

A IGREJA MUNDIAL DO PODER DE DEUS EM PORTUGAL

Eduardo Guilherme de Moura Paegle¹

RESUMO

O artigo analisa a inserção da Igreja Mundial do Poder de Deus em Portugal. Devido a proximidade cultural com o Brasil, a estratégia missionária da referida igreja neopentecostal visualizou o território português como importante para iniciar o seu projeto de expansão ao continente europeu dentro da concepção de missão reversa, ou seja, agora ao invés dos portugueses cristianizarem o Brasil, ocorreu o movimento inverso, sendo que a igreja liderada por Valdemiro Santiago seguiu os passos da Igreja Universal do Reino de Deus. Abordamos assim, a expansão da Igreja Mundial do Poder de Deus como um aspecto do transnacionalismo, no qual as religiões ultrapassam os limites das fronteiras num mundo globalizado.

Palavras-chaves Igreja Mundial do Poder de Deus; neopentecostal; Portugal; missão reversa; transnacionalismo.

ABSTRACT

The paper analyzes the insertion of the World Power of God Church in Portugal. Because of cultural proximity to Brazil, the missionary strategy of that neopentecostal church viewed the portuguese territory as important to start its expansion project to the European continent in reverse mission design, that is, now instead of the portuguese christianized Brazil, the opposite happened movement, and the church led by Valdemiro Santiago followed the steps of the Universal Church of the Kingdom

¹ Professor de História do Instituto Federal de Roraima (IFRR). Doutor em Ciências Humanas pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC) com bolsa-sanduiche pela Universidade de Lisboa (Portugal). Mestre e graduado em História pela UFSC. edpaegle@hotmail.com.

of God. Approach thus the expansion of the World Church of God's Power as an aspect of transnationalism, in which religions beyond the limits of borders in a globalized world.

Keywords: World Church of the Power of God; neopentecostal; Portugal; reverse mission; transnationalism.

INTRODUÇÃO

Historicamente, o aumento do pluralismo religioso em Portugal é evidenciado apenas depois da Revolução dos Cravos², de 25 de abril de 1974, que pôs fim ao Estado Novo (1933-1974). O discurso salazarista enfocava um etnocentrismo institucional que identificava a história da sociedade portuguesa com a história do catolicismo lusitano³. Desta forma, temos o fato de que:

O Estado Novo, ainda que não tenha hostilizado abertamente as Igrejas Evangélicas impediu a sua exteriorização em termos de lhe facultar liberdade de acção⁴ em estratégias e métodos proselitistas e as décadas da ditadura acabaram por representar tempos de consolidação organizacional, liderada por uma maioria de obreiros nacionais, de segunda e terceira geração. O salazarismo simboliza, em vários aspectos, um tempo em que o objectivo era a inércia do tempo, a anulação (pelo acantonamento) dos agentes dominados, não apenas do campo religioso, mas em toda a realidade social.⁵

² O cravo vermelho tornou-se o símbolo da Revolução de Abril de 1974. Segundo se conta, foi uma florista de Lisboa que iniciou a distribuição dos cravos vermelhos pelos populares que os ofereceram aos soldados. Estes os colocaram nos canos das espingardas. Por isso se chama o “vinte e cinco de abril” de 1974 de revolução dos Cravos.

³ VILAÇA, Helena. *Da torre de Babel às terras prometidas*. Pluralismo religioso em Portugal. Porto: Afrontamentos, 2006. p.146.

⁴ Mantivemos a grafia portuguesa original.

⁵ VILAÇA, 2006, p. 146.

Com a Concordata⁶ de 1940, o catolicismo assegurou relações privilegiadas com o Estado português, evidenciadas pela isenção de impostos aos seminários, Igrejas e sacerdotes, que P1940, popularizaram-se as peregrinações para o Santuário de Fátima, no norte do país. Ficou bastante conhecida a profunda amizade entre Salazar e o cardeal-patriarca Manuel Cerejeira.⁷ O salazarismo foi marcado em termos de propaganda pelo uso dos três f's: o fado, futebol e Fátima. O cravo vermelho tornou-se o símbolo da Revolução de Abril de 1974. Segundo se conta, foi uma florista de Lisboa que iniciou a distribuição dos cravos vermelhos pelos populares que os ofereceram aos soldados. Estes os colocaram nos canos das espingardas. Por isso se chama o “vinte e cinco de abril” de 1974 de revolução dos Cravos. Acordo assinado em sete de maio de 1940 que estabeleceu o relacionamento entre o Estado português e a Igreja Católica demonstrando a influência romana no salazarismo.

Diversas denominações evangélicas já haviam sido instaladas em Portugal nos períodos (bem) anteriores ao período do Estado Novo (1933-1974) como: a Igreja Luterana Alemã (1641), Igreja Anglicana (1871), Igreja Episcopal Lusitana (1868), Igreja Presbiteriana (1870), Igreja Metodista (1871), Igreja dos Irmãos (1877), Igreja Congregacional (1880) e Igreja Batista (1880).⁸ Entre as Igrejas pentecostais, podemos citar o pioneirismo da Igreja Assembleia de Deus (1934), seguidos pela Igreja Pentecostal Evangélica (1962) e a Igreja Apostólica (1970).⁹

⁶ Acordo assinado em sete de maio de 1940 que estabeleceu o relacionamento entre o Estado português e a Igreja Católica demonstrando a influência romana no salazarismo.

⁷ ERICSON, Gerald Carl. *Os evangélicos em Portugal*. Queluz: Centro de Publicações Cristãs, 1984. p. 44-47.

⁸ FELIZARDO, Herlânder. *História dos baptistas em Portugal*. Lisboa: CEBAPES, 1995. p. 7.

⁹ ERICSON, 1984, p. 44-47.

A lei de liberdade religiosa em plena ditadura portuguesa de 1971 permitiu o culto nas associações de forma comunitária, mas de fato, pouca eficácia teve, pois manteve o privilégio institucional do catolicismo ligado à manutenção da Concordata de 1940.¹⁰ Após a Revolução dos Cravos, com a Constituição de 1976 ficou assegurada liberdade de escolha do exercício religioso colocando-a no plano individual ao plano da liberdade de consciência, religiosa e de culto, nos moldes da separação Igreja-Estado, praticada no país, embora o catolicismo continuasse com o forte peso social, seja nas declarações do seu clero, seja no culto à Fátima ou nos valores propagados.¹¹

1 O NEOPENTECOSTALISMO EM PORTUGAL

Contudo, uma nova lei de liberdade religiosa só foi aprovada em 26 de abril de 2001, garantindo o direito de crença e das convicções religiosas, direito das religiões de existirem como personalidade jurídica, criação da comunidade de liberdade religiosa, além do reconhecimento civil do casamento religioso.¹² Na década de 1980, temos a inserção do neopentecostalismo em território português. Destaque neste ponto, deve ser dado à Igreja Maná, criada pelo apóstolo Jorge Tadeu, engenheiro civil moçambicano que fundou a primeira Igreja em 1984. Atualmente a Igreja Maná está presente em diversos países da Europa, além de Portugal (Holanda, Alemanha, Bélgica, Espanha, Eslováquia, Suíça, Reino Unido, França e Luxemburgo), na América (Argentina, Brasil, Chile, Uruguai e EUA) e na África (São Tomé e Príncipe, Moçambique, África do Sul, Cabo Verde, Namíbia) (Ibid.). Com o fim da Guerra Fria e do Muro de Berlim,

¹⁰ VILAÇA, 2006, p. 151-152.

¹¹ ERICSSON, 1984, p. 148-149.

¹² ERICSSON, 1984, p. 154-155.

temos a ideia de um universo sem fronteiras políticas e ideológicas ganhando mais força. Neste contexto levado ao plano religioso é que as Igrejas neopentecostais de origem brasileira expandem o seu ministério para outros países, conforme exemplificado a seguir:

Se a igreja fosse um produto da balança comercial, o Brasil estaria com superávit. Nas últimas décadas foi invertida a tendência histórica, para a colonização, de receber mais missionários do que enviá-los para o exterior. Agora são os nossos evangelizadores que conquistam o mundo. A expansão das igrejas brasileiras no exterior segue as mesmas estratégias ligadas ao seu crescimento dentro do seu país. O caminho mais visível é o que envolve alto investimento midiático e a construção de megatemplos.¹³

A expressão “missão reversa” indica que o Brasil deixou de ser importador de missionários para ser exportador. As Igrejas “made in Brazil” também se espalharam pelo mundo e as Igrejas neopentecostais tiveram um importante papel nesse processo. Leonildo Campos¹⁴ chama “missão reversa” de efeito bumerangue. A Igreja Mundial do Poder de Deus busca seguir um processo de alcançar outros países para expandir o seu projeto missionário e fazer jus ao seu nome.

O fato de Portugal ter a mesma língua do Brasil, de ser a porta de entrada do continente europeu, tornou-o um país estratégico para a expansão missionária da Igreja Mundial do Poder de Deus. Não há nenhuma novidade nisso, pois a Igreja Universal do Reino de Deus já havia entrado em Portugal em 1989, estratégia adotada pelo bispo Edir Macedo com o primeiro culto em dezembro do referido ano no bairro de Benfica, em Lisboa.¹⁵

¹³ REFKALESKY, Eduardo. Jeitinho evangelizador. In: *Revista de História*, Ano 8, n. 87, dez.2012, p. 32-34.

¹⁴ CAMPOS, Leonildo Silveira. *Teatro, templo e mercado: organização e marketing de um empreendimento neopentecostal*. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Simpósio Editora e UMESP, 1997. p. 428-429.

¹⁵ RODRIGUES, Donizete; RUUTH, Anders. *Deus, o demônio e o homem: o fenômeno da Igreja Universal do Reino de Deus*. Lisboa: Colibri, 1999. p. 110-111.

Existe uma inserção da Igreja Universal do Reino de Deus entre comunidades lusófonas na França, Holanda, Suíça, Canadá e África do Sul, bem como ex-colônias angolanas e moçambicanas, envolvendo fluxos transnacionais compostos por pessoas, objetos, símbolos, bem como estratégias de tradução cultural em três níveis: a dos receptores da mensagem (a aceitação dos estados nacionais, das populações locais e das denominações religiosas); da adequação dos produtores com o seu aparelho institucional ao novo contexto; e das tradições rituais que envolvem mau-olhado, olho gordo e outros elementos do sincretismo brasileiro.¹⁶

Os pastores da Igreja Universal do Reino de Deus evidenciam uma ignorância com aspectos culturais e linguísticos, em outros países.¹⁷ Não é de estranhar que numa relação tão forte com o Espírito Santo e com a palavra, a ausência de barreiras idiomáticas em Portugal se comparado a países de idiomas não lusófonas, tenha sido um fator linguístico levado em conta para o pioneirismo português no continente europeu. Comparativamente, pastores da Igreja Universal do Reino de Deus apresentam uma escolaridade inferior ao contexto português. Pelo fato da língua ocupar um papel tão importante no sentido da performance entre os neopentecostais, a chegada dos grupos neopentecostais em Portugal é considerado bastante importante e estratégico.

A Igreja Mundial do Poder de Deus seguiu o modelo da Igreja Universal do Reino de Deus de “made in Brazil”, espalhando-se para países como África do Sul, Angola, Moçambique, EUA, México, Suriname, Argentina, Colômbia, Bolívia, Guiana Francesa, Uruguai, Filipinas, Japão,

¹⁶ MAFRA, Clara. *Na posse da palavra*. Religião, conversão e liberdade pessoal em dois contextos nacionais. Lisboa: ICS, 2002. p. 62.

¹⁷ CAMPOS, Leonildo. *Teatro, templo e mercado: organização e marketing de um empreendimento neopentecostal*. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Simpósio Editora e UMESP, 1997. p. 426-427.

Portugal, Suíça e Itália. Portugal é o país no exterior com maior número de igrejas (onze), uma em cada uma dessas cidades: Lisboa, Almada, Amadora, Aveiro, Coimbra, Braga, Porto, Faro, Funchal, Leiria e Setúbal). Podemos dizer que a Igreja Mundial do Poder de Deus atinge blocos que conseguem se consolidar no exterior: 1) Bloco lusófono (Portugal, Angola e Moçambique), 2) Bloco latino-americano, que podemos chamar hispânico (México, Colômbia, Bolívia, Uruguai, Argentina e Filipinas), 3) Bloco para imigrantes (EUA, Japão e Itália), além da Suíça. A questão da proximidade cultural é um importante elemento para a expansão da referida Igreja. É mais difícil se expandir para culturais mais distantes da original brasileira, embora o “jeitinho brasileiro” ajudasse os pastores em atuação no exterior quanto à sua adaptação.

A expansão da Igreja Mundial do Poder de Deus já completou quinze anos em Portugal, com inúmeros pastores e bispos de origem brasileira. Buscando alcançar portugueses, atinge no seu público, um considerável número de imigrantes brasileiros e da África lusófona, notadamente Angola e Moçambique. Importante salientar, portanto, que os países de expansão da Igreja Mundial do Poder de Deus são em sua maioria de cultura latina. Uma das dificuldades em Portugal é que a lei de liberdade religiosa atribuiu isenção fiscal para grupos com mais de sessenta anos no estrangeiro e com trinta anos no país, o que exclui os grupos neopentecostais brasileiros com presença em Portugal, como Igreja Sara Nossa Terra, Igreja Universal do Reino de Deus, Igreja Internacional da Graça de Deus e Igreja Mundial do Poder de Deus, como forma de neutralizar grupos religiosos mais competitivos no mercado de bens religiosos pelas Igrejas tradicionais.¹⁸

¹⁸ VILAÇA, 2006, p. 155-156.

Apesar disso, podemos dizer que “... de o fenômeno religioso contemporâneo não é mais mediado por fronteiras políticas, mas sim num contexto global de circulação e mobilidade urbana”.¹⁹ Através de uma dinâmica da existência das leis de liberdade religiosa, da incorporação de levadas de imigrantes notadamente brasileiras e africanas, o pentecostalismo, o neopentecostalismo e o carismatismo reconfiguraram os evangélicos portugueses.²⁰ Um processo de meridionalização (southernization) traz a vitalidade tanto do campo protestante quanto católico ao Velho Mundo.²¹ Podemos dizer que as religiões estão:

em movimento, portanto, no duplo sentido: em primeiro lugar, a Europa vai redesenhando a própria cartografia do sacro e, em segundo lugar, ninguém sai ileso da mudança que tal cartografia comporta. Nem as religiões que pretendiam ser imutáveis nem aquelas que sustentam representar a consciência colectiva de nações inteiras nem, finalmente, as religiões desembarcadas na sociedade europeia na bagagem pessoal das biografias de tantos imigrados e dos seus descendentes. Todos, ou melhor, todos os que eles fazem referência aprendem depressa que professar uma fé numa sociedade caracterizada pela alta complexidade sócio-religiosa (ou por uma alta taxa de pluralismo religioso, que é o mesmo) significa aprender a crer no relativo (de má vontade ou fazer cara bonita diante de um jogo feio) e a imaginar os confins simbólicos dos respectivos sistemas de crenças não com fronteiras intransponíveis, mas antes como anteparas móveis que podem ser atravessados livremente.²²

A relação da igreja do imigrante com a igreja autóctone indica a traição da ortodoxia e das tradições e, sendo assim, significa a adaptação de novas linguagens que traduzam e capturem uma reformulação simbólica

¹⁹ BLANES, Ruy. *Os aleluias: ciganos evangélicos e música*. Lisboa: ICS, 2008. p. 21.

²⁰ BLANES, 2008, p. 23.

²¹ BLANES, 2008, p. 21.

²² PACE, Enzo; VILAÇA, Helena (Org.). *Religião e movimento*. Imigrantes e diversidade, 2010. p. 22.

da religiosidade ancestral arraigada no povo, desempenhando um papel fundamental para os líderes religiosos, o de oferecer essa capacidade interpretativa.

As Igrejas “made in Brazil” também se inserem nessas (re) configurações e trabalham com uma memória comum por parte dos imigrantes, sendo que alguns casos muitos frequentavam Igrejas neopentecostais no Brasil e buscam esse apoio em Portugal, muitas vezes afastados dos laços familiares com a participação da Igreja funcionando também com um ambiente de socialização num contexto diferente. Além disso, podemos dizer que o apelo da Igreja Mundial do Poder de Deus com o seu discurso da teologia da prosperidade tende a ter forte apelo em Portugal, um país sabidamente envolvido num momento de forte crise social e econômica. Esta observação é perceptível quando o endereço da Igreja, na cidade de Amadora, município da periferia de Lisboa e com elevados contingentes populacionais imigratórios tem o seu endereço anunciado como “próximo ao centro de emprego”, enquanto em Braga, num ponto de grande circulação “próximo à estação de comboios”.

Não percebemos mudanças significativas nas estratégias em Portugal, comparadas ao Brasil. No pacote de TV à cabo Zon, no canal 175, busca-se atingir o público em suas casas. A sede da rede de TV localiza-se ao lado da igreja em Lisboa, na Rua Dona Estefânia, 177 C, próximo ao metrô Saldanha. Muitos programas vistos em Portugal, seja pelo site, seja quanto pela TV, são produzidos no Brasil, fato que presenciamos antes dos cultos em Lisboa. Folders divulgando a programação da Igreja na TV e o lembrete dos pregadores sobre a presença nesta mídia era comum em nossa pesquisa de campo. As liturgias e as formas de culto também apresentam as mesmas características daquela das igrejas brasileiras. Notamos uma previsibilidade na Igreja Mundial do Poder de Deus, pois segue fiel

ao seu estilo litúrgico, ao carisma, aos milagres, ao tele-evangelismo, às concentrações de fé, oferecendo os mesmos produtos e serviços para a população portuguesa e mesmo para os imigrantes que conheciam a Igreja nos seus países de origem.

Comparando as realidades neopentecostais entre brasileiros e portugueses, Clara Mafra ²³ afirma que:

De um modo geral, a linguagem da conversão pentecostal não é um recurso cultural disponível no quotidiano português e, inclusive, para a população, há uma certa invisibilidade social dos (neo) pentecostais em diversos meios, sendo comum a recusa das pessoas em deixarem-se identificar por essa(s) religião(ões). O contraste com o Brasil, em especial o Rio de Janeiro, é evidente, pois aqui os pentecostais têm uma presença numérica mais significativa e uma visibilidade social construída principalmente nos últimos dez anos. Um contexto como este último favorece a criação das redes sociais e linguagens religiosas e culturais, quer compartilhadas, quer disputadas, mas, que, de um modo geral, apresentam inúmeras inter-relações, quando não evidentes sincretismos.

A visibilidade e a presença no cotidiano brasileiro muito maior do que no caso português ainda cria obstáculos à presença dos neopentecostais, entre os portugueses, inclusive à da Igreja Mundial do Poder de Deus, que se tenta superar gradativamente. Durante o período em que estivemos fazendo pesquisa de campo, tivemos a oportunidade de visitar um culto com a presença do apóstolo Valdemiro Santiago em Lisboa. O referido evento ocorreu em 26 de agosto de 2012, no Campo Pequeno, tradicional local de espetáculos nacionais e internacionais, bem como de touradas, além de importantes jogos de futebol na Europa, através de telões. Nos dias que antecederam o culto foi feita uma propaganda bastante intensa na sede em Lisboa. A ideia foi de criar um impacto. O obreiro Miguel, que

²³ MAFRA, 2002, p. 126.

conduziu o culto de concentração de fé no dia anterior, lembrou que pelo fato do apóstolo Valdemiro Santiago chegar, ninguém mais perderia a bênção e que viriam pessoas da Bélgica, Alemanha, França para se manifestar pela Europa e que era uma ótima oportunidade para convidar familiares e de não cristãos. Um caminhão com a placa do evento mostrava uma foto com a imagem do apóstolo Valdemiro Santiago e a sua esposa, a bispa Francilêia com as mãos levantadas com o logotipo e o nome da Igreja, anunciava a entrada grátis ao culto das 10:00 do dia 26 de agosto de 2012, chamado de “concentração de milagres com o apóstolo Valdemiro Santiago”. Filas desde a madrugada com cerca de cem pessoas dormiram em frente ao Campo Pequeno para não perder nenhum detalhe. Localizamos inúmeros brasileiros de diferentes denominações evangélicas de várias partes da Europa, em grande parte com passagem pelo catolicismo. assembleianas brasileiras de Roma, brasileiras com passagem em religiões orientais e também da Igreja Internacional da Graça de Deus de Lisboa foram alguns dos exemplos encontrados.

Outro cartaz de divulgação apresentava o apóstolo e a bispa em frente à Torre de Belém, tradicional monumento da capital portuguesa com uma multidão ao fundo com horário e a data do evento acompanhado do logotipo. Envelopes para arrecadação do evento com a bandeira portuguesa no fundo, o apóstolo Valdemiro Santiago e a sua esposa ajoelhados, com os dizeres do versículo de Filipenses 4.19 “E o meu Deus, segundo a sua riqueza em glória, há de suprir em Cristo Jesus, cada uma de vossas necessidades” e as sugestões de contribuições financeiras nos valores de 200, 100 e 50 euros; bem como toalhas “Sê tu uma bênção”, com o endereço da sede em Lisboa, funcionavam com material de tentar alcançar mais portugueses nessa obra. No dia da concentração de fé, fiéis foram mobilizados desde cedo da manhã para entregarem folhetos de divulgação do referido evento.

Na entrada do evento, dos fiéis eram divididos em quatro filas, sendo tocados ou pelo apóstolo Valdemiro Santiago ou pela Bispa Franciléia, para depois se acomodarem nos bancos. Era muito comum, o público comparecer acompanhado das bandeiras dos países de proveniência (Alemanha, Itália, Inglaterra, entre outros) que eram constantemente lembrados como forma de mostrar o impacto da Igreja por todo o mundo. Dois telões nas laterais e várias câmeras e com pregador constantemente lembrando que o culto estava sendo televisionado para todo o mundo. Milhares de fiéis chegavam com ônibus de suas caravanas com identificação das cidades portuguesas (Porto, Braga, Amadora, entre outros), alguns de metrô. A concentração de fê apresentava diversas características que julgamos importantes. A primeira característica era de uma nova delimitação do tempo. Num tempo de crise sócio-econômica do Estado e da sociedade portuguesa, o evento quis marcar um “novo tempo”, como ficou claro nos cultos da sede lisboeta um “antes” e um “depois” do evento, pois marcaria um grande avivamento jamais visto em Portugal. Aquilo que acontecia no Brasil, também seria presenciado em Portugal. Neste sentido, trata-se de um evento extracotidiano, pois não é todo dia que o apóstolo Valdemiro Santiago está em Lisboa. Extracotidiano, no sentido de não rotineiro, embora previsível.²⁴ Toda a preparação do evento por parte da Igreja mostrava isso.

A segunda característica foi o reconhecimento do público, enquanto sujeitos de um mesmo espaço compartilhado. Em outras palavras, era preciso evidenciar que a Igreja Mundial do Poder de Deus é globalizada e que estava atingindo várias partes do planeta, com fiéis dos quatros cantos da Terra, que teriam o privilégio de fazer parte de um grupo maior do que a sua Igreja local. Localizamos na fila para entrar na arena um senhor por-

²⁴ DAMATTA, Roberto. *Carnavais, malandros e heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro*. 6 ed. Rio de Janeiro: Rocco, 1997. p. 47.

tuguês que não frequentava um templo da Igreja Mundial do Poder de Deus, mas que assistia aos programas de TV. Ele era oriundo de Vila Nova de Gaia, cidade vizinha do Porto, localizada no norte do país.

A capacidade da Igreja Mundial do Poder de Deus de aglutinar em torno de um evento, pessoas de diferentes origens, em torno de um objetivo comum era um sinal evidente da referida manifestação do poder. O foco comum ou a pedra de toque era o fato de ser “uma concentração de milagres”, o que criava expectativas em torno dos presentes. Tal fenômeno é ampliado e reverberado pela mídia. Cria-se uma comunidade afetiva.²⁵ Para Martine Segalen os “rituais reforçam os sentimentos de pertença colectiva e da dependência de uma ordem moral superior que salva os indivíduos do caos e da desordem”.²⁶

Uma terceira característica é o fato de que a referida concentração de milagres conseguiu unir diferentes elementos: mobilização de recursos financeiros (durante o evento foram pedidos 91 Euros para contribuir com a obra), um espetáculo midiático (a escolha do local, a indicação dos bancos que deviam ser ocupados, o posicionamento das câmeras, o layout do espaço), um momento final de peregrinação (o fato de muitos fiéis chegarem a Lisboa com esse propósito), pelo que se criou uma simbiose desses elementos apresentados como característicos dos rituais também presentes nas correntes da Igreja Universal do Reino de Deus.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Na inserção da Igreja Mundial do Poder de Deus, chamamos a atenção para algumas questões problemáticas nesse processo. Colocamos três

²⁵ BIRMAN, Patrícia (Org.). *Religião e espaço público*. São Paulo: Attar, 2003. p. 244.

²⁶ SEGALEN, Martine. *Ritos e rituais*. Mem Martins: Publicações Europa-América Ltda., 1998. p. 16.

questões centrais. A primeira questão são as suspeitas em relação aos métodos neopentecostais devido às táticas adotadas pela Igreja Universal do Reino de Deus que respingam na Igreja Mundial do Poder de Deus. A segunda questão está articulada na relação da Igreja com a população imigrante, sobretudo brasileira. A terceira dificuldade é a questão da secularização.

O primeiro desses problemas é que o legado da Igreja Universal do Reino de Deus, enquanto uma Igreja neopentecostal foi visto, no mínimo, com uma reputação duvidosa por parte da opinião pública e que outras igrejas “made in Brazil” tendem a sofrer ainda mais dificuldades com esse legado. Exemplo disso são os seguintes episódios de certa repercussão: a criação de um partido político chamado Partido Social Cristão, que teve que mudar de nome para Partido da Gente em 1995, pois na legislação portuguesa, os partidos políticos não podem ter vinculação religiosa; incidentes em Póvoa de Varzim em julho de 1995, de fiéis da Igreja Universal do Reino de Deus que estragaram de propósito os tapetes de flores feitos para a festa católica de Nossa Senhora de Belém, e tiveram, por isso, reações negativas da Igreja Católica, chegando ao ponto de fiéis iurdianos sofrerem agressões físicas; o episódio do Coliseu do Porto, quando a Igreja de Edir Macedo tentou comprar essa tradicional casa de espetáculos, que com reação contrária do governo, da classe intelectual e artística acabou não concretizada, bem como as desconfianças por parte de outras Igrejas evangélicas portuguesas aos métodos iurdianos.²⁷ Daí que métodos semelhantes, adotados pela Igreja Mundial do Poder de Deus em relação às perspectivas iurdianas tendem a gerar desconfianças entre portugueses. A popularidade da Rede Record de TV em Portugal muito provavelmente também siga essa tendência.

O segundo aspecto é a dificuldade de alcançar adeptos portugueses. As minorias religiosas, como no caso da Igreja Mundial do Poder de

²⁷ RODRIGUES; RUUTH, 1999, p. 120-123.

Deus, no contexto português, ainda não conseguiram se desvincular do fato de ser “uma igreja brasileira”. Lembro-me que na ocasião de um culto em Lisboa, um bispo falou que “Os fiéis portugueses não respeitavam um pastor português.” Considerando que a maioria dos pastores da igreja de Valdemiro Santiago em Portugal são de origem brasileira, fato evidenciado pelo sotaque facilmente observável nas pesquisas de campo, há certo grau de dificuldade em criar uma liderança lusitana emergida dentro do contexto religioso português. O fato dos imigrantes buscarem criar redes de socialização frente a uma realidade num contexto diferente do seu país de origem através da religião não é nenhuma novidade nos estudos sociológicos. No sentido durkheimiano, a integração era importante como forma de evitar a anomia social. “O facto de existirem valores socialmente partilhados contribui para a formação de grupos e redes de solidariedade que são essenciais à integração social”.²⁸

Com esta ideia em mente, lembra-se do papel significativo que a Igreja Mundial do Poder de Deus teve com os fiéis brasileiros e da África lusófona, para a criação de redes de solidariedade entre esses imigrantes, suprindo, muitas vezes, a ausência de laços familiares, de amizades, entre outros, numa terra distante. Tanto a etnicidade quanto a religiosidade compõem como formas de laços de pertencimento.²⁹ O efeito da solidariedade quando se chama o outro de “meu irmão”, enquanto reconhecimento dos pares como iguais tem um importante efeito religioso e psicológico, ainda mais, em momentos de crise social e econômica pelos quais Portugal tem passado nos últimos anos. Uma mesma fé e uma mesma origem nacional facilitam a criação de um tecido social mais homogêneo frente às adversidades cotidianas.

²⁸ VILAÇA, Helena. *Imigração, etnicidade e religião*: o papel das comunidades religiosas na integração dos imigrantes da Europa de leste. Lisboa: Observatório de Imigração, n. 30, dez. 2008. p. 23.

²⁹ VILAÇA, 2008, p. 30.

O terceiro aspecto é a secularização. Para José Casanova³⁰ a secularização pode ser vista sob três óticas: 1) Como a distinção das esferas seculares das normas e instituições religiosas; 2) Como declínio das práticas e crenças religiosas; 3) Como um relegar da religião à esfera privada. Peter Berger³¹ definiu “secularização” como “o processo pelo qual setores da sociedade e da cultura são subtraídos à dominação das instituições e símbolos religiosos”. No caso português, após o “25 de abril de 1974”, a distinção entre as esferas seculares da privada se acentuou. De um Estado quase totalmente monopolizado pelo catolicismo, passou para um estado concorrencial e com a visibilidade de um maior pluralismo religioso, incluindo os neopentecostais. A questão é que esse processo está ligado à racionalização, à autonomização do indivíduo, ao desencantamento do mundo, sendo que a tecnologia se opõe a qualquer estrutura (religião, ciência, ideologias) despossuída de uma crença absoluta.³² Donizete Rodrigues³³ enxerga a modernidade com dois efeitos: o avanço da racionalização se opondo ao caráter sagrado/religioso e a diferenciação, vista como desengajamento da sociedade em relação ao religioso. A ausência dessa fidelização institucional religiosa que indica a ideia de não fazer parte de grupos religiosos institucionalizados foi apontada como “crer sem pertencer”.³⁴

A Europa tem sido vista como uma região muito mais secularizada do que a América Latina. A Igreja Mundial do Poder de Deus busca res-

³⁰ CASANOVA, José. *Public religions in the modern world*. Chicago and London: Chicago Press, 1994. p. 211.

³¹ BERGER, Peter. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. Organização de Luís Roberto Benedetti. Tradução de José Carlos Barcellos. São Paulo: Paulus, 1985. p. 119.

³² VILAÇA, 2006. p.87.

³³ RODRIGUES, Donizete. *Sociologia da religião: uma introdução*. Porto: Afrontamentos, 2007. p. 147.

³⁴ DAVIE, Grace. *Religion in Britain since 1945: Believing without Belonging*. Blackwell, 1994.

ponder com a fidelização aos seus cultos (através das curas, contribuições financeiras, poder dos objetos sacralizados e carisma dos seus líderes, inserção na TV). O poder mágico do lenço “Sê tu uma bênção” se opõe a uma visão racionalista de mundo que desconsidera qualquer artifício como possuidor de elementos mágicos. O “toque taumatúrgico” também se enquadra nessa questão.

Na referida Igreja, o indivíduo não é visto como autônomo, pois este não é intrinsecamente mal, mas como vítima de possessão demoníaca, que impede de ser próspero, seja física ou economicamente. Implicitamente uma crítica ao valor do individualismo dado na pós-modernidade.

A presença na mídia televisiva e as concentrações de fé são desafios para os defensores do secularismo, que buscam, a todo custo, o desaparecimento de qualquer vestígio de religiosidade na esfera pública. Ainda nos moldes como ocorre no Brasil, os neopentecostais se movimentam no sentido de buscar visibilidade na esfera pública, embora inexista uma bancada evangélica em Portugal, como a que ocorre no Brasil.

O neopentecostalismo procura dar sentido à vida, ainda que seja mais do “aqui e agora” do que num plano transcendente, numa explicação religiosa mais ampla, o secularismo, ao negar qualquer explicação de cunho teológico ou religioso, passa a ser visto como inimigo. Pode-se aceitar qualquer explicação sobrenatural (curas, milagres e, mesmo prosperidade avaliada como fruto de bênção divina). No contexto português, ainda mais do que no contexto brasileiro, o neopentecostalismo busca um reencantamento do mundo, pois o secularismo como inimigo é mais visível.

REFERÊNCIAS

- BERGER, Peter. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. Organização de Luís Roberto Benedetti. São Paulo: Paulus, 1985.
- BIRMAN, Patrícia (Org.). *Religião e espaço público*. São Paulo: Attar, 2003.
- BLANES, Ruy. *Os aleluias: ciganos evangélicos e música*. Lisboa: ICS, 2008.
- CAMPOS, Leonildo Silveira. *Teatro, templo e mercado: organização e marketing de um empreendimento neopentecostal*. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Simpósio Editora e UESP, 1997.
- CASANOVA, José. *Public religions in the modern world*. Chicago and London: Chicago Press, 1994.
- DAMATTA, Roberto. *Carnavais, malandros e heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro*. 6. ed. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.
- DAVIE, Grace. *Religion in Britain since 1945: Believing without Belonging*. Blackwell, 1994.
- ERICSON, Gerald Carl. *Os evangélicos em Portugal*. Queluz: Centro de Publicações Cristãs, 1984.
- FELIZARDO, Herlânder. *História dos baptistas em Portugal*. Lisboa: CEBAPES, 1995.
- MAFRA, Clara. *Na posse da palavra: religião, conversão e liberdade pessoal em dois contextos nacionais*. Lisboa: ICS, 2002.
- PACE, Enzo; VILAÇA, Helena (Orgs). *Religião e movimento*. Imigrantes e diversidade, 2010.
- REFKALESKY, Eduardo. Jeitinho evangelizador. In: *Revista de História*, Ano 8, n.87, dez.2012, p.32-34.
- RODRIGUES, Donizete; RUUTH, Anders. *Deus, o demônio e o homem: o fenômeno da Igreja Universal do Reino de Deus*. Lisboa: Colibri, 1999.
- RODRIGUES, Donizete. *Sociologia da religião: uma introdução*. Porto: Afrontamentos, 2007.
- SEGALEN, Martine. *Ritos e rituais*. Mem Martins: Publicações Europa-América Ltda., 1998.
- VILAÇA, Helena. *Da torre de Babel às terras prometidas*. Pluralismo religioso em Portugal. Porto: Afrontamentos, 2006.