candidatou-se	Não candidatou-se	Não candidatou-se	Eleito PRB-RR
Jorge Tadeu	Igreja I. da Graça de Deus	Eleito PPB-SP	Não candidatou-se	Eleito PFL-SP	Reeleito DEM-SP
Jorge Wilson	IURD	Reeleito PMDB-RJ	Não candidatou-se	Não candidatou-se	Não candidatou-se
Josué Bengtson	Evangelho Quadrangular	Eleito PTB-PA	Reeleito	Derrotado	Eleito
Júlio Redecker	Luterana	Reeleito PPB-RS	Reeleito	Reeleito PSDB-RS	Não candidatou-se
Jurandyr Loureiro	Assembleia de Deus	Não candidatou-se	Não candidatou-se	Eleito PSC-ES	Não candidatou-se
Lamartine Posella	Batista	Reeleito PPB-SP	Governador Derrotado	Não candidatou-se	Não candidatou-se
Léo Vivas	IURD	Não candidatou-se	Não candidatou-se	Eleito PRB-RJ	Não candidatou-se

Leonardo Quintão	Batista	Não candidatou- se	Deputado Estadual Eleito PSB- MG	Eleito PMDB-MG	Reeleito
Lilian Sá	Assembleia de Deus	Não candidatou- se	Não candidatou- se	Não candidatou- se	Eleita PR- RJ
Lindomar Garçon	Evangelho Quadrangular	Não candidatou- se	Não candidatou- se	Eleito PV- RO	Reeleito
Lourival Mendes	Batista	Deputado Estadual Eleito PMN - MA	Não candidatou- se	Derrotado Dep. Estadual PT do B- MA	Eleito PT do B-MA
Luiz Moreira	IURD	Reeleito PFL-BA	Não candidatou- se	Não candidatou- se	Não candidatou- se
Lydia Quinan	Presbiteriana	Reeleita PMDB-GO	Não candidatou- se	Não candidatou- se	Não candidatou- se
Magno Malta	Batista	Eleito PTB- ES	Senador PL- ES	Senador	Senador Reeleito PR-ES
Manato	Maranata	Não candidatou- se	Não candidatou- se	Eleito PDT-ES	Reeleito
Marcelo Aguiar	Igreja Renascer	Não candidatou- se	Não candidatou- se	Dados não localizados	Eleito PSC- SP
Márcio Marinho	IURD	Não candidatou- se	Dep. Estadual Eleito PL- BA	Eleito PL- BA	Reeleito PRB-BA
Marco Feliciano	Igreja Avivamento da Fé	Não candidatou- se	Não candidatou- se	Não candidatou- se	Eleito PSC- SP
Marcos Rogério	Assembleia de Deus	Não candidatou- se	Não candidatou- se	Não candidatou- se	Eleito PDT-RO
Marina Silva	Assembleia de Deus	Não candidatou- se	Senadora Eleita PT- AC	Senadora e Ministra de Estado	Derrotada Presidência PV
Mário de Oliveira	Evangelho Quadrangular	Reeleito PPB-MG	Senador Derrotado PST-MG	Eleito PSC- MG	Reeleito PSC-MG
Mattos Nascimento	Assembleia de Deus	Eleito PSDB-RJ	Não candidatou- se	Dados não localizados	Dados não localizados
Milton Barbosa	Assembleia de Deus	Assumi como Suplente PFL-BA	Eleito PFL- BA	Derrotado PSC-BA	Derrotado PSC-BA
Mirian Reid	Batista	Eleita PDT- RJ	Não candidatou- se	Eleita PSC- RJ	Não candidatou- se

Missionário José Olímpio	Assembleia de Deus	Não candidatou- se	Não candidatou- se	Dep. Estadual Derrotado PMDB-SP	Eleito PP- SP
Natan Donadon	Batista	Não candidatou- se	Não candidatou- se	Eleito PMDB-RO	Derrotado
Neilton Mullim	Batista	Não candidatou- se	Não candidatou- se	Eleito PPS- PR	Reeleito PR-RJ
Neucimar Fraga	Cristã Evangélica	Não candidatou- se	Eleito PL- ES	Reeleito	Não candidatou- se
Nilton Capixaba	Assembleia de Deus	Não candidatou- se	Não candidatou- se	Eleito PTB-RO	Reeleito PTB-RO
Onyx Lorenzoni	Luterano	Dep. Estadual Eleito PFL- RS	Eleito PFL- RS	Reeleito	Reeleito DEM-RS
Otoniel Lima	IURD	Não candidatou- se	Não candidatou- se	Dep. Estadual Eleito PL- SP	Eleito PRB-SP
Otoniel Machado	Cristão Evangélico	Senador Suplente PMDB-GO	Suplente	Não candidatou- se	Não candidatou- se
Oziel Oliveira	Batista	Não candidatou- se	Não candidatou- se	Não candidatou- se	Eleito PDT-BA
Pastor Amarildo	Assembleia de Deus	Eleito PPB- TO	Reeleito	Derrotado PSC-TO	Suplente ao Senado
Pastor Francisco Eurico	Assembleia de Deus	Não candidatou- se	Não candidatou- se	Não candidatou- se	Eleito PSC- PE
Pastor Frankembergen Galvão	Assembleia de Deus	Dados não localizados	Eleito PPB- RR	Derrotado	Derrotado
Pastor Heleno	IURD	Não candidatou- se	Eleito PL- SE	Derrotado	Eleito PRB-SE
Pastor Hidekazu Takayama	Assembleia de Deus	Dep. Estadual Eleito PFL- PR	Eleito PTB- PR	Reeleito PMDB-PR	Reeleito PSC-PR
Pastor José Divino	IURD	Dep. Estadual Eleito PMDB-RJ	Eleito PMDB-RJ	Não candidatou- se	Não candidatou- se
Pastor Lincon Portela	Batista	Eleito PSL- MG	Reeleito	Reeleito	Reeleito PR-MG
Pastor Manoel Ferreira	Assembleia de Deus	Não candidatou- se	Senador Derrotado PPB-RJ	Eleito PTB-RJ	Não candidatou- se
Pastor Marcos Abramo	IURD	Não candidatou- se	Eleito PFL- SP	Derrotado	Não candidatou- se
Pastor Marcos de Jesus	IURD	Eleito PTB- PE	Reeleito	Não candidatou-	Dados não localizados

		se				
Pastor Oliveira Filho	IURD	Eleito PPB-PR	Reeleito	Derrotado	Não candidatou-se	
Pastor Paulo Freire	Assembleia de Deus	Não candidatou-se	Não candidatou-se	Não candidatou-se	Eleito PR-SP	
Pastor Paulo Gouvêa	IURD	Eleito PTB-RS	Reeleito PL-RS	Derrotado	Não candidatou-se	
Pastor Pedro Ribeiro	Assembleia de Deus	Não candidatou-se	Eleito PL-CE	Derrotado PMDB-CE	Derrotado PR-CE	
Pastor Pinheiro	Sem denominação	Suplente PRONA-DF	Eleito PMDB-DF	Não candidatou-se	Não candidatou-se	
Pastor Reginaldo de Jesus	IURD	Suplente PMDB-BA	Reeleito PFL-BA	Derrotado PP-BA	Não candidatou-se	
Pastor Ronaldo Fonseca	Assembleia de Deus	Não candidatou-se	Não candidatou-se	Não candidatou-se	Eleito PR-DF	
Pastor Valdeci Paiva	IURD	Eleito PSDB-RJ	Dep. Estadual Eleito PSL-RJ	Não candidatou-se	Não candidatou-se	
Paulo Baltazar	Metodista	Eleito PSB-RJ	Reeleito	Derrotado	Derrotado PRTB-RJ	
Paulo Octávio	Sara Nossa Terra	Eleito PFL-DF	Senador Eleito	Vice-Governador Eleito	Ficha-Suja	
Paulo Roberto	IURD	Não candidatou-se	Não candidatou-se	Eleito PTB-RS	Não candidatou-se	
Philemon Rodrigues	Assembleia de Deus	Reeleito PTB-MG	Dados não localizados	Dados não localizados	Dados não localizados	
Raimundo Santos	Assembleia de Deus	Reeleito PFL-PA	Reeleito	Derrotado	Eleito PR-PA	
Remi Trinta	Cristão Evangélico	Eleito PL-MA	Reeleito	Dep. Estadual Eleito	Renunciou Dep. Estadual PPS-PA	
Roberto de Lucena	Igreja o Brasil Para Cristo	Não candidatou-se	Não candidatou-se	Não candidatou-se	Eleito PV-SP	
Ronaldo Nogueira	Assembleia de Deus	Não candidatou-se	Não candidatou-se	Derrotado PTB-RS	Eleito	
Sabino Castelo Branco	Assembleia de Deus	Não candidatou-se	Não candidatou-se	Eleito PFL-AM	Reeleito PTB-AM	
Salatiel Carvalho	Assembleia de Deus	Reeleito PPB-PE	Não candidatou-se	Derrotado PFL-PE	Não candidatou-se	
Sérgio Brito	Batista	Não candidatou-se	Não candidatou-se	Eleito PDT-BA	Reeleito PSC-BA	

Silas Brasileiro	Presbiteriana	Reeleito PMDB-MG	Reeleito	Derrotado	Derrotado
Silas Câmara	Assembleia de Deus	Eleito PL-AM	Reeleito	Reeleito	Reeleito PSC/AM
Sueli Vidigal	Batista	Não candidatou-se	Dep. Estadual Eleito PDT-ES	Eleita PDT-ES	Reeleita PDT
Vaz de Lima	Presbiteriana	Dep. Estadual Eleito PSDB-SP	Reeleito Deputado Estadual	Reeleito Deputado Estadual	Eleito PSDB-SP
Vitor Paulo	IURD	Não candidatou-se	Não candidatou-se	Não candidatou-se	Eleito PRB-RJ
Wagner Salustiano	IURD	Reeleito PPB-SP	Não candidatou-se	Não candidatou-se	Não candidatou-se
Walney Rocha	Metodista	Não candidatou-se	Não candidatou-se	Não candidatou-se	Eleito PTB-RJ
Walter Pinheiro	Batista	Reeleito PT-BA	Reeleito	Reeleito	Senador Eleito PT-BA
Walter Tosta	Batista	Não candidatou-se	Não candidatou-se	Não candidatou-se	Eleito PMN-MG
Washington Reis	Igreja Eleita Vida	Não candidatou-se	Não candidatou-se	Não candidatou-se	Eleito PMDB-RJ
Werner Wanderer	Luterana	Reeleito PFL-PR	Dados não localizados	Dados não localizados	Dados não localizados
Zé Vieira	Assembleia de Deus	Não candidatou-se	Não candidatou-se	Eleito PSDB-MA	Reeleito PR-MA
Zelinda Eleitaes	IURD	Dep. Estadual Eleita PFL-BA	Eleita PFL-BA	Não candidatou-se	Não candidatou-se
Zequinha Marinho	Assembleia de Deus	Não candidatou-se	Não candidatou-se	Eleito PSC-BA	Reeleito

Fontes: DIAP (www.diap.org.br), Portal Políticos do Brasil (<http://noticias.uol.com.br/politica/politicos-brasil/>) e Tribunal Superior Eleitoral (www.tse.gov.br).

APÊNDICE 2

Lista dos processos judiciais correntes contra os deputados da Bancada Evangélica, legislatura 2011-2014.

Assembléias de Deus

1 – Hidekazu Takayama – PSC/PR

TRF-1 (Seção Judiciária do Distrito Federal) – Processo 0031294-51.2004.4.01.3400 – de Ação civil pública movida pelo Ministério Público Federal. STF – Inquérito nº 2652/ 2007– Inquérito apura crimes contra a ordem tributária, estelionato e peculato.

2 – Sabino Castelo Branco – PTB/AM

STF – Processo nº 538 – Réu em ação penal movida pelo Ministério Público Federal por peculato. STF – Inquérito nº 2940 – É alvo de inquérito que apura crimes contra a ordem tributária. TSE – Processo nº 504786.2010.604.0000 - É alvo de recurso contra expedição de diploma apresentado pelo Ministério Público Eleitoral por abuso de poder econômico e uso indevido de meio de comunicação social. TSE – Processo nº 874.2011.604.0000 - É alvo de representação movida pelo MPE por captação ou gasto ilícito de recursos financeiros de campanha eleitoral. TRE-AM – Processo nº 90095.2002.604.0000 - Teve reprovada prestação de contas referente às eleições de 2002. TRE-AM – Processo nº 424843.2010.604.0000 - Teve reprovada prestação de contas referente às eleições de 2010. TRE-AM – Processo nº 485034.2010.604.0000 - É alvo de representação movida pelo MPE. TRF-1 Seção Judiciária da Amazônia – Processo nº 0001172-68.2007.4.01.3200– É alvo de ação de execução fiscal movida pela Fazenda Nacional. TJ-AM Comarca de Manaus – Processo nº 0039972-21.2002.8.04.0001 – É alvo de ação civil pública movida pelo Ministério Público Estadual.

3 – Ronaldo Nogueira – PTB/RS

TCE-RS (processo 008255-02.00/ 08-2) – Irregularidades na gestão da Câmara de Carazinho. TCE-RS (processo 001084-02.00/ 01-0) – Idem. TCE-RS (processo 010264-02.00/ 00-4) – Idem.

4 – João Campos de Araújo – PSDB/GO

TRF-1 (Seção Judiciária do Distrito Federal – processo 0031294-51.2004.4.01.3400 – É alvo de ação civil pública movida pelo Ministério Público Federal.

5 – Costa da Conceição Costa Ferreira – PSC/MA

TRF-1 (Seção Judiciária do Distrito Federal) – processo 0031294-51.2004.4.01.3400 – É alvo de ação civil pública movida pelo Ministério Público Federal. É alvo de ações de execução fiscal movidas pelo município de São Luís: TJ-MA Comarca de São Luís – Processo nº 7092-32.2007.8.10.0001. TJ-MA Comarca de São Luís – Processo nº 1793-35.2011.8.10.0001

6 – Antônia Luciléia Cruz Ramos Câmara – PSC/AC

TRE-AC – processo 497/ 2002 – Teve reprovada a prestação de contas referente às eleições de 2002. É alvo de ações penais movidas pelo Ministério Público por crimes eleitorais

(peculato/captação ilícita de votos ou corrupção eleitoral). STF – processo 585. STF – Processo nº 587. TRE-AC – processo 177708/ 2010 – É alvo de inquéritos que apuram crimes eleitorais e contra a administração em geral: STF – inquérito 3083, TRE-AC – Inquérito 245, STF – Inquérito nº 3133. É alvo de ações de investigação judicial eleitoral por abuso de poder econômico: TRE-AC – processo 142143/ 2010, TRE-AC – processo 178782/ 2010, TRE-AC – processo 142835/2010. É alvo de representações movidas pelo MPE por captação ilícita de sufrágio e/ ou captação ou gasto ilícito de recursos financeiros de campanha eleitoral: TRE-AC – processo 180081/ 2010, TRE-AC – processo 194625/ 2010 e TRE-AC – processo 142058/ 2010

7 – Cleber Verde Cordeiro Mendes – PRB/MA

STF – processo 497/2008 – É alvo de ação penal movida pelo Ministério Público Federal por crimes praticados contra a administração em geral (inserção de dados falsos em sistema de informações). TRE-MA – processo 603979.2010.610.0000 - É alvo de ação de investigação judicial movida pelo Ministério Público Eleitoral por uso de poder político e conduta vedada a agentes públicos.

8 – Nilton Baldino (Capixaba) – PTB/RO

STF – Processo nº 644 – Acusado de envolvimento com a máfia das ambulâncias, é réu em ação penal movida pelo Ministério Público Federal por corrupção passiva, lavagem de dinheiro e formação de quadrilha. TRF-1 Seção Judiciária do Distrito Federal – Processo nº 0031294-51.2004.4.01.3400 – É alvo de ação civil pública movida pelo MPF. TRF-1 Subseção Judiciária de Ji-Paraná – Processo nº 0000432-26.2007.4.01.4101 – É alvo de ação de improbidade administrativa movida pelo MPF por envolvimento com a máfia das ambulâncias.

9 – Silas Câmara – PSC/AM

STF – inquérito 2005/2003 – É alvo de inquérito que apura peculato e improbidade administrativa. STF – inquérito 3269 e STF – inquérito 3092 – É alvo de inquéritos que apuram crimes eleitorais. TRF-1 Seção Judiciária da Amazônia – processo 0004121-02.2006.4.01.3200 – É alvo de ação de improbidade administrativa movida pelo Ministério Público Federal. É alvo de representação e ações de investigação judicial movidas pelo Ministério Público Eleitoral por captação ilícita de sufrágio e abuso de poder econômico: TRE-AC – processo 180081.2010.601.0000, TRE-AC – processo 142835.2010.601.0000, TRE-AC – processo 178782.2010.601.0000, TRE-AM – processo 73203919.2005.604.0000 - O PTB teve reprovada a prestação de contas referente ao exercício financeiro de 2004, quando o parlamentar era ordenador de despesas do partido em nível estadual.

10 – José Vieira Lins (Zé Vieira) – PR/MA

É alvo de inquéritos que apuram crimes de responsabilidade, peculato e sonegação de contribuição previdenciária: STF – inquérito 3051, STF – inquérito 3078, STF – inquérito 2945, STF – inquérito 2943, STF – Inquérito 3047. É alvo de ações civis públicas, inclusive de improbidade administrativa, movidas pelo Ministério Público e pelo município de Bacabal: TRF-1 Seção Judiciária do Maranhão – processo 0005980-37.2008.4.01.3700, TJ-MA Comarca de Bacabal – processo 378-16.2009.8.10.0024, TJ-MA Comarca de Bacabal – processo 1771-15.2005.8.10.0024, TJ-MA Comarca de Bacabal – processo 279-56.2003.8.10.0024. É alvo de ações de execução movidas pela Fazenda Nacional — por exemplo: TRF-1 Subseção

Judiciária de Bacabal – processo 0000629-69.2011.4.01.3703, TRF-1 Subseção Judiciária de Bacabal – processo 693-79.2011.4.01.3703, TRF-1 Subseção Judiciária de Bacabal – processo 0000908-55.2011.4.01.3703, TJ-MA Comarca de São Luís – Processo 6007-40.2009.8.10.0001. Foi responsabilizado por irregularidades em convênios e aplicação de recursos e teve contas reprovadas: TCU – Acórdão 5659/ 2010, TCU – Acórdão 3577/2009, TCU – Acórdão 3282/2010, TCU – Acórdão 2679/2010, TCU – Acórdão 749/2010, TCU – Acórdão 1918/ 2008 (teve o nome incluído no TCU – Cadastro de responsáveis com contas julgadas irregulares). TCU – Acórdão 801/ 2008 (teve o nome incluído no TCU – Cadastro de responsáveis com contas julgadas irregulares). TCE-MA – processo 2600/1999 e TCE-MA – processo 3276/2005.

11 – Marcelo Theodoro de Aguiar – PSC/SP

TRE-SP – Processo 1077244.2010.626.0000 – Teve reprovada prestação de contas referente às eleições de 2010.

Igreja Presbiteriana

1 – Leonardo Lemos Barros Quintão – PMDB/MG

STF – Inquérito nº 2792 - É alvo de inquérito que apura crimes eleitorais. TJ-MG Comarca de Belo Horizonte – Processo nº 5034047-88.2009.8.13.0024 – É alvo de ação de improbidade administrativa movida pelo Ministério Público Estadual.

2 – Edmar de Souza Arruda – PSC/PR

STF – inquérito 3307 – É alvo de inquérito que apura crimes contra o meio ambiente e o patrimônio genético.

3 – Edson Edinho Coelho Araújo (Edinho Araújo) – PMDB/SP

STF – Inquérito nº 3137 – É alvo de inquérito que apura crimes previstos na lei de licitações. TJ-SP Comarca de São José do Rio Preto – Processo 576.01.2009.043791-5 – É alvo de ação de execução fiscal movida pela Fazenda estadual. É alvo de ações de improbidade administrativa movidas pelo Ministério Público Estadual: TJ-SP (segunda instância) – processo 9035424-43.2006.8.26.0000, TJ-SP (Comarca de São José do Rio Preto) – Processo nº 576.01.2010.062759-8. O TCE-SP julgou irregulares processos licitatórios e contratos firmados pela prefeitura de São José do Rio Preto: TCE-SP – processo 2832/008/04, TCE-SP – processo 313/008/02, TCE-SP – processo 2432/008/07

4 – Benedita Souza da Silva Sampaio – PT/RJ

TRF-1 Seção Judiciária do Distrito Federal – Processo 0031294-51.2004.4.01.3400 - É alvo de ação civil pública movida pelo Ministério Público Federal. É alvo de ações de improbidade administrativa: TJ-RJ (Comarca do Rio de Janeiro) – processo 0040421-83.2007.8.19.0001, TJ-RJ (Comarca do Rio de Janeiro) – processo 0050419-80.2004.8.19.0001 e TJ-RJ (Comarca do Rio de Janeiro) – processo 0372416-70.2009.8.19.0001.

5 – Anthony William Garotinho Matheus De Oliveira (Anthony Garotinho) – PR/RJ

É alvo de inquéritos que apuram crimes eleitorais: STF – Inquérito 2601/2007, STF – inquérito 2704/2008, TRF-2 (Seção Judiciária do Rio de Janeiro – Processo nº 2008.51.01.815397-2 – É réu em ação penal referente à máfia dos caça-níqueis e movida pelo Ministério Público Federal por lavagem de dinheiro, formação de quadrilha, corrupção e crimes contra a administração pública. Chegou a ser condenado a dois anos meio de prisão. A pena foi convertida em prestação de serviços e suspensão de direitos. É alvo de ações de improbidade administrativa: TJ-RJ Comarca de Nova Iguaçu – processo 0026769-53.2005.8.19.0038, TJ-RJ Comarca de São Fidélis – processo ° 0000249-07.2011.8.19.0051, TJ-RJ Comarca do Rio de Janeiro – processo 0050419-80.2004.8.19.0001, TJ-RJ Comarca de Campos dos Goytacazes – processo 0011729-64.2009.8.19.0014, TJ-RJ Comarca do Rio de Janeiro – processo 0040380-19.2007.8.19.0001, TJ-RJ Comarca do Rio de Janeiro – processo 0040412-24.2007.8.19.0001, TJ-RJ Comarca do Rio de Janeiro – processo 0039456-08.2007.8.19.0001, TJ-RJ Comarca do Rio de Janeiro – processo 0064717-67.2010.8.19.0001, TJ-RJ Comarca do Rio de Janeiro – processo 0183480-95.2008.8.19.0001, TRE-RJ – processo 764689.2008.619.3802 - Em ação judicial eleitoral, foi condenado por abuso de poder econômico e uso indevido de veículo de comunicação social. A Justiça decretou inelegibilidade.

Igreja Universal do Reino de Deus

1 – José Heleno da Silva – PRB/SE

É alvo de ações de improbidade administrativa movidas pelo Ministério Público Federal: TRF-5 Seção Judiciária de Sergipe – processo 0005364-36.2010.4.05.8500, TRF-5 Seção Judiciária de Sergipe – processo 0005511-67.2007.4.05.8500 (Acusado de envolvimento com a máfia das ambulâncias), TRF-1 Seção Judiciária de Mato Grosso – processo 0015233-58.2008.4.01.3600 – É alvo de medidas investigatórias referentes à máfia das ambulâncias e conduzidas pelo Ministério Público Federal. O TRE reprovou as prestações de contas do PL referentes aos exercícios financeiros de 2003 e de 2005, quando o parlamentar era dirigente do partido em nível regional: TRE-SE – processo 34792.2004.625.0000, TRE-SE – processo 438664.2006.625.0000

2 – Vitor Paulo Araújo dos Santos – PRB/RJ

STF – processo 592 – É réu em ação penal movida pelo Ministério Público por crimes eleitorais.

3 – Antonio Carlos Martins de Bulhões – PRB/SP

STF – inquérito 2930/ 2010 – É alvo de inquérito que apura peculato. TRF-3 Seção Judiciária de São Paulo – Processo 0044601-82.2002.4.03.6182 – É alvo de ação de execução fiscal movida pela Fazenda Nacional. TRF-3 Seção Judiciária de São Paulo – Inquérito 0005062-78.2003.4.03.6181 – É alvo de inquérito que apura apropriação indébita e crimes contra o patrimônio.

4 – Jhonatan Pereira de Jesus – PRB/RR

TRE-RR – processo 229176.2010.623.0000 - Teve reprovada a prestação de contas referente às eleições de 2010.

Igreja Do Evangelho Quadrangular

1 – Jefferson Alves de Campos – PSB/SP

TRF-1 Seção Judiciária do Distrito Federal – processo 0031294-51.2004.4.01.3400 – É alvo de ação civil pública movida pelo Ministério Público Federal. É alvo de ações de improbidade administrativa movidas pelo MPF por envolvimento com a máfia das ambulâncias: TRF-3 Seção Judiciária de São Paulo – processo 0004928-22.2011.4.03.6100, TRF-3 Subseção Judiciária de Santos – processo 0000249-06.2007.4.03.6104

2 – Mário de Oliveira – PSC/MG

TRE-MG – Processo 60069.2011.613.0000 - É alvo de inquérito que apura crime eleitoral. STF – inquérito 2727 – É alvo de inquérito que apura crimes de responsabilidade, contra a ordem tributária e previstos na lei de licitações, além de formação de quadrilha, falsidade ideológica, estelionato e lavagem ou ocultação de bens, direitos ou valores.

3 – Josué Bengtson – PTB/PA

TRF-1 Seção Judiciária do Pará – processo 3733-02.2007.4.01.3900 – É alvo de ação de improbidade administrativa movida pelo Ministério Público Federal. TRF-1 Seção Judiciária de Mato Grosso – processo 0004032-69.2008.4.01.3600 – Acusado de envolvimento com a máfia das ambulâncias, é alvo de medidas investigatórias conduzidas pelo MPF por crimes previstos na lei de licitações.

Igreja Internacional da Graça

1 – Jorge Tadeu Mudalen – DEM/SP

TRF-1 Seção Judiciária do Distrito Federal – Processo 0031294-51.2004.4.01.3400 – É alvo de ação civil pública movida pelo Ministério Público Federal.

Igreja Mundial do Poder de Deus

1 – José Olímpio Silveira Moraes (missionário José Olímpio) – PP/SP

TJ-SP Comarca de São Paulo – Processo 0424086-16.1997.8.26.0053 – É alvo de ação civil pública movida pelo Ministério Público Estadual. TJ-SP Comarca de Itu – processo 286.01.2009.514728-4 – É alvo de ação de execução fiscal movida pelo município de Itu.

2 – Francisco Floriano de Souza Silva – PR/RJ

TJ-RJ Comarca do Rio de Janeiro – processo 0139394-68.2010.8.19.0001 – É réu em ação penal movida pelo Ministério Público Estadual por lesão corporal decorrente de violência doméstica.

Igreja Metodista

1 – Walney Da Rocha Carvalho – PTB/RJ

STF – Processo 627 - É alvo de ação penal movida pelo Ministério Público Federal por corrupção passiva. TRE-RJ – Processo nº 197118.2002.619.0000 - Teve reprovada prestação

de contas referente às eleições de 2002. É alvo de ações de execução fiscal movidas pelo município de Nova Iguaçu e pela Fazenda Nacional — por exemplo: TRF-2 Seção Judiciária do Rio de Janeiro – processo 0000562-61.2010.4.02.5110, TJ-RJ Comarca de Nova Iguaçu – processo 0112599-45.2009.8.19.0038, TJ-RJ Comarca de Nova Iguaçu – processo 0083231-88.2009.8.19.0038

2 – Áureo Lidio Moreira Ribeiro – PRTB/RJ

É alvo de ações de execução fiscal movidas pela Fazenda Nacional e pelo município de Duque de Caxias: TRF-2 Seção Judiciária do Rio de Janeiro – processo 0000153-61.2005.4.02.5110, TJ-RJ Comarca de Duque de Caxias – Processo nº 0005413-58.2002.8.19.0021.

Igreja Nova Vida

1 – Washington Reis de Oliveira – PMDB/RJ

STF – processo 618 – É alvo de ação penal movida pelo Ministério Público Federal por crimes contra o meio ambiente e o patrimônio genético e formação de quadrilha. STF – inquérito 3192 – É alvo de inquérito que apura crimes eleitorais. É alvo de ações civis públicas, inclusive de improbidade administrativa, movidas pelo Ministério Público: TRF-2 Seção Judiciária do Rio de Janeiro – Processo 0007523-23.2007.4.02.5110, TRF-2 Seção Judiciária do Rio de Janeiro – processo 0008324-65.2009.4.02.5110, TRF-2 Seção Judiciária do Rio de Janeiro – Processo 0003813-92.2007.4.02.5110 (Foi condenado por improbidade administrativa, pois não houve divulgação de recursos recebidos pela prefeitura de Duque de Caxias. A Justiça determinou a suspensão dos direitos políticos, a proibição de contratar com o poder público ou receber benefícios/ incentivos fiscais ou creditícios e o pagamento de multa). É alvo de ações de execução fiscal movidas pela Fazenda Nacional e pelo município de Duque de Caxias — por exemplo:

TRF-2 Seção Judiciária do Rio de Janeiro – processo 0004113-83.2009.4.02.5110, TRF-2 Seção Judiciária do Rio de Janeiro – processo 0004857-78.2009.4.02.5110, TJ-RJ Comarca de Duque de Caxias – processo 0223580-32.2008.8.19.0021, TJ-RJ Comarca de Duque de Caxias – processo 0223582-02.2008.8.19.0021, TRE-RJ – processo 386718.2010.619.0000 – É alvo de ação de investigação judicial movida pelo Ministério Público Eleitoral por abuso de poder econômico. TRE-RJ – processo 772.2011.619.0000 - É alvo de representação movida pelo MPE por captação ou gasto ilícito de recursos financeiros de campanha eleitoral. TRE-RJ – Processo 674343.2010.619.0000 - É alvo de representação movida pelo MPE por conduta vedada a agente público. TCE-RJ detectou irregularidades e emitiu pareceres contrários à aprovação das contas referentes à administração financeira da prefeitura de Duque de Caxias: TCE-RJ – Processo 203.163-8/10. TCE-RJ – processo 206.291.7/09

Igreja Cristã Evangélica

1 – Iris de Araújo Resende Machado – PMDB/GO

TRE-GO – Processo nº 999423170.2006.609.0000 – Teve rejeitada prestação de contas referente às eleições de 2006.

Congregação Cristã no Brasil

1 – Bruna Dias Furlan – PSDB/SP

É alvo de representações movidas pelo Ministério Público Eleitoral por conduta vedada a agentes públicos: TRE-SP – processo 15170.2010.626.0199, TRE-SP – processo 1949115.2010.626.0000

Igreja Sara Nossa Terra

1 – Eduardo Cosentino da Cunha

STF – inquérito 2984/ 2010 – É alvo de inquérito que apura uso de documento falso. STF – inquérito 3056 – É alvo de inquérito que apura crimes contra a ordem tributária. TRF-1 Seção Judiciária do Distrito Federal – processo 0031294-51.2004.4.01.3400 – É alvo de ação civil pública movida pelo Ministério Público Federal. TJ-RJ Comarca do Rio de Janeiro – processo 0026321-60.2006.8.19.0001 - É alvo de ação de improbidade administrativa movida pelo Ministério Público Estadual. TRE-RJ – processo 59664.2011.619.0000 – Alvo de representação movida pelo Ministério Público Eleitoral por captação ilícita de sufrágio. TRE-RJ – processo 9488.2010.619.0153 – Alvo de ação de investigação judicial eleitoral movida pelo MPE por abuso de poder econômico. TSE – processo 707/2007 – Alvo de recurso contra expedição de diploma apresentado pelo MPE por captação ilícita de sufrágio.

Fonte:

Mais da metade dos deputados da bancada evangélica enfrenta processos na Justiça. Confira lista. Publicado por Tiago Chagas em 4 de abril de 2012. Disponível em:

<http://noticias.gospelmais.com.br/bancada-evangelica-processos-justica-32704.html>

GNotícias, consultado em Ago. 2012.

APÊNDICE 3: Dois exemplos de imagens de conteúdo anticlerical. Fotos do autor.

Imagem 1: Parede frontal da Catedral Católica de Buenos Aires.



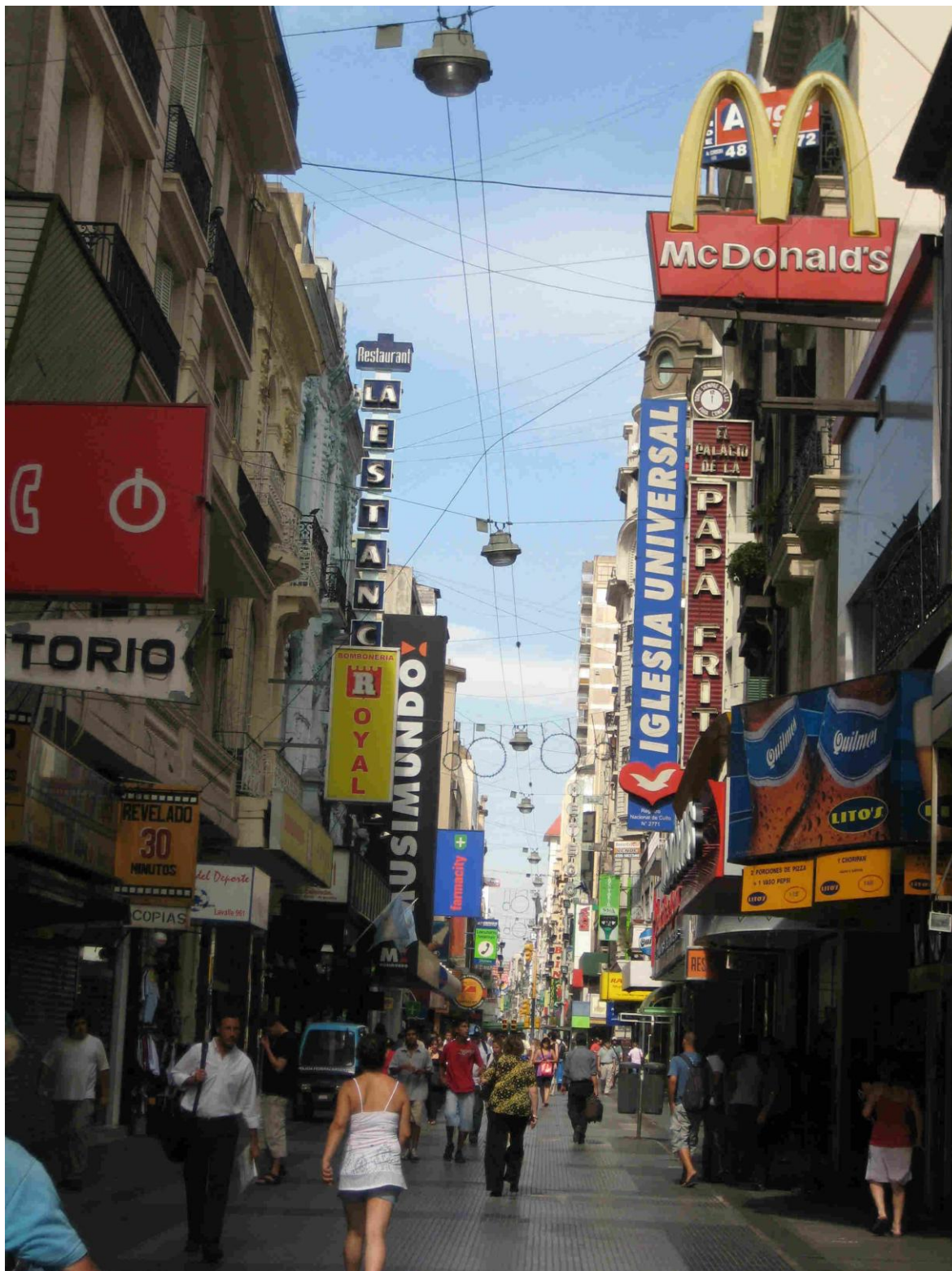
Imagem 2: Av. Santa Fé, Buenos Aires. "Mi cuerpo no es tu templo. Mi aborto no es tu decisión".
Abaixo: "La hipocresia patriarcal no quiere el aborto legal".



APÊNDICE 4

Principais templos iurdianos de Buenos Aires (Fotos do autor).

Foto 1: Calle Lavalle, Microcentro de Buenos Aires, local do primeiro templo.



Fotos 2 e 3: Catedral da Fé, Av. Corrientes, bairro de Almagro.



Foto 4: Templo de Once, Av. Rivadavia.



Foto 5: Templo de Palermo, Av. Santa Fé.



APÊNDICE 5: Imagens de programas de televisão da IURD na Argentina (Captadas pelo autor).



ANEXOS

ANEXO 1

Exemplo do jornal *El Universal*. Año X, N. 532. Outubro de 2008.

EL UNIVERSAL DESDE 1998

AÑO X - N°532
Del 19 al 25 de octubre de 2008
Edición Nacional
Tiraje 186.850 ejemplares
ISSN 1668-3528
PROHIBIDA SU VENTA

www.eluniversal.com.ar



VILLA MISERIA

La violencia en los barrios de emergencia está en aumento. En los últimos cinco años murieron unas 270 personas y la semana pasada, seis

Pág. 3A

<p>SALUD PÚBLICA EN CRISIS</p> <p>Falta de insumos y desabastecimiento ponen en riesgo el sistema</p> <p>Pág. 6-7A</p>	<p>REUNIFICACIÓN DE CHIPRE</p> <p>Zonas griega y turca en conversaciones "fructíferas"</p> <p>Pág. 5A</p>	<p>TERMAS DE RÍO HONDO</p> <p>La ciudad-spa más importante de la Argentina</p> <p>Pág. 12A</p>
---	--	---

ANEXO 2

Exemplo do jornal *Folha Universal*. Ano XVII, Nr. 922. Dezembro de 2009.

(Edição Especial sobre o crescimento da IURD).

Nº 922
De 6 a 12 de dezembro de 2009
EDIÇÃO NACIONAL

Folha Universal

DESDE 1992

www.folhauniversal.com.br

EDIÇÃO ESPECIAL
3.500.000
EXEMPLARES



RIO DE JANEIRO - JULHO DE 1977

REVELAÇÕES

Como tudo começou para o bispo Edir Macedo. Conheça detalhes inéditos da trajetória de um dos principais líderes religiosos do mundo

PÁG. 22



RIO DE JANEIRO - JANEIRO DE 2009

OPERAÇÃO AMAZÔNIA

Acompanhamos a expedição de uma veterinária pela Região Norte do País em busca de animais feridos e doentes

PÁG. 8

PESCAR É PRECISO

Brasil consome menos da metade da média mundial de pescados e produz 20 vezes menos do que poderia

PÁG. 14

VISÃO DIFERENTE

Entenda o daltonismo, deficiência na retina que dificulta a distinção das cores e atinge 10% das pessoas no mundo

PÁG. 20

ANEXO 3

Exemplo do jornal argentino *IURD Noticias*. Ano X, Nr. 544. Janeiro de 2009.



ANEXO 4

Materiais impressos distribuídos nos templos argentinos.

Descarga Espiritual

"No seas vencido de lo malo, sino vence con el bien el mal."
Romanos 12:21

El mal trabaja día a día para destruir la vida de las personas. Estaremos haciendo un trabajo fuerte en contra de todos los males.

MARQUE CON UNA (X) EL MAL QUE LE AFLIGE:

<input type="checkbox"/> DEPRESIÓN	<input type="checkbox"/> MAL DE OJO
<input type="checkbox"/> NERVIOSISMO	<input type="checkbox"/> ENFERMEDADES
<input type="checkbox"/> ENVIDIA	<input type="checkbox"/> HECHICERÍA
<input type="checkbox"/> DESEOS DE SUICIDIO	<input type="checkbox"/> VISIÓN DE SOMBRAS
<input type="checkbox"/> INSOMNIO	<input type="checkbox"/> AUDICIÓN DE VOCES

Luna Dom de 1 a 3:30 y de 7:30 a 9 hs (Por AMÉRICA - Aire)
Luna Dom de 0 a 3 hs (Por AMÉRICA 24 - Cable)

Escriba al dorso su mayor problema y entregue en las manos del Consejero Espiritual

Av. Corrientes 4070 - Almagro
Viernes 8, 10, 12, 16 y 20 hs.


Folleto entregado en mano - No lo arroje a la vía pública

VIERNES DE LIBERACIÓN AL PIE DE LA CRUZ

¿Todo lo que hace le sale mal, siente sus caminos trabados por obras de hechicería, envidia, mal de ojo y espíritus opresores? Usted, que tuvo contacto con entidades, oye voces, ve sombras, se siente oprimido y no acepta mas esta situación, participe este **VIERNES de LIBERACIÓN al PIE de la CRUZ.**

"El cual nos ha librado de la potestad de las tinieblas, y trasladado al reino de su amado Hijo."
Col. 1.13

Viernes: 8, 10, 12, 16 y 20 hs.
Av. Corrientes 4070 - Almagro

 Templo de la Fe

PASE POR LA PUERTA DORADA

Puertas Abiertas en el 2009

Lunes 2 de Febrero
Reunión de las Conquistas
a las 8, 10, 16; y principalmente 20 hs.

Av. Corrientes 4070 - Almagro

Folleto entregado en mano - no arrojar a la vía pública

En la Cadena de los 70 Pastores

LA HORA DEL MILAGRO

"... DESIGNÓ EL SEÑOR TAMBIÉN A OTROS SETENTA Y LES DIJO: ... SANAD A LOS ENFERMOS ... OS DOY POTESTAD DE PISOTEAR SERPIENTES Y ESCORPIONES, Y SOBRE TODA FUERZA DEL ENEMIGO, Y NADA OS DAÑARÁ." Lc. 10:1; 9:19

Martes 15 hs // Templo de la Fe
Av. Corrientes 4070 - Almagro

ESCRIBA AL DORSO SU PEDIDO DE SANIDAD Y LLEGUE AL MENOS 30 MIN. ANTES PARA RECIBIR LA UNCIÓN.

El Obispo, pastores y sus respectivas esposas estarán determinando su sanidad total

10%

DIEZMO

MIS PRIMEROS FRUTOS



"Y el diezmo de la tierra, así de la simiente de la tierra como del fruto de los árboles, del Señor es; es cosa dedicada al Señor" Levítico 27:30

**PADRE NUESTRO
LIBRANOS DEL MAL**

TRÁIGA ESTA ROSA EL
VIERNES PARA QUE HAYA
UN CORTE DE MALDICIONES

A las 8, 10, 12, 16 y 20 hs
Av. Corrientes 4070 - Almagro
Escriba al dorso el mal que le atormenta

22 de Febrero

**TRAIGA UN CONCORDANTE
PARA QUE LUCHE JUNTO A
USTED POR LA SALVACIÓN
DE LA FAMILIA.**

"Mejores son dos que uno... Porque si cayeren, el uno levantará a su compañero; pero ¡ay del solo! que cuando cayere, no habrá segundo que lo levante."
Ec. 4:10-11

*Reunión
de la Familia
Domingo, 10 de la mañana*

AV. CORRIENTES 4070 - ALMAGRO

"...Cree en el Señor Jesucristo, y serás salvo, tú y tu casa."
Heh. 16:31

Invitación Especial

Lo invitamos a participar este Domingo 22 de Marzo de la Consagración por las Familias

NOMBRES DE SUS FAMILIARES:

EN EL TEMPLO DE LA FE A LAS 10 DE LA MAÑANA

AV. CORRIENTES 4070 ALMAGRO

DIOS, SALVA MI FAMILIA

LA NOVENA...

Carta convite à reunião de domingo e contra a evasão do fiel.

Usted tiene un Gran Valor

De nuestra mayor consideración:

A través de esta carta pretendemos acercarnos a usted, que desea ser feliz.

Tal vez esté siendo hostigado sin piedad por dificultades económicas, problemas familiares, sentimentales o enfermedades, que le han llevado incluso a un estado de desesperación total.

Desconocemos el motivo que le llevó a apartarse del abrigo de Dios, pero sentimos en lo más íntimo del corazón el deseo de enviarle esta carta y recordarle que el hombre, por fallar, puede decepcionarle. Pero Dios es Único, Perfecto y Poderoso, nunca falla y es capaz de traer consuelo al abatido y renovar las fuerzas de quien se encuentra debilitado. Él levanta al caído y le da libertad al que se encuentra encadenado por los males de la vida.

Si su corazón o alguien le dice que no puede vencer, que no es capaz o que falló, no le haga caso. No importa lo pasado sino el presente; crea que con Dios podrá todo.

Estaremos esperándole este domingo y su presencia nos será motivo de alegría. La fe que hay en su corazón será avivada y usted recuperará las fuerzas para LUCHAR y VENCER.

No olvide lo que es más importante. "Busque a Dios mientras que Él pueda ser hallado, llámelo en tanto que está cercano." Isaías 55:6

*Domingo a las 10 de la mañana
Av. Corrientes 4070 - Almagro.*

