

Fluxos afroreligiosos entre Brasil e Cone Sul e evangélicos entre Brasil e Europa

Ari Pedro Oro¹⁶

Neste texto, recupero minha trajetória no tocante ao tema da transnacionalização religiosa, sobre o qual me ocupo há mais de duas décadas. Obedecendo a sequência cronológica, retomo, inicialmente, os principais tópicos investigados que envolveram atores sociais inseridos no campo afroreligioso que participaram de fluxos multidirecionais entre Rio Grande do Sul, Argentina e Uruguai. Na sequência, mudam o perfil dos atores sociais e as territorialidades implicadas no processo de transnacionalização religiosa, posto que o foco é a análise de fluxos de indivíduos pertencentes ao campo evangélico do Rio Grande do Sul que se deslocam para países europeus. Em comum, nas religiosidades e territorialidades referidas, o mesmo processo de fluxos religiosos transnacionais que mantém suas especificidades, mas que também são detentores de recorrências que serão evidenciadas ao longo do texto.

A transnacionalização religiosa apresentou-se a mim como um tema de interesse antropológico no final da década de 1980, quando realizava pesquisas nos terreiros de religiões de matriz africana do Rio Grande do

¹⁶ Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

Sul¹ para compreender os sentidos da presença e participação nestes de indivíduos de origem europeia – sobretudo italianos e alemães doutrinados majoritariamente no Catolicismo – e seus efeitos e significados para a constituição de um campo afro-religioso rio-grandense multiétnico. O interesse derivou da observação simultânea da circulação de argentinos e uruguaios em alguns terreiros de Porto Alegre e dos deslocamentos de alguns líderes afro-religiosos para os países do Cone Sul. Posteriormente, já na década de 1990, ao notar que frequentadores ativos dos terreiros, mesmo líderes religiosos, afastavam-se ou mesmo abandonavam a *religião*² para ingressar, convertidos ou não, nos templos da Igreja Universal do Reino de Deus³ de Porto Alegre, fui motivado para ingressar nos templos da Universal para compreender as motivações dessa mobilidade religiosa. Foi no recinto dessa igreja que me chamou a atenção a reprodução de um discurso por parte dos pastores enaltecendo a presença internacional de sua instituição, sobretudo na Europa.

Portanto, o tema da transnacionalização religiosa tornou-se objeto de meu interesse antropológico voltado, em um primeiro momento (a

-
- 1 Nesse estado mais meridional do Brasil, que faz fronteira com a Argentina e o Uruguai, três são as principais expressões afro-religiosas: Batuque, que cultua orixás; Linha Cruzada (ou Quimbanda), que privilegia cultuar exus e pombagiras; e Umbanda, que celebra rituais com a invocação de pretos-velhos, caboclos e “bejis”. Os dados estatísticos confiáveis sobre o pertencimento a essas religiões provêm do IBGE, de 2010, que apontou 1,47% da população identificando-se com elas, porcentagem que sobe para 3,35% em Porto Alegre, capital do estado. Lembremos que, segundo o mesmo levantamento de 2010, a média nacional de identificação com o segmento afro-religioso era de 0,3% da população.
 - 2 “Religião” é um termo êmico usado no Rio Grande do Sul pelos membros das religiões de matriz africana. Minha interpretação é a de que a origem do termo está associada a uma reação movida pelos participantes dos cultos afro-brasileiros contra a acusação que recebiam, sobretudo nas décadas de 1930, 1940 e 1950, de frequentarem uma seita ou bruxaria, mas não uma religião.
 - 3 Igreja fundada no Rio de Janeiro em 1977 por Edir Macedo, tornou-se, ao longo dos anos, ícone do Neopentecostalismo brasileiro, a maior *mega-church* desse segmento religioso, tida como um império midiático, econômico, político, empresarial, assim como a maior igreja evangélica brasileira transnacional (Corten, Dozon, Oro, 2003).

partir da década de 1980), para os fluxos afro-religiosos e, posteriormente (a partir da década de 1990), para os fluxos evangélicos. Evidentemente que esse duplo olhar permitiu-me captar especificidades de cada um dos universos etnográficos referidos, mas, também, recorrências existentes entre eles, como veremos ao longo do texto.

Fluxos afroreligiosos entre Rio Grande do Sul e países do Cone Sul

Antropólogos que estudaram a transnacionalização das religiões afro-brasileiras para o Uruguai e a Argentina, especialmente Alejandro Frigerio e Renzo Pi Hugarte (de saudosa memória), lembram que o fluxo transnacional entre Rio Grande do Sul e aqueles países iniciou, embora em momentos diferentes, sobretudo, mas não só, nas cidades fronteiriças, alcançando seu apogeu nas décadas de 1980 — após o retorno da democracia naqueles países — e de 1990, tendo arrefecido na década seguinte devido, entre outras razões, às turbulências que afetaram a economia argentina (Frigerio, 1997, 1998; Pi Hugarte, 1995).⁴

Quando realizei a pesquisa de campo em Porto Alegre nas décadas de 1980 e 1990, os mais destacados babalorixás (pais de santo) e ialorixás (mães de santo) que interagem com argentinos e uruguaios eram: João Cleon (Melo Fonseca) de Oxalá, Jorge (Verardi) de Xangô, Ailton (Albuquerque) da Oxum, Sebastião (Madeira de Lima) de Oxalá, além das mães de santo Santinha (Clementina Alves Ignaci) de Ogum e Ieda (Maria Viana da Silva) de Ogum. Destes nomeados, hoje, unicamente esta última está viva, e os dois primeiros citados faleceram vítimas da covid-19.

4 Os dois autores referidos têm uma produção robusta e consistente sobre as religiões de matriz africana em seus países. Tenho a alegria de ter desfrutado da amizade de ambos. Minha pesquisa de campo em Buenos Aires e em Montevidéu não teria avançado se eu não tivesse tido o acolhimento, o apoio e a ajuda desses queridos amigos, que sempre foram muito gentis comigo e colocaram à minha disposição suas próprias pesquisas etnográficas e publicações.

Alguns anos antes, ou mesmo em décadas anteriores, outros agentes afro-religiosos, residentes em Porto Alegre, haviam destacado-se na mesma atividade transnacional. Refiro-me sobretudo a Wilson (Ávila) de Oxum e Pirica (Astrogildo Barcellos) de Xangô, cuja interação, especialmente com a Argentina, iniciou no final da década de 1960; Vinicius (Gallarmo Passos) de Oxalá, que iniciou o contato com argentinos e uruguaios em 1964; e Horacina (Pinto Cunha) de Oxalá, que diz ter iniciado em 1978 sua relação sócio-religiosa transfronteiriça.

Se recuarmos ainda mais no tempo, notaremos que nas décadas de 1940 e 1950 haviam relações transnacionais afro-religiosas ocorrendo sobretudo nas cidades fronteiriças entre Brasil e Uruguai, como Santana do Livramento e Rivera, onde atuavam mãe Maria das Matas (década de 1940) e mãe Teta Hipólita Osório Lima de Oxalá (década de 1950) (Pi Hugarte, 1993), estendendo-se dali para Montevidéu. Também, nas décadas de 1950 e 1960, encontramos, a partir de Porto Alegre, a importante atuação de Luiz (Antonio da Silva) do Bará Lanã e de João (Correia de Lima) de Bará Lodé, tendo este último notabilizado-se por levar o Batuque para o Uruguai (Acosta, 1996), e dali para a Argentina na década de 1960 (Frigerio, 1998).

Meu interesse em investigar os fluxos afrorreligiosos Rio Grande do Sul-países do Cone Sul visava, por um lado, compreender as motivações dos atores sociais (nacionais e estrangeiros) implicados no processo transnacional e, por outro lado, entender o lugar que as identidades nacionais ocupavam nos grupos sociais transnacionais que se reconheciam identitariamente não somente em uma mesma religião mas, além disso, em uma mesma linhagem religiosa.

MOTIVAÇÕES DOS ATORES SOCIAIS PARA INGRESSAR NOS FLUXOS AFORRELIGIOSOS

Sobre a primeira questão, transpareceu ao longo da pesquisa que parte importante de argentinos e uruguaios que se dirigiam aos terreiros de Porto Alegre assim procediam em busca de iniciação às religiões afro-brasileiras, ou, já sendo iniciados, em busca de “fortalecimento do axé”, segundo o

linguajar êmico, uma vez que consideravam o Rio Grande do Sul o “berço” do Batuque e, conseqüentemente, de prestígio e legitimação religiosa, visando, sobretudo, superar a forte intolerância religiosa, e até mesmo a perseguição policial, que enfrentavam em seus países, especialmente na Argentina. Essa situação, somada à rivalidade interna entre agentes religiosos no interior de cada um dos países, constituiu-se em variáveis significativas para manterem relações estreitas com líderes afroreligiosos do Rio Grande do Sul. Para tanto, o interesse não era o de se aliar a qualquer agente afroreligioso; ao contrário, àqueles tidos como os mais prestigiados e renomados representantes de importantes linhagens religiosas da cidade e do estado. Além disso, o interesse dos argentinos e uruguaios era retornar aos seus países com um diploma emitido por uma federação afro-religiosa, juridicamente reconhecida, que assegurasse, a uns, a condição de “prontos” na religião, garantindo-lhes a possibilidade de atuar religiosamente, e a outros, o fortalecimento simbólico de status em seus países de origem.

Alem disso, como informei, era uma constante entre os agentes afroreligiosos platinos o interesse em se filiar a uma linhagem religiosa, uma rede parentesco religioso, tida como prestigiada, que viesse a lhes garantir um *plus* de legitimidade.

De sua parte, os agentes afroreligiosos do Rio Grande do Sul que interagiam com argentinos e uruguaios, seja recebendo-os em seus terreiros, seja viajando para os países do Prata, onde se encontravam com seus filhos “prontos”, alguns deles sendo, inclusive, donos de terreiros, o faziam motivados por um interesse “missionário”, ou seja, declaravam ter o desejo de ampliar e expandir a “área do Batuque”. Mas, igualmente, não escondiam seu interesse econômico, pois buscavam ampliar a rede de clientes para aumentar a receita financeira. Enfim, destaco um componente significativo. A abertura transnacional aparecia como um dispositivo simbólico de elevação de status na relação concorrencial que mantinham com os demais agentes afro-religiosos locais, neste caso, de Porto Alegre e do estado. Isso significa que a busca de prestígio e de status fazia-se presente em todos os lados das fronteiras transnacionais.

No entanto, apesar das lógicas simbólicas e práticas associadas à transnacionalização afrorreligiosa envolvendo indivíduos dos três países referidos, as representações mútuas mostravam que tensões e mesmo conflitos acompanhavam todo o processo (Oro, 1999). Assim, enquanto parte dos agentes afro-religiosos brasileiros destacava aspectos que consideravam positivos da *religião* nos países platinos – como o fervor, a dedicação e a seriedade de seus praticantes –, outros reproduziam algumas históricas representações negativas essencializadas ao sublinharem que os “hablantes” eram demasiadamente arrogantes, vaidosos, orgulhosos e que, além disso, nem sempre se mostravam obedientes à autoridade religiosa local, a qual era detentora de capital simbólico e saber religioso.

TRANSNACIONALIZAÇÃO RELIGIOSA, IDENTIDADES NACIONAIS E RECEPTIVIDADE AFORRELIGIOSA NOS PAÍSES PLATINOS

Assim sendo, a resposta à segunda questão que eu me havia colocado apontava para o fato de que as identidades nacionais não eram apagadas ou ofuscadas no processo de transnacionalização religiosa. Ao contrário, mantinham-se ativas, apesar de todos considerarem-se vinculados a uma mesma expressão religiosa e, mais ainda, a uma mesma histórica linhagem do Batuque. Prova disso, como vimos, é a reprodução da histórica construção cultural, geralmente essencializada, acerca do modo de ser dos indivíduos pertencentes aos diferentes países da região, além da presença das bandeiras nacionais no interior dos terreiros transnacionais, localizados nos diferentes países e, sobretudo, do fato das expressões afrorreligiosas praticadas no Rio Grande do Sul, uma vez desterritorializadas para o Cone Sul, embora reproduzissem a estrutura organizacional ritualística que ocorria no Brasil, receberam adaptações e criações locais. Exemplo disso pôde ser visto na possessão (que tende a ser mais vigorosa do que no Rio Grande do Sul) e na criação de novas entidades espirituais (como Exu do Alto e a linha dos Africanos).

Já no tocante à receptividade das religiões afro-umbandistas, sobretudo na Argentina, reforço o que destaca Frigerio, ou seja, ela está relacionada às estratégias de seus agentes de partirem de marcos interpretativos presentes no universo simbólico de seus seguidores para, então, distanciar-se deles e transformá-los. Assim sendo, a proximidade entre crenças e práticas da Umbanda com aquelas do Catolicismo popular fez com que elas funcionassem “como uma ponte entre o marco interpretativo anterior dos possíveis membros e o novo marco a ser revelado paulatinamente (o do Batuque)” (Frigerio, 1997, p. 161).⁵ Por outro lado, para fortalecer sua imagem frente à sociedade argentina, líderes afro-religiosos locais empreenderam esforços narrativos no sentido de enfatizar que a Umbanda é uma religião, tal como o Catolicismo, e que o africanismo consiste no pertencimento “a um tronco cultural, étnico e religioso africano, mais especificamente nigeriano, importante no desenvolvimento em quase todos os países da América Latina” (*Id. Ibid.*, p. 167). Ademais, ao longo das décadas, tanto no Uruguai quanto na Argentina, observou-se um esforço dos afro-religiosos locais na promoção de eventos públicos (festivais, congressos e celebrações diversas) e no ingresso nos meios de comunicação de massa. Enfim, especialmente na Argentina, para fortalecer o prestígio da *religião* e, em certa medida, para se autonomizar dos agentes afro-religiosos do Batuque do Rio Grande do Sul, parcela de *babalaos* procedeu a um processo de reafricanização, ou seja, de retorno a *Ifá*, tendo, para tanto, implementado contatos com reis nigerianos e com a embaixada da Nigéria em Buenos Aires, entre outras práticas.

Tudo o que precede constitui uma resenha de um conjunto de pesquisas e publicações realizadas por mim e por um número significativo de colegas brasileiros, argentinos e uruguaios, cujo acesso é fácil de ser obtido, via internet, por quem se interessar pelo tema.

Isso dito, discorro agora sobre a transnacionalização evangélica Brasil Europa.

5 Sobre este tema, ver também Carozzi, 1991 e Carozzi e Frigerio, 1992.

Fluxos evangélicos transnacionais para a Europa

Como já mencionei, foi na década de 1990, em Porto Alegre, na Catedral da Fé da Igreja Universal, que me chamou a atenção a ênfase dada pelos bispos e pastores sobre a presença da igreja no exterior, sobretudo na Europa. Na sequência, nos anos 2000, iniciei pesquisa de campo em outras igrejas evangélicas de Porto Alegre, especialmente pentecostais, neopentecostais e renovadas, que também nutriam ações missionárias transnacionais. Refiro-me às igrejas Assembleia de Deus, Igreja Manaaim,⁶ Igreja Batista Brasa⁷ e Igreja Encontros de Fé.⁸ Assim, em um primeiro momento, e durante quase uma década, acompanhei cultos e realizei entrevistas nessas igrejas, procurando entender *aqui* os significados associados à transnacionalização religiosa. Posteriormente, a partir da metade da década de 2010, iniciei a pesquisa de campo na Itália, depois, na Espanha e em Portugal, para observar *lá* a transnacionalização religiosa em ato. Esta última etapa da pesquisa está ainda em andamento e foi prejudicada durante a pandemia do coronavírus.

Veremos, na sequência, duas dimensões associadas aos fluxos evangélicos envolvendo igrejas brasileiras e europeias, a saber: os principais sentidos atrelados a esse processo e uma proposta de tipologia dos fluxos evangélicos transnacionais.

6 Trata-se de uma igreja localizada em Porto Alegre, fundada no ano 2000 pelo pastor Josué Dilermando. Possui hoje cerca de trezentos fiéis e tem uma representação em Roma, para onde enviou um casal de missionários.

7 A Igreja Batista Brasa surgiu em Porto Alegre em 1986, como resultado de um processo de renovação ocorrido no interior da Primeira Igreja Batista Brasileira. Tem templos em várias cidades do sul do Brasil, mantém uma representação em Portugal e parcerias com igrejas inglesas.

8 A Igreja Encontros de Fé surgiu também em Porto Alegre, fundada, em 1992, pelo pastor Isaias Figueiró, que continua à sua frente. Tem hoje cerca de 30 mil fiéis e mais de uma dezena de igrejas espalhadas pelo estado do Rio Grande do Sul. A igreja manteve durante anos uma parceria com a igreja sueca Word of Life.

Destaco dois sentidos, sendo o primeiro prevalecente na perspectiva das igrejas e de agentes evangélicos brasileiros, e o segundo sendo relativamente compartilhado tanto pelas igrejas brasileiras quanto europeias que firmam entre si parcerias e ativam o circuito transnacional.

Missão invertida para recristianizar a Europa

Como mostrei em outros lugares (Oro, 2016; 2017; 2019), os relatos dos agentes evangélicos brasileiros – sejam eles responsáveis locais pelo setor de missões das igrejas mencionadas, ou missionários e pastores que atuam na linha de frente em países europeus – enalteciam a ideia de que estavam realizando uma “missão invertida” (Freston, 2010), ou, como dizem alguns autores, uma “evangelização ao contrário” (Mary, 2008), ou “evangelização de retorno” (Trombetta, 2013). Esse movimento transnacional foi assim definido por Carranza e Mariz (2013, p. 29): “aqueles que um dia foram objeto de missão, catequizados nas colônias, invertem o fluxo histórico, enviando missionários para as metrópoles, com a consigna de converter a seus cidadãos.”

De fato, a missão invertida consiste no elemento simbólico de motivação para a transnacionalização de igrejas evangélicas brasileiras para a Europa; mas não somente delas, como outros autores observaram, posto que ela figura também entre igrejas evangélicas latino-americanas e africanas, e até mesmo em parcela da Igreja Católica,⁹ que se expande para a

9 De fato, segundo Carranza e Mariz (2016), a missão invertida constitui uma prática também realizada pela parcela carismática da Igreja Católica do Brasil, sobretudo a comunidade Canção Nova, a qual tem enviado missionários para a Europa, além de para os Estados Unidos. Vale também recordar que, para além do campo cristão, países europeus, como Portugal, também têm recebido a atenção de agentes afro-religiosos que implantaram ou contribuíram para a instalação da Umbanda e de outras expressões afro-religiosas em território lusitano (Pordeus Junior, 2009; Saraiva, 2010; para uma análise da diáspora das religiões afro-brasileiras na Europa, ver Saraiva, 2017).

Europa (Argyriadis *et al.*, 2012; Oro, Steil e Rickli, 2012; Oro e Rodrigues, 2014; Castro e Dawson, 2017).

Em minha pesquisa de campo realizada com líderes e missionários de igrejas brasileiras que se transnacionalizaram para a Europa usando a narrativa da missão invertida, prevaleceu uma representação ao mesmo tempo genérica e específica desse continente. Por um lado, ele é contemplado como um todo, de forma homogênea e essencializada, como objeto de admiração e de modernidade; por outro lado, esse conjunto territorial e cultural é visto como despossuído de sua potência espiritual cristã, necessitando, conseqüentemente, ser recristianizado. É essa a missão que algumas igrejas brasileiras atribuem-se ao transnacionalizarem-se para a Europa.

A expressão êmica recorrente nos meios evangélicos é a de que na Europa está ocorrendo um grande “esfriamento espiritual”, resultante do apego ao materialismo, ao hedonismo e ao individualismo. Diante dessa situação, consideram os interlocutores que precisam agir, encetar esforços para “reconquistar espiritualmente a Europa”. Esse é o principal discurso que circula no meio evangélico brasileiro para firmar parcerias com igrejas europeias¹⁰ e enviar missionários para a Europa: haveria, nesse continente, uma falência espiritual que interpela moralmente as igrejas locais para investirem na prática missionária visando sua recristianização.

No entanto, digo *en passant* que, além desse significado, há outros menos explicitados para a condução da missão invertida para a Europa. Refiro-me especialmente à possibilidade de circulação internacional de indivíduos que, não sendo desta forma, dificilmente teriam oportunidade de viver, mesmo que temporariamente, naquele continente, e à possibilidade de obter benefícios financeiros para as igrejas brasileiras que firmam

10 As parcerias podem ocorrer entre instituições ou entre indivíduos, normalmente dirigentes institucionais, e podem ser firmadas formalmente ou resultantes de acordos e entendimentos informais. Obviamente que as parcerias, ou alianças, são sempre firmadas após visitas mútuas entre dirigentes europeus e brasileiros.

parcerias com igrejas europeias. Esta é, porém, uma dimensão muito pouco referida e mais difícil ainda de ser contabilizada em campo. Mas isso não significa que ela seja inexistente. Tanto assim, que o pastor Rodrigues Pereira, vice-presidente da Aliança Evangélica Portuguesa, referindo-se às igrejas brasileiras que atuam em Portugal, afirmou, em um tom crítico: “o espírito missionário é incompatível com o interesse econômico. Buscar autonomia econômica (aqui em Portugal) não é ser portador do coração missionário” (Oro, 2019, p. 10).

Porém, do ponto de vista antropológico, o significado mais interessante que aparece no conjunto das igrejas que participam dos circuitos transnacionais consiste na expectativa de obtenção de um *plus* de legitimidade no contexto religioso concorrencial local.

Recurso simbólico de fortalecimento da legitimidade local

Como se sabe, é comum as relações entre as igrejas evangélicas, sobretudo pentecostais, independentemente de seu tamanho, serem não somente de aproximações e alianças, mas também de distanciamentos e mesmo de competição, aberta ou velada, pela conquista de fiéis. Nesse contexto, em ambos os lados do Atlântico, o investimento em parcerias interinstitucionais tornou-se um importante elemento simbólico de elevação de prestígio das igrejas locais para, assim, se destacarem em relação às demais.

Óbvio que essa dimensão não é diretamente verbalizada, mas ela aparece, por exemplo, em certas falas de pastores durante os cultos e em matérias veiculadas em jornais e páginas virtuais das igrejas, que enaltecem sua participação em parcerias transnacionais. Trata-se de uma maneira de insinuar aos fiéis que eles integram uma igreja de destaque, superior a outras que não têm parcerias globais.

Isso significa que as igrejas que integram circuitos transnacionais abrem-se para o “global” para se reforçarem no “local”. Nesse sentido, como frisei em outros lugares (Oro 2014a, 2014b), além da articulação entre o “local” e o “global”, pode-se considerar a possibilidade de algum grau de instrumentalização do “global” pelo “local”. Se assim for, no que concerne

às igrejas brasileiras, a expressão “conquistar espiritualmente a Europa”, referida, pode ser traduzida por outra expressão: “conquistar legitimidade local.”

UMA TIPOLOGIA DA TRANSNACIONALIZAÇÃO EVANGÉLICA

As pesquisas que realizei no Brasil e em três países europeus acerca dos fluxos evangélicos transnacionais permitiram-me propor uma tipologia de transnacionalização religiosa, baseada nas diferentes estratégias adotadas pelas igrejas e seus dirigentes implicados nesse processo, revelando, assim, existir uma diversidade de modelos possíveis de transnacionalização, alguns dos quais serão aqui evidenciados. Aliás, possivelmente as possibilidades aqui elencadas sejam recorrentes em outras expressões religiosas. A proposta fornece cinco diferentes modelos, que aqui apresento de forma ideal-típica, sem entrar em detalhes, uma vez que essa tarefa foi executada em outros trabalhos (Oro, 2014a, 2014b, 2016, 2017).

A primeira possibilidade de transnacionalização religiosa consiste em um movimento unidirecional e unilateral de igrejas brasileiras autosuficientes e exclusivistas que se exportam no exterior, também na Europa. Refiro-me às grandes igrejas neopentecostais brasileiras, como Universal do Reino de Deus, Internacional da Graça e Deus é Amor. Essas igrejas são majoritariamente fechadas em si mesmas, ou seja, pouco abertas para efetuar parcerias ou participar de redes ou convenções religiosas, tanto no Brasil quanto no exterior. E, sobretudo, elas detêm um forte poder centralizador, de onde emanam as ordens para instalar “filiais” no exterior para ofertar seus serviços, isso tudo não sem antes executar um minucioso estudo de mercado religioso e de planejamento na consecução do projeto. O objetivo da transnacionalização dessas igrejas é, neste caso, conquistar fiéis nos países em que se instalam, aplicando neles todo o *know-how* de que são detentoras, sobretudo no tocante ao uso das mídias e de outras estratégias de marketing, além de especificidades ritualísticas.

A segunda possibilidade de transnacionalização corresponde a uma parceria inicial firmada entre igrejas ou dirigentes religiosos de ambos os lados do Atlântico, a qual, no entanto, após um período de colaboração mútua, é rompida, resultando na implantação em solo europeu da própria igreja brasileira, embora isso não figurasse no início como projeto eclesial. Foi o que ocorreu com as igrejas de Porto Alegre Batista Brasa em Portugal e Maanaim na Itália. Ambas as igrejas brasileiras firmaram parcerias com igrejas daqueles países, após seus dirigentes cruzarem o Atlântico nas duas direções, a Brasa, em 1993, com a Igreja de Cristo Evangélica Khárisma, localizada em Espinho, e a Maanaim, em 2011, com a “Assembleia di Dio Ministero Madureira”, de Roma. Porém, após um tempo médio de dois anos, as parcerias foram desfeitas, passando, então, as igrejas brasileiras a se instalarem institucionalmente na Europa.

A terceira possibilidade de transnacionalização consiste em uma parceria inicial firmada entre igrejas de ambos os lados do Atlântico, seguida de uma dupla ruptura por parte dos missionários brasileiros, ou seja, tanto com a igreja brasileira quanto com a igreja europeia, resultando na fundação de uma nova igreja em território europeu. Foi o que ocorreu em Lisboa com a Missão Cristã Internacional (MCI), fundada em 1997 por dois pastores brasileiros que ali chegaram três anos antes como missionários da igreja brasileira Luz para os Povos,¹¹ a qual havia firmado parceria com uma igreja portuguesa. Hoje, a MCI, segundo seu pastor fundador, Sidson Moraes, tem onze locais de culto em Portugal e detém uma membresia multiétnica, composta de “45% de brasileiros, 35% de portugueses e 20% de africanos”.

A quarta possibilidade de transnacionalização consiste em parcerias firmadas e que perduram ao longo do tempo. Tal é o caso, em Portugal, da Igreja Reviver,¹² cujos dirigentes, após circularem pelo Brasil, firmaram,

11 A igreja Luz Para os Povos é uma denominação pentecostal fundada em Goiania, Brasil, em 1987. Tem atualmente cerca de trezentas igrejas implantadas no Brasil e em outros países.

12 Fundada em 2002, está presente em menos de uma dezena de cidades portuguesas.

em 2003, parceria com a Igreja Sal da Terra,¹³ que se mantém na atualidade. Ambas as igrejas compartilham a vocação de evangelização dos jovens por meio da música e da dança. Cerca de 60% a 70% dos jovens e demais membros da Igreja Reviver são portugueses. Os demais provêm de outras nacionalidades, como angolanos, moçambicanos e caboverdianos. Duas seriam as famílias brasileiras que participam da igreja.

Enfim, a quinta possibilidade é oferecida pela circulação transnacional de agentes religiosos — sejam eles pastores, pregadores, missionários ou apóstolos — que integram redes personalizadas e que geralmente se deslocam internacionalmente para participar de grandes eventos religiosos. Nesse contexto, destacam-se alguns nomes latino-americanos, como o argentino Carlos Annacondia e o colombiano Cesar Castellanos, mas também os brasileiros de Porto Alegre Elias Figueiró, fundador da Igreja Encontros de Fé, e o músico gospel Asaph Borba.¹⁴ Embora por trás de cada um deles haja uma instituição, o que conta de fato para suas andanças internacionais é o carisma pessoal, seja o dom da música, da palavra, da cura ou outro. É nessa condição que são convidados a participar de conferências, cruzadas, campanhas, congressos, seminários, encontros de fé etc.

Como conclusão deste item, destaco dois aspectos. Em primeiro lugar, excetuando as igrejas brasileiras que integram o primeiro modelo de transnacionalização anunciado, as quais, como informei, se caracterizam por serem autônomas, autosuficientes e exclusivistas, todas as igrejas envolvidas nas demais possibilidades de transnacionalização são detentoras de um perfil de convivência interinstitucional, participando, assim, de convenções, alianças e organizações de igrejas.

13 Sal da Terra foi fundada em 1978, em Uberlândia, Minas Gerais, e hoje se afirma como uma organização que se quer plural, composta de três unidades: igreja, ministério e missão.

14 Asaph Borba é um dos mais conceituados cantores gospel brasileiros. É também compositor, instrumentista, arranjador e produtor, tendo iniciado sua carreira em 1978. Tem tido, ao longo dos anos, uma agenda repleta com participações em inúmeros eventos evangélicos no Brasil e no exterior.

Em segundo lugar, as cinco possibilidades, ou modelos, de fluxos transnacionais elencados, cobrem um arco que parte de um primeiro modelo de investimento transnacional fortemente apoiado na autoridade institucional e finaliza no quinto modelo, onde prevalece o poder de personagens carismáticos, figurando entre eles os demais modelos, que mantêm um certo equilíbrio entre ações de sujeitos e de instituições na busca de parcerias e alianças transnacionais.

Considerações finais

Uma visão do conjunto dos fluxos transnacionais que envolvem afroreligiosos do sul do Brasil e dos países do Prata e igrejas evangélicas brasileiras e europeias mostrou percursos e situações específicas, mas também recorrentes. Atenho-me rapidamente às últimas, destacando três aspectos.

Em primeiro lugar, tensões e desentendimentos fazem parte das parcerias e alianças religiosas, seja entre participantes de uma mesma expressão religiosa, ou linhagem religiosa, do campo afroreligioso, seja entre igrejas evangélicas brasileiras e europeias que selaram aliança entre si. Geralmente, as tensões, e até mesmo os conflitos, resultam de diferenças culturais e de concepções ritualísticas e teológicas. Isso significa, por outro lado, que em ambos os universos transnacionais focados, as alianças e parcerias que se mantêm, ou enquanto duram, supõem acomodações e adequações culturais e religiosas entre as instituições e os atores sociais implicados nos fluxos transnacionais.

Em segundo lugar, em ambos os universos ocorrem fluxos transnacionais não originados por migrações populacionais, mas por mobilidades sociais de duração relativa. Ou seja, por um lado, há deslocamentos multidirecionais, de agentes afro-religiosos de Porto Alegre para os países do Cone Sul e de indivíduos deles procedentes que chegam em seus terreiros da capital, e, por outro lado, missionários brasileiros que passam uma temporada atuando em igrejas europeias, que, por sua vez, também enviam seus representantes para visitarem igrejas brasileiras.

Enfim, em ambos os contextos etnográficos observados, além de razões e sentidos específicos que alavancam os fluxos religiosos transnacionais, sobressaiu a participação em circuitos transnacionais como um recurso simbólico de elevação de status e de fortalecimento de legitimidade para colher dividendos e na relação concorrencial local, seja dos atores sociais dos diferentes países que se inserem em linhagens afroreligiosas transnacionais, seja de igrejas e dirigentes evangélicos que firmam parcerias transnacionais de ambos os lados do Atlântico. Isso significa, em outras palavras, que a questão local tem um peso significativo na relação com o global, embora o discurso privilegiado nos dois universos analisados seja apontar não para o aqui e o eu, mas para o lá e eles.