
G LOCALIZAÇÃO E MUDANÇA DE IDENTIDADE: MISSIONÁRIOS BRASILEIROS PENTECOSTAIS E CARISMÁTICOS NO REINO UNIDO

*Joanildo Burity**

*Fundação Joaquim Nabuco – Recife
Pernambuco – Brasil

O cristianismo latino-americano pentecostal e carismático tornou-se global e está em movimento. A Europa é um dos seus destinos preferidos. Seja ao seguir a crescente diáspora latino-americana¹, seja ao engajar-se em missões diretas, pentecostais e carismáticos partem para reverter formas de “crer sem pertencer” (Davie 1994). Essa tendência segue o crescimento extraordinário dessas formas de espiritualidade cristã e vida eclesial em toda a América Latina, sobretudo desde a década de 1980 (Freston 2007). Embora elas não tenham revertido a associação histórica do continente com o catolicismo, ocorreu uma verdadeira mudança sísmica, levando a uma generalizada “carismatização” ou “pentecostalização” das igrejas Católica e protestantes.

A Igreja Católica afastou-se do perfil público de esquerda que tinha nas décadas de 1970 e 1980 e tem se esforçado para conter a perda maciça de membros e a ameaça vinda do pentecostalismo por meio da intensificação do apoio ao seu próprio movimento carismático. O Vaticano, sob João Paulo II e Bento XVI, também buscou desalojar liberacionistas de importantes posições de liderança, deliberadamente aposentando bispos e párocos, substituindo-os por conservadores, e silenciando teólogos.

No campo protestante, os pentecostais eram maioria desde o final da década de 1950, mas suas atitudes, em grande medida sectárias, os mantiveram longe do

olhar público e de controvérsias públicas até meados da década de 1980. A partir de então, os pentecostais emergiram fortemente como atores públicos e como influentes na cultura, beneficiando-se dos canais abertos pós-ditadura para a mobilização popular. Eles se aproximavam de dois terços de todos os protestantes naquele momento e, em lugares como Brasil, Peru, Guatemala e Chile, mostraram um nítido apetite pelo engajamento público e pela participação eleitoral (ver Burity 1997; Ireland 1998; Martin 1990, 2002; Machado e Burity 2006; Smilde 2007; Freston 2008).

Os meados da década de 1990 marcaram o início de uma nova fase no perfil ascendente de carismáticos e pentecostais por meio de uma gradual expansão transnacional. Igrejas brasileiras foram plantadas em outros países sul-americanos, igrejas argentinas reforçaram as redes de contato com parceiros do Sul brasileiro e várias denominações latino-americanas seguiram os seus membros que emigravam para os Estados Unidos e a Europa, principalmente por razões econômicas (Oro, Steil e Rickli 2010; Vilaça et al. 2014; Ramírez 2014). Como argumenta Yong, “quando se é confrontado com a rápida mudança sociocultural, algum grau de estabilidade é buscado e a dimensão religiosa é a mais transportável no contexto do imigrante” (2014:315, tradução nossa). Iniciativas missionárias também se intensificaram no período, fossem elas conduzidas pelas denominações, fossem por indivíduos com motivação própria. Um tipo autoconfiante de cristianismo popular iniciou, assim, um movimento de disseminação, guiado pelo sentimento de ter uma mensagem para compartilhar e um ambicioso projeto a realizar: a recristianização da Europa e da América do Norte seculares (Petersen 2009).

A textura das práticas socioculturais nas quais o cristianismo latino-americano missionário ou diaspórico se engaja exige uma análise sensível às articulações específicas de características locais e globais, gerais e contingentes. A experiência demonstra ter, no mínimo, desafiado e trazido de volta à realidade tanto missionários quanto as igrejas da diáspora, em suas expectativas de levar a mensagem do pentecostalismo brasileiro ao mundo. Ela oferece o caso interessante de um contraste entre crescimento e visibilidade locais, de um lado, e globalização subalterna, de outro.

Neste trabalho, concentro-me no caso do pentecostalismo e do evangelicalismo carismático brasileiro no Reino Unido, com base em entrevistas realizadas com missionários em todo o país. Procuo explorar dois aspectos relacionados da sua experiência que estão alinhados com o que William Connolly (2010) chama de *minoritização*, no caso, um processo complexo de *assertividade política e cultural* no contexto de origem, mas também de *subalternização* no contexto de destino, a qual provoca *transformações nas identidades* pentecostais ou evangélico-carismáticas diaspóricas. Ao fazer isso, procuro fornecer um ponto de entrada para a compreensão dos meandros da relação entre cultura, fé e poder em contextos como o do Reino Unido contemporâneo, os quais, tendo sido fontes de expansão missionária da fé cristã, em particular do protestantismo no Brasil, cada vez mais se tornam alvos de tentativas de “missões reversas” originadas no hemisfério sul (Währisch-Oblau 2009; Freston

2010; Burgess 2011; Catto 2012; Plüss 2014). Será demonstrado que surfar nas ondas da globalização tanto exemplifica a *glocalização* de formas pentecostais/carismáticas quanto impõe pressões para a negociação de identidades (ver Robertson 1992:173, 1995)².

Religião, migração e glocalização

Há uma longa tradição de associação entre expansão religiosa e diásporas étnicas. Tanto religiões étnicas quanto religiões missionárias têm frequentemente, e de forma instrumental, se aproximado das, e usado as, redes de contato das diásporas como plataformas para deitar raízes em outros territórios (Levitt 2003; Beyer 2007a; Vásquez 2010). Podemos mencionar versões subalternas e dominantes. As primeiras missões cristãs, por exemplo, frequentemente acompanharam as rotas da diáspora judaica, usando-a como seu primeiro ponto de contato com distintas populações em todo o império romano (Löning 1993; Meeks 2003; Martin 2010; Gorman 2011).

A expansão pode estar ligada também ao colonialismo e ao imperialismo. Nesse caso, a religião torna-se um índice de potências estrangeiras e dominação cultural. O catolicismo nas Américas no começo do século XVI é exemplo disso. O protestantismo, acompanhando mercadores, engenheiros e diplomatas britânicos no começo do século XIX na América do Sul, ou sulistas americanos derrotados na Guerra de Secessão no último terço daquele século no Brasil, apresenta outros exemplos. No contexto pós-independência e pós-abolição do trabalho escravo, as missões e a migração étnica na América Latina foram geralmente direcionadas à tentativa por parte das elites políticas de atrair trabalhadores europeus e de “branquear” a população. Nesse processo, culturas ameríndias foram dizimadas, religiões da África Negra foram transplantadas e sincretizadas, e, a partir do final do século XIX, ondas imigratórias europeias e asiáticas formaram uma paisagem de diásporas culturais e religiosas.

A “diversidade religiosa” no continente, apesar das restrições decorrentes do modelo de cristandade existente há séculos, era, portanto, em grande medida, resultado direto da formação das diásporas étnicas. A “diversidade” etnorreligiosa incluía colonizadores de diferentes origens, africanos negros escravizados e brancos pobres europeus ou imigrantes da Ásia oriental. Assim, missões e religião étnica cruzaram caminhos (ver Matory 2005; Beyer 2006:133-143; Robert 2008; Velho 2009; Montero 2012; Prien 2013).

É verdade que *continua a existir uma distinção entre religião étnica e missionária*: a diferenciação religiosa não esteve sempre ligada ao colonialismo – havia opiniões discordantes entre os missionários, mesmo em tempos coloniais –, e missões direcionadas aos “nacionais” também ocorreram a despeito de proibições ou perseguições. No entanto, quando o pentecostalismo chega na América Latina, via Chile, Argentina e Brasil, no início do século XX, ele participa dessa orientação, mesclando missões com vínculos diaspóricos (especialmente entre a diáspora italiana nesses países).

Desse modo, a diferenciação não impede que haja interligação entre religião étnica e missionária no continente.

A recente mudança de direção do esforço missionário pentecostal da América do Sul para a Europa e os Estados Unidos (na verdade, globalmente) novamente entrelaça religião étnica e missionária. A ideia de que há uma contradição entre “missões reversas” e comunidades da/na diáspora, de que se tratem de processos necessariamente distintos, pode ser enganosa, porque muitas vezes as últimas são tanto *loci* quanto veículos para as primeiras. Mas há tensão também, porque onde *prevalece* a etnicização as missões reversas não prosperam.

É preciso entender a importância desse dilema, porque a tensão entre religião diaspórica e religião missionária é uma característica fundamental dos atuais esforços de pentecostais latino-americanos. Aqui, sugiro que uma dinâmica conjunta de *glocalização*, *minoritização* e *confinamento pós-colonial* desempenha um papel explicativo significativo, indo além das intenções declaradas dos missionários de alcançarem a população em geral nos países de destino e “temperando” o conteúdo da mensagem de forma muitas vezes pragmática, mas também resignada (Burity 2014, 2015).

O conceito de glocalização, tal como elaborado por Roland Robertson, mas retomado e refinado por vários outros (como Beyer, Roudometof e Vásquez), destaca esse *entrelaçamento global-local*. Glocalização não tem a ver simplesmente com as declarações locais de oposição aos, ou diferenciação dos, processos globais. O argumento de Robertson para o localismo não é um argumento “comunitarista”, de (auto)defesa local contra as pressões de fora. Para ele, em contraste com o “paradigma nostálgico” que contrapõe a globalização às localidades outrora seguras e prósperas da “comunidade” e da “nação”, “a globalização envolveu a reconstrução, de certa forma a produção, de ‘lar’, ‘comunidade’ e ‘localidade’. Neste sentido, o local [...] pode ser considerado, sujeito a algumas qualificações, como *um aspecto da globalização*” (Robertson 1995:30, tradução nossa). A relação entre os dois é de “simultaneidade e interpenetração”, acrescenta (Robertson 1995:30). Assim, ele nega uma mera *oposição* entre global e local, universal e particular, internacional e nacional (Robertson 1995:33).

A globalização envolve a interligação de localidades por meios que não respeitam os protocolos de fronteiras nacionais, diplomacia ou lealdades geopolíticas. Isso não significa que qualquer um destes perca sua jurisdição específica e controle relativo. Antes, mediante práticas *locais*, as localidades estabelecem formas ad hoc de interligação que não são logicamente exigidas, previstas ou inteiramente regidas pela dinâmica institucional existente ou mesmo por um histórico prévio de intercâmbios; assim, elas vão além de si, bem como se abrem para os fluxos glocalizantes (ver Vásquez e Marquardt 2003:34-64; Garcia Canclini 2003; Beyer 2007b; Giulianotti e Robertson 2009:45-47; Roudometof 2016).

Por conseguinte, a *glocalização* pentecostal é constituída por dois processos relacionados: a) um impulso *desterritorializante-difusor*, que está no coração do próprio

pentecostalismo e expressa o seu compromisso em difundir a Palavra de Deus, “carregando pouca bagagem” quanto a requisitos funcionais institucionais; b) uma ênfase *reterritorializante-articulatória* quanto ao lugar e à capacidade pentecostal de fundir-se com ambientes locais em busca de impacto, aproveitando neles os recursos e oportunidades disponíveis e “indigenizando” suas formas organizacionais e até aspectos de sua retórica característica.

A glocalização pentecostal está em clara continuidade com o pentecostalismo como religião *popular*. Não é preciso muito para começar a jornada missionária ou para estabelecer uma comunidade. Basta uma consciência de vocação pessoal, sabedoria prática, uma formação feita em serviço e, às vezes, uma igreja comissionante. Os missionários frequentemente têm que captar recursos e se virarem sozinhos. Cria-se, assim, um contexto propício para a glocalização, baseada em iniciativas que não dependem de grandes projetos institucionais e estruturas dispendiosas e não necessitam do apoio hierárquico para se estabelecerem ou funcionarem. Quer na origem, quer no destino.

Até aí podemos concordar com a ênfase recorrente de David Martin sobre a conexão entre voluntarismo e flexibilidade institucional (1990:27-46; 2002:1-27; 2011:63-83, 96-101). Esse tipo de perspectiva glocalizante é também reconhecido por vários analistas, ainda que não empreguem o termo (ver Poewe 1994; Cox 1995; Dempster, Klaus e Petersen 1999; Martin 2002). Na medida em que alguma atenção seja dada ao(s) caso(s) latino-americano(s), identifica-se também essa capacidade glocalizante do pentecostalismo (ver Meyer e Geschiere 1999; Alvarsson e Segato 2003; Adogame 2010; Freston 2014).

Enfocar a glocalização ajuda a dissipar a ênfase excessiva na coesão/uniformidade do movimento pentecostal. A fissiparidade organizacional, a atração por líderes carismáticos concorrentes entre si e as genealogias diversas dos grupos confrontamos com características distintivas ou destoantes muito facilmente perceptíveis. O pentecostalismo penetrou também as estruturas das igrejas protestantes históricas e do catolicismo, desde meados da década de 1960, dando origem às suas alas *carismáticas*. Apesar de sua espiritualidade experiencial, as *diferenças doutrinárias* também podem ser significativas entre os pentecostais, sobretudo em torno da teologia da prosperidade ou das múltiplas concepções sobre a obra do Espírito, a relação com “o mundo” e a batalha espiritual (ver Macchia 2009; Yong 2010; Anderson 2013). Mas as disputas e controvérsias com adversários tendem a realçar, de ambas as partes, apenas uma imagem pouco diferenciada de “sectarismo” ou “conservadorismo”.

Além disso, a reconhecida capacidade do pentecostalismo de recombina suas características constitutivas *em contexto* provou ser muito mais eficaz do que o protestantismo histórico³ em gerar missões e, mais recentemente, em seguir as diásporas latino-americanas. Resta saber até que ponto esse pragmatismo contextual é taticamente gerido ou ditado pelas condições circundantes, talvez levando a cristalizações de variantes pentecostais. Mas essa é uma questão empírica, não estrutural; o pentecostalismo é glocal(ista).

A glocalização é fácil de perceber na diáspora brasileira. Para alguns missionários, pode haver motivações econômicas prévias à decisão de emigrar, só mais tarde surgindo uma vocação missionária. Um pastor em Oxford assim comentou: “nós, na realidade, não viemos pra Inglaterra enviados. Eu não fui enviado por nenhuma igreja. Eu vim, na verdade, pra aqui pra conquistar alguma coisa particular, familiar, um objetivo financeiro melhor. [...] E a princípio, como todo mundo, a gente veio pra trabalhar e surgiu a oportunidade [de um trabalho com igreja].”

Nesses casos, os futuros missionários e pastores primeiro procuram uma comunidade brasileira (ou lusófona) e igrejas diaspóricas ou grupos domésticos já existentes. E frequentemente iniciam novas comunidades a partir dessa comunidade brasileira ou lusófona. Em vários casos, essas comunidades funcionam durante anos sem, por exemplo, realizar cultos regulares em inglês.

Ademais, as realidades das missões de fé, que exigem do próprio missionário constante empreendedorismo na captação de recursos, obrigam muitos a começarem com empregos seculares antes de passarem a ter um ministério em tempo integral (o que pode levar anos), ou levam à necessidade de manter empregos seculares permanentemente. Nesses casos, ser capaz de confiar em vínculos diaspóricos ou recorrer a redes de apoio são recursos que amarram as trajetórias individuais às da diáspora étnica (ou linguística), moldando os contornos das missões pentecostais. Pois não somente se encontram casos de outros familiares igualmente imigrantes, que apoiam o ministério do/a missionário/a, como também se recorre a amigos/as e irmãos/ãs de fé no Brasil que contribuem ocasional ou regularmente.

Da perspectiva da comunidade diaspórica, os missionários não somente a procuram para começar e prosperar em seu trabalho, mas também se ligam ao próprio tecido da vida em comum e das redes da diáspora, fornecendo serviços, referenciais de integração e apoio emocional para (outros) recém-chegados, bem como para aqueles que lutam com as dificuldades de se estabelecerem, com o desemprego, com relacionamentos rompidos ou com as incertezas da imigração ilegal. Grupos domésticos e igrejas locais funcionam como redes de apoio (*safety nets*) e, ao mesmo tempo, como trampolins para a missão, unindo pessoas e alimentando o sentimento de uma comunidade imaginada (nacional e espiritual). Isso nem sempre é funcional. Os vínculos diaspóricos são canais para o proselitismo, sim. Mas as refeições comuns, as atividades esportivas, o aconselhamento pastoral, o apoio material e as celebrações animadas não seduzem muitos. O esforço de proselitismo pode ser frustrado, mas cria espaços nos quais migrantes encontram pontos temporários ou mesmo regulares de apoio e reconhecimento mútuo. Cria-se, nesses casos, uma referência da diáspora, ainda que não um lugar de pertencimento religioso.

Estes processos vão, aos poucos, “indigenizando” as comunidades pentecostais ou carismáticas evangélicas, à medida que, seja pela identidade de seus líderes, seja pela de seus fiéis e “aproximados”, essas comunidades vão assumindo as ênfases, necessidades e desafios locais. Vão-se tornando brasileiras de outro modo – “Brazilian”,

pelo olhar da sociedade que as recebe (mesmo que indiferentemente) e pelo olhar de outros migrantes de distintos países a elas atraídos, e “brasileiras” ao modo de quem vive na diáspora. Glocalizadas.

A minoritização do mundo e o confinamento pós-colonial das vozes religiosas

Para Robertson, a glocalização relaciona-se ao que ele chama “discursos de minoria” (1995:33). Ela pode dar origem a discursos de minoria através de um espectro de atitudes, indo do desinteresse e da desconfiança à aceitação e à invocação de forças globais para reforçar posições locais. Acrescento que uma dimensão relacionada a essa conexão com grupos minoritários é o surgimento de vários *loci* de agência coletiva, frequentemente mobilizada em torno de reivindicações identitárias de reconhecimento ou reparação. A proliferação dos discursos de minoria é uma das formas *gerais* da política da emergência, reconhecimento e distribuição em nosso tempo (ver Laclau 1993, 2013). Alguns desses discursos, porém, podem cair no isolacionismo, ao não mostrar a capacidade de apelar para um sentido mais amplo de injustiça ou exclusão, ou mesmo ao propor valores que provocam rejeição ou medo por parte do *mainstream* da sociedade. No entanto, sua emergência não está fundamentalmente desconectada de outras formas de *asserção minoritária* que podem igualmente ser vistas com desconfiança ou descrença. E podem se ver mutuamente como unidas por desafios ou inimigos comuns.

Esses insights podem ser relacionados ao que William Connolly (baseado em Deleuze) chama de *minoritização do mundo* (2010:59-67). O conceito de minoritização atenta para esta característica da ação coletiva nas sociedades contemporâneas que se encontra na proliferação de vozes reivindicando espaços de reconhecimento de direitos, reparação de injustiças passadas e uma voz no discurso público da sociedade mais ampla. Isso expressa e dá forma a uma crescente pluralização de agência sociopolítica, formas de vida e subjetividades. Reflete igualmente a crescente mobilidade de pessoas que “esbarram” umas nas outras de maneira sem precedentes. Desse modo, o status quo é desafiado ou incomodado por práticas emergentes. Em nome da justiça, a “maioria” é “redimensionada”, passando a contar como uma minoria entre outras. A minoritização também pode desencadear, em represália, o preconceito arraigado, levando à segregação, ao racismo, à subordinação de gênero, ao assédio político e a outras reações ressentidas das maiorias existentes e até de outras minorias. Minoritização negativa.

No caso específico do pentecostalismo latino-americano, podemos identificar ambas as dimensões da minoritização. Enquanto a minoritização *assertiva* é claramente um importante capítulo da história *domesticamente*, no contexto brasileiro das últimas três décadas, os missionários e as diásporas confrontam-se com a minoritização *negativa no exterior*.

Os processos latino-americanos de democratização pós-década de 1980 levaram a uma proliferação de novos atores sociais e políticos. Um dos mais notáveis desses atores foram “os *evangélicos*”. Os pentecostais formavam dois terços destes e também fizeram parte da onda emigratória na América Latina que se intensificou entre os anos 1980 e o início da década de 2000, a qual buscou escapar da deterioração das condições econômicas por meio da migração (muitas vezes ilegal). O Reino Unido mostrou-se um dos principais destinos na Europa, coincidindo com o impacto da crise dos anos 1980 na América Latina e com a ampla adoção de políticas neoliberais rigorosas ao longo da década de 1990 (McIlwaine 2008; Bloch, Sigona e Zetter 2011; Sheringham 2013).

As origens da maior parte da presença atual de pentecostais e carismáticos evangélicos no Reino Unido estão na convergência entre migração econômica e expansão missionária. Embora a expansão pentecostal no contexto latino-americano seja favorecida por sua minoritização (assertiva), a desterritorialização por intermédio da migração e das missões produziu casos visíveis de subalternização, que chamo de confinamento pós-colonial. Fraco domínio da língua inglesa, falta de habilidades profissionais (incluindo frágil formação teológica e em missões transculturais entre os missionários e os pastores) e a percepção de enormes diferenças culturais com a sociedade de destino criaram dificuldades para a integração, produzindo a tendência ao (auto)isolamento e à exotização e essencialização de traços da cultura e identidade brasileiras tanto por brasileiros como por seus interlocutores britânicos e de outras nacionalidades. Em alguns casos relatados na pesquisa, essas debilidades e inadaptação levaram ao fracasso da missão e retorno ao Brasil.

Há, nesse contexto, uma tendência à *eticização* de uma identidade religiosa que se pretende *transnacional*. Aqui, deve-se relativizar uma literatura interessante que entende que a expansão global pentecostal cria “comunidades religiosas imaginadas”, “migrantes imaginados” e redes que não correspondem aos territórios diaspóricos (ver Schüler 2008; Srnicek 2010). Essa literatura não descreve um fenômeno generalizado. Antes, as tendências e traços identitários subalternos reforçam as condições para um *confinamento pós-colonial* daqueles que caem por entre as brechas das redes de proteção básicas fornecidas tanto pela legislação e políticas imigratórias britânicas, quanto pelas redes sociais que buscam incluir a população nativa e de migrantes (ou refugiados) não brasileiros. Essas pessoas passam a viver na franja do que já são comunidades diaspóricas relativamente marginais. No caso dos missionários, suas comunidades religiosas são instáveis, por vezes abrigando muitas pessoas com situação irregular no país, que não podem se tornar muito ostensivamente integradas na comunidade, para sua própria proteção. E a condição de líder desses/as pastores/as e missionários/as passa facilmente desapercibida diante da sociedade abrangente, que em larga medida os desconhece.

Em nível bem local, isso não resulta necessariamente em um desempoderamento. Uma certa agência persiste e até floresce sob a invisibilidade, indiferença ou rejeição enfrentadas por migrantes confinados. Os pentecostais ainda conservam a

memória de um século de existência nas margens das sociedades latino-americanas, como membros de uma religião de pobres, pretos e analfabetos ou pouco escolarizados, majoritariamente rurais, ou, mesmo quando avançaram entre setores de classe média urbana branca e escolarizada, continuaram sendo vistos como uma seita, uma expressão do “fundamentalismo”. Sabem lidar com isso sem desespero. No Brasil, tudo mudou. Eles têm prosperado nos espaços intermediários de liberdade deixados intocados ou não barrados por práticas estigmatizantes e marginalizantes. Assim, perante o enorme desafio de operar nas franjas dos antigos centros de poder colonial, sob todos os tipos de restrições, os pentecostais envolvem-se em um incansável *ativismo de pequena escala*. Uma expressão de minoritização em terras estrangeiras. Autoconfiança, sentido de missão a cumprir... e teimosia, paciência, persistência!

Esse ativismo adquire sua qualidade *pós-colonial* não somente porque os destinos preferidos das empreitadas missionárias são Estados Unidos, Portugal, Espanha, Reino Unido e muitas outras antigas potências coloniais ou imperialistas, mas também pela recusa dos pentecostais a deixarem-se prender ou paralisar pela minoritização negativa que sofrem. É igualmente *pós-colonial* no sentido de que essas missões pentecostal-evangélicas se propõem a trazer uma mensagem que se perdeu nas ex-metrópoles coloniais: reavivar o cristianismo, considerado morto na Europa. No entanto, o ativismo local de baixo impacto é uma forma *confinada* de agência, porque opera sob regras formais ou tácitas da sociedade majoritária que não podem ser evitadas, e muitas vezes nem sequer negociadas, limitando o esforço missionário a engajamentos com pequenos grupos, quando não de caráter interpessoal, e em grande parte afastados do olhar público. O confinamento *pós-colonial* deita suas raízes na interação entre condição diaspórica e minoritização negativa. Os pentecostais tendem reiteradamente a começar com públicos que se sobrepõem a minorias raciais, étnicas e culturais existentes, mesmo quando os missionários estão empenhados em alcançar a “população nativa” (ou acham que o fazem). O que em sociedades amplamente multiétnicas e multiculturais como o Reino Unido é um conceito difícil de definir em poucas palavras.

O confinamento *pós-colonial* reforça a etnicização. O pentecostalismo brasileiro é frequentemente associado a traços da *cultura e identidade brasileiras*, invocadas de forma estereotipada de ambos os lados: os próprios pentecostais tendem a insistir em formas transplantadas de adoração e missão que foram testadas em seu contexto original, inclusive no uso predominante da língua portuguesa, e os “nativos” (britânicos ou habitantes do país) tendem a interpretar a mensagem e os cultos pentecostais como expressões culturais “brasileiras” (ou “latino-americanas”), o que pode soar atraente, intrigante ou alienante para esse público. Uma variante da recente eclesiologia (neo)pentecostal, as *igrejas em células* ou os *pequenos grupos* dispostos como nós de uma rede, adquire no novo contexto missionário um significado diferente: não é tanto uma receita para o crescimento, mas, dada a pequena dimensão das novas comunidades ou a dificuldade de atrair residentes do Reino Unido para

os cultos públicos “brasileiros”, é o único modelo disponível que parece funcionar. As células constituem o que “igreja” quer dizer, quando os pastores brasileiros relatam suas realizações. Concebidas como estratégias de expansão rápida em rede para igrejas que não cabem mais em seus espaços de culto, no contexto latino-americano, as células são, no contexto da diáspora, ressignificadas em uma chave *confinadora*, em que até mesmo conseguir um lugar de reunião – ou poder pagar por ele – é um problema frequente. Os pastores tornam-se *territorial* e *culturalmente* restritos em suas próprias expectativas e senso de vocação iniciais.

Por fim, deve-se acrescentar a rigorosa disciplina espiritual e moral própria do pentecostalismo a essas condições minoritizantes, fazendo com que uma relativa distância mútua emergja entre pentecostais e não pentecostais. Nesse sentido, eles enfrentam as reticências das igrejas cristãs estabelecidas, em que um agudo senso de pertencimento *negociado* (ou “não pertencimento”, como argumenta Davie [1994]) prevalece entre os membros, criando sérios obstáculos a um *ethos* pessoal e coletivo legalista e holístico, como o dos pentecostais brasileiros. Estes também enfrentam o desprezo ou a condescendência de gente intelectualizada, seja cristã, seja irreligiosa.

Para ser justo, os pentecostais são bastante flexíveis e pragmáticos em acomodar-se a práticas culturais que seriam consideradas muito secularizadas em igrejas brasileiras. Mas o seu êxito apenas modesto em conquistar convertidos, tanto na diáspora lusófona quanto entre os anglófonos (de qualquer origem étnica), tem impelido os pentecostais a adotarem formas específicas de confinamento pós-colonial que claramente suavizam e restringem a assertividade cultural e política exibida pelos crentes no Brasil. Recapitulando, nesse sentido, suas próprias origens históricas na origem, as atuais histórias de êxito e fracasso avançam em contextos locais de destino. Assim, a religião popular e o confinamento pós-colonial encontram-se mutuamente sobredeterminados.

Glocalizando o Pentecostalismo brasileiro: estratégias e identidades missionárias mutáveis

A glocalização do pentecostalismo brasileiro é incongruente com qualquer representação de um padrão único; em vez disso, encontramos uma textura densa de variadas características e estratégias. Em primeiro lugar, há diversas *variantes* do pentecostalismo: em termos identitários, pentecostais e evangélicos carismáticos (ou renovados); em termos organizacionais, temos Assembleias de Deus de distintos ministérios (mas crescentemente se autonomizando num assembleísmo brasileiro em terras britânicas), o neopentecostalismo de cura e prosperidade da Igreja Universal, igrejas pentecostais de fala portuguesa surgidas nos Estados Unidos ou em Portugal, igrejas carismáticas de origem protestante histórica, pequenos grupos ou igrejas independentes, comunidades estimuladas por agências missionárias, participação em

igrejas já existentes (seja como microgrupos de brasileiros numa comunidade mais ampla, seja apenas como missionários individuais contratados).

Em segundo lugar, as *trajetórias* também variam. A pesquisa de campo em que se baseia este artigo envolveu entrevistas semiestruturadas com 39 missionários e pastores brasileiros, homens e mulheres, vivendo no Reino Unido⁴. Eles chegaram em momentos diferentes, entre o início dos anos 1990 e meados da década de 2000. Alguns vieram direto para o país. Outros chegaram via Estados Unidos ou outros países europeus (principalmente Portugal, mas também Alemanha, Itália e Holanda) ou países asiáticos e africanos. Alguns poucos já tinham trabalhado em vários continentes antes de desembarcarem no Reino Unido, via agências missionárias. Estes tendem a ser muito mais experientes e focados e raramente passam muito tempo convivendo com a diáspora brasileira. Alguns se tornaram missionários somente após migrarem com suas famílias por motivos econômicos; muitos têm que continuar a trabalhar para o sustento da família.

Em terceiro lugar, no que diz respeito à *formação*, a maioria trabalhou em atividades seculares antes de deixar o Brasil e não teve muita formação teológica ou em missões. Cerca de 20% dos entrevistados haviam treinado como missionários transculturais desde o início. Como de costume, foram treinados em serviço, como aprendizes de mentores espirituais mais experientes. Em alguns casos, suas experiências de trabalho secular prévias marcaram fortemente seu estilo de trabalho missionário (especialmente quando eram vendedores, gerentes ou pequenos empresários).

Além disso, essas pessoas lideram uma gama diversificada de *comunidades*: desde grupos muito pequenos, normalmente alguns casais, reunindo-se em casas, a congregações de quarenta a setenta membros em média (geralmente utilizando templos alugados que pertencem a igrejas britânicas, mas também auditórios ou armazéns em zonas industriais). Algumas delas atuam em igrejas, como parte de equipes pastorais, sob a liderança de outros. Algumas comunidades que reúnem cerca de duzentas pessoas podem ser encontradas, especialmente em Londres. Apesar de buscarem manter contato com igrejas locais, os missionários e missionárias tendem a construir ministérios em paralelo, sem vinculação com qualquer estrutura denominacional do país. A regra geral é que o trabalho é feito de modo isolado em relação a outras igrejas, inclusive aquelas que alugam seu espaço para as igrejas diaspóricas se reunirem.

Como resultado dessa atuação “em faixa própria”, já existem algumas estruturas que coordenam, apoiam e/ou representam a crescente teia de missionários e missões. Isso se aplica especialmente às Assembleias de Deus⁵ brasileiras, à Igreja Universal do Reino de Deus⁶ e à Pastoral Alliance⁷, criada localmente no Reino Unido. Algumas igrejas já desenvolveram um claro sentido de pertencimento ao contexto britânico, embora se originem de iniciativas de missionários brasileiros, tais como a Cathedral of Revival Church⁸ ou a Igreja Internacional Abundante Vida⁹.

Outra trajetória é encontrada entre missionários ligados a agências missionárias (como Jovens Com Uma Missão – JOCUM; Ide às Nações; Latin Link; e Ope-

ração Mobilização) e apoiados ou empregados por estas para trabalhar entre grupos étnicos ou religiosos específicos. Mas a grande maioria ainda presta seu apoio espiritual apenas a brasileiros e a outros migrantes lusófonos. Algumas congregações de denominações britânicas são lideradas por pastores brasileiros. Encontramos tais pastores em Manchester, Thornaby (nordeste da Inglaterra), Paisley (Escócia) e Belfast (um pastor assistente).

Como já mencionado, essa situação coincide com uma crescente migração de brasileiros para o Reino Unido no período. Utilizando Portugal como um trampolim para a Europa ou migrando diretamente à Grã-Bretanha, milhares de brasileiros se mudaram, principalmente em busca de recomeços, depois de se desiludirem com as fracas perspectivas de melhoria de vida no Brasil na década de 1980. Entre os migrantes, havia muitos pentecostais e carismáticos (católicos e evangélicos). Não demorou muito até a chegada de missionários e pastores na esteira desses movimentos migratórios.

A tendência geral tem sido a ida de missionários ao Reino Unido e sua imediata inserção na diáspora brasileira, com exceção dos que chegam por meio de agências missionárias – que estudam por um tempo, são apresentados a igrejas locais, antes de se definirem por um caminho próprio ou serem encaminhados a algum “campo”. Muitos deles são totalmente absorvidos pela diáspora, dado que não falam inglês (bem) ou porque desejam passar um tempo aprendendo mais sobre o país, antes de iniciarem qualquer trabalho missionário ou pastoral entre os “nativos”. Essa tendência é generalizada e pode levar à imersão contínua – nesse caso, os missionários comandam um ministério etnicamente delimitado entre brasileiros/lusófonos – ou a “incursões” missionárias entre a população local, o que resulta em congregações “mistas”.

Estas circunstâncias de hibridez criam duas situações, para os entrevistados: a) o caráter misto já acontece na comunidade de brasileiros, com membros de origem pentecostal e não pentecostal por vezes conflitando e demandando certas acomodações por parte da liderança pentecostal; b) o caráter misto tem a ver com uma pluralidade de origens étnicas, linguísticas e de arranjos familiares binacionais, que torna a convivência ao mesmo tempo estimulante e demandante de capacidade de distinguir o que é diversidade cultural de diferenças teológicas ou éticas mais profundas. Essas duas situações se dão, em geral, em comunidades formadas por minorias étnicas ou com cônjuges nativos de esposos/esposas de origem brasileira. São fatores de glocalização, em todos os casos, quer da proposta pentecostal ou evangélico-carismática, quer da associação entre religião, etnicidade (brasileira) e cultura local (britânica; diaspórica).

Mesmo quando os missionários brasileiros são trazidos para injetar um pouco de “entusiasmo latino” nas igrejas do Reino Unido, eles normalmente permanecem como assistentes, sem assumir um papel de liderança principal naquelas igrejas. Porém, há exceções. Por exemplo, um ex-engenheiro do norte do Brasil, vindo de uma das principais igrejas pentecostais do país (Assembleia de Deus), filiou-se à Assembleia de Deus do Reino Unido e trabalha em uma grande área urbana no noroeste

da Inglaterra. Tendo sido originalmente igual às outras igrejas da diáspora lusófona, sua comunidade agora é principalmente anglófona¹⁰, com significativo envolvimento com a comunidade local e o reconhecimento pelas autoridades locais dos efeitos positivos sobre o comportamento de jovens e apoio a idosos em um bairro problemático. Desde então, ele implantou comunidades em outras seis cidades do Reino Unido. Outro exemplo veio do nordeste da Inglaterra, onde um pastor metodista carismático influenciado pela teologia da libertação, com um histórico de trabalhar com comunidades urbanas ou indígenas muito pobres no Sudeste e Norte do Brasil, liderava uma igreja em zona residencial de uma cidade pequena. Ele também se tornou um foco para a diáspora brasileira na área, organizando encontros sociais e servindo como conselheiro de brasileiros/as vivendo em várias cidades próximas. Finalmente, encontramos uma missionária brasileira, evangélico-carismática, ocupando uma posição muito importante na liderança da JOCUM-Reino Unido, no sudeste da Inglaterra.

As dificuldades enfrentadas devido ao apoio financeiro errático e fraco de igrejas enviadoras no Brasil, uma compreensão teológica deficiente das missões transculturais, mas também uma incipiente percepção da necessidade de mudança de estratégia, deixam vestígios numa narrativa da transformação reflexiva da identidade. Um dos mais eloquentes veio de um missionário de origem batista, atuante na Irlanda do Norte:

Eu posso dizer que hoje, vamos dizer, quase oito anos depois de chegar aqui, e somando aqueles dois antes também, quase dez anos fora do Brasil, eu sou muito mais crítico à igreja evangélica brasileira. Eu acho que entendo um pouco mais o pessoal daqui. Eu sou menos paciente, menos tolerante com algumas coisas. Por exemplo, eu acho que um mal que a igreja brasileira tem, e o missionário traz junto com ele, é aquela sensação de vitória, aquele messianismo, assim: “Vim aqui para resolver, todo mundo que veio antes não serve, eu sou o melhor”. Eu acho isso uma grande bobagem. A gente tem tanto pra aprender com aqueles que vieram antes.

O fracasso relativo (Martin 2002; Lechner e Boli 2009; Freston 2010) leva a ajustes, improvisação ou passagens reflexivas a novas formas de trabalho; mas ainda se ouvem numerosos relatos de frustração e até mesmo de retorno ao Brasil. Uns “abaixam o som”, para não incomodarem; outros se tornam mais críticos dos “usos e costumes” (moralismo) pentecostais brasileiros; outros se deparam com a resistência de pessoas “menos dependentes” a serem controladas pelo pastor; outros, ainda, começam a ver com outros olhos comportamentos e grupos de pessoas demonizadas por estereótipos culturais e políticos difundidos entre igrejas brasileiras, por desconhecimento da realidade complexa em que a vida cultural e as identidades sociais e políticas se dão no Reino Unido.

Uma das respostas mais positivas que emerge do fracasso relativo em converter as pessoas no curto prazo – a conversão em massa, comum no caso brasileiro recente (e matriz da minoritização evangélico-pentecostal), é praticamente impensável no Reino Unido – é o desenvolvimento de uma estratégia *relacional*, que é muito rara dentro do pentecostalismo brasileiro. A pregação e o proselitismo direto são praticamente substituídos por conversas “indiretas”, pelo desenvolvimento de amizades, pela oferta de serviços aos outros, incluindo espaço para que migrantes (lusófonos) desenraizados se encontrem e compartilhem refeições e histórias de vida. Por meio de relações pessoais, eles podem desenvolver confiança mútua, fazer perguntas e aproveitar oportunidades de testemunho de fé e discussões doutrinárias. Alguns poucos missionários chegam a articular essa abordagem em termos missiológicos, falando do “modelo de amizade”. Outros o fazem pragmaticamente.

O fracasso relativo em alcançar a sociedade mais ampla também impacta nos modelos de igreja testados na América Latina e que representam experiências inovadoras em igrejas pentecostais e carismáticas. Já mencionei a resignificação do modelo de “igreja em células”. Outra mudança perceptível é em relação aos comportamentos individuais. Praticamente aceitando a secularização generalizada da sociedade britânica, e conscientes das longas jornadas de trabalho de muitos membros da sua igreja, os missionários começam a aceitar uma menor frequência aos cultos, regras menos rigorosas para a vestimenta feminina (e masculina) e até mesmo dão um olhar pastoral mais tolerante no que diz respeito a bebida e sexo, embora não na pregação pública. A sensibilidade pastoral leva lentamente à relativização dos costumes pentecostais brasileiros (os quais, é verdade, estão sofrendo transformações profundas, com a ascensão social e educacional pentecostal no próprio Brasil, embora não admitidas pela pregação oficial das igrejas). Esse é um desenvolvimento muito interessante, já que pastores começam a reconhecer que seus membros não irão ser mandados ou estreitamente vigiados e, na pior das hipóteses, precisam construir táticas mais oblíquas de ganhar confiança e aquiescência dos fiéis (na sua maioria, brasileiros e brasileiras, não esqueçamos).

Uma das questões a que o projeto se propunha era saber em que medida tais incursões missionárias poderiam mudar a paisagem religiosa da Europa. Essa mudança hipotética era concebida em termos de dois cenários: de igrejas diaspóricas “transbordando” para o mundo dos nativos europeus; e de esforços missionários diretos em direção à população nativa. Que dizer dessas hipóteses? Existe um “modelo brasileiro”? Poderia ser chamado uma forma de missão reversa?

Com exceção dos que lideram ou trabalham em igrejas (principalmente) de língua inglesa, a grande maioria dos entrevistados se sente ambivalente quanto à força da fé no Reino Unido (e na Europa em geral): de forma corrente, usam as palavras “frio” ou “morto” para descrever o atual legado cristão, mas frequentemente pensam que “mergulhar na cultura” seja um passo necessário. A partir de uma imagem essencialista dos europeus como secularizados e frios, esses missionários chegam a partilhar de um sentimento de contingência e historicidade sobre seu contexto missionário.

No entanto, somente quando solicitados, e às vezes ajudados pelo pesquisador, é que eles articulam alguma noção coerente de *missão reversa*. Dificilmente a expressão apareceu espontaneamente nas entrevistas. Houve mesmo quem pedisse para explicar do que se trata. Em qualquer caso, ela requer mediações, dada a consciência dos missionários sobre suas próprias limitações (confinamento pós-colonial). De fato, muitos desejam usar a diáspora como trampolim para se aproximarem dos “nativos”. Mas logo percebem que “os ingleses” ou “os nativos” são *profundamente plurais* – étnica, cultural, religiosa, socialmente – e não somente “frios” ou “mortos” espiritualmente. Há pessoas de todos os cantos do mundo. Religiões que eles desconhecem por completo estão representadas e às vezes praticadas logo ao lado. E embora o nível de interação com as igrejas cristãs locais e o conhecimento sobre suas crenças e práticas sejam geralmente muito baixos, apenas através de narrativas gastas e estereotipadas é que poderiam descrever o cristianismo local como inexistente ou estéril. As igrejas locais estão aí. Os cristãos sem igreja estão aí. A igreja estatal (Anglicana) está aí.

Alguns missionários mais perspicazes percebem que parte da história frequentemente contada sobre um cristianismo europeu morto tem mais a ver com *cultura* do que com *religião* ou *espiritualidade*. É a *diferença cultural* que realmente causa impacto nesses missionários, como se percebe nas suas narrativas (ou naquelas em que foram treinados, ainda no Brasil). Quando desenvolvem fluência linguística e cultural suficiente para atravessarem fronteiras simbólicas e institucionais, há mais aceitação e até mesmo vontade de colaborar com as igrejas locais¹¹. Um pastor em Swindon, chamado para “trabalhar com brasileiros”, disse-me que sentia um chamado para treinar a futura geração de líderes cristãos locais, quem quer que sejam. Outro, de Oxford, disse acreditar que “Deus precisa mover as coisas novamente”, mas “tudo isso deve ser feito de forma cuidadosa e equilibrada”. O único pastor pentecostal entrevistado que pertence a uma denominação britânica é mais categórico: “o trabalho aqui não está morto. É isso que precisamos entender. Viemos para cooperar, não para ressuscitar os mortos”.

Conclusão

É difícil chamar de “missões reversas” o que ouvimos desses entrevistados. No entanto, essa não é toda a história e talvez nem mesmo a parte principal dela. Há uma nítida mobilidade centrífuga nos movimentos pentecostais e carismáticos brasileiros que decorre de um processo de emergência – minoritização assertiva – que leva a um impulso missionário autoconfiante. Este é caracterizado e sobredeterminado por um ciclo de migração que viu milhares de brasileiros e de latino-americanos irem para a América do Norte e a Europa, principalmente em busca de melhores condições de vida, ainda que com o objetivo de voltar para casa. Ao encontrar nas diásporas o veículo principal para adentrar seu campo de missão, os missionários latino-americanos têm se confrontado com o confinamento pós-colonial experimentado pela população

migrante periférica. Há um contraste entre a pujança e a autoconfiança expressas na minoritização pentecostal vivenciada no Brasil desde meados dos anos de 1980 e as condições modestas, quase invisíveis, instáveis e periféricas em que se dá o ativismo de pequena escala dos missionários.

O complexo contexto diaspórico-missionário também levanta questões sobre a tensão entre fornecer um refúgio seguro para migrantes deslocados, sozinhos ou em família, e engajar-se em “missões reversas” visando as sociedades europeias – provavelmente um misto de pessoas brancas nascidas localmente, junto com as segunda e terceira gerações de migrantes e de imigrantes recém-chegados de várias origens culturais e religiosas, além de formas incipientes ou profundamente enraizadas de hibridização cultural e étnica. Parte dessas questões tem a ver com o quanto da mensagem pentecostal brasileira é capaz de comunicar-se com as necessidades emocionais, socioeconômicas e espirituais do público altamente diverso com que vai travando contato. Parte se refere às pressões que a cultura local coloca às formas de pertencimento dos próprios brasileiros que formam a base principal dessas iniciativas de criação de igrejas em terras britânicas. E parte diz respeito ao futuro da institucionalidade que vai se constituindo, ao mesmo tempo para representar a voz dessa liderança e para poder “existir” na malha eclesíastica do país de destino.

O conjunto glocalização-minoritização não pode, portanto, ser compreendido adequadamente com base na metáfora econômica da *exportação* ou no conceito religioso de *proselitismo*. A intenção de revitalizar o cristianismo europeu é tão fortemente condicionada pelos desafios e pelos canais da diáspora (lusófona ou latino-americana), que os modelos transplantados enfrentam seus próprios limites ou são rejeitados, principalmente por razões culturais (levando a certas formas de exotização de igrejas e fiéis pentecostais); e as lutas dos migrantes para se estabelecerem têm impacto sobre as características comportamentais da identidade pentecostal. Por isso, o quadro atual é de tensão ainda não resolvida entre um chamado para a missão e a percepção desconfortável do custo dos diálogos interculturais e trans-sociais. Essa tensão certamente não interrompeu o impulso missionário assertivo dos pentecostais, mas redimensiona suas metanarrativas sobre o poder do Espírito, desafia características tradicionais de suas identidades e ajuda a reformular suas estruturas eclesíásticas e seu *ethos*.

Referências Bibliográficas

- ADOGAME, Afe. (2010), “Pentecostal and Charismatic Movements in a Global Perspective”. In: B. S. Turner (org.). *The New Blackwell Companion to the Sociology of Religion*. Malden/Chichester: Wiley-lackwell.
- ALVARSSON, Jan-Åke; SEGATO, Rita (orgs.). (2003), *Religion in transition: Mobility, merging and globalization in contemporary religious adhesions*. Uppsala: Acta Universitatis Uppsaliensis.
- ANDERSON, Allan Heaton. (2013), *To the ends of the earth: Pentecostalism and the transformation of world Christianity*. Oxford: Oxford University.

- BEYER, Peter. (2006), "Formation and Re-formation of Abrahamic Religions: Christianity and Islam". In: _____. *Religions in Global Society*. Abingdon/New York: Routledge.
- _____. (2007a), "Religion and Globalization". In: G. Ritzer (org.). *The Blackwell Companion to Globalization*. Blackwell Publishing. Blackwell Reference Online. Disponível em: http://www.blackwellreference.com/subscriber/tocnode?id=g9781405132749_chunk_g978140513274926. Acesso em: 07/07/2011.
- _____. (2007b), "Globalization and glocalization". In: J. A. Beckford and N. J. Demerath (orgs.). *The Sage Handbook of the Sociology of Religion*. London: Sage.
- BLOCH, Alice; SIGONA, Nando; ZETTER, Robert. (2011), "Migration routes and strategies of young undocumented migrants in England: a qualitative perspective". *Ethnic and Racial Studies*, vol. 34, nº 8: 1286-1302.
- BURGESS, Richard. (2011), "Bringing Back the Gospel: Reverse Mission among Nigerian Pentecostals in Britain", *Journal of Religion in Europe*, nº 4: 429-449.
- BURITY, Joanildo. (1997), *Identidade e política no campo religioso: Estudos sobre cultura, pluralismo e o novo ativismo eclesial*. Recife: UFPE/IPESP.
- _____. (2014), "Latin American Pentecostalism and ecumenical alterglobalism as cases of agonistic cosmopolitanism". In: M. Rovisco and S. Kim (orgs.). *Cosmopolitanism, religion and the public sphere*. Abingdon and New York: Routledge.
- _____. (2015), "Minoritização, glocalização e política: para uma pequena teoria da translocalização religiosa", *Cadernos de Estudos Sociais*, vol. 30, nº 2: 31-73.
- CATTO, Rebecca. (2012), "Reverse Mission: from the Global South to Mainline Churches (the work)". In: D. Goodhew (org.). *Church Growth in Britain: 1980 to the Present*. Aldershot: Ashgate.
- CONNOLLY, William E. (2010), *A World of Becoming*. Durham: Duke University.
- COX, Harvey. (1995), *Fire From Heaven: The Rise Of Pentecostal Spirituality And The Reshaping Of Religion In The 21st Century*. Cambridge, Mass.: Da Capo.
- DAVIE, Grace. (1994), *Religion in Britain Since 1945: Believing Without Belonging*. Oxford and Cambridge, Mass.: Blackwell.
- DEMPSTER, Murray W.; KLAUS, Byron D.; PETERSEN, Douglas (orgs.). (1999), *The Globalization of Pentecostalism: A Religion Made to Travel*. Oxford: Regnum Books International.
- FRESTON, Paul. (2007), "Latin America: The 'other Christendom', pluralism and globalization". In: P. Beyer; L. Beaman (orgs.). *Religion, Globalization and Culture*. Leiden and Boston: Brill.
- _____. (2010), "Reverse Mission: A Discourse in Search of Reality?", *PentecoStudies*, vol. 9, nº 2: 153-174.
- _____. (2014), *Pentecostalism and Global Politics: Three Questionable Approaches*. Working Papers in Key Issues on Religion & World Affairs [online]. Disponível em: <http://www.bu.edu/cura/files/2013/10/freston-paper.pdf>. Acesso em: 10/02/2015.
- _____. (org.). (2008), *Evangelical Christianity and Democracy in Latin America*. New York: Oxford University.
- GARCIA CANCLINI, Néstor. (2003), *A globalização imaginada*. São Paulo: Iluminuras.
- GIULIANOTTI, Richard; ROBERTSON, Roland. (2009), *Globalization and Football*. London: Sage.
- GORMAN, Robert F. (2011), "Classical Diasporas of the Third Kind: The Hidden History of Christian Dispersion", *Journal of Refugee Studies*, vol. 24, nº 4: 635-654.
- IRELAND, Rowan. (1998), "A Pentecostal Latin America?", *The Way*, vol. 38, nº 3: 209-220.
- LACLAU, Ernesto. (1993), *Emancipation(s)*. London: Verso.
- _____. (2013), *The Rhetorical Foundations of Society*. London: Verso.
- LECHNER, Frank J.; BOLI, John. (2009), *World Culture: origins and consequences*. Malden/Oxford/Victoria: Blackwell.
- LEVITT, Peggy. (2003), "'You Know, Abraham Was Really the First Immigrant': Religion and Transnational Migration", *International Migration Review*, vol. 37, nº 3: 847-873.
- LÖNING, Karl. (1993), "The circle of Stephen and its mission". In: J. Becker (org.). *Christian beginnings:*

- Word and community from Jesus to post-apostolic times*. Louisville: Westminster/John Knox.
- MACHADO, Maria das Dores C.; BURITY, Joanildo. (2014), “A Ascensão Política dos Pentecostais no Brasil na Avaliação de Líderes Religiosos”, *DADOS – Revista de Ciências Sociais*, vol. 57, nº 3: 601-631.
- _____. (2006), *Os votos de Deus: Evangélicos, política e eleições no Brasil*. Recife: Massangana.
- MACCHIA, Frank D. (2009), “Baptized in the Spirit: Towards a Global Theology of Spirit Baptism”. In: V.-M. Kärkkäinen (org.). *The Spirit in the World: Emerging Pentecostal Theologies in Global Contexts*. Grand Rapids: Wm. Eerdmans.
- MARTIN, David. (1990), *Tongues of Fire: The Explosion of Protestantism in Latin America*. Oxford and New York: Blackwell.
- _____. (2002), *Pentecostalism: The World Their Parish*. Oxford: Blackwell.
- _____. (2010), “Homeland and Diaspora: the Case of Pentecostalism”. In: A. Gal; A. S. Leoussi; A. D. Smith (orgs.). *The Call of the Homeland: Diaspora Nationalisms, Past and Present*. Leiden: Brill.
- _____. (2011), *The future of Christianity: Reflections on violence and democracy, religion and secularization*. Farnham and Burlington: Ashgate.
- MATORY, J. Lorand. (2005), *Black Atlantic religion: Tradition, transnationalism, and matriarchy in the Afro-Brazilian Candomblé*. Princeton: Princeton University.
- MCILWAINE, Cathy. (2008), *The postcolonial practices of international migration: Latin American migration to London*. London: Department of Geography/Queen Mary – University of London. Disponível em: <http://www.geog.qmul.ac.uk/docs/staff/6312.pdf>. Acesso em: 20/03/2014.
- MEEKS, Wayne. (2003), *The first urban Christians: the social world of the Apostle Paul*. New Haven: Yale University, 2ª ed.
- MEYER, Birgit; GESCHIERE, Peter (orgs.). (1999), *Globalization and Identity: Dialectics of Flow and Closure*. Oxford and Malden: Blackwell.
- MONTERO, Paula. (2012), “The Contribution of Post-colonial Critique to an Anthropology of Missions”, *Religion and Society: Advances in Research*, nº 3: 115-129.
- ORO, Ari Pedro; STEIL, Carlos Alberto; RICKLI, João (orgs.). (2010), *Transnacionalização Religiosa – Fluxos e redes*. São Paulo: Terceiro Nome.
- PETERSEN, Douglas. (2009), “A Moral Imagination: Pentecostal and Social Concern in Latin America”. In: V.-M. Kärkkäinen (org.). *The Spirit in the World: Emerging Pentecostal Theologies in Global Contexts*. Grand Rapids: Wm. Eerdmans.
- POEWE, Karla (org.). (1994), *Charismatic Christianity as a Global Culture*. Columbia: University of South Carolina.
- PLÜSS, Jean-Daniel. (2014), “Pentecostalism in Europe and the Former Soviet Union”. In: C. M. Robeck, Jr.; A. Yong (orgs.). *The Cambridge Companion to Pentecostalism*. New York: Cambridge University.
- PRIEN, Hans-Jürgen. (2013), *Christianity in Latin America*. Leiden: Brill, Rev. and Exp. Ed.
- RAMÍREZ, Daniel. (2014), “Latin American Pentecostalism”. In: C. M. Robeck, Jr.; A. Yong (orgs.). *The Cambridge Companion to Pentecostalism*. New York: Cambridge University.
- ROBERT, Dana (ed.). (2008), *Converting colonialism: Visions and realities in mission history, 1706-1914*. Grand Rapids/Cambridge, UK: Wm B Eerdmans.
- ROBERTSON, Roland. (1992), *Globalization: Social theory and global culture*. London and Thousand Oaks: Sage.
- _____. (1995), “Glocalization: Time-Space and Homogeneity-Heterogeneity”. In: M. Featherstone; S. Lash; R. Robertson (orgs.). *Global modernities*. London: Sage.
- ROUDOMETOF, Victor. (2016), *Glocalization: a critical introduction*. Abingdon and New York: Routledge.
- SCHÜLER, Sebastian. (2008), “Unmapped Territories: Discursive Networks and the Making of Transnational Religious Landscapes in Global Pentecostalism”, *PentecoStudies*, vol. 7, nº 1: 46-62.
- SHERINGHAM, Olivia. (2013), *Transnational religious spaces: Faith and the Brazilian migration experience*.

- Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- SMILDE, David. (2007), *Reason to Believe: Cultural Agency in Latin American Evangelicalism*. Berkeley and Los Angeles: University of California.
- SÖKEFELD, Martin. (2006), "Mobilizing in transnational space: a social movement approach to the formation of diaspora", *Global Networks*, vol. 6, nº 3: 265-284.
- SRNICEK, Nick. (2010), "Conflict Networks: Collapsing the Global into the Local". *Journal of Critical Globalisation Studies*, nº 2: 30-64. Disponível em: http://criticalglobalisation.com/Issue2/30_64_CONFLICT_NETWORKS_JCGS2.pdf. Acesso em: 10/03/2015.
- VÁSQUEZ, Manuel A. (2010), "Diasporas and religion". In: K. Knott; S. McLoughlin (orgs.). *Diasporas: concepts, intersections, identities*. London and New York: Zed Books.
- VÁSQUEZ, Manuel A.; MARQUARDT, Marie Friedmann. (2003), *Globalizing the sacred: Religion across the Americas*. New Brunswick/New Jersey/London: Rutgers University.
- VELHO, Otávio. (2009), "Missionization in the Postcolonial World. A View from Brazil and Elsewhere". In: T. J. Csordas (org.). *Transnational Transcendence: Essays on Religion and Globalization*. Berkeley: University of California.
- VILAÇA, Helena; PACE, Enzo; FURSETH, Inger; PETERSON, Per (orgs.). (2014), *The Changing Soul of Europe: Religions and Migrations in Northern and Southern Europe*. Farnham and Burlington: Ashgate.
- WÄHRISCH-OBLAU, Claudia. (2009), *The Missionary Self-Perception of Pentecostal/Charismatic Church Leaders from the Global South in Europe: Bringing Back the Gospel*. Leiden and Boston: Brill.
- YONG, Amos. (2010), *In the days of Caesar: Pentecostalism and political theology*. Grand Rapids and Cambridge, UK: William Eerdmans.
- _____. (2014), "Instead of a Conclusion: A Theologian's Interdisciplinary Musings on the Future of Global Pentecostalism and Its Scholarship". In: C. M. Robeck, Jr.; A. Yong (orgs.). *The Cambridge Companion to Pentecostalism*. New York: Cambridge University.

Sites consultados

- AVC INTERNATIONAL CHURCH. *Facebook AVC International Church*. Disponível em: <https://www.facebook.com/groups/159511167518646/?fref=ts>. Acesso em: 20/03/18.
- CATHEDRAL INTERNATIONAL. *Cathedral International*. Disponível em: <http://www.crcm.co.uk/home>. Acesso em: 20/03/18.
- PASTORAL ALLIANCE. *Facebook Pastoral Alliance*. Disponível em: <https://pt-br.facebook.com/PastoralUK>. Acesso em: 20/03/18.
- _____. *Pastoral Alliance*. Disponível em: <https://geciemelondon.wordpress.com>. Acesso em: 20/03/18.
- UNIVERSAL CHURCH OF THE KINGDOM OF GOD. *UCKG*. Disponível em: <http://www.uckg.org/uk>. Acesso em: 20/03/18.

Notas

- ¹ Embora não possa desenvolver o conceito de diáspora aqui, posso dizer que, em vez de supor que aponte para uma determinada realidade empírica em que se fundem origem e identidade, eu o entendo como se referindo a "comunidades imaginadas transnacionais". Como argumenta Sökefeld, uma diáspora é "uma coletividade transnacionalmente dispersa que se distingue por evidentes imaginações de si mesma como comunidade" (2006:267, tradução nossa). Sobre a diáspora brasileira no Reino Unido, consulte McIlwaine (2008), Sheringham (2013), Vilaça et al. (2014).

- ² A pesquisa na qual se baseia este artigo foi realizada no âmbito de um projeto colaborativo, liderado por Paul Freston, sobre Pentecostalismo Latino-Americano, como parte da *Pentecostal and Charismatic Research Initiative*, patrocinada pela University of Southern California, entre 2010 e 2014. Um outro produto dessa pesquisa, relativo ao contexto brasileiro, pode ser encontrado em Machado e Burity (2014).
- ³ Nas narrativas das ciências sociais latino-americanas, o “protestantismo histórico” refere-se às igrejas originárias diretamente da Reforma e aos contextos mais imediatos de igrejas estabelecidas pós-Reforma e seus dissidentes não conformistas. Como esse protestantismo nunca realmente alcançou o destaque político ou demográfico que essas igrejas alcançaram na Europa e na América do Norte, “mainline” ou “mainstream” não descrevem adequadamente essa conexão histórica.
- ⁴ Londres é claramente o lugar central da presença pentecostal, mas esta se espalha. Foram realizadas entrevistas na Escócia (Glasgow e Paisley), Inglaterra (Thornaby, Manchester, Birmingham, Swindon, Oxford, Harpenden, Thetford e Londres) e Irlanda do Norte (Belfast). As igrejas brasileiras podem ser encontradas em muitos outros lugares em todo o Reino Unido. Há listas dessas comunidades na Internet, e mais de uma centena de grupos podem ser facilmente identificados por meio das redes sociais. Há fortes razões para acreditar que esse número seja subestimado e bastante variável, levando em conta os encontros informais em casas, a oscilação das adesões, as divisões e as iniciativas pastorais malsucedidas.
- ⁵ Seguindo os vários ministérios brasileiros, comandados por líderes fortes e carismáticos no Brasil, essas igrejas desenvolvem estruturas paralelas não relacionadas com sua denominação irmã do Reino Unido. Um pastor de Oxford mencionou a existência de uma Convenção das Assembleias de Deus brasileiras no Reino Unido, a qual reuniu duzentos pastores em 2011, em Oxford.
- ⁶ Existem 38 Centros de Ajuda da IURD em todo o Reino Unido; quinze deles em Londres. Consulte o site da IURD em: <http://www.uckg.org/uk>. Acesso em: 20/03/18.
- ⁷ A Pastoral Alliance (em português: Conselho de Pastores e Ministros Evangélicos do Reino Unido) é um conselho de pastores pertencentes a denominações evangélicas de língua portuguesa no Reino Unido (ver <https://pt-br.facebook.com/PastoralUK> e <https://geciemelondon.wordpress.com>; acesso em: 20/03/18). Representa principalmente, e é dirigida por, líderes pentecostais e carismáticos brasileiros. Sua existência destaca dois aspectos relacionados: a tendência à minoritização assertiva e a etnicização da ação missionária consolidando-se como igrejas diaspóricas emergentes.
- ⁸ A Cathedral of Revival Church, criada e liderada por um pastor brasileiro da Assembleia de Deus, é um exemplo interessante, presente agora no Reino Unido (sete comunidades) e na Espanha. Para mais informações, consulte: <http://www.crcm.co.uk/home>. Acesso em: 20/03/18.
- ⁹ Para mais informações sobre essa igreja, consulte sua página de Facebook: <https://www.facebook.com/groups/159511167518646/?fref=ts>. Acesso em: 20/03/18.
- ¹⁰ Apesar da intenção do pastor de ter o “inglês” como alvo, sua congregação “99% brasileira” reunia-se inicialmente em um salão de encontros dos quakers. Seu sonho só se tornou realidade depois que alguns jogadores de futebol brasileiros vivendo na cidade começaram a ajudá-lo. De um deles, uma celebridade internacional, ele recebeu uma grande doação, o suficiente para comprar o imóvel onde agora se reúnem (com cultos em inglês e português).
- ¹¹ Isso pôde ser encontrado, por exemplo, em Oxford, onde um pastor batista carismático brasileiro, que aluga o templo de uma Igreja Batista tradicional, se juntou a seu colega britânico e, depois de alguns meses, estavam realizando cultos conjuntos uma vez por mês para aproximar suas congregações étnicas.

Recebido em: 09/11/2017

Aceito em: 15/02/2018

Joanildo Burity (jburity@hotmail.com))

Pesquisador do Centro de Estudos e Pesquisas em Cultura, Identidade e Memória, da Fundação Joaquim Nabuco. Doutor em Ideologia e Análise de Discurso (Ciência Política) pela Universidade de Essex, Inglaterra.

Resumo:

Glocalização e mudança de identidade: missionários brasileiros pentecostais e carismáticos no Reino Unido

Este trabalho analisa o processo de glocalização do pentecostalismo ou do evangelicalismo carismático brasileiro no Reino Unido, com base em entrevistas realizadas com missionários/as brasileiros/as, a partir de dois aspectos relacionados da sua experiência que estão alinhados com o que William Connolly chama de minoritização: um processo combinado de assertividade política e cultural e de subalternização (confinamento pós-colonial), que provoca transformações nas identidades pentecostais ou carismáticas diaspóricas. Procura-se, assim, fornecer um ponto de entrada para a compreensão dos meandros da relação entre cultura, fé e poder em contextos que, tendo sido fontes de expansão missionária da fé cristã, cada vez mais se tornam alvos de tentativas de “missões reversas” do Sul.

Palavras-chave: Glocalização, identidade religiosa, missões, pentecostalismo brasileiro, Reino Unido

Abstract:

Glocalisation and identity transformation: Brazilian Pentecostal and Charismatic missionaries in the United Kingdom

This piece analyzes the process of glocalisation of Brazilian Pentecostalism or charismatic Evangelicalism in the United Kingdom, based on interviews with Brazilian missionaries, and focusing on two related aspects of their experience that are in line with what William Connolly calls minority: a combined process of political and cultural assertiveness and subalternisation (postcolonial confinement), which provokes transformations in diasporic Pentecostal or charismatic identities. It is thus sought to provide an entry point for understanding the intricacies of the relationship between culture, faith, and power in contexts which, having been sources of missionary expansion of the Christian faith, increasingly become the targets of “reverse missions” from the South.

Keywords: Glocalisation, religious identity, missions, Brazilian Pentecostalism, United Kingdom