

## A Igreja universal do reino de Deus na Europa

O processo pelo qual a Igreja universal do reino de Deus (IURD) tem-se expandido por várias dezenas de países, inclusive Portugal e Inglaterra, é um capítulo importante de uma das principais transformações religiosas do final do século XX: a transformação do pentecostalismo em religião global e a mudança do centro, não só numérico mas também do impulso expansionista internacional, para regiões distantes dos centros históricos do protestantismo<sup>1</sup>.

### A globalização do protestantismo pentecostal

O estudo do mundo de fala portuguesa (possivelmente o segundo maior bloco lingüístico no protestantismo hoje) ajuda a superar o paroquialismo de algumas perspectivas sobre a religião na era da globalização. É preciso levar em conta as transformações do cristianismo em décadas recentes: recessão na Europa e estagnação nos Estados Unidos foram contrabalançadas pelo crescimento do protestantismo na América latina e de todas as formas de cristianismo na África e no Extremo Oriente. Mas o livro *Religion and Globalization* (Beyer 1994), por exemplo, nada fala dessa expansão cristã, sobretudo pentecostal, no terceiro mundo. A constituição de um pentecostalismo global<sup>2</sup> é quase sempre ignorada pela academia porque ocorreu, em grande parte, independentemente das iniciativas religiosas do mundo ocidental desenvolvido.

Esse pentecostalismo global é também culturalmente policêntrico<sup>3</sup>. A história do cristianismo se caracteriza pela expansão em série, ao contrário da expansão progressiva do islão (Walls 1995). Enquanto este se espalhou a partir de um centro geográfico imutável, o cristianismo foi sujeito a mudanças periódicas no seu centro. Avanços para além da periferia acompanharam o declínio do antigo centro. O resultado é a constante

1. Este trabalho se baseia em pesquisa de campo feita em Portugal, Inglaterra e Brasil.
2. Segundo estatísticas do cristianismo mundial, a ala pentecostal-carismática teria sido 6 % da cristandade em 1970, sendo estimada atualmente em torno de 25 % (BRIERLEY 1996).
3. A luta por um « cristianismo culturalmente policêntrico » seria, segundo COX (1988), o cerne da discórdia entre Leonardo Boff e o Vaticano nos anos 1980.

interação com novas culturas. Em 1900, mais de 80 % dos cristãos professos viviam na Europa ou na América do Norte ; atualmente, em torno de 60 % vivem na África, Ásia, América latina ou no pacífico (Walls 1992 : 571).

Segundo Waters, um mundo globalizado teria uma única sociedade e cultura, provavelmente sem integração harmoniosa, e com alto grau de multicentricidade (1995 : 3). O estatuto fundante do pentecostalismo, a narrativa bíblica da descida do Espírito Santo no dia de Pentecostes na qual cada pessoa na multidão cosmopolita ouve « as maravilhas de Deus na sua própria língua », autoriza a sua atual globalização policêntrica. De fato, sem conquistar muitos adeptos, o pentecostalismo partiu de Los Angeles em 1906 e atingiu os quatro cantos do mundo em poucos anos, por meio das redes missionárias e de imigrantes que faziam intersecção com os lugares de origem do protestantismo popular americano. Nascido entre pobres, negros e mulheres, no « lado de baixo » da sociedade americana, o pentecostalismo foi exportado a um custo baixíssimo, muitas vezes por não-americanos. É este cristianismo ocidental popular, desvinculado do *establishment*, que torna-se um dos fenômenos religiosos mais globalizados. Após experimentar nas últimas décadas, geralmente com autoctonia, expressivo crescimento na América latina, na África ao sul do Saara e em alguns países do Leste asiático, agora é este pentecostalismo do terceiro mundo que se transnacionaliza, em outros países do mesmo continente e também no primeiro mundo. Alinhado com a teoria da globalização, que fala da « complexidade dos fluxos culturais globais » (Featherstone 1990 : 10), o pentecostalismo globalizado se caracteriza pela « difusão de desenvolvimentos paralelos a partir de fontes múltiplas » (Hexham & Poewe 1994 : 61). A diáspora britânica e as missões anglo-saxãs, responsáveis desde o século XVIII pela maior parte da expansão mundial protestante, agora são ultrapassadas por outras diásporas (africanas, caribenhas, latino-americanas, chinesas e coreanas) e outras missões.

É verdade que a globalização permite que muitas religiões se globalizem (como nos congressos mundiais da religião iorubá). Mas a escala do pentecostalismo é outra. Doze por cento dos ganeses vivem no exterior, e metade destes passou por « acampamentos de oração » pentecostais antes de emigrar (Van Dijk 1996).

A expansão pentecostal segue freqüentemente as diásporas (Igrejas de africanos na Europa e de latino-americanos nos Estados Unidos). Muitas vezes, as Igrejas diaspóricas atendem uma clientela mais ampla do que a do país de origem, dentro de uma categoria imposta pela sociedade receptora. Assim, africanos em geral ingressam nas Igrejas nigerianas ou ganesas na Inglaterra ; e « hispânicos » em geral entram em Igrejas de origem portorriquenha nos Estados Unidos (Vásquez 1997).

Além do pentecostalismo que segue as migrações, há o esforço missionário que transcende as diásporas. Pouco se sabe sobre o movimento missionário do novo protestantismo de massas do terceiro mundo. Embora em alguns casos reflita uma tendência secular (mão-de-obra barata para a empresa missionária controlada pelo Ocidente desenvolvido), na maioria dos casos é mais um dos movimentos sociais autônomos do Sul. Em 1993, a Aliança evangélica mundial estimava em 40 000 os missionários protestantes oriundos do terceiro mundo, comparado com 88 000 dos tradicionais centros da Europa, América do Norte e Australásia. Até o final do século, os primeiros podem ser maioria.

A América latina responde por parte importante desse novo quadro. Igrejas pentecostais (especialmente portorriquenhas, guatemaltecas e chilenas) têm se expandido dentro da América latina e entre os hispânicos dos Estados Unidos. O protestantismo brasileiro, com longa tradição de envio missionário por parte das Igrejas históricas, hoje se caracteriza pela predominância de pentecostais. Uma publicação protestante de 1994 falava em cerca de 800 missionários evangélicos brasileiros no exterior, representando umas 80 agências enviadoras. Em 1997, a revista *Veja* falava em 1 700, dos quais 500 seriam da IURD, e afirmava que o número dobrara nos sete anos anteriores<sup>4</sup>. Das Igrejas pentecostais, a Assembléia de Deus e a Deus é Amor se destacam na divulgação internacional. Mas tudo indica ser a IURD a Igreja protestante brasileira de maior expansão global. Neste artigo, examinaremos a presença da IURD na Europa, por meio de dois casos contrastantes : Portugal e Inglaterra.

### A expansão global da IURD

Alguns autores comentam a pretensão globalizante nos próprios nomes de várias Igrejas nigerianas e ganesas fundadas desde os anos 1970. No caso brasileiro, vemos um contraste entre a aspiração nacionalista no nome da Igreja Brasil para Cristo, fundada nos anos 1950, e a aspiração universalista no nome da Igreja universal do reino de Deus.

Tratamos das características da IURD em outros textos (Freston 1994, 1996a, 1996b). Comentaremos aqui somente aspectos relevantes para a compreensão de sua expansão internacional.

O Brasil tem a segunda maior comunidade de protestantes praticantes do mundo, e a maior comunidade de pentecostais. Que a IURD tenha se expandido a outros países, portanto, não surpreende, mas sim a dimensão e velocidade dessa expansão. A visão missionária não a diferencia de outras Igrejas ; mas a capacidade de concretizar a visão tem muito a ver com uma conjunção única de elementos. Segundo pesquisa entre evangélicos do Grande Rio de Janeiro (ISER 1996 : 10), a composição social da IURD é marcadamente de baixa renda, baixa escolaridade e cor mais escura. Enquanto 45 % da população ganha somente até dois salários mínimos, e 58 % do conjunto dos evangélicos, a taxa entre os membros da IURD é de 63 %. Somente 21 % da população tem quatro anos ou menos de escola, *versus* 39 % dos evangélicos e 50 % da IURD. Brancos são 60 % da população, 49 % dos evangélicos e somente 40 % na IURD. Esta base popular é conjugada com um poderio institucional decorrente da organização hierárquica, cacife político, arrecadação financeira (a 34ª maior empresa privada do país) e império na mídia.

Apesar de se ver como parte da comunidade evangélica e inserida na tradição histórica evangélica, a IURD se aproxima da tradição religiosa brasileira. No dizer de um intelectual da Igreja, « não nos orientamos por uma tradição evangélica européia ou americana. Partimos da [...] prática religiosa do povo ». Ou, na avaliação do presidente da Associação evangélica brasileira, a IURD é uma nova religião sincrética, pois mescla « ensinamentos evangélicos, preceitos da Igreja católica medieval

4. *Veja*, 23 de abril de 1997.

e elementos afro-ameríndios»<sup>5</sup>. Mas a IURD é também (pela constante inovação metodológica facilitada pelo controle centralizado) uma bricolagem de práticas oriundas de diversas fontes, adequada aos tempos de globalização.

Uma pesquisa da «Vox Populi» descobriu que a IURD é a mais desaprovada das grandes instituições brasileiras, com apenas 17 % de aprovação, abaixo até do Congresso nacional<sup>6</sup>. Entre os evangélicos, porém, a IURD não é tão repudiada. O «Datafolha»<sup>7</sup> mostrou que 32 % dos pentecostais paulistanos (*versus* 8 % da população geral) viam aspectos positivos nela. Mesmo assim, a imagem da Igreja é pior do que a das outras denominações entre os evangélicos (ISER 1996 : 46).

Esta imagem negativa segue a IURD para os outros países onde se instala. Contudo, a realidade desta no exterior somente se explica à luz da realidade brasileira na medida em que essa informação é usada por protagonistas locais com suas próprias agendas.

A IURD investe bastante na expansão internacional. É o que se conclui de notícias de que havia, em fins de 1995, 22 membros no Conselho episcopal mundial, dos quais 10 atuavam no Brasil e 12 no exterior. Já que havia 2 100 templos no Brasil e somente 225 fora, os bispos no exterior cuidavam de uma média muito menor de templos. Outro indício é o processo cuidadoso de abertura de trabalhos em novos países. É enviada uma comissão que investiga as probabilidades de sucesso, estuda as leis do país, cuida da constituição jurídica da Igreja, avalia a linguagem mais apropriada ao contexto e os melhores locais para templos, além de efetuar a compra ou aluguel dos mesmos<sup>8</sup>.

Segundo alguns dados da Igreja e informações da mídia (nem sempre confiáveis), apresentamos o que parece uma reconstrução plausível da expansão internacional. Fundada em 1977, a IURD atravessou as fronteiras brasileiras em 1985, quando abriu templos no Paraguai. Mas a expansão foi lenta até 1990, quando entrara somente nos Estados Unidos, Argentina e Portugal. Talvez as infrutíferas tentativas iniciais nos Estados Unidos, e o investimento na compra da Rede Record de televisão no Brasil (1989), tenham limitado a transnacionalização nos anos 1980. Mas na década seguinte, o ritmo acelerou. Até 1993, a IURD já teria chegado a vários países da América latina (Colômbia, Venezuela, Uruguai, Chile, México, Porto Rico, Honduras, Guatemala, Panamá), da África (África do Sul, Angola, Moçambique, Botswana, Cabo Verde, Guiné-Bissau), e da Europa (França, Espanha, Holanda, Itália). Até 1995, a IURD teria-se alastrado pela América latina (República dominicana, Nicarágua, El Salvador), África (Nigéria, Quênia, Malawi, Congo) e Europa (Inglaterra, Luxemburgo), e chegara à Ásia (Japão, Filipinas)<sup>9</sup>. O folheto publicitário da IURD-Inglaterra reivindica uma rápida expansão recente : uma versão de 1995 ou início de 1996 diz que a Igreja está em mais de 40 países ; a versão usada em meados de 1997 fala em mais de 70 países. No entanto, um documentário produzido pela Igreja (Rede Record, 11 de outubro de 1997) listava somente 45 países, sendo 14 da

5. *Folha de São Paulo*, 7 de jan. de 1996 ; 10 de set. de 1995.

6. *Jornal do Brasil*, 26 de maio de 1996.

7. *Folha de São Paulo*, 14 de jan. de 1996.

8. *Veja*, 19 de abril de 1995 ; 23 de abril de 1997.

9. *Veja*, 19 de abril de 1995 ; *Folha de São Paulo*, 17 de set. de 1995.

América latina, 13 da África, 11 da Europa, 4 da Ásia e 3 da América do Norte e Caribe de fala inglesa<sup>10</sup>.

Em abril de 1995, estimavam-se os templos no exterior em 221, distribuídos da seguinte forma: Portugal 52, Argentina 22, EUA 17, África do Sul 17, México 11, Paraguai 9, Colômbia 7, Moçambique 7, Filipinas 7, Canadá 7, outros países 5 ou menos. Metade dos templos se encontravam em 4 países, situados em 4 continentes diferentes. Os totais continentais seriam: América latina 75; Europa 63; África 52; América do Norte 24; Ásia 7<sup>11</sup>.

Três blocos culturais têm 90 % dos templos da IURD no exterior: o bloco latino-americano, acrescido dos hispânicos nos EUA (92 templos); o bloco de expressão portuguesa (71); os países africanos de fala inglesa ou francesa (33). É possível que muitos dos templos restantes caibam em uma dessas categorias: os do Canadá (portugueses e hispânicos?); os da Holanda (africanos e a comunidade de fala portuguesa, tendo começado na Associação de Cabo Verde)<sup>12</sup>; os da Suíça (emigrantes portugueses?), e o único templo na França (portugueses ou africanos?)<sup>13</sup>. Vemos que os mundos lusófono, latino-americano e africano, com os quais a matriz brasileira da IURD tem vínculos culturais e/ou lingüísticos, fornecem a vasta maioria da membresia mundial. O mundo branco não ibérico e a Ásia, sem falar do politicamente inacessível Oriente Médio, permanecem um desafio.

Isso não quer dizer que a IURD não seja capaz da adaptação cultural (ou, no caso da Europa oriental e da Ásia, da negociação política) necessária para tais desafios. Em 1995, nomeou bispos exclusivos para a Europa oriental e para a Ásia. Em fevereiro de 1997, abriu-se a primeira IURD na Rússia, a qual passou a ter cultos diários a partir de junho no Teatro Progresso, com a presença de 500 pessoas na abertura<sup>14</sup>. A manutenção do veto de Yeltsin contra a nova lei religiosa altamente restritiva aprovada no Parlamento será vital para as chances da Igreja. Restrições ao pluralismo religioso à parte, a IURD talvez encontre mais facilidade na Europa oriental do que na Ásia ou nas populações majoritárias do mundo ocidental desenvolvido.

Confirmação das dificuldades em atravessar novas fronteiras culturais é a trajetória nos Estados Unidos. Em 1986, um pastor americano entregou uma igreja em Manhattan a Macedo e agiu como seu *sponsor* ante as autoridades americanas (Silva 1991). No ano seguinte, a IURD começou um programa de TV a cabo. Hoje, tem mais de 20 templos, inclusive um teatro em Los Angeles, um jornal com tiragem de 100 000 exemplares e uma pro-

10. Os países eram listados na seguinte ordem: Rússia, Jamaica, Angola, Guiné-Bissau, Costa do Marfim, Quênia, Malawi, Moçambique, Nigéria, África do Sul, Tanzânia, Uganda, Zâmbia, Zimbábue, Cabo Verde, Índia, Israel, Japão, Filipinas, República dominicana, El Salvador, Guatemala, Honduras, Nicarágua, Porto Rico, Inglaterra, França, Alemanha, Holanda, Itália, Luxemburgo, Portugal, Espanha, Suíça, Canadá, México, EUA, Argentina, Bolívia, Chile, Colômbia, Equador, Paraguai, **Perú**, Bélgica. Faltam países que constam de listas publicadas na mídia, seja por erro jornalístico ou porque o trabalho lá não vingou, ou mesmo (uma hipótese improvável) porque a Igreja esqueceu de incluí-los no documentário: Uruguai, Venezuela, Panamá, Congo, Senegal, Botswana.

11. *Veja*, 19 de abril de 1995. O documentário de 1997 fala em mais de 40 templos na Argentina e 21 no México.

12. *Folha universal*, 31 de out. de 1993.

13. Embora fora desses blocos, mesmo Itália (herança latina e católica) e Filipinas (catolicismo e colonização espanhola) podem ser vistas como culturalmente próximas.

14. *The Sower*, julho de 1997.

dutoira de televisão na Quinta Avenida em Nova Iorque, e consegue lotar um teatro no Madison Square Garden para um *Domingo dos Milagres*<sup>15</sup>. Mas a aparente história de sucesso encobre uma mudança fundamental de estratégia. Inicialmente, os cultos e programas eram feitos em inglês, embora a frequência de anglo-americanos fosse mínima (Silva 1991). A Igreja estagnava. Sua presença no país talvez se justificasse em outros termos (Macedo assimilou seletivamente modelos americanos de ação religiosa, e a presença da Igreja lá possibilitava obter equipamentos para a Rede Record e divisas para a expansão internacional), mas o crescimento foi desapontador. Um artigo fascinante de 1991, escrito por um pastor da IURD e publicado numa revista pentecostal americana de cunho acadêmico, reflete o dilema (Silva 1991) :

« Até agora, a Igreja universal é reflexo de uma determinada sociedade [a brasileira] permeada pela crença e pelo temor dos espíritos e, consequentemente, o exorcismo é a prática mais freqüente dessa Igreja [...] Temos que esperar para ver como a IURD se adapta a novas culturas nas quais as pessoas não têm o mesmo medo dos espíritos [...] Já descobrimos que pregar e converter em Nova Iorque não é tão fácil como no Brasil. O povo acha que não precisa de ajuda de ninguém, muito menos de alguém do Brasil ».

A solução, porém, foi uma mudança de público-alvo, adiando a questão da adaptação cultural. O programa de televisão passou a ser transmitido em espanhol e este (ou o *portunhol* dos pastores brasileiros) se tornou a língua dos cultos. A enorme população hispânica possibilitou, então, um crescimento acelerado.

Outro país de relativo sucesso é a África do Sul. Em meados dos anos 1990, Macedo dividia sua residência entre Nova Iorque e Cidade do Cabo, demonstrando a importância deste país chave para o continente. A África do Sul estaria subvencionando o trabalho em mais 12 países do continente. A Igreja parece ter chegado ao país em 1992 ; em 1995, já lotava um estádio de Soweto<sup>16</sup>. Os pastores são brasileiros, de todas as cores. O sucesso tem a ver com o novo momento do país, que criou expectativas que agora começam a ser desfeitas. Há uma proliferação de novos grupos religiosos. A IURD apela tanto àqueles desapontados com a situação, como àqueles que precisam de reforço moral para poder desfrutar das novas oportunidades para a população negra. O aumento da violência leva muitos a uma busca por segurança e consolo. Outra vantagem da África do Sul, para a IURD, é a proximidade a países de fala portuguesa e aos refugiados moçambicanos no Malawi. Já está em todos esses países, sobretudo em Angola onde reivindicava, em 1994, 14 igrejas em 5 cidades, servidas por 20 pastores brasileiros<sup>17</sup>.

Exceto Portugal, o outro país de sucesso é a Argentina, onde em 1996 possuía 26 templos, inclusive uma sede própria de 1 200 lugares<sup>18</sup>. Mas a América latina não é sempre receptiva à IURD. No Peru, teve que usar outro nome : existem 5 templos da *Comunidad cristiana del Espíritu Santo*.

15. *O Estado de São Paulo*, 18 de Set. de 1995 ; *Folha de São Paulo*, 17 de set. de 1995 ; *Isto É*, 14 de dez. de 1994.

16. *Isto É*, 14 de dez. de 1994 ; Ronaldo Didini em *Veja*, 23 de abril de 1997 ; *O Estado de São Paulo*, 18 de set. de 1995.

17. *Folha universal*, 14 de ag. de 1994.

18. Agradeço ao antropólogo Ari Pedro Oro pelas informações sobre a Argentina. Oro estuda a transnacionalização de vários grupos religiosos brasileiros na esfera do Mercosul.

Uma reportagem peruana sobre a Igreja sabe que é de origem brasileira, mas desconhece a verdadeira identidade<sup>19</sup>.

Não é a primeira vez que a IURD enfrenta um embargo legal das autoridades, provocado geralmente pelo aproveitamento, por parte de opositores locais, de notícias sobre a imagem negativa da Igreja no Brasil. Nem é a primeira vez que contorna o problema, abrindo uma igreja com nome de fachada. O expediente já foi usado no Nordeste do Brasil, na Espanha, na Itália e na cidade do Porto. Na Colômbia e no México, a Igreja é chamada *Oración fuerte al Espíritu Santo*. Outra flexibilidade da IURD é a tática de convênios com Igrejas existentes no exterior (EUA, Japão) para facilitar a implantação. Como no Brasil, a IURD no exterior se caracteriza pela criatividade e pelo arrojo. É o que veremos em dois casos do continente europeu: Portugal e Inglaterra.

### A IURD em Portugal : uma Igreja luso-brasileira ?

A IURD começou em Portugal em dezembro de 1989, nas mãos de uma figura importante na Igreja, o bispo Paulo Roberto Guimarães. Tornou-se a maior IURD fora do Brasil, com mais de 50 templos em 1995. Estimativas de membros variam : 40 000 em julho de 1993, e 200 000 logo após<sup>20</sup> – o que daria a média improvável de quatro mil por templo. A publicação oficial, *Tribuna universal*, reivindicava tiragem de 40 000 em 1996. Em 1995, a IURD tinha programas em 23 rádios, seis das quais pertencentes à Igreja<sup>21</sup>, e um programa diário na TV. Há ênfase no trabalho social: distribuição de roupas e alimentos, lares de idosos e um lar para crianças. No Brasil, a IURD investe muito em obras sociais desde 1994, em concorrência com as obras (bastante comentadas na mídia secular) do principal crítico protestante da IURD, Caio Fábio, presidente da Associação evangélica. Em Portugal, a obra social parece ser não uma arma na concorrência intra-protestante, mas uma maneira de reivindicar a legitimidade negada por importantes setores sociais.

O público da IURD seria « a mulher de meia-idade, doméstica, jovens de diversas etnias e reformados de ambos os sexos »<sup>22</sup>. A *Tribuna universal* (7 de julho de 1996) traz um artigo sobre envelhecimento, mostrando consciência de uma das possíveis clientelas :

« As situações de saída precoce do mercado de trabalho constituem uma realidade bastante recente em Portugal, mas a sua importância poderá aumentar [decorrente] da adesão de Portugal à Comunidade econômica europeia [...] A população entre os 50 e os 65 anos encontra-se num terreno instável, pois a tendência atual é de progressiva redução dos direitos sociais ».

Num país onde todas as Igrejas evangélicas (com exceção da Igreja Maná, pentecostal de origem portuguesa) são pequenas e estagnadas, a atração da IURD talvez tenha a ver com o momento da entrada na União europeia

19. *La República* (Lima), 6 de abril de 1997.

20. *Veja*, 19 de abril de 1995 ; *Isto É*, 14 de Dez. de 1994 ; *Folha de São Paulo*, 9 de março de 1995.

21. Cinco dessas rádios estavam em nome de terceiros, por força da legislação que proíbe a pessoas jurídicas possuir mais de uma emissora e 30 % de outra (*Isto é*, 14 de dez. de 1994).

22. *Público* (Lisboa), 2 de ag. de 1995.

e o desenvolvimento brusco que, por um lado, cria oportunidades para quem sabe aproveitá-las e, por outro lado, cria angústias em quem se sente deixado para trás ou cujo estilo de vida tradicional está ameaçado. Isso cria uma brecha para a teologia da prosperidade que a IURD propaga, e novas aberturas sociais para grupos não católicos.

Embora a maior parte da liderança da IURD em Portugal seja brasileira, há uma crescente participação de portugueses. Mas a Igreja não faz esforço algum para ocultar sua origem. Críticos na mídia afirmam que ela fala « a mesma linguagem das telenovelas » brasileiras, tão conhecidas em Portugal<sup>23</sup>. A própria Igreja não se incomoda com o que chama « uma "colonização-evangelização" às avessas ». Membros assimilam o linguajar do Brasil ; especialmente durante as orações, « todos clamam ao Senhor em "brasileiro" »<sup>24</sup>. Os pastores lideram o *abrasileiramento* ; um deles, depois de dirigir um culto inteiro em « brasileiro », achou necessário me dizer que era português para explicar por que ainda almejava conhecer a IURD no Brasil.

Se a Igreja em Portugal usa brasileirismos, é porque sabe que rendem dividendos. Uma Igreja que planeja tão bem sua expansão internacional não aceitaria erros tão primários na teoria das missões cristãs, se fossem prejudiciais. Embora exista um anti-brasileirismo em setores da sociedade portuguesa, sobretudo na classe média que procura europeizar-se e em setores da mídia e da intelectualidade, a classe popular é atraída por aspectos da cultura brasileira. Abrasileirar-se em alguns aspectos pode ser uma forma de resistência dos menos favorecidos pela integração europeia.

Como no Brasil, a IURD investe pesadamente na mídia. « Foi aproveitando os restos de um pouco digno processo de licenciamento do espectro radiofônico nacional [adquirindo, através de intermediários,] rádios com problemas financeiros, com vontade de receber o capital da IURD »<sup>25</sup>. Mas a televisão deu mais problemas. Conseguiu entrar na SIC e no canal de satélite Eutelsat (para atingir as comunidades portuguesas na Europa). Mas em 1995, pareceres da Procuradoria geral da República iniciaram um processo que levou a uma proibição do uso da TV.

Desde um pouco antes do « Chute na santa » no Brasil, problemas parecidos surgiram em Portugal. Parecidos no sentido de uma resistência por setores importantes da sociedade que mostravam que a IURD havia ultrapassado, com demasiada fanfarras, as fronteiras invisíveis que ainda delimitam o espaço social e político de grupos protestantes nas duas sociedades. O « chute na santa » no dia da padroeira do Brasil<sup>26</sup>, e a tentativa de comprar o Coliseu do Porto, a maior casa de espetáculos de Portugal, para transformá-lo em templo, foram passos ousados para os quais a Igreja não dispunha de respaldo.

A imprensa já vinha incentivando uma reação das autoridades ao crescimento da IURD. A Igreja

« infiltrou-se no nosso quotidiano, importando novas linguagens, estranhos ritos [...] uma verdadeira empresa multinacional [...] um crescimento calculado, que pode chegar até ao poder político. Um caminho feito de muito dinheiro e de contornos pouco transparentes, a que as autoridades e a sociedade civil foram respondendo, até ao "caso" do Coliseu do Porto, com

23. *Público*, 27 de ag. de 1995.

24. *Plenitude*, set. de 1997 : 38.

25. *Público*, 27 de ag. de 1995.

26. Quando um bispo da IURD, em programa televisivo, chutou uma imagem de Nossa Senhora Aparecida para mostrar que a imagem não podia responder às orações.

aparente indiferença [...] Todos os bispos e pastores brasileiros entram e saem de Portugal sem problemas »<sup>27</sup>.

Os recursos de linguagem são semelhantes aos de parte da imprensa brasileira : a comparação com o econômico para deslegitimar o religioso ; a linguagem sinistra (« infiltrou-se », « estranhos ritos », « contornos pouco transparentes ») ; o incentivo a uma intervenção das autoridades.

Alguns órgãos da imprensa brasileira não ficaram para trás. *O Globo*, pertencente ao grupo que mais se preocupa com o poder da Igreja nos meios de comunicação, e que é sócio minoritário no canal de TV português que

a IURD foi proibida de usar, relata (novembro de 1995) um incidente no norte de Portugal da seguinte forma :

« Três dezenas de adolescentes destruíram um templo da IURD em Matosinhos [...] pintaram no chão da igreja palavras como "demônio" e "diabo", depois de terem quebrado tudo [...] Só os fiéis foram poupados [...] O "bispo" João Luís ameaça realizar novo culto, amanhã de manhã, no que restou da construção [...] Tudo aconteceu depois de os evangélicos terem decidido entrar no Cinema York, num shopping [...] Os lojistas acusaram os seguidores da seita da autoria - não comprovada - de vários assaltos no interior do centro comercial ».

Provavelmente o público da Igreja parecia mais com as « classes perigosas » do que com a clientela costumeira do shopping. O artigo atribui a causa primeira das desordens a uma decisão dos evangélicos, não a uma ação orquestrada dos comerciantes motivada por considerações econômicas, e descreve a decisão do líder religioso de realizar novo culto no dia seguinte nos escombros do templo, ignorando o perigo físico, não como corajosa mas como « ameaça ».

Outro jornal brasileiro descreve um incidente na mesma cidade numa linguagem mais simpática aos leitores : os fiéis « ouviram palavras de ordem xenóforas, que mandavam brasileiros e a Universal voltarem ao Brasil »<sup>28</sup>. No final de 1995, houve depredações de templos em três cidades pequenas : Matosinhos, Venda Nova e Póvoa de Varzim. As cenas lembram a oposição aos evangélicos em regiões do Nordeste brasileiro até os anos 1950. A IURD reagiu, distribuindo uma nota em inglês : *Inquisition in Portugal*. O recado é claro : o Portugal moderno e europeu não pode permitir tais restrições à liberdade religiosa.

Outra iniciativa da Igreja enfrentou resistências legais : a fundação de um partido político. No Brasil, a participação no processo político-eleitoral não passa pela criação de um partido próprio ; seus políticos se distribuem por um leque de partidos. Por que criar um partido em Portugal ? Para dentro do mundo protestante, seria apoio a um projeto de hegemonia. Para fora, seria maneira de contornar a exclusão e alcançar (a médio prazo) um certo poder de barganha na conquista de espaço social e político. No Brasil, o sistema eleitoral incentiva os partidos a se abrirem para candidatos evangélicos, e possibilita a eleição desses candidatos na base do cacife individual. Em Portugal, o sistema de listas pré-determinadas impede que um candidato de grupo minoritário se eleja somente com os votos que traz para sua chapa. Seria necessário primeiro mostrar a força eleitoral da IURD,

27. *Ibid.*

28. *Folha de São Paulo*, 13 de nov. de 1995.

para depois negociar a posição na lista com algum partido tradicional disposto a abrir-lhe uma vaga.

A criação do partido foi difícil. O nome seria Partido evangélico, um convite à colaboração eleitoral pan-evangélica e uma resposta à exclusão da IURD pela Aliança evangélica. Depois, o nome virou Partido social cristão. Foi negado o registro pelo Tribunal constitucional em fevereiro de 1995, porque a Constituição não permitia partidos religiosos. Logo depois, o partido conseguiu se legalizar, com o nome de Partido da gente ; o projeto defendia melhorias nos sistemas de saúde, seguro social e educação<sup>29</sup>. Oficialmente, não tinha relação com a IURD, mas o presidente era Luís Farinha, editor-chefe da *Tribuna universal* e, como testa-de-ferro, dono de uma das rádios da IURD<sup>30</sup>.

Dizia-se que a IURD esperava eleger dez candidatos nas eleições parlamentares de outubro de 1995, somando votos de todos os evangélicos. É improvável que a cúpula tivesse tal pretensão. Mesmo somar proporção razoável dos votos da IURD seria um feito num país com um sistema partidário consolidado. A IURD está longe de estabelecer uma presença parlamentar como no Brasil, mas nem por isso os primeiros passos do Partido da gente representam um fracasso.

A IURD também enfrenta batalhas internas à pequena comunidade protestante. A história brasileira se repete, mas com nuances próprias. A época das agressões aos templos, o Conselho português de Igrejas cristãs, integrado por denominações históricas, repudiou os ataques mas dizia entender os motivos : « acreditamos que há uma expressão de fúria por muitos que se sentiram burlados ». O maior enfrentamento, no entanto, tem sido com outro organismo representativo, a Aliança evangélica portuguesa.

Como transfundo, é necessário resumir as tentativas da IURD de alcançar a hegemonia do campo protestante no Brasil (Freston 1996b), uma história que lhe segue quando procura inserir-se nos meios institucionais evangélicos no exterior.

Em 1989, a IURD apoiou Fernando Collor desde o primeiro turno da eleição presidencial, e adquiriu a Rede Record por 45 milhões de dólares. Em 1990, tornou-se alvo de documentários nada elogiosos nas outras redes de televisão, agora suas rivais, foi citada em várias ações legais e sofreu pressão do seu ex-aliado, o presidente Collor, de vender a Record. No auge das pressões, a IURD conversou com a nova Associação evangélica brasileira (AEVB)<sup>31</sup>, com vistas a filiar-se. Em 1992, quando Macedo foi mantido em prisão preventiva por doze dias, a AEVB condenou a ação da justiça. Contudo, após o *impeachment* de Collor, a situação da IURD na posse da Record ficou mais tranqüila.

Começou então uma nova estratégia da Igreja. A IURD sempre foi ousada na ocupação de espaços sociais, rejeitando a tradição protestante brasileira algo acanhada e percebendo que a sociedade brasileira urbana, redemocratizada e em crise econômica, oferecia condições para uma ação

29. *Ibid.*, 9 de março de 1995.

30. *Veja*, 19 de abril de 1995 : 92.

31. A moribunda Confederação evangélica do Brasil foi reativada por constituintes pentecostais em 1987 para servir de canal para verbas públicas. Foi alvo de denúncias na imprensa em 1988 ; em seguida, setores evangélicos descontentes, principalmente de líderes jovens ligados ao « evangelicalismo » do Pacto de Lausanne, uma espécie de Vaticano II do evangelicalismo mundial, iniciaram articulações para uma entidade representativa que fosse menos dependente de conjunturas políticas. Fundou-se a AEVB em 1991 ; os estatutos enfatizavam a necessidade de melhorar a imagem pública dos evangélicos.

pública mais aberta por parte de grupos evangélicos. Agora, percebia também que a comunidade evangélica, empenhada em transformar seu tamanho numérico em visibilidade social e força política, carecia de uma força hegemônica que a canalizasse em função de um projeto comum. Houve, então, um esforço da IURD para conquistar a hegemonia protestante. Percebendo que não dominaria a AEVB e que esta adotaria posições que não lhe convinham nas áreas de transparência contábil e ética eleitoral, optou por formar uma entidade concorrente em aliança com uma ala dissidente da Assembléia de Deus, o Conselho nacional dos pastores do Brasil. Em 1994, houve uma ruptura pública entre a IURD e o único evangélico cuja projeção nacional concorria com a do Macedo : Caio Fábio, presidente da AEVB, tratado pela imprensa como um « anti-bispo Macedo ».

Em Portugal, vemos a mesma estratégia da IURD num contexto protestante muito menor. Em 1992, procurou entrar na Aliança evangélica portuguesa (AEP), visando beneficiar-se da respeitabilidade dos segmentos protestantes mais antigos no país, e ter aliados para defender-se melhor dos inimigos religiosos e seculares. É por volta dessa época que a IURD conquistou o seu maior apoiador em meios protestantes históricos : Nilson Fanini, famoso pregador, muitas vezes presidente da Convenção batista brasileira e, desde 1995, presidente da Aliança batista mundial. Ferrenho opositor da IURD nos anos 1980, Fanini passou a defensor a partir da venda (ilegal à época) do seu canal de televisão para Macedo em 1992.

Se Fanini é o maior trunfo da IURD na expansão internacional (teria mandado líderes evangélicos brasileiros para convencer as Igrejas portuguesas a aceitarem a Igreja ; e escreve cartas recomendando a IURD a conselhos eclesiásticos em países onde procura se instalar), o maior estorvo é o sucessor de Fanini como evangélico mais destacado do Brasil, Caio Fábio. Não sabemos se este influenciou a AEP, mas foi sondado quando a IURD pediu filiação à *Evangelical Alliance* do Reino Unido.

O parecer de uma comissão da AEP sobre o pedido da IURD, datado de Janeiro de 1993, conclui que o corpo de doutrinas « tem grande proximidade com os princípios doutrinários da AEP, contudo as idéias-força [...] assim como algumas práticas, colocam a IURD fora do universo tradicional [...] das "Igrejas evangélicas portuguesas" ». Os principais pontos de desvio seriam quatro. Primeiro, a IURD possui « rígida hierarquia com poderes unipessoais discricionários ». Em segundo lugar, os líderes são imunes « à apreciação das suas vidas, com o fundamento de que são pessoas "comandadas" directamente por Deus, a quem ele fala por sonhos, visões e pela Bíblia ». Em terceiro lugar, a IURD usa « métodos mágico-sacramentais na relação do "humano" com o "divino" e do "material" com o "espiritual" », como rosas vermelhas para saúde, rosas amarelas para prosperidade, rosas brancas para questões sentimentais e fotos unguidas com óleos santos. Em último lugar, ela não dá ênfase às « doutrinas fundamentais do Evangelho, mas sim à transmissão de "idéias-força" com laivos de conteúdo evangélico, mas algumas heréticas ». Na lista das idéias heréticas, vemos que :

- « - todos os males [...] são de origem demoníaca ;
- a cura é um direito adquirido através de Cristo ;
- o pastor tem o dom de curar [...] independentemente da fé do doente ;

- a libertação completa [da opressão demoníaca] só é conseguida com a participação na [...] igreja ; ninguém foi abençoado em casa ;
- o batismo por imersão é a condição indispensável para todas as bênçãos ;
- no batismo o pecado é sepultado e ele não tem mais domínio sobre o batizado ;
- pela participação na Santa Ceia [...] o participante goza a mesma saúde física que Cristo gozava ;
- [na Ceia] o pão [...] dá total saúde física e o vinho [...] dá saúde espiritual ;
- todos os homens são filhos de Deus e alvo de todo o carinho e providência paternal do Pai (não considera o problema do pecado original) ;
- o dinheiro é o sangue da Igreja, sem o qual nada se fará ;
- o dízimo é fundamental para a vida física, espiritual e financeira do cristão fiel ».

Ao mesmo tempo, foi negado o pedido de filiação da Igreja Maná.

As objeções à IURD merecem análise. Algumas críticas são curiosas : a Igreja sempre fala contra sonhos e visões<sup>32</sup>, e não é conhecida por uma teologia sacramentalista do batismo e da Santa Ceia. Outras críticas parecem frases ouvidas em sermões e compreensíveis como exagero retórico do púlpito, como acontece em todas as denominações. Algumas seriam passíveis de exegese mais ortodoxa, caso houvesse maior boa-vontade : a insistência na vida cristã em comunidade (comum nas Igrejas evangélicas) ; a afirmação do cuidado paterno de Deus a todas as pessoas (a citação não parece ignorar o pecado original) ; e a afirmação da importância do dinheiro na vida da Igreja.

Algumas críticas se aplicariam a outras Igrejas, ou a setores de muitas Igrejas pertencentes à AEP, como a rígida hierarquia e as crenças na origem demoníaca de todos os males, na cura como direito do crente, no dom de cura como independente da fé do curado e no dízimo como vital para o bem-estar integral do fiel.

Quanto aos « métodos mágico-sacramentais », a AEP faz eco a críticas evangélicas à IURD no Brasil, e antecipa a negação do seu *status* evangélico pela AEVB em 1995. Para Caio Fábio, a IURD é uma nova religião sincrética, pois mescla « ensinamentos evangélicos, preceitos da Igreja católica medieval e elementos afro-ameríndios ».

De fato, ela rompe com a pobreza simbólica do protestantismo brasileiro. Mas há limites ; embora faça uso farto de símbolos, não há uso algum de imagens na adoração. O pentecostalismo anterior já democratizara a *palavra* por meio das línguas e profecias. A IURD, porém, quebra a dependência da palavra, fazendo amplo uso da visão, do tato e dos gestos. Logo após a recusa da AEP, um artigo de Edir Macedo, intitulado « Idolatria e simbolismo : a diferença », comenta : « Muitos irmãos evangélicos têm criticado constantemente a Igreja universal pelo fato de termos distribuído gratuitamente rosas, lenços unguidos, óleo consagrado, etc. » Mas a Bíblia, diz, está cheia de símbolos. Jesus também usou elementos físicos como o lodo para despertar a fé, e o apóstolo Paulo fez milagres através de seus objetos pessoais<sup>33</sup>.

32. O primeiro número da revista da IURD na Inglaterra contém artigos aconselhando a não dar atenção aos sonhos (*The Sower*, abril de 1996). O segundo número (maio de 1996) dá « Dez razões por que não acreditar nos sonhos ».

33. *Folha universal*, 13 de março de 1994.

A razão de fundo pela recusa, por parte da AEP, da filiação da IURD parece ser o receio da força hegemônica que representaria no contexto evangélico reduzido e estático de Portugal. A Igreja demonstrou seu desgosto, abrindo uma entidade rival, a Federação das Igrejas evangélicas portuguesas, literalmente em frente da Aliança na mesma rua, lançando forte desafio simbólico. Integrou a Federação uma Igreja fundada no Porto por um pastor da IURD, a Igreja cristã Nova Vida – outro exemplo da disposição da IURD em criar Igrejas-satélite para contornar crises.

Um informativo da AEP<sup>34</sup> lança luz sobre as preocupações da IURD com as entidades representativas, na atual conjuntura de relações entre evangélicos e sociedade portuguesa. Fala de conversas entre AEP e governo, que seriam o início do caminho ao reconhecimento oficial da comunidade evangélica, através dos organismos de representação, e à atribuição de direitos e benefícios semelhantes aos da Igreja católica. Explica também que existe uma comissão de representantes das confissões, inclusive da Igreja católica, presidida pelo presidente da AEP, que pleiteia a aplicação da lei que concede às confissões o acesso diário ao canal público de televisão.

Portugal, até agora, é o único país fora do Brasil no qual a IURD alcançou projeção nacional. Parece ser, também, o país estrangeiro que mais fornece pastores, inclusive para outros países. Talvez a decisão de mandar o bispo Guimarães para lá em 1989 tenha representado uma nova estratégia após alguns anos de esforço relativamente infrutífero nos Estados Unidos. Agora, Portugal seria a cabeça-de-ponte para a expansão internacional, e não só junto às comunidades lusófonas. É o que veremos no caso da Inglaterra.

### **A IURD na Inglaterra : uma Igreja negra ?**

Com a passagem de Portugal para Inglaterra, entramos num campo religioso bem diferente. Em Portugal, a IURD representa uma força desequilibradora num protestantismo fraco num país de tradição católica. Um protestantismo dominado por Igrejas de origem estrangeira e com pouca tradição de Igrejas autóctones. Na Inglaterra, por outro lado, a IURD representa pouco num país de tradição protestante mas bastante secularizado, com Igreja protestante estatal e uma variedade de Igrejas livres. Embora cresçam as Igrejas étnicas, não há tradição de sucesso entre a população nativa por parte de Igrejas estrangeiras, sobretudo de fora do mundo de língua inglesa. O que os dois países têm em comum, além da Comunidade europeia, são os imigrantes das antigas colônias.

A IURD começa na Inglaterra em 1995. Em setembro desse ano, já tinha três cultos diários num único templo, no bairro londrino de Brixton. No mês seguinte, comprou o Rainbow Theatre, no bairro de Finsbury Park, por 4 milhões de dólares, tendo sido frustrada na tentativa de adquirir por 6,4 milhões de dólares, na primeira metade do ano, o Brixton Academy. No mesmo ano, ou no começo de 1996, abriu uma igreja na segunda cidade do país, Birmingham. Em Março de 1996, lotou o Rainbow Theatre para a visita do bispo Macedo. No mês seguinte, iniciava a publicação de uma revista interna, *The Sower*. Em meados de 1997 contava com um bispo próprio, Renato Cardoso, recém-elevado ao episcopado, e com cinco igrejas

34. *A Voz da Aliança*, jan.-março de 1996.

em funcionamento e outra (no bairro de Peckham) em vias de ser aberta. Birmingham era o único templo fora de Londres. Somente três templos (Brixton, o Rainbow e Birmingham) funcionavam em tempo integral. Willesden Green e Croydon funcionavam somente duas noites e aos domingos de manhã. No *Day of Decision* no Rainbow, em agosto de 1997, havia membros de Brixton e Birmingham, mas não houve menção de Willesden ou Croydon. Parece que o funcionamento efetivo ainda estava restrito a três locais.

A estratégia inicial foi de começar em grande estilo no Brixton Academy, tradicional palco de *shows* de rock. Uma proposta secreta de compra vazou na imprensa, provocando oposição local e de frequentadores, culminando no veto da venda pela Câmara. O resultado não foi de todo negativo. A desconhecida IURD entrou nos principais jornais. Embora houvesse aproveitamento pela mídia do noticiário brasileiro anti-IURD, o tom foi relativamente moderado, mais de curiosidade do que de preocupação. O Brixton Academy não foi o equivalente inglês do Coliseu em Portugal ou do « chute na santa » no Brasil, pois a compra foi obstruída pelo aspecto cultural. Na Inglaterra, de tradição protestante e liberal, não houve controvérsias em torno da própria existência da Igreja no país, muito menos despejo dos templos ou ataques aos fiéis.

O Rainbow Theatre, que a IURD comprou meses depois, fica num bairro diversificado : indianos, paquistaneses, gregos, irlandeses, negros e ingleses brancos convivem nas ruas deterioradas ao redor. Mas o Brixton Academy mostra a estratégia com que a IURD chegou à Inglaterra. Brixton é o mais famoso bairro negro de Londres. O templo pequeno que acabaram comprando lá é frequentado quase exclusivamente por negros, embora os pastores sejam portugueses brancos. Mesmo no Rainbow, 90 % do público é negro. A IURD, no contexto inglês, fez da comunidade *Black* o seu principal público-alvo e se aproxima da categoria, no mundo religioso inglês, de *Igreja afro-caribenha*.

Vasquez diz, a respeito de pentecostais peruanos em Nova Jérsei, que « definem sua identidade coletiva como parte de uma comunidade trans-nacional dos salvos [e] como membros de uma coletividade pan-latina » (1997 : 9). A identidade peruana se dissolve na de *hispânicos* ou de *latinos* imposta pela sociedade americana. Da mesma forma, os imigrantes (e seus descendentes) oriundos da Jamaica, de Barbados, da Nigéria ou de Gana são redefinidos pela sociedade britânica como *Blacks*. Quando muito, ainda se dividem entre *West Indians* e *Africans*.

No campo religioso, muitos *Blacks* passam a fazer parte de Igrejas classificadas como *Afro-Caribbean*. Para entender as vantagens e desvantagens da estratégia da IURD, é importante conhecer o mundo religioso inglês no qual se insere.

Embora a « periferia celta » do Reino Unido (País de Gales, Escócia e Irlanda do Norte) tenha cifras mais altas, somente 9 % da população da Inglaterra frequenta uma igreja cristã (protestante, católica ou ortodoxa)<sup>35</sup>. As Igrejas teologicamente liberais (metodista, reformada unida) diminuem e as *evangélicas* (batistas, pentecostais e novas independentes) crescem. Há uma fragmentação crescente do campo protestante, com uma infinidade de novas Igrejas carismáticas. Na Igreja anglicana, onde convivem tendências

35. Dados sobre o campo religioso britânico são tirados de SINCLAIR 1993, BRIERLEY 1996 e as várias edições do *UK Christian Handbook*.

variadas, a ala *evangelical* cresce (de 10 % do clero e 15 % dos laicos em 1950, para 50 % do clero e 35 % dos laicos em 1987). No entanto, os *evangelicais* em geral são de classe média, e boa parte da limitada presença na classe baixa é graças aos pentecostais. Estes, porém, representam somente 4 % do universo protestante britânico, embora seja a parte que mais cresce nos anos 1990.

Em 1990, 42 % dos pentecostais do Reino Unido estavam nas Igrejas afro-caribenhas, e 99 % dos membros destas (70 000 pessoas) estavam na Inglaterra. A imigração caribenha a partir dos anos 1950 e africana a partir dos anos 1970 desenvolveu Igrejas separadas, geralmente após tentativas frustradas de integração nas Igrejas existentes. Exceto umas poucas denominações maiores, o campo afro-caribenho é pulverizado em muitas Igrejas pequenas, muitas delas já ultrapassadas pela IURD. Via de regra, caribenhos e africanos não convivem na mesma Igreja.

Os anos 1990 são momento de crise para as Igrejas negras. Por um lado, seus valores espirituais são mais reconhecidos como importantes para o conjunto do cristianismo no país. Junto com a crescente importância do evangelicalismo no cristianismo britânico, cresce a importância dos *evangelicais* negros no evangelicalismo, simbolizada pela eleição em 1996 de um pentecostal negro de origem caribenha para dirigir a *Evangelical Alliance*. Por outro lado, as Igrejas estão relativamente estagnadas e passam pelo drama da « naturalização » : a nova geração, nascida no país, se impacienta com as velhas tradições e busca uma identidade própria. Outro fator é que quase a metade dos jovens de origem caribenha se casa com não-negros. Nesse contexto, a IURD (com sua origem exótica, mensagem de sucesso e auto-respeito, tentativa de integração com pobres de todas as cores, e liderança mista mas predominantemente branca) talvez ofereça um ponto intermediário entre uma Igreja afro-caribenha tradicional e uma Igreja branca.

Embora a IURD se tenha deliberadamente estabelecido entre os negros, a postura da Igreja mostra consciência dos perigos. A comunidade negra deveria ser cabeça-de-ponte e não prisão. A cilada de se transformar em uma *Afro-Caribbean Church* ronda as atividades da Igreja.

Por um lado, a comunidade negra é cultivada como alvo inicial e, posteriormente, como baluarte da membresia. O principal jornal jamaicano de Londres (*The Weekly Gleaner*) é usado em 1995 para anunciar as primeiras atividades, primeiro com testemunho e foto de uma brasileira negra; depois, de uma caribenha de Londres; e finalmente, de quatro negros de Londres (dois caribenhos e dois da África ocidental). O primeiro número do *The Sower* (abril de 1996) traz o testemunho de uma negra sul-africana (« tentei médicos, feiticeiros, *inyangas* e *sangomas* »). O número seguinte afirma : « O diabo disse na sua mente : "Você não consegue ! Você é pobre, não tem conhecimento, é negro, não tem o direito de receber..." ». A implantação da IURD na Jamaica é acompanhada no jornal. Em julho de 1997, vemos o testemunho de um casal negro de Birmingham : « quando de férias na Jamaica, amigos nos levaram aos "espiritualistas"; mas na realidade eles praticavam *obeah*, dando banhos de sangue de pombos... ». O testemunho de uma nigeriana estéril ataca as Igrejas « espirituais » africanas (Aladura) em Londres : « quando ia lá, meus problemas somente pioravam... ». Um anúncio comercial da loja *Universal Classics*, num bairro com muitos negros, frisa que vende « *African designs* ».

Tudo isso se reflete nos cultos : em Brixton, uma Igreja quase totalmente negra ; no Rainbow, 90 % de negros, dos quais talvez dois terços caribenhos

e um terço africanos ocidentais. Como no Brasil, o jovem da rua entra sem constrangimentos na IURD, mas vê-se a influência da cultura eclesial caribenha nos ternos para os homens de meia-idade e os vestidos e chapéus elegantes para as senhoras. Em alguns momentos dos cultos, sobretudo nos cânticos mais alegres, a Igreja de repente parece tipicamente caribenha, embora liderada por brancos. Nos exorcismos, mencionam-se vudu, *obeah* e divindades da África ocidental. Às vezes, os possessos falam em línguas africanas, sendo exortados pelo pastor, entre aplausos, a falar em inglês.

Por outro lado, a IURD parece ter consciência do perigo de ficar aprisionada na categoria de *Black Church*, e se esforça para que a comunidade negra seja porta de entrada e não destino final. Ao contrário do que faz na África negra, a Igreja não procura mandar uma alta porcentagem de pastores brasileiros negros para a Inglaterra. Em Brixton, há pastores portugueses ;

no Rainbow, pastores brasileiros e portugueses, predominantemente brancos. O primeiro número do *The Sower* traz na capa a foto e o testemunho de uma brasileira branca. O que ela tem em comum com a sul-africana negra, já referida, é que é mulher e empresária. O segundo número traz o testemunho de uma indiana de Nova Iorque ; em outro número, o de uma indiana de Londres (« meus pais eram hindus muito rígidos »). Artigos contra o islamismo em *The Sower* também evidenciam a preocupação com a outra grande minoria étnica do país, os *Asians* do sub-continentes indiano. A evolução da preocupação em ultrapassar a comunidade negra vê-se nos folhetos publicitários. Uma versão traz quatro testemunhos : dois de africanos, um de caribenho e um de branca. Uma versão posterior altera as proporções nos testemunhos : um é de africana, um de caribenho e dois de brancos.

Uma análise do *The Sower* revela outras táticas no contexto inglês. Uma é o ataque ao islão, devido à presença islâmica. « Os símbolos, tradições e ritos que seguem hoje vêm de uma divindade pré-islâmica da Arábia » ; « uma forma de imperialismo cultural ». Num contexto protestante, outra tática mais usada do que no Brasil é a polêmica intra-protestante : a introdução ao primeiro número diz que a revista será usada para trazer testemunhos e para alertar contra os ensinamentos falsos das Igrejas. A Igreja evangélica se tornou uma « Igreja católica melhorada ». Da mesma forma que « católico » e « cristão » são excludentes na linguagem da IURD no Brasil, « anglicano » e « cristão » parecem ser na Inglaterra<sup>36</sup>. Figuras, movimentos e tendências no mundo evangélico internacional são atacados : Billy Graham « ensina que católicos são apenas mais uma denominação cristã » ; o movimento AD 2000 « prega mais de um evangelho » ; e a Bênção de Toronto<sup>37</sup> é alvo de repetidos artigos hostis, chamando as manifestações de satânicas. Mas a polêmica anti-católica continua, apesar de bastante atenuada no evangelicalismo inglês contemporâneo. « Evangélicos e católicos juntos ? Não os verdadeiros evangélicos » ; « Igreja católica acusada de conivência em assassinatos [no regime militar argentino] » ; « Católicos irão ao céu ? ». Um anúncio diz que os pastores estão disponíveis para visitas a prisões, hospitais ou aos lares daqueles que não podem vir à igreja<sup>38</sup>. Com

36. *The Sower*, abril de 1996 : 2, 5, 6, 7 ; Maio de 1996 : 19.

37. A Bênção de Toronto, fenômeno ultra-carismático iniciado numa igreja canadense em 1994, caracterizado pelos fenômenos do desmaio e dos sons animais, influenciou muitas Igrejas britânicas (8 % das Igrejas até o final de 1995, segundo BRIERLEY 1996 : 30).

38. *The Sower*, abril de 1996 : 8, 18, 19 ; maio de 1996 : 20.

uma população mais idosa e clima inclemente, essa parece ser uma ênfase maior do que no Brasil.

O folheto publicitário começa com uma declaração de fé que enquadra a Igreja no cristianismo ortodoxo (« um Deus, subsistindo eternamente em três pessoas »), no protestantismo (« duas ordenanças – batismo em água e a Ceia do Senhor »; « a santificação como obra progressiva da graça »), no evangelicalismo (« as Escrituras como plenamente inspiradas nos originais »; « sacrifício substitutivo » de Cristo) e no pentecostalismo (« batismo do Espírito Santo »; « cura divina como parte integral do evangelho »). Afirma a escatologia como o dínamo da Igreja (« a visão é de dar ao mundo uma última chance de receber a salvação [...] antes da Segunda Vinda » -, uma ênfase que parece ser mais acentuada agora do que nos primórdios da IURD). Em seguida, como em Portugal, frisa-se o trabalho social. « Compromisso social : a fé sem obras é morta [...] orfanatos, lares para os idosos, campanhas contra a fome, assistência médica gratuita, doações de sangue, escolas, reintegração dos sem-teto... ». O último item pode render no contexto inglês, onde os *homeless* surgidos nos anos Thatcher são grande problema social.

Num culto matinal de agosto de 1997, no Rainbow Theatre, o próprio bispo Macedo aparece e dirige metade do culto. Como as 350 pessoas presentes não encham o recinto, ele convida todos a ficar de pé junto do palco. Por meia hora, conduz o culto no típico ritmo oscilante da IURD, alternando momentos de música alta e oração fervorosa com momentos de calma e concentração. De acordo com o estilo dos cultos de domingo de manhã, e com sua ênfase recente na maior formação espiritual dos membros, ele pede a Deus que « mais do que a cura ou a prosperidade, dê a esta gente a salvação ». As canções misturam tradicionais corinhos evangélicos ingleses, músicas de Graham Kendrick, o maior compositor evangélico britânico da atualidade, e uma tradução de corinho evangélico brasileiro (no culto da tarde, canta-se tradução da famosa música da IURD, usada depois dos exorcismos : « sai, sai, sai »).

Na mesma tarde, houve o grande culto anual do *Day of Decision*, com templo cheio de 1 500 pessoas. Mas Macedo não apareceu. Mesmo de manhã, sua aparição foi discreta : não foi apresentado e provavelmente muitos lá não sabiam quem era. Macedo não é do tipo de líder carismático, tão comum no protestantismo brasileiro, que tem que ser sempre mencionado e enaltecido. Ele fala um inglês compreensível mas com forte sotaque brasileiro. Fala devagar, e seu estilo fica algo limitado, mas o seu inglês simples talvez seja vantagem para uma congregação cheia de pessoas simples, e de muita gente que fala o inglês como segunda língua.

No grande culto, o ritmo é outro. Dirigido por um pastor brasileiro com maior proficiência no inglês, o exorcismo predomina. O pastor convoca o mal nas vidas das pessoas a aparecer : « *come out, manifest* » (pronunciado como « manifeste »). Inicialmente, é o mal em geral que convoca ; depois, especifica vudu, oxóssi, candomblé e alguns nomes que parecem ser entidades religiosas da África ocidental. Os Africanos predominam entre os exorcizados.

Em 1997, a IURD pediu filiação à *Evangelical Alliance*, entidade centenária (fundada em 1846) agora presidida por um pentecostal negro. Alertada pelo noticiário sobre o Brixton Academy, a *Alliance* sondou a AEVB. A revista de Caio Fábio noticia o fato com certa satisfação, sob a manchete « Círculo

vicioso », dizendo que a AEVB enviara à *Alliance* apenas o seu manifesto, « no qual a Universal foi censurada pela prática do sincretismo religioso. É o que basta »<sup>39</sup>.

A IURD como Igreja negra (no contexto inglês) está na tradição das Igrejas africanas independentes (Anderson 1990 : 67, 71-72) :

« Muitos cristãos africanos crêm que a Igreja [missionária] não tem interesse nas desgraças cotidianas, a doença, o encontro com o mal e com a feitiçaria, o azar, a pobreza, a esterilidade [...] A necessidade é de um poder maior do que o dos espíritos, adivinhos e feiticeros. O suposto sincretismo no cristianismo africano não é tanto uma falta de compromisso cristão, mas expressão do fato de que o cristianismo não tem respondido integralmente às aspirações religiosas fundadas na cultura. Mas nas Igrejas independentes, as pessoas são convidadas a trazer seus temores e ansiedades com respeito a bruxos, feiticeros, pobreza, doença e todo tipo de desgraça ».

Se a base inicial da IURD é a comunidade negra, a base do pastorado é uma colaboração entre brasileiros e portugueses. Tirando alguns *obreiros* negros ingleses, toda a liderança paga e voluntária é luso-brasileira. Evidentemente, uma vantagem dos portugueses é que têm liberdade de trabalhar na Comunidade européia. Na Inglaterra, e talvez em boa parte da Europa, a IURD é uma Igreja luso-brasileira. Trata-se da expansão da religião lusófona, mais do que da religião puramente brasileira. A IURD talvez constitua já o maior esforço missionário protestante, de todos os tempos, oriundo de Portugal.

\* \* \*

### As perspectivas globais da Igreja universal

Na introdução, olhamos o pentecostalismo como uma fé globalizada e culturalmente policêntrica. A combinação é importante. Como diz Smith (1990 : 179), novas tradições devem conectar com os estilos vernaculares :

« É uma coisa empacotar imagens e difundí-las por meio de redes mundiais de telecomunicações. É outra coisa bem diferente garantir o poder de mover as populações.

Os significados, para uma determinada população, mesmo das imagens mais universais, derivam tanto das experiências históricas e *status* social de um grupo quanto das intenções dos propagadores ».

Num livro recente, um teólogo evangélico africano pergunta se « o mundo ocidental moderno, em declínio cristão mas com interesse na prática ocultista, seria tão indiferente às experiências de transcendência cristã relatadas no Sul ? » (Bediako 1995 : 166). A maciça adesão recente ao cristianismo na África teria relevância global. Estendendo o argumento, podemos falar não só da importância de entender a religião africana para uma compreensão da IURD na Europa (e mesmo alhures), mas também do possível papel do pentecostalismo brasileiro (combinação da herança cultural ocidental e da religiosidade primal) em qualquer futura recristianização européia. Em termos étnicos, culturais e econômicos, o Brasil é ponte entre Europa e África, e suas Igrejas podem ter papel de ponte para as minorias oriundas do terceiro mundo no coração do Ocidente desenvolvido.

39. *Vinde*, ag. de 1997 : 34.

Ao mesmo tempo que a IURD é sintonizada com registros globais, é uma das religiões mais brasileiras. É uma tentativa de reforma protestante latino-americana, ou seja, de elaborar um protestantismo parecido com as tradições religiosas do continente. Como disse seu porta-voz, em resposta à acusação de sincretismo, é possível ser protestante evangélico e ainda usar as tradições religiosas do povo como ponto de partida. Na África, isso já não é muito revolucionário. Mas na América latina, o protestantismo é mais atrasado no processo de contextualização de base (não de intelectuais de classe média). Ou melhor, esta contextualização de base não encontrou defensores eruditos como tem na África desde a « teologia africana » dos anos 1960.

Ao mesmo tempo, a IURD está na tradição da expansão do cristianismo na Europa da Idade das Trevas e na África do século XX, do encontro de poderes. Não está pairando no espaço ; como Igreja protestante, evangélica e pentecostal, precisa sustentar essa identidade por meio da justificação de suas ações de forma plausível para um número suficientemente amplo de cristãos. Analisar a IURD como empresa, embora renda *insights*, é reducionista porque todo seu império econômico é funcional para a missão religiosa e não se explica em termos de um aproveitamento pragmático (Freston 1994 : 143). O problema que a IURD enfrenta em alguns países é que determinada imagem dela chega junto com a própria Igreja. Assim, prevalece a imagem negativa entre elites políticas e religiosas antes que a Igreja possa construir uma base popular e contra-forças políticas. Num país com longa tradição de pluralismo e liberdade religiosa como a Inglaterra, o problema não é sério. Mas pode ser num país como Portugal (ou, ainda mais, Espanha), de tradição religiosa monolítica e democracia recente. Mesmo assim, a filiação à Comunidade europeia reforça a tendência democratizante e deverá garantir a sobrevivência da IURD a longo prazo. No Leste europeu, poderá ter um grande campo, mas enfrentará dificuldades, não só da incerteza das reformas econômicas (tendo em vista a ideologia iurdiana do *self-employment* como caminho para o sucesso), mas principalmente da falta de tradição pluralista e limitações legais à liberdade religiosa.

A IURD usa bolsões do terceiro mundo como porta de entrada para o primeiro mundo : os hispânicos nos Estados Unidos, os negros na Inglaterra. Portugal seria a exceção a essa regra, pois lá se estende basicamente entre a população nativa, ajudada pela afinidade lingüística e cultural e talvez pela condição ainda precária dos portugueses como europeus no sentido contemporâneo. Até agora, a expansão internacional da IURD dependeu sempre da combinação de alguns dos seguintes fatores : afinidades culturais (lusas, latinas, africanas) ; pluralismo e liberdade religiosos ; imigrantes pobres e discriminados ; e populações de transfundo cristão (latino-americanos, hispânicos, caribenhos, africanos, portugueses, russos...). Não está claro se será capaz de estender-se para populações não cristãs.

Em 1991, o pastor Manuel Silva disse que faltava ver como a IURD se adaptaria a novas culturas nas quais falta o temor dos espíritos « mas, seguindo as idéias de Jacques Ellul, podem descobrir novos demônios à espreita nas grandes cidades do mundo e em culturas diferentes »<sup>40</sup>. Na época, a IURD respondeu optando pelos hispânicos e esquecendo os anglo-

40. É notável a referência ao sociólogo francês Ellul, autor de *The New Demons* (1973).

americanos. Tampouco tentou entrar na comunidade negra americana, abarrotada de Igrejas e com uma consciência cultural muito desenvolvida (maior rejeição da integração, após muitas decepções), e pouco propícia a abrir-se a uma Igreja liderada por latinos brancos que já seriam rotulados como pertencentes a outra grande minoria, os hispânicos. Mas na Inglaterra não havia as mesmas limitações para entrar na comunidade negra, a qual é de formação recente, menor, com menos recursos culturais, dividida entre caribenhos e africanos, e entre imigrantes e nascidos, e onde a tradição de Igrejas separadas é nova e ainda lastimada por muitos. Na Inglaterra, há bastante casamento misto (metade das mulheres negras casa com brancos); e os líderes da IURD, brasileiros brancos e mulatos, não cabem facilmente em nenhuma categoria étnica consagrada. Isso difere também de Portugal, onde se encaixam na categoria sobejamente conhecida de brasileiros, o que é vantagem junto a certas camadas da população portuguesa e desvantagem junto a outras.

A IURD talvez seja única porque, ao contrário de outras expressões do protestantismo latino-americano ou africano, possui um poder político e uma força econômica que lhe asseguram a visibilidade mesmo no mundo desenvolvido. Nesse sentido, começa a parecer com a periferia islâmica (Europa) na capacidade de impactar o centro islâmico (Oriente Médio). No cristianismo, o centro religioso é geralmente também o centro econômico. No protestantismo atual, somente a Coreia do Sul poderia jogar um papel semelhante ao da IURD, no impacto da periferia religiosa sobre o centro. Mas a Coreia sofre limitações devido à marginalização de sua língua e à falta de laços étnicos e culturais com outros países, como o Brasil possui com Europa, América latina e África. É verdade que a IURD (ainda ?) não penetrou na Ásia; com exceção das Filipinas e dos *dekasseguis* no Japão, talvez nunca penetre. Mas já se revelou capaz de ultrapassar muitas fronteiras sociais, culturais e políticas, e seria ousado afirmar que nunca se escreverá sobre o sucesso da IURD na Ásia.

Outubro de 1997

**Paul FRESTON**

Universidade federal de São Carlos (Brasil)

#### BIBLIOGRAFIA

- ANDERSON, A. 1990, « Pentecostal Pneumatology and African Power Concepts: Continuity or Change ? », *Missionalia*, XIX (1), Abril : 65-74.
- BEDIAKO, K. 1995, *Christianity in Africa*, Edimburgo, Edinburgh University Press.
- BEYER, P. 1994, *Religion and Globalization*, Londres, Sage.
- BRIERLEY, P. 1996, *Changing Churches*, Londres, Christian Research.
- COX, H. 1988, *The Silencing of Leonardo Boff*, Oak Park, Meyer-Stone.
- FEATHERSTONE, M. 1990, « An Introduction », in FEATHERSTONE, M., ed., *Global Culture*, Londres, Sage : 1-13.
- FRESTON, P. 1994, « Breve história do pentecostalismo brasileiro : 3. A Igreja universal do reino de Deus », in ANTONIAZZI, A. et al., *Nem anjos nem demônios. Interpretações sociológicas do pentecostalismo*, Petrópolis, Vozes : 131-159.

- 1996a, « As Igrejas protestantes nas eleições gerais brasileiras », *Religião e Sociedade*, XVII (1-2) : 160-188.
- 1996b, *A Igreja universal do reino de Deus e a luta pela hegemonia no campo protestante*, comunicação apresentada no III Congresso da Brasa (*Brazilian Studies Association*), Cambridge, Inglaterra, Setembro.
- HEXHAM, I. & POEWE, K. 1994, « Charismatic Churches in South Africa : A Critique of Criticisms and Problems of Bias », in POEWE, K., ed., *Charismatic Christianity as a Global Culture*, Columbia, University of South Carolina Press : 50-69.
- INSTITUTO DE ESTUDOS DA RELIGIÃO (ISER) 1996, *Novo nascimento : os evangélicos em casa, na Igreja e na política*, Rio de Janeiro.
- SILVA, M. 1991, « A Brazilian Church Comes to New York », *Pneuma*, XIII (2), Fall : 161-165.
- SINCLAIR, C. 1993, « Evangelical Belief in Contemporary England », *Archives de Sciences sociales des religions*, 82, abril-junho : 169-181.
- SMITH, A. 1990, « Towards a Global Culture ? », in FEATHERSTONE, M., ed., *Global Culture*, Londres, Sage : 171-191.
- VAN DIJK, R. 1996, « From Camp to Encompassment : Discourses of Transsubjectivity in the Ghanaian Pentecostal Diaspora », *Journal of Religion in Africa*, XXVI (4) : 1-25.
- VÁSQUEZ, M. 1997, *Transnationalization and Religious Practices among Peruvian Christians in Paterson, NJ*, comunicação apresentada no XX Congresso da LASA (*Latin American Studies Association*).
- WALLS, A. 1992, « The Western Discovery of Non-Western Christian Art », in WOOD, D., ed., *The Church and the Arts*, Oxford, Blackwell : 571-585.
- 1995, « Christianity in the non-Western world : A Study in the Serial Nature of Christian Expansion », *Studies in World Christianity*, I (1) : 1-25.
- WATERS, M. 1995, *Globalization*, Londres, Routledge.