



Ciencias Sociales y Religión / Ciências Sociais e Religião

ISSN: 1518-4463

ISSN: 1982-2650

Universidade Estadual de Campinas

Oro, Ari Pedro
TRANSNACIONALIZAÇÃO EVANGÉLICA BRASILEIRA
PARA PORTUGAL: TIPOLOGIA E ACOMODAÇÕES¹
Ciencias Sociales y Religión / Ciências Sociais e
Religião, vol. 19, núm. 26, 2017, Setembro, pp. 14-51
Universidade Estadual de Campinas

DOI: <https://doi.org/10.22456/1982-2650.75314>

Disponível em: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=717975889002>

- Como citar este artigo
- Número completo
- Mais informações do artigo
- Site da revista em redalyc.org



Sistema de Informação Científica Redalyc

Rede de Revistas Científicas da América Latina e do Caribe, Espanha e Portugal

Sem fins lucrativos acadêmica projeto, desenvolvido no âmbito da iniciativa
acesso aberto

TRANSNACIONALIZAÇÃO EVANGÉLICA BRASILEIRA PARA PORTUGAL: TIPOLOGIA E ACOMODAÇÕES¹

Ari Pedro Oro

Universidade Federal do Rio Grande do Sul - Brasil

Resumo

Este artigo versa sobre a transnacionalização de quatro igrejas evangélicas brasileiras para Portugal. São elas: Universal do Reino de Deus, Batista Brasa, Luz para os Povos (Missão Cristã Internacional) e Sal da Terra. Em sua primeira parte, o texto analisa os fluxos e movimentos envolvendo estas igrejas, o que permite sugerir uma tipologia de transnacionalização religiosa composta de quatro diferentes modelos. Já na segunda parte o texto analisa as dinâmicas e as práticas empreendidas por estas mesmas igrejas para superarem as diferenças culturais e se acomodarem à cultura local portuguesa.

Palavras-chave: transnacionalização religiosa, igrejas evangélicas, pentecostalismo, Portugal

Abstract

This article aims to examine the transnationalization of four Brazilian evangelical churches in Portugal, which are: Universal Church of the Kingdom of God, *Igreja universal do Reino de Deus*, Baptist Brasa Church, *Batista BRASA*, The Light for the People, *Luz Para os Povos*, (International Christian Mission) and Salt of the Earth, *Sal da Terra*. In the first part of the article is analyzed the flows and movements that involve these churches, which allows us to suggest a typology of religious transnationalization composed by four different models. The second part deals with the dynamics and practices undertaken by these churches to overcome cultural differences and to adapt to the local Portuguese culture.

Keywords: religious transnationalization, evangelical churches, Pentecostalism, Portugal

¹ Este texto resulta de pesquisa realizada no âmbito da Bolsa Produtividade/CNPq “Transnacionalização evangélica brasileira para a Europa: tensões e adaptações”. Em sua redação, contei com a prestigiosa colaboração de Mariana Reinisch Picolotto, que me colocou à disposição entrevistas que realizou para o seu doutorado, em realização junto ao PPGAS/UFRGS. Agradeço a ela e a Marcelo Tadvald, bolsista PNPd junto ao PPGAS/UFRGS, pelos frutíferos diálogos que mantivemos em torno de questões constantes no presente trabalho.

Introdução

Este texto versa sobre a transnacionalização de igrejas evangélicas brasileiras para Portugal. Não se trata de proceder a uma retomada histórica do conjunto das igrejas brasileiras que realizaram a “missão invertida”², na perspectiva Sul-Norte, mas de analisar o processo cumprido por quatro igrejas evangélicas brasileiras que se estabeleceram em Portugal. Três igrejas podem ser enquadradas no que se denominou chamar de neopentecostalismo (Igreja Universal do Reino de Deus, Luz Para os Povos e Sal da Terra) e uma de igreja histórica renovada (Igreja Batista Brasa). Mais amplamente, pode-se inscrever as quatro igrejas no campo pentecostal³. Veremos que cada uma das igrejas possui a sua própria história de transnacionalização, o que permite propor uma tipologia das transnacionalizações religiosas⁴ composta de quatro modelos diferentes, entre outros possíveis. Além disso, este artigo procura dar conta dos esforços realizados pelas igrejas referidas para se adaptarem à cultura portuguesa e assim obterem uma melhor aceitação social.

Quanto aos modelos de transnacionalização veremos, em primeiro lugar, aquele realizado pela Igreja Universal do Reino de Deus, uma igreja neopentecostal fundada no

² A expressão “missão invertida” é utilizada no sentido que lhe é dado por Carranza e Mariz (2013, p. 29), a saber: “aqueles que um dia foram objeto de missão, catequisados nas colônias, invertem o fluxo histórico, enviando missionários para as metrópoles, com a consigna de converter a seus cidadãos”. O sociólogo italiano Giuseppe Trombetta prefere a expressão “evangelização de retorno”, ao invés de “missão invertida”. O significado, porém, que atribui àquela expressão se assemelha ao desta última. Segundo ele: “os missionários, provenientes de igrejas efervescentes nos países ex-colônias, “retornam” para evangelizar os descendentes dos seus evangelizadores agora secularizados, propondo um cristianismo alternativo a aquele exportado pelos missionários no tempo da colonização: uma religião intelectualizada, privada da energia vital que só a presença do Espírito pode dar” (Trombetta, 2013, p. 13).

³ Uso o termo pentecostalismo em seu sentido amplo, uma vez que se trata de um movimento religioso complexo, amplo e multifacetado, um “imenso guarda-chuva”, segundo a expressão de Faustino Teixeira (2009). Inscrito no campo evangélico, a centralidade do movimento pentecostal repousa na crença na atualização dos dons do Espírito Santo, como consta na Epístola de São Paulo aos Coríntios (I, 12.8-10), ou seja: dom da fé, de falar em línguas, evangelização, cura, sabedoria, discernimento, profecia e milagres. O movimento pentecostal é comumente dividido em três ondas. A primeira surgiu no início do século XX, nos Estados Unidos e caracteriza-se pela formação da comunidade de crentes que se reuniam na comunhão do falar em línguas e acreditavam na volta iminente de Cristo. A segunda foi inaugurada nas décadas de 1950-1960, quando surgiram as primeiras igrejas nacionais que passaram a realizar proselitismo através do rádio e introduziram o evangelismo de massas, centrado nos rituais de cura divina. A terceira onda surgiu a partir da década de 1970 quando o pentecostalismo ampliou os seus espaços de poder e de representação social inserindo-se no espaço público com o uso das mídias, especialmente da televisão e com o ingresso no político institucional, nos países em que isto é possível, além de introduzir a flexibilização dos costumes - em relação às normas puritanas constantes nas ondas pentecostais anteriores - e de dar ênfase às noções de prosperidade terrena e de forças demoníacas produtoras dos males. O termo neopentecostalismo, acima referido em relação a três igrejas, é geralmente aplicado ao pentecostalismo da terceira onda.

⁴ Como dissemos em outro lugar (Oro e Alves, 2015), a preferência pelo termo transnacionalização ao invés de globalização deve-se ao fato, como aponta Alejandro Frigerio, de que a globalização seria uma “transnacionalização pelo alto”, pois “descreve os esforços das corporações multinacionais, da mídia e de outras elites sociais poderosas para estabelecer dominação política, econômica e social no mundo” (Frigerio, 2013, p. 19). Já os fluxos religiosos transnacionais, como sublinham também Smith e Guarnizo (1998, p. 5), são realizados por pessoas ordinárias que tendem a escapar do controle e do domínio “do alto”, do capital e do Estado. Seria, neste caso, diz Frigerio, uma “transnacionalização por baixo”, que pode ocorrer de duas maneiras principais: a) enquanto “circulação ou fluxo de pessoas e/ou bens distintos de um país para outro, ou então (b) como o estabelecimento de um campo social formado por uma variedade de conexões que transcendem as fronteiras nacionais” (Frigerio, 2013, p. 17). Nos casos que aqui analiso, de igrejas evangélicas que abraçam a política da missão invertida para a Portugal, observo a recorrência da dupla possibilidade de transnacionalização religiosa, isto é, ela ocorre mediante circulação de pessoas (primeira perspectiva) e mediante a formação de redes de parcerias religiosas (segunda perspectiva).

Rio de Janeiro por Edir Macedo, em 1977. A sua implantação em Portugal, como, aliás, também em qualquer outro país, ocorreu por iniciativa da própria igreja e uma vez instalada no país passou a reproduzir práticas e atividades idealizadas no Brasil, atuando como igreja autônoma, sem manter vínculos ou relações com outras igrejas locais. Em segundo lugar, discorro sobre a Igreja Batista Brasa, fundada em Porto Alegre, em 1986, que chegou a Portugal, na cidade de Espinho, há vinte anos atrás, após ter recebido um convite da igreja portuguesa Khárisma. Porém, dois anos após a sua chegada ocorreu um distanciamento em relação a esta última e passou a atuar sozinha, enquanto extensão em Portugal da igreja brasileira. Seus pastores, porém, diferentemente da Universal, sempre mantiveram relações ecumênicas com outras igrejas locais. Em terceiro lugar, analiso a Missão Cristã Internacional (MCI), fundada por dois pastores brasileiros enviados para Portugal pela Igreja Luz para os Povos para atuarem em parceria com um pastor português. Após dois anos de trabalho conjunto ocorreu a ruptura dos pastores brasileiros tanto com a igreja brasileira quanto com a portuguesa. Da mesma forma como procede a Batista Brasa, a MCI também mantém em Portugal constantes diálogos e fluxos diversos com igrejas evangélicas brasileiras e portuguesas. E, em quarto lugar me ocupo da parceria que existe há certa de vinte anos entre o Ministério Sal da Terra, de Uberlândia, Minas Gerais, e a igreja portuguesa Reviver, em razão de convergências de trabalho missionário proposto pelas duas igrejas, especialmente aquele voltado para os jovens.

Como mencionei acima, após a explicitação e a análise da proposta tipológica de transnacionalização religiosa, a partir das quatro igrejas referidas que se instalaram em Portugal, discorro sobre as práticas e as estratégias conduzidas pelos agentes das mesmas para melhor se adaptarem à cultura portuguesa.

Assim sendo, o objetivo deste texto é duplo: a partir dos diferentes modelos de transnacionalização produzidos pelas quatro igrejas evangélicas brasileiras estabelecidas em território luso, sugerir uma tipologia da transnacionalização religiosa, que pode ser testada em outros contextos transnacionais; ao mesmo tempo, a partir dos esforços empreendidos pelos agentes religiosos brasileiros para encontrarem brechas e espaços na sociedade local, contribuir para uma melhor compreensão da “importância do Brasil na nova cartografia religiosa global” (Rocha e Rocha, 2016, p. 7)⁵.

Não figura, portanto, como foco deste texto a análise das motivações das igrejas locais para realizarem a “missão invertida” para a Europa. Este tópico foi desenvolvido em outros textos (Oro, 2014a; 2014b; Oro e Alves, 2015), nos quais saliento a necessidade de distinguir entre a narrativa êmica anunciada pelos líderes das igrejas, a saber: a necessidade de contribuir para a “recristianização da Europa” em razão do seu “esfriamento espiritual”, do seu materialismo, hedonismo e individualismo, e os sentidos não ditos, ou subentendidos, da transnacionalização, como a possibilidade de auferir benefícios econômicos, a abertura e expansão da igreja local para o global e a elevação de prestígio no contexto concorrencial “local”. Este último aspecto assume um significado importante, pois a transnacionalização religiosa para a Europa - e não

⁵ Para os autores referidos, países como Brasil, Nigéria e Gana, apesar da posição subalterna que ocupam no sistema capitalista mundial, “começaram a desempenhar um papel de liderança na globalização religiosa” (Id. Ibid., p. 19).

para outras regiões do mundo - empreendida por algumas igrejas evangélicas, seria um poderoso recurso simbólico de legitimação num contexto religioso “local” fortemente competitivo. Em outras palavras, as igrejas que se transnacionalizam abrem-se para o “global” para se reforçarem no “local”, para ganharem pontos na concorrência “local”.

Este último aspecto revela-se significativo quando se constata a aparente contradição que, porém, não abala as intenções das igrejas brasileiras na diáspora de se manterem nos países europeus, qual seja, a de produzir um discurso que reivindica a recristianização de europeus, mas que na sua prática cotidiana em solo europeu envolve principalmente imigrantes brasileiros⁶.

Os dados etnográficos que fundamentam o presente texto resultam de uma pesquisa de campo realizada em outubro de 2016 em Portugal junto às igrejas mencionadas e outras mais, como a Sara Nossa Terra. Além de assistir cultos nas mesmas, realizei entrevistas com seus líderes e também com alguns fieis.

I - Quatro modelos de transnacionalização

Como disse acima, o primeiro modelo a ser referido é representado pela Igreja Universal do Reino de Deus (Universal ou IURD). Iniciemos por recuperar, ainda que brevemente, a história desta igreja e, na sequência, analiso a sua instalação em Portugal.

1. Breve histórico da Igreja Universal do Reino de Deus e sua presença em Portugal

Referir-se à Igreja Universal é fazer menção ao “maior e mais surpreendente fenômeno religioso das últimas duas décadas no Brasil” (Mariano, in: Oro, Corten e Dozon, 2003, p. 53). Esta frase aponta para a exata dimensão assumida por esta instituição religiosa que possui quarenta anos de existência e que se impôs como a mais importante igreja neopentecostal brasileira e uma das mais representativas igrejas neopentecostais transnacionais surgida no mundo no século XX.

Fundada em 1977 no Rio de Janeiro por Edir Macedo, a IURD “radicalizou a ocupação pentecostal da esfera pública, por meio de vultosos investimentos em rádio e tele-evangelismo e do ingresso na política partidária” (Mariano, Jornal Folha de São Paulo, 2/5/2010).

De fato, hoje no Brasil a Universal detém um império midiático. Na televisão é proprietária da TV Record, que detém a segunda maior audiência do país, além da Record News e da Record Internacional, a qual possui 17 emissoras e 9 canais via

⁶ Daniel Clark também observou que se, por um lado, os líderes das igrejas evangélicas brasileiras na diáspora manifestam o desejo de levar um “reavivamento” nos países em que se instalam (sobretudo europeus e estadunidenses), por outro, “very rarely do they make significant inroads beyond the Brazilian population” (Clark, 2017, p. 316). As razões deste paradoxo, como disse, são analisadas em Oro (2014a e 2014b).

satélite, atingindo mais de uma centena de países dos quatro continentes). No sistema radiofônico, a IURD alcança quase todo o país por meio da Rede Aleluia, criada em 1995, formada por 64 emissoras em 22 Estados.

A Universal também investe na mídia impressa e digital. Publica semanalmente o jornal *Folha Universal* com uma tiragem de 2,3 milhões de exemplares. É também proprietária dos jornais *Correio do Povo*, de Porto Alegre, *Hoje em Dia*, de Minas Gerais, *Tribuna Universal*, em Portugal e *Stop Suffering*, na África do Sul. Publica ainda as revistas “Plenitude” e “Obreiro de Fé”, com tiragem de mais de 200 mil exemplares.

Na mídia digital, é proprietária da gravadora Line Records, fundada em 1991, destinada à gravação de cds e dvds de música gospel, e do site Universal.org, com destaque para a TV Universal, iniciada em 2011 e que está 24 horas no ar, além de sua presença nas redes sociais.

Por outro lado, a Universal também possui uma grande força política. Seu ingresso no político institucional ocorreu em 1986 com a eleição de um deputado federal para a Assembleia Nacional Constituinte. Na sequência das demais eleições proporcionais, a IURD sempre elegeu deputados, tanto para as Assembleias legislativas dos estados quanto para a Câmara Federal em Brasília. Nas últimas eleições de 2014 a Universal elegeu 12 deputados federais e 22 deputados estaduais, contribuindo bastante para a formação das chamadas “bancadas evangélicas” nos parlamentos⁷.

Hoje, a Universal possui um total de 5.500 templos em todo o Brasil, distribuídos em 2.319 cidades, que abrem as portas às 7 horas e fecham às 22 horas. Neles são realizados quatro cultos diários. Ainda, segundo o site da própria igreja⁸, a Universal está hoje presente nos cinco continentes e possui 2.462 templos, distribuídos em 104 países e em 1573 cidades. Na América do Sul, além do Brasil, é na Argentina que a IURD se faz mais presente, com 256 templos; na América do Norte, se destaca nos Estados Unidos, com 197 templos; na América Central se sobressai na República Dominicana, onde possui 35 templos; na Europa está presente em 21 países, com destaque para Portugal, com 124 templos; na África está presente em 36 países, com destaque para África do Sul, com 320 templos; na Ásia está presente em 8 países, com destaque para o Japão, com 17 templos⁹.

1.1. A Universal em Portugal

A chegada da Universal a Portugal - após já ter se implantado em outros dois países, Paraguai e Estados Unidos, em 1985 e 1986, respectivamente - ocorreu em 1989 e obedeceu a um estilo de transnacionalização que se inscreve na lógica da disputa por

⁷⁷ A mais importante bancada evangélica situa-se no Congresso Nacional, em Brasília. Nas últimas eleições de 2014 essa bancada chegou ao número mais elevado de toda a sua história, reunindo 90 parlamentares, sendo 87 deputados e 3 senadores (Walter Pinheiro, Magno Malta (Batista) e Marcelo Crivela (IURD)). O pertencimento institucional dos deputados é o seguinte: Assembleia de Deus, 26 deputados; Igreja Universal, 12 deputados; Igreja Batista, 12 deputados; Presbiteriana, 9 deputados. Os demais deputados pertencem a 22 denominações. Importa sublinhar, porém, que não se trata de uma bancada homogênea como não há também uma bancada da Universal. Seus deputados se espalham nos vários partidos e se juntam somente quando estão em discussão projetos de ordem moral como a legalização do aborto, a união civil entre homossexuais, pesquisas com células tronco etc. Nestas situações geralmente os evangélicos se aliam aos católicos conservadores, constituindo-se, assim, num importante grupo político de pressão que pode barrar e impedir o avanço de projetos de leis.

⁸ www.universal.org (consultado em 12/10/2016).

⁹ Toda esta expansão internacional mostra, como referiram Ruuth e Rodrigues (2000, p. 29) que “the name *universal* is more than a name, it’s an idea, an ambition”.

espaço e por fieis no mercado religioso global. Ou seja, na ótica da Igreja, Portugal consistia num “polo de expansão especialmente sedutor” (Mafra, 2003, p. 165), por ser um possível consumidor dos bens e serviços oferecidos pela igreja, mas, especialmente, porque poderia servir de ponte para a expansão da igreja para outros países europeus e também africanos, de língua portuguesa. Assim procedendo, no dizer de H. Vilaça, a Universal, bem como a Igreja do Maná, fundada em 1984 por um português nascido em Moçambique¹⁰, “introduzem uma novidade no campo religioso português: orientam-se segundo uma lógica de mercado, funcionando por isso de um modo bastante competitivo” (Vilaça, 2013, p. 85).

O impacto da Universal em Portugal ocorreu por diversas razões. Destaco duas. Em primeiro lugar, por suas práticas ritualísticas que compreendem o exorcismo dos demônios e a demanda de dinheiro, através do dízimo e das ofertas dos fieis, ambos os procedimentos sendo inscritos nas Teologias da Guerra Espiritual e da Prosperidade. Em segundo lugar, pelo seu método, utilizado também no Brasil e alhures, de locação ou compra de grandes espaços vazios, sobretudo salas de espetáculos e cinemas e sua transformação em templos. Neste sentido, a aquisição do Cine-Teatro Império em Lisboa, em 1992, por vinte milhões de dólares, teve uma ampla repercussão na mídia portuguesa. Porém, a tentativa de aquisição da sala Coliseu na cidade do Porto, em 1995, gerou uma forte resistência social contra a “seita brasileira”, produziu discursos xenófobos junto a várias categorias sociais que se opuseram abertamente contra a aquisição daquele “símbolo da vida pública do Porto”. A intervenção no conflito do próprio presidente da república da época, Mario Soares, e a criação da “Sociedade Amigos do Coliseu do Porto”, contribuíram para o insucesso da Universal e a compra daquele imóvel por esta associação portuguesa.

Essas investidas da Universal, além da tentativa de fundar um partido político, o Partido da Gente, que também não prosperou, mobilizou a imprensa portuguesa que reproduziu informações provenientes do Brasil sobre os escândalos financeiros nos quais a igreja estava implicada, além de processos jurídicos¹¹. Desta forma, a divulgação em Portugal das reportagens críticas sobre a Universal no Brasil, associadas às práticas realizadas por ela em Portugal, contribuíram fortemente para as reações sociais e a construção de estigmas depreciativos da igreja, tais como: uma seita brasileira que explora economicamente, que engana as pessoas, portadora de interesses desconhecidos, que se aproveita da boa vontade e da ingenuidade dos fieis.

Tais narrativas e enfrentamentos da Universal não por acaso, como analisa Gracino Junior (2016), foram maiores no norte do país, na Grande Porto, se comparados, por exemplo, com a região da Grande Lisboa, e isto por duas razões. Em primeiro lugar, por tratar-se de uma região fortemente marcada pelo catolicismo de longa duração, que contribui para dificultar e mesmo frear a instalação de outras igrejas,

¹⁰ De acordo com Gracino Junior (2016, p. 167 e ss), a Igreja Maná foi fundada pelo moçambicano Jorge Tadeu, que montou uma igreja que se aproxima do modelo da Universal, com ênfase na teologia da prosperidade e na expulsão de demônios, além de realizar cultos temáticos associados aos dias de semana.

¹¹ Diga-se de passagem, como sublinhou Clark (2017, p. 311), que as acusações aparecidas na imprensa brasileira acerca da Universal (charlatanismo, riqueza dos líderes, lavagem de dinheiro etc) replicou na mídia não somente de Portugal mas também de muitos outros países onde a igreja tem se estabelecido.

mesmo cristãs¹². A consequência disto é a constatação de uma menor diversidade religiosa na região norte em relação a outras regiões do país (Vilaça, 2013). Em segundo lugar, pelo processo de europeização portuguesa fortalecida após o ingresso do país na União europeia, em 1986, que contribuiu para a produção de uma mentalidade junto às elites locais, onde “ser europeu significava ser laico, racional, o que logicamente não combinava com a proliferação de “seitas brasileiras” (Gracino Junior, 2016, p. 41).

Diga-se de passagem que todas essas representações depreciativas construídas sobre a Universal atingiu também fortemente as demais igrejas evangélicas brasileiras que vieram posteriormente a se instalar em Portugal. Neste sentido, os líderes de todas as igrejas brasileiras por mim entrevistados, e que chegaram em terras lusitanas após a Universal, se queixaram das barreiras sociais que tiveram que enfrentar e superar pelo fato de serem evangélicos brasileiros, tal como a Universal. Gracino Junior também menciona depoimentos de pastores de igrejas como Assembleia de Deus do Porto e Congregação Cristã em Portugal dando conta de “dificuldades que enfrentaram após os embates entre IURD, parte da mídia e sociedade portuguesa” (Gracino Junior, 2016, p. 39).

Por outro lado, no entanto, a socióloga portuguesa Helena Vilaça chama a atenção para o fato de que todos os conflitos associados à Universal em Portugal trouxeram à baila pela primeira vez o debate sobre o pluralismo religioso e a diversidade de crenças no país. Segundo suas palavras:

Essa igreja (IURD) adquiriu uma visibilidade pública nunca anteriormente conhecida por outro grupo religioso não-católico, e os acontecimentos desenrolados tiveram um papel determinante na discussão do pluralismo religioso em Portugal, interpelando, pela primeira vez, a sociedade portuguesa em termos de diversidade de crenças e promovendo sua discussão, quer nos media, quer nos círculos religiosos institucionalizados, políticos, intelectuais e científicos (Vilaça, 2016, p. 16).

Também Donizete Rodrigues e Marcos Silva sublinham que a chegada das igrejas neopentecostais brasileiras em Portugal – com destaque para a Universal – acompanhando o fluxo massivo de imigrantes brasileiros, sobretudo a partir da década de 1980, contribuiu para o alargamento do campo religioso, “provocando, desta forma, rápidas e significativas mudanças religiosas na sociedade portuguesa” (Rodrigues e Silva, 2014, p. 103).

Seja como for, ao resgatar as polêmicas e conflitos envolvendo a Universal em Portugal, Clara Mafra (2002, p. 63-64) destaca que a mesma soube capitalizar a seu favor o que chamou de “teorias persecutórias”. Desta forma, apesar da mobilização da imprensa e das demais oposições, a Universal não perdeu a sua popularidade em Portugal e, no dizer de Mafra (2001, p. 2), “a Igreja cresceu enormemente”, comprando

¹² O autor refere como revelador da preeminência católica na região o dado, resultante do estudo do International Social Survey Programme Religion III (ISSP-2008), para avaliar os índices de confiança nas instituições, que é justamente na região Norte que a Igreja Católica recolhe as porcentagens mais altas de confiança do país, a saber, 35,9%, contra 18,9% na região de Lisboa e Vale do Tejo (Gracino Junior, 2016, p. 118).

rádios, difundindo programas televisivos, fundando o jornal *Tribuna Universal* e participando de campanhas de assistência social¹³.

Como mencionado acima, seria na atualidade mais de uma centena o número de templos da Universal em Portugal, localizados majoritariamente no centro-sul do país, sobretudo na Grande Lisboa (Gracino Junior, 2016, p. 271). Quanto ao número de fieis, trata-se de uma estimativa difícil de ser realizada. Segundo o estudo intitulado “Identidades religiosas em Portugal: representações, valores e práticas 2011”, o peso da Universal no campo religioso português é de 0,1% e dos evangélicos 2,3%¹⁴. O somatório das minorias religiosas é de 5,7%¹⁵ enquanto o catolicismo alcançaria 79,5% da população (Vilaça, 2013). Quanto ao perfil social dos fieis da Universal em Portugal C. Mafra (2002) chama a atenção para o fato de que, de forma semelhante ao que ocorre no Brasil, há um predomínio de mulheres, pertencentes às camadas baixas, com pouca escolaridade. A igreja, porém, atrai também um público pertencente às camadas médias baixas (Mafra, 2003). Em termos étnicos trata-se de uma membresia variada, formada, sobretudo por portugueses, africanos de diferentes países e por brasileiros¹⁶.

No culto dominical das 9.30 horas que assisti em Lisboa, em 16 de outubro de 2016, no lotado antigo Cine-Teatro Império, era visível o predomínio de portugueses, seguido de africanos (de Angola, Cabo-Verde, Moçambique) e de brasileiros¹⁷. Trata-se, porém, em Portugal, como em qualquer outro país, mesmo no Brasil, de uma membresia flutuante, transitória, diferentemente do modelo congregacional cristão clássico,

¹³ De acordo com P. Freston, (2001, p. 203-204), em Portugal, a Universal executa amplo trabalho social: distribuição de alimentos e de vestuário, ações junto a dependentes químicos, pessoas idosas e órfãs. Desta forma ela busca uma legitimidade negada por importantes setores sociais do país.

¹⁴ Segundo o mesmo estudo, a distribuição geográfica dos evangélicos em Portugal é a seguinte: 62,2% em Lisboa e Vale do Tejo, 14,4% no Algarve, 13,3% na região Norte, 8,9% na região central e 1,1% no Alentejo. Além disso, sobre o grau de instrução dos evangélicos, o levantamento constatou que 58,4% possuem o nível básico ou menos, 33,7% teriam o curso secundário e 7,9% o nível superior. Sobre a prática religiosa 84,4% dos evangélicos se disseram praticantes contra 15,6% de não praticantes, cuja justificativa seria a ausência de tempo para se deslocar aos templos (Vilaça, 2013, p. 93 e ss).

¹⁵ Esta porcentagem das minorias seria assim distribuída: 2,3 evangélicos; 1,3 Testemunhas de Jeová; 0,8 outra religião cristã; 0,4 outra religião cristã; 0,5 ortodoxos e 0,3 muçulmanos (Vilaça, 2013, p. 89).

¹⁶ Em 2015, segundo dados do Ministério das Relações Exteriores, o número de brasileiros presentes em Portugal era de 166.000 indivíduos, representando 25% do número de imigrantes estrangeiros radicados no país (Rocha e Vazquez, 2016, p. 12-13). Donizete Rodrigues e Marcos Silva (2014) sublinham que após sua adesão à União Europeia, em 1986, Portugal tornou-se atrativo para os trabalhadores imigrantes provenientes de vários países asiáticos, países africanos de língua oficial portuguesa (Angola, Moçambique, Cabo Verde, Guiné-Bissau, São Tomé e Príncipe), da Europa de Leste e especialmente do Brasil. A emigração internacional de brasileiros, sobretudo para os Estados Unidos e países europeus, ocorreu a partir da década de 1980, como resultado “das transformações econômicas pelas quais o país passou no período” (Valeriano da Silva, 2016, p. 145). Segundo o mesmo autor, os dados do censo 2010 mostram que “Portugal é o segundo país que apresenta maior contingente de brasileiros” (id. Ibid., p. 160), perdendo somente para os Estados Unidos. No ano de 2011, segundo o Censo Demográfico de Portugal, 139.703 brasileiros viviam no país, sendo 57,8% mulheres. As principais ocupações dos brasileiros em Portugal eram as seguintes: empregados administrativos do comércio e serviços (29,6%); trabalhadores administrativos do comércio e serviços não qualificados (14,7%) e operários qualificados e semiquilificados (14,5%). A maior concentração da população brasileira em Portugal situa-se na Grande Lisboa e na Península de Setúbal (Id. Ibid., p. 175 e ss).

¹⁷ Um obreiro por mim entrevistado ao término do culto referido informou que os cultos das 15 horas e das 18 horas, mesmo os dominicais, reúnem menos fieis do que o culto do final da manhã. No entanto, o culto das sextas-feiras à noite, cultos de libertação, são os mais concorridos, de forma semelhante ao que ocorre no Brasil. Notei que em Lisboa ocorre uma situação já observada em outras metrópoles brasileiras e latino-americanas, qual seja, a de membros da igreja, sobretudo mulheres, que passam o dia no interior da mesma, especialmente nos domingos. Desta forma, participam de vários cultos e, sobretudo, encontram-se com amigas, com as quais compartilham sociabilidade, problemas e também alguns alimentos que trazem consigo.

marcado por laços fortes de solidariedade (Mafra, Stawowski e Sampaio, 2016, p. 48)¹⁸.

Importa ainda destacar que em Portugal, como alhures, a Universal reproduziu o seu modo característico de ser igreja, ou seja, ela organiza suas atividades ritualísticas segundo temáticas semanais padronizadas¹⁹ e o faz sempre sozinha, sem interagir com outras igrejas cristãs, portuguesas ou brasileiras, e sem se integrar a convenções ou organizações evangélicas existentes no país, como, por exemplo, a mais importante delas, a Aliança Evangélica Portuguesa²⁰. Neste sentido, trata-se de uma igreja fechada em si mesma, que sustenta o princípio do exclusivismo religioso. Igualmente, ela aplica em Portugal, e no exterior em geral, estratégias, práticas e dinâmicas litúrgicas e midiáticas planejadas no Brasil. Assim sendo, como afirmam outros autores (Mafra, Stawowski e Sampaio, 2016, p. 45): “a força da rede mundial (da Universal) depende da previsibilidade, calculabilidade e padronização de experiências religiosas desenvolvidas no Brasil e implantadas em vários templos e espaços (...) seja no Rio de Janeiro, em Lisboa ou Luanda”.

Desta forma, nota-se que a Universal implantou em Portugal, mas não somente ali, um modelo de transnacionalização que se caracteriza pela ocupação de espaços no mercado religioso, concorrendo com outras instituições locais na oferta de bens e de serviços religiosos.

Se levarmos em consideração a distinção feita na introdução deste texto entre globalização e transnacionalização, poderíamos afirmar que o processo implementado pela Universal em Portugal se aproximaria bastante da “transnacionalização pelo alto”, ou seja, da globalização, por tratar-se de uma corporação multinacional que aciona fortes e poderosos dispositivos midiáticos e econômicos para se estabelecer no local e exercer uma dominação religiosa.

Veremos na sequência três outros modelos de transnacionalização religiosa, os quais, diferentemente do anterior, possuem como elemento desencadeador do processo de transnacionalização uma relação estabelecida com igrejas ou agentes religiosos estabelecidos em Portugal. Estes ou encaminham convites para missionários brasileiros atuarem no país ou firmam parcerias de atuação religiosa conjunta²¹.

Iniciemos pela Batista Brasa em Portugal, que inaugurou um modelo próprio de transnacionalização religiosa.

¹⁸ No dizer dessas autoras, Edir Macedo, assim como Jerry Falwell e Ulf Ekman, souberam tirar proveito de filiações fracas, mais adequadas às realidades da era atual (Id., Ibid., p. 63).

¹⁹ Ou seja, a segunda-feira é tida como o dia da corrente do congresso para o sucesso; na terça-feira ocorre a sessão espiritual do descarrego; na quarta-feira ocorre a reunião da salvação; na quinta-feira é realizada a corrente da família feliz e da “terapia do amor”; a sexta-feira é o dia da libertação; o sábado é o dia do jejum dos impossíveis e questões de amor e no domingo ocorre a concentração de fé e milagre.

²⁰ Trata-se de uma organização que existe desde 1921, com estatuto legal desde 1935, sendo, portanto, reconhecida pelo Estado. Seu atual presidente é Antonio Calaim, da Igreja Evangélica de Sintra, em Mem Martins, próximo de Lisboa. Segundo Gracino Junior, a Aliança Evangélica Portuguesa, enquanto entidade de representação coletiva, luta, ao lado das igrejas individualmente, “por reconhecimento público e jurídico de suas demandas, bem como a isonomia com a igreja Católica perante o Estado” (Gracino Junior, 2016, p. 165).

²¹ Diga-se de passagem que a comunidade carismática católica Canção Nova – fundada em Cachoeira Paulista, SP, em 1978, pelo sacerdote brasileiro Jonas Abib – também tem enviado missionários para o exterior, mais especificamente para Estados Unidos, França, Israel e Portugal, obedecendo também a lógica de chamados e convites, sempre, porém, contando com a permissão da hierarquia católica local, sobretudo da autoridade episcopal (Carranza e Mariz, 2016, p. 170-180).

2. A Igreja Batista Brasa em Portugal

A Igreja Batista Brasa surgiu em Porto Alegre, em 1986, como resultado de um processo de renovação ocorrido no interior da Primeira Igreja Batista Brasileira. Possui templos em várias cidades do sul do Brasil (Oro e Alves, 2015).

Trata-se de uma igreja que dá bastante ênfase às missões, especialmente na Europa. A motivação para tanto é assim sintetizada pelo Pastor Luciano Fernandes Martini:

as igrejas que vieram e evangelizaram o Brasil, no século passado, na metade do século passado, essencialmente eram europeias. E hoje as igrejas na Europa estavam padecendo, passando por dificuldades, estava tendo um enfraquecimento. Houve um esvaziamento das igrejas evangélicas (...). Assim como nós recebemos missionários que plantaram as igrejas aqui, agora os filhos voltam para ajudar os pais²².

Antes de atuarem como missionários no exterior, os membros da igreja Brasa fazem um curso de missiologia, com duração de três horas semanais, durante um semestre. O envio de missionários obedece ao modelo de parcerias e de acordos interinstitucionais. A primeira parceria ocorreu com igrejas inglesas e depois com igrejas na Escócia, Portugal, Sérvia e ultimamente Polônia.²³

Nessas parcerias, esclarece o pastor Luiz Bazerque²⁴, a questão financeira envolvendo os missionários varia segundo as igrejas. Há aquelas onde “o salário do pastor fica a cargo da igreja local: a igreja que fez a parceria conosco dá salário e moradia. Outros dão casa e uma parte do salário; a gente paga a outra parte do salário. Outros a gente paga o salário inteiro”²⁵.

Em Portugal, na cidade de Espinho, localizada no norte do país, a Brasa possui a única igreja própria localizada no exterior. Até o momento, três famílias de pastores missionários atuaram nessa cidade: Sergio França, de julho de 1996 a dezembro de 2000; Luciano Martini, de janeiro de 2000 a novembro de 2005 e Carlos Xavier, de dezembro de 2005 até hoje.

Durante os 21 anos de atuação da igreja em Portugal, a sede da mesma mudou três vezes de endereço, todos locais alugados. O primeiro foi no centro da cidade, numa sala na parte inferior de um prédio; o segundo foi na periferia da cidade e, desde 2011, por iniciativa do pastor Carlos Xavier, a sede da igreja retornou para o centro da cidade, num antigo armazém de vinhos que foi adaptado para funcionar como templo.

²² Em entrevista concedida para Mariana Picolotto, doutoranda do PPGAS/UFRGS, em 11/5/2017. Nota-se que o depoimento desse pastor se inscreve no que acima chamava de “missão invertida”.

²³ Na Inglaterra hoje a Brasa possui duas famílias missionárias: pastor Marcelo Guimarães, em Bognor, no sul do país, e Anderson Munhoz, ao norte de Londres. Em Edimburgo, na Escócia, há duas outras famílias de missionários: Eder Ferraz e André Barbosa. Na Sérvia encontra-se Cristian Marques. Em Espinho, Portugal, Carlos Xavier e família. Leandro Lima retornou há pouco tempo da Polônia.

²⁴ Pastor Luiz Bazerque é, na atualidade, o responsável do setor missionário da Igreja. Reside em Porto Alegre.

²⁵ Em entrevista que nos concedeu em 9/11/2011.

O início da ação missionária em Espinho resultou de um convite, um “pedido de socorro”, nas palavras de Bazerque, proveniente de “um grupo de pessoas que moravam em Espinho e que pediram para mandar um pastor para lá”²⁶.

Pastor Sergio França, o primeiro missionário da igreja em Espinho, esclarece²⁷ que o primeiro convite para a Igreja Brasa enviar missionários para Portugal ocorreu em 1993, por parte do pastor Jose Leonel Ferreira, da Igreja de Cristo Evangélica Carismática-Khárisma, chamada usualmente Igreja Khárisma.

Segundo se pode ler no facebook desta igreja²⁸, Pastor Leonel Ferreira, português convertido em Porto Rico em 1980, iniciou em 1982 a pregação do evangelho em Portugal, sendo ungido como pastor inicialmente pelo Pastor João Carlos Marques²⁹ e depois, em 1988, pela Faith Christian Fellowship International, de Tulsa, Oklahoma. Ultimamente Leonel Ferreira se autointitula como bispo. A primeira igreja foi fundada em Espinho. Hoje possui igreja em Vila Nova de Gaia e Estarreja, além de Espinho. Nestas igrejas é muito comum o comparecimento de pregadores de outras igrejas evangélicas, sejam eles portugueses ou de outros países, inclusive do Brasil. Por exemplo, o pastor Clodoaldo Massagli, da Igreja Betel de Nova Poá, em Poá, SP, possui boa frequência nos templos portugueses da Igreja de Cristo Evangélica Carismática.

Após ter recebido o convite do pastor Leonel Ferreira, a igreja Brasa enviou para Portugal o pastor Jessé Guimarães, então presidente da igreja Brasa, falecido em 2007, o qual não chegou a criar vínculos com a igreja portuguesa. Isto passou a ocorrer com o pastor Sérgio França, que permaneceu inicialmente seis meses em Espinho, em 1993, e posteriormente, durante os anos de 1994 e 1995, realizou outras curtas viagens missionárias, atuando junto à igreja Khárisma e, sobretudo, se ocupando de um grupo de ciganos evangélicos, localizados em Espinho³⁰. Foram eles que “pediram socorro”, nas palavras de Bazerque, acima referido, para um pastor da Brasa permanecer com eles. Assim, em julho de 1996 Sergio França retornou para Espinho para atuar por um tempo maior, tendo os ciganos como alvo de atuação, especialmente o grupo da família Maia Fonseca. Este grupo, esclarece pastor França, “não tinha nenhuma ligação com o pastor Leonel da igreja Khárisma”.

Portanto, em julho de 1996, Sérgio França e família partiram para Espinho para implantar nesta cidade a igreja Brasa, tendo sobretudo os ciganos portugueses como fieis da igreja. Por isso mesmo, destaca pastor Luciano Martini, o segundo missionário do local,

no início ela (a Brasa em Espinho) era uma igreja basicamente de ciganos, da etnia cigana. Daí depois do tempo que eu estive lá (a partir de 2000), aí não, aí tinha tantos portugueses mesmos. Na verdade são todos portugueses, mas a distinção que a gente faz é os ciganos e os

²⁶ Id. Ibid.

²⁷ Em entrevista concedida a Mariana Picolotto, doutoranda do PPGAS/UFRGS, em 3/6/2017.

²⁸ <https://www.facebook.com/pg/igreja.icec/about/> (consultado em 9/6/2017)

²⁹ Natural de Porto Alegre, vinculado à Igreja Batista, João Carlos Marques tornou-se pastor conferencista internacional, tendo passado por mais de 87 países. Desde 1986 dá testemunho de uma experiência pessoal de arrebatamento ao céu após uma parada cardíaca de meia hora em Belém do Pará.

³⁰ Segundo Rodrigues e Santos (2000, p. 52), a presença de ciganos em Portugal data do século XVI.

portugueses. Então, tinha os dois. Mas na época (no início) eram só ciganos”³¹.

Nota-se, então, que se no princípio da implantação da Brasa em Espinho os fieis eram predominantemente ciganos, no tempo do trabalho missionário do pastor Luciano Martini (2000 a 2005), além dos ciganos havia também um público de portugueses na igreja Brasa³². “Tinha mais de 200 membros nessa igreja, 100 ciganos e uns 100 portugueses”, afirma. Nas palavras do pastor, “no nosso grupo de louvor tinha portugueses e ciganos lado a lado cantando junto. Isso era um trabalho legal”. E arremata afirmando que “essa química que houve ali entre ciganos e portugueses, era algo inédita, que para nós era muito bom”.

Porém, no período posterior ao pastor Martini, conduzido então pelo pastor Carlos Xavier, iniciado em dezembro de 2005, os ciganos se retiraram da igreja Brasa, permanecendo majoritariamente os portugueses.

Embora, ao que pareça, não tenha havido um fato desencadeador da retirada dos ciganos da igreja Brasa³³, pode-se levantar algumas hipóteses para tanto, uma delas sendo as diferenças culturais existentes entre ciganos e portugueses, associadas a preconceitos e representações mútuas desfavoráveis. No dizer do pastor Martini:

os ciganos chamam os portugueses de senhores. Então tem os senhores e os ciganos. Eles não interagem em lugar nenhum. Eles não se dão, não se conversam, não vão nas casas um do outro. Não tem isso. Eles são muito fechados entre si. E não tem relacionamento com pessoas fora da etnia cigana, a não ser por interesse comercial. E os portugueses temem os ciganos. O cigano é uma coisa meio intocada. Eles têm medo. Um dos únicos lugares, isso era uma surpresa, um dos únicos lugares que tu via entrando ciganos e portugueses era lá na igreja. Eles entravam, interagiam, conversavam.

Porém, reconhece pastor Martini que juntar ciganos e portugueses foi sempre “bastante trabalhoso, difícil, muito difícil”, em razão justamente dos preconceitos mútuos. Afirma ele que “o português ia no culto, gostava, mas dizia assim: ‘mas é igreja de ciganos, né? Então não vou’. E ia embora”. Isto porque, no dizer de Martini, “para o português o cigano é meio assustador. Eles têm meio receio. É da água para o vinho. Se o português é introspectivo, é depressivo, o cigano é alegria. É o extremo. É alegria, é música alta, é baile, é cabelo”³⁴.

³¹ Em entrevista concedida para Mariana Picolotto, doutoranda do PPGAS/UFRGS, em 11/5/2017.

³² Pastor Luciano esclarece que na época que ele esteve à frente da igreja em Espinho “tinha três pastores, eu que era brasileiro, o Rui que era cigano, e o Joaquim, tinha que ser Joaquim, né... que era português”. Pastor Luciano esclarece que na época que ele esteve à frente da igreja em Espinho “tinha três pastores, eu que era brasileiro, o Rui que era cigano, e o Joaquim, tinha que ser Joaquim, né... que era português”.

³³ Sobre isto, pastor Martini afirma tão somente que “Não se acertaram bem o Rui (pastor cigano) e o Carlos” (Carlos Xavier, pastor da Igreja Brasa que se encontra atualmente em Espinho).

³⁴ Um fato recente envolvendo políticos portugueses foi notícia nacional e reflete bem o preconceito racial existente na sociedade local em relação aos ciganos. Com efeito, em 16/6/2017, o eurodeputado socialista Manuel dos Santos chamou no twitter sua colega deputada socialista Luísa Salgueiro de “cigana, e não só pelo aspecto”. Diante desta afirmação, a distrital do Porto do PS retirou a confiança política ao eurodeputado e o secretário-geral do partido, António Costa, criticou o eurodeputado socialista Manuel dos Santos, afirmando que se tornou “uma vergonha para o PS”, e defendeu a sua expulsão do partido por “preconceitos racistas”. Segundo:

Além disso, continua o mesmo pastor esclarecendo que o forte vínculo histórico cultural existente entre o catolicismo e a nação portuguesa fez com que os ciganos fossem considerados *outsiders*. Por isso mesmo, os ciganos tendem a construir uma relação de maior proximidade com as igrejas evangélicas. Diz o pastor: “Muitos ciganos vão para a igreja evangélica. As igrejas de ciganos são evangélicas. Então, hoje já tem diversos pastores ciganos, pessoal de louvor cigano. Se tem uma igreja, se ouvir falar de uma igreja cigana é evangélica”.

Vale aqui registrar que em Portugal a igreja evangélica que mais congrega ciganos é a Igreja Evangélica Filadélfia de Portugal, fundada em Portugal em 1974 por dois pastores espanhóis que entraram em contato com ciganos de Caria, na região de Beira Interior. Estes eram em sua maioria católicos e em 1965 seu líder havia entrado em contato com a Igreja Filadélfia em Madrid³⁵. De acordo com Santos (2003, p. 146), hoje esta igreja cigana está presente em todas as regiões de Portugal e a conversão de ciganos a esta igreja, e ao pentecostalismo mais amplamente, “puede significar el renacer de un sentimiento de pertencia a un grupo, a través de la idea de pueblo elegido ligada al discurso religioso, pero, igualmente, a través de un sentimiento de solidaridad, reforzado por la participación en los cultos”. Ainda para a mesma autora, a conversão ocorre porque há “elementos sociales y culturales propicios a la conversión y, por otro lado, elementos doctrinales y rituales de la Iglesia Evangélica Gitana, que se podían articular con estos elementos socioculturales gitanos” (id. Ibid., p. 146). Gracino Junior também chama a atenção para este último aspecto ao afirmar que a Igreja Filadelfia, “de maneira nenhuma cria uma demanda por identidade cigana; ela apenas capta essa demanda, negligenciada ou suprimida por outras instituições, e procede à tradução para o discurso religioso institucional” (Gracino Junior, 2016, p. 151)³⁶.

Voltando à narrativa do pastor Martini, o mesmo destaca que as diferenças culturais existentes entre as culturas portuguesa e cigana, aliadas ao vínculo cultural construído historicamente entre o catolicismo e a identidade portuguesa, contribuíram para a dificuldade de relacionamento entre os dois coletivos, que culminou com a saída dos ciganos da igreja Brasa em Espinho. Esta igreja, por sua vez, provavelmente, imaginava ser possível integrar e acolher as duas culturas, fato este que não ocorreu. Além do mais, e ironicamente, o grupo de ciganos partiu da igreja Brasa sob a liderança do cigano Rui Maia Rosa, que foi alçado à condição de pastor pela própria Igreja Brasa. A denominação evangélica liderada pelo cigano Rui Maia se chama Igreja Pentecostal Shalom. É, portanto, mais uma igreja cigana em Portugal, além da maior delas, a Filadélfia.

Segundo se pode ler no site da Igreja Pentecostal Shalom³⁷, Rui Maia Rosa se considera apóstolo-presidente da mesma desde 2005, e sua fundação ocorreu em 7/1/2006, em Espinho, portanto, no início da ação missionária do pastor Carlos Xavier,

<https://www.publico.pt/2017/06/16/politica/noticia/costa-defende-expulsão-de-eurodeputado-manuel-dos-santos-por-preconceitos-racistas-1775926>

³⁵ Para uma visão ampla dos ciganos e da Igreja Filadelfia na Espanha, especialmente na região da Andaluzia, ver Canton Delgado, 2004.

³⁶ Ainda segundo Rodrigues e Santos (2000), hoje a Igreja Filadélfia não é exclusiva dos ciganos, embora os membros deste grupo étnico compoñham a maioria da sua membresia.

³⁷ <https://www.facebook.com/ApostoloRuiMaiaRosa/about> Consulta em 12/6/2017

da igreja Brasa nesta cidade. Hoje a sede da Igreja Pentecostal Shalom se localiza em Vila Nova de Gaia e possui igrejas em Espinho, Aveiro, Seixal, Almada, Porto Alto, Lisboa, Zurique e Hagen, além de células em Londres, Manchester, Madrid, Mônaco e Porto.

Esclarece pastor Luciano Martini que atuar em Espinho, no norte de Portugal, como evangélico, foi e continua sendo uma tarefa muito árdua em razão do forte peso que o catolicismo detém na região. Diz ele: “o português é muito católico, e ele é católico de raiz (...), a cultura é muito interligada, a cultura católica com a história de Portugal, e isto é mais forte ainda no norte de Portugal (...). Quanto mais para o norte, mais fechado”.³⁸

Lembremos que os analistas da implantação da Universal em Portugal (Mafra, 1999, Gracino Junior, 2011) apontaram que uma das razões da ruidosa reação dos habitantes da cidade do Porto à tentativa de aquisição da sala Coliseu, foi justamente a leitura nativa de que esta igreja evangélica viria corromper “a tradição católica portuguesa” (Gracino Junior, 2011, p. 418). Isto porque, continua este autor, e como já foi frisado, especialmente no Norte de Portugal, “sua história se confunde com a história regional e da nacionalidade portuguesa” (Gracino Junior, 2016, p. 146)³⁹.

Na atualidade, segundo o pastor Luiz Bazerque⁴⁰, o número de fieis da Igreja Brasa em Espinho gira em torno de 60 pessoas. No seu dizer, “em Portugal uma igreja que tem 50 ou 60 pessoas é tida como uma igreja de tamanho médio. Aqui seria uma igreja pequena. As igrejas no norte de Portugal são pequenas”⁴¹.

De acordo com Carlos Xavier, atual pastor da igreja Brasa em Espinho⁴², hoje cerca de 90% dos seus fieis são portugueses. Os demais são brasileiros, colombianos, venezuelanos e angolanos. Esclarece Bazerque que, diferentemente de outras igrejas brasileiras que preferem receber brasileiros residentes no exterior, a igreja Brasa possui preferência por portugueses. Para ele: “nosso objetivo em Portugal é trabalhar com os portugueses, mas se vier os brasileiros, tudo bem. A gente tem uma igreja portuguesa lá, embora o nome seja daqui, é uma igreja portuguesa.”⁴³

Em Portugal, a Igreja Brasa não se mantém isolada das demais igrejas evangélicas. Prova disto é que o pastor Carlos Xavier participa ativamente da Associação dos Pastores do Norte de Portugal, organização que reúne diversas igrejas de diferentes cidades. Os pastores desta organização se reúnem uma vez por mês. Além disso, Carlos Xavier está constantemente em contato e mesmo convive em sua igreja outros pastores brasileiros, como o pastor Sidson Novais, fundador da Missão Cristã

³⁸ Id. Ibid.,

³⁹ Este autor complementa dizendo que “o catolicismo apresenta-se como um grande e largo guarda-chuva, capaz de abrigar tanto a parte da elite europeísta portuguesa que quer modernizar o país mantendo suas raízes históricas quanto a parcela das massas que se viu órfã, sem aviso prévio, com a ruína do “mundo” salazarista” (Gracino Junior, 2016, p. 147).

⁴⁰ Em entrevista que nos concedeu em 29/9/2016.

⁴¹ De fato, segundo Antonio Calaim, presidente da Aliança Evangélica Portuguesa, a média de fieis das igrejas evangélicas portuguesas é de 49 pessoas. Tais igrejas se localizam principalmente nas cidades de Lisboa, Porto e Setúbal <http://www.dn.pt/sociedade/interior/evangelicos-perderam-quase-700-igrejas-desde-o-ano-2000-5733980.html> (acesso em 20/3/2017).

⁴² Em entrevista que nos concedeu em Espinho em 13/10/2016. Doravante todas as vezes que mencionar citações deste pastor elas se referem a esta entrevista.

⁴³ Id. Ibid.,

Internacional (MCI), sobre a qual falarei a seguir, além de pastores portugueses de outras igrejas locais. No dizer do pastor Luciano Martini, este é o perfil da igreja Brasa: “a gente não é daqueles fechados. E a gente luta para não ser isso (...). A gente tem sempre esse olhar para essa missão de levar o evangelho e não levar a Brasa. Levar o evangelho”.

Portanto, a Igreja Brasa em Portugal implementou um modelo diferente de transnacionalização religiosa daquele realizado pela Universal. A Brasa chegou em Portugal após ter recebido convite de portugueses. Porém, ocorreu a separação com a parceria portuguesa e a instalação em Espinho da própria igreja Brasa, a qual está em constante relação com outros missionários brasileiros e de outras igrejas portuguesas em atuação no país.

Na sequência analiso o terceiro modelo de transnacionalização religiosa, representado pela Missão Cristã Internacional. Aproxima-se do anterior pelo convite inicial realizado por portugueses junto à igreja brasileira Luz para os Povos, mas, distingue-se do precedente pelo fato de que os missionários chegados em Portugal, após alguns anos de atividade se distanciaram tanto da igreja portuguesa quanto da brasileira, fundando uma nova denominação em solo português, a qual, porém, e de forma semelhante à igreja Brasa, e diferentemente da Universal, constitui uma igreja aberta a diálogos e relações ecumênicas.

3. A Missão Cristã Internacional

Trata-se de uma denominação evangélica fundada em Portugal, em fevereiro de 1997, pelos pastores brasileiros Marcelo Almeida e Sidson Novais. Esclarece este último que Almeida era o pastor principal da denominação, mas que em janeiro de 1999 retornou ao Brasil para se ligar a outro ministério. A partir deste momento, Novais assumiu como pastor principal.

O nome da denominação é assim explicado por Novais: “chegamos em Portugal na época que a Universal estava brigando com tudo e com todos. Aí procuramos não usar o nome igreja direto. Então *Missão*. E somos uma missão *cristã*. E *internacional*, porque a nossa fé de crescimento era internacional.

Sidson Novais diz que se converteu à igreja brasileira Luz Para os Povos⁴⁴ quando tinha 16 anos de idade. Desde o início foi atraído pela ideia de missão, bastante comentada na década de 1990 no interior da igreja. Segundo suas palavras, “falava-se muito de missões, havia muitas conferências de missões em que eles falavam das necessidades da Europa”. E conclui: “eu fui tocado pela necessidade da Europa”.

⁴⁴ A Igreja Luz Para os Povos é uma denominação pentecostal fundada em Goiânia, em 1987, por Sinomar Fernandes Silveira. Possui atualmente cerca de 300 igrejas implantadas em todo o Brasil e em outros países. Sua sede localiza-se em Goiânia. A instituição adota o modelo 100% de Visão Celular, baseada na ideia da propagação da fé através de reuniões familiares.

Em março de 1995, recém-casado, chegou a Portugal juntamente com uma equipe de seis missionários de sua igreja⁴⁵. Tratava-se da primeira experiência missionária internacional da igreja. Estavam atendendo a um convite feito por “um senhor português de nome Moacir, já falecido”. O objetivo era “apoiar uma pequena igreja que existia (...). Era uma pequena igreja, muito pequena, de portugueses”⁴⁶.

Porém, esclarece que “não deu muito certo a experiência, porque a igreja (Luz dos Povos) não estava preparada, não só no que se refere à questão de apoio de subsistência, financeiro, mas também em relação ao apoio ministerial mesmo, pastoral e de acompanhamento, de projeto”. Quanto à igreja local, além de simples e pobre “não tinha muitas semelhanças com a igreja do Brasil. Então houve um choque cultural”. No dizer de Novais,

houve um choque de interesses, de objetivos e tudo. Nós viemos para fazer algo que nós queríamos que tivesse um crescimento, bons resultados, e o pessoal que nos recebeu estava acostumado já com uma vida normal de igreja né? De cultos de domingo e tudo. Então houve choques nesse ponto. Houve choques em relação ao envolvimento da igreja...

Em outras palavras, “nós éramos missionários e nós queríamos trabalhar muito e estávamos para isso, né? Viemos com a força toda e eles não corresponderam”.

Em consequência disso, “a equipe que viemos para cá, nos sentimos um pouco deixados em segundo plano e o projeto aqui teve muitas complicações”. Depois de um ano de permanência em Portugal, acrescenta Novais, “depois de muitas tribulações, chegamos a um impasse, ou seja, ou nós voltávamos para a igreja de origem e para continuar nosso papel lá, ou se nós ficássemos por aqui seria por conta própria”.

Neste momento, a equipe de missionários se desfez. Um casal retornou ao Brasil, outro já havia retornado antes. Sidson Novais e Marcelo Almeida decidiram “começar um trabalho novo, mesmo do zero”. Esclarece Novais que “por causa do que tinha acontecido, já não era mais ligado à igreja de Goiânia”. Fundaram, então, o ministério, ou igreja, MCI - Missão Cristã Internacional. Considera que se trata de uma “igreja portuguesa, apesar de ser fundada por brasileiros”.

Reconhece Sidson Novais que no momento agudo do impasse possuía duas hipóteses: ou retornar ao Brasil, na sua igreja de origem, ou implementar seu plano de evangelização numa nova denominação já que na portuguesa não havia espaço para ele. Diz ele:

nós só tínhamos duas hipóteses. Depois que fizemos uma leitura da situação de Portugal, nós tínhamos um plano de trabalho e esse plano de trabalho, de acordo com a nossa leitura, não se encaixava com o plano original. Então tinha que haver uma separação para nós fazermos e implementarmos a visão que nós tínhamos desenvolvido

⁴⁵ Hoje Sidson Novais possui a dupla cidadania, brasileira e portuguesa.

⁴⁶ Conforme entrevista que nos concedeu em Lisboa, em sua igreja, em 11/10/2016. Doravante todas as vezes que mencionar citações deste pastor elas se referem a esta entrevista.

pra cá. E realmente a igreja local não tinha como apoiar mais e dar mais visão, orientar. Então para eles era até preferível que nós voltássemos né. Eu não senti desejo de voltar, eu tinha um encargo, senti que deveria fazer alguma coisa aqui.

Desde o seu início, o Ministério MCI já esteve em três diferentes endereços. Iniciou numa sala na Freguesia do Pendão, em Queluz, posteriormente mudou para Massamá e atualmente situa-se em Mem Martins⁴⁷, numa área de 1.500 metros quadrados. Trata-se sempre de lugares alugados que aumentaram de tamanho na medida em que cresceu o número de fieis.

O modelo organizacional do ministério se aproxima da igreja em célula, adotado na igreja de origem dos seus fundadores. Porém, Novais chama este modelo de Grupos de Vida. Estes reúnem um pequeno número de fieis, geralmente parentes e vizinhos. Esclarece que numa região onde existe ao menos três Grupos de Vida forma-se uma igreja, com a locação de uma sala para realizar cultos. Cada igreja possui um supervisor e para cada três ou quatro supervisores há um líder de rede, o qual também frequenta a escola bíblica da denominação. Hoje, em todo Portugal, a MCI possui onze igrejas estabelecidas.

A MCI possui hoje oito casais de pastores, embora haja onze igrejas. Nem todos se ocupam exclusivamente com as atividades da igreja. Diz Novais que “alguns trabalham, têm emprego fora. Nas igrejas menores, por ter menos trabalho e depois não tem recursos também, alguns têm o seu emprego e cuidam da igreja no horário pós-laboral, e sábado e domingo”. Referindo-se a si próprio, o fundador diz, porém, que: “não tive que trabalhar fora. Deus deu a graça e a gente conseguiu sempre ficar. Com muita dificuldade nos primeiros anos, mas conseguimos”.

Nas igrejas da MCI as reuniões ocorrem aos domingos, às 10 horas e às 18 horas. Durante a semana as reuniões ocorrem nos Grupos de Vida. Segundo Novais, na sede da igreja em Mem Martins, cerca de 450 a 500 pessoas frequentam o culto dominical das 10 horas. Nas demais igrejas a frequência varia entre 20 e 80 pessoas.

Esclarece Novais que os primeiros fieis de sua nova denominação “foram os tóxico-dependentes que aceitaram Jesus. Nem todos aceitaram, mas a igreja começou com os que aceitaram Jesus e os seus familiares”. Foi um período, afirma o fundador, no início dos anos 2000, de crise em Portugal⁴⁸, cujo número de tóxico-dependentes era bastante elevado no país. Portanto, destaca Novais, “a igreja começou com uma liderança brasileira, mas os primeiros crentes foram todos portugueses. Hoje que já há mais os imigrantes”.

De fato, segundo o fundador da MCI hoje sua igreja possui uma “identidade assumida: somos uma igreja multiétnica”. Esclarece que seu objetivo inicial “era que fosse uma igreja portuguesa, só que se convertiam muito mais brasileiros do que portugueses e eu não controlava isso, né. Quando eu vi que a tendência seria aquela, então assumimos a identidade: somos uma igreja multicultural, multiétnica”.

⁴⁷ Mem Martins é uma localidade que pertence à freguesia de Algueirão e dista cerca de 30 km de Lisboa.

⁴⁸ Segundo Valeriano da Silva o período mais forte da crise em Portugal ocorreu em 2008 e teve o seu momento de maior recessão no ano de 2009 (Valeriano da Silva, 2016, p. 140).

Referindo-se, por exemplo, aos fieis da sede da igreja, em Mem Martins, afirma:

nós temos muitos brasileiros, mas não podemos dizer que aqui é uma igreja brasileira, porque seria até ofensivo para as outras culturas que convivem conosco. Então nós temos aqui uma porcentagem muito grande de portugueses e angolanos (...). Aqui na igreja principal talvez sejamos aqui uns 45% de brasileiros, uns 35% de portugueses e 20% mais ou menos de africanos.

Segundo o pastor, esse encontro multiétnico resulta num ambiente atrativo. “Nós conseguimos, diz ele, de alguma maneira, pela graça de Deus, construir um ambiente que é atrativo, porque mistura três culturas, e isso é perceptível. Então tem um ambiente atrativo”.

Já no que chama de “igrejas novas”, há, segundo esclarece, mais portugueses. “Temos igrejas de 100% portugueses e algumas com poucos brasileiros, poucos imigrantes”.

Há, também, na igreja MCI muitos fieis que formam parcerias ou casais mistos resultantes da união afetiva entre brasileiros e portugueses. Segundo Sidson Novais, o princípio é de que “quando um português casa com uma brasileira, se ela tá naquela igreja, ele vai, ou vice-versa”. Esta é, no dizer do fundador,

outra característica de Portugal, da Europa né. Nossa igreja tem muitos casais mistos, seja homem português com mulher brasileira ou vice e versa. Então nós temos também casais de pastores mistos, temos casais brasileiros, casais mistos e casais portugueses, e tá quase um terço de cada.

De fato, o acolhimento nas igrejas brasileiras estabelecidas no exterior de nativos que se relacionam afetivamente com brasileiros é bastante recorrente. Observei isto em igrejas brasileiras localizadas em diferentes regiões da Itália bem como nas demais igrejas de Portugal. Mas, na perspectiva dos pastores, isto não ocorre sem tensões e mesmo conflitos entre os casais, por conta das diferenças culturais. Por exemplo, em Treviso, Itália, pastor João Caio Bottega, da igreja Batista Ágape, referiu que é comum ser chamado para tentar resolver conflitos entre casais mistos de sua igreja⁴⁹. Pastor Novais, por sua vez, diante da constatação de problemas constantes enfrentados por casais mistos em sua igreja, afirma que antes de realizar um matrimônio desta natureza costuma perguntar: “você quer casar mesmo com essa brasileira?”, ou “irmã, você quer casar com um português?”, porque “as diferenças (culturais) são enormes mesmo”.

Diante deste quadro de fieis multiétnicos, o fundador expressa uma preocupação com a boa convivência entre todos. Para tanto, sublinha que enfatiza do púlpito a necessidade do respeito da cultura mútua. Esclarece Novais:

⁴⁹ Cf. entrevista que nos concedeu em Treviso, em 9/5/2014.

nós trabalhamos muito em função disso e nós éramos exigentes, cortávamos toda brincadeira. Quando alguém dizia: ‘isso aqui é coisa de brasileiro’, de português, de angolano... porque cada cultura tem seu estigma; o africano chega atrasado, o brasileiro é aquele que faz as coisas mal feitas, o português é o que é frio demais... então nós trabalhamos para que isso não aconteça entre nós e querendo ou não, se nós conseguimos fazer isso a partir do púlpito, torna-se, de alguma maneira, exemplo pros demais. Então hoje é um convívio respeitador.

Portanto, hoje a MCI é uma igreja que possui vinte anos de existência e está, segundo as palavras do seu fundador, “bem implementada em Portugal”, embora reconheça que “o investimento pra implantar igreja na Europa é a longo, longo prazo”. Atribui em grande medida o seu êxito ao fato de conquistar a confiança dos portugueses pelo fato de permanecer no país, diferentemente de outros pastores brasileiros. Afirma o fundador: “eu acredito que ajudou nossa igreja a crescer que eu falava: apesar de eu ser brasileiro, decidi morar aqui e sou pastor aqui como se aqui fosse a minha terra. Então isso passou, de alguma maneira, confiança pras pessoas....”

Porém, esclarece Novais que embora “o propósito inicial nosso era Europa e África, ou seja, os países de Europa e os países de África, aconteceu uma surpresa”. E ele esclarece melhor:

saí do Brasil por causa da necessidade de evangelizar a Europa e agora a MCI já possui igrejas implantadas no Brasil. Não foi planejado implantar igrejas no Brasil, nós plantamos hoje através de brasileiros que voltam e já estão preparados, e que não querem, não se sentem à vontade em mudar de ministério.

O retorno de brasileiros para o seu país coincide, por um lado, com o período da crise que se abateu em Portugal entre os anos de 2008 e 2014, e, por outro lado, um período de crescimento da economia brasileira. No dizer do pastor,

Foi um retorno significativo, nossa igreja mesmo... muita gente voltou. Tanto é que toda semana no culto nós chamávamos as famílias que iam voltar naquela semana, era todo domingo (...). Então foi algo louco mesmo. Durante três, quatro anos, a nossa igreja deve ter perdido fiéis uns 50 por ano.⁵⁰

⁵⁰ Segundo Valeriano Silva, o retorno de brasileiros que viviam em Portugal vem aumentando cada vez mais desde 1991. O número é maior entre 2005 e 2010. “Nesse período, retornaram 6,3% vezes mais brasileiros de Portugal do que entre 1995 e 2000...” (Valeriano Silva, 2016, p. 186). Segundo a pesquisa realizada por este autor, em Portugal, em 2014, as principais razões do retorno de brasileiros de Portugal foram as seguintes: questões econômicas: crise e/ou desemprego (43%); questões familiares (32%) e problemas de saúde (8%) (Id. Ibid., p. 252). A mesma pesquisa mostrou que os que não retornaram ao Brasil, mas tem a intenção de voltar, o fizeram por questões pessoais: voltar para sua raiz, não querer envelhecer em Portugal, cansaço de morar em Portugal, saudade do Brasil (46%); questões familiares: ficar perto da família, separação (28%); questões econômicas: desemprego, a boa fase da economia brasileira (20%) e porque alcançaram os objetivos da emigração: juntou o dinheiro que queria, construiu sua casa no Brasil (6%) (Id. Ibid., p. 262 e ss). Enfim, os que não pensam em retornar mais ao Brasil assim procedem por razões econômicas (piores condições de vida no Brasil, têm um negócio em Portugal, situação econômica do Brasil) (44%); questões familiares (não têm mais familiares no Brasil, os filhos ou cônjuge não querem voltar, casou com português) (23%); questões pessoais (preferem estilo de vida português, querem ir para outro país) (20%) pela violência no Brasil (13%) (id. Ibid., p. 279 e ss). O que aconteceu na MCI em Portugal não é algo isolado, pois ocorreu também com outras igrejas brasileiras na diáspora europeia, que perderam um número significativo de membros brasileiros (Clark, 2017, p. 315). No caso específico de Portugal foi um fenômeno tão profundo que, no dizer de Antonio

No dizer de Novais, os fieis da MCI retornados ao Brasil “não se encaixaram muito bem de volta nas igrejas brasileiras e pediram se eles poderiam começar lá também um pequeno grupo”. O resultado é que hoje há Grupos de Vida da MCI em Minas Gerais (Belo Horizonte, Montes Claros, Rio Verde), Vitória, no Espírito Santo e Rio de Janeiro. Este último “é nosso lugar mais forte. Já são lá três igrejas e dois projetos, na área de Realengo e Campo Grande”.

Isto significa que a MCI possui hoje, como vimos, onze igrejas em Portugal e algumas no Brasil, além de uma em Leads, Inglaterra. Para o futuro, o projeto do fundador é “plantar uma igreja em cada capital de distrito de Portugal, são 18 distritos, mais as ilhas, contando com os arquipélagos”.

Pastor Sidson Novais e a MCI estão integrados formalmente à Aliança Evangélica Portuguesa, bem como à comunhão de igrejas pentecostais chamada Fraternal - Comunhão Nacional de Igrejas e Organizações Pentecostais e Carismáticas - que agrega igrejas portuguesas, brasileiras ou de outras nacionalidades que não pertencem à Assembleia de Deus, a qual possui a sua própria convenção. Inclusive no ano de 2016, pastor Sidson Novais era o presidente da Fraternal e seus membros, cerca de 70 a 80 pastores, se reuniam uma vez por mês. Nesses encontros, diz o bispo Marcelo Camargo, da igreja Sara Nossa Terra⁵¹, que também participa das reuniões,

tomamos um pequeno almoço num ambiente de comunhão, e depois temos uma palavra de algum pastor que é escalado pra trazer uma palavra para os pastores de igreja. Nós costumamos falar que é um encorajamento, que é complicado você ser um pastor de igreja aqui. Todo dia pastor desiste de igreja. Se você pesquisar... tem uma pesquisa que saiu nos Estados Unidos, aonde diz que a quinta profissão mais difícil do mundo é pastor evangélico. E tem pesquisas que mostram que está entre as 10 mais difíceis do mundo, mais estressantes.

Veremos, por fim, o quarto modelo de transnacionalização religiosa. É aquele baseado na aliança e no trabalho colaborativo, cumprido entre duas denominações que firmam uma parceria e a mantêm ao longo do tempo. É o que ocorre com o ministério brasileiro Sal da Terra e a igreja portuguesa Renascer.

Calaim, presidente da Aliança Evangélica Portuguesa, provocou uma sensível redução do número de igrejas evangélicas em Portugal. De fato, segundo o levantamento feito pela Aliança Evangélica Portuguesa, em 2016 o número de igrejas evangélicas em Portugal seria de 964. No entanto, no ano de 2000, elas teriam alcançado o número de 1630 igrejas. A mesma pesquisa concluiu que a principal razão para a redução de igrejas, com o consequente fechamento delas, teria sido o retorno de imigrantes para seus países de origem, sobretudo para o Brasil, em razão da crise econômica que atingiu Portugal nos últimos anos. <http://www.dn.pt/sociedade/interior/evangelicos-perderam-quase-700-igrejas-desde-o-ano-2000-5733980.html> (acesso em 20/3/2017).

⁵¹ Em entrevista que nos concedeu em Amadora, nos arredores de Lisboa, em 17/10/2016. Doravante, todas as vezes que recuperar depoimentos deste bispo a referência será esta entrevista.

4. Aliança e parceria intercontinentais entre duas igrejas

Iniciamos pela exposição de uma rápida recuperação histórica das duas organizações religiosas e, em seguida, discorremos sobre a formação da parceria selada entre elas.

4.1. A igreja brasileira Sal da Terra

Segundo se pode ler no próprio site⁵², a Igreja ou Ministério Sal da Terra surgiu em 1978 através da formação de uma banda gospel chamada Conjunto Sal da Terra, no contexto da I Igreja Presbiteriana de Uberlândia, Minas Gerais. A ideia da banda era visitar cidades “salgando” a vida das pessoas. Em 1981, o conjunto passou a atuar na área social, criando a ONG “Missão Sal da Terra”. Dedicava-se, sobretudo ao trabalho em creches e orfanatos. Em 1988, formou-se um grupo bíblico que originou uma igreja no bairro Karaíba, em Uberlândia, ainda vinculada à Igreja Presbiteriana de Uberlândia. Os jovens, em torno de cinquenta, nesta época, se reuniam no quintal de uma casa. Mas, em 1990, já com cerca de quinhentos membros, a igreja foi transferida para o Bairro Martins, em Uberlândia. Ocorreu, então, o desligamento da Igreja Presbiteriana e a Igreja Sal da Terra foi estabelecida. Sempre voltada para os jovens e privilegiando a música, associada à dança, a igreja se diversificou e expandiu. Cada igreja local foi incentivada a ter independência financeira e administrativa, livres de uma sede centralizadora, mantendo, porém, valores e princípios comuns.

A igreja criada e voltada para os jovens também se estabeleceu como uma estrutura de apoio a igrejas aliançadas. Neste sentido, o Ministério se firmou como uma instituição de apoio a outras denominações. Assim sendo, além de cultivar a música e outras expressões artísticas, a atenção às alianças e às missões transculturais aparecem como integrantes da identidade do Ministério Sal da Terra.

Encontrei o pastor João Fonseca Neto, da Igreja Sal da Terra, no dia 12 de outubro de 2016, em Loures, na Grande Lisboa. Natural de Salvador, Bahia, de família evangélica, formado em publicidade, há cerca de dez anos atrás fixou-se em Goiânia, dedicando-se exclusivamente ao ministério. Segundo afirma, desde os treze anos de idade fez várias viagens missionárias, de curta duração, por diversos estados brasileiros. Seguindo o ethos da Igreja, atuava em campanhas voltadas para os jovens. Foi numa destas campanhas, realizada em Belo Horizonte, que conheceu a sua esposa.

As andanças pelo país, esclarece, “gerou no meu coração a ideia missionária”⁵³. E mais, uma “predisposição de sair para um outro país”. Em outubro de 2016, quando o

⁵² <http://saldaterra.org.br/somos.php?id=3>. Consultado em 22/5/2017.

⁵³ Conforme entrevista realizada em Lisboa, em 12/10/2016. Doravante todas as vezes que mencionar citações deste pastor elas se referem a esta entrevista.

encontrei, fazia um ano que estava em Portugal. Chegou a este país no contexto da parceria histórica que a Sal da Terra possui com a igreja portuguesa Reviver.

Informa o pastor que já havia estado em Lisboa, na igreja Reviver, há seis anos atrás. Porém, no final de 2014 veio, juntamente com outros sete pastores, “para espiar a igreja com outros olhos”. Fizeram um tour por quatro países: Suíça, Polônia, Portugal e Inglaterra.

Segundo o pastor, o sinal sobrenatural para se estabelecer em Portugal ocorreu por ocasião de um almoço com o pastor João Tito, responsável pela Congregação da Igreja Reviver. Ao término da refeição Neto afirma ter exposto ao pastor português a sua disposição de se estabelecer no exterior como missionário. Foi quando ouviu dele a frase: “Nós estávamos orando aqui para trazer uma família”. Neto interpreta essa confluência de desejos “não como uma coincidência, mas foi algo que a gente entende que foi um sinal, uma resposta. As coisas se ligaram. Uma situação divina de fato. Se juntou a faca e o queijo”.

Seis meses após esse encontro dos dois pastores, Neto se estabeleceu em Portugal com a esposa e os dois filhos, de um e cinco anos de idade. Dedicou-se exclusivamente à Igreja. Suas despesas familiares são pagas pelas igrejas do Brasil e de Portugal⁵⁴. Afirma que, em princípio, a sua permanência é prevista para dois anos. Veio para atuar junto aos jovens. Além de pastor é instrumentista de violão e bateria e promove encontros de jovens, com muita música. Participa ativamente num encontro mensal chamado R+ (Reviver Mais)⁵⁵, que reúne cerca de duzentos jovens, além de um encontro semanal menor, às quintas-feiras à noite. Considera que está tendo boa aceitação e receptividade e está pensando em prolongar a sua estada na igreja. Afirma: “então hoje a conversa não é mais de dois anos. A conversa já se estende. A ideia é continuar aqui. A gente entende que há algo a acontecer neste país, sobretudo a partir da juventude. Eu estou trabalhando com isto”.

4.2. A igreja portuguesa Reviver

O facebook da Igreja Reviver⁵⁶ esclarece que a mesma está registrada no Ministério da Justiça sob o nº 400 e integra a Aliança Evangélica Portuguesa. Embora as origens da igreja remontem a 1981, quando o pastor José Antônio Lourenço iniciou reuniões na freguesia de Santo Antônio dos Cavaleiros, na Grande Lisboa, foi em 1996 que ela se estabeleceu como Igreja Evangélica Assembleia de Deus de Santo Antônio dos Cavaleiros. Em 2002, sob a coordenação do pastor João Tito Silva, o ministério se estabeleceu também em Leiria e alterou o nome para Igreja Evangélica Reviver. Em

⁵⁴ Assim justifica o apoio financeiro da igreja portuguesa: “Se ela (a igreja local, Reviver) me recebe, vai se beneficiar do meu trabalho. Então tem que ter o entendimento que ela também tem que investir”.

⁵⁵ Um folder de publicidade deste evento, o R+ que iria acontecer em 29/10/2016, às 19 horas, portava os seguintes dizeres: “Uma noite de música, festa, dança e muita amizade. É claro que tem piteu. Traz € E” (Piteu significa rango, comida e o € é o símbolo euro).

⁵⁶ https://www.facebook.com/pg/IgrejaReviver/about/?ref=page_internal Consultado em 22/5/2017.

2007, o mesmo pastor assumiu o papel de presidente da Igreja. Em 2006, a Igreja Reviver adquiriu o estatuto de pessoa coletiva religiosa e abriu uma nova frente de trabalho, no Alentejo, na zona de Odemira. Em 2009, passou a atuar em Boa Vista dos Pinheiros e em 2010 em Elvas.

Da mesma forma como ocorreu com o Ministério Sal da Terra, a igreja Reviver também foi se construindo como uma instituição aberta para estabelecer alianças de colaboração com outras igrejas. Essa convergência de interesses fez com que ambas as instituições selassem uma parceria que já dura quase vinte anos.

4.3. Duas igrejas e um mesmo objetivo: atuar em parceria

Segundo o pastor Neto, a parceria entre ambas as igrejas foi inaugurada e dinamizada pelo pastor Paulo Junior, do lado do Ministério Sal da Terra, hoje membro do conselho do Ministério. Trata-se, segundo Neto, de “uma amizade entre as igrejas, uma parceria, de influência. Já foi gente daqui para lá e de lá para cá. É cooperação”.

A parceria, também denominada de ambos os lados como amizade, foi fechada em 2003. Trata-se de uma aliança que, segundo se pode ver no facebook da igreja Reviver, “visa promover o relacionamento entre os dois ministérios e enriquecer ambos através de vários eventos e da aprendizagem espiritual que advém desse relacionamento”.

No mesmo ano de 2003 chegaram a Portugal os primeiros missionários da igreja “Sal da Terra”: Lazaro Borges, Flávia e filhos. Permaneceram pouco tempo, sendo substituídos pelo casal Rubinho e Betânia Pirola. Estes atuaram como missionários até janeiro de 2011. A família do pastor Lázaro Borges retornou a Portugal, junto à igreja Reviver em 2010 para, como se pode ler também no facebook da Igreja, “colaborarem connosco e dinamizarem o trabalho com os adolescentes e cooperarem nas várias áreas de actuação da igreja”.

O pastor Neto constitui, portanto, a terceira família missionária da igreja Sal da Terra a cooperar com a igreja Reviver. Pastor Neto corresponderia, assim, ao pastor Carlos Xavier, da Igreja Brasa que, como vimos, também constitui a terceira família missionária da igreja a atuar em Portugal.

Ambos os Ministérios (Sal da Terra e Reviver) convergem no interesse de evangelizar os jovens, atraindo-os com apelos que lhes são caros, como música, dança e outras atividades. É o que se pode ler no facebook da Igreja Reviver: “Os nossos missionários têm feito um trabalho único no meio dos jovens, através de aulas de viola e com um clube de skaters”. Neste sentido, um jovem pastor, que toca violão e bateria, como João Neto, identifica-se com os interesses dos jovens sendo tão bem aceito por eles que, como diz, pretende estender a sua estada na igreja Reviver para além dos dois anos inicialmente previstos.

No dizer do pastor Neto, cerca de 60 a 70% dos jovens e demais membros da igreja Reviver, são portugueses. Os outros 30% provem de outras etnias, como

angolanos, moçambicanos e caboverdianos. Duas seriam as famílias brasileiras que participam da igreja.

Um sinal da parceria exitosa existente entre ambas as igrejas pode ser percebido no fato de que em maio de 2017 a Igreja Reviver, ao comemorar os seus 36 anos de existência, realizou um evento no auditório da Igreja, entre os dias 24 e 28 daquele mês, tendo como palestrantes dois pastores brasileiros, a saber: Ed Rene Kivitz, da *Igreja Batista de Água Branca* (IBAB), de São Paulo, e o pastor Paulo Junior, da Igreja Sal da Terra. Este pastor, como vimos, foi quem iniciou e dinamizou a parceria da sua igreja com a Igreja Reviver.

Vale registrar ainda que ambas as igrejas possuem outras alianças com outras igrejas, isto porque a noção de parceria e de amizade integra o modo de ser das mesmas. Neste sentido, esclarece pastor João Neto que: “a Inglaterra é o país para onde mais historicamente missionários da Igreja Sal da Terra foram enviados, na proposta de parcerias, mesmo que a maioria das estadas tenham sido de curta duração, cerca de dois anos”.

A participação internacional da Sal da Terra deve-se ao fato de que desde o início ela se juntou ao movimento “Ide às Nações” (“*Go to the Nations*”), organização que desenvolve parcerias missionárias através de redes de relacionamento e que organiza uma conferência anual “com o objetivo de estimular o trabalho de missões”. Ou seja, a Sal da Terra entende que a melhor forma de cumprir o Ide de Jesus, como consta em Mateus 28, é através do trabalho de parcerias, “honrando a igreja já estabelecida em determinada região”.

A igreja portuguesa Reviver também participa, há mais de dez anos, do ministério “*Go to the Nations*”. Igualmente, a igreja firmou uma “aliança de amor”, com a Igreja New Life Church Ministries, de Lincoln, Inglaterra, pastoreada pelo Pr. William Prentice. Visitas de pastores de ambas as igrejas aconteceram ao longo dos anos. Também a igreja Reviver se faz anualmente presente em encontros e congressos em Boston, Flenzburg, Belfast, Bérghamo e Leiria. Na perspectiva da igreja, como consta em seu facebook, “tem sido um tempo de estreitamento de relacionamentos, procura de novas estratégias de evangelismo e, sobretudo de percepção da direcção de Deus para as nossas comunidades”.

Pastor João Neto arremata que os eventos internacionais, campanhas e congressos, são espaços importantes para se fazer parcerias e se inserir em redes religiosas transnacionais. Diz ele: “nós temos que estabelecer *network*. Isto é fundamental. Primeiro para aprender, para adquirir conhecimento. Vamos fazer *network*. Vamos participar de congressos. Aí se conhece um pastor, estabelece uma ponte, convida ele em sua igreja e depois você vai lá”.

O que precede revela que estamos diante de um modelo de transnacionalização que diverge parcialmente dos anteriores, firmados pelas igrejas Brasa e MCI, e, mais ainda, daquele estabelecido pela Igreja Universal. Isto porque as igrejas Sal da Terra e Reviver atuam há duas décadas em parceria e a mantém como forma de cooperação mútua.

Se, por um lado, como acabamos de ver, as igrejas evangélicas brasileiras referidas divergem acerca das estratégias de transnacionalização e das formas de atuação em território lusitano, por outro lado, convergem quanto à necessidade de se adaptarem à cultura local. Ou seja, seus líderes possuem consciência de que não podem proceder a uma transposição pura e simples do modo ser igreja no Brasil para Portugal. Ao contrário, precisam realizar um esforço de adoção de determinadas práticas e narrativas que facilitem a sua integração à sociedade local. É o que veremos na segunda parte deste texto.

II – Acomodações à cultura local

Os pastores entrevistados são unânimes em destacar que apesar do entrelaçamento histórico-cultural existente entre Brasil e Portugal, trata-se de culturas diferentes. Diante desta constatação, como aponta o pastor Carlos Xavier, da Igreja Brasa, o pastor brasileiro precisa ser flexível, “para que a gente possa facilitar o dia-a-dia das pessoas e entender todas as limitações que existem”. Pondera, porém, que flexibilidade não significa dispensar os princípios e valores “que são inegociáveis”. Em se tratando de missões transculturais, o pastor entende que os missionários precisam se aculturar. “É, diz, o primeiro passo”. Não pode, segundo ele, um missionário vindo do Brasil,

querer colocar um Brasil dentro de Portugal, fazer as coisas à moda do Brasil, isso não dá certo, não resulta e até não é bem visto, porque a gente tem que respeitar as características locais, nacionais, a cultura da terra, e depois descobrir como é que nós podemos chegar às pessoas numa linguagem de acesso.

Por sua vez, pastor Sidson Novais enfatiza a necessidade dos brasileiros se adaptarem à cultura portuguesa. Sublinha que seguidamente chama atenção dos seus fieis brasileiros lembrando que não estão no Brasil e, assim sendo, precisam interagir e dialogar com a cultura local. Enfatiza que a sua igreja, a MCI, é, como vimos, “multiétnica em Portugal. Então, tem que ter as características portuguesas”.

Igualmente, bispo Marcelo Camargo, da igreja Sara Nossa Terra, mencionou que sua igreja, que já está em Portugal há mais de vinte anos, faz questão de referir que o Brasil ficou para trás e que o importante é se concentrar em Portugal e sua cultura. Segundo suas palavras: “o Brasil é passado. Queimamos as caravelas. É essa a mensagem que nós passamos. Então se você quer dar certo em Portugal, ame essa terra, viva Portugal, não queira trazer o Brasil pra cá. Viva a cultura portuguesa”.

1. As idiossincrasias em relação à língua

O primeiro ponto que os pastores missionários chamam a atenção concerne a língua comum, que não significa a existência de uma identidade cultural. Ao contrário, no dizer do pastor Novais, a língua comum consiste num complicador para os brasileiros em geral e os pastores em particular que atuam em Portugal, pois dá a falsa ilusão de identidade cultural entre Brasil e Portugal. Destaca o pastor:

se um brasileiro vai pra Itália, vai pra Bélgica, vai pra outro lado, tá muito visível a diferença cultural. Então ele vai tentar perceber porque fulano pensa desse jeito, porque ele fala desse jeito. Mas, o brasileiro que chega aqui, há brasileiros que estão aqui há quinze anos e não entenderam ainda a cabeça do português (...). A cabeça deles é muito diferente.

Todos os líderes evangélicos entrevistados também se manifestaram no sentido de que apesar de falarem a mesma língua, não procuram produzir uma fala com sotaque português. Mas, estão atentos para utilizarem termos próprios da língua de Portugal. Neste sentido, assim se manifestou o bispo Marcelo Camargo, da igreja Sara Nossa Terra: “eu não fico forçando, tanto é que quando um brasileiro força falar o sotaque português, fica feio. Então nós costumamos utilizar os termos que eles usam aqui, mas com o nosso sotaque”.

Também o pastor Sidson Novais esclarece que usa “bastante as expressões de Portugal (...). Todo documento que nós fazemos, publicidade, folhetos, tudo é com português daqui”. Por sua vez, pastor Xavier exemplifica: “se usar a frase: ‘eu estou gostando muito de estar acá’, receberá um retorno favorável dos portugueses porque “se trata da forma bem portuguesa de se comunicar”. Também é importante usar termos que dialoguem com a cultura e o imaginário local. Novamente pastor Carlos Xavier exemplifica: “se um dia um pastor está a pregar e diz assim: ‘eu comi hoje um arroz com polvo maravilhoso’, as pessoas já abrem um sorriso, porque está a falar de uma coisa que identifica a cultura”. Ou seja, em seu entender estabelece-se um diálogo com a gastronomia local, bastante associada, especialmente no norte de Portugal, aos frutos do mar.

O uso da língua que dialoga com a cultura local também foi executado pela Igreja Universal no início de sua implantação em Portugal. Não por acaso, analistas sublinham que o êxito do início da Universal nesse país também se deve à sua capacidade de produção discursiva adaptada à realidade local. Como observa Paul Freston (2001), a Universal ingressou em Portugal na mesma época em que o país entrava na União Europeia. Nesta oportunidade, a Universal usou fartamente a Teologia da Prosperidade enfatizando o novo papel que o país deveria desempenhar no continente, não mais na condição de “cauda” da comunidade europeia, mas de “cabeça”. Este discurso fez sentido para pessoas de um país até então considerado quase à margem

da Europa, mas que agora nela ingressava, podendo fazê-lo pelo alto, numa situação privilegiada.

Ainda sobre a Universal, em Portugal, como em outros países, ela não se autointitula igreja, mas Centro de Ajuda, por ser esta nominata mais atraente à mentalidade portuguesa do que igreja, em se tratando de uma instituição evangélica, posto que igreja é uma palavra reservada sobretudo à instituição católica. Além disso, e na perspectiva de se adaptar à cultura local, a própria nomenclatura de catedral, que a Universal vem utilizando ultimamente para as grandes edificações que vem realizando no Brasil e em muitos outros países⁵⁷, não a aplica em Portugal por saber da sua associação ao catolicismo. Ou seja, a Universal se dá conta de que na mentalidade portuguesa somente as monumentais edificações católicas podem ser chamadas de catedrais.

Por outro lado, o uso da mesma língua comum pode também produzir uma espécie de curtos circuitos, como este referido pelo pastor Sidson Novais. Há vinte e um anos atrás, quando chegou a Portugal, ao preencher um ficha para um curso mencionou que sua profissão era pastor, ao que a secretária riu, dizendo: “você não está vestido como pastor. Fala a verdade, o que você é?”. A referência dela era o pastor de ovelhas. Novais complementa dizendo que ao esclarecer que era “pastor de igreja, ela nem sabia o que era isso”. Novais relatou este fato para referir como há duas décadas atrás o campo evangélico era desconhecido em Portugal. Hoje, porém, complementa, “se você falar o que é um pastor aqui em Lisboa, que é muito globalizada, você não vai ter dificuldade, mas no interior se você falar que é pastor, eles vão pensar que você trabalha com ovelha”.

Mesmo assim, esclarece Novais que nos cultos do seu ministério procura substituir o “evangeliquês” – que, segundo ele, pode ser usado no Brasil, mas não em Portugal – por um linguajar mais simples. Assim, afirma: “a palavra do domingo, por mais que ela tenha o objetivo de transformação, é uma palavra mais de um nível popular. Não recorremos muito a teologias mais profundas. Então o culto de domingo é, digamos, um culto mais confortável”. Além disso, complementa:

nós projetamos os textos da Bíblia na tela, porque o visitante não traz Bíblia, ou seja, nós não queremos que ele se sinta constrangido porque todo mundo tá lendo e ele não tá. Nós cantamos músicas que não falam de textos muito profundos que a pessoa não tem conhecimento, as canções são mais simples, básicas.

Por sua vez, o pastor João Neto amplia a noção de comunicação, tomando como referência o fato, segundo afirma, de que na Europa, “sobretudo as igrejas inglesas são muito tradicionais em suas celebrações e liturgias”. Argumenta que diante de um mundo em constante transformação, em que “a linguagem mudou, a forma de comunicar mudou”, as igrejas precisam atualizar os métodos de atuação, especialmente se quiser alcançar os jovens.

⁵⁷ Para uma análise do ingresso da Universal na “era das catedrais”, ver Gomes, 2004; Contins e Gomes, 2008 e Oro e Tadvall, 2015.

2. O cumprimento dos horários dos cultos

Outro aspecto destacado pelos entrevistados que denota a diferença brasileira em relação à portuguesa repousa na “praticidade e objetividade portuguesa” - segundo as palavras do pastor João Neto, da igreja Sal da Terra. Exemplifica com a exigência do cumprimento dos horários previstos para os cultos. “Aqui”, diz o pastor, “tem horário para começar e horário para terminar. Isto é fundamental. As pessoas se sentem assim valorizadas. Isto é um valor: começar no horário e terminar no horário”.

Este aspecto, sublinha, constitui um dado da cultura portuguesa à qual ele e os brasileiros precisam se adaptar. Reitera:

A gente precisa entender isto. Eu tenho que me adaptar a eles. Não é que nossa cultura está errada. Acho que a gente erra porque não cumpre: se marca as sete tem que começar as sete. Aí é um lado que a gente tem que aprender como brasileiro.

A questão da pontualidade dos cultos também foi destacada pelo pastor Sidson Novais. Ele afirma: “Aqui nós começamos no horário certo (10 horas, no domingo). E quando se passa do meio dia, a gente pede desculpa e fala: ‘hoje, por causa das atividades extras, passamos quinze minutos’ e tal”.

A mesma ênfase no cumprimento dos horários de culto é observada pelos pastores da Igreja Brasa. Para Luis Bazerque, trata-se de um valor cultivado mais na Inglaterra do que em Portugal⁵⁸. Carlos Xavier, por sua vez, entende que embora se brinque sobre a pontualidade britânica, considera que “em Portugal também gostam do horário. Tá marcado pra tal hora, tal hora tem que se fazer e tal...”.

Este pastor avança dois aspectos que justificam a necessidade do cumprimento dos horários dos cultos. Em primeiro lugar, eles não podem coincidir com os horários das refeições, “porque o português prima muito pela questão da refeição e da família”. Assim, se o culto dominical está previsto finalizar ao meio-dia, assim deve ser, pois neste horário, ou no máximo às 12.30 horas, as pessoas se encontram para o almoço. “Na hora da refeição estão na mesa, tem que estar ali...”. Igualmente, prossegue pastor Xavier, o culto noturno semanal, que em sua igreja ocorre às quartas-feiras, inicia às 21 horas, “isto porque às 20 horas o português está à mesa jantando. Se eu fizer às 20 horas eu não tenho ninguém”. Portanto, na visão do pastor Xavier há que se entender que “o português é muito dessa coisa da família; o português gosta de estar em volta da mesa”.

A necessidade de adaptação do horário dos cultos em razão do almoço dominical também ocorreu com a Igreja Universal, a qual tradicionalmente iniciava o culto às 10 horas, mas nos últimos anos inicia às 9.30 horas, terminando no máximo às 11.30 horas, oportunizando assim a que os fieis estejam em casa para fazerem a refeição em família. O culto que assisti na sede da Universal, no antigo Cine Império, no domingo 16 de outubro de 2016 iniciou pontualmente às 9.30 horas e finalizou às 11.15 horas. Desta

⁵⁸ Entrevista de 29/9/2016.

forma, disse um obreiro português, “as pessoas podem chegar ao meio dia em casa para o almoço”.

O segundo aspecto que, na visão do pastor Xavier, justifica o cumprimento dos horários de culto guarda referência com a tradição católica, a qual marcou de tal forma a cultura religiosa portuguesa que um culto evangélico, da mesma forma como a missa católica, precisa ter um horário de início e de término e não pode exceder em muito a duração da missa católica, tida, pelos portugueses, como padrão de referência de um ritual religioso. Assim, sintetiza pastor Xavier: “Eles (os portugueses) têm muito a cultura da missa, e a missa é uma coisa curta. Então, uma cultura de fazer um culto muito extenso - como às vezes acontece, que há igrejas que fazem culto de 2 horas e meia, 3 horas - não resulta”.

3. Encontrando brechas na cultura local

Os missionários e as igrejas brasileiras também se esforçam para apreender modos de ser próprios de Portugal e assim conquistarem uma melhor integração social. Foi, por exemplo, o que ocorreu com a Igreja Universal, a qual, como destaca C. Mafra (2001), se apropriou da noção de *sociedade de bairro*. Esta possui uma territorialidade e um centro como referência e está em constante competição com outros centros de outras sociedades de bairro. Sabendo disso, a Universal de certo modo transformou a *Igreja do Império* de Lisboa, inicialmente, e outras igrejas de outras localidades mais tarde, numa espécie de centros da sociedade de bairro. Para tanto, os pastores passaram a produzir uma “linguagem de sedução” em cima de práticas competitivas entre as igrejas como, por exemplo, saber qual delas realizou a festa de aniversário mais grandiosa, qual delas conseguiu trazer o pastor mais renomado, qual delas realizou o maior número de batizados no mês etc (Mafra, 2001, p. 12).

Assim procedendo, como observei em outro lugar (Oro, 2004), a Universal, e não somente para o caso de Portugal, soube encontrar brechas na cultura local para ser melhor aceita, sem perder o seu próprio *ethos*⁵⁹ (Tadvald, 2015).

O pastor Carlos Xavier também se apropriou do componente cultural português associado ao café para agradar os portugueses visando sua melhor fixação na cultura local. Notou ele que “a cultura do café em Portugal é muito forte. As pessoas, culturalmente, aqui, levantam pela manhã e não tomam café. Eles dizem ‘vamos ao café’, e vão tomar o café da manhã - que nós tomamos em casa - na rua. Isso é cultural, o português passa o dia assim, duas ou três vezes ao dia vão tomar um cafezinho”.

Diante desta constatação, pastor Xavier instalou uma infraestrutura de cafeteria no hall de entrada do seu templo. Diz ele, literalmente:

“Eu então criei um conceito de que tenho um café. Esse café visa gerar um relacionamento entre as pessoas, faz com que as pessoas possam agregar. No domingo

⁵⁹ Um aspecto a destacar é que apesar da sua adaptação local as lideranças e pastores principais da Universal nos países em que se instala são sempre brasileiros, embora haja também alguns pastores locais. Por exemplo, os três pastores que presidiram o culto dominical das 9.30 horas do dia 16 de outubro de 2016 na sede da Universal em Lisboa eram todos brasileiros.

pela manhã, antes da nossa reunião às 10 horas nos encontramos aqui, tomamos um café juntos. Isso já criou um hábito. Tem muitas pessoas que dizem assim ‘aquela igreja tem um café!’”,

No entender do pastor, assim procedendo ele está “criando um laço de aproximação com as pessoas, através das linguagens de conexão. Eu acredito muito nas linguagens de conexão”.

4. A questão da emoção

A presença e a possibilidade de expressões emocionais nos cultos foi um tema que não apareceu como um problema para os pastores e as igrejas brasileiras estabelecidas em Portugal diferentemente do que constatei na Itália.

De fato, quando entrevistei, em 2015 e 2016, pastores brasileiros radicados na Itália e pastores italianos notei que estes últimos, mesmo sendo pentecostais, consideravam que a cultura italiana não aceita a exacerbação da expressão emocional. Viam eles uma relação entre pobreza, emocionalidade e prodígios (curas, milagres), algo aceitável num país como o Brasil, mas não na Itália. Por seu turno, os pastores brasileiros pentecostais radicados na Itália, malgrado a sua membresia pluriétnica, tal como se verifica em Portugal, diziam serem forçados a efetuar um controle tanto sobre sua própria performance como pregadores e dirigentes de culto quanto sobre as práticas corporais dos fiéis. Os pastores brasileiros chegaram a expressar que a questão da emoção consistia num dos maiores problemas que enfrentavam na Itália, diferentemente do Brasil, onde era algo inquestionável⁶⁰.

Contrariamente ao que observei na Itália, em Portugal esta questão não apareceu como uma dificuldade na atuação missionária dos brasileiros. Ou seja, de uma forma geral, os entrevistados se manifestaram dizendo que a expressividade emocional durante os cultos fluía normalmente, embora tivessem o cuidado de serem mais reservados do que ocorre no Brasil. Assim, por exemplo, bispo Marcelo Camargo, da Igreja Sara Nossa Terra, falou em “sermos aqui mais comedidos do que no Brasil”. Por seu turno, pastor Sidson Novais esclarece que adota uma atitude nos cultos dominicais, que são mais abertos, e outra nas reuniões de oração, tidas como mais reservadas. Diz ele:

A nossa igreja, como eu disse, no domingo, a nossa liturgia não puxa muito por aí (expressividade emocional). Então não choca muito um visitante português a nossa liturgia de domingo. Mas se nós vamos ter uma vigília, uma reunião de oração, aí é diferente... já é uma coisa mais privada e tal.

Em relação ao aspecto emocional este pastor aponta para a existência de uma diferença cultural entre países de tradição latina e outros, como os anglo-saxônicos e germânicos. Informa: “Eu já preguei em outros países, no norte da Europa, e senti realmente essa frieza em relação a expressar as emoções, mas nos países latinos não sinto muito isso”. Por isso mesmo, este pastor estranhou que a questão emocional seja

⁶⁰ Sobre a questão da emoção no meio pentecostal italiano e as controvérsias envolvendo líderes italianos e brasileiros ver Oro, 2014a; 2014b e Oro e Alves, 2015.

considerada um problema nas igrejas brasileiras da Itália visto que, segundo ele, tanto o português quanto o italiano “são emotivos, diferentemente dos ingleses e alemães”⁶¹.

Acerca do tema da emoção, pastor Luiz Bazerque, da igreja Batista Brasa, também vê uma diferença cultural em relação aos ingleses. Diz ele: “a presença do emocional é uma coisa muito latina (...). Aqui nas igrejas (do Brasil) as pessoas se abraçam se beijam; os ingleses é, os ingleses eles firmam o braço pra tu não chegar muito perto né. Te seguram bem assim né, pra que não chegue”.⁶²

Semelhante percepção que distingue a cultura inglesa e latina relativamente ao tema da emoção foi apresentada pelo pastor Ednado Duarte, da Igreja Batista Central de Porto Alegre. Segundo ele, haveria uma afinidade cultural entre América Latina e países europeus latinos. Segundo as suas palavras: “sobre a Espanha, sobre Portugal, e sobre Itália, a resposta é muito mais fervorosa do que em outros países da Europa, do norte da Europa, principalmente pela afinidade e pelo estilo latino americano”⁶³.

Essa diferença cultural, no entanto, não é percebida como um problema. Antes, precisa ser levada em conta pelos missionários brasileiros estabelecidos na Europa. Assim, novamente o pastor Luiz Bazerque, da igreja Batista Brasa, insiste⁶⁴ na necessidade de se “conhecer o povo que se vai trabalhar, porque, por exemplo, por mais pentecostais e renovado seja o inglês, a pleura do inglês, vai ter mutreta”.

Seja como for, nota-se pelos depoimentos dos pastores ouvidos que os mesmos alimentam uma noção bastante essencializada de cultura, ao se referir à cultura portuguesa, brasileira, latina ou inglesa. Mesmo assim, ou por isso mesmo, como também constatou Gracino Junior (2016, p. 146), as igrejas se esforçam para se adaptar “aos contextos sociossimbólicos locais, negociando, captando sentidos e flexionando seu discurso para comportar suas demandas”.

5. Culturas em diálogo

Tudo o que precede evidencia o esforço que, segundo os missionários brasileiros, precisam realizar para melhor se integrarem à cultura portuguesa. Mas há também aspectos da cultura brasileira que, no dizer deles, poderiam ser integrados pela cultura portuguesa. Este aspecto é particularmente destacado pelo pastor João Neto, acerca da maneira como brasileiros e portugueses encaram os problemas que se colocam diante de si.

⁶¹ Para o sociólogo italiano Giuseppe Trombetta (2013, p. 23), a dificuldade europeia de aceitar e lidar com a emoção no campo religioso resulta, em primeiro lugar, de uma longa hegemonia das igrejas católica, protestante e ortodoxa, que produziram “um *habitus* que respeita em grande medida o modo pelo qual a religião é definida pelas elites religiosas”, dotando as pessoas de categorias cognitivas capazes de fazê-las distinguir o que é religião do que é falsificação. Nesta perspectiva europeia torna-se difícil aceitar a mistura entre corpo e espírito, fé e exaltação psíquica, liturgia e espetáculo, assim como a relação entre religião e trabalho, religião e saúde, religião e economia, religião e bem-estar psíquico, presentes no modo de ser religioso do pentecostalismo em geral. Em segundo lugar, prossegue o autor, falta à Europa o esforço de “reapropriar-se da própria história”, que é uma das matrizes do sucesso pentecostal nos países ex-coloniais” (Id., Ibid.).

⁶² Conforme entrevista que nos concedeu em Porto Alegre, em 9/11/2011.

⁶³ Conforme entrevista que nos concedeu em Porto Alegre, em 6/11/2011.

⁶⁴ Id. Ibid.,

Segundo ele, os brasileiros levam a vida mais leve do que os portugueses. Ou seja, “a gente é mais espontânea. A gente lida melhor com os problemas. Eles não. Não conseguem ser leve. Não conseguem viver com problemas. Qualquer problema gera muita tensão. Então a nossa capacidade de resiliência é muito maior”.

Assim sendo, arremata o pastor: “nós brasileiros podemos influenciar os portugueses com a espontaneidade. Acho que isto é a melhor troca”.

Outro aspecto concerne a prática religiosa, mais especificamente, o ritual da ceia. Entende pastor Neto que no meio evangélico brasileiro ela é entendida como a partilha do pão enquanto que no meio evangélico português ela é compreendida num diapasão intimista. Assim se expressa o pastor brasileiro:

nós, na Sal da Terra, celebramos a ceia como partilha. Dividir o pão; a ceia é um momento de troca. Pode pedir perdão ao irmão. Tem sorriso. Aqui a celebração da ceia é mais você e Deus, íntimo, entre eu e Deus. Pego o pão e falo com Deus. Não se divide. Isto não é só na minha igreja. Vi também em outras igrejas aqui.

A conclusão do pastor Neto é, portanto, que no encontro de duas culturas, próximas, mas ao mesmo tempo distantes, como é a brasileira e a portuguesa, “um lado pode aprender com o outro”.

Nesta mesma direção menciono aqui o depoimento de outro pastor brasileiro, este da Assembleia de Deus do Rio Grande do Sul, Paulo Locatelli, que já esteve atuando como missionário em vários países africanos e europeus, o qual considera as diferenças culturais existentes entre Brasil e Europa como um aprendizado para ambos os lados. O brasileiro aprende na Europa, diz ele: “a colocar ordem nas coisas, porque ali tudo é organizado. Na Inglaterra tudo é cronometrado, tudo é organizado (...). Se diz que termina as seis (um culto), tem que terminar as seis, entendeu?”⁶⁵

Além disso, continua o mesmo pastor, no cotidiano,

a gente ensina lá o calor humano, a receptividade, se interessar pelo próximo, isso lá não existe, cada um pra si e Deus por todos, entendeu? É uma cultura muito individualista. A gente ensina muito lá esse calor humano brasileiro, essa relação, essa amizade, é levar o companheirismo, se interessar pelos problemas dos outros, entendeu? Eles ficam admirados, ficam admirados como a gente consegue ser assim, entendeu?

Em outras palavras, segundo este pastor, pode-se muito bem combinar o entusiasmo do brasileiro e a organização dos europeus. Portanto, o que não se pode, e agora dando voz ao pastor Sidson Novais, da igreja MCI, “é os brasileiros tentar impor a sua cultura, seu modo de ser, aos portugueses”. Exemplifica com o almoço comunitário dominical que vez por outra realiza em sua igreja multiétnica. Nestes casos, diz ele, é comum os brasileiros quererem comer feijoada. Porém, sublinha,

⁶⁵ Conforme entrevista concedida a Mariana Picolotto, doutoranda do PPGAS/UFRGS, em 13/10/2011.

eu tive que brigar um pouco com isso. O brasileiro ele não entende que ele não tá no Brasil. E o português até gosta, se for uma vez ou outra, mas se o português é membro da igreja, enjoa. Então não quer dizer que nós não façamos isso aqui, mas nós equilibramos. Se o almoço agora foi feijoada, o próximo tem que ser um cozido português. Nós não estamos no Brasil, né!”.

O mesmo ocorre com as letras das músicas que, segundo Novais, precisam ser adaptadas ao português de Portugal, mesmo contando com a resistência de fieis brasileiros. Nestes casos, novamente recorda aos brasileiros que não estão no Brasil, ao falar para os irmãos (brasileiros): “nós estamos em Portugal e aqui tem que se adaptar. Mas para a maioria dos brasileiros, não, eles querem cantar as músicas todas das bandas do Brasil, querem fazer as coisas todas do Brasil”.

Considerações finais

Este texto teve como objetivo contribuir para a compreensão da transnacionalização de igrejas evangélicas brasileiras. O foco recaiu sobre quatro denominações brasileiras que há cerca de vinte anos possuem representantes em território português. A análise da história das transnacionalizações, bem como das dinâmicas que põem em prática, permitiu montar uma tipologia de transnacionalização religiosa que obedece a quatro modelos, baseados em dois pontos fundamentais: a origem desencadeadora da transnacionalização e o modo de atuação posterior no contexto local.

Quanto ao primeiro tópico, retive especialmente a existência de duas variáveis, representadas, por um lado, pela Igreja Universal do Reino de Deus e, por outro lado, pelas três outras igrejas analisadas. Ou seja, a Universal partiu para Portugal - assim como faz quando se expande para o exterior em geral - por iniciativa própria, após um estudo prévio realizado no interior da própria igreja acerca dos benefícios institucionais e das conquistas de fieis que poderia auferir naquele país. Já as demais igrejas - Brasa, Luz Para os Povos (MCI) e Sal da Terra - procederam à sua transnacionalização após receberem convites e terem fechado parcerias, em sua maioria informais, com instituições ou agentes evangélicos portugueses.

Quanto ao segundo tópico, nota-se que ocorreu uma diversificação das situações envolvendo as quatro igrejas após o seu processo de instalação em território português. Neste caso, o leque abriu-se para quatro modelos diferentes.

O primeiro modelo concerne a Universal, a qual após a sua fixação em território português continuou fazendo carreira solo. Ou seja, adotou o princípio do exclusivismo religioso, da ação isolada e autônoma na disputa por fieis, seguindo a lógica do mercado religioso competitivo. Para tanto, colocou em prática semelhantes formas de atuação realizadas no Brasil e em outros países, tais como o investimento na aquisição de grandes espaços para se tornarem templos religiosos, nas mídias para publicizar os seus

serviços religiosos e mobilizar as pessoas para se dirigirem aos templos, e em práticas litúrgicas cotidianas baseadas em campanhas e correntes diversas que visam atender as diferentes aflições das pessoas.

O segundo modelo é representado pela Igreja Brasa. Como vimos, ela enviou um primeiro missionário a Portugal a partir de um convite do pastor Jose Leonel Ferreira, da igreja Khárisma e depois para atender a “um pedido de socorro”, segundo as palavras do pastor Bazerque, de um grupo de ciganos portugueses. Passados, porém, poucos anos houve a separação tanto da igreja Khárisma quanto dos ciganos. A consequência disto foi a instalação em Espinho de uma representação da igreja Brasa, cuja sede se encontra em Porto Alegre. Mas, diferentemente da Universal, a Brasa em Portugal, bem como as demais igrejas analisadas, mantém relações ecumênicas com outros missionários, pastores e associações evangélicas existentes no país, sejam elas brasileiras ou portuguesas.

O terceiro modelo envolve a Missão Cristã Internacional, cujos fundadores partiram para Portugal como missionários da Igreja Luz Para os Povos, também a partir de um convite proveniente do país lusitano. Porém, diante da impossibilidade de alcançarem os objetivos projetados, os pastores Almeida e Sidson romperam tanto com a igreja brasileira quanto com a portuguesa e criaram uma nova denominação, a MCI. Liderada atualmente somente pelo pastor Sidson consiste num ministério que se propõe a atender os seus fiéis multiétnicos e a manter-se conectado com outras igrejas e ministérios brasileiros e portugueses existentes em Portugal.

Enfim, o quarto modelo envolve uma parceria de quase vinte anos firmada entre a igreja brasileira Sal da Terra e a igreja portuguesa Reviver. Ambas convergem no interesse em alcançar os jovens e além de manterem a cooperação entre elas consideram importante figurar em redes evangélicas nacionais e internacionais.

Resumindo, relativamente ao impulso para as igrejas brasileiras procederem à transnacionalização para Portugal notamos que ela resultou de uma iniciativa própria, no caso da Universal, ou de convites e parcerias entre agentes e instituições portuguesas, no caso das outras três denominações brasileiras: a Brasa, a Luz para os Povos e a Sal da Terra. Já no que concerne às práticas seguintes de atuação em Portugal das igrejas brasileiras notamos quatro diferentes possibilidades: uma igreja que continua atuando no país fechada em si mesma (Universal); outra que devido a ruptura com a parceria portuguesa se implantou institucionalmente em Portugal, embora na origem não fosse essa a sua intenção (Brasa); outra que foi criada em Portugal por pastores brasileiros que romperam tanto com a igreja brasileira de origem quanto com a parceria portuguesa (MCI); e, enfim, outra que mantém desde o início de sua presença em Portugal uma parceria com a igreja portuguesa, mantendo uma prática de cooperação mútua (Sal da Terra e Renascer).

Porém, a divergência observada junto às igrejas brasileiras acerca das dinâmicas de implantação e de atuação em Portugal não ocorre quando se trata de se inserir na cultura local. Neste aspecto há uma convergência das igrejas no sentido de produzirem estratégias visando encontrar brechas na sociedade portuguesa para melhor se acomodarem a ela.

Neste sentido, o fato de falarem a mesma língua é entendido pelos líderes das igrejas como um facilitador da comunicação, mas, ao mesmo tempo, se dão conta de que precisam fazer um esforço menos de produzirem uma fonética próxima do modo de falar português e mais de se apropriarem das sutilezas linguísticas e do modo de falar português em Portugal. Os pastores brasileiros também reconheceram que em Portugal precisam ser mais disciplinados no que concerne o cumprimento dos horários de culto, especialmente evitar que os mesmos coincidam com os horários das refeições, tidas como momentos familiares importantes na cultura local. Igualmente, observamos esforços dos pastores de dialogarem com o modo de ser local, como o pastor Xavier (da Brasa) que ao dar-se conta da importância da cafeteria na cultura portuguesa como local de encontro instalou um espaço café no hall de entrada da sua igreja, uma iniciativa aprovada pelos fieis. Em suas preocupações de se aproximarem da cultura local os pastores brasileiros também prestam atenção sobre a receptividade da expressividade emocional durante os cultos, suavizando-a em relação ao que ocorre no Brasil, embora, como vimos, não pareça esta questão ser em Portugal tão problemática como na Itália. Enfim, a análise dos pastores brasileiros vai no sentido de que brasileiros e portugueses podem se ajudar mutuamente, tanto no contexto religioso como para além dele. A ideia é diretamente expressa pelo pastor João Neto, da Igreja Sal da Terra, quando afirma: “a gente pode se completar”.

Enfim, duas outras observações. Em primeiro lugar, a membresia das igrejas brasileiras instaladas em Portugal é formada por indivíduos provenientes de três continentes: latino-americano, com destaque obviamente para os brasileiros; europeu, com a evidente predominância de portugueses; e africano, com o predomínio de angolanos, moçambicanos e cabo-verdianos⁶⁶. Trata-se, portanto, de uma membresia multiétnica, mas que possuem uma língua comum, com porcentagens de fieis que variam segundo as denominações. Em segundo lugar, as igrejas brasileiras instaladas em Portugal tendem a considerar este país como porta de entrada para o continente europeu, o que significa que vislumbram chegar a outros países europeus a partir da base implantada no país ibérico.

⁶⁶ Não são somente as igrejas pentecostais e neopentecostais brasileiras que atraem imigrantes africanos. Isto é recorrente em outras igrejas detentoras do mesmo perfil porque, no dizer de Gracino Junior, “tanto a Igreja Católica quanto as igrejas do protestantismo tradicional têm imensa dificuldade de captar as demandas de uma população que, após a migração para Portugal, foi confinada em guetos, no sentido forte que lhes atribui Wacquant” (Gracino Junior, 2016, p. 147).

Referências bibliográficas

CANTON DELGADO, Manuela (Ed.). *Gitanos pentecostales. Una mirada antropológica a la Iglesia Filadelfia en Andalucía*. Sevilla, Ediciones de Andalucía, 2004.

CARRANZA, Brenda e MARIZ, Cecilia. “Canção nova: catolicismo tipo exportação e missão reversa”. In: ROCHA, Cristina e VAZQUEZ, Manuel. *Sementes ao vento: a diáspora das religiões brasileiras no mundo*. In: Revista Instituto Humanitas. Unisinos, N. 424, 24/6/2013, 40 p.

CARRANZA, Brenda e MARIZ, Cecilia. “Canção nova: catolicismo tipo exportação e missão reversa”. In: ROCHA, Cristina e VAZQUEZ, Manuel. *A diáspora das religiões brasileiras*. Aparecida, Editora Ideias & Letras, 2016, p. 149-180.

CLARK, Daniel. “Brazilian Evangelicals and ‘Neo-Pentecostals in the Diaspora’”. In: Bettina SCHMIDT and Steven ENGLER (Ed.). *Handbook of Contemporary Religions in Brazil*. Leiden, Boston, Brill, 2017, p. 305-319.

CONTINS, Marcia e GOMES, Edlaine de Campos. Edificações religiosas e autenticidade: comparando a IURD e os carismáticos católicos. Revista ANTHROPOLOGICAS, ano 12, volume 19(1), 2008, p. 169-199.

FRESTON, Paul. “The transnationalization of Brazilian Pentecostalism. The Universal Church of the Kingdom of God”. In: CORTEN, André, MARSHALL-FRATANI, Ruth (org.), *Between Babel and Pentecostalism. Transnational Pentecostalism in Africa and Latin America*, Londres, Hurst & Company, 2001, p. 196-215.

FRIGERIO, Alejandro. “A transnacionalização como fluxo religioso na fronteira e como campo social: umbanda e batuque na Argentina”. *Debates do NER*, N. 23, 2013. p. 15-57.

GOMES, Edlaine de Campos. *A era das catedrais da IURD: a autenticidade em exibição*. Tese de doutorado defendida na Universidade Federal do Rio de Janeiro. 2004.

GRACINO JUNIOR, Paulo. “Jesus made in Brazil”: notas sobre a transnacionalização do pentecostalismo brasileiro para Portugal. In: *Horizonte*, Belo Horizonte. V. 9, N. 22, jul/set. 2011, p. 416-445.

GRACINO JUNIOR, Paulo. *A demanda por Deuses. Globalização, fluxos religiosos e culturas locais nos dois lados do Atlântico*. Rio de Janeiro, Eduerj/Faperj, 2016.

MAFRA, Clara. “A Igreja Universal do Reino de Deus em Portugal”, in ORO, Ari Pedro; CORTEN, André et DOZON, Jean-Pierre (Org.). *Igreja Universal do Reino de Deus: os novos conquistadores da fé*. São Paulo, Editora Paulinas, 2003, p. 165-176.

MAFRA, Clara. *Sobre a qualidade da mediação institucional da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) com foco no caso de Portugal*. Paper apresentado na Conferencia da SISR, Ixtapan de la Sal (Mexico), 20-24 agosto 2001.

MAFRA, Clara. *Na posse da palavra. Religião, conversão e liberdade pessoal em dois contextos nacionais*, Lisboa, Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa, 2002.

MAFRA, Clara; SWATOWISKI, Claudia e SAMPAIO, Camila. “O projeto pastoral de Edir Macedo: uma rede Pentecostal globalmente integrada”. In: ROCHA, Cristina e VÁSQUEZ, Manuel (Org). *A diáspora das religiões brasileiras*. Aparecida, Editora ideias & Letras, 2016, p. 41-66.

MARIANO, Ricardo. “Igreja Universal do Reino de Deus: um império econômico”. In: ORO, Ari Pedro; CORTEN, André et DOZON, Jean-Pierre (Org.). *Igreja Universal do Reino de Deus: os novos conquistadores da fé*. São Paulo, Editora Paulinas, 2003, p. 237-258.

ORO, Ari Pedro. “La transnationalisation du pentecôtisme brésilien: le cas de l’Eglise Universelle du Royaume de Dieu”. In: *Civilisations*. V. LI, N. 1-2, Bruxelas, 2004, p. 155-170.

ORO, Ari Pedro. “South American Evangelicals Re-conquest of Europe”. In: *Journal of Contemporary Religion*, v. 29, 2014a, p. 219-232.

ORO, Ari Pedro. “Igrejas evangélicas brasileiras na Itália. Recorrências e tensões”. In: *Estudos de Religião*. V. 28, n. 2, 2014b, p. 102-114.

ORO, Ari Pedro; ALVES, Daniel. “Encontros Globais e Confrontos Culturais: O Pentecostalismo Brasileiro à Conquista da Europa”. In: *Dados*, Dez 2015, vol.58, no.4, p. 951-980.

ORO, Ari Pedro; TALVALD, Marcelo. A Igreja Universal do Reino de Deus e a reconfiguração do espaço público religioso brasileiro. In: *Ciências Sociais e Religião*. N. 23, 2015, p. 76-113.

ORO, Ari Pedro; CORTEN, Andre e DOZON, Jean-Pierre. *Igreja Universal do Reino de Deus*. São Paulo. Editora Paulinas, 2003.

ROCHA, Cristina e VÁSQUEZ, Manuel (Org). *A diáspora das religiões brasileiras*. Aparecida, Editora ideias & Letras, 2016.

RODRIGUES, Donizete e SANTOS, Ana Paula. “Being an Evangelical Gypsy: Religiosity in a small gypsy community in Portugal”. In: RODRIGUES, Donizete e DEL RIO, Pablo (Eds.). *The religious Phenomenon: An inter-disciplinary approach*. Madrid, Fundación Infancia y Aprendizaje, 2000, p. 51-56.

RODRIGUES, Donizete e SILVA, Marcos. “Imigração e pentecostalismo brasileiro na Europa: o caso da Igreja Universal do Reino de Deus”. In: *Revista Angolana de Sociologia*. Luanda, V. 13, 2014, p. 97-113.

RUUTH, Anders e RODRIGUES, Donizete. “A Kingdom of Heaven in expansion – until when? Some considerations about the Universal Church of the Kingdom of God in Brazil”. In: RODRIGUES, Donizete e DEL RIO, Pablo (Eds.). *The religious Phenomenon: An inter-disciplinary approach*. Madrid, Fundación Infancia y Aprendizaje, 2000, p. 29-42.

SANTOS, Ana Paula. “Iglesia Evangélica de Filadelfia de Portugal”. In: RUUTH, Anders (ed.) *Rite and Power*. Uppsala. Swedish Institute of Mission Research. 2003, p. 145-148.

SMITH, M. e P. GUARNIZO (dir.). “Transnationalism From Below”. *Comparative Urban and Community Research*. N. 6. 1998.

TADVALD, Marcelo. *Veredas do sagrado: Brasil e Argentina no contexto da transnacionalização religiosa*. Porto Alegre: Editora CirKula, 2015.

TEIXEIRA, Faustino. “Fases do catolicismo brasileiro contemporâneo”. In: Teixeira, F. e Menezes, R (Orgs). *Catolicismo plural. Dinâmicas contemporâneas*. Petrópolis, Ed. Vozes, 2009, p. 17-30.

TROMBETTA, Pino Lucà (Org.). *Cristianesimi senza frontiere: le Chiese Pentecostali nel mondo*. Roma, Borla, 2013.

VALERIANO DA SILVA, Romerito. *Brasileiros em Portugal. Por que alguns imigrantes retornam e outros permanecem?*. Jundiaí, Paco Editorial, 2016.

VILAÇA, Helena. “prefácio”. GRACINO JUNIOR, Paulo. *A demanda por Deuses. Globalização, fluxos religiosos e culturas locais nos dois lados do Atlântico*. Rio de Janeiro. Eduerj/Faperj, 2016, p. 15-19.

VILAÇA, Helena. “Novas paisagens religiosas em Portugal: do centro às margens”. In: *Didaskalia*. VLIII, 1.2, Porto, 2013, p. 81-114.