



“Jesus made in Brazil”: notas sobre a transnacionalização do pentecostalismo brasileiro para Portugal

“Jesus made in Brazil”: notes on the transnationalization of Brazilian Pentecostalism to Portugal

Paulo Gracino Junior *

Resumo

O impacto de novas modalidades religiosas sobre “culturas locais” é um tema clássico das Ciências Sociais. Partindo das teses weberianas, muitos cientistas sociais analisam a adesão de crescentes contingentes populacionais ao protestantismo pentecostal no mundo não desenvolvido em sua relação positiva com o estabelecimento da modernidade capitalista. Porém, quando se trata da implantação desses movimentos religiosos em solo europeu, o que antes era uma “boa nova”, um sopro de modernidade para os corações latinos, torna-se algo ameaçador, capaz de corromper os sólidos pilares da modernidade europeia. Pensando nessas abordagens, a implantação do pentecostalismo brasileiro em Portugal torna-se curiosa, uma vez que é compreendida, por um lado, como uma corrupção da tradição católica portuguesa e, por outro, como um surto irracionalista, um entrave à europeização portuguesa. Dito isso, o objetivo desse trabalho é analisar como os atores sociais acionam esses aspectos nas diversas frentes de resistência ao crescimento pentecostal no país.

Palavras-chave: Pentecostalismo; Transnacionalização; Brasil; Portugal.

Abstract

The impact of new religious modalities on "local cultures" is a classic theme of Social Sciences. Building on the weberian thesis, many social scientists have examined the adherence of the growing population contingents to Pentecostal Protestantism in the undeveloped world in its positive relationship with the establishment of capitalist modernity. However, when it comes to the deployment of these religious movements in Europe, what was once a "good new", a blow of modernity to the hearts of modern Latin, becomes something threatening, capable of corrupting the solid pillars of European modernity. Thinking about these approaches, the implementation of Brazilian Pentecostalism in Portugal becomes curious, since it is understood, first, as a corruption of the Portuguese Catholic tradition and, secondly, as an irrational outbreak, an obstacle to the europeanization of Portugal. In this way, the aim of this study is to examine how social actors trigger these aspects in the various fronts of resistance to Pentecostal growth in the country.

Keywords: Pentecostalism; Transnationalization; Brazil; Portugal.

Artigo recebido em 03 de agosto de 2011 e aprovado em 01 de setembro de 2011.

* Doutor em Sociologia na Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Mestre em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro e Professor do Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais da Universidade de Vila Velha. País de origem: Brasil. E-mail: paulogracino@hotmail.com

Introdução: algumas notas iniciais

Quando começamos a abrir a nossa porta, descobrimos que entra ar fresco e poeira. Gostávamos de ficar com o ar fresco e impedir a poeira (Welhelm, 1996, citado por Herzfeld, 2008).¹

O presente artigo aborda algumas facetas da transnacionalização da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) para Portugal, focalizando a resistência que a cultura local do norte de Portugal ofereceu a tal implantação. Ainda que à primeira vista possa parecer um evento pontual, a resistência à implantação da IURD, especificamente, e do pentecostalismo brasileiro no geral, mostra-se como um episódio denso de significado e bom para se pensar os processos de transnacionalização e globalização, bem como seus impactos nas sociedades alvo desses fluxos.

É interessante notar que a interação entre fluxos religiosos e culturas locais enquanto evento não constitui fato singular, na medida em que acompanha a história da humanidade desde o seu alvorecer. São profusos os relatos históricos que narram conflitos, assimilações, hibridações e invenções de ideias religiosas, motivadas pelo contato entre povos e culturas diversas, do confucionismo ao islamismo. Talvez a mais clássica das narrativas seja a da expansão do cristianismo, em especial do catolicismo, que, na esteira das conquistas do Império Romano e posteriormente das Grandes Navegações, conseguiu expandir para o mundo seu projeto de uma ética universal, promovendo um dos primeiros processos do que poderíamos chamar globalização, ao ser veículo da padronização de crenças, costumes e língua (cf. ROBERTSON, 1999; cf. tb. MARIZ; THEIJE, 2008). Esse caráter universalizante da cultura judaico-cristã tornou-se ponto nodal para um dos paradigmas basilares da Sociologia, que vê *afinidade* entre a racionalização ocidental e a difusão do cristianismo, principalmente em sua vertente protestante pietista (Cf. WEBER, 2004).

Nesse sentido, o fato de algumas regiões resistirem à penetração das igrejas pentecostais e até mesmo mostrarem-se hostis às suas investidas e presença não deixa de ser um fato sociológico bastante invulgar, porém sistematicamente negligenciado pela

¹ O excerto refere-se ao diretor da estatal vietnamita Pham Dao, por ocasião da instalação da internet no país (HERZFELD, 2008, p. 19).

literatura socioantropológica, que prefere se debruçar sobre os seus efeitos solventes e destradicionalizantes da cultura (PIERUCCI, 2006). Fato inteiramente justificável, principalmente se levarmos em conta que o movimento pentecostal tem convertido milhões de pessoas ao redor do mundo, da China à África, passando pela secular Europa. Com mais de meio bilhão de adeptos, segundo estimativas mais positivas,² o pentecostalismo é, juntamente com o Islã, um dos responsáveis diretos pela virada teórica das últimas décadas nos estudos sobre a religião.

Partindo das teses weberianas, muitos cientistas sociais analisam a adesão de crescentes contingentes populacionais ao protestantismo pentecostal no mundo não desenvolvido em sua relação positiva com o estabelecimento da modernidade capitalista (Cf. MARTIN, 2001). Porém, quando se trata da implantação desses movimentos religiosos em solo europeu, o que antes era uma “boa nova”, um sopro de modernidade para os corações latinos, torna-se algo ameaçador, capaz de corromper os sólidos pilares da modernidade europeia. Pensando nessas abordagens, a implantação do pentecostalismo brasileiro em Portugal torna-se curiosa, uma vez que é compreendida, por um lado, como uma corrupção da tradição católica portuguesa e, por outro, como um surto irracionalista, um entrave à europeização portuguesa.

Antes de prosseguirmos, convém esclarecer os contornos que o termo globalização ganha neste texto. Acompanhando os estudos de Roland Robertson (1999), realizados ainda na década de 1990, entendemos a globalização como um processo objetivo de compressão do mundo que intensifica a consciência da compreensão do mundo como um todo. Dito de outra forma, a globalização contemporânea significa não só aumentar o grau de interdependência das diversas partes do globo, mas também tornar aguda a percepção dessa interdependência. No entanto, ao mesmo tempo em que a consciência individual da situação global se amplia, não se assiste à homogeneização das culturas nacionais, regionais e locais, como alguns chegaram a preconizar (MCLUHAN, 2002), mas ao contrário: nos dias que correm, qualquer imagem de um ecumene global seria contestada pela ressurgência de diversas formas locais de pertença.

² Para maiores informações, consultar o World Christian Database (2009), que fornece estatísticas sobre religiões, denominações cristãs e grupos de pessoas em diversos países do mundo.

Evidentemente, não se nega o fato de que os fluxos culturais ainda correm muito mais no sentido “centro-periferia”, como nos lembra Ulf Hannerz (1997). No entanto, isso não quer dizer que haja apenas um processo de uniformização; ao contrário, a globalização ironicamente envolve e facilita a promoção das diferenças e das diversidades locais. Hoje, uma atitude local como a do pastor norte-americano Terry Jones, que exortou os adeptos de sua igreja a queimar exemplares do Alcorão no “11 de Setembro” último, pode ganhar ares mundiais, graças à via de mão dupla do sistema mundial de computadores. Nessa mesma esteira, formações culturais locais e em vias de desaparecimento ganham novo fôlego ao serem inseridas em circuitos globais. Dito isto, passaremos a considerar como a religião ganha novos contornos nesse processo.

1 Do arquivo para o campo

Em novembro de 2008, parti para Portugal em um período de estágio de doutorado, tendo em mente a ideia de encontrar mais um caso em que o “local” se opunha ao “global”. Em minha tese, o “global” e o “local” eram representados respectivamente pela transnacionalização das igrejas pentecostais – que expandem de forma mais ou menos incorrupta suas doutrinas para o resto do mundo – e pelas resistências vernaculares ao que se pode considerar mais um desdobramento do processo de globalização. Na ocasião, procurava mapear configurações socioculturais locais que resistiam ao crescimento das igrejas pentecostais ou constituíam entraves a esse crescimento.

Assim como no Brasil, os mapas censitários sobre o pluralismo religioso apontavam a direção a seguir: decididamente, não era Lisboa, principal destino português dos estudantes de doutorado brasileiros. A capital portuguesa mostrava-se, ao menos através dos números e à primeira impressão, bastante cosmopolita (HANNERZ, 1999) e globalizada: no vaivém de turistas e imigrantes misturavam-se muçulmanos, africanos, orientais e, claro, brasileiros, bem como seus credos. Se, no Brasil, entre diversos casos expressivos da resistência ao crescimento pentecostal, como o interior do Nordeste e o norte do Rio Grande do Sul, escolhi a região histórica das Minas Gerais para testar algumas das hipóteses sobre a interação “global/local” (CANCLINI, 2003), em Portugal, a Região Norte me pareceu o destino mais apropriado.

Informado pelos números e por alguns estudos (VILAÇA, 1999; MAFRA, 1999), sabia que a cidade do Porto – significativamente alcunhada de “Cidade Invicta” – seria um importante laboratório. Além dos números quanto à diversidade religiosa – ínfimos, se comparados aos de Lisboa –, teve lugar ali uma série de conflitos envolvendo movimentos “sociopolíticos” de resistência à implantação de templos da IURD durante a década de 1990, mais precisamente depois do ano de 1995, quando a igreja tentou sem sucesso a aquisição da sala de espetáculos Coliseu do Porto.

Ao chegar ao Porto, naquele frio e chuvoso mês de novembro, meu destino parecia óbvio: escrutinar os arquivos e as hemerotecas, em busca de reconstruir o que havia acontecido naquele agosto de 1995. Quais fatos ou processos teriam feito irromper a fúria nos “bondosos e amorosos corações portugueses”?³ O que teria mobilizado, “de uma hora pra outra”, pessoas de interesses tão diversos, como jovens e idosos, intelectuais e “pessoas do povo”, em uma verdadeira cruzada contra a venda de uma então decadente casa de espetáculos situada no centro do Porto a uma igreja evangélica *brasileira*? Por que pessoas, muitas das quais nunca haviam posto os pés dentro do Coliseu – como fiquei sabendo posteriormente pelas entrevistas realizadas –, saíram de suas residências naquelas tardes de 4 e 5 de agosto para salvaguardar a casa de espetáculos? E o mais intrigante, principalmente levando-se em conta meus interesses iniciais em Portugal: por que no Norte e por que no Porto?

Nas primeiras semanas no Porto, procurei o arquivo do **Jornal de Notícias** – um dos principais periódicos de Portugal. Acostumado aos métodos “objetivos”, como as entrevistas e *surveys*, imaginava que depararia com um emaranhado de papéis e discursos, os quais teria que garimpar, ler e ordenar, se quisesse “criar” um enredo para o que até então se apresentava como uma sucessão de fatos desconexos (VEYNE, 1971; GEERTZ, 2002). Ao mesmo tempo, parecia-me interessante retomar as labirínticas práticas documentais deixadas desde os tempos do curso de graduação em História. No entanto, para minha surpresa, o percurso não se revelou tão árduo assim. Ao chegar ao arquivo, no

³ Refiro-me aqui à ideia de brandura do “espírito português”, bastante enfatizada durante a ditadura salazarista e expressa em vivas cores nas penas de alguns teóricos da identidade nacional portuguesa, como Jorge Dias: “o Português é, sobretudo, profundamente humano, sensível, amoroso e bondoso, sem ser fraco” (DIAS, 1971, p. 19).

11º andar do prédio que abriga o **Jornal de Notícias**, interpelei o arquivista com uma frase que julgava ser bem objetiva:

– Bom dia, gostaria de consultar os periódicos dos dias 4 e 5 de agosto de 1995 – precisava começar por algum lugar e decidi que seria pelos dias mais marcantes do evento, o ápice do movimento “Todos pelo Coliseu”.

– O senhor está à procura de algum assunto específico?

Eu, com um ar meio cético, repeti a data dos periódicos pelos quais desejava começar, sem acreditar que ele pudesse ter qualquer informação que me ajudasse – afinal já se haviam passado 14 anos do evento. Porém o homem insistiu:

– O menino é brasileiro, não é?– E continuou sem me dar tempo de resposta:

– O menino estará interessado na tentativa de compra do Coliseu pela IURD, não é mesmo?

Surpreso, confirmei meu interesse, sem segurar a curiosidade pelo que me pareceu um ato de adivinhação:

– Como o senhor adivinhou?

Ao que me respondeu, não sem antes ajeitar as calças e estufar o peito, agora, com um indisfarçável orgulho:

– Ah! O movimento “Todos pelo Coliseu” foi uma das maiores demonstrações de civismo não só dos portuenses, mas de todos cá do Norte. Pois esse tal bispo Macedo acha que somos parvos como lá em Lisboa; pois viu que não somos! – asseverou, enquanto trazia nas mãos um único volume encadernado que continha a maioria absoluta das matérias veiculadas nos jornais portugueses sobre a IURD.

– Fizemos esse dossiê, pois quando algum jornalista tem que produzir uma matéria sobre a IURD, não precisa ficar pesquisando aqui e ali.

Aliviado por ter-me poupado das tortuosas horas no arquivo, não me dei conta no momento do que significava tudo aquilo. Só *a posteriori* e com ajuda da leitura dos jornais, percebi o quanto a mídia exercera um papel preponderante naquele processo, funcionando ora como fonte privilegiada dos argumentos acionados contra a IURD, ora como síntese dos anseios dos diversos segmentos sociais inscritos nos conflitos.

Embora estivessem ali movidos pelo mesmo sentimento – que poderíamos qualificar genericamente de defesa da identidade “nortenha” –, donas de casa, intelectuais e jovens estudantes logicamente não tinham a mesma concepção do que seria essa identidade regional e dos passos para sua defesa. Obviamente, a venda do Coliseu para uma “seita” brasileira era interpretada de forma diversa por aqueles que compararam sua importância ao do congênere parisiense Olympia,⁴ ou por aqueles que acorreram às portas da casa de espetáculos portuense com terços nas mãos.

Acredito ser necessário neste momento um breve comentário que retoma a forma como concebemos tal processo dentro de um quadro teórico conceitual mais amplo. Interpretamos a linguagem cultural captada pela mídia como simulacro das relações sociais, no sentido que dá Herzfeld (2008). Dessa forma, o termo simulacro se distancia do seu emprego em Baudrillard (1991), no qual o real é substituído por signos vazios, para se aproximar da ideia de uma forma de projeção da “experiência social familiar em contextos desconhecidos ou potencialmente ameaçadores” (HERZFELD, 2008, p. 22). Nesse mesmo sentido, afastamo-nos de ideias comuns para interpretação da formação das identidades nacionais e regionais, como as de Ernest Gellner (1993) ou Eric Hobsbawm (1997 e 2002).

Gellner (1993) confere ao Estado a primazia sobre a Nação: em sua concepção, as identidades nacionais não passariam de uma dimensão virtualmente instrumental, em última instância, completamente desligada dos pensamentos e ações das pessoas, as quais propunha unir sob a mesma bandeira. Já Hobsbawm, embora fale de um “protonacionalismo popular” em **Nações e nacionalismos** (2002), não deixa dúvidas quanto a sua posição em **Invenção das tradições** (1997), em que vê as identidades apenas como “ficções” a-históricas manipuladas pelas elites intelectuais e políticas para impor sua hegemonia sobre uma massa inerte – o “povo”.

Como pretendo que fique claro mais à frente, há, sem dúvida, uma memória histórica comum que narra os heróis e eventos típicos do Norte de Portugal, bem como sua importância para a portugalidade. Esse passado histórico comum serve como amálgama para uma série de pequenas narrativas locais com capacidade para ligar os interesses do pequeno grupo ao interesse mais geral. Isto se evidencia nas entrevistas, nas quais as sagas

⁴ Referência a uma carta enviada à sede da Companhia de Seguros UAP (proprietária do Coliseu) em Paris, que comparava a venda do Coliseu do Porto à do Olympia em Paris.

históricas são profusas. Nessas narrativas, são enredadas histórias pessoais e familiares aos “grandes eventos”, como o “sacrifício” que fez a população portuense para apoiar a armada que partiu para conquista de Ceuta em 1415 – episódio, canonizado na “memória popular local”, em que os habitantes do Porto cederam toda a carne disponível aos soldados e ficaram apenas com as vísceras, o que lhes dá hoje a orgulhosa alcunha de “tripeiros” – ou a resistência durante o “Cercos do Porto”, na guerra civil portuguesa de 1832-1834.⁵ Diante de momentos turbulentos, o Norte seria “o tronco velho e robusto de Portugal”, a reserva moral da nação, onde tudo começou e onde se preserva a verdadeira “essência” da identidade nacional. Expressões como as do arquivista citado páginas atrás – “acha que somos parvos como lá em Lisboa?” – parecem pródigas a esse respeito.

É a partir da grande “narrativa nacional” e do lugar que nela ocupa o Norte, em especial o Porto, que vão clamar as vozes que agora se levantam contra o que é visto como mais uma “invasão” à cultura portuguesa por parte do Brasil – “agora vocês exportam até seitas que não querem mais!” – exclamou um dos entrevistados em meio a gargalhadas. A todo esse “arcabouço cultural” soma-se, como não poderia deixar de ser, o lugar que o brasileiro ocupa no imaginário português. Como veremos mais detalhadamente no próximo tópico, a migração brasileira, segundo o quadro cognitivo português, pode guardar estreita relação com a imigração das outras ex-colônias, como Cabo Verde; ou assemelhar-se à nova vaga de imigrações, constituída inclusive por imigrantes do Leste europeu, que acorreram ao país após o advento da União Europeia.

Ainda que os “movimentos” contrários à IURD tenham ganhado imenso relevo na mídia nacional e internacional, na medida em que implicaram até mesmo a interferência do então Presidente Mário Soares na resolução dos conflitos, foi outro evento do qual tive conhecimento por casualidade, quando assistia a um documentário da rede de TV SIC sobre a prostituição feminina em Portugal que me apontou a direção a seguir. Trata-se do episódio conhecido como “Mães de Bragança”, uma espécie de saga das “mães portuguesas” que lutavam contra o “flagelo da prostituição”. A repercussão midiática do

⁵ Referência à Guerra Civil que se instalou em Portugal durante os anos de 1832-1834, que opôs o Partido Constitucionalista liderado pela Rainha Maria II de Portugal e o seu pai, o Imperador Pedro I do Brasil, ao partido tradicionalista de Miguel I de Portugal. Em causa estavam o respeito pelas regras de sucessão ao trono português e a decisão tomada pelas Cortes de 1828, aclamando D. Miguel I como rei de Portugal.

fato levou ao fechamento das “Casas de Alterne”⁶ da cidade e à prisão de alguns de seus proprietários. O episódio repercutiu no restante da Europa, como mais uma demonstração do arcaísmo de valores reinante em Portugal.

O caso ganhou notoriedade internacional após a revista **Time** divulgar uma manchete de capa, em sua edição do dia 12 de outubro de 2003, “Europe's New Red Light District”,⁷ que apontava a cidade de Bragança como sendo o novo ponto de prostituição da Europa. Com o fechamento das Casas de Alterne, foram expatriadas muitas mulheres brasileiras que nelas trabalhavam. O episódio deu ensejo a várias representações sobre o Brasil e principalmente sobre a mulher brasileira, num gradiente que vai da sensualidade à magia.

Em reportagem exibida no telejornal da Rede de Televisão portuguesa - SIC (2008), em 18 de setembro de 2008, ouviam-se nos depoimentos das integrantes do movimento “Mães de Bragança” frases como: “depois que essas mulheres, principalmente as brasileiras, entraram nessa cidade, normalmente é um casamento [destruído] por semana” ou “elas atraem eles pra lá todos os dias, agora se é com droga, se é com bebida, ou com bruxaria, eu não sei”. Se, por um lado, o episódio da IURD acionou uma identidade mais ligada ao universo masculino, refletindo mais sobre os homens brasileiros, o caso de Bragança incidiu diretamente sobre o universo feminino e reforçou o estigma contra a mulher brasileira em Portugal.

O caso das “Mães de Bragança” pode ser interpretado como uma interessante parábola da globalização – um espelho de nossos tempos *flexíveis*, para usar a feliz expressão de Richard Sennett em **A Corrosão do Caráter** (2006) –, bem como uma metáfora do declínio do patriarcalismo, aos moldes do que propõe Castells (2002). Acompanhando o desenrolar dos fatos, fico sabendo que Bragança, uma pacata cidade de pouco mais de vinte mil habitantes, incrustada em uma das regiões menos desenvolvidas de Portugal (Trás-os-Montes), teve seu encontro insólito com a globalização através de um fluxo cada vez mais comum nos dias atuais: o fluxo de corpos para prostituição. Mal

⁶ As chamadas “Casas de Alterne” geralmente são boates nas quais mulheres, muitas brasileiras, dançam e fazem companhia para homens, que em troca lhes pagam bebidas com preço bastante acima do mercado. A prostituição, embora ocorra, não é regra, sendo o objetivo das “alternadeiras” – como são chamadas – convencer o cliente a beber e pagar o maior número de bebidas possível, tirando daí uma comissão.

⁷ Cf. RIPLEY, 2003.

sabiam seus habitantes que a força do euro e a Autoestrada Europeia (E 82), construída para ligar o norte de Portugal à Espanha, colocaria a cidade na rota da prostituição internacional.

Atraídas pelos ganhos em euro, pela facilidade da língua e empurradas pela pobreza, três centenas de mulheres, quase todas de nacionalidade brasileira, entram pela fronteira espanhola e se instalam nas diversas Casas de Alterne recém-abertas na cidade de Bragança. Ali têm seus passaportes retidos até conseguirem dinheiro para pagar a passagem e os gastos da viagem para Europa. Sabem que podem ficar pouco tempo, às vezes apenas três meses, tempo que dura o visto de turista. Muitas acalentam o sonho de se casar com um “tuga”, como elas se referem aos portugueses, deixar a Alterne e conseguir a cidadania europeia. Porém, a julgar pelas profusas matérias jornalísticas e pelas estatísticas do Serviço de Estrangeiros e Fronteiras - SEF, poucas conseguem o seu intento.

Ao mesmo tempo, as próprias estradas que trazem pessoas e levam os vinhos de Murça trazem novas ideias que vão corroer as bases do patriarcalismo no Norte. Seguramente, em um país onde os níveis de violência contra a mulher ainda são muito elevados,⁸ os casos narrados pelas mulheres que tomaram parte no caso “Mães de Bragança” não teriam acontecido há uma década: seria difícil imaginar uma mulher sair durante a madrugada pelas tortuosas ruas de Bragança e montar campana em frente a uma casa de prostituição à espera de seu marido, que a vê e vai em silêncio pra casa, como fiquei sabendo pelo depoimento de uma das entrevistadas. Mais improvável ainda seria um grupo de mulheres se reunirem em um “movimento” e reivindicar das autoridades o fechamento de tais casas.

Nessa parábola, vemos mais uma vez o pêndulo, apontando ora para a tradição, ora para a modernidade. Se, por um lado, as mulheres questionam o sistema patriarcal, que garantia o direito de seus esposos manterem casos extraconjugais, por outro, culpam o inimigo factível: a chegada das mulheres brasileiras. Este pode ser descrito como um típico caso de “quando Davi não sabe onde está Golias”, descrito por Garcia Canclini (2003).

Ainda que a história das mulheres de Bragança, narrada pela jornalista da revista **Time**, tivesse duas faces, uma apontada para a modernidade e outra para a tradição, o governo português e o restante da Comunidade Europeia preferiram a tradicional. Após a repercussão dos resultados do movimento em toda a Europa, ajudada pela matéria da **Time**,

⁸ Ver Relatório da Amnistia Internacional (2006) em Portugal: “Mulheres (In) Visíveis”.

mas insuflada pelo fato de Portugal sediar a etapa final da Eurocopa de 2004, o governo português ameaçou retirar seus anúncios da revista e Portugal foi alvo de comentários galhofeiros dos demais países da Comunidade.⁹ Tanto para o governo quanto para as pessoas comuns que ouvimos, estava ali um vestígio – que precisava ser prontamente apagado – da incompletude da europeização portuguesa, fato que ganha ainda mais peso quando se sabe que a final da Eurocopa anterior tinha sido na Holanda, que ocupa lugar de destaque no imaginário sobre as liberdades individuais.

Em suma, mulheres brasileiras e mulheres portuguesas se viram enredadas em teias cujo significado realmente não entendiam bem. Como no caso do Coliseu do Porto, o movimento “Mães de Bragança” é muito mais que um grupo de mulheres tradicionais do norte de Portugal buscando manter uma estrutura anacrônica de família. Antes de tudo, é um caso exemplar do encontro entre global e local.

Mas afinal, qual seria a similaridade entre movimentos de defesa da cultura, cercos a igrejas pentecostais e manifestações contra “casas de tolerância”? Para ser direto, acredito que tais fatos são exemplos do que Castells denomina “expressões poderosas de identidade coletiva” (2002, p. 18) diante do processo de globalização.

Como já observamos, a entrada de Portugal para a União Europeia não significava somente maior vitalidade econômica e modernização das cidades e meios de transporte; para muitos, era a chance de uma verdadeira virada cultural que aproximaria Portugal dos países tidos como os mais “desenvolvidos” da Europa. Porém a “europeização” portuguesa não vinha somente com uma coluna de créditos: os débitos a serem pagos eram e são, para boa parte da população, altos demais. O dilema apontado por Garcia Canclini (2003) – globalizar-se ou defender a identidade local – ecoa certamente nesses dois episódios. Como deixar passar os fluxos de capitais, a “alta cultura”, sem deixar passar pessoas e hábitos culturais indesejáveis? Como modernizar-se sem deixar corroer as tradições?

2 O “Portugal europeu” imaginado e as imagens do Brasil

A partir da década de 1990, mais precisamente de 1986, com a adesão de Portugal à União Europeia, o perfil do imigrante brasileiro a aportar em terras portuguesas mudou

⁹ Cf. TREMLETT, 2003.

radicalmente, bem como sua imagem perante os portugueses. Se, em décadas passadas, os chamados “brasileiros de torna-viagem” – migrantes portugueses que começaram a retornar do Brasil – ou seus descendentes eram imensa maioria, atualmente os fluxos migratórios são marcados por um aumento dos jovens, em sua maioria com média ou baixa qualificação profissional, dispostos a se dedicar a serviços mal-remunerados e socialmente desvalorizados.

Segundo ampla gama de trabalhos (PEIXOTO, 1999 e 2004; BAGANHA; FERRÃO; MALHEIROS, 1999; MACHADO, I. 2003 e 2007), em um primeiro momento, o fluxo de imigrantes brasileiros em Portugal assemelhou-se à “migração de europeus do norte”, pois os primeiros dispunham de melhores qualificações e ocupavam postos mais especializados, característica que os distanciava dos “outros” imigrantes das ex-colônias portuguesas da África. No entanto, em um segundo momento, com o processo de unificação europeia, Portugal passou a desempenhar um novo papel para os fluxos de pessoas e mão de obra no âmbito europeu, servindo tanto como importador de mão de obra barata de africanos e, posteriormente, de brasileiros, quanto de “país-corredor” que dava acesso a países mais desenvolvidos economicamente, como França e Inglaterra. Aliado a isso, o Estado português dava, até 1996, clara preferência aos imigrantes de países lusófonos, o que acabou tornando o país uma espécie de destino de segunda classe, no qual os baixos salários (se comparados ao restante da Europa) eram compensados pelos “laços culturais” e pelo conhecimento da língua (MACHADO, F., 1997; MACHADO, I., 2003).

Dados do Instituto Nacional de Estatística mostram que os imigrantes brasileiros que viviam legalmente no país em finais da década de 1980 trabalhavam na sua maioria em profissões liberais (28,4%) ou tinham empregos de média qualificação (16%), porém, uma década mais tarde, os números trazidos pela Inspeção-Geral do Trabalho¹⁰ dão conta de um panorama bem diferente. Segundo essa agência, a maioria dos brasileiros que residia legalmente em Portugal em 1999 trabalhava em atividades que exigiam pouca qualificação: 29% empregados na construção civil, 25% em hotéis ou restaurantes e 27% em serviços gerais.

Dados mais atuais do Serviço de Estrangeiros e Fronteiras (SEF, 2009) mostram que residem hoje em Portugal 116.220 brasileiros, fazendo do Brasil a maior “comunidade”

¹⁰ MINISTÉRIO DA SOLIDARIEDADE E DA SEGURANÇA SOCIAL, 2009.

imigrante dentro do território português (lembramos que esses números seguramente são maiores, uma vez que só incluem os imigrantes em situação legal no país). Alguns estudos demonstram que, ao contrário do que se possa depreender à primeira vista, a migração para Portugal, em especial a brasileira, não é necessariamente vista como algo negativo pela sociedade *latu senso* (MACHADO, I. 2006). Em um país cuja população está envelhecida pelas grandes levas de migração de jovens para outros países da União Europeia aliada a uma baixíssima taxa de natalidade, os imigrantes suprem a ausência de mão de obra em setores básicos da economia, construção civil e setor de serviços.

Porém, como observa Garcia Canclini em seu livro **Globalização imaginada**:

Embora os imigrantes sejam aceitos porque seu interesse por emprego converge com as necessidades da economia que os recebe, no contexto sociocultural ocorrem curtos-circuitos que levam a segregação em bairros, escolas, serviços de saúde, bem como, na valorização das crenças e costumes, podendo chegar a agressão e expulsão. (CANCLINI, 2003, p. 73).

Fixando-nos estritamente no caso brasileiro, notamos que vem de longe a censura de alguns círculos à chamada “invasão” da cultura brasileira em Portugal: em princípio, as setas eram apontadas contra a reprodução das telenovelas. Segundo os opositores, “as telenovelas são pouco sugestivas e educativas, além de causarem danos à língua portuguesa”. Ainda em 1981, é veiculada pelo **Jornal de Notícias** uma matéria referente ao que foi chamado de “a tentativa de colonização brasileira através das telenovelas”. Como bem observa Ferin Cunha:

A opção pela telenovela brasileira como estratégia de fidelizar audiências na televisão pública não foi pacífica, não só por se temer uma demasiada influência dos falares e vivências culturais brasileiras como por se considerar que a uma televisão pública, paga com impostos públicos, compete a divulgação da cultura feita em Portugal e por portugueses (FERIN CUNHA, 2004, p. 7).

Nessa colonização às avessas, os dois elementos que mais preocupam alguns órgãos da imprensa portuguesa – em especial os jornais – parecem ser a língua e os costumes da vida privada. São profusas as matérias que criticam o falar “brazuquês” –referência à variante da língua portuguesa falada no Brasil – bem como a licenciosidade dos costumes e as mudanças dos hábitos, principalmente no que diz respeito à sexualidade. Não obstante as críticas, alguns estudos apontam para o caráter positivo das telenovelas brasileiras, vendo-

as como elemento motivador para a redefinição dos papéis de gênero na sociedade portuguesa, principalmente entre as classes mais baixas (FERIN CUNHA, 2004).

Sem dúvida, as telenovelas brasileiras desempenham um papel importante, ao constituírem fonte privilegiada para a formação da imagem do Brasil e dos brasileiros para os portugueses. Se, para os “retornados”, as telenovelas podem representar um lugar afetivo de memória dos anos passados no Brasil, para os portugueses que nunca estiveram no país, a dramatização substitui a realidade e passa a ocupar no imaginário o lugar de verdadeira imagem do Brasil e dos brasileiros. Como exemplo disso, temos a matéria veiculada pelo **Diário de Lisboa** a respeito da novela *Vale Tudo* – exibida no Brasil em 1988 e em Portugal em 1990 –, que traz o significativo título: “Os portugueses confundem telenovela com a realidade”:

sobre o retrato que Vale Tudo faz da actual sociedade brasileira, a maioria dos inquiridos (70%) diz que a telenovela dá uma imagem fiel, totalmente (33%) ou em parte (37%), mas 12,7% não aderem a essa opinião. Um resultado aparentemente paradoxal, dado que a maioria dos portugueses nunca foi ao Brasil. Aliás, os mais convictos de que essa imagem é totalmente fiel são as pessoas que pertencem às classes com menor poder de compra (36,9%) e têm mais de 54 anos (45,1%). (OS PORTUGUESES, 1990)

Nesse sentido, os estereótipos criados pelas telenovelas são ingredientes importantes que se somam a outros já cristalizados na memória coletiva local, pela longa duração dos contatos entre brasileiros e portugueses. Para se ter uma ideia da dimensão do que estamos tratando, uma das entrevistadas – uma mulher de 27 anos, filha de pai português e mãe brasileira, migrada para o interior de Portugal em 1988 – narra a reação das colegas de escola ao saber que era brasileira:

Na verdade, no começo foi um estranhamento total, perguntavam por que eu não usava aqueles vestidos. Sabe? Aqueles vestidos que aparecem nas novelas de época, ou, às vezes me perguntavam também se meus pais dormiam em quarto separados como nas novelas. De minha parte, eu também tinha minhas imagens de Portugal [risos]. Achava que aqui fosse tudo medieval, acho que por causa dos livros de história [risos]. (Jacqueline Ferreira, 27 anos).¹¹

As críticas contra as expressões culturais brasileiras em Portugal se amontoaram durante a década de 1990, agora sendo dirigidas também à música – notadamente às bandas

¹¹ Dados da entrevista. Entrevista gravada com Jacqueline Ferreira, 27 anos, na cidade do Porto, Portugal, em 6 fev. 2009.

de axé e pagode, que àquela altura faziam grande sucesso em terras portuguesas. Porém tais críticas, restritas às elites intelectualizadas e aos não tão populares “cadernos de cultura”, aparentemente fizeram pouco eco aos ouvidos do “grande público”, a julgar pela imensa popularidade que gozam as cantoras desse gênero musical ainda hoje em Portugal. Enquanto de um lado intelectuais acusavam a mídia, em especial a televisiva, de exibir o que eles intitulavam “telelixo”, do outro as emissoras respondiam que apresentavam o conteúdo que o povo quer ver (visto que quem não é povo assiste a canais temáticos e tem acesso a outras opções de entretenimento e lazer).

Se contássemos o processo de europeização portuguesa como uma fábula fantástica, como o fez José Saramago em **Jangada de Pedra**, diríamos que o maior terror das elites europeístas portuguesas é, talvez, ver o país vagando rumo aos trópicos, como no conto de Saramago. As elites portuguesas parecem não ter abandonado o sonho *civilizatório* das massas, ao contrário do descrito por Bauman para outras elites nacionais em **Globalização: as consequências humanas** (1999). Esse sonho continua tão vivo quanto nos tempos da Questão Coimbrã ou da Revolução Republicana de 1910. A unificação europeia representava para essa elite intelectual, sem dúvida, uma segunda chance de completar a missão que a Geração de 70 [1870]¹² de Antero de Quental e Eça de Queiroz não conseguiu.

A modernização de Portugal passava por melhores níveis de vida e escolarização compatíveis com a do resto da “Europa desenvolvida”, mas, principalmente, por um melhor nível cultural da população. Na década de 1990, são bastante comuns as matérias jornalísticas que comparam os níveis de leitura da população portuguesa aos da França – principal exemplo cultural a ser seguido. O “Portugal-europeu” e o desenvolvimento cívico, moral e intelectual da população portuguesa não passava por uma “horda de brasileiros cantando axé” ou por “seitas que tomam de assalto a renda de inocentes velhinhas reformadas”, como ouvi de forma direta de um dos entrevistados.

Não seria sem razão o *slogan* do candidato que encabeçava a lista do Partido Socialista Português (PS), Vital Moreira, nas últimas eleições europeias (2009): “Nós Europeus!”. Durante um discurso na cidade de Viseu:

¹²A Geração de 70, ou Geração de Coimbra, foi um movimento acadêmico de Coimbra que pretendia revolucionar várias dimensões da cultura portuguesa, da política à literatura.

O PS candidata-se para ajudar a Europa e não o faz, como aqueles partidos, para estar contra. É por isso que as pessoas que sentem e acreditam na Europa como parte integrante do seu futuro na hora da escolha não devem hesitar em votar naqueles partidos que estão a favor [...] **Viseu tem sentido a Europa** e o Desafio Europeu na consolidação da democracia, na qualificação da vida das pessoas e na dinâmica da vida de empresas de referência **E a Europa tem sentido em Viseu** no contributo para a sua qualificação democrática, por ter uma maioria que já demonstrou confiar nela, na excelência e competitividade de empresas aqui localizadas, que se situam no topo da afirmação internacional, dos medicamentos às telecomunicações ou da metalomecânica às energias renováveis, do vento, do sol e agora da energia das ondas. (PARTIDO SOCIALISTA, 2009).

Embora a abertura à Comunidade Europeia tenha significado para Portugal um investimento brutal em infraestrutura, que modernizou estradas, portos e financiou grandes obras (Cf. CAETANO; GALEGO; COSTA, 2005), a mesma abertura impunha cotas para a exportação de produtos agrícolas portugueses, assim como gerava uma evasão incrível da mão de obra jovem, como já mencionado anteriormente. Sem falar do aguçamento da imigração das cidades do interior para os grandes centros costeiros, como Lisboa e Porto.

Junto com os fluxos de capital comunitários que transformam o panorama estrutural português, tornando cidades até então obsoletas – do ponto de vista do capital – cidades “modernas e ágeis”, entram também pessoas e ideias novas, que rapidamente contrastam com a forma de viver do povo português e relativizam antigos hábitos. Os ventos xenófobos que já assolavam outros países da Europa logo foram sentidos em Portugal, como pode ser visto nesses *outdoors* do Partido Nacional Republicano:



Figura 1: Imagem de outdoor na cidade de Lisboa
Fonte: Arquivo da Pesquisa



FIGURA 2: Imagem de outdoor do PNR contra a imigração
Fonte: Partido Nacional Renovador (2009)

Retornando à bela imagem do romance de Saramago, Portugal, voltado durante séculos para seu império, parece mesmo “rodopiar” sem rumo entre a Europa e o Sul do Equador. Esse dilema não é novo e já aparece na *Carta de um velho a um novo*, escrita por Ramalho Ortigão em 7 de setembro de 1914, na qual o escritor português demonstra sua franca oposição aos rumos modernizantes e laicizantes da Revolução Republicana de 1910:

Em Portugal somos hoje um povo medonhamente deseducado pela inepta pedagogia que nos intoxica desde o princípio do século XIX até os nossos dias. Atolados há mais de um século no mais funesto dos ilogismos políticos, esquecemo-nos de que a unidade nacional, a harmonia, a paz, a felicidade e a força de um povo não têm por base senão o rigoroso e exacto cumprimento colectivo dos deveres do cidadão perante a inviolabilidade sagrada da família, que é a célula da sociedade; perante o culto da religião, que é a alma ancestral da comunidade, e perante o culto da bandeira, que é o símbolo da honra e da integridade da Pátria [...] Quebramos estouvadamente o fio da nossa missão histórica. Desmoralizamos-nos, enxovalhamo-nos, desportuguesamo-nos. Pelos processos improvisados e caóticos em que vivemos sucessivamente nos desenraizamos do torrão paterno, desandando e retrocedendo da ordem ascendente e lógica de toda a evolução social, principiando por substituir o interesse da Pátria pelo interesse do partido, depois o interesse do partido pelo interesse do grupo e por fim o interesse do grupo pelo interesse individual de cada um. É a marcha da dissolução, marcha rapidíssima para o aniquilamento, porque é inteiramente aplicável à vida social a lei biológica de que toda a decomposição orgânica dá origem a seres parasitários cuja função é acelerar e completar a decomposição (ORTIGÃO, 1994, p. 159-166).

A identidade portuguesa é atravessada tanto pela memória de um império global, do qual Portugal havia sido senhor, quanto pelos sentimentos de arcaísmo de valores em

relação à Europa “moderna” e de dívida com as ex-colônias de além-mar. Em certos períodos, a aspiração de tornar-se europeu aos moldes franceses parece dominar os interesses coletivos, envolvendo de forma inequívoca a sociedade portuguesa. Em outros momentos, no entanto, gera um sentimento de desterramento que a faz querer voltar ao passado seguro das pequenas vilas idílicas e da vida incorrupta pela modernidade.¹³

3 O protestante e o galego: a transnacionalização do reino de Deus

A então recém-chegada Igreja Universal do Reino de Deus, que aportou em terras lusas em 1989, adotando a mesma estratégia de crescimento que deu resultado no Brasil – qual seja, adquirir cinemas e teatros desativados ou decadentes e transformá-los em espaço de culto – começou a pôr em prática, a partir dos primeiros anos da década de 1990, um plano de interiorização, estabelecendo-se no norte do país. Depois de alugar alguns pequenos cinemas e armazéns em cidades da Zona Metropolitana do Grande Porto, a direção da IURD decidiu adquirir um espaço central para servir de “Templo Sede” para a igreja no Norte. Nesse sentido, a casa de espetáculos Coliseu do Porto parecia um alvo perfeito: bem localizado, espaçoso e deficitário.

Entretanto, no dia 1º de agosto de 1995, o jornal **O Público** noticiou, em seu “Caderno Regional”, o acordo entre a direção da IURD e a empresa de seguros Aliança/UAP, então proprietária do estabelecimento, para a compra do Coliseu. A partir de então, o que se viu foi uma enxurrada de matérias diárias, que passaram rapidamente do noticiário local para as primeiras páginas dos grandes jornais e para a cobertura televisiva, culminando com a “grande” manifestação “Todos pelo Coliseu” dos dias 4 e 5 de agosto de 1995, que reuniu cerca de 10 mil pessoas – entre elas vários artistas, políticos e personalidades da cultura – na Rua Passos Manuel, onde se situa a referida casa de espetáculos.

¹³ Como sabemos, esse é um dos efeitos da modernidade aguçado pela globalização. Em uma excelente passagem, Garcia Canclini narra tal dilema na América Latina: “O que é província para o senhor? - perguntaram ao folclorista Felix Coluccio no final de 1987; ele respondeu: ‘É a alma do País. Quando penso em uma salvação possível, vejo que só poderia vir de lá. No interior estão mais seguros as permanências dos valores culturais, o respeito a tradição, e sobretudo, por que as comunidades fazem algo transcendente por eles respeitando a tradição.’” (CANCLINI, 2003, p. 161)



FIGURA 3: Rua Passos Manuel durante a manifestação “Todos pelo Coliseu” no dia 4 de agosto de 1995.

Fonte: **Jornal de Notícias**, 05 ago. 2005

Durante a pesquisa, foram catalogadas, nos dois periódicos mais populares de Portugal (**Jornal de Notícias** e jornal **O Público**), mais de 120 matérias sobre a IURD somente nos anos de 1995 e 1996. À medida que avançava na leitura das matérias, percebia o que nos pareceu uma estranha coincidência: as matérias sobre a IURD, em sua maioria absoluta sob tom acusatório, quase sempre eram dispostas ao lado de um informativo sobre a epidemia de Sida (Aids) que assolava Portugal. Coincidência ou não, algumas peças jornalísticas associam o avanço da Aids no território português ao maior fluxo de imigrantes. Duvidando que tal fato não passasse de pura imaginação de um pesquisador brasileiro dragado pela paixão dos acontecimentos, resolvi retornar aos jornais já lidos e constatei que, de fato, as matérias sobre a IURD diversas vezes estavam casadas às matérias sobre epidemia de Aids. A essa constatação, soma-se o fato de anos antes, na famosa polêmica sobre a legalização dos dentistas brasileiros em Portugal, haver declarações explícitas de que os dentistas brasileiros eram “trambiqueiros” e até transmitiam Aids a seus pacientes (MACHADO, I., 2003, p. 208). Nesse sentido, o imigrante era associado ao que havia de mais pavoroso na época e, conseqüentemente, ao imaginário de degradação moral e física construído sobre a doença.

Ainda é interessante observar aqui dois momentos distintos da cobertura midiática sobre a IURD: no primeiro, são acionados contra a igreja e seus membros os aspectos mais estigmatizantes das representações simbólicas dos portugueses sobre o Brasil e o povo brasileiro: nos noticiários, seus membros são tidos como malandros, espertalhões, e seu líder Edir Macedo caricaturado como “Zé Carioca de Bíblia na mão”. No segundo momento, são acionados pela imprensa portuguesa e plasmados sobre a população os estereótipos e representações sobre a IURD criados no próprio Brasil, levados a cabo pela Rede Globo de Televisão a partir de setembro de 1995, com a minissérie “Decadência”. Porém, em Portugal, as imagens de “Decadência” deslizam facilmente para as imagens da sociedade brasileira *latu senso*, que entrelaçam corrupção política, degradação moral e miséria social.

Um exemplo significativo do que estamos tratando são as manifestações não só contra a IURD e seus frequentadores, mas contra brasileiros em geral, veiculadas pela imprensa no período. São profusas matérias que retratam cercos e apedrejamentos à IURD e seus fiéis, bem como agressões a jornalistas brasileiros que cobriam os eventos.

Em matéria veiculada no dia 5 de agosto de 1995, o jornalista Joaquim Fidalgo, no editorial do jornal **O Público**, queixa-se do que ele chama de velhos fantasmas, referindo-se à acusação de perseguição religiosa e xenofobia por parte dos manifestantes pró-Coliseu:

Era só o que nos faltava, ver surgir, a propósito da polémica que envolve a propriedade e o uso do Coliseu do Porto, esbatidos contornos de uma espécie de “questão religiosa”. E espanta (espantará?...) ver com que aparente ligeireza alguns condutores espirituais de massas vão ao baú negro da História recuperar velhos fantasmas e agitar, com laivos de fundamentalismo, querelas há muito encerradas por *essas latitudes*. Já se falou em qualquer “receio de atos de violência física” (...) Já se citou a própria Inquisição. Sim, Inquisição. Só falta, que por um desses dias, se jogue para a arena o espectro de reacções xenófobas, pelo facto de este caso girar em torno de uma comissão religiosa com origens e lideranças brasileiras. (FIDALGO, 1995, p. 18) [Grifo nosso].

Embora o jornalista estivesse parcialmente certo ao reivindicar o caráter cultural das manifestações, a frase “*querelas há muito encerradas por essas latitudes*” denuncia a dubiedade dos sentimentos que moviam os que se reuniram naquele 5 de agosto. A mensagem, embora sutil, era clara: *nessas latitudes* somos laicos, democráticos e, principalmente, amantes de cultura:

Todas [as pessoas] afinaram, com pequenas variações, pelo mesmo diapasão: não se trata de impedir o culto de alguém, mas de recusar que o Coliseu mude de ramo. E mudar de ramo é ficar sujeito (...) ao uso que contraria sua tradicional vocação de grande sala comum destinada à cultura, arte e espetáculo, aberta a todos, em função apenas dos gostos específicos (e não de credos) de cada um. (FIDALGO, 1995, p. 18).

No entanto, a matéria ao lado, na mesma página, mostrava que o diapasão de Fidalgo estava algo desafinado:

Rui Reininho, por exemplo, ameaçou a plenos pulmões: “Não deixo que essa merda (*sic*) seja de uma seita”. E a frase do vocalista dos GNR [banda de rock do Porto] resumia, de forma vernácula, o pensamento da esmagadora maioria dos presentes. Abrunhosa [outro músico da cidade] arrancou aplausos comparando a toxicod dependência com o fanatismo religioso da IURD. [...] Óscar Branco acrescentava, bem à moda do Porto: “Até os comemos!”. (FIDALGO, 1995, p. 18).

Nesse mesmo dia, enquanto as personalidades se alternavam em seus discursos inflamados no palco improvisado em frente ao Coliseu, duas jornalistas brasileiras e uma alegada adepta da IURD eram perseguidas aos gritos: “era atá-los e deitá-los do varandim” e “brasileiros, voltai pro vosso país, bando de ladrões!” (JORNAL DE NOTÍCIAS, 6 ago. 1995, p. 9). Segundo Márcia de Almeida, na ocasião jornalista do jornal **O Globo**, ela e a jornalista Mirna Queiroz (GNT-Gazeta) foram sitiadas por centenas de manifestantes e se viram prestes a ser linchadas por serem brasileiras e terem sido confundidas com jornalistas simpatizantes da IURD. Em entrevista, Márcia Almeida diz que só conseguiram sair com ajuda da polícia: “foi só o sotaque: logo que nos ouviram falar, atacaram”.¹⁴

Uma senhora que vestia convencionalmente e já teria sido filmada por um canal de televisão foi identificada, ao fim da tarde, como pertencendo à IURD e perseguida por populares. Além de alguns “apertões”, foi insultada por mais de 50 metros, apesar da (*sic*) escoltada pela Polícia, que frequentemente teve que conter a turba. Entre outros “mimos” foi apodada de “ladra”, “bruxa”, e não faltaram apelos do tipo “deitai-a ao rio!” ou quem não desafiasse: “pede agora lá a teu Deus!”. (JORNAL DE NOTÍCIAS, 6 ago. 1995, p. 9).

Segundo os poucos estudos que se dedicaram de alguma forma aos conflitos envolvendo a IURD (RUUTH; RODRIGUES, 1999; MAFRA, 1999), a presença da igreja tinha passado quase despercebida em Portugal desde sua instalação em 1989. Nem mesmo

¹⁴ Dados da entrevista. Entrevista gravada com Márcia de Almeida na cidade do Rio de Janeiro em 6 jul. 2009.

a aquisição de um grande cinema em 1992 – o Império – na cidade de Lisboa e a compra de algumas pequenas rádios no interior do país chamaram a atenção para sua presença. Porém, como foi dito, com seu avanço sobre o Norte é que os conflitos começaram a se avolumar, como observa o jornalista Manuel Teixeira, que cobria os fatos: “As dificuldades da IURD têm sido mais notórias no norte que no sul do país. A repulsa pelas atividades da igreja assumiu mais alta expressão quando da tentativa de compra do Coliseu do Porto” (TEIXEIRA, 1996, p. 8)

Num dos ápices dos conflitos, na cidade de Matosinhos (Grande Porto), em novembro de 1995, fiéis foram sitiados dentro da igreja por horas a fio, só conseguindo sair com auxílio policial, mesmo assim sob uma chuva de ovos e tomates e aos sons de gritos de “fora brasileiros, voltem para o seu país, não os queremos aqui”.

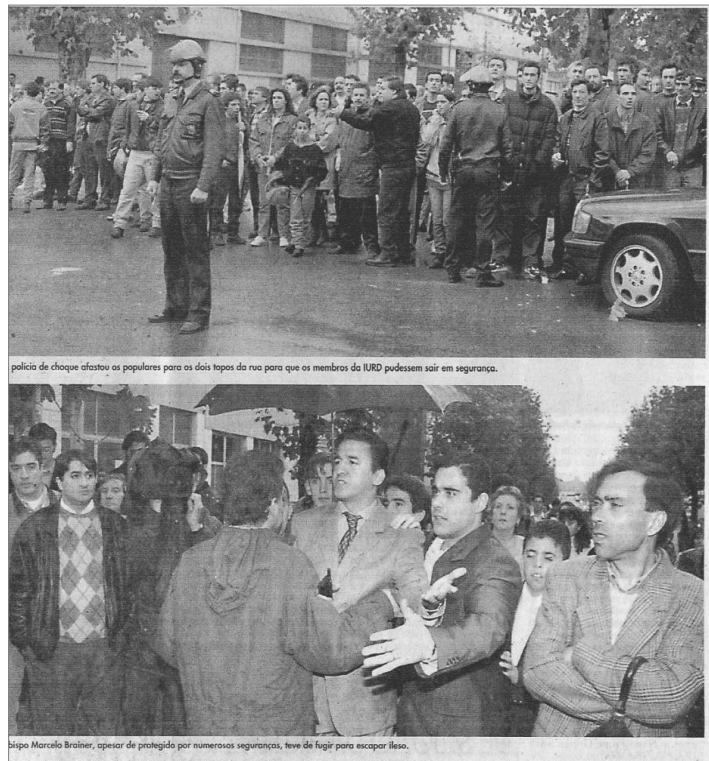


FIGURA 4: População cercando fiéis da IURD em Matosinhos, no Grande Porto. Abaixo, o Bispo Marcelo Brayner em meio aos protestos.

Fonte: **Jornal de Notícias**, 13 nov. 1995, p. 11

Acredito que neste ponto caiba um destaque quanto à interpretação dada aos conflitos: para Mafra (2002), os ataques à IURD parecem estar ligados, pelo menos em parte, ao que a autora chama de “teorias persecutórias”, tendo como base uma extensa

pesquisa de campo em Portugal. Ela explica que tal estratégia pode ser observada na entrevista de seu líder Edir Macedo, concedida em julho de 1994 ao jornal **Tribuna Universal**,¹⁵ na qual Macedo exige “uma atitude mais ousada de seus fiéis e subordinados” (Cf. MAFRA, 2002, p. 198). Segundo Mafra, tal como no Brasil, em Portugal, a IURD também soube acionar a seu favor as “teorias persecutórias”, que seriam inclusive o ponto nodal da explicação do “sucesso” do crescimento da igreja. Lembrando uma expressão do bispo, a autora diz que Marcelo Brayner – então bispo responsável pela igreja no norte – soube “bater na omelete de tal forma que ela não respingasse demais, maculando a imagem da igreja” (MAFRA, 2002, p. 199). Em trabalho posterior (2003), Mafra observa que a evidência do aumento da popularidade da IURD em terras lusas seria comprovada pelo número de locais de culto da igreja em Portugal:

tanto que em 1994 ela tinha treze salas em todo o país, e em 1999 já chegava a mais de noventa lugares. Isto significa que, tanto como no Brasil, os embates espetaculares entre imprensa e igreja pareciam provocar resultado inverso do previsto: de 1995 em diante [...] a igreja cresceu exponencialmente (MAFRA *apud* ORO, 2004, p. 144).

Embora tal atitude tenha surtido efeito nos primeiros momentos da IURD em Portugal, nos quais a igreja ganhou uma intensa visibilidade, em momento posterior, a intensidade das oposições fez a igreja mudar sua estratégia, como mostra Swatowiski (2010). Nos anos recentes, a IURD tem procurado uma inserção menos contrastante com a sociedade portuguesa.

Fato é que, passados mais de vinte anos de sua instalação em Portugal, a IURD possui cerca de cem templos, em sua imensa maioria concentrados na porção centro-sul do país, principalmente nos Concelhos da Grande Lisboa. Para se ter uma dimensão do que estou tratando, nas regiões metropolitanas do Norte, que concentram uma população de mais de três milhões e meio de habitantes, a IURD possui 18 templos. Na cidade do Porto, por exemplo, embora tenha inaugurado recentemente um suntuoso templo, os de Vale Formoso e Cedofeita foram fechados, unificando os adeptos na nova Catedral do Norte.

Segundo o que apuramos nas visitas feitas durante a pesquisa, a média de pessoas no antigo lugar de culto, o cinema Vale Formoso, em dias normais, não ultrapassa 80

¹⁵ **Tribuna Universal** era o órgão informativo da igreja em Portugal, sendo hoje denominado **Folha de Portugal**.

peças por culto (comportando o templo mais de setecentos lugares), enquanto o templo da Rua Cedofeita era raramente frequentado, inclusive não abrindo suas portas em diversos dias e horários para os quais estavam previstos cultos.

Nesse sentido, como explicar o fato de vários entrevistados – mesmo frequentando a IURD há algum tempo – esconderem sua filiação à Universal? Como interpretar a estigmatização que sofrem os brasileiros dentro de seu próprio grupo pelo simples fato de visitarem eventualmente a igreja? A título de exemplo: presenciei a confecção de uma lista de convidados para uma festa que estava sendo preparada para o dia do jogo entre as seleções de futebol do Brasil e Portugal; os organizadores de pronto preteriram da lista duas possíveis convidadas, com o argumento de serem “chatas” e ficarem indo aos cultos da IURD. Segundo o argumento de um deles, não seria bom para sua imagem ficar se misturando com “esse tipo de brasileiro, eles só queimam o filme da gente”. Este seria um bom exemplo do que I. Machado (2004) chama de “identidade para o mercado”, ao analisar os imigrantes em Portugal.

4 Malandros, galegos e protestantes: à guisa de conclusão

Voltando ao que disse ainda na introdução, as manifestações contra a IURD em Portugal estão longe de conter uma massa homogênea de pessoas e representam duas faces da atitude dos portugueses frente ao movimento de globalização. De um lado, temos uma classe média educada e anticlerical, que vê o crescimento de uma seita religiosa de origem brasileira como um retrocesso diante das perspectivas abertas a Portugal com sua entrada na União Europeia; de outro, toda uma sorte de pessoas que, frustradas com os rumos da economia portuguesa, veem nos brasileiros uma ameaça a seus empregos e a sua cultura.

Essa resistência à implantação da IURD no Norte de Portugal, longe de ser uma simples manifestação cultural conservadora, revela-se como um fato social ao qual se imbrica uma série de processos complexos, entre os quais a definição da identidade local talvez seja o mais evidente. Como aponta Bauman (2003), o horror da indeterminação e da incerteza causada pela imagem de um mundo que muda a cada momento leva os indivíduos a buscar um abrigo sob as asas aconchegantes das comunidades. Nesse evento, os diversos grupos – cada qual falando do seu lugar nesta mesma sociedade – expressam seus medos e

aspirações quanto ao futuro. É preciso classificar o estranho cada vez mais evidente e deter a possibilidade de deriva cultural.

Os *mass media* informam e canalizam esses sentimentos e atos, ao mesmo tempo em que os projetam na memória da nação como mais um marco da resistência do Porto, transformando-o, assim, em um novo “lugar de memória” local (NORA, 1993).

Desta forma, procuramos nas conformações socioculturais típicas do Norte de Portugal exemplos de locais que conflitavam com a mensagem pentecostal. Tais conflitos se dão simultaneamente pelo caráter destradicionalizante da mensagem pentecostal; pelas conformações culturais locais adversas ao pentecostalismo, tributárias de uma história imbricada à história católica, e pela busca de fundamentos. A “busca por fundamentos” na sociedade contemporânea, como classificou Robertson (1999), levou a um processo de busca exaustiva pela reabilitação e reinvenção das identidades locais – padrões de vida, costumes e culturas até então tidas como arcaicas ou em vias de extinção. Ainda que essa “retórica da perda” (GONÇALVES, 2002) não seja recente e tenha feito parte da constituição do patrimônio sobre o qual se assentaram as bases dos Estados Nacionais, é inegável que, com a pluralização dos pontos de vista – levado a cabo pelos desdobramentos filosóficos da modernidade e pela globalização –, esse processo se torne agudo e atinja uma escala planetária.

Por outro lado, o fato de reconhecermos que existem regiões com conjunturas desfavoráveis ao pluralismo religioso, especificamente ao representado pelas igrejas pentecostais, não nos habilita a postular que tal cenário vai perpetuar-se ao longo dos anos. Como bem já demonstrou Mafra (2002), se, por um lado, a introdução da IURD em solo português desencadeou controvérsias e animosidades, por outro, fomentou não só uma intensa discussão acerca da liberdade religiosa portuguesa, mas também um questionamento do próprio conceito de “religião” vigente na sociedade lusa. Naquele momento, todo o país foi chamado a discutir e posicionar-se publicamente, não só sobre a legitimidade de uma instituição religiosa não católica, mas também sobre a própria estrutura católica do país e sua legitimidade enquanto única instituição a representar os anseios religiosos da comunidade portuguesa.

No debate público que se seguiu aos eventos do caso “Coliseu do Porto”, muitas

peças e instituições foram chamadas a opinar sobre as efemérides da liberdade religiosa em Portugal, bem como sobre o reconhecimento do direito das minorias religiosas à existência e expressão públicas. Nesse sentido, organizações como a Aliança Evangélica Portuguesa (AEP) encontraram canais de reivindicação de direitos, como o de fornecer assistência espiritual em hospitais e presídios e de ter capelães militares, expedientes até hoje reservados aos padres católicos. Nesta mesma direção, a Lei da Liberdade Religiosa (nº16/2001) define que, em estabelecimentos do ensino básico e secundário das escolas públicas, a disciplina Educação Moral e Religiosa é opcional, mas as instituições religiosas podem solicitar autorização para lecionar essa disciplina, desde que haja um número mínimo de alunos – condição não colocada à Igreja Católica. Não obstante, algumas igrejas evangélicas conseguiram o direito de lecionar aulas de Educação Moral e Religiosa em estabelecimentos públicos do país. A própria IURD, quando dos acontecimentos de 1995, apelou para intervenção do então presidente Mário Soares a partir dos tratados europeus sobre a liberdade religiosa: quando foi conduzido em meio à manifestação anti-IURD na cidade de Matosinhos, o então bispo da IURD no Porto, Marcelo Brayner disse “Isso só é bom para que o mundo veja o que é Portugal! Onde está a liberdade de culto?” (JORNAL DE NOTÍCIAS, 13 nov.1995).

Em que pese a assinatura da Nova Concordata entre o Governo de Portugal e a Sé romana em 2004, o país parece rumar para uma maior aceitação do direito à diversidade religiosa, do que se tem exemplo na constituição de uma Comissão de Liberdade Religiosa, em 2003, e na construção, com pouca ou nenhuma resistência da mídia e da sociedade, de um grande templo da IURD próximo ao centro do Porto, inaugurado em 2010.

REFERÊNCIAS

AMNISTIA INTERNACIONAL. **Mulheres (in) visíveis**. Out. 2006. Disponível em: <http://www.amnistia-internacional.pt/dmdocuments/Relatorio_das_Mulheres.pdf>. Acesso em 20 mar. 2009.

BAGANHA, Maria Ioannis; FERRÃO, João; MALHEIROS, Jorge. Os Imigrantes e o Mercado de Trabalho: O Caso Português. **Análise Social**, Lisboa, v. 34, n.150, 1999. pp.147-173.

BAUDRILLARD, Jean. **Simulacros e Simulação**. Lisboa: Relógio D'Água Editores, 1991.

BAUMAN, Z. **Comunidade: a Busca Por Segurança no mundo atual**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2003.

BAUMAN, Z. **Globalização: as conseqüências humanas**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1999.

CAETANO, José; GALEGO, Aurora; COSTA, Sofia. Portugal e o alargamento da União Europeia: alguns impactos sócio-económicos. **Análise Social**, Lisboa, v. 40, n. 175, p. 255-278, jul. 2005.

CANCLINI, Nestor Garcia. **A Globalização Imaginada**. São Paulo: Iluminuras, 2003.

CASTELLS, Manuel. **O poder da Identidade**. 3 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2002.

DIAS, Jorge. **Estudos do Carácter Nacional Português**. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar, 1971.

FEATHERSTONE, Mike (Org.). **Cultura global: nacionalismo, globalização e modernidade**. Petrópolis: Vozes, 1999.

FERIN CUNHA, Isabela. Telenovelas brasileiras em Portugal: indicadores e aceitação e mudança In: LOPES, M. I. Vassalo. **Telenovela: Internacionalização e Interculturalidade**. São Paulo: Loyola, 2004, p. 169-204.

FIDALGO, Joaquim. Editorial. **O Público**, Lisboa, p. 18, 6 ago. 1995.

GEERTZ, Clifford. **Obras e vidas: o antropólogo como autor**. Rio de Janeiro: UFRJ, 2002.

GELLNER, Ernest. **Nações e nacionalismo**. Lisboa: Gradiva, 1993.

GONÇALVES, José Reginaldo. **A retórica da perda: os discursos do patrimônio cultural no Brasil**. 2. ed. Rio de Janeiro: EDUFRJ/IPHAN, 2002.

HANNERZ, Ulf. Cosmopolitas e locais na cultura Global. In: FEATHERSTONE, Mike. **Cultura Global: nacionalismo, globalização e modernidade**. 1999. p. 251-267.

HANNERZ, Ulf. Fluxos, fronteiras e híbridos: palavras-chave para a Antropologia transnacional. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 3, n. 1, p. 7-39, 1997.

HERZFELD, Michael. **Intimidade cultural: poética social no Estado-Nação**. Lisboa: Edições 70, 2008.

HOBSBAWM, Eric. A produção em massa de tradições: Europa, 1789 a 1914. In: HOBSBAWM, E.; RANGER, T. **A invenção de tradições**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997. p. 271-316.

HOBSBAWM, Eric. **Nações e nacionalismos desde 1870**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2002.

JORNAL DE NOTÍCIAS, Lisboa, 06. ago. 1995.

JORNAL DE NOTÍCIAS, Lisboa, 13 nov. 1995.

MACHADO, Fernando Luís. Contornos e especificidades da imigração em Portugal. **Sociologia: Problemas e Práticas**, Lisboa, n 24, p. 9-44,1997.

MACHADO, Igor Renó. A lusofonia na mídia portuguesa, o caso da comemoração dos 500 anos brasileiros. **Convergência Lusíada**, Rio de Janeiro, v. 19, p. 193-206, 2002.

MACHADO, Igor Renó. Reflexões sobre a imigração brasileira em Portugal. **Nuevo Mundo Mundos Nuevos**, Debates, 2007, [En línea], Puesto en línea el 07 jun 2007. Disponível em: <<http://nuevomundo.revues.org/index5889.html>>. Acesso em: 30 de Ago 2009.

MACHADO, Igor Renó. **Cárcere público**: processos de exotização entre imigrantes brasileiros no Porto, Portugal. 2003. Tese (Doutorado em Sociologia) - Unicamp, Campinas.

MACHADO, Igor José de Renó. Imigração em Portugal. **Estudos Avançados**, São Paulo, v. 20, n. 57, p.119-135, 2006.

MACHADO, Igor Renó. Estado-nação, identidade-para-o-mercado e representações de nação. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 47. n. 1, p. 207-234, 2004.

MAFRA, Clara Cristina. A Igreja Universal em Portugal. In: ORO, Ari Pedro; CORTEN, André; DOZON, Jean Pierre (Org.). **A Igreja Universal do Reino de Deus**: os novos conquistadores da fé. São Paulo: Paulinas, 2003, p. 165-175.

MAFRA, Clara Cristina. **Na Posse da Palavra**: Religião, Conversão e Liberdade Pessoal em Dois Contextos Nacionais. 1999. Tese (Doutorado em Antropologia) - PPGAS/MN/UFRJ, Rio de Janeiro.

MAFRA, Clara Cristina. **Na posse da palavra**: religião, conversão e liberdade pessoal em dois contextos nacionais. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais do Instituto de Ciências Sociais da Univ. de Lisboa, 2002.

MALHEIROS, Jorge (Org.). **Imigração Brasileira em Portugal**. Lisboa: Alto-Comissariado para a Imigração e Diálogo Intercultural (ACIDI) e Presidência do Conselho de Ministros, 2007.

MALHEIROS, Jorge M.; BAGANHA, Maria Ioannis. Imigração Ilegal em Portugal: Padrões Emergentes em Inícios do Século XXI. In: JANUS 2001 Anuário de Relações Exteriores. Lisboa: Público e Universidade Autónoma de Lisboa, 2001. Disponível em: <http://janusonline.pt/2001/2001_3_3_12.html>. Acesso em: 30 ago 2009.

MARIZ, C.L; THEIJE, M.E.M. Localizing and globalizing processes in Brazillian Catholicism: Comparing inculturation in liberationist and charismatic Catholic cultures. **Latin American Research Review**, Pittsburgh, v.43, n.1, p. 33-54, 2008.

MARTIN, David. **Pentecostalism**: the world their parish. Oxford: Blackwell Publishing, 2001.

MCLUHAN, M. **Os meios de comunicação como extensões do homem**. São Paulo: Cultrix, 2002.

MINISTÉRIO DA SOLIDARIEDADE E DA SEGURANÇA SOCIAL. Disponível em <<http://www.mtss.gov.pt/left.asp?01.07.01.03>>. Acesso em: 20 mar. 2009.

NORA, Pirre. Entre memória e história: a problemática dos lugares. **Projeto História**, São Paulo, v.10, p. 7-28, 1993.

ORO, Ari Pedro. A presença religiosa brasileira no exterior: o caso da igreja universal do reino de deus. **Estudos Avançados**, São Paulo, v. 1, n. 52, p. 139-156, 2004.

ORO, Ari Pedro; CORTEN, André; DOZON, Jean Pierre (Org.). **Igreja Universal do Reino de Deus: os novos conquistadores da fé**. São Paulo: Paulinas, 2003.

ORTIGÃO, Ramalho. **Últimas Farpas, 1911-1914**. Lisboa: Clássica Editora, 1994.

OS PORTUGUESES confundem telenovela com a realidade. **Diário de Lisboa**, Lisboa, 05 fev. 1990.

PARTIDO NACIONAL RENOVADOR. Disponível em: <<http://www.pnr.pt>>. Acesso em 12 mar. 2009.

PARTIDO SOCIALISTA. Nós Europeus. 03 abr. 2009. Disponível em: <<http://www.psviseu.net/anexos/docs/artigos/836.pdf>>. Acesso em: 20 maio 2009.

PEIXOTO, João. **A Mobilidade Internacional dos Quadros: Migrações Internacionais, Quadros e Empresas Transnacionais em Portugal**. Celta: Oeiras, 1999.

PEIXOTO, João. Highly Skilled Migration in Portugal – na overview. **Socius Working Papers**, Lisboa, n. 3, p. 1-28, 2004.

PIERUCCI, Antônio Flávio. Cadê a diversidade religiosa? Comentários ao texto de Marcelo Camurça. In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (Org.). **As Religiões no Brasil: continuidades e rupturas**. Petrópolis: Vozes, 2006. p. 49-51

ROBERTSON, Roland. **Globalização: teoria social e cultura global**. Petrópolis: Vozes, 1999.

RIPLEY, Amanda. When The Meninas Came To Town. **Time Magazine World**, New York, Sunday, 12 oct 2003. Disponível em: <<http://www.time.com/time/magazine/article/0,9171,517712-1,00.html>>. Acesso em 20 mar. 2009.

RUUTH, Anders; RODRIGUES, Donizete. **Deus, o Demônio e o Homem**. O Fenómeno Igreja Universal do Reino de Deus. Lisboa: Edições Colibri, 1999.

SARAMAGO, José. **A jangada de pedra**. São Paulo: Cia das Letras, 1988.

SENNETT, Richard. **A Corrosão do Caráter: conseqüências pessoais do trabalho no novo capitalismo**. São Paulo: Record, 2006.

SERVIÇO DE ESTRANGEIROS E FRONTEIRAS. Disponível em: <<http://www.sef.pt>>. Acesso em: 20 mar. 2009.

SIC – Sociedade Independente de Comunicação. Reportagem: depoimentos da Mães de Bragança, 18 set. 2008.

SWATOWISKI, Claudia. **Novos cristãos em Lisboa**: reconhecendo estigmas, negociando estereótipos. 2010. Tese (Doutorado em Ciências Sociais). Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

TEIXEIRA, Manuel. **Jornal de Notícias**, Lisboa, 8 jan. 1996.

TREMLET, Giles. Portugal settles 'red light' row. **The Guardian**, London, 11 nov. 2003. Disponível em: < <http://www.guardian.co.uk/media/2003/nov/11/pressandpublishing.advertising>>. Acesso em 20 mar. 2009.

VEYNE, Paul. **Como se escreve a História**. Lisboa: Edições 70, 1971.

VILAÇA, Helena. Alguns traços acerca da realidade numérica das minorias religiosas em Portugal. **Lusotopie** - Des christianismes diversifiés en lusophonies modernes, Lisboa, v. 1, p. 277-289, 1999.

VILAÇA, Helena. **Da Torre de Babel às terras prometidas**: pluralismo religioso em Portugal. Porto: Afrontamento, 2006.

VIVA O COLISEU! – O grito do Porto. **Jornal de Notícias**, Lisboa. 05 ago. 1995.

WEBER, Max. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

WORLD CHRISTIAN DATA BASE. Disponível em: <<http://www.worldchristiandatabase.org>>. Acesso em: 12 dez. 2009.