

## “Fluxos e fronteiras”

### Mapeando o pentecostalismo brasileiro em Portugal

#### “Flows and boundaries”

#### *Mapping the Brazilian Pentecostalism in Portugal*

*Paulo Gracino de Souza Junior\**

---

**Resumo:** Este artigo traça alguns percursos da expansão das igrejas pentecostais brasileiras em direção ao território português, analisando a assimetria no número de denominações e fiéis entre as regiões portuguesas, defendendo a tese de que certas conformações socioculturais mostram-se refratárias à implantação e limitam o crescimento das igrejas pentecostais. Assim, mais que se concentrar nos fluxos transnacionais e nas estratégias de religiões nascidas no Brasil para se estabelecer no exterior, este trabalho trata das contestações e das resistências vernaculares a esses fluxos. Para esta análise, utilizamos um duplo expediente metodológico: quantitativo, em que foram utilizados dados provenientes principalmente do censo português, e qualitativo, centrado sobretudo em depoimentos orais e análise de textos de jornais e revistas.

**Palavras-chave:** Transnacionalização religiosa. Pentecostalismo em Portugal. Culturas locais.

**Abstract:** This article outlines some routes of expansion of Brazilian Pentecostal churches into the Portuguese territory, analyzing the asymmetry in the number of denominations and believers among the Portuguese regions, defending the thesis that certain sociocultural conformations prove to be refractory to the implantation and limit the growth of Pentecostal churches. In this sense, rather than focus on transnational flows and strategies for religions born in Brazil to settle abroad, this paper discusses the challenges and the local resistance to these flows. For this analysis we used a double methodological resource: a quantitative one, namely data from the Portuguese census, and a qualitative one, focused on interviews and the analysis of texts from newspapers and magazines.

**Keywords:** Religious transnationalization. Pentecostalism in Portugal. Local cultures.

---

\* Doutor em Sociologia pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ, Rio de Janeiro, Brasil), professor e coordenador do PPG em Sociologia do Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro, RJ, Brasil, um dos coordenadores do Laboratório de Estudos da Cidade e da Cultura, pesquisa os temas: religião; crescimento pentecostal e resistência católica; transnacionalização religiosa; religiões e cidades; religião e juventude <[paulogracino@iuperj.br](mailto:paulogracino@iuperj.br)>.

Civitas	Porto Alegre	v. 14	n. 3	p. 484-506	set.-dez. 2014
---------	--------------	-------	------	------------	----------------



## Introdução

Este artigo traça alguns percursos da expansão das igrejas pentecostais brasileiras em direção ao território português, analisando a assimetria no número de denominações e fiéis entre as regiões portuguesas, em especial as do Vale do Tejo e Lisboa e do Norte, na Grande Porto. Apresentado como continuidade de reflexões anteriores realizadas para o território brasileiro (Gracino Jr., 2008; 2013; Mariz e Gracino Jr., 2013), este trabalho retoma a tese de que certas conformações socioculturais mostram-se refratárias à implantação e limitam o crescimento das igrejas pentecostais. Neste sentido, mais que se concentrar nos fluxos transnacionais (Hannerz, 1997) e nas estratégias de religiões nascidas no Brasil para estabelecerem-se no exterior, como fez uma importante parcela da literatura que se debruçou sobre esse fenômeno,<sup>1</sup> este trabalho trata das contestações e resistências vernaculares a esses fluxos.

Assim, o caso português apresenta-se como paradigmático, não só pela assimetria do crescimento pentecostal em seu território, mas principalmente pelos intensos movimentos de contestação à implantação da Igreja Universal do Reino de Deus (Iurd) ocorridos no norte de Portugal nos anos de 1990. O movimento anti-Iurd foi desencadeado, principalmente, após a tentativa frustrada de compra da sala de espetáculos Coliseu do Porto, em meados de 1995,<sup>2</sup> estendeu-se por várias cidades do norte do país, só amenizando após a repercussão europeia do caso e a consequente intervenção do então presidente Mário Soares.<sup>3</sup>

Assim, foram os conflitos envolvendo a Iurd, mais que a resistência à implantação pentecostal no Norte, que chamaram nossa atenção para as

<sup>1</sup> A lista de trabalhos sobre transnacionalização de empresas religiosas para o exterior já é bastante vasta, indo dos estudos sobre o pentecostalismo protestante, mais profusos (Mafra, 2002; Freston, 2003; 2007; Oro, 2004; Mariz, 2009; Swatowski, 2010; Gracino Junior, 2011; 2013), aos estudos de religiões afro (Oro, 2009; Pordeus Júnior, 2009; Saraiva, 2010), passando pela Renovação Carismática Católica (Gabriel, 2009), Santo Daime (Scuro, 2012) e Kardecismo (Lewgoy, 2012).

<sup>2</sup> Segundo Ruuth e Rodrigues, os conflitos envolvendo a Iurd no Norte de Portugal começaram no mês de julho de 1995, quando membros da Iurd desfizeram o tapete da procissão de Nossa Senhora de Belém, na cidade de Póvoa de Varzim. Para maiores informações, ver Ruuth e Rodrigues (1999), Mafra (2002) e Gracino Junior (2011).

<sup>3</sup> Nos acontecimentos de 1995, a Iurd apelou para intervenção do então presidente Mário Soares a partir dos tratados europeus sobre a liberdade religiosa. Naquela oportunidade, o então presidente acabou por interferir junto ao Presidente da Câmara de Matosinhos, Narciso Miranda, também ligado ao Partido Socialista, mesmo partido do presidente, no sentido de se construir um acordo que amenizasse os conflitos (*Jornal de Notícias*, 13 nov. 1995). Anos mais tarde, em 2001, foi promulgada uma Lei de Liberdade Religiosa que estabeleceu uma Comissão para Liberdade Religiosa, presidida por Mário Soares.

configurações do cenário religioso português, levando-nos a passar um período de estudos na Universidade do Porto, entre os anos de 2008 e 2009, na tentativa de compreender esses processos de resistência ao (neo)pentecostalismo brasileiro e suas similaridades com os casos que já vínhamos acompanhado no Brasil.

Avançando nas pesquisas, percebíamos o quanto o evento “Todos pelo Coliseu” havia marcado a memória dos portugueses, em especial dos nortenhos. Durante as entrevistas, foram recorrentes, nos depoimentos dos pastores de outras igrejas provenientes do Brasil, narrativas sobre a forma como as controvérsias envolvendo a Iurd haviam repercutido em suas igrejas e sobre os anos de dificuldade que se seguiram aos eventos.

Se, por um lado, os depoimentos dos pentecostais mostravam que as polêmicas envolvendo a Iurd afetaram as outras denominações de origem brasileira como um todo, por outro, os relatos dos portugueses que se envolveram nos eventos deixavam evidente a centralidade do fato para o ressurgimento de uma “memória cívica” do norte de Portugal.

Em princípio, fomos tentados a interpretar tais manifestações no mesmo registro que outros trabalhos tinham visto as recorrentes manifestações contra brasileiros em Portugal desde finais da década de 1980, ou seja, movimentos sociais de viés xenófobo. Como nos mostra Igor Machado (2003), a animosidade dos portugueses para com os imigrantes brasileiros e a cultura relacionada ao país vinha crescendo desde que Portugal entrou na Comunidade Europeia, em 1986, e passou a receber um maior fluxo de imigrantes. Por outro lado, chamou-nos a atenção o fato de os movimentos de resistência à implantação da Iurd estarem restritos à região norte do país, sendo nulos ou quase inexistentes na região da Grande Lisboa.

Como veremos, a cultura regional do Norte, bem como a conformação do catolicismo da região, constituía-se enquanto barreira significativa ao crescimento do pentecostalismo ali. No Norte, os laços sociais mais densos (Wellman e Berkowitz, 1991), curiosamente fortificados pelo re florescimento da cultura regional após a entrada do país na União Europeia, pareciam limitar ainda mais as opções religiosas não-católicas, fazendo da Igreja Católica a grande beneficiária do reavivamento de uma “portugalidade”. Neste sentido, os contornos da pesquisa começam a ganhar forma após o conhecimento de pesquisas quantitativas (Vilaça, 2006) que apontavam uma menor diversidade religiosa no norte em relação à porção sul do país.

Nesse momento, é oportuno esclarecer os contornos que o termo globalização ganha neste texto. A globalização contemporânea significa não só aumentar o grau de interdependência das diversas partes do globo, mas também

tornar aguda a percepção desta interdependência (Robertson, 1993; 1999). No entanto, ao mesmo tempo em que a consciência individual da situação global se amplia, não se assiste à homogeneização das culturas nacionais, regionais e locais, como imaginava McLuhan (2002), mas ao contrário, qualquer imagem de um ecumene global seria contestada pela ressurgência de diversas formas locais de pertença (Canclini, 2003; Smith, 2009). Logicamente, não se nega o fato de que os fluxos culturais ainda correm muito mais no sentido “centro-periferia”, como nos lembra Ulf Hannerz (1997), no entanto, isso não quer dizer que há apenas um processo de uniformização; ao contrário, a globalização ironicamente envolve e facilita a promoção das diferenças e das diversidades locais, intensificando a relação entre os indivíduos e fortificando os laços sociais.

Antes de prosseguirmos, parece adequado tecer algumas considerações sobre a origem dos dados tratados aqui, principalmente a base de dados quantitativos e seu contraste com os dados provenientes do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), com o qual estamos mais familiarizados no Brasil.

O caminho que seguimos até aqui nos leva a um duplo expediente metodológico: quantitativo, em que foram utilizados dados provenientes principalmente do censo português, e qualitativo, centrado sobretudo em depoimentos orais (entrevistas temáticas) e análise de textos de jornais e revistas.

Utilizamos os dados censitários do Recenseamento Geral da População (RGP) dos anos de 1981 a 2011, do Instituto Nacional de Estatísticas (INE), de Portugal. Como será discutido nos próximos tópicos, esse expediente de pesquisa provocou alguns dilemas interpretativos e metodológicos, uma vez que a base de dados, no que diz respeito à religião, é escassamente detalhada no caso português.

Ao contrário do que fez o IBGE ao longo dos censos, o Instituto Nacional de Estatísticas (INE) afinou muito pouco seu instrumento conceitual para abarcar as mudanças no panorama religioso português. No que diz respeito à religião, o INE trabalha, nos censos de 1981 a 2011, com apenas oito categorias, a saber: católico, protestante, “outra cristã”, ortodoxa, muçulmana, judaica, “outra não cristã” e “sem religião”. Tais categorias são fixas e apresentadas ao entrevistado em um quadro, juntamente com a questão: “Indique sua religião”.

Assim, o recenseamento português guarda significativas dificuldades, uma vez que não há distinção entre “protestantes de missão” e pentecostais, assim como mórmons, testemunhas de jeová e adventistas do sétimo

dia. Segundo Vilaça (1997), em entrevistas com os líderes desses grupos minoritários, pode-se inferir que os pentecostais se distribuem entre as categorias “protestante” e “outros-cristãos”, pois a maioria das igrejas evangélicas pentecostais é filiada à Aliança Evangélica Portuguesa (AEP),<sup>4</sup> que congrega tanto as denominações classificadas como “protestantes tradicionais” quanto as igrejas pentecostais. Nesse mesmo sentido, também não foi possível saber como se posicionaram igrejas significativas em termos de visibilidade pública no território português, como a Igreja Universal do Reino de Deus (Iurd), não filiadas à AEP.

A despeito das significativas restrições impostas pelo recenseamento português, trabalharemos com seus dados, primordialmente para demonstrar a escassez de protestantes e “outros-cristãos” no Norte.

Uma das alternativas para contornar as fortes restrições foi a utilização dos dados do *Prontuário evangélico português* dos anos de 1995, 1999, 2002<sup>5</sup> e 2005. Tal prontuário estatístico é produzido pelo *Núcleo*, entidade evangélica interdenominacional que há mais de três décadas divulga o recenseamento dos locais de culto em Portugal. No caso da Iurd, para a contagem dos locais de culto utilizamos as fontes oficiais da igreja,<sup>6</sup> uma vez que seus templos não são computados no Prontuário Evangélico.

Outra fonte de dados quantitativos é a série dos *International survey social 2008 programme: III religion* (ISSP 2008).<sup>7</sup> O ISSP é um programa anual permanente de colaboração internacional, que já reúne 43 países nos cinco continentes, e os dados que utilizaremos são fruto da terceira pesquisa de uma série histórica que começou a avaliar atitudes ligadas à religião no ano de 1988 em países da Europa e nos Estados Unidos.

Dito isto, podemos olhar os dados sobre a dispersão dos pentecostais no território português, atentando não só para a assimetria entre o número de fiéis e de instituições no Norte e na região de Lisboa, como também para a predominância de uma ou outra denominação religiosa em certas fatias do território.

<sup>4</sup> Aliança Evangélica Portuguesa é uma associação que congrega e representa a quase totalidade das igrejas evangélicas em Portugal, incluindo igrejas protestantes não renovadas, como a Igreja Batista ou a Congregação dos Irmãos, por exemplo, e as igrejas pentecostais, como Assembleia de Deus, Congregação Cristã em Portugal.

<sup>5</sup> Para este trabalho, tratei apenas os dados do Prontuário do ano de 2005; os demais anos foram tratados por Helena Vilaça, que gentilmente me cedeu os dados.

<sup>6</sup> Neste caso, a Iurd mantém em seu site uma lista atualizada de lugares de culto em Portugal. Os chamados Centros de Ajuda Espiritual nem sempre se assemelham aos imponentes templos que a igreja possui no Brasil; salvo exceções, os templos são pequenos e acanhados, não chegando a comportar mais que 30 ou 40 pessoas.

<sup>7</sup> Cf. <[www.gesis.org/en/services/data/survey-data/issp/](http://www.gesis.org/en/services/data/survey-data/issp/)> (jun. 2010).

## Mapeando protestantes e pentecostais em Portugal

Analisando inicialmente o grupo protestante, vê-se que representa um segmento extremamente minoritário nas estatísticas do INE: como se pode observar na quadro 1, este grupo perfazia 39.212 indivíduos, em 1981, atingindo no censo de 2011 a casa dos 75.571, ou 0,84% da população. Quanto à concentração geográfica: a maioria dos que se declararam protestantes estão concentrados nas regiões de Lisboa (1,45%) e no Algarve (2,20%), com diminuta penetração no resto do país.

**Quadro 1.** Protestantes em Portugal (1981-2011)

Região	1981		1991		2001		2011	
	n	%	n	%	n	%	n	%
Norte	6.537	0,25	555	0,02	7.179	0,24	11.070	0,35
Centro	5.087	0,36	5.272	0,36	8.772	0,44	13.792	0,69
Lisboa	22.184	0,84	20.644	0,72	22.641	1,00	34.639	1,45
Alentejo	2.494	0,52	1.811	0,38	3.961	0,59	5.787	0,88
Algarve	1.814	0,67	2.915	0,99	4.756	1,41	8.443	2,20
Açores	509	0,27	483	0,26	510	0,27	823	0,41
Madeira	587	0,31	352	0,17	482	0,24	1.017	0,45
<b>Total</b>	<b>39.212</b>	<b>0,50</b>	<b>36.932</b>	<b>0,44</b>	<b>48.301</b>	<b>0,56</b>	<b>75.571</b>	<b>0,84</b>

Fonte: Instituto Nacional de Estatísticas, Portugal.

Diante do acanhado crescimento do grupo protestante nas estatísticas do INE, dois aspectos precisam ser abordados: o primeiro se refere à própria distribuição das respostas dos pentecostais nas categorias disponíveis no censo, enquanto o segundo, intimamente relacionado ao primeiro, remete a uma incoerência destes dados com o expressivo crescimento no número de locais de culto de igrejas pentecostais e neopentecostais nas últimas décadas, demonstrados no *Prontuário Evangélico*.

Tendo em conta o primeiro aspecto, a variação do número de protestantes, tanto em termos brutos, quanto em percentuais, levou-nos a crer que significativa parcela dos evangélicos pentecostais e neopentecostais tenha se declarado na categoria “outros cristãos”, aludindo a uma distinção da categoria “protestante”, que abarcava também igrejas reformadas, membros do Conselho Português de Igrejas Cristãs (Copic), como a Presbiteriana Portuguesa, a Metodista e a Igreja Lusitana Católica Apostólica Evangélica. Tal afastamento identitário pode ser explicado pela orientação ecumênica das igrejas do Copic, que o levou a uma relativa aproximação da Igreja Católica e do *status quo* português.

Outro dado que pode sugerir a não contagem de parte dos pentecostais entre os protestantes nos recenseamentos do INE se deve a que após a década de 1980 instalaram-se ou foram fundadas em Portugal algumas denominações neopentecostais, como a Igreja do Maná (fundada em Lisboa em 1984), ou a Iurd, que chegou ao país em 1989. Tais denominações experimentaram um fluxo de fiéis e uma progressão do número de templos (Vilaça, 1997; 2006; Freston, 1999; Mafra, 2002) incompatíveis com o crescimento do segmento protestante, o que reforça a crença de que uma parcela dos fiéis destas e de outras denominações neopentecostais tenham se declarado entre os “outros cristãos” ou omitido sua pertença religiosa. Neste ponto, é importante destacar que a categoria “outros cristãos” se avolumou significativamente na década de 1990-2000, auge das controvérsias contra a Iurd.

**Quadro 2 – Outros cristãos em Portugal (1981-2011)**

Região	1981		1991		2001		2011	
	n	%	n	%	n	%	n	%
Norte	17.059	0,65	21.843	0,76	35.565	1,17	42.524	1,36
Centro	5.912	0,41	8.655	0,59	20.730	1,04	27.454	1,37
Lisboa	31.184	1,18	41.762	1,47	49.703	2,19	67.457	2,83
Alentejo	2.638	0,55	2.529	0,54	6.917	1,03	9.961	1,52
Algarve	1.641	0,61	3.010	1,02	6.998	2,07	11.372	2,96
A. Açores	721	0,39	751	0,40	1.194	0,63	1.959	0,97
A. Madeira	840	0,44	941	0,46	1.638	0,83	2.611	1,17
<b>Total</b>	<b>59.995</b>	<b>0,77</b>	<b>79.491</b>	<b>0,95</b>	<b>122.745</b>	<b>1,41</b>	<b>163.338</b>	<b>1,82</b>

Fonte: Instituto Nacional de Estatísticas, Portugal.

Tal como as demais categorias não-católicas do país, os classificados como “outros cristãos” concentram-se na região de Lisboa (2,83%) e Algarve (2,96%), rondando a casa de 1% nas demais regiões e ficando abaixo deste patamar na região autônoma dos Açores.

Não parece demais frisar que, embora a população de “outros cristãos” no Norte (1,36%) supere ligeiramente a das regiões do Açores (0,97%) e Madeira (1,17%), é significativo que seus números percentuais fiquem abaixo dos apresentados pela região de Lisboa (2,83%). Cabe destacar que a região Norte e a de Vale do Tejo e Lisboa distanciam-se das regiões do Açores e Madeira em especial pela dimensão das cidades e composição de imigrantes entre a população.

Neste ponto, é oportuno recuperar os dados do ISSP-2008, que, sendo uma pesquisa por amostra realizada três anos antes, aponta um resultado algo

diverso do desenho do censo de 2011. Aqui, os pentecostais foram classificados dentro do grupo protestante, sendo a categoria “outros cristãos”, reservada a igrejas como testemunhas de jeová, mórmons e adventistas do sétimo dia, expediente não seguido nos recenseamentos do INE. O cenário muda sensivelmente neste levantamento: a presença protestante no Norte continua na casa de um ponto percentual (1,6%), enquanto a média nacional é 2,6%. Já na região Vale do Tejo e Lisboa, atinge a marca de 7,6%. Por outro lado, ao somar as categorias “outros cristãos” e “protestante” nos dados fornecidos pelo INE (2011), vemos que os universos se aproximam mais dos dados do ISSP para a população protestante.

**Quadro 3.** Soma de “protestantes” e “outros cristãos” em Portugal (2011)

Região	n	%
Norte	53.594	1,71
Centro	41.246	2,05
Lisboa	102.096	4,28
Alentejo	15.748	2,41
Algarve	19.815	5,16
Açores	2.782	1,37
Madeira	3.628	1,62
<b>Total</b>	<b>238.909</b>	<b>2,66</b>

Fonte: Instituto Nacional de Estatísticas, Portugal.

Logicamente, a dispersão da população classificada como “protestante” ou “outros cristãos” segue o sentido inverso da concentração da população católica, rarefazendo-se no Norte e adensando-se em Lisboa. Para compreender tal concentração, é preciso tanto levar em consideração os fatores referentes à manutenção da hegemonia católica, quanto as estratégias utilizadas pelas igrejas pentecostais para a penetração no território.

Nesse sentido, sobre o primeiro ponto, a religião, em muitos países europeus, inclusive nos de maioria protestante ou ortodoxa, como mostraram Bruce (2000) e Davie (2006), passa a ser um recurso metonímico que condensa uma série de instabilidades, ansiedades e conflitos. Após o desmoronamento das utopias nacionalistas e a relativização do poder dos estados-nacionais, a religião parece ter sido reabilitada como um metadiscurso capaz de unificar as nações europeias frente às incertezas pós-comunistas, ou dilacerá-las diante da exacerbação do que Anthony Smith (1984) denominou *ethnic revivals*.

No caso português, a resposta parece estar na capacidade do catolicismo para interagir com uma realidade social em contínua transformação, mas, principalmente, capitalizar discursivamente aquelas regiões em que o fio da memória (Hervieu-Léger, 2005) não foi rompido, ou pode ser restaurado pelos agentes religiosos ou pelos fiéis através do *acoplamento* (Luhmann, 2007) de aspectos da vida social pelo religioso. Em nosso caso, as principais áreas de intersecção do catolicismo são: (a) intervenção em questões éticas ou sociais; (b) intervenção, correção ou crítica de decisões políticas ou econômicas; (c) manutenção das crenças e costumes tradicionais; (d) estabilização das identidades nacionais e locais.

Por outro lado, há que se considerar, também, os processos de adaptação dos discursos institucionais pentecostais a nichos populacionais específicos. Quando olhamos a dispersão das igrejas pentecostais no território português, através dos dados trazidos pelo Prontuário Evangélico, observamos algumas tendências que sugerem que essas igrejas parecem se adaptar aos contextos sócio-simbólicos locais negociando, captando sentidos e flexionando seu discurso para comportar as suas demandas.

Portanto, se, por um lado, uma única instituição não pode flexionar *ad infinitum* seu discurso, sob o risco de ver suas fronteiras evaporarem-se e perder fiéis, por outro, há sempre interstícios discursivos que podem ser explorados por instituições específicas, do que se tem exemplo nas assembleias de Deus, as mais bem sucedidas denominações de origem brasileira em Portugal.

## **Para onde correm os fluxos?**

A tese defendida aqui é que a Igreja Católica vem conseguindo captar bem as demandas da população portuguesa, em especial no Norte, onde sua história se confunde com a história regional e da nacionalidade portuguesa. Se, por um lado, agrada a alguns ouvidos europeístas, pois é memória viva da unidade europeia; por outro, mostra-se como um porto seguro para os incautos retardatários do processo de modernização português. Dito de outra forma, o catolicismo se apresenta como um grande e largo guarda-chuva, capaz de abrigar tanto a parte da elite europeísta portuguesa que quer modernizar o país mantendo suas raízes históricas, quanto a parcela da massa que se viu órfã com a ruína do “mundo” salazarista.

No entanto, captar as demandas plurais de uma sociedade em franca transformação não é tarefa das mais fáceis, mesmo para uma instituição metamórfica como o catolicismo. Assim, sobram sempre algumas brechas e interstícios para discursos rivais. Em Portugal, o discurso laicista parece ser o principal rival do catolicismo, mas as igrejas evangélicas pentecostais

também avançam sobre territórios descobertos ou que excedem a capacidade de flexibilização do discurso católico.

Durante o trabalho de campo, não foi raro encontrar imigrantes africanos –imigrados após as guerras coloniais, 1961-1974– ou descendentes, que, antes de aderirem às igrejas pentecostais, em especial as de origem brasileira, haviam passado por alguma obra assistencial católica ou frequentado missões protestantes portuguesas ainda em África, tal como a Liga Evangélica da Acção Missionária e Educacional, instalada em Moçambique, ligada à Igreja Presbiteriana Portuguesa. Entretanto, tanto a Igreja Católica quanto as igrejas do protestantismo tradicional têm imensa dificuldade de captar as demandas de uma população que, após a migração para Portugal, foi confinada em verdadeiros *guetos*.

Após a imigração para Portugal, as vagas contínuas de imigrantes/refugiados africanos, em sua maioria ilegais, fixaram-se no que ficou conhecido como “bairros de barracas” ou “bairros de lata” que formaram um cinturão na periferia da Grande Lisboa (Cardoso e Perista, 1994). Tais bairros, extremamente estigmatizados, como Alto da Cova da Moura, entre outros, contam com altos índices de violência, tráfico de drogas e baixos níveis de assistência social, quando comparados aos padrões europeus, sendo de difícil penetração tanto pela Igreja Católica quanto pelas igrejas protestantes tradicionais.

No caso católico, em que pese as ações voltadas para a população imigrante, como a Missa dos Imigrantes ou a Comissão Episcopal para Mobilidade Humana, a escassez e o envelhecimento do clero,<sup>8</sup> bem como sua identificação com o *status quo* português, impede sua maior penetração neste estrato social. Já as igrejas do protestantismo reformado padecem de um processo análogo ao assistido no Brasil: uma crescente racionalização teológica que leva à recusa quase peremptória da transposição de problemas de outras esferas para a esfera teológica; segundo alguns autores, isso diminuiria sua influência pública (Beyer, 1994; 1999).

Tal cenário abre uma ampla seara às igrejas pentecostais, em especial as de origem brasileira, principalmente por dois fatores: primeiro, porque se aproxima do manancial de crenças vernáculas dos imigrantes africanos, afinal, há muito o pentecostalismo brasileiro têm suas fronteiras permeadas por fluxos originários das crenças afro-brasileiras e do catolicismo popular; depois,

<sup>8</sup> Segundo o Anuário Católico de 2009, para cada dois padres que morreram apenas um foi ordenado. Mas apesar desta situação, apenas 20 das 4366 paróquias existentes em Portugal estavam entregues a diáconos, religiosas ou leigos (cf. *Anuário Católico Português*, 2009 <[www.portal.ecclesia.pt/anuario/dioceses/13/lista\\_estatisticas.asp?dioceseid=13](http://www.portal.ecclesia.pt/anuario/dioceses/13/lista_estatisticas.asp?dioceseid=13)>(ago.2010).

pela própria origem imigrante dos pastores e missionários pentecostais, que facilita o contato e a identificação. Este último ponto torna-se mais relevante quando sabemos, através de estudos como os de Jorge Vala (2003), que a maioria dos jovens negros entre 15 e 29 anos não se identifica com os portugueses, mesmo os que nasceram em solo português, ou que nele habitam há mais de 10 anos, a exemplo de um casal que conheci durante uma visita feita à Assembleia de Deus da Buraca, igreja próxima ao Alto da Cova da Moura. Em entrevista, António e Odete, casados, filhos de imigrantes cabo-verdianos, ambos com 32 anos, disseram que seus pais haviam frequentado missões da Igreja Batista ainda em Cabo Verde, porém, chegando a Portugal, a família passou a frequentar a Assembleia de Deus:

Pois quando comecei a ir já tinha pra aí uns 3 ou 4 missionários brasileiros, era [...] um carioca [risos], lá de sua terra [...] com aquela forma de falar [...] esta que tu falas. Era de lá, do Brasil, Duque de Caxias, havia também angolanos e outros cabo-verdianos. Então, estávamos toda gente, como se diz no Brasil, no mesmo barco. O culto com os brasileiros fica mais alegre, vocês mexem o corpo, cantam os hinos e batem palmas sem vergonha, já os portugueses são mais acanhados. Somos mais parecidos [com os brasileiros].<sup>9</sup>

O relato de António é bastante afortunado para nossa argumentação, pois aponta não só as razões fundamentais da estagnação do protestantismo tradicional, mas também indica algumas pistas acerca da distribuição dos pentecostais em território luso. Como dissemos, a distribuição das denominações pentecostais pelo território português parece estar intimamente ligada à capacidade de flexibilizar sua doutrina para abarcar as demandas locais, religiosas ou não, bem como a afinidade de seu *ethos* institucional com as demandas específicas.

Segundo o Prontuário Evangélico de 2005, existem 1.401 lugares de culto protestante (pentecostais ou não) catalogados em Portugal. No entanto, se acrescermos os 100 templos declarados pela Iurd, mais 32 declarados pela Igreja Pentecostal Deus é Amor (IPDA), além das pequenas dissidências não catalogadas, temos hoje, em solo luso, seguramente mais de 1500 lugares de culto protestante, pertencentes a quase uma centena de denominações diferentes, sendo quase a totalidade de orientação pentecostal ou neopentecostal. Sem entrar nas caleidoscópicas classificações, pode-se afirmar, com base no Prontuário, que 76% desses lugares de culto eram de origem pentecostal ou neopentecostal, com destaque para a Convenção das Assembleias de Deus em

<sup>9</sup> Entrevista realizada em 19 abr. 2009.

Portugal (CADP), com 421 igrejas, a Congregação Cristã em Portugal (CCP), com 119, e a Igreja Universal do Reino de Deus (Iurd), com 100 templos.

Olhando o quadro 4, podemos ver que as igrejas pentecostais concentram-se na porção centro-sul de Portugal, sendo que 34,3% estão na região de Lisboa, 26,3% na região Centro, enquanto a região Norte fica com 15,9% dos locais de culto no país.

**Quadro 4.** Habitantes por igreja em Portugal, segundo dados de 2005

Região	População	Templos	Habitantes/ Igreja	%
Alentejo	911.385	186	4.900	13,30
Algarve	416.847	104	4.008	7,40
Centro	2.415.500	368	6.564	26,30
Lisboa e vale do Tejo	3.053.015	481	6.347	34,30
Norte	3.285.407	223	14.733	15,90
Madeira	245.012	12	20.418	0,90
Açores	241.760	27	8.954	1,90
<b>Total</b>	<b>10.568.926</b>	<b>1.401</b>	<b>7.544</b>	<b>100,00</b>

Fonte: Prontuário Evangélico de 2005 (Almeida, 2005).

Quando consideramos a relação habitante por igreja, percebemos que a região Norte é uma das que possuem maior relação de habitantes por lugar de culto, ou seja, perto de quinze mil pessoas para cada templo, índice só inferior ao da região autônoma da Madeira, que fica na casa dos vinte mil por um. No extremo oposto, como era de se esperar, temos as regiões centro-sul do país em que esta proporcionalidade cai a menos da metade, ficando na casa dos seis mil por um nas regiões de Lisboa e Central e quatro mil por um no Algarve e Alentejo.

Diante deste cenário, passamos a argumentar sobre os motivos da concentração pentecostal na Região da Grande Lisboa e sua dificuldade de penetração no Norte, especialmente, na Grande Porto.

### **“O tronco velho e robusto da portugalidade”: identidade local como entrave**

*Aqui mora o ‘tronco velho e robusto’ da Pátria: uma região – o Norte de Portugal – fundada nos valores da liberdade, da solidariedade e da portugalidade.*

(José Vieira de Carvalho, 1996).

Em uma entrevista, o pastor da Assembleia de Deus de Miranda do Douro –pequena cidade de pouco mais que oito mil habitantes, situada a 70

km de Bragança e já na divisa com a Espanha— me contou das dificuldades e barreiras culturais, que inibiam a instalação e o crescimento da igreja naquela cidade: “Pois em uma cidade em que o sítio mais importante é o largo da Igreja Católica [...] onde as festas católicas marcam as datas mais esperadas do ano [...] falar de Jesus de outra forma é sempre um desafio”.<sup>10</sup>

Os argumentos do pastor da Assembleia de Deus de Miranda do Douro se replicam quando perguntamos a outros pastores, de pequenas igrejas do norte, quais os maiores desafios ao se evangelizar naquela região, a resposta é uníssona: “as pessoas não querem ouvir o evangelho”; “as pessoas estão acostumadas com missa, padre e festa [...] é muito difícil”. Em uma conversa informal, o diácono António Carvalho da Congregação Cristã em Portugal da cidade de Póvoa de Varzim, região do Grande Porto, me disse: “as pessoas aqui se orgulham de ser poveiros. Sabe o que é ser poveiro? Ser poveiro é ser pescador, ter raiz no mar, é fazer romagem no agosto para ver a procissão da Senhora de Assunção [...]. É tomar parte nas *rusgas*<sup>11</sup> por altura das festas de [São] Pedro [...]. Eu, falar que não tenho saudade, pois tenho”.<sup>12</sup>

Para além das dificuldades de se concorrer com uma instituição que goza de uma legitimidade e visibilidade pública milenar e ocupa quase todas as brechas da memória social local como a Igreja Católica, o maior desafio dos pastores pentecostais no norte parece ser oferecer algo novo para quem não demanda novidades.

Nos anos recentes, principalmente após a entrada do país na União Europeia, pululam —juntamente com um processo de patrimonialização de diversas cidades e edifícios do norte, como o centro do Porto (1995) e de Guimarães (2001)— uma série de demandas por reconhecimento de identidades locais, num processo análogo ao que Robertson (1999) denominou “busca por fundamentos”.

Em Portugal, passa-se abruptamente, num período de uma década e meia, de um estado colonialista, com uma população majoritariamente rural, para um país de economia aberta, com o desafio de modernizar tanto a estrutura burocrática quanto a sociocultural para conviver dentro de uma comunidade em que países como França levaram décadas para efetivar tais reformas.

<sup>10</sup> João Nobre, entrevista realizada em 18 fev. 2009.

<sup>11</sup> *Rusgas* são festas comuns na Póvoa de Varzim que se dão por ocasião da festa de São Pedro (28-29 de junho). Nesta data os bairros competem para ver quem apresenta os melhores trajes, músicas e danças, o que compararíamos com as quadrilhas no Brasil. O mais interessante é que se reúnem em um estádio local e a rivalidade entre os bairros da cidade é grande, chegando a dividi-la em norte e sul.

<sup>12</sup> Entrevista anotada no caderno de campo, em 12 abr. 2009.

Neste sentido, as “elites modernizadoras” precisam convencer as massas alvo destas políticas que, ao mesmo tempo em que renovam a sociedade, prolongam e revigoram as tradições compartilhadas (Canclini, 1997), confirmando que Portugal não irá se dissipar no mar pan-europeu de identidades.

Essa “herança cultural-religiosa” (Davie, 2007) é chamada à baila não só para comprovar os fundamentos da nação, mas como “mercadoria” a ser consumida por uma multidão de turistas ávidos pelas “novidades pitorescas”, pelos *souvenirs* únicos e prontos a serem colecionados. Essa nova forma de turismo, que John Urry (2001) chamou de “turismo de autenticidade”, não leva somente multidões de turistas a invadirem pacatas vilas dos cantos “mais distantes” do mundo em busca de vivências que seus vizinhos jamais sonharam em ter, mas, dialeticamente, reabilita formas tradicionais de viver que, na maioria das vezes, estavam em vias de esquecimento.

Neste contexto, as igrejas pentecostais encontram imensas barreiras e precisam se esgueirar nas frestas deixadas entre um discurso católico atávico e um discurso laico, este que tem seduzido cada vez mais pessoas que veem nele mais um carimbo definitivo no passaporte para a europeização portuguesa.

Voltemos à distribuição das denominações de origem brasileira com maior número de locais de culto pelo território português: Convenção das Assembleias de Deus em Portugal (CADP), Congregação Cristã em Portugal (CCP), Igreja Universal do Reino de Deus (Iurd).

**Quadro 5.** Lugares de culto por região

Região	CADP		CCP		IURD	
	n	%	n	%	n	%
Alentejo	47	11	1	0,80	11	11
Algarve	27	6,50	2	1,60	7	7
Centro	127	30	33	28	20	20
Lisboa e Vale do Tejo	138	33	11	10	40	40
Norte	69	16,50	68	58	18	18
Madeira	3	0,70	2	1,60	2	2
Açores	10	2,30	2	1,60	2	2
<b>Total</b>	<b>421</b>	<b>100</b>	<b>119</b>	<b>100</b>	<b>100</b>	<b>100</b>

Fonte: Prontuário Evangélico de 2005 (Almeida, 2005).

O quadro acima revela-nos um panorama que confirma o que discutimos até aqui, ou seja, com exceção da CCP, todas as outras denominações concentram seus templos na região centro-sul do país. Para compreender tal fenômeno é interessante deter-nos brevemente sobre as estratégias de implantação de duas

das principais denominações brasileiras em solo português, a Assembleia de Deus e a CCP.<sup>13</sup>

### *A Assembleia de Deus*

A história da Assembleia de Deus em Portugal é um empreendimento mais ou menos espontâneo, que começa com dois portugueses “retornados”: José Plácido da Costa e José de Matos Caravela. Plácido da Costa começa, ainda em 1913, pregações pentecostais em Portugal, depois de ter frequentado a Assembleia de Deus durante o tempo em que morou no Brasil. Porém, a primeira igreja de Portugal só foi fundada em 1924, por José de Matos Caravela, na cidade de Portimão, Algarve. A posterior expansão das Assembleias por terras lusas contou com a colaboração de inúmeros missionários suecos, inclusive do próprio Daniel Berg, que esteve diretamente envolvido na fundação da Assembleia de Deus do Porto 1934.

Como vimos no quadro 5, acima, não obstante o fato de concentrar seus templos na região de Lisboa (138) e Centro (127), a Assembleia de Deus consegue uma relativa penetração no Norte (68), principalmente se comparada à Iurd (18), que encontra significativa dificuldade de penetração neste território. No entanto, a Assembleia de Deus, na tentativa de abarcar um público com aspirações bastante diversas, de norte a sul do país, tem submetido a igreja a cismas frequentes, criando incontáveis dissidências. Nas últimas décadas, com o maior fluxo de migrantes brasileiros para Portugal, diversos missionários brasileiros têm fundado igrejas que utilizam a “marca” Assembleia de Deus, tornando o campo ainda mais emaranhado e de difícil distinção. Isto para não falar dos estreitos laços entre a Convenção Portuguesa e a Convenção Geral das Assembleias de Deus do Brasil (CGADB).

Sobre a configuração das assembleias de Deus em Portugal dois casos se destacam: o do Centro Pentecostal Europeu das Assembleias de Deus (CPEAD) e a Assembleia de Deus Internacional (ADIP), ambos tendo à frente pastores brasileiros. Em um culto da (CPEAD) na cidade de Odivelas, Grande Lisboa, falando do púlpito coberto com uma bandeira de Angola, o pastor brasileiro Wadson Rogério fala das agruras pelas quais passam os imigrantes em Portugal. Ao final da pregação, tem-se uma apresentação com mulheres vestidas com trajes típicos africanos, ao som de uma música de fundo também

<sup>13</sup> É oportuno informar que, embora a Iurd e seu processo de implantação em Portugal sejam dignos de nota, não o abordaremos neste espaço. A complexidade e os detalhes históricos que envolveram a implantação da Iurd no país, com o caso do Coliseu do Porto, além de já terem sido tratados por nós em trabalho anterior (Gracino Jr., 2011), extrapolam os limites deste artigo.

de tema africano. Então, o pastor exclama: “nós damos um espaço aqui a você que ninguém dá na sociedade portuguesa”. Na plateia veem-se angolanos, moçambicanos e brasileiros, mas os portugueses são raros. A dinâmica do culto é bastante próxima ao que vemos nas assembleias de Deus do Brasil, pregações efusivas entrecortadas por gritos de aleluia, tudo em atmosfera de extremo emocionalismo. Ao meu lado, um senhor português está visivelmente impressionado com o que vê. Notando que eu também me encontro deslocado naquele espaço, pergunta se eu tinha ideia de que o culto era daquele jeito e –ao perceber que eu era brasileiro– se no Brasil os cultos se processavam da mesma forma.

Em outra vigília que assisti na Assembleia de Deus Internacional, em fevereiro de 2009, um pastor chamado Renato Dantas entoava um forró. No púlpito, o pastor animava a plateia e ensaiava os passos; em duas passagens da música, quase toda igreja já repetia a letra e dançava segundo a coreografia. Embora algumas senhoras portuguesas tentassem acompanhar meio sem jeito a dança, alguns homens portugueses mostram claramente seu incômodo em relação à música e ao culto. Segundo um deles me confidenciou, já havia frequentado a Assembleia de Deus quando morava em Aveiro, mas o culto não era daquela forma. Para ele, a música, os louvores e os gritos de aleluia simultâneos tornavam o ambiente confuso.

Evidentemente, tais igrejas, voltadas para o público imigrante brasileiro e africano, não conseguem captar as demandas do público português. Acostumados a outro tipo de liturgia, “onde cada coisa tem seu lugar”, os portugueses queixam-se de ficarem atordoados em meio ao emaranhado de sons e expressões corporais orgiásticas dos cultos das igrejas pentecostais brasileiras. Entre as incompatibilidades mais agudas está, sem dúvida, a forma como o brasileiro e o africano lidam com o corpo dentro dos rituais religiosos. Esta espécie de “sagrado selvagem” (Bastide, 2006), que funde sensualidade e religião, num excesso de sentido inexpugnável a tentativas de domesticação institucional, parecem ferir o senso já moralizado –no sentido foucaultiano do termo– que o português tem de religião. Neste sentido, parece que boa parte da memória das romarias portuguesas descritas por Pierre Sanchis (1992), onde se misturavam sagrado e profano, foi recalcada na concepção de religião para os portugueses.

Ao contrário das assembleias de Deus autônomas, as filiadas à Convenção das Assembleias de Deus em Portugal passaram por um processo de rotinização dos carismas, que levou à consequente domesticação e normatização do culto. Embora na região de Lisboa os cultos abertos sejam ainda efusivos e esporadicamente ainda se assista a episódios de transe decorrente da unção

pelo espírito santo, tais eventos são cada vez mais raros e, segundo o que apurei, são quase nulos em cultos públicos nas igrejas do Norte. Uma jovem, membro da Assembleia de Deus do Porto, disse-me que em oito anos de igreja nunca havia visto a manifestação do espírito santo num culto público, somente em cultos de vigília. De fato, os cultos que assisti na Assembleia de Deus do Porto, no principal templo, Carvalhido, foram conduzidos dentro de um organograma rígido, em que o pastor presidente tomava a palavra, convocava a igreja a se por de pé e a cantar os hinos; feito isto, seguia-se uma sequência de pregações feitas pelos pastores auxiliares, preparadas previamente, no que se seguia a leitura de trechos da bíblia. Ao contrário das igrejas visitadas na Grande Lisboa, a imensa maioria da membresia era de origem portuguesa, bem como a totalidade dos pastores e diáconos. Em resumo, a igreja parece se aporuguesar na medida em que avança para o norte.

Como a visibilidade pública da igreja é pequena, seus templos acanhados e distantes dos centros comerciais que aglomeram pessoas, a principal estratégia de crescimento da igreja são as redes de confiança entre os membros e não-membros. Durante a pesquisa, percebemos que a maioria dos convertidos não havia chegado à igreja pelas grandes campanhas evangelísticas, mas pelos *laços* (Granovetter, 1983) que ligavam membros ativos da igreja aos neófitos.

Em um contexto em que o protestantismo pentecostal, além de extremamente minoritário, ficou sob as sombras da suspeita após os casos envolvendo a Iurd, tal estratégia tem se mostrado relativamente eficiente, haja vista o número maior de templos – e possivelmente de fiéis – da Assembleia de Deus em relação a denominações com uma visibilidade significativamente maior, como a Igreja do Maná e a própria Iurd, que fazem uso frequente dos *mass media*.

### ***A Congregação Cristã em Portugal***

A exemplo do processo de implantação das Assembleias, a Congregação também se origina do regresso de imigrantes portugueses do Brasil. Foi fundada por Domingos Sá, que frequentara a Congregação na cidade de São Paulo e, de regresso a Portugal em 1938, funda um templo na cidade do Porto. Segundo alguns documentos da igreja, a denominação foi perseguida pelo regime salazarista, tendo muitos de seus membros emigrado para países como França, Bélgica e Holanda, dando origem à expansão da Congregação Cristã pela Europa. No entanto, a esse respeito, segundo relato de José Fernandes, membro da Congregação Cristã em Portugal da cidade de Matosinhos desde a década de 1970, quando voltou a Portugal após ter se convertido no Paraná, as limitações não vinham das autoridades portuguesas,

mas da população, que demonstrava muita animosidade com outras religiões que não a católica.

Neste ponto, é interessante frisar que não encontramos maiores informações quanto ao teor das perseguições das quais foram vítimas os adeptos da Congregação Cristã em Portugal em Portugal durante a ditadura de Salazar, porém, sabemos que alguns de seus lugares de culto foram fechados, só sendo reabertos após 25 de abril de 1974. Um adendo interessante a este episódio é o fato de que, embora o regime salazarista tenha se aproximado progressivamente da Igreja Católica, tendo declarado o catolicismo sustentáculo moral da sociedade portuguesa e lhe concedido privilégios, a constituição de 1933 não pôs em questão a lei de separação entre estado e Igreja Católica promulgada pelos republicanos em 1911 (Vilaça, 2006, p. 186). Ao contrário, segundo Vilaça, a aproximação entre estado e catolicismo, ocorrida principalmente após a assinatura da Concordata em 1940, levou à aglutinação de outros cristãos, em especial os protestantes, sob organizações como a Aliança Evangélica Portuguesa (AEP), que ganha estatuto legal em 1935. Em outras palavras, a normatização do “religioso” por parte do estado, ao invés de desagregar, desestruturar as agências religiosas, promove o justo oposto, ao induzir sua organização e busca por reconhecimento legal. Note-se que, em Portugal, tanto a AEP –enquanto entidade de representação coletiva– quanto as igrejas individualmente lutam por reconhecimento público e jurídico de suas demandas, bem como a isonomia com a Igreja Católica perante o estado.

Não obstante o fato de se ver “perseguida”, a Congregação Cristã em Portugal consegue uma significativa penetração em Portugal, em especial no norte do país, mais especificamente no Vale do Rio Douro, onde possui 68 dos 119 locais de cultos registrados no Prontuário Evangélico, invertendo a tendência das outras denominações pentecostais, que se concentram na região da Grande Lisboa.

Ao conversar com as pessoas nos cultos da Congregação Cristã no Grande Porto, percebi que se tratam, em sua maioria, de portugueses migrados da região de Trás-os-Montes, alguns com fortes laços geracionais com o Brasil. Para estas pessoas, socializadas em aldeias com um forte censo comunitário, a Congregação Cristã torna-se uma alternativa de socialização nas grandes cidades de Portugal, a exemplo do que vários estudos já apontaram para o Brasil. Por outro lado, os fortes preceitos morais impressos pela vida na igreja levam a um contraste muito acentuado com a sociedade moderna, limitando a expansão das igrejas entre alguns estratos sociais mais afeitos às grandes cidades.

Foram recorrentes os depoimentos que davam conta da dificuldade de se manter os jovens dentro da igreja, especialmente os que vivem em cidades maiores como Porto ou Braga: seduzidos pelos encantos da sociedade de consumo, os jovens parecem mais sedentos por estratégias de convivência na cidade do que, neste caso, por uma comunidade que os aparte da experimentação das delícias e possibilidades do mundo. Em muitos casos, as segundas e terceiras gerações alcançam níveis de estudo bastante superiores aos de seus pais ou avós e acabam deixando a igreja quando entram na universidade ou migram para cidades maiores. Foi justamente esta a trajetória de uma de minhas entrevistadas, Ana Alvarenga, uma jovem nascida na pequena vila nortenha de Mourão, pertencente ao Concelho de Vila Flor no distrito de Bragança, que deixou a Congregação após entrar no curso de arquitetura da Universidade do Porto. Segundo Ana, que hoje frequenta a Igreja Batista no Porto e é membro do Grupo Bíblico Universitário de Portugal (GBUP), “talvez a convivência na igreja [Congregação] faça sentido para meus pais, mas pra mim já não fazia mais [...] pra quem anda ou andou na universidade, é muito difícil conviver com certas coisas que são costumes da igreja [...]”. Assim, o discurso da Congregação Cristã em Portugal, que separa o mundo em duas partes bem definidas, fez sentido para os pais de Ana, quando estes chegaram à cidade do Porto na década de 1980, egressos de uma pequena vila transmontana, porém deixou de traduzir os anseios da jovem, passando até mesmo a servir como barreira para sua socialização dentro do ambiente universitário.

Por outro lado, tal como a Assembleia de Deus, a Congregação tem seu crescimento marcado principalmente pelas redes de confiança que se estabelecem entre o membro e o não membro da igreja, atraindo de forma mais significativa pessoas de meia idade, geralmente proveniente da região de Trás-os-Montes.

## **Considerações finais**

Neste artigo procuramos demonstrar de que forma em contextos culturais mais regulados a dinâmica religiosa – entendida tanto como aumento da diversidade religiosa institucional, quanto como possibilidade de trânsito religioso – é mais baixa quando comparada à apresentada por regiões cortadas mais intensamente por fluxo de ideias e pessoas. Neste sentido, procuramos ressaltar não só a ideia de que a modernidade tem múltiplas direções (Eisenstadt, 2001) e é assimilada de forma diversa em regiões diferentes do globo, mas, principalmente, a de que tal processo pode tanto solapar as culturas locais, quanto dar-lhes uma nova roupagem, ao serem inseridas em contextos globais e/ou comerciais. Assim, procuramos chamar a atenção para

duas regiões em que o processo de modernização e a inserção em cenários mais amplos, marcados por fluxos culturais mais intensos, não significou o retraimento das culturas locais; ao contrário, nestas regiões observou-se que a inclusão de bens simbólicos tradicionais nos circuitos massivos (Canclini, 1997) levou ao fortalecimento das identidades regionais das quais esses bens eram provenientes.

Ao nos debruçarmos sobre os casos do norte de Portugal, procuramos mostrar como esse processo de patrimonialização de traços culturais regionais imbricados ao catolicismo levou ao fortalecimento da identidade entre indivíduo e culto católico, mesmo que esta identificação tenha sido vivida, em alguns momentos, de forma vicária (Davie, 2007). Neste sentido, tentamos deslocar o eixo explicativo de uma teoria que privilegia fatores internos ao campo religioso para compreender a intensidade dos trânsitos religiosos, para outra que considera não só as dinâmicas internas às agências religiosas, mas também os processos sociais envolvidos na maior ou menor pluralidade religiosa.

Desta forma, procuramos nas conformações socioculturais típicas do norte de Portugal exemplos de locais que conflitavam com a mensagem pentecostal. Tais conflitos se dão simultaneamente pelo caráter destradicionalizante da mensagem pentecostal; pelas conformações culturais locais adversas ao pentecostalismo, tributárias de uma história imbricada à história católica; e pela capacidade da Igreja Católica de mobilizar a memória, imbricando seu passado ao passado da localidade.

## Referências

- ALMEIDA, F. R. *Prontuário evangélico*. Queluz: Núcleo, 2005.
- BASTIDE, Roger. *O sagrado selvagem e outros ensaios*. São Paulo: Cia das Letras, 2006.
- BEYER, Peter. *Religion and globalization*. London: Sage, 1994.
- BEYER, Peter. A privatização e a influência pública da religião na sociedade global. In: Mike Featherstone (Org.). *Cultura global: nacionalismo, globalização e modernidade*. Petrópolis: Vozes, 1999. p. 395-419.
- BRUCE, Steve. The supply-side model of religion: the Nordic and Baltic States. *Journal for the scientific study of religion*, v. 39, n. 1, p. 32-46, 2000.
- CANCLINI, Nestor Garcia. *Culturas híbridas poderes oblíquos: estratégias para se entrar e sair da modernidade*. São Paulo: Edusp, 1997.
- CANCLINI, Nestor Garcia. *A globalização imaginada*. São Paulo: Iluminuras, 2003.
- CARDOSO, Ana; PERISTA, Heloísa. A cidade esquecida: pobreza em bairros degradados de Lisboa. *Sociologia – Problemas e Práticas*, v. 15, p. 99-111, 1994.

CARVALHO, José Vieira de. *Aqui mora o “tronco velho e robusto” da Pátria*: uma região – o Norte de Portugal – fundada nos valores da liberdade, da solidariedade e da portugalidade. Porto: Publicações da Universidade do Porto, n. 3, p. 479-486, 1996.

DAVIE, Grace. Vicarious religion: a methodological challenge. In: Nancy T. Ammerman (Org.). *Everyday religion: observing modern religious lives*. New York: Oxford University Press, 2006. p. 21-37.

DAVIE, Grace. Religion in Europe in the 21st century: the factors to take into account. In: Inger Furseth; Paul Leer-Salvesen (Orgs.). *Religion in late modernity: essays in honor of Pål Repstad*, Trondheim: Tapir Academic Press, 2007. p. 37-53.

EISENSTADT, Shmuel Noah. Modernidades múltiplas. *Sociologia – Problemas e Práticas*, v. 35, p. 139-163, 2001.

FRESTON, Paul. A Igreja Universal na Ásia. In: Ari Pedro Oro; André Corten; Jean-Pierre Dozon (Orgs.). *Igreja Universal do Reino de Deus*. São Paulo: Paulinas, 2003. p. 197-229.

FRESTON, Paul. Latin America: the other christendom - pluralism and globalization. In: Peter Beyer; Lori Beaman (Orgs.). *Religion, globalization and culture*. Leiden: Brill, 2007. p. 577-599.

FRESTON, Paul. A Igreja Universal do Reino de Deus na Europa. *Lusotopie*, v. 2, p. 383-404, 1999.

GABRIEL, Eduardo. A expansão internacional do catolicismo carismático brasileiro. *Análise social*, v. 44, n. 190, p. 189-210, 2009.

GRACINO JUNIOR, Paulo. Minas são muitas, mas convém não exagerar: identidade local e resistência ao pentecostalismo em Minas Gerais. *Caderno CRH*, v. 21, n. 52, p. 145-162, 2008.

GRACINO JUNIOR, Paulo. Jesus made in Brazil: notas sobre a transnacionalização do pentecostalismo brasileiro para Portugal. *Horizonte*, v. 9, n. 22, p. 416-445, 2011.

GRACINO JUNIOR, Paulo. Do reino de deus às portas do inferno: migração brasileira, liberdade religiosa e transnacionalização do pentecostalismo para Portugal. *Revista Migrações*, v. 11, p. 185-211, 2013.

GRANOVETTER, Mark. The strength of weak ties: a network theory revisited. *Sociological Theory*. v. 1, p. 201-233, 1983 <[www.jstor.org/pss/202051](http://www.jstor.org/pss/202051)> (set. 2009).

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

HERVIEU-LÉGER. Catolicismo: a configuração da memória. *Rever*, v. 2, p. 85-107, 2005 <[www.pucsp.br/rever/rv2\\_2005/t\\_leger.htm](http://www.pucsp.br/rever/rv2_2005/t_leger.htm)> (24 jun. 2008).

LEWGOY, Bernardo. Entre herança europeia e hegemonia brasileira: notas sobre o novo espiritismo transnacional. In: Ari Pedro Oro; Carlos Alberto Steil; João Rickli (Orgs.). *Transnacionalização religiosa: fluxos e redes*. São Paulo: Terceiro Nome, 2012. p. 101-121.

LUHMANN, Niklas. *La religión de la sociedad*. Madri: Editorial Trotta, 2007.

- MACHADO, Igor Renó. *Cárcere público: processos de exotização entre imigrantes brasileiros no Porto, Portugal*. Campinas: Tese de doutorado em Sociologia. Unicamp, 2003.
- MAFRA, Clara Cristina. *Na posse da palavra: religião, conversão e liberdade pessoal em dois contextos nacionais*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais do Instituto de Ciências Sociais da Univ. de Lisboa, 2002.
- MARIZ, Cecília. Missão religiosa e migração: “novas comunidades” e igrejas pentecostais brasileiras no exterior. *Análise Social*, v. 44, n. 1, p. 161-187, 2009.
- MARIZ, Cecília; GRACINO JUNIOR, Paulo. Os pentecostais no censo de 2010. In: Renata Menezes; Faustino Teixeira (Orgs.). *Religiões em movimento: o censo de 2010*. Petrópolis: Vozes, 2013. p. 11-21.
- McLUHAN, Marshall; POWERS, B. R. *La aldea global: transformaciones en la vida y los medios de comunicación mundiales en el siglo 21*. Barcelona: Gedisa Editorial, 2002.
- ORO, Ari Pedro. A presença religiosa brasileira no exterior: o caso da igreja universal do reino de deus. *Estudos Avançados*. São Paulo, v. 1, n. 52, p. 139-156, 2004.
- ORO, Ari Pedro. Transnacionalização religiosa no Cone Sul: uma comparação entre pentecostais e afro-religiosos. *Debates do NER*, v. 10, n.16, p. 225-246, 2009.
- PORDEUS Jr., Ismael de A. *Portugal em transe: transnacionalização das religiões afro-brasileiras – conversão e performance*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2009.
- ROBERTSON, Roland. *Globalização: teoria social e cultura global*. Petrópolis: Vozes, 1993.
- ROBERTSON, Roland. Mapeando a condição global: a globalização como conceito central. Mike Featherstone (Org.). *Cultura global: nacionalismo, globalização e modernidade*. Petrópolis: Vozes, 1999. p. 23-40.
- RUUTH, Anders; RODRIGUES, Donizete. *Deus, o demônio e o homem: o fenômeno Igreja Universal do Reino de Deus*. Lisboa: Edições Colibri, 1999.
- SANCHIS, Pierre. *Arraial: festa de um povo – as romarias portuguesas*. Lisboa: Dom Quixote, 1992.
- SARAIVA, Clara. Afro-Brazilian religions in Portugal: bruxos, priests and pais de santo. *Etnográfica*, v. 14, n. 2, p. 265-288, 2010.
- SCURO, Juan. Sair para buscar, encontrar e voltar: de como surgiu uma igreja do Santo Daime no Uruguai. *Debates do NER*, v. 13, n. 21, p. 151-180, 2012.
- SMITH, Anthony. Ethnic myths and ethnic revivals. *European Journal of Sociology*, v. 25, n. 2, p. 283-305, 1984.
- SMITH, Anthony. *Ethno-symbolism and nationalism: a cultural approach*. London: Routledge, 2009.
- SWATOWISKI, Claudia. *Novos cristãos em Lisboa: reconhecendo estigmas, negociando estereótipos*. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2010.

URRY, John. *O olhar do turista: lazer e viagem nas sociedades contemporâneas*. 3ª edição. São Paulo: Studio Nobel, 2001.

VALA, Jorge (Coord). *Simetrias e Identidades: jovens negros em Portugal*. Oeiras: Celta, 2003.

VILAÇA, Helena. Notas de pesquisa para o estudo dos grupos religiosos minoritários em Portugal. *Sociologia: revista da Faculdade de Letras do Porto*, n. 7, p. 31-51, 1997.

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

WELLMAN, B.; S. D. BERKOWITZ. Introduction: studying social structures. In: *Social structures*. B. Wellman; S. D. Berkowitz (Orgs.). Cambridge: Cambridge University Press. 1991.

Autor correspondente:

Paulo Gracino de Souza Junior

Iuperj, PPG em Sociologia

Praça Pio X, 7, 6º andar – Candelária

20040-020 Rio de Janeiro, RJ, Brasil

Recebido em: 16 jan. 2014

Aprovado em: 26 jun. 2014