



**Gabrielle Cosenza dos Santos**

## **RELIGIÃO EM REDE**

**A transnacionalização da Igreja Universal do Reino  
de Deus**

### **DISSERTAÇÃO DE MESTRADO**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Relações Internacionais da PUC-Rio como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Relações Internacionais.

Orientador: João Aberlado Pontes Nogueira

Rio de Janeiro

Julho de 2021



**Gabrielle Cosenza dos Santos**

## **RELIGIÃO EM REDE**

### **A transnacionalização da Igreja Universal do Reino de Deus**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Relações Internacionais da PUC-Rio como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Relações Internacionais. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo assinada.

**Prof. João Pontes Nogueira**

Orientador

Instituto de Relações Internacionais – PUC-Rio

**Prof. Renata de Figueiredo Summa**

Instituto de Relações Internacionais – PUC-Rio

**Prof. Ricardo Mariano**

Departamento de Sociologia - USP

Rio de janeiro, 20 de julho de 2021

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem autorização da universidade, da autora e do orientador.

### **Gabrielle Cosenza dos Santos**

Gabrielle Cosenza dos Santos é bacharel em Ciências Sociais pelo Centro de Pesquisa e Documentação de História Contemporânea do Brasil (CPDOC-FGV) e integra o grupo de estudos em Política, Relações Internacionais e Religião (GEPRIR). Interessada por antropologia, sociologia e ciência política, encontrou nas Relações Internacionais um meio de extrapolar as fronteiras de sua temática de estudos focada em redes, política e atores religiosos.

Santos, Gabrielle Cosenza dos

Religião em rede : a transnacionalização da Igreja Universal do Reino de Deus / Gabrielle Cosenza dos Santos ; orientador: João Abelardo Pontes Nogueira. – 2021.

138 f. : il. color. ; 30 cm

Dissertação (mestrado)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Instituto de Relações Internacionais, 2021.

Inclui bibliografia

1. Relações Internacionais - Teses. 2. Teoria Ator-Rede. 3. Neopentecostalismo. 4. Igreja Universal do Reino de Deus. 5. Transnacionalização religiosa. 6. Redes transnacionais. I. Nogueira, João Pontes. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Instituto de Relações Internacionais. III. Título.

CDD:327

Para minha mãe Cristina, por acreditar que a educação  
poderia ser uma ferramenta de mudança.

## Agradecimentos

A Capes e à PUC-Rio, agradeço pelos auxílios concedidos, sem os quais este trabalho não poderia ter sido realizado. Agradeço por existirem e por incentivarem a educação e pesquisa no Brasil.

Ao meu orientador, João, que me acolheu desde o primeiro semestre no mestrado, me auxiliando na transição entre as Ciências Sociais e Relações Internacionais. João me apresentou ao campo de pesquisa no qual me insiro hoje, Sociologia Política Internacional, e fez eu descobrir o meu espaço na disciplina com o estudo de redes e transnacionalização religiosa. Se não fosse o senhor, talvez não estivesse estudando o que eu mais me interesse. Obrigada por acreditar em mim, pelas conversas de orientação e pelos conselhos.

Aos professores que foram fundamentais em minha formação e em minhas escolhas, em especial João Marcelo Maia, Jimmy Medeiros, André Zuzarte e Renata Summa, que sempre foram inspiração. À Lia, por sempre ser suporte a todos nós.

O percurso acadêmico é cheio de trocas entre pares. Agradeço a minha turma por, no ano de 2019, ter contribuído tanto para o meu crescimento. Escrever uma dissertação em meio a pandemia fez com que esse processo se tornasse solitário. Essa dissertação é fruto de seu tempo, e reflete isso. No meio dessa escrita tive covid, perdi colegas para o vírus e vi famílias se desmoronarem ao meu redor. Seguir escrevendo em meio a esse contexto de certo não foi fácil. A escrita acadêmica se tornou um processo solitário e único meio que tive de tentar fugir da realidade imposta à minha porta. Quando mais me isolei, percebi que não estava sozinha. Obrigada Raquel, Tamara, Júlia e todos os amigos que se preocuparam comigo nesse tempo. Obrigada a todos os meus familiares, que entenderam minha ausência nos grupos de família esse último ano e seguiram me apoiando de longe. Nos mantemos fortes porque estamos todos juntos.

André, agradeço a você por ter se tornado o meu maior companheiro. Obrigada pelas madrugadas de estudo que, pela câmera, foram menos solitárias. Obrigada por ser força, por ser parceiro de trabalho, por ser amor e carinho. Sou muito feliz em ter você ao meu lado. Obrigada por dividir a vida comigo.

Por último, mãe, com quem divido essa quarentena. Apesar de sempre falar que gostaria de me ajudar e não saber como, saiba que você sempre ajudou muito.

É por você que luto para dar o meu melhor em tudo o que faço. Espero um dia poder te retribuir tudo o que merece. Obrigada por sempre torcer por mim e apoiar minhas escolhas. Sem você nada seria.

## Resumo

Cosenza, Gabrielle; Nogueira, João. **Religião em rede: a transnacionalização da Igreja Universal do Reino de Deus**. Rio de Janeiro, 2021. 135p. Dissertação de Mestrado – Instituto de Relações Internacionais, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Esta dissertação busca olhar para o espaço das redes transnacionais religiosas sob a perspectiva da Sociologia Política Internacional. Através do caso paradigmático da construção da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) como ator transnacional e sua transnacionalização para a África, procuro oferecer elementos para entender o lugar dessas redes na política mundial. Muitos estudiosos pensaram que a importância da religião desapareceria da política com o advento da modernização. No entanto, as tradições religiosas se adaptaram aos novos tempos, ressignificando o espaço da religião na sociedade. As redes transnacionais religiosas são resultado desse processo de adaptação. No Brasil, o movimento de transnacionalização religiosa que mais teve destaque foi o das redes neopentecostais, como o da IURD, que se intensificaram a partir da década de 1980. Em uma abordagem de redes de religião como fenômenos transnacionais, vemos que elas produzem efeitos na política mundial que nos permitem modificar a forma como se pode olhar para as relações políticas e sociais, e, por vezes, desafiar o próprio sistema de estados.

## Palavras-chave

Teoria Ator-Rede; Neopentecostalismo; Igreja Universal do Reino de Deus; Transnacionalização religiosa; Redes transnacionais; Sociologia Política Internacional.

## Abstract

Cosenza, Gabrielle; Nogueira, João (Advisor). **Networked Religion: the transnationalization of the Universal Church of the Kingdom of God**. Rio de Janeiro, 2021. 135p. Dissertação de Mestrado – Instituto de Relações Internacionais, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

This dissertation seeks to look at the space of transnational religious networks from the perspective of International Political Sociology. Through the paradigmatic case of the construction of the Universal Church of the Kingdom of God (IURD) as a transnational actor and its transnationalization for Africa, I try to offer elements to understand the place of these networks in world politics. Many scholars thought that the importance of religion would disappear from politics with the advent of modernization. However, religious traditions have adapted to new times, giving new meaning to the space of religion in society. Transnational religious networks are the result of this adaptation process. In Brazil, the movement of religious transnationalization that stood out the most was that of neopentecostal networks, such as that of the IURD, which intensified from the 1980s onwards. In an approach of religious networks as transnational phenomena, we see that they produce effects on world politics that allow us to modify the way we can look at political and social relations, and sometimes to challenge the state system itself.

## Key words

Actor-Network Theory; Neopentecostalism; Universal Church of the Kingdom of God; Religious transnationalization; Transnational networks; International Political Sociology.



## Sumário

Introdução .....	13
1 Religião em foco: história e estudos em perspectiva .....	25
1.1 Religião em movimento: breve panorama histórico .....	25
1.2 Religião nos estudos de Relações Internacionais .....	35
1.3 Transnacionalização Religiosa em perspectiva.....	50
1.4 Este não é um trabalho de religião .....	57
2 Caminhos do pentecostalismo: da formação de um campo religioso brasileiro .....	59
2.1 Do protestante ao pentecostal: o crescimento do Protestantismo e sua reprodução na América Latina .....	59
2.2 Pentecostalismo à brasileira .....	69
2.3 A Igreja Universal do Reino de Deus .....	82
3 Igreja Universal do Reino de Deus em redes .....	92
3.1 Império Transnacional .....	92
3.1.1 Costa do Marfim .....	101
3.1.2 Angola .....	104
3.1.3 África do Sul .....	112
3.1.4 Moçambique.....	114
3.2 IURD em movimento: caso de conflitos e de sucesso .....	119
Conclusão .....	122
Bibliografia .....	127

## **Lista de Figuras**

Figura 1: Mapa dos países para onde a Igreja Universal do Reino de Deus se transnacionalizou até 1990: Estados Unidos, Uruguai, Portugal e Argentina.....94

Figura 2: Mapa dos países para onde a Igreja Universal do Reino de Deus se transnacionalizou até 2020: cerca de 106 países espalhados por todo o mundo. ..94

## Lista de Tabelas

Tabela 1: Proporção da IURD no mundo.....	16
Tabela 2: Genealogia do Pentecostalismo.....	68
Tabela 3: Mapeamento de um pedaço da rede da IURD formada na África. .....	120

## **SIGLAS**

ABC – Associação Brasileira Cristã

AD – Assembleia de Deus

ADUD – Assembleia de Deus dos Últimos Dias

ADVC – Assembleia de Deus Vitória em Cristo

ANC – African National Congress.

ANT – Actor Network Theory

EPI – Economia Política Internacional

Frelimo – Frente Libertadora de Moçambique

IIGD – Igreja Internacional da Graça de Deus

IMPD – Igreja Mundial do Poder de Deus

INAR – Instituto Nacional dos Assuntos Religiosos

IPB – Igreja Presbiteriana do Brasil

IURD – Igreja Universal do Reino de Deus

SPI – Sociologia Política Internacional

TPI – Teologia Política Internacional

## Introdução

A dissertação aqui apresentada tem a intenção de resgatar os estudos de religião por vezes deixados de lado nas Relações Internacionais em uma abordagem de Sociologia Política Internacional através da Teoria Ator-Rede. Traz-se ao debate um esforço teórico sobre uma realidade que já bate à porta em seus efeitos políticos e sociais. Tema corrente nas Ciências Sociais e por muito tempo deixado de lado dos estudos de Relações Internacionais, a religião passa a ocupar lugar de importância na disciplina primordialmente a partir do episódio de ataques às torres gêmeas em 11 de setembro de 2001. O retorno acadêmico da temática religiosa ocorre na medida em que sua influência se faz novamente percebida como importante no cenário mundial, seja através de grandes acontecimentos como o caso do 11 de setembro, seja através de novas formas de estudo, como metodologias e teorias que abrem espaço para a discussão da importância do fenômeno da religião para a sociedade e para a política mundial. Essa dissertação, contudo, não é sobre religião, mas sobre redes transnacionais, seus atores e seus efeitos político-sociais.

É perceptível a acelerada expansão das igrejas protestantes na América Latina e no Brasil a partir do século XX (MARTIN, 1990; STOLL, 1990). Ao se expandir, a religião protestante se autonomizou levando em conta a cultura e a política de cada novo local. Na América Latina e no Brasil especificamente, além das Igrejas Protestantes tradicionais difundiu-se a partir do início do século XX o pentecostalismo, dividido em três ondas por Freston (1993). A última onda, conhecida como “neopentecostalismo”, é tipicamente brasileira. Rompendo com as práticas tradicionais, as igrejas neopentecostais brasileiras transformaram os modos possíveis de “ser cristão” no mundo, abrindo as portas da religião para uma maior interação com a sociedade, novas formas de participação social, de inserção e de acomodação na sociedade, aumentando o número de fiéis e templos, tornando perceptível sua presença na sociedade, seja por sua ação política, seja por sua influência cultural.

Dentro do neopentecostalismo, vertente evangélica mais recente e que têm crescido desde a década de 1990 com sua expansão para rádios e programas de televisão, a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) destaca-se tanto pelo seu número de membros quanto pelo número de países em que atua. Fundada no Rio de Janeiro em 1977, a IURD está presente em aproximadamente 106 países e afirma

possuir oito milhões de membros, sendo dois milhões em território brasileiro e seis milhões pelo mundo afora<sup>1</sup>. Com grande relevância nacional, a expansão neopentecostal, materializada na Igreja Universal do Reino de Deus, segue crescendo cada vez mais até extrapolar as fronteiras do Estado Nacional, levando à sua transnacionalização. Esse movimento coloca em debate questões que vão além da religião, questionam sua natureza, suas redes, e nos faz pensar sobre suas influências político-sociais. Essa transnacionalização religiosa partindo do Brasil desde 1980 representa a nova forma da já longa história de mobilidade religiosa cristã, dessa vez, em um movimento que parte do sul global.

Falar de mobilidade religiosa pode englobar desde as Cruzadas, a Reforma Protestante, o missionarismo religioso às novas transnacionalizações dos dias atuais. São muitos os exemplos possíveis que revelam os vários movimentos da religião ao longo dos séculos. Indo na direção contrária do que vimos acontecer na história da religião cristã, o interesse deste trabalho, em especial, é pensar sobre os movimentos religiosos que acontecem nos dias de hoje (1980-2021) partindo do Brasil, mais especificamente na formação das redes neopentecostais e sua transnacionalização, com foco nos eventos transnacionais ocorridos no continente africano, palco de controvérsias e interesses da IURD.

Essa pesquisa busca oferecer elementos analíticos para entender o lugar dessas redes transnacionais na política mundial. A escassez de trabalhos que olham para o neopentecostalismo brasileiro como uma força política e como um ator transnacional, justificam de imediato o interesse pelo tema, que é um fenômeno demasiado importante na formação de suas redes, nodos e atores. Apesar de tema ainda incipiente, o neopentecostalismo brasileiro têm ganhado importância no cenário internacional, motivo de cisões, disputas e crises institucionais nos diferentes países em que a Igreja Universal do Reino de Deus está instalada.

O caso da IURD é emblemático. Seu crescimento acelerado no Brasil e no mundo a levou a estar entre as maiores igrejas brasileiras, e entre as maiores igrejas neopentecostais transnacionais no mundo. Nesse sentido, sua própria existência já justifica sua importância como tema de estudos. Contudo, seu crescimento e

---

<sup>1</sup> Dados obtidos através do próprio site da Igreja <[www.universal.org/](http://www.universal.org/)>, que afirma contar suas sedes e estima a membresia.

expansão no Brasil e no mundo não são facilmente mensuráveis. O número de igrejas da IURD no mundo, por exemplo, é aproximado pois não foi possível conferir seus dados. De acordo com o site oficial da Igreja no Brasil<sup>2</sup>, foi possível mapear 59 sedes nacionais da IURD. No entanto, de acordo com o site da Igreja em Portugal<sup>3</sup>, foi possível contar sua presença em 96 países. Já no ano de 2019, em razão da comemoração de 42 anos da IURD, o Jornal da Record, também pertencente à Igreja, anunciou que ela contava com templos em 127 países, mas não especificou quais. Na mais recente radiografia da Igreja Universal e do Bispo Macedo, no livro “O Reino” (2019), o jornalista Gilberto Nascimento conta a presença da Igreja em 95 países. Unindo a lista dos sites brasileiro e português e conferindo se há igrejas no país através de buscas no site local da Igreja, é possível chegar ao número aproximado de 106 países.

Em relação aos 8 milhões de fiéis, não é possível confirmar seu número, visto que não há algum tipo de filiação. No Brasil é possível comparar com os dados do Censo Demográfico do IBGE, que no ano de 2010 divulgou que aproximadamente 1% da população brasileira teria se identificado como frequentadora da Igreja Universal do Reino de Deus. Nesse caso, o número de fiéis brasileiros seria aproximadamente 2 milhões, como a Igreja anuncia. Já em relação aos dados mundiais, não é possível encontrar fontes para checagem. No entanto, é prática comum que as Igrejas aumentem seus números para propagandear a si mesmas frente a outros atores políticos, para fins eleitorais e de autopromoção.

Outro dado difícil de ser confirmado se refere ao número de templos. Se a estimativa é de 10 mil templos no Brasil para 2 milhões de fiéis, é de se esperar que o número de templos no mundo seja maior. No entanto, menos de 2 mil templos são rastreáveis segundo os dados divulgados pela Igreja, nos fazendo crer que existam menos fiéis do que os divulgados e mais templos do que os que foram encontrados nos respectivos sites de cada país.

---

<sup>2</sup> Disponível em <[www.universal.org/](http://www.universal.org/)>.

<sup>3</sup> Disponível em <[www.universal.pt/paises/](http://www.universal.pt/paises/)>.

<b>Continente</b>	<b>País e/ou ilha</b>	<b>IURD</b>	<b>Templos</b>	<b>% Continente</b>	<b>% IURD</b>
África	54	25	375	46%	21%
América Central	20	11	66	55%	4%
América do Norte	5	5	604	100%	34%
América do Sul	13	10	338	77%	19%
Ásia	49	16	10	33%	1%
Europa	50	29	345	58%	20%
Oceania	14	3	18	21%	1%
<b>Total</b>	<b>205</b>	<b>99</b>	<b>1756</b>	<b>48%</b>	<b>100%</b>

Tabela 1: Proporção da IURD no mundo.<sup>4</sup>

Se medido pela quantidade de templos, a IURD possui 34% de seus templos na América do Norte, 21% na África, 20% na Europa, 19% na América do Sul – sem contar os templos no Brasil –, 4% na América Central, 1% na Ásia e 1% na Oceania. Já em números absolutos de países, a IURD está mais presente na Europa do que na África.

O interesse pela África não se dá, portanto, não por números, mas pelo genuíno interesse da IURD em evangelizar “o povo africano”, importante para seu imaginário de construção narrativa da missão da igreja. De um lado há a tentativa de evangelizar – em um ímpeto colonizador – países africanos e suprimir seu passado. De outro, a ideia de espalhar pelo mundo o evangelho, adquirindo respeito para a própria instituição, que se fortalece nessas redes transnacionais.

Melhor do que analisar números, podemos confirmar a importância da IURD por sua influência e desdobramentos de suas ações. Para entender melhor como se dá essa transnacionalização focando na África, olhamos para o caso paradigmático da controvérsia envolvendo o pastor são-tomense Iudumilo. Tal controvérsia reverberou na Angola, primeiro país no continente africano ao qual a IURD se instalou, Moçambique, onde também obteve bastante sucesso graças a proximidade lusófona, Costa do Marfim, onde o pastor são-tomense atuava, e África do Sul, um dos maiores polos da IURD no continente, tanto em quantidade

---

<sup>4</sup> Tabela feita a partir dos dados encontrados em <<https://www.igrejauniversal.pt/paises/>>. Vale ressaltar que o Brasil não está incluso na tabela, representando apenas a quantidade de templos da Igreja Universal no exterior. No Brasil são estimados mais de dez mil templos espalhados por todos os estados do país.



quanto financeiramente, podendo sustentar templos em países que não possuem retorno financeiro suficiente.

Foi possível identificar alguns pontos recorrentes no processo de transnacionalização da igreja, como o uso de espaços que já possuíam licença para a realização do futuro culto, por exemplo teatros e cinemas, o uso da televisão e principalmente da rádio para alcançar a população local e se inserir culturalmente adaptando suas práticas ao local. No entanto, essa transnacionalização nem sempre foi sem controvérsias. Diversas vezes a IURD teve suas atividades suspensas em Angola, Madagascar, Zâmbia, dentre outros, seja por denúncias de corrupção e abusos de autoridade, superlotação de cultos levando ao pisoteamento de pessoas, denúncias de satanismo ou abuso/ tráfico de menores. Diplomatas e líderes religiosos brasileiros sempre se mobilizaram para tentar evitar que a suspensão acontecesse e que isso abalasse as relações diplomáticas do Brasil com o respectivo país, revelando o imbricamento político social da IURD.

Não se pretende aqui explicar as razões dos atores religiosos – no caso, a IURD – para justificar seu movimento, mas encontrar os procedimentos que tornam os atores capazes de negociar seus caminhos por meio de uma atividade de construção mútua do mundo e de si. Para isso, é preciso mapeá-la. O mapeamento da rede transnacional da Igreja Universal do Reino de Deus se dará na própria escrita desta dissertação, como justifico a seguir. Essas redes são possíveis por conta das associações formadas por seus atores, remetendo aos conceitos de intermediários, mediações (LATOUR, 2005), fluxos e nodos. Uma rede é composta por elementos heterogêneos e todos os atores – humanos e não-humanos – possuem agência nela. Nesse sentido, interessa para uma pesquisa de redes entender quem são esses atores capazes de produzir mudanças que se afetam mutuamente.

Não há pressupostos de quais atores vão estar nas redes ou quais nodos terão maior ou menor importância. Nada é dado de antemão e tudo precisa ser descoberto em seu mapeamento. As redes são heterogêneas e possuem diferentes atores humanos e não humanos – actantes, para usar o termo de Latour (2005) –, que são importantes para seu desenvolvimento. Construir e manter redes é uma tarefa árdua. Seus nodos não podem se manter sozinhos, precisando de manutenção constante, suporte de outros nodos e outros atores. A rede não é estática, tampouco uma estrutura, mas sim um processo: “ANT it is not necessarily about centres of

calculation. It is not necessarily about drawing things together. Or if it is, it is also about passages and differences, about passing on”. (LAW, 2006, p. 54).

A rede não começa em um ponto e se espalha para outros em uma linha contínua ou em um movimento unidirecional. Ao se expandir, ao entrar em contato com um novo ator, ela provoca mudanças em seus nodos. No caso das redes transnacionais religiosas aqui estudado, percebemos que a IURD está sempre provocando mudanças. Na medida em que se adapta ao novo local, também o altera, assim como o faz com a própria rede e com os atores que fazem parte dela. É uma via de mão dupla. Os atores tecem essas redes, mas se as redes mudam, seus atores mudam também. Essa rede, entendida como um processo, não é e nem poderia ser estática. Seus atores estão em constante transformações, fazendo novas conexões, mudando a eles mesmos. Manter as redes é difícil porque os nodos e conexões não duram sozinhos, mas dependem de manutenção constante e do suporte de outros nodos e outras conexões (LAW, 2006, p. 49). Quando repensamos o que é o espaço e quando não colocamos limites territoriais ou estruturais para que uma crença e as práticas relacionadas a ela tomem forma em um local, ampliamos as possibilidades de pensar os fenômenos que ocorrem nos espaços transnacionais não necessariamente territorializados.

O estudo de redes transnacionais religiosas já chamou a atenção de estudiosos do tema, mas ainda carece de caracterização e esforço interpretativo (BURITY, 2015, p. 23). O desenvolvimento dessa conceituação nos permite refletir sobre como os dispositivos metodológicos encenam, perturbam, constroem e reconstroem o mundo. A metodologia é incluída na epistemologia, na organização teórica de conceitos que estruturam discussões. O método se torna não só uma reflexão sobre as ferramentas para organizar material empírico, mas reflexão ativa sobre teoria e a prática de pesquisa. A ANT<sup>5</sup> mobiliza ideias e conceitos como fluxos, redes, atores, mediações, traduções, nodos, dentre outros. O mapeamento da rede que a IURD traça e sua transnacionalização possibilita a circulação financeira, de ideias, de

---

<sup>5</sup> ANT se refere às siglas em inglês de Actor-Network Theory. A tradução para o português da “Teoria Ator-Rede” seria TAR. No entanto, Bruno Latour (2005) faz uma associação da teoria com o trabalho de uma formiga, (significado de “ant”, em inglês), com pequenos passos, levando e trazendo itens, rastreando caminhos e sabendo que é um trabalho pequeno o que se faz. Nesse sentido, as traduções brasileiras preferiram manter o termo ANT não traduzido. Dessa forma, este trabalho seguirá o mesmo padrão e não traduzirá ANT para TAR.

peças e objetos materiais entre os nodos. Como é feita por interações, a rede não é estática, possui controvérsias que podem levar a subgrupos, novas redes formadas, novas conexões. É preciso olhar a “traceability” e não interromper o fluxo das controvérsias. Com isso, percebemos que ele é multidirecional.

Esse fluxo de pensamentos condiz com a abordagem da Sociologia Política Internacional, que cobre aspectos além dos limites dos Estados e das Instituições, saindo da dicotomia conflito/cooperação que sempre permeou a clássica definição da disciplina de Relações Internacionais:

o elemento fundamental, portanto, (...) [é] a circulação de indivíduos ao longo de séries de redes heterogêneas que se agregam em certo momento no tempo, a rastreabilidade (traceability) e a complexidade dessas redes, seus pontos de interrupção e a forma pela qual suas configurações as distinguem e diferenciam ao criar linhas e fronteiras. (BIGO, 2013, p. 175).

Esta análise atenta para os modos como se dão as relações não mediadas pelo Estado e suas fronteiras. Nesse sentido, é útil para pensar a religião transnacional e suas redes. É preciso ir além do nacionalismo metodológico para entender fenômenos sociais globais. Huysmans e Nogueira (2012) falam que

The emphasis on sociology brings a renewed focus on practice, on what people do. This is not a simple call for empiricism or concreteness in a discipline that has a predisposition toward formulating abstract knowledge, even, or especially, when making a claim to realism (HUYSMANS & NOGUEIRA, 2012, p. 1).

Partindo de debates sobre método e metodologia em Relações Internacionais que tentam recuperar o método para abordagens críticas, Aradau e Huysmans (2014) argumentaram que os próprios métodos podem ser críticos se entendidos como conexão e montagem experimental de ontologia, teoria e epistemologia. Em vez de métodos como “meta-teoria”, apresenta-se o método como uma representação e ruptura nos mundos do conhecimento e da política. Ao fazer isso, a dupla reconceitualização de Aradau e Huysmans mudou de um foco em suposições filosóficas para um foco em efeitos políticos. Mais do que entender a religião como questão transcendental de crenças e fé, o uso do método proposto para abordagens críticas enxerga a religião como ator, capaz de entender, ser e agir no mundo, capaz de fazer política no dia a dia, conquistar espaços não necessariamente institucionais, mas no também no cotidiano, criando seus próprios laços, redes e conexões.

Para dar conta do que a Teoria Ator Rede propõe, seria necessário a realização de algumas entrevistas e amplo acesso à documentação da Igreja sobre seus processos de implementação. No entanto, com o advento da pandemia, aliado ao fato de a Igreja Universal do Reino de Deus ser demasiadamente fechada com seus dados internos, na impossibilidade de prosseguir com a metodologia proposta, opto então por seguir o caminho proposto por Law (2006):

And ANT? I think we might imagine that, like its objects of study, ANT cannot be told. Cannot be told as a single narrative. As an overall story about the growth of a centred network with its successes and reverses. And instead imagine that it can only – and best – be represented as a set of little stories, stories that are held together (if they are) by ambivalences and oscillations. In which case, as representatives, we might then embrace an art of describing, an art of describing the pattern and textures that form intellectual patchwork. (LAW, 2006, p 62).

Se Law (2006) nos estimula a contar pequenas histórias para conseguir descrever a ANT, esse é o percurso da dissertação aqui apresentada em três capítulos. Nesse sentido, no primeiro capítulo é feito um breve panorama de onde um estudo de redes religiosas transnacionais pode partir. A primeira história contada é a da mobilidade religiosa, lembrando que a religião cristã sempre esteve em movimento, com diferentes objetivos atrelados a uma instituição ou projeto de poder. Essa mobilidade atinge outros níveis com o advento da globalização. Mais do que interdependência, mais do que influência política e econômica e mais do que fluxo de pessoas, a globalização possibilitou uma rede de novos significados onde pudemos reinterpretar as relações sociais, dentre elas as relações religiosas (ORO & STEIL, 1997), bem como um novo olhar para as redes transnacionais. Os movimentos religiosos transnacionais estudados principalmente a partir do século XX se diferem das outras formas de mobilidade religiosa comuns antigamente por não estarem mais dependentes do Estado, mas continuam importantes para compreender as dinâmicas sociais, políticas e culturais.

A partir da defesa desses estudos, é preciso falar em segundo momento sobre a revalorização dos estudos que abordam a temática da religião na área de Relações Internacionais. Tema por muito tempo ignorado até que as ações político-terroristas do grupo Al Qaeda o colocaram no centro do debate mais uma vez (SNYDER, 2011). Por vezes de forma estereotipada, correlacionando religião com fanatismo e terrorismo, outras tentando abarcar o fenômeno nas já clássicas teorias de RI, seja como variável dependente ou independente. Em perspectiva mais recente, tendo a

concordar com a ressalva que Fábio Régio Bento (2020) faz a respeito desse retorno à religião. Na verdade, tal retorno nunca existiu na sociedade, apenas dentro da academia. Isso porque ele sequer foi embora para poder retornar. Dessa forma, mostro no capítulo 1 que talvez devêssemos falar de um retorno acadêmico da temática religiosa a partir do momento em que se torna influente no cenário mundial novamente, seja através de grandes acontecimentos como o caso do 11 de setembro, seja através de novas formas de estudo. Este segundo é o espaço que a transnacionalização religiosa ocupa, com um olhar atento para os fluxos, conexões e redes formadas.

A segunda história contada é a história da Igreja Universal do Reino de Deus. Para chegarmos nela, apresento um breve panorama do caminho percorrido pelo pentecostalismo até chegar à formação de um campo religioso brasileiro. Nesse sentido, o capítulo dois começa com o crescimento do protestantismo, sua expansão e sua reprodução na América Latina. O protestantismo se adaptou e se autonomizou, se afastando cada vez mais das correntes protestantes históricas e criando uma pluralidade de religiosidades, como um pentecostalismo nativo e autogovernado que leva em conta a própria cultura. David Stoll em “Is Latin America turning Protestant” (1990) diferencia quatro ondas protestantes que teriam atingido a América Latina: a primeira com imigrantes europeus e as igrejas protestantes históricas, a segunda com as igrejas protestantes históricas mais bem adaptadas à sociedade, uma terceira onda com as missões de caráter evangelizador e, por último, a onda pentecostal. Esta última foi a que mais reverberou, principalmente no Brasil, levando Paul Freston (1993) a, inspirado em Stoll (1990), criar a tese das três ondas pentecostais que atingiram o Brasil. A primeira onda ocorre no início do século XX, marcada pela chegada da Congregação Cristã e da Assembleia de Deus. A segunda onda, já na década de 1950 e principalmente em São Paulo, fica marcada pelas igrejas Quadrangular, Brasil para Cristo e Deus é Amor. Já a terceira onda, que tem início no Rio de Janeiro, é popularmente conhecida como onda neopentecostal, marcada pela Igreja Universal do Reino de Deus e pela Igreja Internacional da Graça de Deus. A terceira onda trouxe novas “possibilidades teológicas, litúrgicas, éticas e estéticas do pentecostalismo” (FRESTON, 1993, p. 66). Nesse contexto, a IURD chamou a atenção devido a sua já mencionada rápida expansão e conquista de novos espaços na mídia, na política, na cultura e no mundo, antes inimaginados para as comunidades religiosas.

Entendendo a formação da IURD, sua estrutura organizacional, seus valores e seus objetivos, sua influência política e conquistas audiovisuais podemos entender a formação de suas redes e, conseqüentemente, seu crescimento no Brasil e sua transnacionalização.

Este percurso nos leva ao mapeamento de redes religiosas. A teoria ator-rede pode ser útil para pensar a relação de atores humanos e não-humanos, como empresas ou organizações internacionais, ou até mesmo para pensar como “forças materiais aparentemente brutas, como as mudanças climáticas desempenham um papel na política de redes” (NEXON e POULIOT, 2013, p. 343. *Tradução minha*). Mais do que a própria rede, nos interessa para a análise os atores-redes, que, como pudemos identificar brevemente, são líderes políticos, pastores, canais de televisão, emissoras de rádio e os próprios fiéis. É preciso identificar os atores humanos e não humanos para entender a complexidade da rede formada e o que ou quem está agindo. Não podemos começar por uma estrutura já existente, mas através de controvérsias e associações conseguimos mapear as redes e os atores envolvidos nela.

Assim, há aqui uma rede amplamente visível, mas pouco estudada, de entidades globalizadas e organismos ecumênicos internacionais que operam no financiamento de projetos, advocacy, formação e treinamento, e articulação em escala global, que os habilita como atores transnacionais firmemente associados a experiências locais de toda sorte. O Conselho Mundial de Igrejas, Caritas, Cafod, Christian Aid, Conselho Latino-Americano de Igrejas, Fórum Ecumênico Brasil, ACT Alliance, Aliança Anglicana, Jubileu Sul, World Vision International, Tearfund, por exemplo, são apenas algumas dessas organizações e articulações em rede antigas e recentes, para não mencionar organizações e redes menores, mais firmemente enraizadas em contextos locais, ao mesmo tempo que se projetam para além deles. (BURITY, 2015, p. 23).

O mapeamento da rede religiosa da Igreja Universal do Reino de Deus será contado no capítulo três em pequenas histórias. Através principalmente de seus canais de comunicação aliado ao caráter empreendedor e empresarial da IURD, temos a formação de um império transnacional espalhado por todo o mundo. Ora por seu sucesso numérico, ora por sua grande capilaridade, podemos dizer que a IURD teve relativo êxito em sua transnacionalização para o exterior.

Seu relativo sucesso se dá com algumas semelhanças entre os processos de transnacionalização e outras diferenças, não sem, é claro, suscitar controvérsias. Como caso paradigmático, a história da IURD em quatro países foi destrinchada neste terceiro capítulo a partir de uma controvérsia surgida com um pastor de são-

tomense: Angola, Moçambique, Costa do Marfim e África do Sul. Espera-se, a partir disso, mostrar as abordagens da IURD como ator transnacional, a formação de sua rede, como se conectam e quais são os actantes importantes para sua construção. Portanto, essa dissertação possibilita primordialmente um novo olhar para o fenômeno religioso, em um esforço teórico que surge da sociologia crítica para uma realidade já presente em seus efeitos políticos e sociais.

Esse aporte teórico metodológico nos possibilita uma análise detalhada das redes, na medida em que ela é o próprio objeto de estudo, e não o fenômeno internacional ou a globalização, como é comumente visto. Diferente de uma internacionalização, as redes não possuem “concepção de *território* típica da geografia política e das relações internacionais.” (ALVES, 2012, p. 54, grifo do autor), tampouco se assemelham a diáspora com a ideia de retorno ao lugar original. Como bem define, Daniel Alves, as redes transnacionais são “processos que envolvem relações sociais espalhadas e multilocais, que atravessam fronteiras nacionais sem referência necessária a um centro, associados ou não a processos migratórios”. (Ibid., p 55). Nesse sentido, a ANT se torna ideal para o estudo de um objeto em movimento:

To have transformed the social from what was a surface, a territory, a province of reality, into a circulation, is what I think has been the most useful contribution of ANT. (LATOUR, 1999, p. 19)

Para o estudo de religião em rede, portanto, analisaremos como são feitas as conexões dessa rede, como a teia é formada, como definir os principais nodos. Mais do que uma descrição, as redes são “um estado a partir do qual relações sociais se processam no mundo contemporâneo” (ALVES, 2012, p. 65), sempre sujeito às transformações. A ANT é sobre passagens e diferenças (LAW, 2006, p. 54). Reforço, portanto, que não sendo algo estático a ser descrito, seu mapeamento se dá no próprio fazer da escrita, apresentados nos capítulos seguintes,

Esse processo faz sentido de ser percorrido ao pensarmos em como tornar as associações novamente rastreáveis. É preciso localizar onde ocorre o “global” dentro dos “locais”. A globalização, não sendo um ente invisível e maior do que tudo e todos, circula por entre os pormenores do cotidiano: no seminário internacional de religião, na criação da IURD na Angola, nas denúncias na Costa do Marfim e na revolta da população em São Tomé e Príncipe. As ações, rádios e estratégias cotidianas da Igreja em qualquer um dos mais de 100 países em que ela

se faz presente são responsáveis por constituir e co-constituir toda a rede. Os trabalhos de transnacionalização, portanto, acabam por enfatizar que a formação dessas redes dá continuidade às dinâmicas locais, apesar de, em alguns casos, haver a adaptação com o filtro cultural do novo local. Seria impossível apenas transferir uma igreja ou mesmo uma ideia. Seria impossível que uma ação nessa rede não impactasse no todo, direta ou indiretamente. Com os fluxos multidirecionais, os atores e junto deles as próprias redes se formam e se transformam, tornando as dinâmicas da IURD uma rede viva que merece atenção dos estudiosos sobre o tema.



## Religião em foco: história e estudos em perspectiva

### 1.1

#### Religião em movimento: breve panorama histórico

A religião, em seu sentido mais amplo, sempre esteve presente na sociedade, permeando as relações humanas sob diferentes prismas. Ao olharmos para a história das sociedades formadas no cristianismo – a saber, as histórias do ocidente<sup>6</sup> e do Novo Mundo - podemos ver como a religião pôde, desde a Idade Média, estruturar relações hierárquicas, perpassar a Idade Moderna no centro de guerras, cisões, alianças e formação de novos Estados, e seguir influenciando política, cultural e socialmente a Idade Contemporânea. Apesar de suas diferentes formas e influências na sociedade e no Estado, um ponto que permanece – apesar de se recriar, transformar, assumir novos aspectos e façanhas – é a mobilidade da religião através das instituições religiosas.

Ao falar de mobilidade religiosa remeto não à fé, mas ao movimento que as instituições religiosas fizeram e continuam fazendo ao longo da história. Pode englobar desde as Cruzadas, a Reforma Protestante e sua expansão pelo mundo, o missionarismo religioso às transnacionalizações dos dias atuais. Cada um desses movimentos, entendidos em suas especificidades, tiveram objetivos diferentes e uma lógica própria baseada na sociedade da época e na perspectiva religiosa imperante, permitindo que o movimento religioso ocorresse atrelado a uma instituição ou, muitas vezes, atrelado a um projeto de poder.

---

<sup>6</sup> Dada a ambiguidade do termo “ocidente”, faz-se necessário ressaltar o caráter utilitário e não essencialista do uso deste termo. Sendo utilizado por diferentes grupos para dividir os países cultural ou politicamente, sua conceituação não seria satisfatória. Apesar de entender as críticas a respeito da invenção do que é oriente e ocidente, tal como Edward Said (1978) já apontava, ao usar os termos “história do ocidente” me refiro aos países formados na tradição judaico-cristã na Europa, responsáveis pela descoberta e expansão para o Novo Mundo.

As Cruzadas da Idade Média, por exemplo, em uma sociedade onde fé e razão, Estado e Igreja andavam juntas, para além de conquista militar e econômica, visavam levar o cristianismo aos ditos “povos bárbaros”, muçulmanos ou hereges. A necessidade da conquista de novas terras onde os filhos de nobres poderiam sobreviver, junto a tentativa de ampliar o poder da Igreja Católica após a Grande Cisma de 1054<sup>7</sup> levou a Primeira Cruzada em 1096, que conquistou diversos lugares, incluindo a dita “terra santa”, Jerusalém. Como pode-se ver pelo discurso do Papa Urbano II, no Concílio de Clermont em 1095, em convocação das cruzadas, a ideia de ampliar o poder da Igreja Católica estava imbricado em ampliar o espaço de poder e reconquistas territoriais.

Não há muita riqueza aqui, e o solo mal cede o suficiente para sustentá-lo. Por causa disso, vocês se matam e se devoram, e continuam a guerra e se destroem mutuamente. Deixe seu ódio e contendas cessarem, suas guerras civis chegam ao fim, e todas as suas dissensões param. Comece na estrada para o sepulcro, toma a terra [Terra Santa, Jerusalém] desse povo perverso [muçulmanos, ditos bárbaros] e torna-a tua. Aquela terra que, como diz a Escritura, mana leite e mel, Deus deu aos filhos de Israel. Jerusalém é a melhor de todas as terras, mais fecunda do que todas as outras, como se fosse um segundo Paraíso das delícias. Esta terra que nosso Salvador tornou ilustre com seu nascimento, bela com sua vida e sagrada com seu sofrimento; ele o redimiou com sua morte e o glorificou com seu túmulo. Esta cidade real agora é mantida cativa por seus inimigos e tornada pagã por aqueles que não conhecem a Deus. Ela pede e deseja ser libertada e não cessa de implorar que você venha em seu auxílio. Ela pede ajuda especialmente de você porque, como eu disse, Deus deu mais espírito militar a você do que a outras nações. Comece esta jornada e você obterá a remissão dos seus pecados e terá a certeza da glória incorruptível do reino dos céus.<sup>8</sup> (Urbano II, Concílio de Clermont, 1095).

Foram Oito Cruzadas no total, e, apesar de não atingir seus principais objetivos em todas elas, entre conquistas e reconquistas territoriais, vemos a tentativa de expansão da Igreja em um movimento para além da Europa entre os séculos X e XIV, principalmente através da lógica da conquista e evangelização

<sup>7</sup> A Grande Cisma de 1054 foi o evento de ruptura da Igreja Católica em um contexto em que oriente e ocidente disputavam questões eclesiais e teológicas. Essas disputas foram agravadas com as invasões dos povos germânicos e disputas entre o Sacro Império Romano-Germânico e o Império Bizantino. A ruptura da Igreja em 1054 levou a criação da Igreja Católica Apostólica Ortodoxa, que manteve as tradições e a Igreja Católica Apostólica Romana, que se transformou com a influência dos povos germanos. Para mais informações sobre esse evento ver McNeal e Thatcher. *The Germans and the Empire to 1073*. In *A Source Book for Medieval History: Selected Documents Illustrating the History of Europe in the Middle Age*. Online Library of Liberty, 2013 (1-81).

<sup>8</sup> Importante ressaltar que o texto original do Concílio de Clermont se perdeu ao longo da história. Este trecho foi traduzido livremente por mim de McNeal e Thatcher. *The Speech of Urban II at the Council of Clermont, 1095*. In *A Source Book for Medieval History: Selected Documents Illustrating the History of Europe in the Middle Age*. Online Library of Liberty, 2013: página 520.

com caráter civilizador, em um viés universalizante que chamava aos outros “bárbaros”. É a essa expansão da Igreja para além de seus domínios que me refiro ao falar em movimento ou mobilidade da religião.

Entrando no período caracterizado como Idade Moderna (século XVI a XVIII), temos o início de um processo de separação entre poder e domínio da Igreja e do Estado. Essas reformas religiosas fazem parte de um “novo universo cultural, religioso e político da modernidade europeia” (FALCON & RODRIGUES, 2006, p. 121). Quer seja pelo “desregramento do Clero”, como é visto na maior parte da literatura, quer seja por conta de questões de fundo teológico (FALCON & RODRIGUES, 2006, p. 123), no que diz respeito à religião, a Idade Moderna foi marcada pela Reforma Protestante e pela Contrarreforma Católica.

A Reforma Protestante, na tentativa de romper com a tradição católico-cristã, provocou a reflexão sobre os dogmas da Igreja, sobre a venda de indulgências, sobre os interesses econômicos nos confiscos de terras da Igreja, e, assim, entre guerras e revoltas, se expandiu pela Europa entre os séculos XV e XVIII. Apesar de ter seu início na Alemanha sob a liderança de Martinho Lutero, o protestantismo se espalhou não só através do luteranismo, mas também sob o prisma do calvinismo na Suíça e do anglicanismo na Inglaterra, que, por sua vez, se desdobraram em novas correntes religiosas, como os batistas, presbiterianos, dentre outros. Vemos no caso da Reforma Protestante a mobilidade da religião de forma mais orgânica, não sendo imposta, mas ocorrendo a partir de contestações à ordem vigente e se (re)formando de maneiras locais e nacionais. Podemos dizer que ela impulsionou a origem do sistema de Estados soberanos, uma mudança a nível internacional (SHAH & PHILPOTT, 2011, p. 26).

Como reação a esse movimento, a Contra Reforma, também chamada Contra Reforma Católica tentou responder às críticas protestantes para poder conter sua expansão e reafirmar a autoridade papal, levando a muitos conflitos no século seguinte. É também uma maneira da Igreja de se adaptar aos novos tempos:

Mas a Reforma Católica tomou como primeira forma o movimento de ir a favor do seu rebanho e estabelecer o mundo material como o lugar do embate com seus inimigos, ou seja, sair de Roma e do Papado e tomar o mundo. Para isso, era preciso ter a mesma competência dos protestantes, especialmente no que se refere à defesa de sua doutrina, reconhecendo a fraqueza do clero e suas atitudes contrárias aos ensinamentos das Escrituras. (FALCON & RODRIGUES, 2006, p. 143).

Esses movimentos ocorrem no seio das expansões marítimas da Europa e da descoberta do Novo Mundo. Isso possibilita que ambos os movimentos – da Igreja Católica e da Igreja Protestante – continuem a se expandir para além-mar. Enquanto nas colônias inglesas do Novo Mundo predomina o protestantismo, nas colônias portuguesas e espanholas o catolicismo foi hegemônico. A exemplo, em 1549 a Companhia de Jesus é criada com intenções disciplinadoras e evangelizadoras a partir dos valores humanistas dos Jesuítas:

Um dos aspectos mais significativos da ação dos jesuítas e responsável por sua eficácia na evangelização, foi o reconhecimento que fizeram das culturas diferentes da europeia, seja na América, na África ou na Ásia. Se na América criaram as reduções na forma das missões, na Ásia construíram cidades como Nagasaki. (FALCON & RODRIGUES, 2006, p. 143).

Novamente um ímpeto catequizador e evangelizador pode ser visto se racionalizarmos as ações da Companhia como uma forma de violência através da subjugação de povos considerados “bárbaros” ou “selvagens”, para usar os termos das Idades Média e Moderna, respectivamente, sobre não-cristãos. Em comum, mais uma vez, a expansão das Instituições Religiosas em seus projetos espirituais e de poder, por vezes amparados pelo Estado, mostram que a mobilidade da religião ao longo da história impulsionou, de forma inédita, sua expansão para além das fronteiras nacionais.

Passando finalmente ao período datado de período Contemporâneo (de meados do século XVIII aos dias atuais), temos outros acontecimentos importantes na história que são transversais ao que acontece com a religião. Desde a formação do Estado Westfaliano, acreditou-se que a religião iria perder forças frente a secularização do Estado Nacional. A partir dos séculos XIX e XX principalmente, foi marcado por períodos de grandes avanços tecnológicos, expansão capitalista e globalização. Apesar de ser um período marcado pela separação entre Igreja e Estado, essa discussão parece tomar novos rumos a partir da década de 1970:

In 1968, the great sociologist Peter Berger spoke for intellectuals across the West when he told the New York Times that “by the 21st century, religious believers are likely to be found only in small sects, huddled together to resist a worldwide secular culture.”. But this will no longer do. Since that time, religion has surged in its political influence in every region of the globe and within virtually every religious tradition, fueling democracy movements, terrorism, peace agreements, civil war, reconciliation initiatives, economic development programs, transformations of domestic regimes, and laws that promote its cultural ends. In an act of uncommon scholarly humility, Berger renounced his previous stance in 1999, pronouncing the

world to be as “furiously religious as it ever was.” If international relations theory, or comparative politics for that matter, is going to understand religion, it will have to discard its erstwhile secularism and develop concepts that describe and theorize religious actors and religious ends as precisely that: religious. (SHAH & PHILPOTT, 2011, p. 24).

Contrariando o que muitos estudiosos pensaram, a religião refez sua zona de influência, agindo não mais através do Estado, mas aonde o Estado não chega, formulando suas próprias agendas políticas e mobilizando seus próprios recursos e seguidores (Ibid. p. 49). A religião nunca deixou de fazer parte da história das sociedades, mas se readaptou aos novos contextos e tecnologias.

Durante o período colonial, houve a imposição da religião do colonizador no confronto entre religiões “primitivas dos selvagens” e as dos “civilizados”, e a criação de adaptações culturais de sobrevivência, como ocorreu em relação as religiões dos escravizados africanos, no Brasil, por exemplo, onde imagens da religião dos colonizadores foram ressignificadas com teses específicas de religiões dos escravizados. De um jeito ou outro, porém, do ponto de vista fático religiões estiveram presentes no cenário local/internacional antes, durante e depois de Vestefália.

A Paz de Vestefália (1648) não produziu o desaparecimento das religiões, nem “decretou” o fim da influência política delas. O que Vestefália produziu foi a fragmentação da influência das religiões, o rompimento da unidade do “espelho” religião. Assim os vários cacos continuaram influenciando só que agora de forma fragmentada. (BENTO, 2020, p. 17).

Dentre as várias contribuições que questionam o lugar da religião nas sociedades contemporâneas, temos os estudos que procuram entender o papel da religião frente à globalização. O estudo pioneiro de Roland Robertson insere ainda na década de 1990 o conceito de “glocalização” para tentar atender às relações complexas entre o global e o local, dando ferramentas necessárias para que outros autores pensem o local, o global e a religião, nos levando a refletir sobre um processo de co-produção desses três sujeitos e as disputas simbólicas ao redor da religião. A glocalização vai além das definições espaciais, mas mostra a relação imbricada entre os dois espaços e percebe “que há claros processos de produção local do global e produção global do local no qual incidem disputas simbólicas e políticas pela correta representação ou pela redefinição dessas grandezas” (BURITY, 2015, p. 25).

A globalização pode ser pensada em um primeiro momento em termos econômicos e políticos, impulsionando uma nova fase da expansão do capitalismo pelo mundo. No entanto, também podemos pensar na globalização como criadora

de um mundo cada vez mais conectado em termos sociais e culturais. Para Enzo Pace (1997) e Otávio Velho (1997), a globalização é mais do que interdependência e influência política e econômica. É uma rede de significados onde interpretamos e reinterpretamos relações sociais e religiosas (ORO & STEIL, 1997, p. 12). Daniel Golebiewski (2014) enxerga a religião em um duplo sentido: ao mesmo tempo em que é favorecida pelas novas tecnologias e transportes para atingir mais pessoas, ela ainda é um espaço onde aqueles que não se adaptaram a globalização buscam sentido e raízes para darem sentido ao seu viver no mundo. Golebiewski argumenta que a relação da religião com a globalização é complexa e pode ser entendida sob diferentes chaves de análises.

[T]his essay [...] provide several examples to illustrate the complex relationship between the two. First, this essay explains how globalization engenders greater religious tolerance across areas such as politics, economics, and society. Second, it explains that as globalization does so, it also disrupts traditional communities, causes economic marginalization, and brings individuals mental stress, all of which create a backlash of religious parochialism. Third, although globalization paves the way in bringing cultures, identities, and religions in direct contact, this essay also explains that globalization brings religions to a circle of conflicts that reinforces their specific identities. (GOLEBIEWSKI, 2014).

Apesar de concordar com a complexidade do tema da religião perante a globalização, faço a ressalva da falsa assimetria que Golebiewski cria em relação aos valores religiosos – tais como igualdade, paz, solidariedade, liberdade e dignidade humana – e a promoção de maior tolerância nos cenários políticos, econômicos e sociais. Ao confundir globalização com capitalismo, que foi certamente impulsionado pela primeira, atribui a ela problemas como desigualdade econômica, estresse, e ao fluxo de fronteiras a perda de empregos e outros benefícios que os cidadãos de um país têm. Outros autores nos permitem pensar em como a religião acompanhou a globalização. Joanildo Burity e Airton Jungblut (2014), por exemplo, na edição da Revista Civitas “Religião e globalização” admitem as mesmas contradições que Golebiewski destaca, no entanto, acrescentam como as religiões podem tirar proveito de “tendências consideradas constituintes da globalização, embora não sejam sinônimas a ela”, dentre elas, a internacionalização e a transnacionalização. Em outro artigo da mesma publicação, Jungblut (2014) mostra como a religião acompanhou a globalização tal como um processo histórico:

Ja faz tempo que a religião e o que se tem chamado de *globalização* aparecem como temas facilmente associáveis. Se tomamos *globalização* em uma de suas definições mais correntes, qual seja, como um processo histórico amplo e complexo de difusão cultural multidirecional em escala planetária, é impossível não tropeçar nos exemplos disponíveis no campo religioso para ilustrar as lógicas difusionistas que animam tal fenômeno. O sucesso obtido por muitas tradições religiosas em se difundir mundialmente surge naturalmente, a evidenciar uma tendência muito visivelmente prematura na história da humanidade, a de que ocorram influxos culturais – simétricos ou assimétricos – entre sociedades distintas. Influxos esses que se tornam cada vez mais acentuados a partir do momento em que começam a surgir as grandes civilizações. Não é por outra razão que os processos de difusão de religiões “mundiais” como o judaísmo, o cristianismo, o islamismo e o budismo ilustram exuberantemente as lógicas da globalização. (JUNGBLUT, 2014, p. 420, *grifos do autor*).

Sempre houve processos de difusão cultural e internacionalização, como vimos com o exemplo do catolicismo. No entanto, isso foi impulsionado e difundido com o advento da globalização. Nesse contexto de aceleração dos fluxos econômicos e culturais no século XX a temática da religião ganha novo destaque, com fluxos multidirecionais que não ocorrem somente vindos das reformas da Igreja Católica em Roma ou das Reformas Protestantes na Europa. Enquanto a colonização e o missionarismo tentavam evangelizar e impor religiões, a globalização redirecionou o padrão de mobilidade religiosa. Há também a mudança no caráter difusionista da globalização, quando novos atores tomam a agência de determinados processos:

Outra tendência perceptível é a de, passada uma fase difusionista em que a “globalização” era vista como vindo de fora e de cima, mesmo quando não estava claro de onde e quem a encarnava, recuperar-se a irredutibilidade do lugar e da agência na experiência da globalização (cf. Mato 2004; Escobar 2005; Robertson, 2005; Mendieta, 2007). Isto significa que, de um lado, forças e processos de caráter e abrangência local se globalizaram, isto é, disseminaram-se mundo afora como modelos, aprendidos ou impostos de diferentes maneiras. (BURITY & JUNGBLUT, 2014, p. 393).

É a partir desse caráter difusionista que a religião mais se apropria da globalização e suas tendências. Dawson (2014) acredita que, no que diz respeito à religião, o mais popular tema de interesse diz respeito às intensificações socioculturais e a mobilidade das religiões frente às redes transnacionais (DAWSON, 2014, p. 404). Essa tendência já era percebida em 1997, no livro *Globalização e Religião*, organizado por Ari Pedro Oro e Carlos Alberto Steil, decorrido da VI Jornada sobre alternativas religiosas na América Latina. Nele, os autores apontam em seus respectivos textos para a pluralidade que a globalização

levou a religião. Mais do que olhar a globalização como pano de fundo para mudanças, os autores pensam ativamente sobre as implicações na religião e como ela pode sofrer mudanças, mas também influenciar ativa e diretamente outras culturas ao se globalizarem. Nesse sentido, o trabalho de Pace já apresentava a tendência ao desenraizamento da religião (PACE, 1997, p. 27), voltando a defendê-lo no livro *Política e Religião em tempo de mudança* (2018) ao dizer que a deslocalização e a mobilidade no que concerne ao pertencimento religioso atual facilitam a transnacionalização religiosa. (PACE, 2018, p. 17). Para o autor,

a globalização é um processo de decomposição e recomposição da identidade individual e coletiva que fragiliza os limites simbólicos dos sistemas de crença e pertencimento. A consequência é o aparecimento de uma dupla tendência: ou a abertura à mestiçagem cultural ou o refúgio em universos simbólicos que permitem continuar imaginando unida, coerente e compactada, uma realidade social profundamente diferenciada e fragmentada. (PACE, 1997, p. 32).

Em suma, parece que o pluralismo religioso era tido como inevitável dada a pluralidade de estilos de vida e modos de experienciar o mundo que, com a globalização, se tornaram evidentes. Pace identifica a partir da década de 1980 um interstício das grandes religiões mundiais, onde diversos grupos religiosos foram “em direção ao mundo” (PACE, 1997, p. 37), principalmente através dos meios de comunicação de massa, como rádio e televisão. No caso brasileiro, Pierre Sanchis (1997) faz o adendo de que a pluralidade religiosa pode ser considerada tema antigo, haja vista o próprio pluralismo cristão e católico que, diferente da Europa, nasce do encontro das identidades de três povos ditos “desenraizados”<sup>9</sup>.

Temos então que os conceitos de *globalização religiosa* e de *transnacionalização religiosa* se diferem. A *globalização* não é tida como algo novo, haja vista o cristianismo e o islamismo também terem caráter global. A globalização nesses casos estaria ligada a um “imperialismo cultural pré-moderno que permaneceria vinculados ao seu local de origem” (Capone, 2004: 10. Apud

<sup>9</sup> Ao falar de três povos desenraizados, Pierre Sanchis faz referência ao mito das três raças. O mito, presente na história colonial e descrito pelo antropólogo Von Martius para descrever a história brasileira no concurso do IHGB em 1840, seria de que o Brasil se constituiu na interação, troca e miscigenação de brancos europeus, negros africanos e indígenas nativos. Foi popularizado no senso comum, mas também criticado ao longo da história. Ao fazer referência a esse mito de formação do Estado brasileiro, Pierre Sanchis chama atenção para o sincretismo religioso formado pelo catolicismo da colonização portuguesa, pelas práticas sagradas indígenas e pelas práticas religiosas de matrizes africanas, presentes principalmente entre escravos. O mito de que a miscigenação desses três povos teria formado o povo brasileiro se estende para a religião, levando a um cristianismo diferente daquele vivido na Europa.



MAURICIO JUNIOR & CAMPOS, 2014, p. 24). No entanto, seu caráter global não deve ser confundido com a globalização. Ela se difere das outras formas de difusão religiosa apresentadas na medida em que intensifica fluxos econômicos, sociais, políticos, culturais e religiosos impulsionados pelas novas formas de tecnologia de comunicação. Já a *transnacionalização* tem um caráter mais desterritorializado. Esse conceito é utilizado mais recentemente por diversos autores que falam de religião entendendo-o como um fenômeno duplo, que tem sua origem em algum local específico, mas, ao se transnacionalizar, vai além da instalação de filiais internacionais, levando a uma relação mais horizontalizada de co-constituição e importância, apesar da matriz. Destaco aqui a definição de A. Mary, S. Capone e K. Argyriadis usada por Oro, Steil e Rickli (2012):

A transnacionalização implica um duplo movimento, de desterritorialização e de “indigenização”, que questiona a oposição entre a fidelidade a um território (local ou “nacional”), associado à reivindicação de uma cultura “pura”, e o movimento unilateral de homogeneização que conduz ao cosmopolitismo das culturas híbridas ou creolizadas. A produção desses imaginários transnacionais passa pelo desenvolvimento de redes que transcendem as fronteiras dos Estados e reinventam “nações” religiosas aptas a fornecer matrizes de universalidade. (Mary, Capone e Argyriadis. Apud. ORO, STEIL & RICKLI, 2012, p. 8).

Os estudos de um objeto em movimento, como os estudos de rede, “expressam a preocupação de, na descrição das relações entre grupos, revelar dinâmicas complexas nessas sociedades que saíam do jugo colonial europeu” (ALVES, 2012, p. 48). Em “Análise de uma situação social na Zululândia moderna”, pesquisa feita por Max Gluckman entre 1936 e 1938, o autor sugere que é preciso analisar as estruturas da sociedade em um primeiro momento, analisar o evento ocorrido e, posteriormente, analisar como essas estruturas mudaram ou não. Ele diferencia dois tipos de sistemas sociais: os repetitivos e os de mudança. Os repetitivos podem ser resolvidos facilmente pois há cooperação dentro do sistema. Pode haver mudanças na sociedade, claro, mas não a ponto de mudar sua estrutura, como é o caso das guerras e trocas de poder que mudavam não só o padrão da comunidade analisada como sua coesão social. Já o sistema de mudanças é aquele que pode ser resolvido parcialmente pois tem cooperação parcial, já que os indivíduos e o sistema também estão mudando, como é o caso da Zululândia moderna (GLUCKMAN, 2010, *passim*).

Outra importante contribuição é dada por Clyde Mitchell (1974) que, por identificar a inexistência de uma teoria de redes propriamente dita, fala das duas

abordagens possíveis para esse aporte teórico. A primeira seria a abordagem estruturalista, responsável por explicar o comportamento dos indivíduos a partir de suas redes. A segunda seria a abordagem transnacional, que enfoca em como indivíduos manipulam as redes de relações para obterem vantagens práticas para si (MITCHELL, 1974 apud ALVES, 2012, p. 49). Apesar de não trabalhar com as categorias de sistemas e estruturas, pode-se aproveitar as contribuições de Gluckman no que se refere às mudanças, decorrido de um evento que alterou as relações locais. A abordagem aqui seguida é a de redes transnacionais, não no sentido de manipulação do indivíduo sobre suas práticas, mas no sentido de extrapolar fronteiras, de desterritorialização e de inserção.

O processo de transnacionalização pode variar a depender das características religiosas do local em que ele é recebido e das consequências sociais dessa transnacionalização. Apesar das diferenças, esses movimentos transnacionais têm em comum o fato de terem se intensificado bastante no século XX com o advento da globalização:

For transnational religious actors, globalization theoretically increases ability to spread messages and to link up with like-minded groups across international borders. In addition, over the past two decades or so, global migration patterns have also spawned more active transnational religious communities (Cesari, 2010). The overall result is that cross-border links between various religious actors have recently multiplied, and so have their international and transnational concerns (Rudolph and Piscaroti, 1997; Haynes, 2001; Fox and Sandler, 2004; Thomas, 2005). (HAYNES, 2014, p. 452).

O fenômeno da transnacionalização leva à formação de *redes*. São apontados na bibliografia dois tipos de caminhos para os estudos de religião em redes: os estudos de redes que se constituem através de instituições religiosas e o estudo das redes que se constituem através das relações pessoais de líderes religiosos (ORO, STEIL, RICKLI, 2012, p. 9). Em qualquer um dos casos, ao se instalarem em um novo local, o movimento de religiões e igrejas transnacionais produzem fluxos multidirecionais, transformando não só o local onde se instalaram e as dinâmicas locais, como as próprias redes formadas pela instituição religiosa matriz. O fenômeno junta o local e o global através de fluxos entre fronteiras.

Diferente dos movimentos das religiões vistos anteriormente, os movimentos transnacionais estudados a partir do século XX primordialmente, se diferem dos movimentos de expansão católica e protestante anteriores por estarem em outro contexto e relações de poder, onde Igreja e Estado não estão mais imbricados um

no outro e novos atores entram nessa equação. Podemos concluir deste breve panorama que a religião de maneira geral sempre esteve em movimento, não somente no sentido de mudanças que acompanham as sociedades ideológicas, cultural e contextualmente, mas no sentido físico de movimentação para além de suas fronteiras de origem. Haja vista a importância histórica desse fenômeno, a presente pesquisa se justifica como fundamental para continuar compreendendo as dinâmicas sociais, políticas e culturais.

## 1.2

### Religião nos estudos de Relações Internacionais

Os estudos de religião são assunto tradicional nas ciências sociais e áreas afins. Diversos autores clássicos já se debruçaram sobre o tema tentando definir o que é e quais as suas implicações. A maioria tem em comum, contudo, o foco na sociedade, considerando a religião um fenômeno eminentemente social e, usando termos bourdieusianos, fenômeno tanto estruturado quanto estruturante da sociedade.

A partir da década de 1990 o tema da religião passa a ser mais abordado pela disciplina de Relações Internacionais sob diferentes prismas. Diversas possibilidades de enxergar a religião foram abordadas. Uma possibilidade é a apresentada por Daniel Philpott (PHILPOTT, 2002, p. 67), que argumenta sobre o esquecimento ou a negligência da temática religiosa nas Relações Internacionais como fatores que poderiam influenciar os Estados. Outras possibilidades são condensadas por Jonathan Fox e Nukhet A. Sandal em *Religion in International Relations Theory: Interactions and possibilities* (2013), na edição especial da Revista *Millenium*, “Religion and International Relations” (2000), mais recente, por Andreas Heuser e Jens Koehrsen, em *Faith-Based Organizations in Development Discourses and Practices* (2020), por autores que dão ênfase às teorias da secularização (FOX, 2013; HURD, 2004a, 2004b, 2011; PHILPOTT, 2009), ou ainda por aqueles que separam o religioso do campo público e doméstico (HURD, 2004a; LAUSTSEN e WAEVER, 2000; PHILPOTT, 2002). Uma das maiores discussões, no entanto, são as formas pelas quais a religião pode ser apropriada por cada uma das correntes teóricas dominantes.

Poderíamos pensar em listar as formas pelas quais a religião pode interferir nas Relações Internacionais e, a partir disto, tentar encaixar estas formas em teorias já estabelecidas das RI. Uma outra solução seria fazer o caminho oposto e olhar para as teorias, bem como para suas respectivas capacidades de análise, e integrar estas com o fenômeno religioso. Fox e Sandal afirmam que uma leitura atenta das teorias pode revelar que a questão religiosa não é tão distante das RI quanto parece (FOX e SANDAL, 2013, p. 6). É claro que, pelas várias formas de enxergar e entender o mundo, algumas teorias seriam mais ou menos capazes de produzir significados que pudessem dar sentido, analisar e entender diferentes questões da temática da religião.

The final, and perhaps the least common, type of discussion has been attempts to grapple with how religion can be addressed by international relations theory. While most such discussions of which we are aware are noted in more detail in the following chapters, a typology of such attempts is useful to illustrate the current state of affairs in the theoretical discussion. One branch of the literature argues that contemporary theories and paradigms of international relations are incapable of dealing with religion and, therefore, it is necessary to build new theories. (FOX e SANDAL, 2013, p. 3).

Na medida em que a religião pode ser entendida como uma forma de ser, estar, agir e interpretar o mundo, ela se torna também política. A partir de seu entendimento como fenômeno multifacetado, que tem influência em todos os níveis político-sociais (FOX e SANDAL, 2013, p. 12), nosso esforço como internacionalistas é o de pensar qual a sua influência no âmbito internacional.

Os exemplos que Fox e Sandal destacam são múltiplos. Por exemplo, tratam do tema da legitimidade que uma religião pode dar a ações da política doméstica, importante para as relações internacionais na medida em que muito do que é relevante para a política internacional ocorre e é discutida na arena das políticas domésticas. Falam também a respeito de atores religiosos não estatais, que conseguem mobilizar grupos politicamente para darem apoio a uma pauta. Embora nem todos os Estados possuam uma religião oficial, é comum apoiarem uma religião mais do que outras, e, nesse sentido, podemos entender que fenômenos religiosos podem influenciar os Estados em diferentes medidas. Ainda, a religião não está confinada a um Estado, tendo o potencial de influenciarem para além das fronteiras locais. No mesmo sentido, conflitos religiosos também podem conscientemente querer internacionalizar suas causas para obterem apoio da comunidade internacional. Este último ponto leva os autores a pensarem sobre a

transnacionalização, seja de questões religiosas, seja de grupos religiosos – caso desta pesquisa. Pensando no primeiro caso, questões transnacionais que atravessam religiões, tais como liberdade de expressão religiosa, direitos humanos e direitos das mulheres também influenciam nas relações internacionais e em como os Estados se portam, como recebem ou não apoio da comunidade internacional e como reagem domesticamente. A linha entre uma questão religiosa local e o fenômeno religioso transnacional é tênue. O fenômeno religioso transcende as fronteiras dos Estados, seja ideológica seja fisicamente. Nesse sentido, temos também a transnacionalização de grupos religiosos. Seguindo agenda transnacional, pode-se operar simultaneamente em vários Estados, utilizando-se da mídia e dos meios de comunicação para atingir seus interlocutores, moldando uma agenda política que não se limita a uma localização geográfica.

Fox e Sandal (2013) lembram também a questão da identidade religiosa, cujo principal exemplo é o livro *Choque de Civilizações e a recomposição da Ordem Mundial*, de Samuel Huntington. A tese de Samuel Huntington se tornou uma das chaves de análise clássica para pensar a religião nas Relações Internacionais. Com o fim da Guerra Fria e o suposto fim da história, defendido por Francis Fukuyama<sup>10</sup>, Huntington acreditava que os conflitos ideológicos e econômicos cessariam. No entanto, eles dariam lugar a novos problemas, de caráter cultural e religioso. Nesse mundo multipolar, onde a influência econômica, militar e política das civilizações asiáticas está crescendo e atrapalhando as tendências e pretensões universalistas do ocidente, o choque entre civilizações de diferentes culturas e identidades religiosas seria “a dimensão central e mais perigosa da política mundial” (HUNTINGTON, 1997, p. 12) que levaria a conflitos na nova ordem mundial.

Esses exemplos de possíveis influências do fenômeno religioso no âmbito internacional podem ou não se sobrepor, pois são muito mais complexos do que uma lista deles possa fazer parecer. Nesse sentido, ainda que abordemos como as várias teorias de RI abordam essa temática, é importante lembrar que as teorias são sempre simplificações que nos ajudam a entender a complexidade do mundo. A

---

<sup>10</sup> No mesmo sentido de “fim da história” de Francis Fukuyama e de “ponto final da evolução ideológica da humanidade” (FUKUYAMA, p. 11) após o fim da guerra fria e a vitória da democracia liberal capitalista, defendidos no livro *o fim da história e o último homem* (1992), haveria também um esgotamento dos conflitos. Dessa forma, o que restaria de motivos para as guerras, segundo Huntington seriam as diferenças culturais-religiosas entre as civilizações chinesa, japonesa, hindu, budista, árabe, ocidental, latino-americana, ortodoxa e subsaariana.

exemplo, Fox e Sandal (2013) resolvem analisar cada um desses fatores que eles identificaram como possíveis influenciadores nas Relações Internacionais, separadamente nas teorias Realistas, Neorrealistas, Neoliberais, Construtivista e da Escola Inglesa. A justificativa para esse esforço é de que a religião sempre fez parte da política local e da política internacional, mas nem sempre os estudos de RI prestaram atenção suficiente à dimensão religiosa e explicitaram sua correlação.

Os autores enxergam algumas possibilidades de inserir religião na Teoria Realista Clássica, dentre elas, enxergá-la como uma variável intermediária entre a natureza humana e a política de poder, presumindo que aqueles que tomam as decisões sobre guerras ou qualquer outro assunto internacional são informados por suas convicções religiosas. Se é possível pensar mais facilmente em Estados Religiosos, dada as raízes do estado westfaliano na reforma protestante, é difícil encaixar a importância das questões transnacionais. Já na Teoria Neorrealista, o foco no sistema internacional e na segurança também deixaram a religião, bem como a cultura, de fora dos cálculos da teoria. Nesse sentido, o espaço que Fox e Sandal encontraram para trazer a questão religiosa foi como uma variável que desempenha um papel na própria forma de entender os Estados. Assim, se para os estudos de segurança os Estados têm maiores ou menores afinidades com grupos entendidos como “nós” e “outros”, a religião pode influenciar no sentido de como o outro Estado é percebido. Essa teoria é a que mais se aproxima da ideia de choque de civilizações de Huntington, pois Estados com religiões diferentes teriam menos afinidades, podendo ser considerados maiores adversários, mais ou menos temidos. O problema deste último é levar a estereótipos e preconceitos, como acontece no caso da islamofobia, onde o Islã é associado ao terrorismo.

Para o Neoliberalismo os autores argumentam que a religião já estaria incluída em sua agenda de temas, visto que o neoliberalismo leva em conta instituições transnacionais. O neoliberalismo reconhece o Estado como ator central no sistema internacional, mas também os múltiplos atores internacionais que atuam simultaneamente nesse sistema, por exemplo, atores religiosos.

Neoliberalism allows for a focus on economic and social issues in state-to-state interactions. It also permits studying religion as a force for understanding and reconciliation between states. Therefore, like Classical Realism and Neorealism, Neoliberalism can accommodate religious states. Contrary to the two strands of Realism, Neoliberalism is open to the investigation of the relationship between the

religious states and institutions. This makes Neoliberalism significantly more conducive to the study of state–NGO interactions. (FOX e SANDAL, 2013, p. 105).

Já na Escola Inglesa, tendo como princípio os Estados como parte de uma Sociedade Internacional, possui normas comuns para interações. Ainda que a Escola Inglesa tenha sido influenciada pela tradição judaico cristã, as várias religiões podem influenciar e ser alvo de debate, seja pensando no viés da soberania dos estados, seja pensando sobre os direitos humanos universais, na medida em que altera ou desafia o regime moral internacional dominante (FOX e SANDAL, 2013 pp. 143-144). Os autores apontam duas maneiras centrais pelas quais os atores religiosos não-estatais poderiam ser incluídos na Escola Inglesa: por meio do impacto das instituições religiosas na tradição política, e, por meio do estudo de organizações religiosas que desafiam a sociedade internacional imperante.

Por último, ao analisar a possível contribuição ao estudo de religião e Relações Internacionais através da Teoria Construtivista, percebe-se um maior e mais natural espaço para a temática religiosa por conta da intersubjetividade do lugar, do sujeito e das interpretações do mundo.

Constructivists argue that “material resources only acquire meaning for human action through the structure of shared knowledge in which they are embedded” (Wendt, 1995: 73). Anarchy and sovereignty are social constructions that transform over time. Intersubjectivity is another key concept in the Constructivist approach. It signifies that interactions are more than the sum of individual beliefs. Intersubjective understandings give meaning to international relations and the expectations of actors. One example of intersubjective understandings is the increasing consensus that surrounds the importance of human security. States that blatantly transgress basic human rights are reproached in the international scene. In most cases, the debates surrounding human rights violations clash with the agreed-upon norms regarding the importance of state sovereignty. (FOX e SANDAL, 2013, pp. 145-146).

As cosmovisões religiosas podem legitimar e construir diferentes tipos de comunidades por meio de práticas compartilhadas. O Estado não tem um significado fixo, e por isso pode ser construído e reconstruído com base nelas. Dessa forma, sob a lente construtivista temos o potencial de enxergar

hábitos religiosos, narrativas religiosas, gênero e religião; comunidades epistêmicas religiosas; o papel da religião em possíveis ordens sociais; constituição mútua de religião e estrutura política; concepções de papéis e construção de comunidades imaginadas, entre outros. (FOX e SANDAL, 2013, pp. 167-168, tradução minha).

Para além do esforço de Fox e Sandal (2013) de tentarem sistematizar questões religiosas nas teorias, existem também trabalhos temáticos – que já partem

de uma teoria – e trabalhos que pensam sobre as diferentes abordagens dentro da disciplina, tentando refazer a história da entrada da religião nas relações internacionais, ou da entrada das Relações Internacionais nas questões religiosas. Podemos encontrar exemplos nos diversos artigos condensados na edição especial da Revista *Millenium*, “Religion and International Relations” (2000), onde autores contribuem tanto teoricamente para pensar as abordagens que a religião teve dentro da disciplina, quanto metodológica e conceitualmente, se aprofundando em diversos temas de cunho religioso que impactam ou têm influência nas questões internacionais. Levando em consideração o aumento da religião como tópico na política local e internacional no final do século passado, destaco aqui alguns exemplos dos diferentes rumos que as abordagens de RI tomaram ao levar em conta a religião.

No capítulo de Eisenstadt, “The reconstruction of religious arenas in the framework of multiple modernities” (pp. 591-611), o autor reconhece o ressurgimento da dimensão religiosa no mundo através de novos movimentos como os fundamentalistas ou as novas diásporas. Pensando em múltiplas modernidades, a dimensão religiosa que Eisenstadt propõe pensar ultrapassa a visão cultural e política do modelo clássico do estado-nação moderno.

The pivotal new development amounts to the transposition of the religious dimension, which was delegated or confined to private or secondary spheres in classical model of nation-state, into the central political and cultural arenas, and its significance in the constitution of novel collective identities. But, as this essay argues, the resurgence of religion did not entail a simple return of some traditional forms of religion, but rather a far-reaching reconstitution of this religious component. (EISENSTADT, 2000, p. 600).

Em “Does Religion make a difference? Theoretical Approaches to the Impact of Faith on Political Conflict” (pp. 641-674), Andreas Hasenclever e Volker Rittberger sistematizam três perspectivas teóricas para pensar a influência da religião no estudo de conflitos políticos: primordialista, instrumentalista e construtivista. A chamada perspectiva primordialista, vê as tradições religiosas como uma variável importante para entender o conflito entre nações. Para os autores dessa perspectiva, inseridos em um pensamento pós-guerra fria, seria praticamente inevitável as guerras e conflitos visto que os Estados possuem diversas variáveis – sendo uma delas a religião – que dificultam seu entendimento mútuo e consequente



pacificação. Hasenclever e Rittberger citam o maior exemplo desta teoria a tese do “Choque de Civilizações”.

Indo na direção oposta dos primordialistas, os instrumentalistas argumentam que conflitos e guerras ocorreriam entre nações independentemente das religiões, apesar de poderem ser agravados por tradições religiosas conflituosas. De fato, semelhanças e diferenças culturais e religiosas produzem interesses de estados mais ou menos convergentes, aproximações ou afastamentos. No entanto, são as desigualdades econômicas, políticas e sociais que causam a maioria dos conflitos, como nos mostra o trabalho de Ted Robert Gurr citado por Hasenclever e Rottberger:

The origins and dynamics of ethnopolitical conflict are highly complex. Theories that emphasise the supposedly crucial role of a single factor such as historical animosities or religious differences, should be avoided. Such factors usually become significant because they are invoked by contemporary ethnopolitical leaders seeking to mobilise support among threatened and disadvantaged peoples, not because religious or historical differences generate a primordial urge to conflict. (GURR, “Minorities, Nationalists, and Ethnopolitical Conflict, p. 74. Apud. HASENCLEVER & ROTTBERGER, 2000, pp. 645-646).

Por último, a perspectiva dos autores, encaixada entre o primordialismo e o instrumentalismo, é a construtivista. Essa terceira também olha para os conflitos sociais como embutidos em estruturas cognitivas como ideologia, nacionalismo, etnia ou religião. O que é peculiar aos construtivistas é entender como as dinâmicas de poder dão sentido a essas questões, levantando a questão da legitimação da violência por um viés religioso. A religião bem como os líderes religiosos podem fornecer ou não a legitimação para guerras e conflitos violentos ao, por exemplo, interpretarem textos bíblicos que usam ou não a violência em determinada situação. As estruturas religiosas não são manipuláveis por líderes políticos, mas possuem suas próprias intersubjetividades que também dependem das práticas sociais e dos discursos (HASENCLEVER e ROTTBERGER, 2000, pp. 649-650).

Diferente do que fazem Fox e Sandal (2013), Hasenclever e Rottberger (2000) não separam as teorias taxonomicamente para entender a religião, mas sim a partir de pontos comuns nas teorias, permitindo então que eles descrevessem os estudos de religião em Relações Internacionais através dessas três abordagens. Apesar dos vocabulários diferentes, o contexto geral de entrada da religião na disciplina de Relações Internacionais e a descrição da abordagem teórica específica parecem estar em acordo com algumas premissas: a tese de Francis Fukuyama de “fim da

história” não foi suficiente para lidar com as emergências e re-emergências de novos atores; a tese de Samuel Huntington de “Choque de civilizações” foi uma das mais utilizadas em RI, sendo usada por alguns estudiosos até hoje; por fim, urge abarcar movimentos transnacionais e novas formas de modernidade pois o mundo é também de re-emergências.

Em “Toward an International Political Theology” (pp. 675-704), Vendulka Kubáľková se insere na abordagem construtivista, mas para defender uma “Teologia Política Internacional” (TPI). A TPI seria uma extensão da disciplina de Relações Internacionais, assim como é a Economia Política Internacional (EPI) e a Sociologia Política Internacional (SPI), frente à menor importância que Kubáľková acredita ser dada ao tema até então, a autora defende que, com o ressurgimento da importância da religião em escala mundial, a Teologia Política Internacional corrigiria as omissões feitas pelas Relações Internacionais por sujeitos vistos antes como incomensuráveis, tais como a negligência do papel das religiões, da cultura e das ideologias, possibilitando relacionar discursos religiosos, seculares e a modernidade.

Kubáľková organiza uma tabela com um breve panorama dos estudos de religião (KUBÁLOVÁ, 2000, p. 679). Ela argumenta que teríamos dois ramos: o domínio privado, que abordaria a espiritualidade dos indivíduos e por isso seria mais difícil de ser estudado, e o ramo do domínio “público”, onde a religião pode ser vista nos estudos de políticas doméstica ou internacional. Nos estudos da política doméstica, a religião pode influenciar ao nível do estado, ao nível da sociedade política – se aliando ou não com movimentos sociais ou partidos – e ao nível da sociedade civil – onde os atores religiosos buscam mudar seu status quo. Já nos estudos de Relações Internacionais, temos a literatura que enfoca nas relações transnacionais de grupos religiosos, que, como vimos, se refere aqueles que se desterritorializam e re-territorializam, os grupos estatais e não estatais religiosos que desenvolvem atividades fora de seus Estados, tais como missionários que visam evangelizar ou promover algum trabalho religioso em um local fora de suas fronteiras, e relações interestatais, seja entre estados religiosos, seja entre estados religiosos e seculares, que podem possuir relações conflituosas ou amistosas – sendo a religião não um fator predominante, mas talvez importante, mais uma vez se aproximando da tese do choque de civilizações de Huntington.

O tema da religião ressurgiu de diferentes maneiras, visível na academia ocidental moderna em diferentes departamentos das ciências sociais (KUBÁLKOVÁ, 2000, p. 678). Kubálková afirma que no século XIX, há menos de 200 anos, as religiões ainda forneciam o modo de pensamento dominantes no mundo, portanto, esse entendimento moderno seria uma novidade a ser explorada. Foi a partir do Terceiro Debate nas Relações Internacionais que a religião apareceu como um objeto de estudo, e não como uma força social imperante e mística presente na sociedade sem questionamentos. Substituiu-se a aceitação simples da fé e da religiosidade pela análise crítica da mesma e sua função político social.

The meaning of religion has been, for analytical purposes, lost. Religions, reduced to institutions, have become as easy to deal with as any other non-state socio-political institutions. In the international context, religions have either been treated as one amongst many epistemic communities, or as non-government or transnational organizations. Religions have then been found to fall into one of transnational civil society, as elements defining larger, international or transnational entities such as civilizations or, if their adherents engage in violence, as terrorist groups outside international law. (KUBÁLKOVÁ, 2000, pp. 682-683)

Defende, então, que o papel da religião em RI deva começar a partir da análise das raízes ontológicas dos discursos religiosos e de um viés construtivista, que, ao invés de começar a estudar a religião como uma noção fixa de sua definição, visa estudar seus atores e relações criadas: “The point of departure for constructivists, in other beliefs, cannot be a fixed notion of who is the actor. The important thing is to look for relationships: who is interacting with whom, who is agent, and what are the rules.” (Ibid., p. 689). Dessa forma, defende-se que a Teologia Política Internacional não apenas determine se as religiões são boas ou más, mas realmente as integre com os estudos de RI.

Essa perspectiva se aproxima da perspectiva que Carsten Bagge Laustsen e Ole Wæver têm ao abordarem a questão da securitização da religião em “In Defence of religion: sacred referent objects for securitization” (pp. 705-740). Quando o fundamentalismo islâmico e o crescimento da influência do fundamentalismo evangélico na política externa dos Estados Unidos começam a preocupar o Estado, as análises do fenômeno religioso são negligenciadas e dão espaço para análises que o transformam em grandes perigos a serem combatidos, tornando a religião um objeto referente na teoria de securitização.

A religião era abordada como uma questão de comunidade e de identidade, e não de fé, definida principalmente como um sistema de ideias. Nesse sentido,

Laustsen e Waever (2000) criticam a abordagem sociológica que visa um ateísmo metodológico por não levar em conta os elementos realmente caracterizadores da religião. É preciso que sejam investigados internamente, não descartando o campo da fé, o discurso religioso, a dimensão da doutrina, dos ritos, mitos e narrativas, experiências e emoções suscitadas, dimensão social e material de sua análise.

The common route out of the dilemma is often to subscribe to a methodological atheism in conducting a sociology of religion. These sociological approaches nevertheless often ignore that which makes religion religion. This is most obvious in the functionalist school of reasoning which dominated the sociology of religion for decades. Religion may, as Engels claimed, be opium for the people, but to have this calming effect it must exactly be religion. Describing religion by its functions or in a wider perspective as a product of social forces impoverishes religion. (LAUSTSEN e WAEVER, 2000, p. 710).

Ao afirmarem que as religiões não são mais respeitadas em seu viés religioso e sim por suas funções político-sociais, acusam a securitização religiosa de apagar a transcendência do divino e mobilizar a religião como força política e social. O viés religioso e o viés político estão cada vez mais imbricados. De certo a religião tem presença forte na sociedade. A grande questão é ver quais formas ela assume ou quais forma é aceito que ela assuma.

Ainda sobre as várias formas que a religião pode assumir, Cecelia Lynch em “Dogma, Praxis, and Religious Perspectives on Multiculturalism” (pp. 741-760) nos mostra que as diferentes religiosidades – que não a dominante tradição cristã-católica ocidental – sofrem resistências, e é fundamental pensar sobre as implicações político-sociais dos múltiplos sistemas de crenças presentes no mundo. Ela começa seu capítulo com três citações que associam a religião com o perigo, dogmas e concepções rígidas em um pressuposto iluminista, onde predomina a concepção ocidental cristã. A partir disso, trabalha as questões de identidade e alteridade da religião.

The 'other', as seen through the prism of religious belief, in this view, is inevitably inferior, providing the justification for proselytising, coercion, and violence instead of pluralism and critical thinking. Enlightenment insights were supposed to have overcome these problems, which is at least part of the reason why religion has been for so long overlooked by international relations thought. But the return to 'ethnic' violence has renewed attention to religious identity and conceptions of the 'other', giving them troubling connotations today. (LYNCH, 2000, pp. 742-743).

A religião teria um duplo papel, podendo ser ferramenta de identidade dos grupos, mas também de alteridade. Em outras palavras, um grupo se constitui por

suas características próprias e na medida em que ele se diferencia de outro. No entanto, ao associarem determinadas religiões com perigo, estereotipam culturas, pessoas e a própria religião. Tanto Lynch apresentando as resistências das religiões não tradicionais quanto Laustsen e Waever com a securitização da religião, parecem ter antecipado um fenômeno ocorrido com a disciplina a partir de 2001. Desde 11 de setembro de 2001 a religião passou a ser um tema ainda mais notado, central na discussão sobre política internacional. A ação terrorista de ataques às torres gêmeas nos Estados Unidos pelo grupo Al Qaeda colocou a religião em debate – por vezes de forma muito estereotipada – ligando o terrorismo às religiões não ocidentais. Como apontou Jack Snyder na introdução de seu livro *Religion and International Relations Theory*, “Perhaps religious international politics had been there all along, but it suddenly became harder to ignore.” (SNYDER, 2011, p. 7). A religião pode ser entendida como imanência e transcendência, servindo à fé e às questões político-sociais. Ao trazer para o debate religioso as origens da sociedade, fica mais claro a dificuldade em ser plural e multicultural, na medida em que essa ideia de civilização foi um projeto construído às custas de uma alteridade forjada. O oriente foi formado na negação do que era o ocidente, cultural e politicamente, não a partir de delimitação geográfica (SAID, 1978). Na medida em que há esse “outro” diferente, justifica-se a subjugação e inferiorização. Nesse caso específico, vemos como a construção dessa identidade e alteridade como um bloco único levou ao preconceito religioso, subjugando culturas inteiras por conta do ataque às torres gêmeas. Decorre desse episódio que a religião passa a ter demasiada importância nos estudos de segurança e nos estudos de política internacional.

Apesar dos trabalhos aqui citados fazerem parte de uma edição especial da Revista Millenium lançada em 2000, somente em 2007-2008 é percebido crescimento da literatura de religião dentro da área de Relações Internacionais. Como mapeou Kubáľková ao fazer uma lista bibliográfica com os textos deste tema para a criação de um blog que visava popularizar a temática religiosa nas Relações Internacionais: “Around 2007–2008, the number of publications, special issues of journals, conferences, and sections of professional organizations dedicated to religion and IR or politics began to suddenly and significantly grow.” (KUBÁĽKOVÁ, 2013). Fox e Sandal (2013, p. 2) recordam que Daniel Philpott pesquisa nas revistas de Relações Internacionais artigos que levem em consideração o impacto da religião nas relações e na política internacional e o resultado é

discrepante antes e depois de 2001. Entre 1980 e 1999 encontrou apenas seis artigos. Além disso, apenas um livro por ano com essa temática foi publicado. Após o ocorrido de 2001 a produção média anual de livros sextuplicou (Hassner, 2011, p 38, apud. FOX e SANDAL, 2013, p. 2).

Interestingly, the writings in this category and nearly every other study which seriously addresses religion in international relations were published after September 11, 2001. Philpott (2002: 69), in an examination of major international relations journals between 1980 and 1999, found only six articles which considered religion to be a serious impact on international relations. Similarly, using a search in the Library of Congress online catalog, Hassner (2011: 38) reports that the average yearly output of books on religion and international affairs has sextupled, from about one book a year in the 1970s, 1980s, and 1990s, to approximately six books a year since 2002. (FOX e SANDAL, 2013, p. 2).

Apesar do aumento de publicações na primeira década de 2000 relatado por Kubalková (2013), não podemos esquecer do apontamento que Jack Snyder faz a respeito de os trabalhos canônicos das teorias de Relações Internacionais não mencionarem religião, alegando ser difícil integrar o assunto com suas estruturas conceituais, “but most commentary about religion and international affairs remains in the realm of current events talk, area studies, or comparative domestic politics” (SNYDER, 2011, p. 1). Motivo pelo qual Fox e Sandal (2013), também notando a ausência de religião nas teorias clássicas, fazem semelhante esforço em seu livro. A mesma preocupação aflige Kubáľková:

Thus, the problem, argued Bellin, is not that the question of religion has been overlooked in international affairs so much as that it has been undertheorized [sic] along the lines of theoretical guidelines of political science. A good deal of this literature, she argued, is the work of historians, sociologists, and theologians. While these studies are analytically rich and insightful, they also are largely idiographic rather than nomothetic in ambition. They offer excellent case studies of transnational religious institutions that broker peace or religious fundamentalist movements that embrace violence. However, they rarely undertake the kind of “structured comparison that a political scientist would embrace—a comparison that can yield generalizable hypotheses about when religious difference is likely to spell transnational conflict or about which conditions foster the transnational contagion of religious terror” (Ibid: 340). (KUBÁĽKOVÁ, 2013).

Mais de dez anos após a publicação da revista *Millenium*, destaco o trabalho de Jack Snyder *Religion and International Relations Theory* (2011) para mostrar os tipos de abordagens feitas sobre o tema na nova década. Na própria introdução Snyder destaca quatro tipos de abordagens que os teóricos de RI utilizaram para tratar da religião: através de paradigmas tradicionais, tentando pensar em como a religião moldou o sistema de estados; através da tese de Huntington, “Choque de

Civilizações”; através da teoria relacional-institucional, onde a religião assume também um papel político, muitas vezes acusado de populista, e não existe sozinha mas sim relacionada às outras instituições; e a partir de uma perspectiva onde a religião é uma variável causal para outras, não dependente. Podemos, mais uma vez, notar mais uma tentativa de sistematização das abordagens em RI ao longo dos estudos de religião. Snyder, bem como os outros autores do livro, não fazem o esforço de defenderem o uso de religião nas teorias clássicas. Eles enxergam cada uma de suas pesquisas de forma já enquadrada no arcabouço teórico de suas respectivas teorias, como uma lupa com a qual podemos interpretar os fenômenos internacionais estudados.

No capítulo de Timothy Samuel Shah e Daniel Philpott, “The Fall and Rise of Religion in International Relations: History and Theory” (pp. 24-59), os autores argumentam que apesar da volta da religião como tema de debate nos assuntos referentes à política global, as teorias das relações internacionais teriam pouco a dizer sobre isso, visto que a disciplina surgiu de origem secularista. Acreditou-se que a religião perderia forças com o advento da modernidade, não resistindo a uma cultura secular mundial, o que não ocorreu. A religião continuou presente como sempre:

(..) religion has surged in its political influence in every region of the globe and within virtually every religious tradition, fueling democracy movements, terrorism, peace agreements, civil war, reconciliation initiatives, economic development programs, transformations of domestic regimes, and laws that promote its cultural ends. (SHAH & PHILPOTT, 2011, p. 25).

Muitos dos discursos que não conseguiam enxergar a religião junto às RI foram em razão do secularismo. Elizabeth Hurd em “Secularism and International Relations Theory” (pp. 60-90) atenta para a diferença entre um estado secular e um estado laico, onde a religião está apenas na esfera privada, não tolerando sua expressão na esfera pública. Isso se diferenciaria do secularismo judaico-cristão, que não se opõe ao papel da religião da sociedade, mas evita que apenas uma predomine. O secularismo poderia ser entendido como um “projeto cultural-nacional de normalização de várias religiões e atores religiosos específicos como adequados ou não para participar da política” (HURD, 2011, p. 63, tradução minha). O secularismo não pode ser confundido com o laicismo pois, ao falarmos dos Estados Seculares e do próprio nascimento das Relações Internacionais, estaríamos

perdendo parte importante da história da política mundial contemporânea. Secularismo e religião são conceitos co-constitutivos, que só existem na medida em que o outro existe. É nesse sentido que Daniel Nexon em “Religion and International Relations: No Leap of Faith Required” (pp. 141-167) argumenta ser preciso uma mudança de paradigma nas teorias de RI, para que a religião não seja apenas considerada apenas como força cultural e ator não estatal:

Religion shapes how humans behave via a wide variety of processes and mechanisms. It establishes basic conceptual categories and symbolic orders. It empowers some individuals to speak and act authoritatively in specific settings. It supplies justifications for social and political claims, such as calls for specific policies, acts of resistance, and demonstrations of obedience. It structures, and manifests in, a wide variety of social relations. (NEXON, 2011, p. 142).

Em suma, o apelo de Nexon é para que não tratemos as forças materiais como mais importantes do que ideias e crenças, pois os atores religiosos se manifestam em uma variedade de formas e geram dinâmicas comparáveis às dos atores seculares. Será que os teóricos das Relações Internacionais irão acordar de seu longo e secular sono e descobrir que o mundo teve, continuar a ter e sempre terá uma dimensão religiosa? Com essa pergunta, Michel Barnett segue indagando o espaço da religião nos estudos e na política mundial em “Another Great Awakening? International Relations Theory and Religion” (pp. 91-114). O interesse crescente por religião não apaga o fato de ela sempre ter sido um assunto importante na sociedade, parte integrante da formação, estruturas e processos da sociedade, das relações políticas e da cultura. O exemplo utilizado por Barnett é o do humanitarismo - valores como caridade, amor, compaixão, dentre outros poderiam ser entendidos como influenciadores dos direitos humanos. O humanitarismo, portanto, poderia ser a secularização da religião no Estado Moderno (BARNETT, 2011, p. 92). Colocamos em questão a dimensão religiosa da ordem internacional.

Outro exemplo de abordagem dentro das Relações Internacionais é apresentado por Monica Toft em “Religion, Rationality and Violence” (pp. 115-140) e envolve o mais tradicional paradigma da disciplina: guerra e violência. Hurd já havia percebido nos estudos de Relações Internacionais uma diferenciação entre religião “boa” e “má”. A primeira, associada a um sujeito ideal moderno com suas crenças privadas irrelevantes na vida política; a segunda, associada às guerras religiosas do passado europeu e ao terrorismo nos dias de hoje (HURD, 2011, p. 60). Nesse sentido, compreendemos bem o que Toft aponta sobre a maioria dos



estudos de RI serem análises sistemáticas da relação entre religião e guerra, indo ao encontro da teoria do “Choque de Civilizações” de Huntington. Os atores religiosos podem influenciar tanto para a paz quanto para a guerra, a depender do comprometimento e fé com a religião que os atores estatais possuírem.

No último capítulo, “In the Service of State and Nation: Religion in East Asia” (pp. 168-199), Hyun Cho e J. Katzenstein nos apresentam um exemplo dessa discussão ao estudar a importância da religião no leste asiático. A partir do atentado às torres gêmeas em 11 de setembro de 2001, os estudos de religião focaram na violência do grupo jihadista e generalizou todas as formas de religião e cultura orientais como sendo “ruins”, provocadoras e legitimadoras de guerras e violências. Para ir de encontro a essa ideia, Cho e Katzenstein propõem fazer ajustes nas teorias de RI, buscando entender o papel da religião no Leste Asiático para além desses sentidos comuns, não fazendo abstrações excessivas e focando nos contextos regionais de sistemas e processos internacionais e globais (CHO e KATZENSTEIN, p. 169).

Em suma, apesar de ser uma disciplina desenvolvida no seio do secularismo, a religião também poderia ter sido um elemento de análise útil para compreender os Estados, como ela mesma poderia ter sido objeto de pesquisa, como visto nos livros de Fox e Sandal (2013), Jack Snyder (2011) e nas contribuições da Revista *Millenium* (2000). Sua potência em influenciar na vida social e cultural, bem como seus efeitos na política mundial possibilitam que consideremos a religião como um ator por si só. Todos esses trabalhos têm em comum o ressurgimento da religião na política mundial, bem como seu início nas Relações Internacionais. Os trabalhos reunidos no livro de Snyder pensaram desde o papel significativo da religião na formação do sistema de Estado moderno, bem como sua importância nos dias de hoje, passando pelas influências culturais e políticas.

Em perspectiva mais recente, como indicada na introdução, tendo a concordar com a ressalva que Fábio Régio Bento (2020) faz a respeito do retorno à religião. Tal retorno sequer existiu na sociedade porque ele não foi embora para poder retornar. Dessa forma, talvez devêssemos falar de um retorno acadêmico da temática religiosa a partir do momento em que sua influência se faz novamente percebida como importante no cenário mundial. Essa virada ocorreu a partir de acontecimentos marcantes, como foi o caso do atentado às torres gêmeas em 11 de setembro, mas também através de novas formas de estudo se inserindo na

disciplina, como metodologias e teorias que abrem espaço para a discussão da importância do fenômeno da religião para a sociedade e para a política mundial.

Em Relações Internacionais fala-se em volta do exílio, retorno das religiões ao cenário internacional depois, sobretudo, da Revolução Iraniana e eventos do 11 de Setembro. Todavia, tratar-se-ia da volta dos que não foram, dado que as religiões nunca saíram do cenário local e internacional. O que ocorreu foi a rejeição do estudo delas (exílio intelectual) em algumas áreas da pesquisa universitária. Então as religiões mundiais estavam ali, realizando sua influência, só que tal influência não era estudada. Assim, o desaparecimento ocorreu somente em algumas mentalidades e não no tecido social local nem no cenário internacional.

As religiões mundiais são anteriores aos Estados nacionais e a internacionalidade delas é anterior à ciência das Relações Internacionais. Religiões já funcionavam de forma local/internacional muito antes do incremento dos fenômenos de comunicação internacional definidos como globalização. (BENTO, 2020, pp. 16-17).

Para a perspectiva adotada nesta dissertação, não caberia escolher uma corrente teórica clássica das Relações Internacionais e aplicá-la ao fenômeno que se pretende estudar. Como reforçado na introdução, inspirada na recuperação do método para abordagens críticas que Aradau e Huysmans (2014) propõem e da montagem experimental de ontologia, teoria e epistemologia, buscarei olhar para o fenômeno do transnacional a partir da Teoria Ator-Rede. Dessa forma, entendo que é possível olhar para os objetos sem pressupostos e buscar entender suas conexões na rede transnacional, ao invés de escolher uma corrente teórica que explicaria e daria sentido a esses atores antes mesmo de ver como eles agem. Esta teoria-metodologia, aliada à transnacionalização religiosa, pode levar às Relações Internacionais a enxergar sob outras perspectivas os atores transnacionais político-religiosos.

### 1.3

#### **Transnacionalização Religiosa em perspectiva**

Muitos estudiosos pensaram que a religião desapareceria com o advento da modernização. No entanto, as tradições religiosas se adaptaram aos novos tempos, ressignificando o espaço da religião na sociedade e na vida das pessoas. Elas continuam a se espalhar por todo o mundo, mais uma vez, mostrando o movimento das religiões. Mais do que isso, Burity e Jungblut (2014) afirmam que as religiões conseguiram ter

a capacidade de tirar proveito de tendências consideradas constituintes da globalização, embora não sejam sinônimas a ela (internacionalização,

transnacionalização, difusão global por meio das tecnologias da informação e da comunicação etc.) (BURITY e JUNGBLUT, 2014, p. 396).

Frente a essa produção de identidades e culturas híbridas que a globalização possibilitou, a religião tem papel de especial destaque ao formar redes transnacionais, possibilitando grupos de acolhimento, identificação cultural e religiosa, conexões entre membros e fluxos tanto de pessoas quanto de bens materiais. É sobre esse movimento de transnacionalização religiosa ocorrido principalmente a partir da década de 1980 e intensificado nos dias atuais que essa pesquisa se debruça.

Quem vem refletindo atentamente sobre as dinâmicas que a partir do início dos anos 80 caracterizam o campo religioso mundial, deverá observar dois processos, um interno, nas diferentes confissões, religiões e igrejas, o outro no que poderíamos chamar interstícios das grandes religiões mundiais. Já há algum tempo no interior das mais diversas formações sócio-religiosas – sejam grandes ou pequenas – pode-se notar o esforço de adaptação realizado por elas para não ficar de fora do mundo moderno e das suas linguagens. Evidentemente isto diz respeito a todas aquelas religiões que decidiram “passar” à margem da realidade social e que escolheram uma deriva sectária radical de fuga “mundi”. Ali onde, pelo contrário, escolheu-se ir em direção “ao mundo”, a adaptação às linguagens mundanas tem sido significativa. (PACE, 1997, p. 37).

Por conta dos processos de difusão da cultura, uma religião se impõe sobre outros contextos sociais, como tem ocorrido com as grandes religiões mundiais. Além do projeto expansionista dessas religiões, temos que levar em conta fatores como a migração, que desloca pessoas que carregam seus hábitos e culturas (HUGARTE, 1997, p. 201). Para entendermos as associações dos indivíduos, seja em movimentos sociais ou religiosos, “se faz necessário estudar o processo contínuo de articulação e negociação da cosmovisão ou ideologia de um movimento e se seus seguidores ou convertidos” (SONEIRA, 1997, p. 156). Esses processos são quadros interpretativos, importantes para estudarmos a adaptação social dos movimentos religiosos, sua repercussão e sua inserção na sociedade, seja ela positiva ou negativa.

Antes da abordagem da transnacionalização, ressalto como a literatura aborda as maneiras pelas quais a religião pode tanto constituir quanto influenciar os estados na política mundial, como aponta Snyder:

Religion may affect, for example, who the actors in world politics are, what they want, what resources they bring to the tasks of mobilizing support and making allies, and what rules they follow. Religion may shore up the state-centered international order as it is conventionally understood and help to explain it, but it may also work

at cross-purposes to that order. Religion helped to forge the system of sovereign states, yet cuts across it. Religion can help to legitimate state authority, yet may also undermine it. Religion may help to delimit the territorial boundaries of a state, yet also creates loyalties and networks that cross boundaries. Religion may reinforce ethnonational identity, bridge the gap between national identities, or divide a nation. Religion may facilitate otherwise improbable coalitions or wreck otherwise obvious ones. Religion may affect politics by shaping its organizational and network structures and by affecting its values and motives. (SNYDER, 2011, p. 9).

Em uma abordagem das redes de religião como fenômenos transnacionais, no entanto, tais redes produzem efeitos na política mundial que nos permitem modificar a forma como se pode olhar para as relações políticas e sociais, e, por vezes, desafiar o próprio sistema de estados. Nesse sentido, a globalização aumenta a capacidade dos atores religiosos de se espalhar e se conectar para além de suas fronteiras (HAYNES, 2014, p. 452). As redes transnacionais religiosas são resultado desse processo de adaptação à globalização. A contribuição desta pesquisa para a disciplina é, portanto, a de oferecer elementos analíticos para entender o lugar dessas redes na política mundial, visto que esse processo de transnacionalização também tem atingido a América Latina:

Na América Latina, por diversas razões, é mais forte atualmente a percepção de estarmos num mundo globalizado devido à transnacionalização de produtos e práticas culturais do que pela mobilidade espacial de populações através de fronteiras nacionais. Esta última continua a existir, mas a absorção de marcas, tecnologias e estilos de vida dos países ricos é o que dá o tom da globalização. Nesse contexto, a transnacionalização de comunidades religiosas é também um fenômeno que marca fortemente hoje a paisagem Latino-americana. (SEGATO, 1997, p. 223).

No que se refere ao Brasil, muitos trabalhos já foram feitos mapeando fluxos e fronteiras das igrejas e religiões que se transnacionalizaram (ORO, 1997, 2004a, 2004b, 2011, 2013, 2019; ORO, CORTEN e DOZON 2003; HUGARTE 1997; SEGATO, 1997; FRIGERIO 1997; ORO, STEIL e RICKLI 2012, Donizete e ORO 2014; ORO e ALVES, 2012, 2015; SOUZA JUNIOR 2014; MAFRA, SAMPAIO e SWAROWISKI, 2016; SHERIGHAN 2013; VÁSQUEZ e ROCHA, 2016). A difusão da religião a partir do advento da globalização nos mostra como esse não é um fenômeno unidirecional, saindo do modelo simplista de “McDonaldização” (RITZER, 1996, apud., VÁSQUEZ e ROCHA, 2016, p. 19). Com o espaço para novos atores religiosos se imbricando no local e no global, surge “de uma cartografia policêntrica da globalização religiosa com vários nós-chaves de produção, circulação e consumo”. (VÁSQUEZ e ROCHA, loc. Cit). O espaço do Brasil nessa cartografia é de especial valor por seu imaginário transnacional

religioso e espiritual, tido como exótico devido aos povos indígenas e à cultura afro-brasileira. Esse cenário atraiu o turismo espiritual, facilitando a transnacionalização religiosa brasileira quando as igrejas decidiram acompanhar o fluxo migratório de crentes que tentavam fugir dos problemas econômicos do país na década de 1980 e usando os meios de comunicação e internet para propagarem suas ideias para territórios antes não imaginados devido às barreiras impostas pela geografia.

Cristina Rocha e Manuel Vásquez (2016) utilizam o termo “diáspora”, para falar desses novos fluxos religiosos. Diferente do sentido originário, de deslocamento forçado da terra natal, *A diáspora das Religiões Brasileiras* (2016) faz referência ao termo grego *diaspeirein*, que significa “espalhar sementes” (VÁSQUEZ e ROCHA, 2016, p. 9). As sementes da religião brasileira têm sido espalhadas tanto por migrantes quanto por empreendedores religiosos. Estes, relacionados à pesquisa aqui apresentada. São apontados na bibliografia dois tipos de caminhos para os estudos de religião em redes: os estudos de redes que se constituem através de instituições religiosas e o estudo das redes que se constituem através das relações pessoais de líderes religiosos. O caso escolhido para estudo nesta pesquisa, da Igreja Universal do Reino de Deus, se encaixa no primeiro modelo. São vários os caminhos possíveis para o estabelecimento de igrejas transnacionais, mas todos têm em comum o conceito de redes.

No livro *Transnacionalização religiosa: fluxos e redes* (2012), Oro, Steil e Rickli organizam uma série de artigos que enfatizam a formação de redes transnacionais através de fluxos religiosos, e como essas redes são uma continuidade da dinâmica local.

A questão central que orienta os trabalhos é o modo como os fluxos, movimentos e deslocamentos dos fenômenos religiosos entre fronteiras nacionais (in)forma instituições e sujeitos religiosos e determina seus modos de relação com a(s) sociedade(s) envolvente(s). Seja através de peregrinações e missões, ou de migrações definitivas ou sazonais, o movimento e o cruzamento das fronteiras do Estado-Nação passa a ser um dado determinante da conformação dessas religiões. (ORO, STEIL, RICKLI, 2012, pp. 7-8).

Das contribuições relevantes para essa pesquisa encontradas no livro, Daniel Alves e Ari Pedro Oro estudam pequenas e médias igrejas, de até 20 mil membros, e como elas formam redes religiosas transnacionais a partir de líderes religiosos carismáticos e suas redes de contatos e associações pessoais (ALVES e ORO, 2012, pp. 15-36). Vemos que a estrutura das igrejas pode facilitar ou dificultar a formação

de novos líderes e, conseqüentemente, a formação de novas sedes e sua transnacionalização, ponto também percebido por Alejandro Frigerio nos estudos de acomodação social dos movimentos religiosos no cone sul (FRIGERIO, 1997, p. 171).

Já a contribuição de Linda Van de Kamp traz os confrontos políticos e culturais entre governo moçambicano e líderes religiosos neopentecostais brasileiros, focando na IURD e na Igreja Deus é Amor. Van de Kamp traz também o poder da retórica das igrejas, as mudanças culturais e econômicas das mulheres convertidas a uma igreja brasileira. Conclui-se de sua contribuição que cultura, economia e política estão intrinsecamente ligadas no caso desses países (VAN DE KAMP, 2012, pp. 59-76). O curioso que Van de Kamp nos apresenta é o fato de identificar nas igrejas evangélicas claro preconceito com as religiões africanas, repetidos nos cultos e nas tentativas de conversão e, ainda assim, a retórica bem como os atos de fala dos pastores conseguem persuadir comunidades, fazendo com que elas acreditem que sua própria cultura é inferior, motivo de embate com o governo moçambicano:

Tanto o governo de Moçambique (e organizações da sociedade civil relacionadas) e as igrejas pentecostais estão, portanto, engajados num processo de reestilização de aspectos da cultura moçambicana, embora de maneiras diferentes e até opostas: o governo moçambicano quer “civilizar” a cultura local, enquanto os pentecostais focam as suas características “incivilizadas” (cf Dijk, 2001; meyer, 1998, 2010; Witte, 2008). (VAN DE KAMP, 2012, p. 65).

A mesma capilaridade da IURD é vista em Angola. Em um contexto de reconstrução nacional em busca de uma Angola mais “democrática”, “próspera” e “moderna”, a IURD parece, em parte, corroborar para essa “Nova Angola” (SAMPAIO, 2015, p. 118).

Em sua conclusão, Van de Kamp reforça a questão da transnacionalização no caso estudado, indo além da simples transposição de uma igreja, mas afetando toda a comunidade religiosa:

Moçambicanos que participam nas igrejas pentecostais brasileiras tornam-se transnacionais, porque eles embarcam numa viagem em relação a percepções, valores e práticas sociais e culturais. Eles atravessam subjetivamente as fronteiras nacionais na medida em que criticam e se distanciam de espíritos ancestrais, funcionários do governo e certos costumes locais. Assim, o pentecostalismo brasileiro em Moçambique contribui para uma consciência cultural, tornando as pessoas “estrangeiras” dentro da sua própria sociedade. Convertidos pentecostais

criam mobilidades culturais através do poder do Espírito Santo para conquistar novos modos de ser e fazer. (VAN DE KAMP, 2012, p. 75).

O tema da transnacionalização religiosa brasileira tem crescido cada vez mais. Por isso, três anos depois, um novo seminário na Reunião Brasileira de Antropologia dá origem ao livro *Transnacionalização religiosa: religiões em movimento* (2015). Nele são tidas novas contribuições a respeito da circulação transnacional de religiões. Os artigos apresentam diferentes dinâmicas e contextos em igrejas pentecostais, neopentecostais, católicas, budistas e afro-americanas em seu processo de transnacionalização para outros países da América, da Europa e da África.

No capítulo de Cleonardo Maurício Junior e Roberta Campos, “Como a fé e a religião estabelecem conexões transnacionais? O pentecostalismo e seus modos de expansão no mundo globalizado” (pp. 21-46), os autores fazem o esforço de definir conceitos chaves – como o de transnacionalização – e tenta entender como a religião pentecostal se transnacionaliza levando em consideração não somente as relações pessoais de líderes carismáticos, mas pensando também através da construção de significados e motivações criadas na interação entre líderes, fiéis e as vocações missionárias. Os autores reforçam os argumentos aqui já apresentados sobre religião ser sobre fluxos e transnacionalização, transcendendo fronteiras e criando conexões locais (MAURÍCIO JUNIOR & CAMPOS, 2015, p. 23), e sobre a desterritorialização da religião (Ibid., p. 24), como apresentado por Pace (1997; 2018).

Já Mariana Reinisch Piccolotto e Ari Pedro Oro nos apresentam as relações internacionais entre pastores e religiosos da Igreja Evangélica Encontros de Fé e a consequente busca da criação de uma escola bíblica no Brasil, em Porto Alegre. Tal contribuição demonstra como a circulação internacional, o fortalecimento das redes transnacionais e a expansão evangélica estão intrinsecamente articulados e ainda corroboram para o fortalecimento da igreja a nível regional. O texto traz o caso de Isaías Figueiró, líder da Igreja Evangélica Encontros de Fé. Com muitas viagens evangelistas, Isaías defende que como o mundo é dinâmico, globalizado, seria impossível pensar na igreja ou na religião de maneira que não fosse transnacional:

Para Isaías, a igreja é uma só no mundo todo. As redes transnacionais operam de forma a facilitar as relações entre diferentes países. Estar conectado com esses lugares é também possibilitar a conexão da igreja como um todo. Para Isaías, não

cabe mais a ideia de uma igreja fixa. O evangelho é um só, mas existem diferentes formas de interpretá-lo. Além disso, existem muitas pessoas interpretando-o da mesma maneira. Daí, segundo Isaías, a importância de estreitar laços com quem se possui maior afinidade (PICOLOTTO e ORO, 2015, p. 162).

O livro conta também com o artigo de Rodrigo de Jesus e Flávia Pires, que fala a respeito de duas igrejas evangélicas brasileiras situadas na cidade de Austin, no Texas: a Primeira Igreja Batista Brasileira de Austin e a Assembleia de Deus Fogo Pentecostal. Os autores a definem como “‘um pedacinho do Brasil’. Essa ideia encapsula pelo menos três funções que as igrejas assumem: refúgio cultural, criação de redes sociais e facilitação da assimilação dos migrantes junto à sociedade acolhedora.” (JESUS e PIRES, 2015, p. 177), importantes para toda a perspectiva de transnacionalização religiosa.

Saindo um pouco das religiões pentecostais e neopentecostais, o artigo de Mísia Lins Reesink traz a perspectiva de como é ser católico de língua portuguesa na Holanda, enquanto Antônio Braga fala das missões e dos missionários católicos que saem do Brasil para a Europa. Braga introduz o termo “missão reversa” para falar das missões católicas que saem do Sul para o Norte global:

Nos estudos de missiologia e na literatura das ciências sociais das religiões vem sendo utilizado o termo “missão reversa” (*reverse mission*) para identificar a inversão vetorial no campo das ações missionárias, que ocorre de forma acentuada neste início do século XXI e implica numa mudança de direção nos deslocamentos que tradicionalmente marcaram os movimentos das missões cristãs entre a Europa e os países da América Latina, África e Ásia. O argumento é o de que se ao longo dos séculos as missões religiosas cristãs usualmente partiram do Velho Mundo em direção a outras partes do planeta, desde as últimas décadas do século XX vem aumentando o número dos deslocamentos que se dão numa direção reversa: começam a serem expressivas as missões que partem de países como o Brasil em direção a países europeus. A Europa, outrora exportadora, passa a ser também uma importadora de missões religiosas. Daí o termo que considera como “invertidas” (reversas) as missões que se destinam àquele continente. (BRAGA, 2015, p. 273).

Notadamente, é preciso ressaltar que os dois processos de movimento da religião, sejam as missões católicas, sejam as transnacionalizações atuais, se dão em momentos diferentes, com diferentes relações de poder e influência um sobre o outro. Se no primeiro havia a tentativa de civilizar, no segundo, impera a lógica de recristanização, apesar de acabar servindo principalmente como local de apoio e refúgio cultural para imigrantes. De todo modo, esses processos se assemelham ao que tem ocorrido com diversas outras religiões no mundo, explicado anteriormente a respeito do redirecionamento dos fluxos religiosos que o processo de globalização possibilitou e, especificamente, ao processo de transnacionalização. É interessante



para ver como o movimento de transnacionalização religiosa é amplo e não se restringe a determinadas igrejas ou religiões. Ainda assim, apesar de admitir que existem diversas igrejas e religiões de origem brasileira que se transnacionalizaram, é visto que as igrejas (neo)pentecostais foram as que tiveram maior sucesso, haja vista maior capilarização em seu deslocamento para o exterior. Dessa forma, o movimento aqui proposto a ser feito a partir da temática da transnacionalização religiosa neopentecostal se justifica por si só frente aos inúmeros trabalhos de sociologia e antropologia feitos na área, como bem apontaram Kubáľková (2013) e Snyder (2011), e os escassos trabalhos na área de Relações Internacionais.

## 1.4

### **Este não é um trabalho de religião**

Esta pequena revisão de literatura não visa esgotar os trabalhos feitos sobre o tema, mas dão um panorama de onde um trabalho de transnacionalização religiosa pentecostal parte. Este trabalho, contudo, não é sobre religião, como foi reforçado na introdução, mas um trabalho de atores transnacionais, político e sociais. Nesse sentido, para além da contribuição do tema sob a ótica das Relações Internacionais, este trabalho também se propõe a questionar os pilares que estruturam a disciplina, tais como o grande espaço que guerras, estados e instituições ocupam na teoria.

As bases da disciplina focaram suas análises no sistema internacional de estados, sua formação e suas relações, deixando a temática da religião subteorizada. Ao focar no movimento transnacional religioso, a religião atravessa esse sistema de estados, colocando em jogo novos atores na política mundial, como o neopentecostalismo e a Igreja Universal do Reino de Deus, caso escolhido para estudo nesta pesquisa. Sua escolha, contudo, não se deve por ser um ator religioso influente, mas um ator por si só, que pode ser entendido como ator político e social ao serem analisadas as suas diferentes dimensões. O especial destaque da IURD – mais claro no capítulo seguinte – se deve a sua grande capilaridade no Brasil e no mundo, formando redes que não possuem delimitações geográficas e possibilitam a circulação de ideias, pessoas e a circulação da própria organização, que se transnacionaliza pelo mundo. Esses pontos fazem com que a IURD seja um ator importante, passando a fazer parte da vida cotidiana, se inserindo em meios midiáticos e hábitos culturais, e influenciando na política, seja apoiando

diretamente candidatos para que seus interesses sejam atendidos, seja indiretamente, agindo para que os interesses da população sejam os mesmos da igreja.

Essa difusão se diferencia da expansão católica dos séculos passados e da Reforma Protestante na medida em que as relações de poder mudam e, com ela, o padrão de mobilidade muda também. Se antes poderíamos enxergar um padrão de mobilidade religiosa atrelado ao projeto colonial nas Américas, ou ainda, atrelado ao projeto de influência norte-americana, sob a ótica da transnacionalização temos uma pluralidade de atores, novas relações de poder, novos fluxos multidirecionais, mostrando mesmo uma mudança vetorial, onde antes países que apenas recebiam esse fluxo religioso passam também a produzi-lo. Temos não o ressurgimento, mas uma transformação do fenômeno religioso.

Por conta dessa mudança na vertente religiosa que chega na América Latina e especificamente no Brasil, esta dissertação se volta para o crescimento evangélico a partir do conceito de “pentecostais” e “neopentecostais”. Levando em conta essas possibilidades de análise do crescimento evangélico na América Latina, o capítulo seguinte visa olhar o crescimento do protestantismo até a sua chegada na América Latina, entendendo como se deu sua reprodução e sua autonomização, formando novas correntes religiosas. A partir disso podemos refletir sobre o crescimento do pentecostalismo e do neopentecostalismo no Brasil, via que obteve maior sucesso e capilaridade no país, bem como as igrejas que mais se destacaram a partir desse movimento, com ênfase na Igreja Universal do Reino de Deus. Importante por sua grande capilaridade nacional e internacional, para entender melhor a transnacionalização religiosa da IURD e seu sucesso pelo mundo a partir da sua capacidade da formação de redes transnacionais, faz-se necessário voltar a análise para, em microescala, o seu surgimento no bairro de Meier em 1977 e, em macroescala, para expansão protestante e pentecostal na América latina e, em especial, no Brasil.

## 2

### **Caminhos do pentecostalismo: da formação de um campo religioso brasileiro**

#### 2.1

#### **Do protestante ao pentecostal: o crescimento do Protestantismo e sua reprodução na América Latina**

Apresentei brevemente no capítulo anterior a Reforma Protestante como parte de um panorama histórico de mobilidade religiosa que, em perspectiva, nos ajuda a entender os caminhos que o fenômeno religioso percorreu até os dias de hoje. Nos interessa voltar a esse acontecimento para entendermos o crescimento do protestantismo e sua expansão e reprodução na América Latina.

Durante a Reforma Protestante multiplicaram-se as tradições religiosas: luteranos, anglicanos, reformistas, batistas, metodistas e outros. Cada uma das denominações, embora possuam raiz comum, diferenciam-se:

The well-known church traditions – Lutheran, Anglican, Reformed, Presbyterian, Baptist, Methodist, Moravian – emerged during the Reformation in Europe, its aftermath, or on the North American frontier. Although Protestants are still organized into denominations (or into sects resisting the slide into the established routines of denominational life), these entities have long since polarized along theological and political lines which crosscut their formal boundaries. Baptists tend to be stereotyped as fundamentalists, for example, but some of their churches have become quite liberal. Presbyterians have acquired a middle-of-the-road reputation, and some are flaming liberals; but it is less appreciated that much of the intellectual elite of fundamentalism has been Presbyterian. (STOLL, 1990, pp. 4-5).

Inicialmente, os presbiterianos causaram maior impacto, tornando-se independentes organizacionalmente dos Estados Unidos em 1888. Disputando o mesmo mercado religioso temos os batistas, que eram teologicamente mais conservadores. Estes ganharam mais espaço dentre as camadas mais pobres da sociedade, enquanto os presbiterianos ocupam as classes médias. Na grã Bretanha, a dissidência puritana deu espaço para que o Metodismo surgisse representando o

avivamento evangélico geral. Já nos Estados Unidos, o puritanismo se tornou um fragmento da elite cultural principalmente onde havia domínio inglês. O Metodismo e o Pentecostalismo tiveram em sincronia com os valores culturais e religiosos norte-americanos a ponto de crescerem e mesmo se sobreporem às tradições religiosas mais antigas como o anglicanismo e o puritanismo. Ambos se preocupam com a mobilidade social e econômica, possuem programas de assistência econômica mútua, terapia comunitária dentre outras iniciativas. O Metodismo, no entanto, perde cada vez mais força não só na América Latina como no mundo ocidental ao passo que o pentecostalismo se expande crescentemente para todos os continentes do mundo. É dito que o pentecostalismo representaria uma maior separação entre religião e política. No entanto, o que aconteceu na América Latina foi muito diferente do modelo anglo-saxão e do modelo norte-americano.

Seguindo as proposições de Claudio Véliz sobre “um mundo feito a partir da Inglaterra”, Martin (1990) propõe que, dado o pioneirismo inglês na revolução industrial, não é de se espantar o mesmo pioneirismo inglês no fenômeno religioso protestante, expandido primeiramente para as colônias na América do Norte. No entanto, podemos argumentar que o capitalismo, globalização e ocidentalização do mundo levaram a isso, não por algum fator especial da Inglaterra.<sup>11</sup> O crescimento do protestantismo britânico levou ao seu “transbordamento” para as Américas. A exemplo, fala-se da grande quantidade de escoceses entre os missionários americanos que foram pregar na América Latina.

Alguns autores como David Stoll (1990) e Dave Martin (1990) enunciaram na década de 1990 que a América Latina, predominantemente católica, estaria passando por uma mudança em sua composição religiosa. A rápida proliferação de igrejas evangélicas<sup>12</sup> chamou atenção pela forma como remodelavam a demografia

<sup>11</sup> Na literatura econômica existem diversas abordagens que tentam explicar por que a Revolução Industrial aconteceu na Inglaterra. Dentre elas, se destacam a abordagem institucional, que fala da importância das instituições inclusivas; a abordagem econômica, que enfoca a estrutura de preços e salários da Grã Bretanha única para possibilitar que a revolução industrial acontecesse; abordagem geográfica, que dá ênfase nas condições climáticas e geográficas do local onde a revolução teria acontecido, bem como a fertilidade do seu solo ou a disponibilidade de seus recursos naturais; e, por último, abordagem cultural, que na linha de Weber, correlaciona prosperidade e cultura. Essas abordagens são explicadas por Daron Acemoglu e James Robinson em *Por que as nações fracassam* (2012).

<sup>12</sup> Faz-se necessário explicitar que, frente à diversidade de denominações que seriam consideradas protestantes já desvinculadas de seu movimento original - a Reforma Protestante – Airton Jungblut (2018), Ricardo Mariano (1999a, 1999b), David Stoll (1990), David Martin (1990), Paul Freston

do campo religioso na região. O rápido crescimento do “protestantismo evangélico” (STOLL, 1990) na América Latina, também chamado de “explosão protestante” (MARTIN, 1990) impulsionou a literatura sobre religião voltando os olhares para a América Latina.

O caso da América Latina é dramático por ser predominantemente católica, mas David Martin (1990) mostra que o mesmo protestantismo também se espalhou para a Ásia, forte na Coreia do Sul, China e Filipinas, e estava crescendo cada vez mais nos Estados Unidos, África do Sul e Caribe. Não é possível mensurar qual o impacto social de um fenômeno religioso transnacional em cada país. Apesar do caráter universal do cristianismo, as várias instituições religiosas se afirmam em suas diferenças e, por isso, houve disputas em relação a interpretações bíblicas, discordâncias teológicas ou mesmo históricas (ALMEIDA, 1996, p. 12).

Por sua trajetória com o catolicismo, as sociedades latino-americanas vivenciaram um protestantismo a partir de uma visão iluminista do cristianismo. A Igreja Católica sempre foi atrelada às dinâmicas de poder que compunham os interesses institucionais e estatais, haja vista as disputas sobre as propriedades e impostos da Igreja, a educação eclesiástica e as normas católicas incorporadas à política, por exemplo. A difusão do protestantismo evangélico na América Latina não poderia, portanto, ser pacífica e apolítica. Enquanto a literatura apresenta o catolicismo como tradicional e patriarcal, o protestantismo é visto como uma resposta que condiz com a modernidade, com o capitalismo, com a democracia, humanismo e secularização (WILLEMS, 1967; D’EPINAY, 1970. *Apud*. MARIANO, 1999a; MARTIN 1990).

É a partir desse histórico e nesse particular contexto que o pentecostalismo se desenvolve na América Latina, com o choque entre os mundos anglo hispânico: “Pentecostalism is also the first wave to cross the border from the anglo to the Hispanic worlds on a large scale” (MARTIN, 1990, p. 26). Desde o século XIX o anticlericalismo surgia na crescente burguesia que se ressentia da autoridade do

---

(1993) e outros autores, substituem o termo “protestantes” por “evangélicos”, que, no Brasil, se refere a todas as tradições cristãs não católicas, abarcando, assim, pentecostais, neopentecostais dentre outros. Essa posição é compartilhada por muitos outros estudiosos do tema, dentre eles os aqui citados David Stoll (1990) e David Martin (1990), que entendem o uso do termo na América Latina, apesar de seguirem usando o termo “protestante”, como enunciam nos títulos de seus respectivos livros, *Is Latin America Turning Protestant? The Politics of Evangelical Growth* e *Tongues of Fire: The Explosion of Protestantism in Latin America*.

clero e queria para si suas propriedades. Além disso, a hierarquia e autoridade da Igreja mais afastavam do que aproximavam os fiéis, frente a um protestantismo – e especificamente frente ao pentecostalismo – com uma nova ordem hierárquica menos rígida, que dava espaço para que todos pudessem crescer dentro da igreja e ressignificava o que era “ser cristão” no mundo.

Retomando o percurso histórico da religião poderíamos diferenciar dois tipos de movimentos religiosos que se instalam na América Latina: o protestantismo de imigração e o protestantismo de missão. O protestantismo histórico de imigração é caracterizado por deixar seu “espaço político” no país de origem e abraçar uma nova postura (FRESTON, 1993, p. 42). Ao se transnacionalizar, adquire um traço apolítico com a justificativa de ser estrangeiro (Ibid., p. 43). Já o protestantismo histórico de missão tem o intuito de evangelizar o local para onde se transnacionaliza, conquistando novos adeptos. (Ibid., p. 46). Ambos são encontrados nas várias “ondas” das igrejas evangélicas.

As várias vertentes protestantes não chegaram à América Latina ao mesmo tempo, mas em períodos diferentes. Cada um desses períodos é comumente chamado de “ondas protestantes”, remetendo a ideia de uma onda que se forma no horizonte e alcança a areia. Stoll (1990) diferencia quatro ondas: a primeira com as igrejas de imigrantes europeus, mais tradicionais e que não buscavam se adequar a sociedade latino-americana, mas sim atender aos imigrantes europeus – principalmente alemães; a segunda onda com as igrejas protestantes históricas, que conseguiram se adaptar melhor a sociedade; uma terceira onda com as “missões de fé” fundamentalistas, de caráter primordialmente evangelizador; e, por último, a quarta onda seria com os pentecostais, que continua a crescer até hoje. Com semelhanças e afastamentos, a tese de Paul Freston (1993), diferenciou as tradições protestantes que chegaram especificamente ao Brasil e, em macro escala, conversam com a chegada das mesmas tradições na América Latina como um todo. O protestantismo histórico de imigração, como luteranos e anglicanos, chega no Brasil no início do século XIX, mas não têm muita expansão na sociedade. Estas igrejas adquiriram traços sectários e apolíticos e se justificaram por serem estrangeiras. Já o protestantismo de missão se caracteriza principalmente pela onda de missionários protestantes vindos dos Estados Unidos em meados do século XIX, entre eles os batistas, congregacionistas, episcopais, metodistas e presbiterianos. Cada um desses movimentos religiosos se adaptou e se transformou ao se

instalarem na América Latina e, em especial, no Brasil (JUNGBLUT, 2018; STOLL 1990; MARTIN 1990; MARIANO, 1999a, 1999b).

De certo, o fenômeno religioso protestante tem variações de país para país, tanto em suas características religiosas quanto em suas consequências sociais. Ao se instalarem, as igrejas podem incorporar a cultura local na sua adaptação. Ainda que parte do vocabulário protestante da América Latina venha dos Estados Unidos, ele adquire diferentes matizes de significados ao se transnacionalizar (STOLL, 1990, p. 3). Nesse sentido, o protestantismo da Europa e da América do Norte não foi simplesmente transposto para a América Latina, provocados pelo imperialismo cultural. Ao se apropriar dessas práticas protestantes e ressignificá-las, teríamos um “protestantismo nativo entusiasta, enraizado nas esperanças de milhões de pobres latino-americanos” (MARTIN, 1990, p. 3, tradução minha). Mais do que um modelo pronto de religião, o protestantismo que chega a América Latina vindo da América do Norte é ressignificado em um movimento quase antropofágico, desenvolvendo sua própria identidade religiosa. Isso deu início a uma ruptura na uniformidade religiosa que é associada à América Latina com a Igreja Católica, que só aconteceria com o colapso da Igreja, da identidade nacional e da desregulamentação geral da religião.

Em 1916 os protestantes eram minoria na América Latina e em sua maioria estrangeiros – britânicos, germânicos ou norte-americanos. Quando a América do Norte levou o protestantismo para a América Latina através de missões religiosas, em pouco tempo o número de protestantes cresceu e se tornou composta por maioria latina. Dada a composição majoritariamente católica da América Latina e seu entrelaçamento com o Estado, no início da chegada protestante, estes foram recebidos com hostilidade e, quando possível, recebiam empecilhos burocráticos e restrições do estado para suas instalações. No entanto, quando é dito que o sucesso da prosperidade norte americana é em razão do protestantismo, a América Latina se mostra mais disposta a ouvir. O sofrimento, seja ele pessoal, pela conjuntura, devastação política ou econômica é o que mais colabora no crescimento da Igreja (STOLL, 1990, p. 11). O protestantismo chega como uma solução, uma nova forma de contato com a religião, e seguindo seus próprios ensinamentos, se prolifera no compromisso de espalhar sua palavra, abrindo igrejas, movimentando pessoas, valores e capital.

When evangelists say that the secret of North American prosperity is its Protestant heritage, many Latin Americans are therefore willing to listen. The missions are well aware of the relation between social stress, the resources at their disposal to alleviate it, and interest in their religion. "We cannot fail to recognize the impact of this suffering", one missionary observed. "We pray that God will spare us from that kind of church growth strategy, but as the clouds gather on the horizon, we must prepare ourselves for a great harvest in times of acute suffering". "One possible conclusion", a Brethren in Christ missionary summed up reluctantly, surveying the wreckage of Sandinista Nicaragua, "if you want church growth, pray for economic and political devastation" "When there is any kind of trauma", an Overseas Crusades official stated, "that is when we need to rush resources in". (STOLL, 1990, p. 11)

Devido às diferenças políticas e culturais, o protestantismo teve maior ou menor penetração e capilaridade em cada um dos países da América Latina para onde se expandiu através das missões religiosas norte-americanas. Martin (1990) aponta que as mudanças mais profundas no país devido ao protestantismo se deram no Brasil, Chile, Nicarágua, Guatemala, Haiti, Jamaica e Porto Rico, enquanto os países menos receptivos foram Argentina, Mexico, Colômbia, Bolívia, Venezuela, Uruguai e Peru:

In general, with regard to the relationship of the Catholic Church with society and with government, the optimum chances for Protestantism exist where the church has been drastically weakened and yet the culture has remained pervasively religious, as in Brazil, Chile and Guatemala. If, however, there has been a comprehensive secularization of culture then Protestantism makes little headway. For example, in contemporary Uruguay and Venezuela there exists a general scepticism about religion as such which militates against any form of conversion. (MARTIN, 1990, pp. 58-59).

Em cada país, a religião se autonomizou, sendo uma característica geral da América Latina um pentecostalismo nativo, que leva em conta a própria cultura. Torna-se também autogovernada, ainda que os modelos e pastores norte-americanos possam estar presentes. Além disso, a pluralidade de organizações religiosas se multiplicou, existindo não somente as que vieram e foram implantadas aqui em missões, como alternativas próprias criadas principalmente no contexto do surgimento de novas tecnologias como a rádio. Stoll chama esse fenômeno de *awakening*, em referência ao despertar norte-americano de um núcleo milenar de crenças. Apesar de não ser como a própria América Latina entende sua história, esse período de “despertar” mostra uma ruptura com a ordem religiosa vigente.

Se os primeiros protestantes demoraram a entrar na cultura brasileira, os pentecostais – ramificação surgida no início do século XX nos Estados Unidos – obtiveram inserção e resultados rapidamente. O movimento foi trazido por missionários suecos inflamados pela chama do “reavivamento” – as experiências num velho galpão em



Los Angeles com o batismo no Espírito Santo. Essa expressão bíblica, citada no Novo Testamento, representa o “derramamento” do Espírito Santo sobre os cristãos, a benção cumprida no livro de Atos. (NASCIMENTO, 2019, p. 38).

Se inicialmente as missões religiosas dos grupos mais fundamentalistas tentavam impor a sua verdade absoluta e interpretação da bíblia, a onda neo-evangélica a partir da década de 1960 tentava “contextualizar” o evangelho nos termos locais (STOLL, 1990, p. 70). Ainda assim, a literatura do tema aponta alguns pontos em comum entre as vertentes evangélicas. Diferente da Igreja Católica com o intermédio do padre, era preciso confiar na Bíblia e na sua leitura individual do evangelho, contribuindo também para a ideia de uma relação pessoal com Jesus Cristo, firmada na maioria das vezes na forma do batismo. As igrejas são espaços para a renovação da esperança e da fé. Por isso, um dos pontos em comum que se destaca dentre todas as vertentes é a importância de espalhar a *palavra da salvação* para outras pessoas e nações, que se traduzem em missões religiosas evangelizadoras. Este ponto tem origem no epílogo bíblico do evangelho segundo Marcos “Ide por todo o mundo e pregai o Evangelho a toda criatura” (Marcos 16:15).

A análise a partir do crescimento protestante vai contra o que Ricardo Mariano (1999a, 1999b) defende, pois, apesar de ter havido um aumento de 67,3% dos evangélicos no Brasil entre 1980 e 1991, o aumento dos protestantes tradicionais foi de apenas 9,1%, enquanto os pentecostais aumentaram 111,7% (MARIANO, 1999a, p. 91; 1999b, p. 10-11). A diferenciação entre protestantes e pentecostais no Brasil é diferente da Europa e dos Estados Unidos, se tornando não mais um braço uma da outra, mas duas correntes distintas. Os esforços de contextualização dos missionários para evangelizar a América Latina não foram suficientes para que as igrejas permanecessem atreladas às matrizes Norte-americanas. Cada vez mais igrejas pentecostais se autonomizavam, havendo no máximo a tentativa dos missionários de incorporarem a elas um tipo de dependência mais sofisticada, integrando Associações Internacionais que as permitisse impor seus próprios líderes ou, no mínimo, controlar sua agenda. Nesse contexto de autonomização, destacamos o caso brasileiro com o pentecostalismo. Para Mariano (1999a), o pentecostalismo se autonomiza a ponto de não poder mais ser atrelado à Reforma Protestante, e, por isso, o conceito de “explosão protestante” não consegue

abranger adequadamente o Brasil. Para fazer coro a sua hipótese, retoma Rubem Alves:

Já para Rubem Alves (1982: 127), que não compartilha da visão idealista incutida na tradicional propaganda missionária protestante de origem anglo-saxã e norte-americana, o protestantismo descrito por Weber nem sequer aportou no Brasil. Resulta disso um quadro desolador: prestígio ladeira abaixo e declínio numérico. Ao que se soma o processo de pentecostalização pelo qual vem passando nas últimas décadas. O prognóstico parece pouco promissor. Em vez de “explosão”, talvez estejamos assistindo à “implosão” do protestantismo. (MARIANO, 1999a, p. 94).

Não só encontramos o pentecostalismo na América Latina, como podemos distinguir um tipo específico que se autonomiza ainda mais no Brasil, se enraizando ainda mais na sociedade, que chamo de pentecostalismo à brasileira, precursor do neopentecostalismo, categoria única e encontrada somente no Brasil.

A expansão pentecostal no Brasil surge no seio de um período de mudanças políticas e econômicas, sendo associado a uma resposta à modernidade, às transições rural-urbano, a industrialização, a desregulação estatal da religião e à liberdade religiosa (MARIANO, 2011, p. 12). Essa resposta à modernidade se dá pelos próprios preceitos pentecostais, confiando na capacidade do homem de ler e interpretar a bíblia sem o intermédio do padre, por exemplo, e, seguindo sua origem protestante, apoiando seus membros na busca de uma aspiração social ou “vida melhor”, para aqueles que não se contentavam com as antigas hierarquias sociais tradicionais. Lalive d’Epinay e Emilio Willems, contudo, enfatizam um ponto contrário a essa argumentação, vendo o pentecostalismo não como busca pelo novo, mas esforço de restauração do passado, como retoma Ricardo Mariano:

Tal como Willems, d’Epinay considera que o pentecostalismo constitui uma sociedade sem classes, que, em contraste com o sacerdotismo católico, fornece a todo fiel acesso às forças sobrenaturais e abre caminho a cada um para as funções dirigentes. Admite que o pentecostalismo ajuda o converso a livrar-se de vícios, sobretudo do alcoolismo, restaura a família e ensina uma forma de ascetismo, mas nega que tal ascetismo propicie poupança e valorização da atividade econômica. Pois, o centre pentecostal não parece “dotado do espírito de empresa e de iniciativa”; e o protestantismo, em simbiose com a cultura latino-americana tradicional, não introduz uma ética do trabalho, nem proporciona êxito socioeconômico a seus adeptos superior ao obtido pelo conjunto da população. Recusa a extrapolação da tese weberiana sobre a afinidade entre a ética protestante e o espírito do capitalismo para a América Latina e rejeita a ideia de que a mobilidade econômica individual possa aumentar a riqueza e transformar o desenvolvimento nacional. Acusa o pentecostalismo de omissão social, de alienação e de ser uma “força *apolítica* mais favorável ao passado e à ordem do que ao futuro”, de preservar o tradicional “exercício de poder autocrático” do sistema oligárquico latino-americano, criando a figura do “pastor-patrão”. Para d’Epinay, portanto, o pentecostalismo é conservador

e autoritário e nada tem de modernizador e democratizante. (MARIANO, 2011, p. 15. *Grifos do autor*).

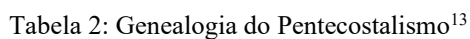
O pentecostalismo não possuiria estruturas e potencial para transforarem as dinâmicas econômicas, sociais e políticas dos países latino-americanos, se acomodando na sociedade brasileira sem mudá-la. (MARIANO, 1999a, p. 100) Ao invés de influenciar na cultura, valores e economia latino-americanos, a expansão pentecostal

(...) à medida que passa a formar sincretismos, a se autonomizar em relação à influência das matrizes religiosas norte-americanas, a promover sucessivas acomodações sociais, a abandonar práticas ascéticas e sectárias, a penetrar em novos e inusitados espaços sociais, a assumir o status de uma grande minoria religiosa e a almejar prestígio e reconhecimento social, cada vez menos tende a representar uma ruptura com a cultura ambiente. Pelo contrário, tende a mostrar-se menos distintivo, mais aculturado, mais vulnerável à antropofagia brasileira e, consequentemente, cada vez menos capaz de modificar a cultura que o acolheu e na qual vem, aceleradamente, se acomodando (MARIANO, 1999a, p. 90).

Mais de 20 anos depois, vemos que essa análise de 1999 é, senão, uma análise de 1999, marcada pela emergência do protestantismo, mas ainda sem dimensão da força e proporção que o fenômeno iria tomar.

Para sintetizar o caminho aqui percorrido do protestante europeu e norte americano ao pentecostal brasileiro, retomo a tabela de Angélica Barros e Cláudio Roberto “evangélicos de raiz”, publicada na Revista de História da Biblioteca Nacional em 2012, em edição especial sobre os evangélicos. A tabela faz uma genealogia das principais igrejas evangélicas brasileiras e, por isso, segue sendo exhaustivamente reproduzida. Nela podemos observar a reprodução das igrejas pentecostais no Brasil a partir de suas raízes históricas, bem como sua autonomização a partir de igrejas brasileiras – não atoa a tabela original é feita em forma de árvore genealógica.

Refletindo a partir dessa genealogia, passemos nossa análise então ao tipo específico de pentecostalismo que se instalou e se reproduziu no Brasil, alterando a vida cotidiana do país que sempre foi considerado “excelência de uma cultura católica de vocação holística” (VELHO, 1997, p. 51) e influenciando na cultura, na política e na sociedade até os dias de hoje.



## 2.2

### Pentecostalismo à brasileira

A literatura de sociologia da religião (MARIANO 1999a, 1999b, 2011; ALMEIDA 2008) argumenta que no Brasil o protestantismo foi ressignificado a tal ponto de o termo não ser mais suficiente para abarcar a totalidade das experiências religiosas que se desenvolveram a partir dele. Ronaldo de Almeida retoma uma ideia que já parece antiga no debate da Sociologia da Religião brasileira, de que “quanto mais o Brasil torna-se pentecostal, mais o Pentecostalismo se torna brasileiro” (ALMEIDA, 2008, p. 55). Por isso, passa-se a usar principalmente pentecostalismo para delinear mais especificamente a via religiosa que obteve maior sucesso no país. Na mesma linha de argumentação, Andrew Dawson, em “Religion and theoretical implications” (2014), defende que tanto a América Latina quanto o Brasil (re)construíram suas dinâmicas religiosas de tal forma que já não é possível de serem explicadas por teorias externas, do norte global. Mesmo David Martin, que utiliza o protestantismo para falar do crescimento evangélico latino-americano, enxerga que há algo de peculiar no pentecostalismo.

Pentecostalism was fully indigenous and able to provide an all-encompassing world-view for marginalized people, especially in the vast urban agglomerations in the south-east and São Paulo. Pentecostalism was the religious form of a raised consciousness and quite literally of a raised voice. It cut people off from the wider society in order to raise them within a new religious framework. They were ‘peculiar’ in order to be something different. (MARTIN, 1990, p. 65)

Na década de 1990 o Brasil já se destacava com cerca de metade dos protestantes da América Latina no país.

In Brazil up to 20 per cent of the population of 150 million is Protestant. According to the New York Times for 24 October 1987, evangelicals in Brazil have doubled in numbers since 1980, to about 12 million, regularly attend services. In 1985 there were 15,000 full time Protestant pastors in Brazil compared to 13,176 priests. (MARTIN, 1990, p. 50-51).

Desde 1930, com as mudanças políticas e econômicas, o Brasil apresentava-se como um país aberto as possibilidades, e o protestantismo foi uma delas. Durante este período de crescimento populacional e governos populistas, o pentecostalismo

<sup>13</sup> Adaptado de BARROS, Ângela; ROBERTO, Cláudio. Evangélicos de raiz. Revista de História da Biblioteca Nacional. Edição nº 87. Dez. 2012. Rio de Janeiro, RJ: Ediouro.

surge como uma nova forma religiosa que, apesar de inspirada no protestantismo, era genuinamente brasileira, levando em conta práticas e culturas. A presença do protestantismo de origem norte-americana nos subúrbios do Rio de Janeiro aparece como relevante para a vida cotidiana desde a década de 1910, presente até mesmo na literatura da época.

Presente no Brasil desde 1910, quando aqui chegaram a Congregação Cristã do Brasil e, alguns meses depois, a Assembleia de Deus, o pentecostalismo experimentou nos anos 50 uma profunda inflexão na dinâmica de expansão. Com forte ênfase na "cura divina", o movimento "Cruzada Nacional de Evangelização", conduzido pela Igreja do Evangelho Quadrangular, promoveu uma ofensiva evangelização no país. Além de novos convertidos, o movimento produziu também novas lideranças e igrejas. Manuel de Melo e Davi Miranda, fundadores de O Brasil para Cristo e Deus É Amor, respectivamente, são alguns dos principais pregadores a imprimirem um estilo todo pessoal às suas igrejas. Apesar de estilos diferentes, a influência sobre os fiéis e a capacidade de centralização do poder eclesiástico em nada deve ao que encontramos na relação do bispo Macedo com a Igreja Universal. (ALMEIDA, 1996, pp. 13-14).

Enquanto nos Estados Unidos o termo “evangélico” denomina religiosos conservadores que fazem uso da bíblia para salvação, na América Latina o termo abarca qualquer grupo cristão que não seja o católico. (STOLL, 2002, p. 15. Apud JUNGBLUT, 2018). No Brasil, o termo “protestante” ficou mais restrito às tradições vinculadas à Reforma Protestante no século XVI, tais como luteranos, calvinistas e presbiterianos. Já o termo “pentecostal” ganhou mais destaque ao afirmarem a sua identidade com suas novas formas de pregação já citadas nessa transformação do que é ser cristão no mundo. Além disso, serviria como “estratégia de sobrevivência”, termo usado por Stoll (1990), para enfrentar momentos de desafios da vida e ser acolhido em uma família que não é de sangue, mas que cria laços, justificando o uso do termo “irmão” na igreja. Esse modelo ímpar de pentecostalismo brasileiro levou a uma literatura específica que busca entender a necessidade de diferenciação acadêmica através do nome da corrente religiosa.

Freston (1993) consagrou na literatura a diferença entre três vertentes pentecostais brasileiras, também apresentadas como “ondas”, seguindo o modelo proposto por Stoll (1990) (JUNGBLUT, 2018; DAWSON, 2014; MARIANO, 1999a; STOLL, 2002; FRESTON, 1993).

O pentecostalismo brasileiro pode ser compreendido como a história de três ondas de implantação de igrejas. A primeira onda é a década de 1910, com a chegada da Congregação Cristã (1910) e da Assembleia de Deus (1911). (...) A segunda onda pentecostal é dos anos 50 e início de 60, na qual o campo pentecostal se fragmenta,

a relação com a sociedade se dinamiza e três grandes grupos (em meio a dezenas de menores) surgem: a Quadrangular (1951), Brasil para Cristo (1955) e Deus é Amor (1962). O contexto dessa pulverização é paulista. A terceira onda começa no final dos anos 70 e ganha força nos anos 80. Suas principais representantes são a Igreja Universal do Reino de Deus (1977) e a Igreja Internacional da Graça de Deus (1980). Novamente, essas igrejas trazem uma atualização inovadora da inserção social e do leque de possibilidades teológicas, litúrgicas, éticas e estéticas do pentecostalismo. O contexto é fundamentalmente carioca. (FRESTON, 1993, p. 66).

A primeira onda surge no seio da expansão pentecostal no mundo. Chega ao Brasil ainda muito dependente de suas matrizes. Não à toa a primeira igreja pentecostal no Brasil, Congregação Cristã, hoje Congregação Cristã no Brasil, nasce através do missionário ítalo-português Louis Francescon em meio a uma viagem missionária após ter saído da igreja presbiteriana e participado do movimento “Missão Pentecostal” em Chicago. O missionário estrangeiro nunca viveu no Brasil, mas fundou aqui sua igreja voltada para o público migrante italiano. Para se manterem no Brasil, se adaptaram ao culto em português ao longo do tempo. Já a Assembleia de Deus (AD), grupamento autônomo de denominações cristãs evangélicas, nasce no Brasil através dos missionários suecos Gunnar Vingren e Daniel Berg com o nome de Missão de Fé Apostólica. Com o nascimento das Assembleias de Deus nos Estados Unidos em 1914, os missionários suecos no Brasil resolvem trocar o seu nome para fazer parte da denominação – ainda que de modo independente, pois o governo eclesiástico das Assembleias de Deus é congregacional. A igreja está ligada a uma congregação mundial, mas também foi se autonomizando e se multiplicando no Brasil. À medida que seus membros espalharam cada vez mais a palavra de Deus, não foi mais possível que os missionários estrangeiros supervisionassem todas as obras evangélicas ou as subsidiassem. Em 1930 a igreja é oficialmente nacionalizada e autonomizada da Missão de Fé sueca.

A segunda onda tem espaço frente a urbanização e formação da sociedade de massas, sendo lugar de refúgio para seus fiéis e também de reavivamento do campo religioso. Os meios de comunicação de massa como rádio e televisão começam a ser usados para transmissão de cultos e pregações do evangelho. Os programas de rádio e televisão criam conexões com seus interlocutores. Uma rede é formada entre o fiel ouvinte, o rádio e/ou a televisão, o pastor locutor e a igreja. Esse é um exemplo de uma rede estruturada pelos meios disponíveis da sociedade, mas que também a estrutura na medida em que essa rede consegue interferir nos âmbitos da vida social

e política. Os meios de comunicação marcam a segunda onda pentecostal no Brasil por sua expansão em níveis não experimentados antes e pelo reavivamento evangélico com métodos arrojados nos cultos que possibilitaram a terceira onda pentecostal no Brasil. A igreja “O Brasil para Cristo”, fundada em 1955 na cidade de São Paulo por Manoel de Mello e Silva, destacou-se principalmente pelo pioneirismo nos novos meios de comunicação e por seu templo suntuoso (STOLL, 1990, p. 108).

Dentre as Igrejas da segunda onda destaco também o caso da Igreja Nova Vida, fundado pelo missionário canadense Robert McAlister. Seu começo em um horário em programa de rádio em 1960, “Voz da Nova Vida” (MARIANO, 1999b, p. 51) atingiu muitos fiéis, levando a necessidade de se ter um espaço físico pouco tempo depois. Foi também uma das pioneiras a utilizar a televisão para evangelização em 1978, produziu livros, revistas e montou sua própria Escola Ministerial para a preparação de novos pastores. Se considerando pentecostal renovada, a Igreja Nova Vida abriu espaço para que dela surgisse um importante polo da Terceira onda pentecostal com a dissidência de membros como Edir Macedo e R. R. Soares, futuros fundadores da Igreja Universal do Reino de Deus, que preferiam um proselitismo mais agressivo.

O canadense McAlister era adepto de um pentecostalismo de classe média, “elitista” aos olhos de Edir, que gostaria de torna-lo mais popular. Para ele, as estratégias de pregação de McAlister eram pouco efetivas, considerava a igreja fria, sem garra, sem vontade de crescer, “quase uma igreja católica”<sup>14</sup>. Ao lado dos jovens colegas de grupo, defendia um discurso mais contundente e o combate aos cultos afro-brasileiros. Propunha visitar terreiros de umbanda e de candomblé para tentar a conversão dos frequentadores. Nessa ocasião, McAlister estava em um período sabático de dois anos e meio no exterior e quem estava à frente da Igreja Nova Vida era o pastor Tito Oscar. O dirigente explicou ao grupo que esse tipo de pregação não se coadunava com estratégia de ação da igreja. Não iria embarcar na proposta, considerava agressiva demais. Os jovens acabaram por deixar a igreja. (NASCIMENTO, 2019, p. 33).

De acordo com o Censo 2010 do IBGE, a Igreja Nova Vida é a 24ª maior denominação protestante do país. Apesar da dissidência na década de 1970, segue sendo uma Matriz pentecostal brasileira, principalmente vendo do ponto de vista histórico.

---

<sup>14</sup> O trecho entre aspas dentro da citação de Gilberto Nascimento toma como referência o relato de Edir Macedo, segundo Caio Fábio D’Araújo, no livro *Confissões do pastor*. Rio de Janeiro: Record, 1997, p. 298.



A terceira onda “começa e se firma no Rio de Janeiro economicamente decadente, com sua violência, máfias do jogo e política populista” (FRESTON, 1993, p. 66), também se utilizando dos meios de comunicação que começaram a ser usados na segunda onda pentecostal. Ainda que tenha começado com a Igreja Missionária Evangélica Maranata em 1972, conforme visto na Tabela 1 (BARROS, ROBERTO, 2012), a terceira onda é marcada principalmente pela Igreja Universal do Reino de Deus e suas dissidentes: Igreja Internacional da Graça de Deus (IIGD), Igreja Mundial do Poder de Deus (IMPD) e igrejas que se estabeleceram com pequeno e médio porte<sup>15</sup>. Essas igrejas apresentam um proselitismo mais agressivo, que não encontravam nas igrejas da Segunda Onda. Esse tipo específico de pentecostalismo brasileiro, representado na Terceira onda Pentecostal é o que chamo de *neopentecostal*, termo também usado por Ricardo Mariano (1999a, 1999b) e Freston (1993).

Há autores e religiosos que acreditam que o termo “neopentecostal” sequer deveria existir por considerarem o neopentecostalismo como seitas, não aceitos na tradição protestante-pentecostal, por terem líderes dentro da tradição neopentecostal que respondem de maneiras muito diferentes aos mesmos temas e, por último, por não introduzirem nada de novo, como aponta o prefixo “neo” (MORAES, 2010). A própria argumentação é contraditória, visto que, se inseridos dentro das denominações pentecostais, teríamos um cenário com ainda mais divergências entre igrejas que possuem a mesma denominação. O uso específico do termo neopentecostal difere sua existência do movimento pentecostal carismático da mesma época nos Estados Unidos. Com seu proselitismo agressivo e novas formas de professar a fé, o movimento surgido no Rio de Janeiro é inovador o suficiente para diferenciarmos como neopentecostais.

O quadro cultural não é um sistema ambiental que precise ser mantido em equilíbrio. Historicamente, formações culturais e religiosas nascem e morrem, crescem e minguam. Não só é inviável congelar o processo, como também desnecessário, pois a recriação é constante. Quantas formações religiosas se perderam com a expansão do cristianismo pela Europa ou do budismo pelo Oriente, e nem por isso o cristianismo e o budismo se mostram culturalmente estéreis. A Igreja Universal pode

<sup>15</sup> Faço uso da definição de Daniel Alves e Ari Pedro Oro em “O pentecostalismo globalizado das pequenas e médias igrejas: contribuição ao estudo de redes religiosas transnacionais” (2014), onde os autores definem igrejas de pequeno e médio porte como possuindo até 20 mil membros.

ser criticada em vários aspectos, mas não tem que prestar contas a cientistas sociais conservadores do *status quo*. (FRESTON, 1993, pp. 19-20).

O pentecostalismo tem a capacidade de ser flexível e se adaptar para suprir demandas da população que, por vezes, não estavam sendo atendidas pelo catolicismo. No contexto de êxodo rural, o pentecostalismo promoveu uma nova comunidade aos que migravam para os centros urbanos, apoio psicológico, afinidade emocional, identidade social, facilitando a adaptação sociocultural no meio urbano. No entanto, vale ressaltar também o caráter conservador que o pentecostalismo brasileiro tomou, visto em suas ordens morais e tentativas de influência na política. Dada a complexidade dos fenômenos religiosos, não seria possível enquadrá-los em uma única definição simples. Ele moderniza os centros urbanos, mas retoma a tradição de solidariedade e fé entre “irmãos”, busca pela liberdade religiosa, mas impõe proibições morais e comportamentais. É, em diferentes, sentidos simultaneamente modernizante e conservador.

Essa corrente foi se afastando cada vez mais do protestantismo histórico que chegou na América Latina e se aproximando de um pentecostalismo *à brasileira*, marcado pelas práticas culturais e sociais do país. Ao dizer que o pentecostalismo não muda a sociedade brasileira, Mariano não coloca o pentecostalismo e uma posição apática, mas em uma posição de que ao invés de influenciar, foi influenciado. É um pentecostalismo que já não é influenciado pelas correntes norte americanas. Ele é iminentemente brasileiro, misturando cultura, religião, tradição católica latino-americana, teologia da libertação e sincretismo religioso com as influências africanas presentes no Brasil.

Faço uso do termo defendido por Mariano no entendimento de que as igrejas neopentecostais transformaram os modos possíveis de “ser cristão” no mundo, reformaram o pentecostalismo tradicional brasileiro – este, já reformado do protestantismo tradicional norte-americano e europeu. Os neopentecostais rompem com o catolicismo e protestantismo tradicionais, marcados por cultos mais sóbrios, onde o fiel tem uma relação passiva de aprendizagem com a figura do padre e/ou pastor respectivamente. Eles buscavam ter maior interação com a sociedade através da leitura individual da bíblia, pregando em praças públicas, ocupando espaços na rádio e na televisão, shows de rock e músicas gospel, dentre outros. Tal abertura levou a novas formas de participação social, de inserção e de acomodação na sociedade, aumentando o número de conversões de fiéis. Sua expressiva expansão

pode ser explicada por sua capacidade de se “contextualizar, de se flexibilizar, de se acomodar, de se secularizar” (MARIANO, 1999a, p. 106) e também por sua ideologia horizontal, onde todos os fiéis devem espalhar a palavra de deus, bem como qualquer um pode se tornar pastor, ganhar uma benção ou mesmo abrir sua própria Igreja filiada.

Diversas atitudes antes questionadas pelos evangélicos e por vezes condenadas, como o carnaval, passam a fazer parte do imaginário crente com suas devidas acomodações. Blocos carnavalescos gospel como “Sal da Terra” criado em 2000 em Salvador pela Igreja Batista Missionária da Independência e a “Bateria Salmo 150” criada na década de 1990 pela Igreja Renascer em Cristo visavam evangelização em massa e penetrar a cultura evangélica na cultura brasileira. Impulsionaram a criação de centenas de blocos nos últimos 20 anos, como o bloco “Sou Cheio de Amor”, “Mocidade Dependente de Deus”, “Bloco Reação”, “Bloco da Bola de Neve”, “IDE”, dentre outros. Este último, criado por Silvia Fagá e Aline Kasai em 2019 na cidade de São Paulo, faz referência ao evangelho segundo Marcos e a missão evangelizadora do crente. Na mesma linha de penetração cultural, a Igreja Universal do Reino de Deus criou em 2000 a Universal Futebol Clube, um time de futebol localizado no Rio de Janeiro. Esses são exemplos de formas de evangelizar adaptadas à sociedade com fins proselitistas e de inserção na vida cotidiana.

Por conta destas novas formas de inserção e acomodação à sociedade, cresce o número de conversões de indivíduos de classe média, de empresários e de uma variada gama de profissionais, entre eles atletas, modelos, cantores e políticos, os quais, antes da contextualização doutrinária e da flexibilização comportamental promovida pelos neopentecostais, teriam até de abandonar a carreira se desejassem assumir a nova fé e frequentar uma igreja pentecostal tradicional. (MARIANO, 1999a, p. 104).

Talvez possamos comparar essas mudanças no pentecostalismo com o processo de romanização que a Igreja Católica promoveu, visando recristanizar a sociedade e as instituições. Dois processos distintos, datados, e com diferentes escalas de poder, mas que possuem em comum a tentativa de levar a religião ao que antes era mudano. Já o processo de secularização tentou fazer o contrário: tornar comum questões que antes eram de domínio religioso, tentando secularizar a sociedade. É dito que o pentecostalismo se adapta a sociedade, portanto, não tenta – ou não teria forças, segundo Mariano (1999a) – para mudá-la. Essa visão talvez

esteja datada, não explicando mais o movimento neopentecostal que o Brasil possui hoje. Seja se inserindo no mundo “por cima” (MARIANO, 1999a, p. 104) através da evangelização e moralização do indivíduo, seja “por baixo” (Ibid. p. 107) através de vias midiáticas e políticas, os neopentecostais acabaram por transformar a sociedade, e não se acomodar a ela. Essa transformação, no entanto, não está mais vinculada ao protestantismo que chega na América Latina no início do século, mas sim aos próprios valores neopentecostais, ou pentecostais à brasileira.

Sob essas condições algumas igrejas e organizações religiosas se destacaram no Brasil, por penetrarem em todas as vias da comunicação. Mesmo a tradicional Assembleia de Deus sofreu impacto com a onda neopentecostal. A igreja, apesar de ligada a uma congregação mundial, também foi se autonomizando e se multiplicando no Brasil. Ela também é um exemplo da influência midiática pois, na tentativa de expandir a Igreja, a Assembleia de Deus da Penha, criada em 1959, convida em 2010 o Pastor Silas Malafaia, apresentador do programa televisivo “Vitória em Cristo” desde 1981, para assumir a presidência da igreja. No mesmo ano Malafaia a desvincula da rede internacional de Assembleias de Deus e muda seu nome para Assembleia de Deus Vitória em Cristo (ADVC), fazendo referência ao seu programa. Sendo transmitido internacionalmente para Estados Unidos e países da Europa e África, Malafaia teve forte apelo popular.

Igreja importante para caracterizar a terceira onda é a Igreja Internacional da Graça de Deus, fundada por Romildo Ribeiro Soares – R. R. Soares – após desentendimentos com seu cunhado Edir Macedo sobre quem deveria ficar na presidência da IURD. Também fundada no Rio de Janeiro em 1980, a IIGD é muito conhecida por sua presença na televisão, exibindo desde 2003 em horário nobre o programa Show da Fé, por sua emissora de rádio própria desde 2002 e mais recente, em 2010, conhecida através da Graça Filmes, que busca entrar no mercado de filmes evangélicos brasileiros.

Outra dissidente da IURD, a Igreja Mundial do Poder de Deus, fundada pelo Pastor Valdomiro Santiago em 1998, cresce por sua minissérie na Rádio Jundiá “Sê tu uma Benção” (2010-2012), pela criação da Rádio Nova Mundial e através compra de horários na televisão. Desde 2008 começou a alugar espaços em diversos canais do grupo televisivo da Rede Bandeirantes, SBT, CNT, Rede TV e Rede 21. Foi a primeira Igreja a exibir transmissão dos cultos por até 24 horas seguidas, sem nenhum outro conteúdo. A Igreja possui desde 2006 sua própria emissora de

televisão, a Rede Mundial. No entanto, como não possuem concessão, transmitem sua programação de cultos ministrados pelo Pastor Valdomiro Santiago na página da Igreja na internet e a partir da compra de horários em emissoras que possuem espaço televisivo.

No campo das artes, destaca-se também a Companhia Nissi, que promove peças de teatro, musicais gospels e usam o valor arrecadado para ajudar na manutenção de uma escola em uma comunidade angolana. O número de gravadoras gospels também cresceu bastante, lançando cantores e influencers, como é o caso da Mk Music, Musile Records, Gravadora Novo Tempo, Central Gospel Music dentre outros. Além, é claro, de cantores gospel que estão em gravadoras não gospel, como a Sony Music. Podemos encontrar, ainda, diversas editoras que focam na publicação de livros cristãos evangélicos, dentre elas MK Books, Editora Garimpo, Edições Vida Nova, Editora Palavra e outros. Mais recente, com o sucesso das plataformas digitais para consumir conteúdo online como *Netflix*, *Globoplay*, *Amazon prime* e outras, nos deparamos também com a criação da *Univer Videos*, ligada a Igreja Universal e da *Nissi Play*, ligada a Companhia Nissi.

Em 1999 Mariano defende que essa presença evangélica na mídia não teria afetado a democratização no acesso aos meios de comunicação, apenas legitimado os interesses evangélicos na venda de indulgências.

De modo que a crescente presença na mídia não representa uma espécie de democratização, pela via religiosa, no acesso dos pobres aos veículos de comunicação de massa. Haja vista que o espaço que os pobres ocupam nos programas evangélicos de rádio e TV visa, acima de tudo, legitimar e respaldar a mediação do poder divino feita por pastores e instituições religiosas proprietários das emissoras. Na situação de dupla concorrência religiosa e midiática, cumpre as funções de atender aos interesses evangelísticos da empresa de salvação e de audiência do veículo de comunicação. (MARIANO, 1999a, pp. 107-108).

Dado o seu crescimento nas últimas décadas, faz-se necessário alguns comentários. Os meios de comunicação evangélicos seguem legitimando suas ações e as condições de classe seguem interferindo no maior ou menor acesso aos conteúdos evangélicos, bem como quaisquer conteúdos midiáticos. No entanto, também podemos falar que o maior espaço nos meios de comunicação possibilitou a democratização de meios que anteriormente eram proibidos pelas igrejas. Se antes shows de Rock ou de carnaval eram proibidos por serem pagãos, agora há a possibilidade de entrarem na vida do crente. Da mesma forma, se uma plataforma digital era desaconselhada por seu conteúdo pagão ou pecador, os *streamings*

evangélicos possibilitam o acesso desse grande público pentecostal e ainda cria conteúdo exclusivo de seu interesse.

Os programas de rádio e televisão, desde a década de 1950 tentam criar conexões com seus interlocutores. Uma rede é formada entre o fiel e a religião, com mediadores e intermediários como as rádios, televisão, editoras dentre outros. Vemos no caso brasileiro que quando as redes evangélicas formadas através do rádio eram bem-sucedidas, elas se materializavam em templos físicos, como foi o caso da Nova Vida. Essa é uma rede estruturada pelos meios disponíveis da sociedade, mas que também a estrutura na medida em que consegue interferir nos âmbitos da vida social e política da sociedade. A expansão pentecostal tem, portanto, dois objetivos interligados: atingir o indivíduo e, através dele, atingir a sociedade.

No que se refere a política, diferente do caráter inicialmente apolítico que o protestantismo carregava, o pentecostalismo brasileiro teve força política proporcional ao seu crescimento e expansão no país. É possível rastrear a presença protestante no Congresso desde 1933 (FREESTON, 1993, p. 163).

O pastor metodista Guaraci Silveira, de São Paulo, fora eleito para a Constituinte de 1946; no ano seguinte, outros dois evangélicos, o batista Luís Alexandre de Oliveira e o presbiteriano Antônio Teixeira Gueiros se elegeriam para as assembleias estaduais do Mato Grosso e do Pará, respectivamente. Os pentecostais só se aventurariam a trilhar o mesmo caminho na metade dos anos 1960, com a eleição em São Paulo dos pastores Levy Tavares e Geraldino dos Santos, ambos da Igreja O Brasil para Cristo, a deputado federal e estadual, respectivamente. (NASCIMENTO, 2019, p. 57)

No entanto, sua força se demonstra na constituinte de 1986 quando o número de deputados protestantes eleitos triplica, com 36 nomes (Ibid. p. 171). O ponto chave das eleições de 1986 é que metade dos religiosos eleitos eram ligados a igrejas pentecostais. É a partir da eleição de 18 deputados cujo palanque principal orbitava em torno da religião que temos o princípio do que hoje ficaria conhecido como “bancada evangélica”.

Em 1986, instala-se uma maior dispersão denominacional. A AD [Assembleia de Deus], com apenas um parlamentar nas duas legislaturas anteriores, salta para 13. Não só toma a dianteira como se distancia de todas as demais igrejas. Os batistas vêm depois, bem à frente dos outros históricos. A IPB [Igreja Presbiteriana do Brasil] desaparece por completo nas eleições de 1990, após 40 anos de representação contínua no Congresso. A IURD [Igreja Universal do Reino de Deus], com pouco mais de uma década de existência sobe para o terceiro lugar.

Na legislatura 1987-1991 havia 16 [protestantes] históricos e 20 pentecostais (contra 15 históricos e apenas 2 pentecostais na anterior). A legislatura eleita em 1990 conta com 18 pentecostais e apenas 13 históricos (até meados de 1992), mostrando que a pentecostalização da política protestante não se limitou à ANC [Assembleia Nacional Constituinte]. (FRESTON, 1993, p. 192).

Em 2018 a bancada evangélica contabilizou 105 deputados e 15 senadores, o que equivale a 20% do Congresso<sup>16</sup>. Tal força é resultado de um projeto consciente de poder que se expandiu lado a lado ao fenômeno audiovisual. Buscando espaço na religião civil e com os argumentos de liberdade religiosa e defesa da família, os lemas “crente não entra na política” e “religião e política não se misturam” são substituídos por “irmão vota em irmão”. O termo “irmão” faz jus ao sentimento de comunidade que as religiões neopentecostais querem passar. Cria-se uma “comunidade de irmãos” (MAFRA, 2011), frente aos mesmos anseios e problemas enfrentados pela mesma comunidade.

A viabilidade da união deles numa bancada para aprovar projetos de seu interesse depende tão-somente da natureza dos projetos em pauta. Seu corporativismo costuma ser prontamente mobilizado quando se trata de defender questões de interesse imediato das igrejas que os elegeram, como a defesa, sempre intransigente, de privilégios fiscais e a oposição ferrenha a projetos de lei que estabeleçam ou impliquem penalidades à poluição sonora dos cultos. Defesa que se estende às questões próprias de ou consentâneas a seu ideário religioso, de cunho moralista. Espera-se, assim, que volta e meia, sempre que houver oportunidades, até para justificar os mandatos, lá estarão eles endossando e defendendo, tal como o lobby católico, propostas restritivas relacionadas à intimidade ou à vida privada. (MARIANO, 1999a, pp. 108-109).

No início da terceira onda pentecostal acreditava-se que não seria um movimento de tamanha força, dada sua popularidade entre os mais pobres e não entre as elites. Dessa forma, não teria força política a nível nacional.

(...) É necessário acrescentar a posição culturalmente exposta do pentecostalismo. Este ainda não tem as raízes profundas na cultura popular dos seus concorrentes, nem o prestígio da associação com algum conceito de “identidade nacional”. Faltam-lhe defensores eruditos e falta-lhe também o prestígio cultural de que gozam atualmente, em todo o Ocidente, as correntes esotéricas. O pentecostalismo é uma religião de pobres e, portanto, sem defensores eruditos próprios, que também carece do prestígio do “popular”, do “nacional” ou do “místico” para atrair defensores intelectuais. (FRESTON, 1993, pp. 10-11).

<sup>16</sup> Os deputados que fazem parte da bancada evangélica podem ser encontrados na coluna jornalística “Congresso em Foco” do grupo Uol. Disponível em <<https://congressoemfoco.uol.com.br/legislativo/veja-quais-deputados-e-senadores-fazem-parte-da-bancada-evangelica/>> . Acesso em 10 de fevereiro de 2021.

No entanto, passados 30 anos das ondas de análises feitas sobre o neopentecostalismo, vimos que isso não se concretizou. Encontramos forte elite política, capaz de impor regras, sanções, se eleger para cargos públicos importantes ou mesmo não eleitas, conseguem influenciar politicamente através de seus contatos. Um exemplo disso é a criação do Partido Republicano Brasileiro – hoje, Republicanos – fundado por José Alencar com a ideia de democracia cristã. O partido está intimamente ligado à Igreja Universal, sendo o seu presidente o bispo da IURD Marcos Pereira. Dessa forma, a Igreja consegue influenciar diretamente na política para defender seus interesses.

Outro caso é o do pastor Silas Malafaia da ADVC, que declarou ser favorável a participação e influência política<sup>17</sup> das igrejas a fim de defender os “valores cristãos”. Nesse sentido, apoiou em 2014 oito nomes para a eleição, tendo sucesso com os deputados Sóstenes Cavalcante (PSD-RJ), Gilberto Nascimento (PSC-SP), Fábio Souza (PSDB-GO), Samuel Malafaia (PSD-RJ), Lula Cabral (PSB-PE) e Albert Dickson (PP-RN).<sup>18</sup> Ainda sobre a Assembleia de Deus, no Rio de Janeiro durante os governos de Anthony Garotinho (1999-2002) e Rosinha Garotinho (2003-2007), nomes da política com forte vinculação evangélica, o projeto da Assembleia de Deus dos Últimos Dias (ADUD) ganhou força dentro dos presídios cariocas, trabalhando com o resgate do “ex-bandido” (MACHADO, 2014) para também tornar histórias de superação em publicidade e encorajar o poder espiritual dos fiéis.

A eleição presidencial brasileira de 2018 foi muito marcada pela articulação de líderes religiosos em apoio ao candidato conservador, hoje eleito presidente da república, Jair Bolsonaro. Bolsonaro obteve apoio de aproximadamente 55% do eleitorado católico. Já dentre os evangélicos esse número chegou a cerca de 70% (NICOLAU, 2020), mostrando a força desse grupo em sua influência política. Em 2020 Jair Bolsonaro indicou que nomearia um ministro “terrivelmente” evangélico

---

17 Declaração do pastor disponível em <<https://noticias.gospelmais.com.br/pastor-silas-malafaia-cristaos-devem-envolver-politica-62630.html>>.

18 Para mais informações, o site de informações “Gospel Mais” divulga notícias envolvendo as igrejas evangélicas e os líderes religiosos. Outros candidatos eleitos com apoio de pastores no ano de 2014 são divulgados e comemorados em < <https://noticias.gospelmais.com.br/candidatos-apoiados-malafaia-valdemiro-eleitos-71717.html>> .



para o cargo<sup>19</sup>. O ministro nomeado foi o advogado André Luiz Mendonça, pastor da igreja presbiteriana.

Portanto, a partir da ideia de que a religião não deve mais ser assunto privado, mas de toda a sociedade, os pentecostais entram na política para fazer parte da história, podendo finalmente reunir “meios legais, políticos, materiais e humanos para impor seus valores a toda a sociedade” (BRUCE 1996, p. 162 Apud. MARIANO, 1999a, p. 109). Não podemos esquecer, contudo, que a política não se faz apenas ocupando espaços institucionais, mas no dia a dia, no próprio movimento de entender e existir no mundo, ocupando espaços culturais e sociais, através da redefinição dos espaços privado e público, do próprio papel e da importância da igreja, influenciando não só no âmbito macro e institucional, mas no âmbito micro e individual.

Com a revolução no uso dos meios de comunicação e com massiva influência política, temos então que o neopentecostalismo se expande na sociedade brasileira através do duplo movimento de influenciar a sociedade e ser por ela influenciada, no que Mariano (1999a) chama de processo de assimilação mútua (MARIANO, 1999a, p. 110).

Tendo em conta as acomodações promovidas pelo neopentecostalismo e o processo de dessectarização das vertentes pentecostais precedentes, o que cresce e se firma entre nós é uma religião que cada vez mais deita raízes em nossa sociedade e é por ela influenciada num processo de assimilação mútua. A assimilação da cultura ambiente, não obstante sua rivalidade com outras religiões e as contínuas importações teológicas dos Estados Unidos, constitui o processo pelo qual está passando o pentecostalismo brasileiro, que, com isso, vai adquirindo fisionomia cada vez menos “protestante”. A vertente neopentecostal é a ponta-de-lança neste sentido. Pressupor que eles sejam portadores tardios da velha ética protestante, beira ao risível. O futuro dessa religião, como dá mostras de sobre seu presente, aponta na direção da flexibilização, da adaptação, da assimilação, da aculturação. Aculturação que nunca será total, sempre parcial, mas que tende a minorar sua agressividade contracultural e reduzir sua possibilidade de contribuir com inovações culturais de relevo. (sic) (MARIANO, 1999a, p. 113).

Um dos maiores exemplo de inserção neopentecostal audiovisual, político, cultural e transnacional é a Igreja Universal do Reino de Deus. Seu acelerado crescimento desde sua criação chama atenção dos estudiosos de religião, que

---

19 CALGARO, Fernanda; Mazui, Guilherme. Bolsonaro diz que vai indicar ministro “terrivelmente evangélico” para o STF. **G1**. Brasília, 10 de julho de 2019. Disponível em <<https://g1.globo.com/politica/noticia/2019/07/10/bolsonaro-diz-que-vai-indicar-ministro-terrivelmente-evangelico-para-o-stf.ghml>>. Acesso em 01 de março de 2021.

voltam os olhares para suas práticas e crenças. Por sua crescente importância nacional e transnacional, a IURD toma a maior parte da análise feita nesta dissertação, justificando-se em sua própria existência.

## 2.3

### A Igreja Universal do Reino de Deus

Dentre os neopentecostais, a Igreja Universal do Reino de Deus chamou atenção da sociedade e se destacou na literatura devido a sua rápida expansão desde a sua criação em 1977<sup>20</sup>. Em poucos anos a IURD conquistaria espaço na mídia, na política e no mundo, com seu caráter proselitista e empresarial. De apenas um galpão no Meier em 1977, em três anos a IURD cresceu para 21 templos em cinco Estados. Três anos depois, em 1983, oito templos em nove Estados. Seu crescimento continuou exponencial, atingindo em 1987 a marca de 356 templos em 18 Estados brasileiros e dois em Nova York, a primeira expansão internacional da Igreja Universal (MARIANO, 1999b, pp. 64-65). Atualmente a igreja está presente em 106 países e diz ter mais de 7 mil templos ao redor do mundo, apesar de não termos conseguido rastreá-los, como apontado na introdução.<sup>21</sup> Com aproximadamente 1% da população brasileira e milhares de fiéis mundo afora<sup>22</sup>, a

<sup>20</sup> Em 1977 Edir Macedo, R. R. Soares e Roberto Lopes compraram um galpão de uma funerária para alocar as reuniões do movimento religioso criado por eles “Cruzada do Novo Caminho”, que ainda não se estruturava como uma igreja. O templo foi registrado como “Igreja da Benção” e somente três anos depois adotou o nome Igreja Universal do Reino de Deus.

<sup>21</sup> Assim como o número de países, o número de templos da IURD pelo mundo também é aproximado. Em reportagem de 2020 no R7, pertencente a Rede Record, cujo dono é Bispo Macedo, também dono da IURD, fala-se de mais de 12 mil templos na comemoração de 43 anos da igreja <<https://noticias.r7.com/brasil/universal-completa-43-anos-com-10-milhoes-de-fieis-pelo-mundo-09072020>>. Já no Reino (2019), radiografia da Igreja Universal e do Bispo pelo jornalista Gilberto Nascimento, são relatados mais de 10 mil templos. Visto que os templos da Universal são contados pela própria igreja, não é possível checar esses dados.

<sup>22</sup> De acordo com o site da Universal <[www.universal.org](http://www.universal.org)>, que conta anualmente suas sedes e estima a membresia da Igreja, a IURD teria aproximadamente 8 milhões de fiéis, sendo 2 milhões em território nacional e 6 milhões pelo mundo afora. De acordo com o Censo demográfico brasileiro, em 2000 foi possível constatar que 15,41% da população se declarou evangélica, enquanto no Censo de 2010 este número cresceu para 22,16% da população. Dentro dessa porcentagem, a IURD se manteve com uma média de 1% da população brasileira se declarando como parte da comunidade, o que representa aproximadamente 2 milhões de pessoas, confirmando os dados obtidos em seu site em relação aos membros em território nacional. Em relação a membresia internacional, no entanto, não foi possível checar a informação pois a IURD não está listada em todos os institutos de pesquisa nacionais do mundo. Ainda que a IURD tenha sido criada em 1977, o primeiro ano do Censo demográfico do IBGE foi em 1991. Neste ano, no entanto, não houve registros à respeito da IURD. Cito aqui apenas os anos de 2000 e 2010 porque em 2020 o Censo demográfico foi adiado em razão da pandemia de coronavírus, com pesquisa prevista para 2021, não será possível a utilização das informações do Censo Brasileiro a tempo desta pesquisa para uma análise histórica comparativa.

Igreja Universal do Reino de Deus está entre as maiores igrejas neopentecostais brasileiras que se transnacionalizaram.

Seu crescimento nacional e internacional não se deu por acaso. Desde sua criação, Edir Macedo inovou no estilo de pregação e proselitismo. Visitava casas dos fiéis, ungia moradias e prometia curar doenças. Em 1980, após embates com seu cunhado R. R. Soares, Macedo assumiu a presidência da igreja e começou a lapidá-la “a sua imagem e semelhança” (NASCIMENTO, 2019, p. 49). Com o aumento no número de fiéis, a IURD passou a alugar antigos cinemas e teatros para acolhê-los, que com o advento dos *shoppings centers* e fitas cassetes se esvaziavam e ficavam disponíveis para novos empreendimentos. A vantagem desses locais era já ter cadeiras, palcos e autorização para funcionarem com público.

A IURD conseguiu em poucos anos o que outros grupos não conseguiram em gerações: penetrar na cultura brasileira e ocupar espaços sociais antes impensáveis para os protestantes (FREESTON, 1993, p. 98). Isso se deve, em parte, ao caráter empreendedor de Macedo, que se traduz em um caráter empresarial para a igreja.

Em seu aspecto organizacional, a estrutura da IURD é muito comparada à da Igreja Católica. A maior figura de sua hierarquia é o Bispo Edir Macedo, responsável pela criação da Igreja e por todos os templos da IURD no mundo. Abaixo dele estão outros bispos, responsáveis pela IURD em um determinado Estado ou uma província. Em seguida temos os pastores, que podem ser regionais, titulares de uma igreja específica ou auxiliares, que ajudam o pastor titular. Por último, temos os obreiros, que são voluntários e ajudam na igreja em demonstração de sua fé, muitas vezes como forma de agradecimento por alguma graça recebida atribuída à igreja. Dessa forma, a IURD mantém sempre ativa a captação de novos fiéis e a renovação de seu quadro pastoral através da formação de novos pastores que desejam subir na hierarquia da Igreja:

Não é à toa que se tende a priorizar a análise de fatores internos ao campo religioso quando se procura compreender o acelerado crescimento, por exemplo, da Igreja Universal do Reino de Deus, destacando determinadas ações e estratégias de seus dirigentes, como segue: 1) a funcionalidade da concentração de poder eclesiástico e de governos eclesiásticos verticais para a centralização dos recursos financeiros da denominação e para a realização de grandes investimentos em meios de comunicação de massa, construção de templos, envio de missionários e abertura de novos campos de missão, sustento de amplo número de pastores trabalhando em tempo integral; 2) a racionalização empresarial da gestão e da organização institucional; 3) a formação rápida e em larga escala de pastores; 4) a opção

estratégica pelo evangelismo eletrônico para amplificar a atração das massas aos cultos; 5) a hipertrofia da oferta sistemática e organizada de serviços mágicos (curas, exorcismos, libertações espirituais, ritos e promessas de prosperidade material e financeira, resolução de problemas familiares, afetivos, emocionais, psicológicos etc.) para ajustar-se a visões de mundo, interesses e demandas de largas parcelas da população e, assim, ampliar a demanda por seus bens e serviços religiosos. (MARIANO, 2011, p. 31).

A expansão da Universal através de novos templos, descentralizando os poderes com a formação de novos pastores e novas redes, mas ainda assim mantendo uma estrutura hierárquica rígida ligada ao Bispo Macedo, de certo fortificou o nome da IURD frente à outras igrejas em diferentes sistemas eclesiais.

Apesar de centralizada na figura do bispo Edir Macedo, sua estrutura possibilita a formação de novos pastores e novas comunidades visando expandir o raio de atuação da igreja. Uma das formas dessa expansão foi através da criação em 1984 da Faculdade Teológica Universal do Reino de Deus (Faturd), no Rio de Janeiro. A instituição não chegou a ser reconhecida como ensino superior pelo MEC, e em menos de um ano a IURD – na figura do Bispo Macedo – se arrependeu da ideia pois se os alunos se dedicassem aos estudos teológicos “perderiam o fervor e se afastariam das necessidades imediatas dos fiéis” (NASCIMENTO, 2019, p. 52). O principal para ser um pastor na IURD não era sua formação, mas sua oratória, capaz de convencer os fiéis a respeito dos milagres, exorcismos, e renovar suas fés. Adepto da prática e não da teoria, esse sistema tornou mais acessível tornar-se pastor e expandir a igreja.

As práticas da Igreja Universal, mais carismáticas do que jamais havia sido visto antes, suas pregações incisivas sobre exorcismo e seu modo de louvar a Deus não só em orações, mas também materialmente através de grandes doações de dinheiro, marcaram uma forte posição da IURD frente às correntes dominantes – principalmente católica, motivo pelo qual ela marcou a terceira onda pentecostal no Brasil e serviu de modelo para igrejas criadas posteriormente.

[a IURD] tem sido muito criticada por evangélicos em vários países, embora a tendência no próprio Brasil seja para uma aceitação um pouco maior. Alguns evangélicos acusaram a IURD de ser "sincrética" e é verdade que ela rompe radicalmente com a tradição protestante brasileira. Mas, embora faça amplo uso de símbolos (um folheto de sua Catedral na Cidade do Cabo fala sobre "uvas e farinha de trigo de Israel" sendo distribuído no domingo seguinte), não há uso de imagens na adoração. Apesar de se considerar herdeira da tradição evangélica, a igreja

também tem vínculos com a religiosidade tradicional brasileira. Na frase de um líder, ‘não seguimos uma tradição evangélica europeia ou americana; partimos da prática religiosa do povo’. Parece se ver como uma reforma protestante latino-americana, ou seja, um protestantismo sintonizado com as tradições religiosas do continente. Em resposta às acusações de sincretismo, ele responde que alguém pode ser evangélico e ainda usar as tradições religiosas populares como ponto de partida. O resultado é uma mistura de organização católica e aspirações e aceitação da realidade (embora não da natureza benigna) da cosmovisão das religiões afro-brasileiras, tudo filtrado por uma religiosidade afervente e de inspiração bíblica. No entanto, por trás do sensacionalismo de seus exorcismos e constantes apelos monetários, podemos ver na IURD a típica ênfase pietista na ‘oração, comunhão constante com Deus e leitura da Bíblia, aliada a uma vida de pureza e integridade cristã’ (Macedo n / d: 51). Alguns sermões, em sua ênfase no serviço modesto a Deus, na verdade parecem minar o evangelho da prosperidade pregado em outros dias da semana. (FRESTON, 2005, pp. 41-42, tradução minha)

A Igreja Universal se destaca rapidamente no campo religioso brasileiro. Ela nasce do movimento religioso Cruzada Caminho Eterno, formado por Edir Macedo, R. R. Soares, Roberto Lopes, Samuel Coutinho e Fidélis Coutinho em 1975. Seguindo o exemplo da Igreja Nova Vida, o grupo pregava em praças públicas e salas de cinema alugadas. Apenas em 1977 ela se estrutura como uma igreja de fato, alugando o espaço que deu início a primeira estrutura física da igreja. No ano seguinte começa sua expansão audiovisual com Edir Macedo tendo um espaço de 15 minutos na Rádio Metropolitana. No mesmo ano ingressou também na televisão através do programa “Despertar da fé” transmitido pela extinta TV Tupi. O crescimento da IURD nos meios de comunicação se dá principalmente a partir da década de 1990, quando deixaram de comprar horários em rádios e canais de televisão para adquirirem sua própria rede de comunicação, a Rede Record (ALMEIDA, 1996, 2015; NASCIMENTO, 2019).

A rádio teve papel importante principalmente no início da criação da igreja, pois através dela os pastores conseguiam reunir os fiéis para encontros de oração e, a partir disso, inaugurar novos templos quando se atingia determinado número de pessoas. Inspirado por televangelistas norte-americanos como Oral Roberts, Pat Robertson, Jim Bakker e Jimmy Swaggart, a televisão teve papel importante para popularizar ainda mais não só a IURD como seus valores, exibidos direta ou indiretamente em sua programação na Record. A televisão também possibilitou uma identificação visual com o fiel. No entanto, sendo um item mais popular no cenário brasileiro, as rádios se tornaram fundamentais para a popularização das igrejas. Atingindo cada vez mais pessoas, o número de fiéis aumentava, fazendo a

Igreja crescer exponencialmente. Além disso, a televisão também foi cenário de disputa entre a IURD (através de sua emissora Rede Record) e a Rede Globo.

A Rede Globo exibiu uma minissérie chamada “Decadência” que contava sobre um pastor que enriquecia através da Igreja. Durante a exibição do programa, o personagem do pastor falou diversas frases que seriam atribuídas ao Bispo Edir Macedo, fundador da IURD. A Rede Record começou então um boicote à Rede Globo, além de processá-la por danos morais e materiais. Além disso, a emissora evangélica televisionava diversos cultos religiosos e, em um deles, no dia de Nossa Senhora Aparecida, padroeira do Brasil e motivo de feriado nacional, um pastor chutou uma imagem da Santa. O episódio conhecido como “chute da santa” foi repercutido nos jornais da Rede Globo e teve forte repercussão em grande parte da sociedade brasileira. (ALMEIDA, 1996). No programa “Fantástico”, também da Rede Globo, a IURD foi apresentada como uma “exploração da fé”, criticando os milagres e os pedidos de dízimos da igreja filmados através de câmeras escondidas. Quanto mais a IURD crescia, mais se preocupavam os setores dominantes da sociedade, dentre eles a Igreja Católica e a Rede Globo – preocupada com a IURD por tabela, visando que com as investigações à igreja, a Rede Record perdesse a concessão do canal de televisão.

Ao conquistarem o espaço dos meios de comunicação surgiu um ponto de conflito com a mídia dominante, mas esse conflito foi fundamental para entender o crescimento da igreja. A compra da Rede Record causou incômodo nos canais já consagrados de comunicação. Preocupados com a concorrência, a imprensa e seus opositores diretos como a Rede Globo, maior canal de televisão aberta da época, passaram a investigar assiduamente as transações financeiras da Universal. Impulsionados pelo preconceito religioso, a igreja era chamada de “seita pentecostal” e ocupou por muito tempo as páginas de investigação policial dos jornais (Ibid. p. 70). Os ataques variavam entre a igreja e seu líder fundador, Bispo Edir Macedo. Dentre eles, acusações de lavagem de dinheiro, envolvimento com traficante colombiano, pornografia que ia contra os valores da igreja e pagamentos de propina para conseguir concessões políticas, como o uso de estádios para grandes cultos ou o perdão das dívidas da igreja.

No Brasil, a igreja foi por muito tempo objeto de denúncias na mídia, processos judiciais e investigações por parte da Receita Federal e da Polícia Federal. Em parte, isso se devia a seus exorcismos públicos, suas extravagantes promessas de

prosperidade e sua postura agressiva em relação ao catolicismo e às religiões afro-brasileiras. Mas giravam principalmente em torno do dinheiro: a riqueza dos líderes e da própria igreja, a origem dos recursos para a compra da TV Record e o abuso de sua isenção de impostos para atividades comerciais. No Brasil, os escândalos em torno da igreja diminuíram nos últimos anos, à medida que ela se tornou cada vez mais alojada na corrente principal da vida pública. Um símbolo disso é o Bispo Crivella. Depois de voltar da África do Sul em 1999, dirigiu um grande projeto de assistência social em uma região árida do Nordeste do Brasil, com base no qual (e de sua fama como cantor de canções gospel que às vezes falam de problemas sociais) ele foi eleito senador pelo estado do Rio de Janeiro em 2002 com três e um quarto de milhão de votos, e em 2004 recebeu 22 por cento dos votos para prefeito do Rio de Janeiro. No exterior, no entanto, o problema da igreja é que informações negativas sobre ela muitas vezes chegam junto com a própria igreja. A imagem negativa então predomina entre as elites antes que a IURD possa construir uma base popular e uma contraforça política. (FRESTON, 2005, p. 44 – tradução minha)

A prisão do bispo Macedo em 1992<sup>23</sup> foi, para os opositores, sinal de que a igreja realmente não tinha valores e, para os apoiadores, sinal de que a igreja e seu líder passavam por uma perseguição religiosa.

Três dias antes da prisão, Macedo havia sido indicado com base no artigo 15 da Lei do Colarinho Branco, acusado de usar a Universal como instituição financeira clandestina. Em outubro de 1991, a Justiça Federal já havia solicitado sua prisão temporária. Naquela ocasião, após depor durante mais de sete horas, foi liberado sem ser indiciado. Além dos processos na Justiça ele respondia ainda a inquéritos policiais. Sua prisão, em maio de 1992, teve origem num inquérito aberto em 1989, na Delegacia de Crimes contra a Fé Pública, por cinco ex-fieis que denunciaram na Justiça terem doado dinheiro e bens à igreja em troca de milagres que não ocorreram. Já no final de 1992, meses depois da forçada estadia no xadrez, Macedo teve novamente decretada sua prisão preventiva. (...) Nessa ocasião, mais de 100 mil fieis participaram de uma vigília na praia de Copacabana contra sua prisão preventiva. (MARIANO, 1999b, p. 76).

Fica claro que os meios de comunicação, rádio, televisão e jornal da Universal são importantes actantes em sua rede. É através deles que a IURD consegue atingir seus fieis, formar novas conexões, se expandir, formar nodos mais ou menos importantes e, com isso, mudar a si mesma e a própria rede de início. Apesar das controvérsias que envolvem seu nome desde a criação, a IURD seguiu crescendo e influenciando social e politicamente.

No que se refere à política, com a existência da bancada evangélica, os temas de interesse da IURD já estavam sendo colocados em pauta. Para se fortalecer ainda mais, em 2005 a IURD aumenta sua influência política através do PRB – atual

<sup>23</sup> Relembre as denúncias e investigações sobre a Igreja Universal. **Estadão**, 11 de agosto de 2009. Disponível em: < <https://www.estadao.com.br/noticias/geral,relembre-as-denuncias-e-investigacoes-sobre-a-igreja-universal,416987>>. Acesso em 21 de março de 2020.

Republicanos – conseguindo emplacar na política não só pastores como aliados da igreja, que defenderiam seus interesses. O atual presidente do partido, Marcos Pereira, é bispo da Universal e foi ministro da indústria e comércio no governo Temer.

A nível nacional, a comunidade evangélica sempre esteve ao lado do poder. Se na década de 1980 a IURD comparava o então candidato à presidência Luiz Inácio Lula da Silva ao Satanás, não teve problemas em apoiá-lo ao propor para o governo em 2006 o nome de José Alencar para vice-presidente – católico, mas que frequentava cultos com o bispo Edir Macedo. O sobrinho de Edir Macedo, Marcelo Crivella, foi eleito com apoio evangélico para senador em 2003, deixando o cargo apenas quando foi Ministro da Pesca e da Agricultura em 2012, no governo Dilma Rousseff e em 2016 para disputar as eleições municipais para a prefeitura do Rio de Janeiro, onde foi eleito. No governo de Michel Temer o Ministério da Indústria e Comércio ficou de 2016 a 2018 a cargo do pastor da IURD Marcos Pereira que, assim como Crivella, é do partido Republicanos.

Percebe-se que a IURD sempre se fez presente politicamente. Apesar de desde 2018 ela parecer estar ainda mais à vontade no poder devido ao já mencionado caráter conservador do governo de Jair Bolsonaro, desde sua fundação ela marcou sua presença entre os grupos políticos dominantes.

A nível estadual, para se livrar de uma dívida pública de mais de 2 milhões de dólares ao Banespa (Banco do Estado de São Paulo), Macedo concordou com o então governador Orestes Quércia que apoiaria seu candidato, Luís Antônio Fleury Filho nas eleições seguintes. Fleury foi eleito em 1990. O Banespa não cobrou a dívida dentro do tempo correto e a igreja não precisou mais pagá-la.

O bispo Roberto Lopes, um dos fundadores da IURD conseguiu se eleger para a Constituinte em 1986, assim como Eraldo Macedo Bezerra, irmão de Edir Macedo. Celso Macedo, seu outro irmão, conseguiu eleger-se para vereador do Rio de Janeiro. Ainda na década de 1990 os pastores da Universal fizeram campanha para Alberto Felipe Haddad, mediador entre Bispo Macedo e Silvio Santos para a compra da Rede Record de rádio e televisão. Esses exemplos são emblemáticos, mas de certo não visam esgotar o tema.

Tanto capital político quanto capital econômico possuem um limite de alcance de seu poder. Os dois juntos, no entanto, possibilitam maior capacidade de mobilização da igreja, como puderam notar Roberto Lopes e Alberto Felipe, que se



afastaram de igreja por diferentes motivos. Na eleição seguinte nenhum dos dois conseguiu votos o suficiente para serem eleitos, mostrando a importância da comunidade evangélica em suas bases política e no apoio eleitoral. Já Eraldo Macedo e Marcelo Crivella, parentes de Edir Macedo, permanecem no jogo político até hoje, mais uma vez reforçando o capital político que a IURD possui.

A universal não mede esforços para eleger seus candidatos, nem tenta, como o fazem outras igrejas pentecostais, escamotear, por meio de subterfúgios vários, tal propósito dos fiéis. Como não se ressentem do peso da tradição sectária e apolítica do pentecostalismo, seus líderes não necessitam dar maiores explicações para justificar sua participação no jogo político partidário. Durante as eleições, os templos exibem faixas com o nome e número dos candidatos oficiais da igreja. Pastores e bispos pedem abertamente votos para eles do alto do púlpito. Obreiros distribuem “santinhos”. Suas emissoras de rádio e TV fazem propaganda eleitoral, convidando seus candidatos, por exemplo, para participar de entrevistas em programas “jornalísticos”. (MARIANO, 1999, p. 91).

Seu sucesso e capilaridade, portanto, se dão a partir da formação de contatos e redes de apoio. Em 1989, na impossibilidade de pagar as parcelas da compra da Rede Record de televisão, a IURD contou com uma rede de apoio de todos os fiéis que acreditavam na grandiosidade do projeto de ter um canal evangélico. As doações, no entanto, não foram suficientes para pagar a dívida. Através do deputado Cleto Falcão do Partido da Renovação Nacional – atual Partido Trabalhista Cristão – Macedo pediu ajuda a Fernando Collor de Mello. Nessa época, a IURD já tinha expressiva capilaridade na população brasileira e apoiou Collor nas eleições presidenciais. Alguns anos depois, quando o crescimento da Universal chamava atenção da mídia negativamente, Collor se afastou na tentativa de não ser associado ao bispo.

Esses diversos exemplos de sua força política explicam por que defender que a IURD pode e deve ser entendida como um ator por si só, tanto político quanto religioso, capaz de influenciar social, cultural e institucionalmente, seja através dos meios de comunicação seja através de contatos chave nos meios político-institucionais. Pastores, programas de rádio e contatos importantes para IURD são actantes que formam uma rede religiosa responsável por espalhar a palavra da igreja e formar novos nodos. Essa rede, contudo, não é estática: “Relacionar-se com um ou outro grupo é um processo sem fim constituído por laços incertos, frágeis, controvertidos e mutáveis” (LATOUR, 2012, p. 50). Nesse sentido, sua expansão não se deu sem controvérsias. Se por um lado crescia o número de projetos sociais

envolvidos, antes inexistentes na igreja, por outro, continuava a ser cada vez mais criticada pela mídia por seus cultos e projetos.

Por pregar a Teologia da Prosperidade, doutrina que promete a melhora substancial das condições materiais de vida por meio da fé, da oração, de rituais de libertação, do pagamento de dízimos e ofertas, a Universal não desenvolve atividades assistenciais para seus membros. Pois, quem encontrou Cristo não necessita mais de caridade. Apesar de boa parte deles vez ou outra precisar da solidariedade dos irmãos, já que são esmagadoramente pobres, pouco escolarizados e, por isso, mais suscetíveis às agruras do desemprego, a assistência social da igreja geralmente se restringe aos de fora, aos perdidos ou não-libertos dos demônios responsáveis pela miséria. Em troca de dízimos e ofertas, recebem conselhos pastorais, orações, exorcismos, promessas de bençãos e estímulos para trabalhar por conta própria. (MARIANO, 1999b, pp. 59-60).

Todos os pastores que se desligavam da IURD faziam quase sempre as mesmas críticas. A igreja fora – e é até hoje – acusada de charlatanismo, curandeirismo, de obrigar seus pastores a fazerem vasectomia, pedir a submissão das mulheres e explorar pastores e obreiros. A ascensão na hierarquia da igreja é intimamente ligada com a capacidade do pastor de arrecadação financeira e crescimento da membresia no templo (MARIANO, 1999b, p. 63).

Esses controversos acontecimentos serviram indiretamente para a IURD se colocar como vítima de perseguição religiosa e impulsionar seus programas de rádio e televisão, conquistando ainda mais fiéis. Na tentativa de se legitimar no campo religioso, a IURD se aproximou de outras lideranças pentecostais através de espaços na programação da emissora. Tendo conquistado espaço midiático e político, a força da Universal não se restringiu ao território nacional. Visando ser a referência no mundo evangélico, a IURD buscou se transnacionalizar, estabelecendo relações de confiança e poder em cada local, contribuindo para se tornar uma das mais importantes igrejas evangélicas a se transnacionalizar, e a mais importante dentre as de origem brasileira. A IURD possui “uma rede de instituições transnacionais firmemente conectadas que servem como canal de circulação de sermões, pessoas, objetos rituais e “tecnologias do eu”. (MAFRA, SWATOWISKI e SAMPAIO, 2016, p. 44). Essa rede ganhou força transnacional na mesma medida de sua força nacional. Construída em poucos anos, delineava-se a maior rede pentecostal transnacional brasileira, provando que o fluxo religioso não precisava ser apenas norte-sul, reforçando uma antiga hegemonia colonial, mas sul-norte e sul-sul, transformando o Brasil em um grande exportador de sua religiosidade tipicamente brasileira.

A IURD consegue atuar de diferentes maneiras em cada um dos diferentes países. Mais do que um templo ou igreja que se instala em outro país, a transnacionalização da IURD a insere efetivamente na comunidade, se adaptando a cultura, formando líderes locais, também ocupando espaços de rádio e televisão, por vezes até mesmo influenciando politicamente. Entender a IURD em redes, portanto, é pensar o político e o social no meio internacional, a partir da transdisciplinaridade típica da SPI.

### 3

## Igreja Universal do Reino de Deus em redes

### 3.1

#### Império Transnacional

Em meio a uma cartografia policêntrica de produção religiosa global (VÁSQUES e ROCHA, 2016, p. 29), o Brasil tem garantido seu espaço ao acompanhar as migrações e os avanços tecnológicos que possibilitam maior integração entre religiões e culturas. O apelo do pentecostalismo à brasileira não se restringe às suas fronteiras. Junto às questões de brasilidade, as religiões brasileiras se espalharam com a ajuda de migrantes ou de empreendedores religiosos, como é o caso do Bispo Edir Macedo. A Igreja Universal do Reino de Deus é conhecida como sendo um “império da fé” (NASCIMENTO, 2019). Através de sua expansão midiática e influência político e social, a IURD nos ajuda a compreender o novo espaço da religião no mundo, que, de certa forma, sempre foi esse de poder e influência, como visto nos capítulos anteriores. Apesar de ter sido relegada à esfera da vida privada por muito tempo, ela se reinventou conquistando novos espaços na política e na sociedade.

Argumentei anteriormente que o fenômeno (neo)pentecostal, como é o caso da IURD, não significaria um ressurgimento da religião no mundo, mas sim uma transformação na posição que ela ocupa na sociedade, bem como uma expansão das igrejas que poderiam ocupar esses espaços, rompendo com a hegemonia católica. A Igreja Universal, no seio do neopentecostalismo, surgindo em um local como o Brasil, antes conhecido por importar religiosidades e não as exportar, merece especial destaque por ter sido bem-sucedida em sua transnacionalização.

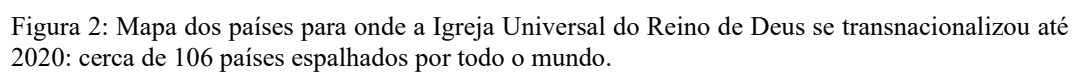
O reconhecimento do Brasil como uma das maiores potências na nova geografia global do sagrado aponta para a proliferação de fluxos religiosos e redes multidirecionais e multiescalares que vão não só do “Norte” para o “Sul”, mas também na direção oposta. (VÁSQUEZ e ROCHA, 2016, p. 20).

Esse sucesso não é necessariamente numérico desde o início, mas sempre teve grande capilarização. A IURD conseguiu se fazer presente no jogo político do mundo globalizado, participando da guerra espiritual através do uso maciço da mídia. A IURD teve a grande capacidade – e uso desta palavra por ser ponto importante para toda sua capilarização – de fazer misturar e confundir engajamento religioso e engajamento político.

Tachada de supermercado da fé, principalmente – como vimos – porque organiza, quase sem interrupção, cultos abertos à todos, mas também porque parece fazer da fé um instrumento comercial para a multiplicação de seus templos, ela ilustra de forma exemplar o funcionamento da teologia política num mundo transnacional. (CORTEN, DOZON, ORO, 2003, p. 38).

A grande originalidade do projeto pastoral do Bispo Edir Macedo foi a sua habilidade em transformar a “nova teologia cristã” em um projeto teológico popular capaz de produzir uma rede globalmente integrada (MAFRA, SWATOWISKI e SAMPAIO, 2016, *passim*). Seu maior interesse era de transformar a IURD em uma “potência da fé”, se comparando com a Igreja Católica em estrutura, tamanho, inserção no mundo e capilaridade. Essa rede começa devagar em 1986 com a mudança do Bispo para os Estados Unidos. Seu segundo movimento de expansão se dá apenas três anos depois, em 1989 para o Uruguai e para Portugal. Já na década seguinte essa expansão é acelerada, chamando mais uma vez a atenção da mídia, dessa vez para sua grande capacidade de transnacionalização em tão pouco tempo.

Na figura 1, representando o mapa do mundo, é possível ver como a primeira fase de expansão da Igreja ocupou foi mais discreta, ocupando países próximos ou de língua portuguesa após terem recuado de um primeiro fracasso nos Estados Unidos. Já na figura 2 podemos ver que, atualmente, a Igreja Universal está em todos os continentes, em mais de 100 países, se tornando uma das maiores igrejas brasileiras no cenário mundial.



Em 1986 o Bispo Edir Macedo se mudou para os Estados Unidos visando facilitar a implementação da IURD no país, o primeiro passo de muitos para a transnacionalização da IURD. A expansão para os EUA buscava prestígio e reconhecimento internacional, facilitando sua transnacionalização por todo o mundo (KRAMER 2003; MARIANO 1999b). No entanto, os acontecimentos da época levaram a outros caminhos. Em meio a escândalos envolvendo líderes pentecostais estadunidenses de outras igrejas, a Universal teve dificuldade de se adaptar ao campo evangélico do país. Seus cultos eram vazios e o programa na TV – transmitido em um inglês básico – não chamou a atenção dos norte-americanos nem teve a participação de brasileiros, visto que a IURD não participava de muitos grupos de comunidade brasileira (KRAMER, 2003, p. 74). Vendo que não estavam avançando como esperado, a IURD mudou sua estratégia e se virou para o mercado de migrantes, adotando os cultos em espanhol e abrangendo um novo público.

A intenção da IURD era que os Estados Unidos fossem o centro da rede evangélica formada pela igreja, e, com isso, expandiria ainda mais suas influências ao formar missionários estrangeiros para atuar localmente – o que não funcionou. A IURD continuou tendo pastores predominantemente brasileiros por todo o mundo. Esse fato, contudo, não impediu sua extensa transnacionalização.

Em todos os locais onde a IURD se instalou, optou por algumas estratégias similares de inserção na comunidade. Ao visitar um novo país, uma comissão investiga as probabilidades de sucesso em relação a cultura local, estuda as leis pertinentes que influenciariam na abertura da igreja no país, avalia qual o discurso e abordagem mais adequada para aquela comunidade e procura pelas melhores localizações para a instalação de seus templos (FREESTON, 2005, p. 37). No exterior a igreja também optou por ocupar espaços de teatros e cinemas, principalmente em centros urbanos que havia muita circulação de pessoas. Aberta de domingo a domingo, cada dia os cultos eram voltados para uma temática, seja problemas financeiros, amorosos ou enfermidades. De tempos em tempos também havia campanhas, que envolviam orações e venda de objetos voltados para a resolução de um problema específico. Assim como no Brasil, a Universal dispõe de programas de rádio e/ou televisão em quase todos os locais em que se implanta, possível devido a compra da Rede Record de rádio e televisão. (CORTEN, DOZON, ORO, 2003, p. 28). Sua forma de lidar com a religião sempre teve demasiado apelo e foi bem-sucedida em certa medida. Ainda que não ocupe igual

relevância em outros países como ocupa no Brasil, a Universal se tornou uma das Igrejas que mais se transnacionalizou no mundo, sendo uma das maiores igrejas brasileiras a ocupar essa posição. Apesar de o posto de maior igreja pentecostal no mundo ser ocupada pela Assembleia de Deus, a AD é congregacional e cada Igreja possui certa independência, apesar de se reunirem em eventos e congregações. A Igreja Universal do Reino de Deus, por outro lado, apesar de possuir diversos mecanismos de descentralização do seu poder em cada país, atinge o limite possível dessa independência para garantir sua permanência em cada localidade de forma que siga centralizada à sua Matriz brasileira e à figura do Bispo Edir Macedo.

Congregational participation in decision making is eliminated and strong horizontal ties among members are de-emphasized. In addition, the lower clergy are transferred constantly to prevent the emergence of personal loyalties and local power bases. The bishop of Kenya, for example, is a Brazilian of 34 years of age, who has already been a pastor in at least 11 churches in different countries (Folha Universal 1/3/98). (FRESTON, 2005, p. 41).

Caracterizada por sua eficiência organizacional e seu caráter não só missionário como empreendedor, a IURD teve maior ou menor aceitação nos países para onde se transnacionalizou a depender das culturais locais e das redes que conseguiu – ou não – estabelecer. Se, por um lado, nos Estados Unidos a IURD não foi tão bem aceita, por outro, na Argentina, Portugal e África do Sul temos exemplos de onde essa transnacionalização por muito tempo não teve maiores controvérsias (ORO, 2004a, p. 140). Apoiada na falta de barreiras linguísticas, teve enorme capilaridade, não apenas em quantidade de templos, pastores e fiéis, como sucesso ao se enraizar nas respectivas culturas locais, ultrapassando uma “implantação simbólica” e realmente se transnacionalizando (CORTEN, DOZON, ORO, 2003, p. 42).

Onde a IURD adquiriu “má reputação”, a Igreja mostrou certa flexibilidade com seu nome, como é o caso da Espanha, onde a IURD se chama “Centro de Ayuda Cristiano”. Já no caso do Uruguai e México, por exemplo, as diferenças culturais foram um empecilho para que a IURD fosse amplamente aceita desde o seu início. As religiões afro-brasileiras possuíam forte presença na comunidade uruguaia, ponto de maior demonização da IURD (ORO, 2004a, p. 148). No México, além do forte culto à Virgem de Guadalupe, houve empecilhos legais para a sua instalação, visto que a igreja não se registrou juridicamente como associação religiosa no país, levando a expulsão de cinquenta pastores sob a acusação de



atuarem ilegalmente no país (Ibid. p. 149). Atualmente, no entanto, a IURD conseguiu superar esses empecilhos e possui cerca de 350 templos no país<sup>24</sup>. Seu “êxito de instalação e desenvolvimento no exterior se deu (...) à capacidade de adaptação no exterior, constituindo cada país um caso particular, em muitos vendo-se que ela prospera e em outros que ela patina.” (ORO, 2004a, p. 151).

No caso europeu a IURD buscava pelo “reavivamento religioso de imigrantes (brasileiros e negros africanos) e de nacionais” (Donizete e SILVA, 2014), em uma tentativa de restaurar a fé da Europa, que teria perdido sua cristandade no processo de modernização (ORO, 2013; Donizete e SILVA, 2014; SEMÁN, 2018). A IURD tenta se projetar como uma igreja “universal”, fazendo jus ao seu nome, “não-étnica” e “não-imigrante”, buscando fiéis entre os cidadãos locais. No entanto, ao observarmos a composição étnica de cada Igreja em Portugal, Espanha, Irlanda, Itália e Alemanha, vemos que ela acaba se tornando uma igreja “de e para migrantes” (Donizete e SILVA, 2014, p. 64), vide composição majoritariamente brasileira ou lusófona. Apesar de ser uma sociedade marcada pelo catolicismo atendendo às suas demandas (SOUZA JUNIOR, 2014, p. 492) e amplamente enraizado no imaginário social (Ibid., p. 496), foi através da instalação em Portugal que a IURD buscou entrar na Europa.

A transnacionalização para a Europa também não se deu sem controvérsias. A Universal tem em sua tática de expansão a compra de “cinemas, [teatros] ou outros espaços de tamanho razoável desativados, situados em lugar de grande circulação de pessoas, para dar início ao trabalho religioso” (ORO, 2004a, p. 140). No entanto, ao que parece, tem sido recorrente a insatisfação local, manifestações, abaixo-assinados e redes de apoio para que tais compras não ocorram. Oro (2004a, 2004b) ressalta o conflito que houve em Portugal com a compra do Coliseu do Porto em 1995, uma das casas de espetáculos mais tradicionais da cidade, que só não foi vendida devido a atos públicos e manifestações de repúdio por parte de artistas, intelectuais, políticos e parte da população<sup>25</sup> (ORO, 2004a, p. 143). O mesmo ocorre na França em 1999 com o cinema La Scala (Ibid., p. 150), teatro construído para

<sup>24</sup> Contagem de templos feita através do site da IURD México, que contabiliza todos os templos do país. Disponível em < <https://universal.org.mx/direcciones-mx/> > Acesso em 20 de março de 2020.

<sup>25</sup> O que seria das pessoas sem o Coliseu do Porto? Jornal de Notícias (JN), 4 de março de 2005. Disponível em < <https://www.jn.pt/arquivo/2005/o-que-seria-das-pessoas-sem-o-coliseu-do-porto-496516.html> > Acesso em 25 de maio de 2020.

musicais no final do século XIX e reaberto em 2018<sup>26</sup>. Na Inglaterra em 2009, cidadãos de Londres fizeram uma vigília para protestar contra a compra de um cinema histórico pela IURD. O cinema datava de 1887 e havia sido fechado em 2003<sup>27</sup>. Na Inglaterra, após uma menina de 8 anos de idade morrer em razão de um culto de possessão da IURD em Londres no ano de 2001, a Igreja foi acusada de abuso infantil, práticas perigosas utilizando fogo e propagandas de publicidade enganosas, que foram por vezes advertidas e retiradas de circulação.<sup>28</sup> Além disso também foi investigada em 2002 por lavagem de dinheiro<sup>29</sup>. Em Portugal, a IURD foi ainda acusada de tráfico de crianças.<sup>30</sup> Esses exemplos mostram como as redes da IURD não são estáticas. Elas estão em constante movimento, sendo por vezes acolhidas pela comunidade, outras questionadas e criticadas em suas práticas.

É dito que no continente africano em especial, a IURD se adaptou mais facilmente devido à facilidade de seus pastores de se adaptarem ao contexto social e econômico (CORTEN, DOZON, ORO, 2003, p. 37). Segundo Freston (2005), a IURD possuía mais de 400 templos somente no sul da África em 2005, sendo um fenômeno de sucesso da transnacionalização da religião evangélica do “Terceiro Mundo” (FRESTON, 2005, p. 33):

On current trends, Latin America and sub-Saharan Africa will become the numerically dominant regions of global Christianity, but little attention has yet been paid to the links between them. Thus, the phenomenon of the Universal Church in southern Africa has to be located not only in the local religious and political fields, but also in the context of the growing power of Third World Pentecostalism, Brazilian evangelical missionary efforts in Africa and the UCKG's own global expansion. (FRESTON, 2005, p. 34).

<sup>26</sup> Teatro em Paris que Edir Macedo tentou transformar em templo é reaberto. Rádio França Internacional, 21 de setembro de 2018. Disponível em < <http://www.rfi.fr/br/franca/20180921-reaberto-em-paris-teatro-que-edir-macedo-tentou-transformar-em-templo> > Acesso em 25 de maio de 2020.

<sup>27</sup> Moradores protestam para salvar cinema comprado por Igreja Universal em Londres. Estadão, 19 de abril de 2009. Disponível em < <https://www.estadao.com.br/noticias/geral,moradores-protestam-para-salvar-cinema-comprado-por-igreja-universal-em-londres,357529> > acesso em 25 de maio de 2020.

<sup>28</sup> The exorcists. **The Guardian**. 15 de janeiro de 2001. Disponível em < <https://www.theguardian.com/world/2001/jan/15/religion.uk> > acesso em 18 de maio de 2020.

<sup>29</sup> Igreja Universal é investigada na Grã-Bretanha. BBC Brasil, 19 de março de 2002. Disponível em < [https://www.bbc.com/portuguese/noticias/2002/020319\\_churchtp0.shtml](https://www.bbc.com/portuguese/noticias/2002/020319_churchtp0.shtml) > Acesso em 25 de maio de 2020.

<sup>30</sup> TV portuguesa acusa Igreja Universal de tráfico de crianças. **Veja**, 11 de dezembro de 2017. Disponível em < <https://veja.abril.com.br/brasil/tv-portuguesa-acusa-igreja-universal-de-trafico-de-criancas/> > acesso em 18 de maio de 2020.

Desde 2005 a IURD avançou ainda mais em sua transnacionalização para a África, sendo um tema cada vez mais estudado. Apesar de não ser tão significativa em números na época quanto é nos dias de hoje, autores como Paul Freston, Ari Pedro Oro, André Corten e Jean-Pierre Dozon, que escrevem sobre a transnacionalização da IURD desde a década de 1990, perceberam desde o princípio que estavam diante de um grande fenômeno devido a sua rápida inserção nas comunidades locais e crescimento acelerado pelo mundo.

Um dos interesses da IURD em se transnacionalizar para a África pode ser visto em sua retórica contra as religiões de matriz africana. Em uma análise dos jornais da IURD, a Folha Universal, Paul Freston (2005) relata que em 1997 e 1998 era publicado amplamente de que o continente precisaria de evangelização por ser vítima de espíritos ruins disfarçados de ancestrais. Nesse sentido, a missão da IURD é de despertar o povo africano para a verdade e libertá-los dos espíritos opressores (FRESTON, 2005, p. 46). Teriam sido esses espíritos opressores os responsáveis pelos problemas como a escravidão, e não a exploração geopolítica dos colonizadores.

Ainda que acelerada a inserção da IURD na África também foi marcada por controvérsias. Em 2005, após um episódio de queima de bíblias e outros objetos religiosos durante um culto em Madagascar, a igreja foi proibida de atuar no país, só retornando em 2009, quando também regularizou os documentos para a abertura da Igreja.<sup>31</sup> No mesmo ano, a Igreja também foi proibida de atuar na Zâmbia ao serem acusados de práticas de satanismo e abuso sexual de menores.<sup>32</sup>

Os casos de suspensão das atividades da IURD no continente africano mostram como as redes que se formam não são fixas, mas em constante movimento e transformação. Elas dependem de contextos políticos, apoio da comunidade internacional, de líderes religiosos, diplomatas, e adaptação sobre o filtro cultural. Essas redes de religião são constantes fontes de disputa pelos grupos de interesse, seja a comunidade local ou a comunidade religiosa da IURD, representada na figura do bispo Macedo. Da mesma forma, elas produzem controvérsias na comunidade

<sup>31</sup> BBC – Madagaáscar proíbe Igreja Universal e expulsa pastores. **Folha Online**, online, 04 de fevereiro de 2005. Disponível em <<https://www1.folha.uol.com.br/folha/bbc/ult272u39367.shtml>> acesso em 18 de maio de 2020.

<sup>32</sup> Zâmbia suspende Igreja Universal por suspeita de satanismo, diz jornal. **Folha Online**, online, 30 de novembro de 2005. Disponível em <<https://www1.folha.uol.com.br/folha/mundo/ult94u90041.shtml>> acesso em 18 de maio de 2020.

local, na cultura, na política, na própria co-constituição das redes de religião e nas relações internacionais. As controvérsias na África, assim como nos outros continentes, se diferem das controvérsias no Brasil. Se no Brasil o embate com sua entrada na política faz parte do projeto de poder da IURD, fora do país suas controvérsias parecem ser consequências não desejadas de sua expansão e conflitos locais que não a promoveriam, como ocorre no Brasil, mas prejudicariam sua transnacionalização.

A expansão da IURD para a África em um primeiro momento se dá apenas como uma continuação da igreja brasileira na zona lusófona. No entanto, seu crescimento é tanto que em apenas um ano já estava abrindo templos anglófonos também. Hoje possui curso voltado para a formação de pastores locais que, entre controvérsias, chegam a se tornar responsáveis por alguns templos, ainda que a maioria continue sendo responsabilidade de pastores brasileiros. Inserida na sociedade também através da rádio e em menor escala da televisão, a IURD conquistou um espaço importante para uma igreja transnacional instalada em países africanos.

A Igreja Universal participa de maneira particularmente dinâmica da recomposição religiosa, seguindo o novo imaginário da globalização que, tendo esgotado há muito tempo seus recursos para a conquista de novos territórios, desemboca em uma visão de guerra espiritual em escala planetária segundo a qual o Monte Sinai torna-se um ponto de referência, competindo com outro, a Meca. O imaginário da globalização é levado até o limite de um imaginário de fim de mundo. O sucesso da Igreja Universal não é o de uma seita fechada em si mesma, mas sim o de conquistadores da fé de um novo estilo que não têm medo de se mostrar participantes à altura da sociedade que pretendem “libertar”. (CORTEN, DOZON, ORO, 2003, pp. 17-18)

Para melhor ilustrar ao que a bibliografia se refere, passemos agora para a análise de alguns casos específicos da IURD. Destaco aqui um conflito que começou na Costa do Marfim e teve consequências para a Universal em outros territórios dessa rede, como Angola e África do Sul. No entanto, as controvérsias dentro de cada país já aconteceram em diversos outros momentos, como pode-se notar pela descrição dos três países e do caso de Moçambique, que apesar de não ter nenhuma ligação direta com a controvérsia na Costa do Marfim, não está isenta dessa rede formada pela Universal.

### 3.1.1 Costa do Marfim

A implantação da Igreja Universal do Reino de Deus na Costa do Marfim data de 1995. Em 2003 já contava com aproximadamente 40 templos (DOZON, 2003, p. 105). Em 2021 podemos contar o endereço de 57 templos no site oficial da IURD. Seu rápido processo de expansão sempre foi considerado um caso de sucesso na transnacionalização da Igreja. A instalação da igreja se deu em meio a problemas econômicos e conflitos sociopolíticos que o país enfrentava após o fim do regime de Houphouet-Boigny (DOZON, 2003, p. 108). Com uma grande quantidade de pessoas frustradas econômica e socialmente, a IURD com seu lema “pare de sofrer” se mostra como solução para os problemas enfrentados, propagando a Teologia da Prosperidade.

Tal como lhe é característico, a IURD começa sua transnacionalização através da compra de cinemas e depósitos em áreas de grande circulação no centro urbano. A escolha de Costa do Marfim como um local para se transnacionalizar não foi por acaso. Na década de 1990 o país tentava se vender como cosmopolita, onde habitariam diferentes pessoas vindas de todo o continente africano. Nesse sentido, instalar a Igreja na Costa do Marfim, portanto, significaria atingir não somente os marfinenses, mas seus migrantes, aumentando a circulação possível nesta rede. Sua influência é tão grande e esta rede cresce tanto que Jean Pierre Dozon (2003) afirma que o maior sucesso da IURD na Costa do Marfim é levar o país a uma “onda pentecostal”, que resulta na multiplicação de pastores e pequenas igrejas tanto brasileiras – como a Igreja do Evangelho Quadrangular – quanto marfinenses, formando novas redes que extrapolam a própria IURD.

Segundo O World Factbook, a Costa do Marfim possui 42,9% de sua população muçulmana, 17,2% católica, 11,8% evangélica, 1,7% metodista, 3,2% de outras religiões cristãs, 3,6% animista, 0,5% de outras religiões e 19,1% sem religião (CIA, 2014).

Apesar do aparente sucesso, em setembro de 2019, as ações da Igreja Universal do Reino de Deus na Costa do Marfim voltam a ganhar a atenção da mídia. Após um pastor são-tomense da IURD, Iudumilo da Costa Veloso, denunciar possíveis abusos da Igreja na Costa do Marfim e incitar uma insurgência, ele foi acusado de calúnia e incitação à violência e condenado a um ano de prisão. Dentre as acusações do pastor estavam a discriminação da Igreja para com pastores

africanos no geral, em benefício dos pastores brasileiros, imposição de vasectomia e proibição de casamento para que os pastores pudessem se dedicar somente a Igreja, apropriação indevida dos dízimos e humilhação dos pastores costamarfinenses. A IURD afirmou que as denúncias eram “mentiras absurdas e calúnias”, e o processou. Após a prisão do pastor Iudumilo, sua esposa, Ana Paula Veloso, disse que teria sido obrigada pela IURD a sair do país forçadamente, ainda que quisesse permanecer no país por conta de sua gravidez. Quando a notícia chegou a São Tomé e Príncipe, diversos fiéis se solidarizaram com a família do pastor preso e os protestos começaram. De um lado, protestantes acusam a Igreja de perseguição para abafar os crimes que seriam divulgados pelas denúncias do pastor. De outro, a Igreja diz sofrer calúnias impulsionadas pela oposição do governo, que o acusa de ser submisso perante a Igreja brasileira.

Segundo d'Alva, há "repulsa" em São Tomé e Príncipe quanto a uma postura da Universal que ele classifica como "segregadora": ele diz que muitos fiéis da Iurd deixaram de conviver com outras pessoas "porque a igreja diz que são mundanas, que não são cristãs o suficiente, e isso cria um ódio." Esse descontentamento, segundo ele, se somou a uma reação nacionalista contra detenção na Costa do Marfim "de um filho da terra sem que houvesse uma resposta do estado são-tomense e da própria igreja". Por mais que considere legítima a causa dos manifestantes, o produtor cultural diz que o movimento foi impulsionado pela oposição são-tomense, que aproveitou a revolta para golpear o governo e acusá-lo de ser submisso perante a igreja. (Trecho de *Revolta contra a Igreja Universal gera morte e crise diplomática na África*. UOL Notícias.)<sup>33</sup>

Os protestos contra IURD se intensificaram, quebrando templos e exigindo que a igreja retirasse as queixas do pastor Iudumilo para que ele fosse solto pelas autoridades Costa-marfinenses. Os protestos causaram confusão e levaram à morte de um manifestante são-tomense de 13 anos, baleado pela polícia militar que tentava conter às manifestações.

Em meio à revolta, solidarizados com o pastor São Tomense, passou-se a discutir no Parlamento de São Tomé e Príncipe a expulsão da IURD do país, enquanto diplomatas e líderes religiosos brasileiros se mobilizaram para tentar evitar que isso acontecesse. Estima-se que a população que frequente a Igreja Universal do Reino de Deus em São Tomé e Príncipe seja de aproximadamente 2%,

---

<sup>33</sup> Revolta contra Igreja Universal gera morte e crise diplomática em país africano. **BBC News Brasil**, online, 04 de novembro de 2019. Disponível em < <https://www.bbc.com/portuguese/brasil-50270551> > acesso em 30 de janeiro de 2020.

o que é um número consideravelmente alto haja vista a porcentagem de evangélicos no país ser de aproximadamente 14%, atrás da população católica com 55,7% (CIA, 2014).

O embaixador Vilmar Rogeiro Coutinho Junior, representante do Brasil em São Tomé e Príncipe desde 2016, entrou nas negociações para tentar acalmar os ânimos dos deputados e manter a permanência da Igreja Universal no país. As disputas políticas foram sobretudo acusatórias, culpando ora a IURD pelo que os pastores passaram segundo as denúncias, ora as autoridades são-tomenses por terem sido submissas perante a igreja. É dito ainda que apesar da mobilização em torno do caso de Iudumilo, os protestos e os ataques à igreja teriam sido articulados pela oposição são-tomense na tentativa de desestabilizar o governo, questionando suas ações para com a igreja.

O bispo da Universal e deputado federal pelo partido Republicanos na Bahia, Márcio Marinho, também viajou a São Tomé e Príncipe visando resolver o conflito. Essa viagem não consta em sua lista de missões oficiais do ano de 2019, o que indica que ele tenha ido tentar apaziguar o conflito apenas em sua função de bispo. No entanto, vemos mais uma vez como os atores políticos e religiosos se confundem, transformando-se em um só. Ainda em outubro o pastor da Assembleia de Deus e deputado federal Silas Câmara gravou um vídeo em sua rede social criticando as autoridades são tomenses por não garantirem a “proteção, a integridade e a liberdade de culto”<sup>34</sup>. Por não se tratar de cidadão brasileiro, a embaixada do Brasil na Costa do Marfim decidiu não se pronunciar. O mesmo vale para a embaixada da Costa do Marfim no Brasil.

Para garantir a segurança de seus pastores, a Universal anunciou em 17 de outubro de 2019 a retirada de pastores angolanos, moçambicanos e brasileiros que atuavam em São Tomé e Príncipe.<sup>35</sup> Já na Costa do Marfim, a IURD foi acusada de ter pressionado às autoridades marfinenses para prender o pastor sem direito a defensor público, devido a sua forte presença no país. Dada a repercussão do caso, visando minimizar os conflitos e continuar no país, a IURD retirou a queixa contra

---

<sup>34</sup> BBC News, Op. Cit.

<sup>35</sup> Desinformação joga populares contra Universal de São Tomé e Príncipe. **Rede Universal**, online, 17 de outubro de 2019. Disponível em <<https://www.universal.org/noticias/post/desinformacao-joga-populares-contr-universal-de-sao-tome-e-principe/>>. Acesso em 18 de maio de 2021.

o pastor são tomense Iudumilo, que foi solto após 45 dias de prisão. O esforço da IURD em conter os danos provocados por esse conflito são uma tentativa de que a imagem abalada da igreja não se espalhe para outros países.

Apesar de não ter sido uma das maiores transnacionalizações da IURD, com pouco crescimento numérico em templos e fiéis desde a sua instalação, o espaço da IURD na Costa do Marfim também é demasiadamente importante. A rede que a Igreja Universal acaba por tecer expande as fronteiras da religião protestante no país, sendo importante para além de sua própria existência. Mais recente, os conflitos que envolvem o país e o pastor são tomense preocupam na medida em que podem servir de vitrine negativa para o mundo. Ainda que a IURD na Costa do Marfim não seja tão popular e numerosa quanto em Angola ou em Moçambique, por exemplo, seus conflitos poderiam acarretar no desgaste da imagem da igreja não só na Costa do Marfim como no restante da África e quiçá no mundo, levando a um efeito dominó capaz de prejudicar a implantação da IURD em outros países que são mais relevantes para à igreja, como é o caso da Angola e da África do Sul, que também apresentaram casos de denúncias e revoltas para com a IURD, que reverberam até hoje.

### **3.1.2 Angola**

O primeiro país no continente africano para onde a Igreja Universal do Reino de Deus decidiu se transnacionalizar foi a Angola. Sem barreira linguística por ser um país de colonização lusófona, a Angola em 1991 foi a porta de entrada da IURD para todo o continente africano. Em um contexto de construção da sua identidade nacional e reconstrução financeira devido a recente independência política de Portugal<sup>36</sup>, a IURD encontra terreno favorável para seu crescimento em Angola, reconhecida juridicamente segundo as leis do país como instituição religiosa apta a manter templos e atuar no país.

Como dito anteriormente, seu lema “pare de sofrer” se adapta bem a contextos conturbados, dialogando diretamente com o fiel. As guerras civis dentro do país continuaram até 2002, mas “mesmo com as guerras civis, a Universal tem investido

---

<sup>36</sup> Sendo considerada colônia de Portugal, em 1961 tem início um conflito armado no território de Angola na luta pela sua independência. Após 14 anos de guerra, em 1975 o conflito termina com a independência de Angola e o desafio de reconstruir o país social, econômica e administrativamente.



no país, e desde 1998 conta com a retransmissão do sinal da Rede Record de televisão (Fonseca 2003) e com uma presença marcante de rádios AMs e FM's." (MAFRA, SWATOWISKI, SAMPAIO, 2012, p. 90). Aliado a isso, com o fim das guerras "o governo angolano concentra seus esforços para um projeto de reconstrução nacional, solicitando a colaboração em especial de grupos e instituições religiosas" (Ibid., loc. cit), visando obter ajuda em ações humanitárias para uma população devastada social e economicamente.

Segundo a base de dados disponibilizada pela CIA, agência de Inteligência dos Estados Unidos – World Factbook –, a Angola possui 41,1% de sua população católica, 38,1% protestante, 8,6% de outras religiões e 12,3% sem religião (CIA, 2014)<sup>37</sup>. A maioria cristã faz jus ao seu passado colonial de herança portuguesa. Dentre essa porcentagem, a IURD afirma ter 2,7% da população angolana fiel à sua igreja. O espaço que IURD ocupa nesse cenário se mostrou amplo e crescente. Com início lento, possuía cerca 14 templos em 1994, atingindo apenas 36 templos em 1998. A partir do ano de 2000 esse crescimento é acelerado, com a IURD ocupando dez das dezoito províncias angolanas, ainda que a maior parte – 47 templos – estivessem na capital Luanda. Em 2004 a IURD atinge a marca de ocupar todas as dezoito províncias angolanas com 124 templos (FREESTON, 2005, p. 59), chegando a 217 templos em 2017 (SAMPAIO, 2020, p. 124), com um projeto pastoral associado à unificação do país.

Em pesquisa realizada no *site* da Agência de Notícias Oficial de Angola, Angop, entre as 174 notícias sobre ações sociais desenvolvidas no país de 2001 a 2010, cem referem-se a ações assistenciais e serviços civis prestados pela igreja Universal. Na lista de ajudas prestadas às populações pela igreja, consta serviços de alfabetização, doação de alimentos, de sangue, incentivo à votação, serviço civil, ajuda a idosos e até mesmo a doação de trombetas para a recepção de um evento esportivo continental. A atuação da IURD em projetos sociais está tão bem estabelecida que até mesmo autoridades governamentais podem reivindicar uma atuação cívica para a igreja. Este foi o caso da governadora de Luanda, Francisca do Espírito Santo que, em visita a Catedral da Fé em Luanda, sugeriu que a igreja abrisse um centro de formação profissional, realizasse registro de nascimento e a emissão de carteira de identidade. Na mesma ocasião, ela aproveitou a oportunidade para agradecer, pois "a palavra da igreja tem ajudado os angolanos na pacificação dos espíritos, não apenas dos conflitos familiares, mas também nos sociais". (MAFRA, SWATOWISKI, SAMPAIO, 2012, pp. 90-91).

<sup>37</sup> CIA World Fact Book. Disponível em <https://www.cia.gov/the-world-factbook/field/religions>. Acesso em 18 de maio de 2021.

Apesar de atuação ativa no país, com grande número de templos e de ações assistenciais realizadas junto ao governo, seu reconhecimento jurídico não isenta a IURD de lidar com controvérsias que surgem no caminho, visto que “o exercício religioso [...] está condicionado a uma arena de disputas entre diferentes poderes e atores sociais” (SAMPAIO, 2020, p. 124).

Em 2013 a IURD lida com seu primeiro grande atrito, que levou à suspensão de suas atividades por um período de 63 dias. Na época, um culto programado para um estádio com capacidade máxima de 30 mil pessoas abrigou entre aproximadamente 150 mil fiéis dentro e fora do estádio, segundo a imprensa. Ao ter início o evento, os fiéis que se encontravam do lado externo do estádio forçaram os portões para entrar, ocasionando a um tumulto que levou a morte de 16 pessoas pisoteadas e o ferimento de outras 120<sup>38</sup>. Responsabilizada pelo incidente e pela superlotação do estádio, a Igreja Universal do Reino de Deus foi acusada de se aproveitar e enganar os fiéis (SAMPAIO, 2020, p. 138).

A Nota dos Órgãos de Auxiliares do Presidente da República orienta que em virtude de se constatar que as Igrejas Mundial do Poder de Deus, Mundial do Reino de Deus, Mundial Internacional, Mundial da Promessa de Deus, Mundial Renovada e Igreja Evangélica Pentecostal Nova Jerusalém apesar de não estarem reconhecidas pelo Estado angolano realizam cultos religiosos e publicidade, recorrendo as mesmas práticas que as da IURD, sejam igualmente interditadas de realizar quaisquer actividades religiosas no país (Agência Angola Press 2013a apud. SAMPAIO, 2020, p. 138).

Esse episódio relatado por Sampaio (2020) sobre interditar a prática de algumas atividades religiosas se relaciona com o resultado eleitoral de 2012, onde o grupo político no poder até então perdeu grande número de votos. Com isso, o presidente da época José Eduardo dos Santos, que esteve à frente de Angola entre 1979 e 2017, foi favorável a uma nova estratégia de “renovação de valores” e de melhorias nos serviços prestados pelo governo, o que incluiria menor atenção às igrejas para que a população focasse no governo. Após 63 dias de pressão da igreja e mobilização social através de abaixo assinado e cultos na rua, em frente aos antigos templos da IURD, a suspensão de suas atividades foi revogada. As outras igrejas, contudo, continuaram suspensas. Em 2015 o processo contra IURD foi

<sup>38</sup> Pastores da Universal em Angola rompem com Edir Macedo e pedem expulsão de bispos brasileiros. **BBC News Brasil**, online, 29 de novembro de 2019. Disponível em < <https://www.bbc.com/portuguese/brasil-50566599> > último acesso em 30 de janeiro de 2020.

finalizado, levando seis líderes religiosos a serem julgados por “homicídio voluntário” e “ofensas corporais”, mas absolvidos em tribunal.

O resultado favorável à IURD sugere que seu papel e influência política em Angola é muito maior do que o de “agente de integração Brasil-Angola”. Sua transnacionalização foi bem-sucedida, deixando de ser apenas elemento estrangeiro, mas ator transnacional com forte presença política no país. Isso, contudo, não significa que seu caminho se deu – ou ainda se dá – sem controvérsias.

Desde 2018 discute-se em Angola a possibilidade de mudar a legislação a respeito das práticas religiosas no país, proibindo cobrar por promessas ou bençãos divinas e outros 64 artigos que estabeleciam “o que pode [ou não] ser feito ou dito em nome da fé” (SAMPAIO, 2020, p. 140). Diante disso, em janeiro de 2019 mais de 900 denominações religiosas ilegais foram encerradas no país. Apesar de não incluir a Igreja Universal, ela seguiu sob tensões e negociações no país.

Em novembro do mesmo ano novos conflitos surgem, dessa vez internos à igreja. Pastores angolanos da IURD anunciaram sua ruptura com a administração religiosa brasileira através de um abaixo assinado com o nome de mais de 300 pastores, acusando os líderes religiosos brasileiros que atuavam no país de racismo, de favorecerem pastores brasileiros em detrimento de pastores angolanos, os obrigarem a fazerem vasectomia, desviarem dinheiro nacional para o exterior e praticarem punições contra os pastores “rebeldes” que ousavam questionar a direção da igreja. Eles exigiram que os pastores brasileiros deixassem Angola para que a IURD no país tivesse administração integralmente angolana. A IURD, por outro lado, se defendeu dizendo que estava sendo vítima de ex-pastores, já desvinculados da instituição por “desvio moral”<sup>39</sup>.

Estava sendo discutido se a IURD poderia ter seus cultos suspensos da Angola, mas, como não houve decisão por parte do governo até junho de 2020 um grupo de pastores da Igreja em Angola informou rompimento definitivo com a direção brasileira da Igreja. O grupo assumiu 35 templos em Luanda, capital de

---

<sup>39</sup> Pastores da Universal em Angola rompem com Edir Macedo e pedem expulsão de bispos brasileiros. **BBC News Brasil**, online, 29 de novembro de 2019. Disponível em <<https://www.bbc.com/portuguese/brasil-50566599>>. Acesso em 20 de maio de 20201.

Angola, e cerca de 50 templos em outras províncias do país, chegando a quase metade dos templos no país<sup>40</sup>.

Essa ruptura, apesar de ter causado grande alvoroço na comunidade evangélica e na mídia, não é tão surpreendente. Desde 1999 Mariano já alertava sobre os riscos da contestação de pastores brasileiros e formação de movimentos dissidentes e nacionalistas a medida em que fossem formados pastores locais para atuarem nos templos da IURD de seus próprios países. Apesar de ter escrito sobre Portugal e África do Sul, países que tinham maior presença da IURD à época, Mariano (1999b) parece prever os futuros conflitos que a Igreja Universal ainda iria sofrer em seu processo de transnacionalização:

A nacionalização de suas lideranças [no processo de transnacionalização da IURD] seja em Portugal, seja na África do Sul, onde esse processo está mais adiantado, seja em outros países, tenderá a propiciar, como mostra sobejamente a história do protestantismo no Brasil e alhures, a contestação do poder decisório nas mãos de um clero estrangeiro e a formação de movimentos dissidentes de caráter “nacionalista”. (MARIANO, 1999b, p. 66).

As denúncias feitas se concretizaram como investigações que perduraram por meses, envolvendo atores políticos e religiosos tanto de Angola como do Brasil desde julho de 2020:

o caso se encontra na Procuradoria Geral da República. Frente à crise, Edir Macedo recorreu a um aliado favorito, o Presidente da República. Jair Bolsonaro enviou uma carta ao Presidente João Lourenço no dia 13 de julho, manifestando sua preocupação e pedindo aumento de proteção aos brasileiros. A tentativa de mediação da crise veio também de outro braço de apoio da IURD na política nacional brasileira: o Legislativo. A iniciativa parece se centrar em torno do senador Major Olímpio (PSL-SP), Nelsinho Trad (PSD-MS) e Marcos do Val (Podemos-ES), que formularam pedidos para envio de parlamentares brasileiros à Angola e requerimentos para formação de comissão para apurar a situação. O envio de uma missão foi aprovado na Comissão de Relações Exteriores do Senado para o início de agosto.<sup>41</sup>

Em agosto, a Procuradoria Geral da Angola anunciou o fechamento de sete templos sob a alegação de haver “indícios suficientes da prática de delitos como associação criminosa, fraude fiscal, exportação ilícita de capitais, abuso de

<sup>40</sup> Bispos e pastores da Universal em Angola tomam controle de templos e rompem com direção brasileira. **BBC News Brasil**, online, 23 de junho de 2020. Disponível em < <https://www.bbc.com/portuguese/geral-53146064>>. Acesso em 23 de junho de 2020.

<sup>41</sup> FEITOZA, Pedro; DA SILVA, Jéssica. Devotos em cisma: a Igreja Universal do Reino de Deus em Angola. **Buala**, online. Disponível em <https://www.buala.org/pt/a-ler/devotos-em-cisma-a-igreja-universal-do-reino-de-deus-em-angola>. Acesso em 20 de maio de 2021.

confiança e outros atos ilegais”<sup>42</sup>. Estes templos ficaram sob a responsabilidade do Instituto Nacional dos Assuntos Religiosos (INAR), ligado ao Ministério da Cultura, até que fosse tomada uma decisão judicial. Em setembro outros quatro templos foram fechados.<sup>43</sup>

Em meio à crise que se arrastava, o Itamaraty coloca em sigilo 68 dos 71 telegramas e documentos sobre a Igreja Universal em Angola<sup>44</sup> sob a justificativa de não colocar em risco as “relações internacionais do país”, mas acaba dificultando o entendimento da condução externa política do país em meio a tensão. Segundo David Magalhães, professor de Relações Internacionais da PUC – São Paulo, em entrevista ao Jornal O Globo, o sigilo mostra o imbricamento entre Igreja e Estado. Vale lembrar que o Bispo Edir Macedo e o presidente Jair Bolsonaro são grandes aliados políticos, como apresentado no capítulo 2.

Estendendo a crise para o ano de 2021, os vistos de cerca de 50 pastores brasileiros em Angola venceram em abril e não foram renovados pelas autoridades angolanas, que comunicaram os missionários a deixar o país dentro do prazo de oito dias.<sup>45</sup> O INAR decidiu que as igrejas que estavam até então sob sua administração passassem para a administração de pastores angolanos.

Apesar da tentativa de interferência do filho do presidente e deputado federal Eduardo Bolsonaro (PSL-SP), o presidente da Angola João Lourenço (2017-atual) criticou as “tentativas de ingerências em decisões internas da Angola” (BBC News, 2021). Apaziguando os ânimos e as relações diplomáticas entre Brasil e Angola, o embaixador brasileiro Rafael de Mello Vidal, presente em Angola desde setembro

<sup>42</sup> Angola manda fechar templos da Igreja Universal, acusada de fraude. 16 de agosto de 2020. Disponível em <[https://www1.folha.uol.com.br/mundo/2020/08/angola-manda-fechar-templos-da-igreja-universal-acusada-de-fraude.shtml?utm\\_source=twitter&utm\\_medium=social&utm\\_campaign=twfolha](https://www1.folha.uol.com.br/mundo/2020/08/angola-manda-fechar-templos-da-igreja-universal-acusada-de-fraude.shtml?utm_source=twitter&utm_medium=social&utm_campaign=twfolha)> acesso em 16 de agosto de 2020.

<sup>43</sup> LUAMBA, Manuel. Angola fecha mais quatro templos da Igreja Universal. **DW Brasil**, online, 15 de agosto de 2020. Disponível em <<https://www.dw.com/pt-br/angola-fecha-mais-quatro-templos-da-igreja-universal/a-55013059>>. Acesso em 20 de maio de 2021.

<sup>44</sup> PRAZERES, Leandro. Em meio a crise, Itamaraty coloca em sigilo telegramas sobre Igreja Universal em Angola. **O Globo**, online, 01 de dezembro de 2020. Disponível em <<https://oglobo.globo.com/sociedade/em-meio-crise-itamaraty-coloca-em-sigilo-telegramas-sobre-igreja-universal-em-angola-24775330>>. Acesso em 20 de maio de 2021.

<sup>45</sup> NASCIMENTO, Gilberto. A disputa por trás da saída de bispos e pastores brasileiros da Universal em Angola. **BBC News**, online, 13 de abril de 2021. Disponível em <<https://www.bbc.com/portuguese/brasil-56740870>>. Acesso em 20 de maio de 2021.

de 2020 se pronunciou dizendo que a crise interna da Igreja não diz respeito ao Brasil:

O embaixador brasileiro em Angola, Rafael Vidal, disse à Agência Lusa que os problemas da Universal no país não são uma questão entre os Estados. "A Iurd em Angola é uma igreja angolana que conta com cidadãos brasileiros. É uma grande instituição que tem presença no mundo inteiro. E, em Angola, é uma igreja sujeita aos regulamentos e normas das instituições religiosas previstas pelo Estado angolano, que é um Estado de direito", afirmou. Para o embaixador brasileiro, a polêmica envolve "uma instituição brasileira que vem sofrendo uma crise interna e que, em função dessa crise, tem gerado decisões de órgão reguladores como o Inar, em relação ao funcionamento da igreja". (BBC News, 2020).

Ainda em abril, a Igreja Universal do Reino de Deus teve as atividades da sua emissora de televisão, a Rede Record, suspensas<sup>46</sup>. Assim como os templos, a perda do canal de televisão no país é um ponto forte para desarticular a rede formada pela IURD em Angola.

A suspensão da TV Record de Angola ocorreu em razão de a emissora ter como principal dirigente um brasileiro, o também pastor Fernando Teixeira, quando a lei local exige que seja administrada por um angolano. O ato não deixou de ser uma retaliação: a Record de Angola, como também a Record África e a matriz no Brasil vinham fazendo ataques ao governo, à Justiça angolana e aos novos líderes da igreja no país. (DCM, 2021).

Tanto o templo quanto o canal de televisão e seus pastores são actantes essenciais para a rede da IURD, que tinha na Angola um de seus principais nodos. No entanto, na medida em que ela interfere na política do país, sofre retaliação, diferente do que ocorre com sua posição e interferência política no Brasil, onde está alocada em um espaço diferente na sociedade. O sucesso dessas redes se dá principalmente por sua capacidade de se adaptar aos diferentes contextos, tecnologias, saber como atingir a população e alcançá-los para sua fé. A partir do momento em que essa rede é atingida, vemos como elas são maleáveis, podendo sempre ser associadas ou re-associadas. Os actantes importantes para essa rede também mudam, entrando atores que não tinham papel antes. Eles podem associar-se momentaneamente porque suas ações e interesses são heterogêneas, e os laços sociais foram proporcionados por figuras também heterogêneas. Nesse sentido,

<sup>46</sup> Rebelião em Angola tira igrejas e TV de Edir Macedo e deve chegar a outros países, diz bispo ao DCM. *Diário do centro do Mundo*, online, 25 de abril de 2021. Disponível em <<https://www.diariodocentrodomundo.com.br/rebeliao-em-angola-tira-igrejas-e-tv-de-edir-macedo-e-deve-chegar-a-outros-paises-diz-bispo-ao-dcm/>>. Acesso em 20 de maio de 2021.

diante do ocorrido desde 2019, a IURD sinalizou em 14 de maio de 2021 romper seu apoio ao presidente Jair Bolsonaro, acusando o governo brasileiro de ter sido omissos frente à deportação de pastores da Universal<sup>47</sup>. O Partido Republicanos, ligado a IURD, não endossou o rompimento que a Igreja anunciou.

Por fim, após um ano e seis meses de conflito e a tentativa do grupo de revoltosos de tomar o controle da IURD – inclusive mudando o seu nome para Igreja Universal de Angola –, as brigas cessaram com a nomeação do pastor angolano Alberto Segunda como oficialmente o novo líder da IURD no país. O ato da cúpula da Igreja Universal do Reino de Deus junto ao Bispo Edir Macedo é a última tentativa de não perder o controle total de seus templos no país e salvaguardar seus interesses:

#### NOTA PARA A IMPRENSA

A IGREJA UNIVERSAL DO REINO DE DEUS (“IURD”) informa que foram tomadas decisões firmes que têm em vista a alteração da sua estrutura, de forma a que a liderança da Igreja em Angola assente exclusivamente em membros da IURD, cidadãos angolanos, procurando fazer ecoar a voz da sociedade e das autoridades angolanas no seio da Igreja, e fazê-la corresponder às suas necessidades e preocupações.

Assim, a IURD anuncia que o Sr. Bispo Honorilton Gonçalves cessa com efeitos imediatos as funções que exerceu até à data como Presbitério Geral em Angola, sendo substituído pelo Sr. Bispo Alberto Segunda, também com efeitos imediatos.

A IURD informa ainda que irão ser escrupulosamente cumpridos os trâmites legais e estatutários com vista a ser convocada uma reunião extraordinária da assembleia geral da associação com o objectivo de eleger novos membros, cidadãos angolanos, do Conselho de Direção e da Mesa da Assembleia Geral.

Se dúvidas não existiam quanto à vontade da IURD em ouvir o povo angolano e prestar-lhe o melhor serviço, essa vontade sai agora ainda mais reforçada.

A IURD espera, assim, que as alterações agora introduzidas possam contribuir para a pacificação no seio da Igreja, e representar o início de uma nova etapa do trabalho que vem desenvolvendo desde 1992 ao serviço dos angolanos.

Luanda, 19 de Maio de 2021

Bispo Antonio Miguel Ferraz

Igreja reconhecida pelo Decreto Executivo, nº31B/92 de 17 de Julho, I Serie nº28 do Diário da República - NIF: 5000391417. R. Nicolau Gomes Spencer 159, Maculusso, Luanda. Tel 226 434 223<sup>48</sup>

A tentativa da Igreja Universal de encerrar esse episódio através da troca de pastores visa trocar os mediadores da rede a fim de protegê-la. No entanto, essa

<sup>47</sup> Igreja Universal sinaliza romper com Bolsonaro por causa de crise em Angola. **Poder 360**, online, 14 de maio de 2021. Disponível em < <https://www.poder360.com.br/governo/igreja-universal-sinaliza-romper-com-bolsonaro-por-cao-de-cao-em-cao>> acesso em 20 de maio de 2021.

<sup>48</sup> Nota da Igreja Universal da Angola publicada em sua página no facebook dia 19 de maio de 2021. Disponível em < [https://www.facebook.com/IgrejaUniversalAngola/?ref=page\\_internal](https://www.facebook.com/IgrejaUniversalAngola/?ref=page_internal)>. Acesso em 20 de maio de 2021.



controvérsia segue reverberando. Com pressão da Igreja que possui muita influência no governo de Jair Bolsonaro, em julho de 2021, o vice-presidente da república Hamilton Mourão, junto à comitiva, visitou Angola a fim de defender a permanência da IURD e de seus pastores no país.

A ruptura por parte dos pastores angolanos contrapõe o modelo transnacional da Igreja a um projeto nacional por parte desse segmento da igreja. A tensão em Angola põe em questão o modelo transnacional da IURD, mas ainda não é cedo para afirmar as implicações desse conflito para sua rede. Apesar das tentativas de encerrar esse assunto, a controvérsia da IURD na Angola segue causando alvoroço nas relações diplomáticas entre Brasil e Angola, e na própria relação da igreja no Brasil.

### **3.1.3 África do Sul**

Apesar da diferença linguística, a Igreja Universal do Reino de Deus se instalou na África do Sul em sua primeira onda de expansão, em 1992. A princípio ela foi voltada para os migrantes de língua portuguesa, mas logo no ano seguinte, em 1993, inaugurou um templo anglófono buscando alcançar a população local, visto que inglês é uma das línguas oficiais do país. Em 1994 já contava com 17 templos e em apenas quatro anos esse número cresceu para 115 templos (ORO, CORTEN, DOZON, 2003, p.101). Seu acelerado crescimento ocorre, assim como vimos em Angola e Moçambique, em meio a reconstrução nacional impulsionada pelo fim do regime de segregação racial que ocorria na África do Sul, Apartheid (1948-1994).

O Apartheid provocou desigualdades econômicas severas no país, levando ao cenário perfeito para que a Teoria da Prosperidade da IURD e de outras igrejas evangélicas seja bem recebida pela população. Até o último momento essas mesmas instituições tiveram uma postura apolítica, que poderia ser interpretada como condizente ao status quo (CORTEN, 2003, p. 141). No entanto, com o processo de reconstrução nacional pós apartheid e a tentativa de modernizar a África do Sul, bem como colocá-la como exemplo de transição democrática e inserção na economia mundial foi mais favorável ao crescimento dessas igrejas que não tinham tanto espaço anteriormente:



A IURD encontra nessa ideologia do Renascimento africano e no papel que a África do Sul se atribuiu uma concepção homóloga à sua concepção de universalidade. Para a IURD, o modelo rival acaba sendo da Igreja Católica. Para fazer-lhe concorrência não se trata, de forma alguma, de fechar-se em um mundo à parte. Ao contrário, é necessário lutar no cenário mundial. Essa homologia de concepção da IURD com o Renascimento africano se repete na fase atual, de forma bastante simétrica, diante do neoliberalismo. O modelo de crescimento da IURD tem a ver com uma estratégia de multifuncional, implantando-se aqui e fechando em outro lugar em virtude de estudos de mercado. (CORTEN, 2003, p.144).

Apesar de vermos que alguns dos motivos para a transnacionalização bem-sucedida da IURD são a sua expansão midiática, influência política e inserção cultural, esse processo não ocorre no caso da África do Sul. Com pouca visibilidade no cenário político e o acesso à televisão negado pelo Estado, a IURD conseguiu ocupar um “papel específico [na África do Sul] a desempenhar no contexto *pós-apartheid*, oferecendo um imaginário de mobilidade social e associando-se ao papel do Renascimento africano presidido pela elite da ANC<sup>49</sup>” (CORTEN, 2003, p. 145) e ocupando cerca de 306 templos espalhados pelo país hoje, segundo a contagem oficial de seu site.

A transnacionalização da Igreja Universal do Reino de Deus para a África do Sul é uma das mais rentáveis do continente africano, gerando cerca de 900 mil dólares por mês no ano de 1997 (FREESTON, 2005, p. 51). Sua atuação é diversificada, incluindo livraria com títulos brasileiros e estadunidenses, escola dominical para as crianças, o *Help Center Stop Suffering* – que leva o lema da Igreja “pare de sofrer” –, um Centro de Treinamento voltado para ajudar as pessoas em suas perspectivas de emprego através da capacitação em informática, e um centro de emprego que oferece mais de 4 mil vagas de emprego por semana, voltado para aqueles que não podem comprar jornais ou acessar a internet para procurar oportunidades. Apesar de sua licença para televisão ter sido negada no país, assim como a sua licença para a rádio em KwaZulu, a IURD conseguiu apresentar programas de rádio e televisão em outras emissoras.

Assim como as acusações que envolveram a IURD em Angola, em fevereiro de 2021 as mesmas acusações de esterilização forçada, abortos forçados e exploração financeira foram denunciadas por ex-membros da Igreja Universal do Reino de Deus na África do Sul à Comissão de Promoção e Proteção dos Direitos

<sup>49</sup> Sigla em inglês para Congresso Nacional Africano.

das Comunidades Religiosas e Linguísticas Culturais.<sup>50</sup> Até então a África do Sul era considerado um dos maiores casos de sucesso de transnacionalização da Igreja Universal do Reino de Deus no continente africano, sendo referência para a entrada da IURD em outros países.

Some of the reasons Dozon (2003) adduces for the relative success of the UCKG in the Ivory Coast seem relevant for the South African case: they are both countries that combine serious problems with considerable urbanization, good infra-structure and a certain cosmopolitanism and racial diversity. Success in South Africa may also be related to the moment of the country, in which newly created expectations begin to be frustrated and new religious groups proliferate. The UCKG can appeal both to the disappointed as well as to those who need moral reinforcement to take advantage of the new opportunities. So far, South Africa is the UCKG's only real success story operating outside the Portuguese- and Spanish-speaking worlds, and in a country where Protestantism rather than Catholicism has traditionally been dominant. (FRESTON, 2005, p. 54).

Os acontecimentos recentes, no entanto, que podem ser consequência dos últimos embates religiosos entre IURD e Angola e entre IURD e São Tomé e Príncipe ainda não puderam ser estudados o suficiente para mensurarmos as consequências disso para a IURD na África do Sul. De todo modo, é mais uma mostra de que sempre podem entrar novos actantes, mesmo nas redes que pareciam mais estáveis.

### 3.1.4 Moçambique

A segunda implantação da IURD na África se deu em 1992 em Moçambique. O país possui 27,2% de católicos, 18,9% de cristãos, 16,6% de cristãos zionistas<sup>51</sup>, 15,3% de evangélicos/pentecostais, 1,7% de anglicanos, 4,8% de outras religiões, 13,9% sem religião e 2,5% não especificado (CIA, 2017). Apesar de expressivo, o movimento evangélico/pentecostal se instaura em Moçambique apenas no final do século XIX por meio de igrejas missionárias e migrantes, vindos principalmente da África do Sul. Por bastante tempo essa denominação não teve força no país, não sendo reconhecida pelo Estado nem enquanto colônia nem após sua independência.

<sup>50</sup> Igreja Universal é acusada de forçar abortos e propor esterilização de pastores; entenda. **Hypeness**, 22 de fevereiro de 2021. Disponível em <<https://www.hypeness.com.br/2021/02/igreja-universal-e-acusada-de-forcar-abortos-e-propor-esterilizacao-de-pastores-entenda/>> . Acesso em 25 de maio de 2021.

<sup>51</sup> Denominação cristã surgida no século XIX no Sul da África.

A guerra de independência de Moçambique (1964-1975) e a guerra civil que ocorreu em seguida (1976-1992) deixaram o país devastado. As consequências dos vários anos de guerra como a recessão econômica, desigualdade social e dependência da ajuda externa “transformaram Moçambique em um país vulnerável a diferentes influências externa” (CRUZ E SILVA, 2003, p. 124). Em um primeiro momento, para se afastar da dominação colonial portuguesa, a Frente Libertadora de Moçambique (Frelimo), partido no poder em Moçambique, assumiu uma postura de controle rígido das atividades religiosas, proibindo cerimônias públicas e restringindo as práticas ao âmbito familiar e/ou privado (REIS, 2019, p. 587). No entanto, assim como em Angola, em um processo de reconstrução nacional e revalorização da cultura moçambicana, a partir da década de 1980 o governo passou a buscar o apoio de diversas instituições, dentre elas, instituições religiosas.

É nesse contexto que emerge uma “revitalização religiosa” (Roesch, 1994, p. 45), marcada por um crescimento significativo do evangelismo, em presença de um espaço político e social mais amplo para desenvolver e disseminar sua influência, particularmente nas zonas centro e sul do país. A expansão das igrejas evangélicas que se verifica nesse período não só se refere às igrejas históricas, como também às Assembleias de Deus, igrejas batistas, diferentes tipos de igrejas etíópicas e sionistas (Cruz e Silva, 2001b). Com a nova vaga de crescimento de igrejas que entraram e se disseminaram por Moçambique na década de 1990, veio a Igreja Universal do Reino de Deus. Com menor impacto, chegaram, na mesma década, outras igrejas originárias do Brasil, tal como Deus é Amor e Brasil para Cristo (CRUZ E SILVA, 2003, p. 125).

Essa abertura religiosa teve como consequência a multiplicação no número de igrejas em Moçambique. Segundo Livia Reis, “com o fim da guerra civil, o número de igrejas registrado no Departamento de Assuntos Religiosos do Ministério da Justiça de Moçambique seguiu uma linha ascendente, passando de 112 em 1992 para 907 no ano de 2017” (REIS, 2019, p. 597).

O embate travado pelo governo moçambicano na década de 1980 com as igrejas e cultos brasileiros era também cultural, como retrata Van de Kamp:

Segundo a nova política, os moçambicanos precisam valorizar sua cultura tradicional como uma força para o desenvolvimento de uma nação próspera. Curandeiros recebem mais apoio, funcionários do governo usam roupas “autênticas moçambicanas” e rituais tradicionais acontecem em cerimônias oficiais do Estado. Em geral há um renascimento da “identidade moçambicana tradicional” e discussões sobre o que ela significa realmente. Vários moçambicanos rejeitam esse regresso ao passado cultural de Moçambique, posto que para eles tal passado possui tantos lados escuros que o seu processo de revalorização e embelezamento (Port, 2007) não faz sentido. A mais clara expressão desse ponto de vista é ouvida nas igrejas pentecostais, onde membros rejeitam vigorosamente a política cultural nacional e

promovem uma cultura global cristã com acentos brasileiros. Tanto o governo de Moçambique (e organizações da sociedade civil relacionadas) e as igrejas pentecostais estão, portanto, engajados num processo de reestilização de aspectos da cultura moçambicana, embora de maneiras diferentes e até opostas: o governo moçambicano quer “civilizar” a cultura local, enquanto os pentecostais focam suas características “incivilizadas”. (VAN DE KAMP, 2012, p. 65).

Van de Kamp argumenta que o “rompimento com estruturas e práticas sociais consiste num aspecto intrínseco do pentecostalismo na África (Meyer, 1998), sendo este reforçado pela dimensão transnacional Sul-Sul” (Ibid., p 70), o que reforçaria a tentativa de suprimir a cultura moçambicana em prol da cultura brasileira. Ao mesmo tempo em que os meios de comunicação – rádio, programas de televisão ou jornais impressos – ecoavam em um público mais letrado e com maior poder de compra, também atingiam uma gama variada de moçambicanos.

Em 1992 a IURD se estabelece em Maputo, onde havia a maior concentração de evangélicos. Sua primeira sede foi no Cine África, um antigo cinema desativado. Em 2001, segundo o jornal da própria igreja, Folha Universal, a IURD possuía 56 templos espalhados pelo país. Em 2004 afirmava ter 93 templos (FREESTON, 2005, p. 56). Em um crescimento contínuo, em 2015 contabilizava 250 templos em todas as províncias do país, sendo 100 templos somente na cidade de Maputo (VAN DE KAMP, 2016 apud. REIS, 2019, p. 597). Sua instalação é considerada um caso de sucesso devido a sua articulação com o partido governante local, a Frelimo. Sua primeira forma de inserção na cultura e comunidade local é através do Jornal Impresso Folha Universal, que contou com uma tiragem média em 2014 e 2015 de 15.000 exemplares. A segunda forma de inserção midiática se deu através da rádio Miramar em 1993 e, por fim, a TV Miramar em 1999 (REIS, 2018, p. 76). A TV Miramar, filial da Rede Record, reproduz o conteúdo da TV brasileira, como novelas e programas diversificados, mas também possui programas próprios como jornais de notícias e programas de entretenimento. A TV Miramar teve boa aceitação da população. Os jovens se interessavam pelos programas de música, as donas de casas pelos programas de variedades, e as telenovelas brasileiras atingiam a quase toda a população. Assim como a TV Record no Brasil, a TV Miramar em Moçambique é um sinal aberto e tem apenas algumas horas do dia reservada para os programas de cunho religioso. Além disso, a IURD segue a mesma estratégia de comprar alguns horários em outros canais de televisão para exibir seus cultos.

Além das aparições midiáticas, a forma de inserção da IURD na sociedade também se deu através de projetos sociais assistencialistas ligados a Associação Brasileira Cristã (ABC). O uso das rádios e televisão inclusive favoreceu os projetos sociais, divulgando-os e, conseqüentemente, aumentando a visibilidade da Igreja. O maior destaque vem acompanhado de suas controvérsias a respeito das acumulações financeiras pouco transparentes, seu envolvimento no tráfico de drogas, comércios ilegais, exploração dos crentes, lavagem de dinheiro, sonegação de impostos e outros (CRUZ E SILVA, 2003, p. 134).

As influências políticas da IURD em Moçambique são controversas para os autores. Sob um ponto de vista, Tereza Cruz e Silva (2003) acredita que os comentários de apoio feitos pelos pastores da IURD durante o período eleitoral não significariam um compromisso político direto. Já Paul Freston (2005) e Livia Reis (2018) relembram que a Rádio Miramar, pertencente à IURD, foi uma das poucas rádios a conseguir concessão para entrar em funcionamento no país, possivelmente como parte de uma estratégia da Frelimo de conter a influência da Igreja Católica no país e conseguir o apoio do eleitorado evangélico.

Se, de fato, a boa relação entre a IURD e a Frelimo é um dado incontestável, isso não significa que ela não seja atravessada por controvérsias. No início da década de 90, por exemplo, a rádio Miramar foi uma das três concessões, de um total de treze licenciadas, a entrar em operação no país (Freston, 2005: 57), funcionando em dois andares do prédio do Comitê Central da Frelimo numa região nobre de Maputo. O líder da IURD em Moçambique à época, o Bispo Rodrigues, negou qualquer favorecimento por parte da Frelimo, mas, como nos mostra Freston (2005), acredita-se que o apoio à IURD pela Frelimo seja parte de uma estratégia de contenção do poder da Igreja Católica no campo religioso moçambicano e, também, uma moeda de troca eleitoral. Não obstante, Edir Macedo foi recebido em 1999 pelo ex-presidente Joaquim Chissano, em 2011 pelo então presidente Armando Guebuza - que retribuiu a gentileza fazendo a visita ao Cenáculo da Fé, em setembro de 2014. Por duas vezes, em 2016 e em 2018, Edir Macedo fez visitas oficiais ao Presidente Felipe Nyusi, que visitou a IURD antes das eleições de 2014 para receber orações dos fiéis e lá voltou em 2015 para agradecer o apoio recebido<sup>27</sup>. Maria da Luz Guebuza, esposa do então Presidente Guebuza e membro da IURD, foi homenageada pela Universal por seus feitos como Primeira-Dama em 2014. Na ocasião, a “mama Guebuza”, como foi chamada, recebeu elogios por seu trabalho em prol das mulheres e crianças moçambicanas e pelo exemplo de mulher e esposa que representava para as crentes da Universal. (REIS, 2019, pp. 598-599).

Sendo um apoio direto ou indireto, a política não se faz apenas institucionalmente, mas também nas práticas cotidianas. Assim, analisando a relação próxima da IURD com o governo de Moçambique, é incontestável considerá-la como um ator político-social relevante.

Se em um primeiro momento houve um embate cultural entre IURD e sua instalação em Moçambique, ele foi superado e hoje a Igreja conta não só com o apoio do Estado como é por ele legitimado, promovendo ações sociais através da igreja, festas temáticas de cultura africana e outros grandes eventos, sempre televisionados e com a participação tanto de líderes religiosos como de líderes do governo. O apoio político da Frelimo constituiu um importante ator para a consolidação da IURD em Moçambique. As consequências disso são que diversas tradições moçambicanas são apresentadas às novas gerações como “demoníacas” pelas igrejas (neo)pentecostais (VAN DE KAMP, 2012; REIS, 2019).

O discurso de empreendedorismo e meritocracia da IURD, fé e benção do espírito santo ecoaram em um país assolado pela guerra, que conseguiu se reconstruir com as ajudas externas que recebeu, não importando se provinha de uma instituição religiosa ou não. A IURD, assim como em Angola e no Brasil, consegue extrapolar o espaço da igreja, alargando as práticas religiosas para práticas sociais, culturais e políticas. Sua capilarização fica clara com a inserção nos meios televisivos e radiofônicos, alcançando todas as gerações da sociedade e com a propagação da teologia da prosperidade, incentivando mulheres empreendedoras:

Se, por um lado, muitas dessas análises focam nos aspectos de continuidade e descontinuidade cultural provocados pela adesão a essas igrejas, Kamp (2016) chama atenção para os aspectos específicos da transnacionalização sul-sul que caracterizam a expansão das igrejas pentecostais em Maputo, sobretudo as conexões afro-brasileiras do pentecostalismo brasileiro. De acordo com Kamp, a experiência moçambicana pode mostrar que o pentecostalismo não é necessariamente parte de uma modernidade globalizante ocidental ou apenas uma resposta aos anseios provocados pela globalização, mas, ao contrário, que a forma neopentecostal desenvolvida em contextos específicos contribui para moldar processos específicos de globalização e modernização. Em Maputo, por exemplo, o pentecostalismo está empurrando principalmente as mulheres a mover barreiras espirituais, socioculturais e econômicas, particularmente nos domínios da família e gênero, e estabelecer novas relações as quais, na maioria das vezes, entram em conflito com as antigas (2012, p. 21). (REIS, 2018, p. 91).

A rede formada pela IURD em Moçambique tira do Estado o monopólio da produção de uma identidade moçambicana (REIS, 2019, p. 604) e afeta o jogo político local. Com isso, a IURD, se mostra como um ator transnacional importante produtor de efeitos na política mundial. Isso altera não só o local em que a IURD se transnacionalizou, como a própria rede e sua matriz pois, sendo um caso de sucesso, a IURD é vista como uma instituição poderosa, que pode oferecer benefícios tanto pelo olhar de seus fiéis brasileiros, que possuem especial fascínio

pela África, quanto pelos outros países para onde a IURD deseja se transnacionalizar, servindo de modelo.

### 3.2 IURD em movimento: caso de conflitos e de sucesso

Os casos de transnacionalização da IURD para a África, analisado a partir dos casos paradigmáticos da Costa do Marfim, Angola, África do Sul e Moçambique, exibem o sucesso e as controvérsias da igreja brasileira. Vimos que sua transnacionalização implica em uma grande rede de actantes, incluindo pastores, templos, emissoras de rádio e televisão, tiragens da *Folha Universal*, grupos de ajuda, ações humanitárias, fiéis, objetos sagrados, dentre outros que, entre pessoas e objetos, atores humanos e não humanos, dão forma ao caráter híbrido da vida social e da rede transnacional da Igreja Universal do Reino de Deus.

Os casos apresentados mostraram que, apesar do relativo sucesso, as redes não são fixas. Seus actantes estão em constante movimento, tensões e disputas, formando novos nodos mais ou menos importantes dentro dessa rede. Vemos que, em uma situação culturalmente favorável por conta da familiaridade linguística, os meios de comunicação da IURD em Angola e Moçambique foram importantes, dando legitimidade para sua sequente força política nos países. Já no caso da África do Sul, os meios de comunicação ganharam menos importância frente aos grupos de apoio de pessoas necessitadas, capacitação e vagas de emprego, ocupando um local diferente perante a sociedade.

A Costa do Marfim, ao questionar esse local ocupado pela IURD com os escândalos envolvendo o pastor São Tomense em 2019, abala as redes que mesmo com controvérsias sempre foram consideradas sólidas na África. O caso de Iudumilo influenciou outros pastores – não só de São Tomé ou da Costa do Marfim, mas de outros países africanos – a fazerem o mesmo, multiplicando os casos de denúncias contra a igreja em pouco tempo. A crise instaurada em 2019 em Angola se perpetua até 2021, perdendo a força em um dos locais onde a IURD tem mais capilaridade e os brasileiros têm maior identificação. As denúncias na África do Sul preocupam ainda mais, dada a importância econômica do país para sustentar a Igreja Universal em outros países onde o faturamento não é positivo. É importante lembrar que a transnacionalização se dá não somente por motivos financeiros, mas para aumentar o seu prestígio tanto no Brasil como nas redes pelo mundo, através

da quantidade de templos, de países e de sua capilarização demonstrada em força midiática, política ou social. Todos os casos apresentados se relacionam em uma só rede:

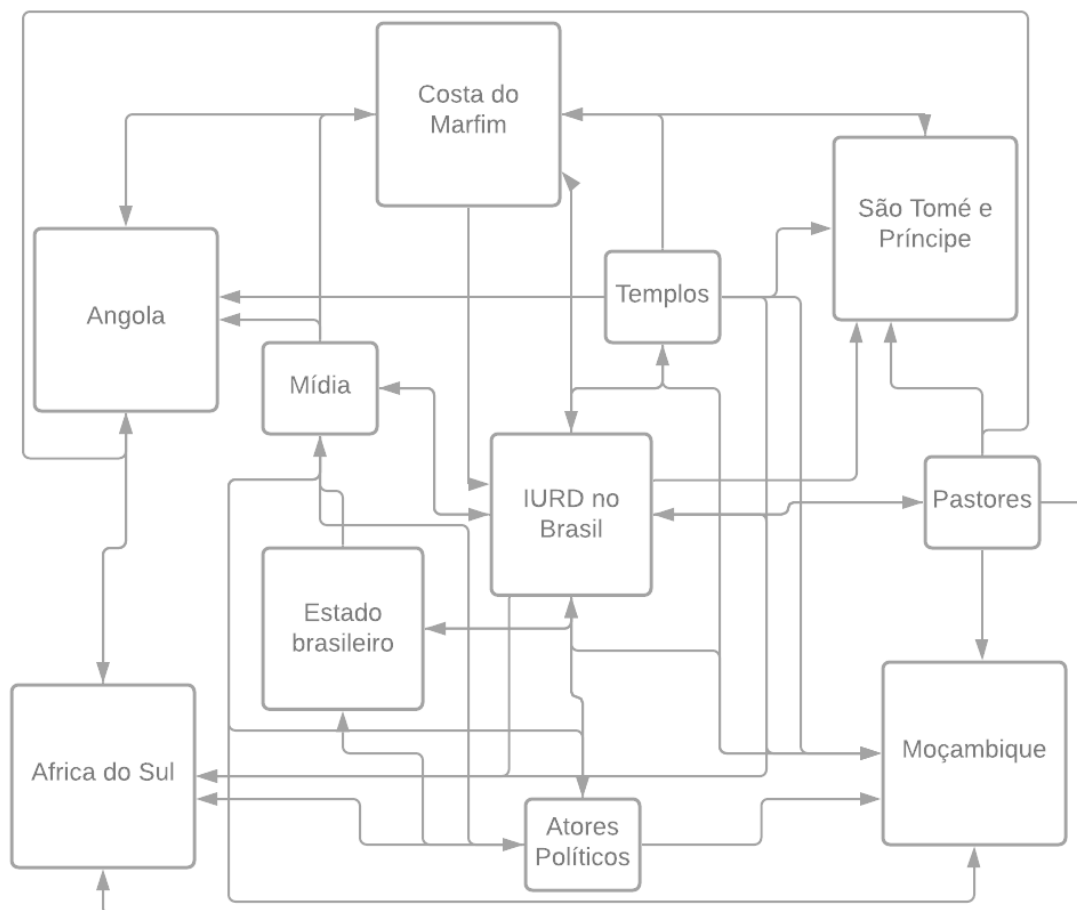


Tabela 3: Mapeamento de um pedaço da rede da IURD formada na África.

A complexidade da tabela cumpre seu intuito de mostrar que todos os nodos dessa rede estão correlacionados. Apesar da apresentação da igreja em cada um dos países, a intenção não foi fazer uma análise territorializada, mas dividir suas controvérsias e mostrar suas implicações, envolvendo atores políticos, templos, pastores e o Estado brasileiro.

O sucesso da IURD é um traço notável da modernidade transnacional atual não se trata somente do sucesso de uma máquina narrativa e de uma empresa organizacional fora do comum, mas também e uma certa concepção de fé e de sua capacidade de adaptar-se às mais diversas situações da vida. Embora a IURD seja, apesar de tudo, ultraminoritária na maior parte dos países (na África do Sul, conta com duzentos templos, mas seu peso é mínimo comparado à dezena de milhares de templos sionistas, apostólicos e pentecostais), ela se torna, em numerosos países, o modelo de uma experiência de fé pouco dogmática que responde às novas necessidades do



sagrado. Necessidades que se satisfazem pela encenação de forças assustadoras em grandes espetáculos de exorcismo e pela perspectiva oferecida ao religar as forças ameaçadoras da vida cotidiana à problemática mundial dos combates espirituais. (CORTEN, DOZON, ORO, 2003, p. 30).

Nesse sentido, as tensões nos países africanos se tornam ainda mais preocupantes na medida em que também abalam a rede da Igreja Universal no Brasil e no mundo. Na tentativa de controlar as controvérsias dos atores que incidem nessa rede, o dirigente Edir Macedo pede ajuda para seus aliados políticos nas intermediações com os governos dos países onde a IURD apresentou algum conflito local. Diplomatas, líderes religiosos, pastores presentes na política ou mesmo o presidente da república também corroboram na tentativa de manter presente e ativa a rede transnacional da Igreja Universal do Reino de Deus.

Em resumo, vimos que a transnacionalização da IURD apresenta as mesmas estratégias de implantação em áreas urbanas, compra de cinemas e teatros que já possuam infraestrutura para receber o público nos cultos, promoção da teologia da prosperidade em áreas devastadas social e economicamente e tentativa de inserção midiática. Esse modelo de sucesso, contudo, não é estático e está sujeito às mudanças dos atores, como foi visto nos diferentes casos de conflitos espalhados pelo mundo. Nenhuma rede é igual a outra, nem mesmo quando se encontram no mesmo país. Ainda assim, a IURD consegue se adaptar a cada local para onde se transnacionaliza, levando em conta cultura, população e necessidade da população local, transformando suas redes. Sua adaptação se dá principalmente pela flexibilização, assimilação e aculturação local, levando a compreendê-la como ator não só religioso como político e social.

## Conclusão

Percorremos até aqui um caminho que parece linear, de nascimento de um campo religioso no Brasil, crescimento de uma igreja dentro desse campo e sua expansão atravessando fronteiras. No entanto, a história da Igreja Universal do Reino de Deus entendida como um ator transnacional através da Teoria Ator-Rede é menos unidirecional do que uma dissertação escrita e encadeada logicamente possa fazer parecer. Nesse sentido, cabe nesta conclusão retomar seu caráter propositivo. Ela não foi escolhida para exemplificar estudos de redes religiosas transnacionais, mas o estudo dessas redes que aqui apresentei foi inspirado na força política transnacional dessa igreja.

Em uma chave de análise da Sociologia Política Internacional, questionamos a forma pela qual a política internacional é feita, por muito tempo deixando de lado os atores religiosos. No entanto, ao entender a política internacional também como política cotidiana, podemos refletir porque trabalhamos com dicotomias e separações de temas tão imbricado, como o internacional e o doméstico, o político e o religioso, a disciplina de Relações Internacionais e a vida cotidiana. Se os temas se atravessam e não possuem fronteiras claras no mundo, não teria forma melhor de fazer esse estudo que não de maneira transversal.

A primeira fronteira que quebramos é a do conhecimento, pois a ideia de que o internacional é fragmentado surge de práticas dos Estados. O poder, no entanto, vai além da ingerência do Estado, e, por isso, consideramos diversos outros atores e instituições. Resulta desse escopo de análise o questionamento sobre como podemos mapear as relações de poder, nos levando a pensar em conexões e processos. Nesse sentido, o ator escolhido para ter sua rede e relações de poder mapeadas nesse trabalho foi a Igreja Universal do Reino de Deus. Esse mapeamento se deu na própria escrita da dissertação, percorrendo o caminho dos capítulos apresentados através do arcabouço teórico da teoria ator-rede e, para utilizar termos de Law (2006), contando pequenas histórias que, juntas, nos fazem mapear essa rede.

Em um primeiro momento, o capítulo 1 traz um compilado de estudos de religião e como ela aparece ao longo da história. Ao tentar fazer um breve panorama histórico da religião em movimento, mostro que a mobilidade religiosa não é tema novo na sociedade. Ainda assim, ela foi excluída dos estudos de Relações

Internacionais por muito tempo. Retomada no centro do debate de RI em 2001 e com crescente aparição na disciplina, diferentes perspectivas surgem de como inserir essa temática. A perspectiva que toma conta desta dissertação é a de transnacionalização, entendendo a religião não só como ator religiosos, mas também político e social, que atuou junto à sociedade em todos os momentos de sua mobilidade religiosa.

O capítulo 2 tentou fazer um breve percurso religioso, começando no protestantismo histórico da Reforma Protestante, passando por suas diferentes correntes protestantes, carismáticas e puritanas, para mostrar o surgimento do pentecostalismo e como ele se autonomizou no Brasil. O que chamei de “pentecostalismo à brasileira”, caracterizado pela ideia de três ondas pentecostais de Freston (1993), mas focado principalmente na terceira – a onda neopentecostal – foi um fenômeno tão importante em sua dimensão social que transformou a forma de entender a religião e de ser cristão – ou evangélico neopentecostal, para sermos mais específicos – no mundo. Mais do que uma religião copiada de um modelo estrangeiro, o neopentecostalismo se autonomizou a ponto de ter características genuinamente brasileiras, dentre elas o fervor do culto, o proselitismo, a conquista de espaços antes impensáveis para a igreja.

Dentro desse campo neopentecostal brasileiro, a Igreja Universal do Reino de Deus se destacou por sua capilaridade, quantidade numérica de templos, pastores e fiéis, inserção política, social e midiática, e capacidade de transnacionalização. Não foi difícil, portanto, justificar a importância desse tema frente aos estudos de atores políticos transnacionais.

Frente ao crescimento da IURD apresentado no capítulo 2, o capítulo seguinte encadeia o pensamento levando o leitor a pensar sobre a expansão da igreja para além das fronteiras nacionais. A IURD é comumente apresentada como um império da fé. Seu aspecto organizacional possibilitou que a transnacionalização fosse bem-sucedida, fortalecendo a própria dinâmica interna da igreja. Ao mesmo tempo, essa dinâmica é fortalecida pela transnacionalização, ganhando legitimidade e reconhecimento internacional. A rede formada pela IURD é senão uma via de mão dupla. Esse império transnacional da fé, fazendo jus a sua metáfora, segue crescendo, se expandindo, conquistando novos fiéis, novos países, abrindo novos templos, mostrando ao mundo uma nova forma de interação com a religiosidade, ainda que não passe por essa dinâmica sem apresentar controvérsias também.

Embora a Igreja Universal pareça vir a reboque de um discurso transnacional bem implantado, ela antecipa novas categorias políticas mediante a imagem do conflito, não diretamente compatível com as fórmulas relativas à dita terceira onda de democratização (Huntington, 1991). (...) Mais do que a maioria das igrejas que se tornam alvo de comentários, a Igreja Universal apresenta uma nova relação do religioso com o político, e embora tenha suscitado vários trabalhos, em particular no Brasil, estamos longe de mensurar sua importância como nova fórmula religiosa do mundo contemporâneo. É por isso que ela representa um modelo específico e inédito de “novos conquistadores da fé”. Para além de seu modo de expansão, o sucesso da Igreja Universal – e sua importância para compreender a nova religiosidade de hoje – vem do fato de a fé professada deixar transparecer uma nova concepção de mundo, segundo o qual o dinheiro e a política apresentam uma estranha mescla de vulgaridade e de sagrado. (CORTEN, DOZON, ORO, 2003, p. 40).

Uma das transnacionalizações que mais teve sucesso e, também por isso, uma das mais comentadas é o caso da IURD no continente africano. A relação da igreja com a África é ambígua, embebida de preconceitos como os apresentados por Edir Macedo no livro *Orixás, Caboclos e Guias: Deus ou Demônios?* (1997). Dessa forma, há um certo fascínio em evangelizar o continente africano. Por outro lado, essa evangelização só tem força ao passo que a IURD consegue se adaptar bem aos locais e suas culturas, conquistando a fé da comunidade local.

Os países utilizados como casos paradigmáticos da transnacionalização da IURD na África mostram o sucesso de adaptação da IURD e sua inserção como ator religioso, político e social, ainda que não na mesma medida em que ocupa tal lugar no Brasil. Angola, Moçambique, Costa do Marfim e África do Sul são importantes nodos na rede religiosa traçada pela Igreja Universal, ainda que haja disputa de forças nessa rede e controvérsias capazes de mudar tanto os atores que estão nela inseridos como a própria rede. O estudo desses quatro casos nos mostra como as redes não possuem um fluxo unidirecional, visto que não são estáticas e estão constantemente sujeiras às mudanças.

Em suma, essa dissertação não pretendeu exaurir a temática das redes transnacionais religiosas, mas propor que os estudos de Relações Internacionais se voltem para essa temática. Atravessando as fronteiras da disciplina de RI, proponho não separar o fenômeno religioso do fenômeno político, mas entendê-los como relações imbricadas na sociedade. A partir desse entendimento, não é estranho pensar neles imbricados também em um viés acadêmico. Para isso, é preciso o esforço de articular criticamente como é entendido o que é social e o que é político na disciplina.

Reforçou-se que essa não é uma dissertação de religião, mas de Relações Internacionais, e, mais especificamente, de Sociologia Política Internacional. A religião aqui não foi pensada apenas em sua dimensão religiosa, mas também por sua dimensão política e sociológica. Assim, o intuito do texto, conforme apresentado na introdução, era o de buscar oferecer elementos analíticos para entender o lugar desses atores e dessas redes transnacionais como produtoras de efeitos na política mundial. Considerada a dimensão do tema sempre presente na sociedade como argumentamos no capítulo 1 e, em perspectiva mais recente, no centro das atenções político e midiáticas brasileiras, urge a necessidade de olhar para o neopentecostalismo com abordagens interdisciplinares, transversais, fugindo de preconceitos do senso comum e análises que reforcem um caráter dicotômico na relação dos atores religiosos e atores políticos.

Religião e política não estão ligadas unicamente à dimensão institucional, sendo presentes e construídas também na vida cotidiana. No mesmo sentido, as redes aqui mapeadas fazem parte da vida cotidiana de seus atores, imbricando suas duas dimensões. Esta análise atenta, portanto, para as relações não mediadas pelo Estado e suas fronteiras e, por isso, justificou-se o uso do arcabouço teórico da Teoria Ator-Rede. Como o próprio nome já diz, esse arcabouço nos possibilitou pensar em atores importantes para além do poder do estado e para além de suas fronteiras nacionais. Os atores transnacionais reforçam como as fronteiras podem ser lugar de encontros e de construção da política. As redes formadas por esses atores também possibilitaram novas formas de entender o mundo através das práticas, dos nodos e dos fluxos multidirecionais, nos levando a olhar para além do velho nacionalismo metodológico.

A contribuição dessa pesquisa é plural. Não tendo a pretensão de ser modelo de pesquisa para outros, espera-se, no entanto, que essa dissertação contribua para o entendimento de onde uma pesquisa que se propõe a falar de redes neopentecostais possa partir. Ainda, apesar de ter partido da terceira onda pentecostal, esse trabalho também mapeia os estudos de religião nas Relações Internacionais de modo amplo e de transnacionalização religiosa.

De maneira transdisciplinar, este trabalho pode contribuir também para outras áreas do conhecimento, dentre eles o estudo de redes sobre outros atores e a abordagem crítica, teórico e metodológica da Sociologia Política Internacional. Podemos ainda expandir o estudo das redes Brasil-África e pensar sobre novos

olhares para as relações Sul-Sul, ou mesmo novas perspectivas sobre a África e a recepção de religiosidade e cultura brasileira. Já em caráter mais econômico, essa pesquisa pode inspirar aos estudiosos de Economia Política Internacional a investigarem o fluxo financeiro promovido por redes transnacionais religiosas.

Sem a pretensão de ter esgotado o tema, após cumprir a proposta de trazer elementos analíticos para o estudo dos atores religiosos transnacionais neopentecostais na relação Brasil-África através do caso da Igreja Universal do Reino de Deus, a contribuição da dissertação se dá em nenhum outro lugar que não em sua própria escrita-mapeamento. Sua conclusão é, no entanto, propositiva, possibilitando e instigando a análises de outros países e outros continentes. Fazendo jus a tradução de ANT, que foi o arcabouço mais utilizado nessa pesquisa, o trabalho de mapeamento dessas redes é, senão, o de formiguinhas.

## Bibliografia

ALMEIDA, Ronaldo. Dez anos do “Chute da Santa”: a intolerância com a diferença. In DA SILVA, Vagner Goncalves (org). **Intolerância Religiosa: Impactos do Neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro**. São Paulo: EDUSP, 2015

ALMEIDA, Ronaldo. **A universalização do Reino de Deus**. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais). Campinas: IFCH/Unicamp, 1996.

ALMEIRDA, Ronaldo. Os pentecostais serão maioria no Brasil? **Revista de Estudos da Religião**, dez/2008, pp. 48-58.

ALVES, D.; ORO, A. P.; O pentecostalismo globalizado das pequenas e médias igrejas: contribuição ao estudo de redes religiosas transnacionais. In: ORO, A. P.; STEIL, C. A.; RICKLI, J.; (org). **Transnacionalização religiosa: fluxos e redes**. São Paulo: Editora Terceiro Nome, 2012. pp. 15-36.

ALVES, Daniel. Aportes teórico-metodológicos para o estudo de redes transnacionais de líderes pentecostais e carismáticos. **Horizontes Antropológicos**, ano 18, n.37, pp. 45-71, jan/jun. 2012.

ALVES, Daniel. Pentecostalismo, globalização e consumo: uma reflexão teórica sobre os bens de marcação religiosa. In: Donizete.; ORO, A. P. (org). **Transnacionalização religiosa: religiões em movimento**. Porto Alegre: Circula, 2014. pp. 47-60.

ARADAU, C.; HUYSMAN, J. Critical Methods in International Relations: The Politics of Techniques, Devices and Acts. **European Journal of International Relations**, v. 20 n. 3, pp. 596–619, 2014.

AUSTIN, Jonathan Luke. Torture and the Material-Semiotic Networks of Violence Across Borders. **International Political Sociology**, v. 10, n. 1, 2016, pp. 3-21.

BARNET, Michael. Another Great Awakening? In: SNYDER, Jack (org). **Religion and International Relations Theory**. Nova Iorque: Columbia University Press, 2011. pp. 91-114.

BASARAN, T; BIGO, Didier; GUITTET, Emmanuel-Pierre; WALKER, R B. J. **International Political Sociology: Transversal Lines**. London; New York: Routledge, 2017.

Bastian, J. P., Champion, F. et Rousselet, K. Dynamiques comparées de l'Eglise Universelle du Royaume de Dieu au Brésil et à l'étranger. In : **La globalisation du religieux**. Paris : L'Harmattan, 2001, pp. 113-124.

BENTO, Fábio Régio. Relações Internacionais e Religião: hipóteses sobre possíveis causas de uma negligência investigativa no Brasil. In: CARLETTI, A.; NOBRE, F. R.F.; FERREIRA, M. A. S. V. **Relações Internacionais e Religião: reflexões rumo a um contexto pós-laicista**. João Pessoa: Editora UFPB, 2020.

BEST, Jacqueline; WILLIAM, Walters. Actor-Network Theory” and International Relationality: Lost (and Found) in Translation. **International Political Sociology**, v. 7, n. 3, 2013, pp. 332-334.

BEST, Jacqueline; WILLIAM, Walters. Translating the Sociology of Translation. **International Political Sociology**, v. 7, n. 3, 2013, pp. 345-349.

BIGO, Didier. A sociologia Política Internacional Distante da Grande Síntese: Como Articular Relações Internacionais, Sociologia e Teoria Política. **Contexto Internacional**, v. 35, n.1, pp. 173-195, jan./jun. 2013

BIGO, Didier. International political sociology: Rethinking the international through dynamics of power. In: T. Basaram, et.al. (orgs). **International Political Sociology: Transversal Lines**. London and New York: Routledge, 2017, pp.24-48.

BIGO, Didier; WALKER, R. B. J. Political Sociology and the Problem of the International. **Millennium - Journal of International Studies**, 2007, v. 35, pp.725-739.

BIGO, Didier; WALKER, R.B.J. International, Political, Sociology. **International Political Sociology**, 2007, v. 1 n 1, pp. 1–5.

BRAGA, Antônio. Missionários do fim do mundo: missionários e missões católicas brasileiras além-fronteiras em tempos de transnacionalização religiosa. In: Donizete.; ORO, A. P. (org). **Transnacionalização religiosa: religiões em movimento**. Porto Alegre: Circula, 2014. pp. 273-298.

BUEGER, C. Actor-Network Theory, Methodology, and International Organization. **International Political Sociology**, 2013, v. 7, n. 3, pp. 338-342.

BURITY, J.; JUNGBLUT, A. Dossiê: Religião e Globalização. In: BURITY, J.; JUNGBLUT, A. (org). **Civitas: Revista de Ciências Sociais**, v.14, n.3, pp. 393-402.



BURITY, Joanildo. Políticas de minoritização religiosa e glocalização: notas para um estudo de redes religiosas de ativismo socio-político transnacional. **Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad**, v. 7, n. 18, pp. 19-30, ago. /nov. 2015.

CALDARELLI, G. and M. Catanzaro. Networks: a very short introduction. Oxford: Oxford University Press, 2012.

CHO, H.; KATSENSTEIN, P. In the Service of State and Nation: Religion in East Asia. In: SNYDER, Jack (org). **Religion and International Relations Theory**. Nova Iorque: Columbia University Press, 2011. pp. 168-199.

CORTEN, André. A Igreja Universal na África do Sul. In: ORO, A. P.; CORTEN, A. (Org.) ; DOZON, Jean Pierre (Org.) . **Igreja Universal do Reino de Deus. Os novos conquistadores da fé**. 1. ed. São Paulo: Paulinas, 2003. vol. 1.

CORTEN, André. A Igreja Universal: uma máquina multinacional que responde às novas necessidades religiosas. Petrópolis, **Revista de Cultura Vozes**, 2002, pp 38-47.

CRUZ E SILVA. A Igreja Universal em Moçambique. In: ORO, A. P.; CORTEN, A. (Org.) ; DOZON, Jean Pierre (Org.) . **Igreja Universal do Reino de Deus. Os novos conquistadores da fé**. 1. ed. São Paulo: Paulinas, 2003. vol. 1.

DAWSON, Andrew. Religião e as implicações teóricas da “modernidade globalizante”. In: BURITY, J.; JUNGBLUT, A. (org). **Civitas: Revista de Ciências Sociais**, v.14, n.3, pp. 403-419.

DE GOEDE, Marieke. Afterword: Transversal Politics. In: Xavier Guillaume e Pinar Bilgin (org). **Routledge Handbook in International Political Sociology**, 2017, pp. 355-367.

Donizete.; ORO, A. P. Introdução. In: Donizete.; ORO, A. P. (org). **Transnacionalização religiosa: religiões em movimento**. Porto Alegre: Circula, 2014. pp. 11-21.

Donizete.; SILVA, M. Dinâmicas do pentecostalismo na Europa: o caso da IURD em Portugal, Espanha, Irlanda, Itália e Alemanha. In: Donizete.; ORO, A. P. (org). **Transnacionalização religiosa: religiões em movimento**. Porto Alegre: Circula, 2014. pp. 61-92.

DOZON, Jean-Pierre. A Igreja Universal na Costa do Marfim. In: ORO, A. P.; CORTEN, A. (Org.) ; DOZON, Jean Pierre (Org.) . **Igreja Universal do Reino de Deus. Os novos conquistadores da fé**. 1. ed. São Paulo: Paulinas, 2003. vol. 1.

EISENSTADT, S. N. The reconstruction of religious Arenas in the Framework of “Multiple Modernities”. In: **Millennium: Journal of International Studies**. V. 31, n. 1, 2002. pp. 591-612.

FALCON, F.; RODRIGUES, A. **A formação do mundo moderno**. 2 ed. Rio de Janeiro: Elsevier, 2006.

FONSECA, Alexandre Brasil. Igreja Universal: um império midiático. In: ORO, A. P.; CORTEN, A. (Org.) ; DOZON, Jean Pierre (Org.) . **Igreja Universal do Reino de Deus. Os novos conquistadores da fé**. 1. ed. São Paulo: Paulinas, 2003. vol. 1.

FOX, Jonathan. An Introduction to Religion and Politics: Theory and Practice London: Routledge, 2013.

FRESTON, Paul. **Protestantes e Política no Brasil: Da Constituinte ao Impeachment**. Campinas, 1993. 308p. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) - Universidade Estadual de Campinas.

FRESTON, Paul. The Political Evolution of Brazilian Pentecostalism: 1986-2000. In CORTEN, Andre e MARY, Andre (orgs). **Imaginaires Politiques et Pentecôtisme: Afrique et Amérique**. Paris, Karthala, pp. 287-306, 2000.

FRESTON, Paul. The transnationalisation of Brazilian Pentecostalism. The Universal Church of the Kingdom of God. In CORTEN, Andre e MARSHALL-FRATANI, Ruth (orgs.). **Between Babel and Pentecostalism. Transnational Pentecostalism in Africa and Latin America**. London: Hurst & Company, 2001, pp. 196-215.

FRESTON, Paul. The Universal Church of the Kingdom of God: a brazilian church finds success in Southern Africa. **Journal of Religion in Africa**, v. 35 n.1, 2005, pp. 33-65.

FRIGERIO, Alejandro. Estabelecendo pontes: articulação de significados e acomodação social em movimentos religiosos no cone-sul. In: ORO, A. P.; STEIL, Carlos Alberto (Org.). **Globalização e Religião**. Petrópolis: Vozes, 1997. pp. 153-178.

GLUCKMAN, Max. Análise de uma situação social na Zululândia moderna. In: FELDMAN-BIANCO, B (org.) **Antropologia das sociedades contemporâneas**. São Paulo: Editora Unesp, 2010.

GOLEBIEWSKI, Daniel. Religion and Globalization: New Possibilities, Furthering Challenges. **E-International Relations**, publicado em 16 de julho de

2014. Disponível em <<https://www.e-ir.info/2014/07/16/religion-and-globalization-new-possibilities-furthering-challenges/>>.

HASENCLEVER, A.; RITTBERGER, V. Does Religion Make a Difference? Theoretical Approaches to the Impact of Faith on Political Conflict. In: **Millennium: Journal of International Studies**. V. 31, n. 1, 2002. pp. 641-674.

HAYNES, Jeffrey. Iran and shia transnational religious actors: limits of political influence. In: BURITY, J.; JUNGBLUT, A. (org). **Civitas: Revista de Ciências Sociais**, v.14, n.3, pp. 450-466.

HUGARTE, Renzo Pi. Transnacionalização da Religião no cone-sul: o caso do Uruguai. In: ORO, A. P.; STEIL, Carlos Alberto (Org.). **Globalização e Religião**. Petrópolis: Vozes, 1997. pp. 201-219.

HUNTINGTON, Samuel. **O choque de civilizações e a recomposição da ordem mundial**. São Paulo: Objetiva, 1997.

HURD, Elizabeth S. “The International Politics of Secularism: US Foreign Policy and the Islamic Republic of Iran”. **Alternatives** v. 29, n. 2, 2004b, pp. 115–138.

HURD, Elizabeth S. “The Political Authority of Secularism in International Relations” **European Journal of International Relations** v. 10, n. 2, 2004a, pp. 235–262.

HURD, Elizabeth. Secularism and International Relations Theory. In: SNYDER, Jack (org). **Religion and International Relations Theory**. Nova Iorque: Columbia University Press, 2011. pp. 60-90.

HUYSMANS, J.; NOGUEIRA, J. International Political Sociology: Opening Spaces, Stretching Lines. **International Political Sociology Journal**, v. 6, n. 1, pp.1–3, 2012.

JESUS, R.; PIRES, F. A igreja como pedacinho do Brasil: religião transnacional na capital do Texas. In: Donizete.; ORO, A. P. (org). **Transnacionalização religiosa: religiões em movimento**. Porto Alegre: Circula, 2014. pp. 177-206.

JUNGBLUT, Airton Luiz. Evangélicos na América Latina: elementos para uma análise. In: Pablo Semán (org). **Religiões e política em tempos de mudança**. São Paulo: Editora Baioneta, 2018.

JUNGBLUT, Airton Luiz. Globalização e religião: efeitos do pluralismo global no campo religioso contemporâneo. In: BURITY, J.; JUNGBLUT, A. (org). **Civitas: Revista de Ciências Sociais**, v.14, n.3, pp. 419-436.

KOEHRSEN, J.; HEUSER, A.; (org). **Faith-Based Organizations in Development Discourses and Practice**. Taylor & Francis, 2020.

KRAMER, Eric. A expansão da Igreja do reino de Deus nos Estados Unidos. Porto Alegre: **Civitas**, v. 3, n. 1, 2003.

KUBALKOVA, Vendulka. The “Turn to Religion” in International Relations Theory. **E-international Relations**, 2013. Disponível em < [https://www.e-ir.info/2013/12/03/the-turn-to-religion-in-international-relations-theory/#\\_ftn1](https://www.e-ir.info/2013/12/03/the-turn-to-religion-in-international-relations-theory/#_ftn1)>.

KUBÁLKOVÁ, Vendulka. Toward an International Political Theology. In: **Millennium: Journal of International Studies**. V. 31, n. 1, 2002. pp. 675-704.

LARSEN, J., et al. Mobilities, networks, geographies. London: **Routledge**, online resource, 2016.

LATOUR, Bruno. On recalling ANT. **The Editorial Board of The Sociological Review**, 1999.

LATOUR, Bruno. **Reagregando o Social: uma introdução à teoria ator rede**. Salvador: EDUSC, 2012.

LATOUR, Bruno. **Reassembling the social: an introduction to an actor network theory**. New York: Oxford University Press, 2005.

LAUSTSEN, C. B.; WAEVER, O. In Defence of Religion: Sacred Referent Objects for Securitization. In: **Millennium: Journal of International Studies**. V. 31, n. 1, 2002. pp. 705-740.

LAW, John. Traduction / Trahison: Notes on ANT. **Convergencia**, n. 42, pp. 47-72, set. /dez. 2006.

LISLE, Debbie. Waiting for International Political Sociology: A Field Guide to Living In-Between. **International Political Sociology**, 2017, v. 10, n. 4, pp. 417-433.

LYNCH, Cecelia. Dogma, Praxis, and Religious Perspectives on Multiculturalism. In: **Millennium: Journal of International Studies**. V. 31, n. 1, 2002. pp. 741-760.

MACHADO, CARLY BARBOZA. Pentecostalismo e o sofrimento do (ex-) bandido: testemunhos, mediações, modos de subjetivação e projetos de cidadania

nas periferias. **Horizontes Antropológicos** (UFRGS. Impresso), v. 20, p. 153-180, 2014.

MACHADO, Maria das Dores Campos. Igreja Universal: uma organização providência. In: ORO, A. P.; CORTEN, A. (Org.) ; DOZON, Jean Pierre (Org.) . **Igreja Universal do Reino de Deus. Os novos conquistadores da fé.** 1. ed. São Paulo: Paulinas, 2003. vol. 1.

MAFRA, C. C.; SAMPAIO, C. A. M.; SWATOWISKI, C. O Projeto Pastoral de Edir Macedo: uma rede pentecostal globalmente integrada. In: Cristina Rocha; Manuel Vásquez. (Org.). **Diáspora das Religiões Brasileiras.** São Paulo: Ideias e Letras, 1 ed., 2016.

MAFRA, C.; SWATOWISKI, C.; SAMPAIO, C.; O projeto pastoral de Edir Maceo: Uma igreja benevolente para indivíduos ambiciosos? **Revista Brasileira de Ciências Sociais.** V. 27 n. 78 Fev/2012, pp. 81-96.

MAFRA, Clara. O problema da formação do “cinturão pentecostal” em uma metrópole da América do Sul. In: **Interseções**, v. 13 n. 1, p. 136-152, jun. 2011.

MAGALHAES, Bruno. A Teoria Ator-Rede como prática poética: em favor da bagunça nas Relações Internacionais. In SIQUEIRA, Isabel; MAGALHÃES, Bruno; CASTELO-BRANCO, Tatiana; GRANDE, Sebastian (orgs). **Metodologia e Relações Internacionais: Debates contemporâneos.** Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio, 2018.

MARIANO, Ricardo. A Igreja Universal no Brasil. In: ORO, A. P.; CORTEN, A. (Org.) ; DOZON, Jean Pierre (Org.) . **Igreja Universal do Reino de Deus. Os novos conquistadores da fé.** 1. ed. São Paulo: Paulinas, 2003a. vol. 1.

MARIANO, Ricardo. Expansão pentecostal no Brasil: O caso da Igreja Universal. São Paulo: **Estudos Avançados** (USP. Impresso), 2004, v. 52, pp. 121-138.

MARIANO, Ricardo. **Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil.** São Paulo: Edições Loyola, 1999b.

MARIANO, Ricardo. O futuro não será protestante. **Ciencias Sociales y Religión** (Impresso), Porto Alegre, 1999a, v. 1, n.1, pp. 89-114.

MARIANO, Ricardo. O Reino de Prosperidade da Igreja Universal. In: ORO, A. P.; CORTEN, A. (Org.); DOZON, Jean Pierre (Org.). **Igreja Universal do Reino de Deus. Os novos conquistadores da fé.** 1. ed. São Paulo: Paulinas, 2003b. vol. 1.

MARIANO, Ricardo. Sociologia do crescimento pentecostal no Brasil: um balanço. **Perspectiva Teológica**, 2011, v. 43, pp. 11-36.

MARIANO, Ricardo; PIERUCCI, Antônio Flavio de Oliveira. **Neopentecostalismo: os pentecostais estão mudando**. São Paulo: Universidade de São Paulo, 1995.

MARTIN, David. **Tongues of fire: The Explosion of Protestantism in Latin America**. Oxford: Backwell Publishers, 1990.

MAURICIO JUNIOR, C.; CAMPOS, R. Como a fé e a religião estabelecem conexões transnacionais? O pentecostalismo e seus modos de expansão o mundo globalizado. In: Donizete.; ORO, A. P. (org). **Transnacionalização religiosa: religiões em movimento**. Porto Alegre: Circula, 2014. pp. 21-46

MORAES, Gerson Leite. Neopentecostalismo – um conceito – obstáculo na compreensão do subcampo religioso pentecostal brasileiro. **Revista de Estudos da Religião**, jun/2010, pp. 1-19.

NASCIMENTO, Gilberto. **O Reino: a história de Edir Macedo e uma radiografia a Igreja Universal**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

NEXON, Daniel. Religion and International Relations: No Leap of Faith Required. In: SNYDER, Jack (org). **Religion and International Relations Theory**. Nova Iorque: Columbia University Press, 2011. pp. 141-167.

NICOLAU, Jairo. **O Brasil dobrou à direita: uma radiografia da eleição de Bolsonaro em 2018**. São Paulo: Ed. Zahar, 2020.

NOEIRA, Abelardo Jorge. A situação religiosa nos países do cone-sul: comentários. In: ORO, A. P.; STEIL, Carlos Alberto (Org.). **Globalização e Religião**. Petrópolis: Vozes, 1997. pp. 147-152.

ORO, A. P. A presença religiosa brasileira no exterior: o caso da Igreja Universal do Reino de Deus. In: JACOB, César Romero et. Al. Dossiê Religiões no Brasil. **Estudos Avançados** v. 18, n. 52, São Paulo: USP, 2004a, pp. 139–155.

ORO, A. P. A 'reconquista espiritual da Europa' pelos evangélicos latino-americanos. **Sociedad y Religión**, 2013, vol. XXIII, pp. 100-116.

ORO, A. P. Transnacionalização evangélica brasileira para a Europa: significados, tipologia e acomodações. **ETNOGRÁFICA LISBOA**, 2019, v. 23, pp. 5-25.

ORO, A. P.. Algumas interpelações do Pentecostalismo no Brasil. Belo Horizonte: **Horizonte**, 2011, v. 9, pp. 383-395.

ORO, A. P.. La transnacionalisation du pentecôtisme brésilien: le cas de l'Eglise Universelle du Royaume de Dieu. Bruxelas: **Civilisations**, 2004b, vol. LI, pp. 155-170.

ORO, A. P.; ALVES, D. Encontros Globais e Confrontos Culturais: O Pentecostalismo Brasileiro à Conquista da Europa. **Dados**, 2015, vol. 58, pp. 951-980.

ORO, A. P.; CORTEN, A. (Org.) ; DOZON, Jean Pierre.; Introdução. In: ORO, A. P.; CORTEN, A. (Org.) ; DOZON, Jean Pierre (Org.) . **Igreja Universal do Reino de Deus. Os novos conquistadores da fé**. 1. ed. São Paulo: Paulinas, 2003. vol. 1.

ORO, A. P.; STEIL, C. A.; RICKLI, J.; Introdução. In: ORO, A. P.; STEIL, C. A.; RICKLI, J.; (org). **Transnacionalização religiosa: fluxos e redes**. São Paulo: Editora Terceiro Nome, 2012. pp. 7-14.

ORO, A. P.; STEIL, Carlos Alberto. Introdução. In: ORO, A. P.; STEIL, Carlos Alberto (Org.). **Globalização e Religião**. Petrópolis: Vozes, 1997. pp. 11-24.

ORO, Ari Pedro. Igreja Universal: um poder político. In: ORO, A. P.; CORTEN, A. (Org.) ; DOZON, Jean Pierre (Org.) . **Igreja Universal do Reino de Deus. Os novos conquistadores da fé**. 1. ed. São Paulo: Paulinas, 2003. vol. 1.

ORO, Ari Pedro. Religião e política nos países do cone-sul. In: ORO, A. P.; STEIL, Carlos Alberto (Org.). **Globalização e Religião**. Petrópolis: Vozes, 1997. pp. 179-200.

OSIANDER, Andreas. Religion and Politics in Western Civilization: The Ancient World as Matrix and Mirrors of the Modern. In: **Millennium: Journal of International Studies**. V. 31, n. 1, 2002. pp. 761-814.

PACE, Enzo. Nem todos os caminhos levam a Roma. In: SÉMAN, Pablo. (org). **Religiões e Política em tempos de mudança**. São Paulo: Baioneta, 2018. pp. 16-28.

PACE, Enzo. Religião e Globalização. In: ORO, A. P.; STEIL, Carlos Alberto (Org.). **Globalização e Religião**. Petrópolis: Vozes, 1997. pp. 25-42.

PHILPOTT, Daniel “The Challenge of September 11 to Secularism in International Relations”. **World Politics** v.55, n. 1, 2002, pp.66–95.

PHILPOTT, Daniel. Has the Study of Global Politics Found Religion? **Annual Review of Political Science**, n. 12, 2009, pp. 183–202.

PICOLOTTO, M.; ORO, A. P. Igreja Evangélica Encontros da Fé de Porto Alegre: sentidos e experiências de participação em redes transnacionais. In: Donizete.; ORO, A. P. (org). **Transnacionalização religiosa: religiões em movimento**. Porto Alegre: Circula, 2014. pp. 151-176.

PIERUCCI, Antônio Flávio. Interesses religiosos dos sociólogos da religião. In: ORO, A. P.; STEIL, Carlos Alberto (Org.). **Globalização e Religião**. Petrópolis: Vozes, 1997. pp. 249-262.

REESINK, Mísia. Minha língua, minha fé, minha igreja: ser católico estrangeiro de língua portuguesa na Holanda. In: Donizete.; ORO, A. P. (org). **Transnacionalização religiosa: religiões em movimento**. Porto Alegre: Circula, 2014. pp. 237-276.

REIS, Livia. Estreitando alianças, criando crentes moçambicanos: notas sobre a cooperação entre a Igreja Universal do reino de Deus e a Frelimo na cidade de Maputo. In: **Revista de Antropologia**. São Paulo (online, v. 62, n.3, pp. 584-609, 2019).

REIS, Livia. **Ser Universal: Crentes engajados e práticas cotidianas na cidade de Maputo**. Rio de Janeiro, 2018. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) - Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2018.

RICKLI, João. Missionários e imigrantes: alteridade, engajamento e experiência em dois modos distintos de transnacionalização religiosa. In: ORO, A. P.; STEIL, C. A.; RICKLI, J.; (org). **Transnacionalização religiosa: fluxos e redes**. São Paulo: Editora Terceiro Nome, 2012. pp. 77-100.

SAID, Edward. **Orientalismo: A invenção do oriente pelo ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007 [1978].

SAMPAIO, Camila. A Igreja Universal do Reino de Deus na “Reconstrução Nacional” de Angola. In: **Religião e Sociedade**. Rio de Janeiro, v. 40, n.2, pp. 123-146, 2020.

SAMPAIO, Camila. As imbricações da Igreja Universal do Reino de Deus na “Reconstrução Nacional” de Angola: da benevolência à alteridade muçulmana. In: Donizete.; ORO, A. P. (org). **Transnacionalização religiosa: religiões em movimento**. Porto Alegre: Circula, 2014. pp. 115-150.

SANCHIS, Pierre. O campo religioso contemporâneo no Brasil. In: ORO, A. P.; STEIL, Carlos Alberto (Org.). **Globalização e Religião**. Petrópolis: Vozes, 1997. pp. 103-116.



SANDAL, N. A.; FOX, J.; **Religion in International Relations Theory**. Londres: Routledge, 2013.

SEGATO, Rita Laura. Formações de diversidade: nação e opções religiosas no contexto da globalização. In: ORO, A. P.; STEIL, Carlos Alberto (Org.). **Globalização e Religião**. Petrópolis: Vozes, 1997. pp. 219-248.

SÉMAN, Pablo. Prólogo. In: Pablo Semán (org). **Religiões e política em tempos de mudança**. São Paulo: Editora Baioneta, 2018.

SHAH, T.; PHILPOTT, D.; The Fall and Rise of Religion in International Relations: History and Theory. In: SNYDER, Jack (org). **Religion and International Relations Theory**. Nova Iorque: Columbia University Press, 2011. pp. 24-59.

SHERIGAN, Olivia. Igrejas brasileiras em Londres: transnacionalismo de nível médio. In: Cristina Rocha; Manuel Vásquez. (Org.). **Diáspora das Religiões Brasileiras**. São Paulo: Ideias e Letras, 1 ed., 2016.

SHERIGHAN, O. Transnational religious spaces: faith and the Brazilian migration experience. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2013.

SINNER, Rudolf Von. “Estado e religiões: o exemplo da Alemanha”. In: BURITY, Joanildo Albuquerque; JUNGLUT, Luiz Ailton (orgs). *Religião e globalização*. Porto Alegre, Revista Civitas, 2014.

SNYDER, J.; COCHRAN, E. Conclusion: Religion’s Contribution to International Relations Theory. In: SNYDER, Jack (org). **Religion and International Relations Theory**. Nova Iorque: Columbia University Press, 2011. pp. 200-210.

SNYDER, Jack. Introduction. In: SNYDER, Jack (org). **Religion and International Relations Theory**. Nova Iorque: Columbia University Press, 2011. pp. 1-23.

SOUZA JÚNIOR, Paulo Gracino. “Fluxos e fronteiras”: mapeando o pentecostalismo brasileiro em Portugal. In: BURITY, J.; JUNGBLUT, A. (org). **Civitas: Revista de Ciências Sociais**, v.14, n.3, pp. 484-506.

STOLL, David. **Is Latin America Turning Protestant?** The politics of Evangelical Growth. Berkeley: University of California Press, 1990.

THATCHER, O.; MCNEAL, E. The Speech of Urban II at the Council of Clermont, 1095. In **A Source Book for Medieval History: Selected Documents**

**Illustrating the History of Europe in the Middle Age. Online Library of Liberty**, 2013.

THOMAS, Scott M. Taking Religious and Cultural Pluralism Seriously: The Global Resurgence of Religion and the Transformation of International Society. In: **Millennium - Journal of International Studies**. V. 31, n. 1, 2002. pp. 815-842.

TOFT, Monica. Religion, Rationality, and Violence. In: SNYDER, Jack (org). **Religion and International Relations Theory**. Nova Iorque: Columbia University Press, 2011. pp. 115-140.

VAN DE KAMP, Linda. Pentecostalismo brasileiro, “macumba” e mulheres urbanas em Moçambique. In: ORO, A. P.; STEIL, C. A.; RICKLI, J.; (org). **Transnacionalização religiosa: fluxos e redes**. São Paulo: Editora Terceiro Nome, 2012. pp. 59-77.

VÁSQUEZ, M.; ROCHA, C.; Introdução: O Brasil na nova cartografia global da religião. In: Cristina Rocha; Manuel Vásquez. (Org.). **Diáspora das Religiões Brasileiras**. 2016.

VELHO, Otávio. Globalização: antropologia e religião. In: ORO, A. P.; STEIL, Carlos Alberto (Org.). **Globalização e Religião**. Petrópolis: Vozes, 1997. pp. 43-62.