

ORO, Ari Pedro; STEIL, Carlos Alberto; RICKLI, João (orgs.). *Transnacionalização religiosa: fluxos e redes*. São Paulo: Editora Terceiro Nome, 2012, 202 p.

RONALDO DE OLIVEIRA RODRIGUES
Universidade Federal do Pará, Belém, Pará, Brasil

DOI: 10.11606/issn.2316-9133.v22i22p358-362

Trânsitos, trajetórias e movimentos de desterritorialização são os principais processos que norteiam a dinâmica da transnacionalização religiosa, proporcionando uma nova imagem da paisagem religiosa global. A mobilidade de instituições, práticas, objetos e ideias religiosas, atua configurando novos fluxos que dão origem às redes transnacionais no campo religioso, redefinindo antigas concepções sobre a forma como se compreendia religião, bem como a própria atuação da igreja. Estas são as principais discussões feitas em uma reunião de textos compostos por vários autores e organizada por Pedro Oro, Carlos Steil e João Rickli.

O primeiro capítulo trata do pentecostalismo globalizado das pequenas e médias igrejas (de até 20 mil membros), mostrando como “a presença das igrejas [pentecostais] brasileiras nas capitais do Uruguai e da Argentina replica em forma e organização dos cultos daquelas encontradas no Brasil” (p. 17), gerando, então, um imaginário transnacional que é um dos fatores que motivam a concepção de igreja como rede aberta, o que contribui expressivamente para o crescimento das pequenas e médias igrejas mundo afora. Resultado desse transnacionalismo na América Platina é a fala do *portunhol*; o que de certa forma reforça a centralidade administrativa e a identidade brasileiras.

No processo de transnacionalização religiosa a constituição de redes deve ser entendida como um fluxo de mão dupla. No caso em tela, assim como lideranças religiosas brasileiras deslocam-se para Uruguai e Argentina, líderes argentinos, por exemplo, constroem carreiras nos ministérios pentecostais e igrejas de Porto Alegre e Montevidéu. Essa é uma das características que permite falar em constituição de redes e novos fluxos na igreja.

Outro vetor dentro do processo de transnacionalização é a maior integração entre movimentos similares, embora de distintas igrejas, como, por exemplo, entre pentecostais e a Renovação Carismática Católica, que é o caso da *Comunión Renovada de Evangélicos y Católicos en el Espíritu Santo* (Creces) na Argentina.

No segundo capítulo é explorado o domínio do pentecostalismo nos garimpos da região do Tapajós (PA) e do Suriname. Transita-se pela apresentação de um cenário de vida ora conspícuo, ora religioso, e, ao mesmo tempo, sugere-se um diálogo social e cultural, de reciprocidade entre esses dois estilos de vida. “As principais igrejas presentes nas currutelas dos garimpos pesquisados são pentecostais” (p. 47). No Suriname as igrejas Assembleia de Deus e a Deus é Amor são exclusividade, enquanto na região do Tapajós há também a presença das igrejas Católicas e Adventista do Sétimo Dia. É importante lembrar que a con-

solidação dessas igrejas nos garimpos também se deve à necessidade de as famílias terem uma vida mais pacífica.

A relação com o território em uma dimensão de fixação está diretamente relacionada ao tornar-se um fiel religioso no garimpo, pois “aqueles que vivem permanentemente em uma currutela, estão mais propícios a aderir a uma igreja” (p. 48). A religião atua como elemento distintivo para um consumo mais previdente, principalmente por se tratar de um segmento que leva à consolidação de uma família. Por sua vez, o garimpeiro que se fixa a uma família pode carregar elementos de variadas crenças, já que no garimpo a relação com o divino define-se por não muitas “prisões” a doutrinas religiosas.

No terceiro capítulo apresenta-se como o trabalho de pastores pentecostais propagou o pentecostalismo brasileiro, tornando-o um fenômeno na África Austral. Destaca-se que Moçambique é o local para onde foi a maioria dos missionários evangélicos brasileiros na África, sendo que a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) tem bastante expressividade neste país.

Um dos principais trabalhos do pentecostalismo brasileiro na África é o combate aos “maus espíritos”, pois, de acordo com o discurso dos líderes da IURD, quando os escravos africanos foram transportados para o Brasil vieram também os maus espíritos, tendo atuação importante nos cultos afro-brasileiros, como o candomblé e a umbanda. Por outro lado, o trabalho desses missionários brasileiros é o de curar as raízes desse mal. Configura-se então uma relação de distanciamento cultural quanto à África, pois os próprios “curandeiros locais são considerados feiticeiros e suas práticas recebem o nome de macumba” (p. 66).

O crescimento da participação das mulheres nas igrejas pentecostais também é um fator interessante em Moçambique. Questões como

amor, casamento, sexualidade são abertamente exploradas pelos pastores e aproximam as mulheres das igrejas. Além disso, a recente mobilidade sociocultural e econômica da figura feminina é apoiada a partir do discurso de sucesso econômico e de prosperidade, logo, o casamento pentecostal é uma forma de romper e “anular as ideias tradicionais sobre o casamento” (p. 74), quebrando as prisões da vida antiga e lançando-se a caminhos mais prósperos.

No quarto capítulo são explorados aspectos atinentes ao projeto missionário dos protestantes holandeses instalados no sul e sudeste brasileiro. Frisa-se como a negociação de alteridade “influencia de forma determinante a vida missionária e, a partir dela, o modo de organizar as relações transnacionais dessas denominações” (p. 77). Mostra-se as convergências e divergências da Gereformeerde Kerken in Nederland (GKN), que representa as Igrejas Reformadas na Holanda, com a Igreja Evangélica Reformada (IER), igreja independente consolidada pelos imigrantes em terras brasileiras. Em 1959 a ideia de que o Brasil seria um terreno fértil para o trabalho missionário justificava-se porque era “coberto por trevas espirituais e ignorante do verdadeiro amor de Jesus Cristo” (p. 81). Entre outras questões também se utilizou do argumento de que o Brasil não seria verdadeiramente um país católico, bem como lançaram severas críticas ao comportamento do cidadão associando-o a um caráter primitivo/pagão da religião afro.

A diferença de visão acerca do país é expressa em um novo documento, produzido pelo Zuid Amerika Orgaan (ZAO), hoje Latijns Amerika Sectie (LAS), organismo missionário das GKN responsável pelas ações no continente da América do Sul, a partir, por exemplo, da seguinte afirmação: “Não é a bíblia que informa o modo como a ZAO olha para a América do Sul, mas sim a hermenêutica latino-americana

que informa o modo como o ZAO olha para o texto bíblico” (p. 87). Dessa forma enquanto “a agenda de 1959 era a conversão e a pregação do verdadeiro Evangelho [...] Em 1982 a agenda é a libertação e a justiça social” (p. 90).

No bojo dessa relação não se pode ignorar os paradoxos referentes à mãe e filha, no caso GKN e IER. O fato de o ZAO decidir apoiar organizações ecumênicas e de apontar a Teologia da Libertação como base para a responsabilidade social dos latino-americanos levantou profundos questionamentos por parte da IER. O ZAO, por sua vez, acusa a IER de conservadorismo e fechamento para a realidade (p. 97-98).

Em meio a conflitos e tensões é preciso considerar como os modos de negociação de alteridade incidem sobre esse cenário. Para os missionários holandeses houve transformações na organização das relações com o “outro”, ou seja, a GKN flexibilizou sua compreensão sobre o cenário brasileiro. Por outro lado, para os imigrantes a situação é oposta, pois a IER não mudou significativamente sua visão desde o ano de 1965. Nesse sentido é interessante notar que aqueles que não estão no país possibilitaram uma visão mais aberta de suas atuações, enquanto os que estão parecem não se abrir às peculiaridades de uma cultura tão complexa como a brasileira.

No quinto capítulo são apresentadas questões referentes à criação de um circuito espírita internacional, por meio das ações de entidades federativas, como a Federação Espírita Brasileira (FEB) e Conselho Espírita Internacional, bem como suas parceiras, como as Associações Médico-Espíritas.

Como elemento originalmente francês, o espiritismo kardecista foi lastreado com elementos que lhe atribuíram uma ressignificação e uma identidade religiosa, ganhando status de brasilianização, que é “a tendência recente de

exportação organizada das referências religiosas do espiritismo brasileiro” (p. 103). Estratégia fundamental para esse processo de exportação são as alianças com espíritas locais para fazer do kardecismo uma religião globalizada.

Nesse sentido é que se pode falar em alianças e, conseqüentemente, na formação de redes espíritas. Para tanto existem figuras fundamentais que estimulam e orientam o processo, como no Brasil, Divaldo Franco, cujo apostolado “é expressivo e indicativo das novas configurações do espiritismo kardecista, agora convertido numa religião globalizada, aberto a acordos com novos parceiros na cena religiosa e, por último, intérprete religioso privilegiado do sentido das experiências migratórias de seus protagonistas europeus e norte-americanos” (p. 107).

O projeto de internacionalização do espiritismo faz parte dos planos desde o espiritismo francês. As novas tecnologias de comunicação e informação, englobando os meios massivos, constituem elementos fundamentais para a difusão internacional e transatlântica do espiritismo. O valor da articulação virtual para o espiritismo pode ser mensurado a partir da informação de que “a internet foi uma ferramenta básica para a criação das redes espíritas transnacionais, que culminaram na formação do Conselho Espírita Internacional, atualmente com sede em Brasília” (p. 113).

O sexto capítulo explora como a peregrinação pode ser utilizada para o encontro ou reencontro de sentimento de identidade. A visita de peregrinos católicos do condado de Donegal aos santuários marianos em Medjugorje, Bósnia-Herzegovina e em Lourdes mostra a força da igreja católica “enquanto instituição transacional, tendo em seu ápice o papa como líder articulador” (p. 124). Lourdes é o santuário de curar, para onde vão doentes com alguma forma de sofrimento corporal. Em Medjugorje os

doentes não são necessariamente físicos, mas seus aflitos são de ordem espiritual.

Para os peregrinos, a ideia geral é que se pode ganhar algo com a viagem, de que vão encontrar algo de que não dispõem em casa. Certo é que há um construto social no processo de peregrinação, pois eles dão formas e novos significados à experiência individual, sinalizando aspectos de um sentimento de unidade e solidariedade, o que poderia ser tido como “sentimentos em comum”, nos quais independentemente do local da peregrinação, há uma conexão entre as pessoas, tornando-as, inclusive, indivíduos igualitários.

A teoria dos sentimentos em comum dá dinamicidade à ideia da peregrinação como uma solução para o sentimento de perda da comunidade, recorrente por conta das profundas alterações socioculturais que vem acontecendo nos locais-sede da peregrinação, como o fato de que “há mais empregos hoje em dia, menos tempo é dedicado ao visitar vizinhos, contar histórias ou dançar no salão comunitário. É mais tempo dispensado ao trabalho numa carreira profissional”. Isso incide na experiência de declínio da comunidade.

A peregrinação atua então como elemento restaurador desse sentimento de pertencimento e recuperação, embora em campo subjetivo, do sentido de comunidade. Portanto, “a afirmação das fronteiras da comunidade local ocorre num campo social que se estende para além do local. O campo religioso transnacional oferece oportunidades para os peregrinos de Donegal que eles não encontram em casa” (p. 143).

O capítulo sete apresenta uma reflexão sobre as relações percebidas entre brasileiros e portugueses na Igreja Católica de língua portuguesa em Haia, Holanda. A relação muitas vezes nada “amigável” entre os leigos brasileiros e portugueses dessa igreja em Haia representa também os choques, os conflitos

ideológicos, culturais e religiosos no processo de transnacionalização, configurando a necessidade de realocar a igreja em seu novo espaço. Nessa “relocalização do catolicismo na Holanda”, brasileiros, portugueses, angolanos, moçambicanos, holandeses e guiné-bissenses passam a ter necessidade de comunicação mais intensa por conta de conviverem no interior de uma mesma religião.

É importante considerar que “os brasileiros e portugueses [...] mantêm constantes idas e vindas aos seus países de origem, reforçando a criação de laços e influências transnacionais”, implicando a necessidade de relocalização da religião (p. 150). Exemplo significativo dessa relocalização da religião católica é a comemoração do dia de Nossa Senhora Aparecida em Haia. No mesmo dia 12, data em que celebra no Brasil, são realizadas ações comemorativas à santa. “A procissão é organizada com a cruz à frente, seguida pelas crianças, que ocupam esse lugar especial por conta da celebração do dia da criança no Brasil” (p. 153). Por outro lado a referência à cultura portuguesa tem sua legitimidade em Nossa Senhora de Fátima.

Seus cultos peculiares acabam gerando a necessidade de construir uma unidade entre portugueses e brasileiros. Desse modo as paróquias culturais, como efeitos da transnacionalização, devem representar elementos de encontro e não de dispersão, contribuindo para a relocalização da igreja católica que não pode violentar a identidade de qualquer grupo cultural de origem e muito menos do local em que estão situados.

O último capítulo apresenta como a Renovação Carismática (RCC), na diocese de San Diego, localizada na fronteira entre os Estados Unidos e México, torna-se suporte institucional para uma população que se situa entre duas culturas, compondo uma nova comunidade nesta fronteira. Nesse sentido o ritual

não é apenas um elemento que cumpre uma função instrumental, mas é capaz de “criar uma comunidade étnico-religiosa imaginada para além dos territórios ou das culturas em oposição na fronteira geográfica, linguística ou mesmo cultural” (p. 185).

A RCC permite aos hispânicos que habitam a fronteira entre os Estados Unidos e o México o estabelecimento de relações sociais intensas no âmbito de uma comunidade de fé que se define pelo movimento, transcendendo a dimensão do espaço-tempo, pois o lugar e o espaço paroquial ou diocesano já não são a referência de outrora.

San Diego existe como um entre-lugar, ou seja, possibilita a criação de um terceiro espaço reforçando a autonomia do sujeito e sua identidade como católico e hispânico. Quando os próprios participantes da RCC reconhecem que “a Renovação [...] dá uma família espiritual” (p. 183), legitimam o poder desse movimento em suas vidas pessoais ressignificando

seus conceitos acerca do lugar que sempre existiram, aceitando, então, a existência e, sobretudo, seu pertencimento a uma comunidade étnico-religiosa que não se prende aos limites geográficos, linguísticos e até mesmo culturais.

Por fim resta-nos acrescentar que a experiência da transnacionalização religiosa gera novos fluxos, movimentos e deslocamentos dos fenômenos religiosos e, muitas vezes, atua de maneira subjetiva. Seja como um novo espaço geográfico, demandando uma linguagem específica, seja apenas pelo imaginário, o transnacionalismo é uma tendência cada vez mais concreta como estratégia discursiva, midiática e institucional das igrejas, que tem nos processos de comunicação e intercâmbio, principalmente Internet e televisão, instrumentos relevantes para a consolidação de seu processo, contribuindo para que as fronteiras locais e simbólicas sejam superadas, propondo a existência de novos elementos.

autor

Ronaldo de Oliveira Rodrigues

Doutorando em Ciências Sociais (Antropologia) / UFPA