

“O malandro, o protestante e o galego”: uma parábola sobre a transnacionalização do pentecostalismo brasileiro em Portugal

Paulo Gracino Junior*

“Mas agora, e o espanto foi geral e mundial, o movimento não era para o ocidente nem para o oriente, para o sul ou para o norte. A península girava sob si mesma, em sentido diabólico, isto é, contrário aos dos ponteiros do relógio, o que, ao divulgar-se, foi causa imediata de tonturas na população portuguesa e espanhola, embora a velocidade de rotação fosse tudo menos vertiginosa” (*Jangada de pedra*, José Saramago, 1986).

Resumo

Este trabalho versa sobre algumas facetas do processo de transnacionalização do pentecostalismo brasileiro para Portugal, tendo como foco central a trajetória da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) naquele país. Mais especificamente, nos debruçamos sobre os movimentos de resistência à implantação da IURD no norte de Portugal, desencadeados pela tentativa de compra da casa de espetáculos Coliseu da cidade do Porto, analisando não apenas seus aspectos sincrônicos conjunturais, mas também seus aspectos diacrônicos. Tal esforço exigiu-nos um diálogo, mesmo que de forma oblíqua, com processos de globalização e seus desdobramentos. À medida que o movimento de prospecção da pesquisa caminhava, vinham à tona processos de migração, histórias locais, identidades, memória, fobias, disputas de poder, malfadados planos econômicos e mensagens religiosas.

Palavras-chave

Pentecostalismo. Transnacionalização. Portugal.

Abstract

This paper deals with some aspects of the transnationalization of Brazilian pentecostalism to Portugal, focusing mainly on the trajectory of the Universal Church of the Kingdom of God (UCKG) in that country. More specifically, we investigated resistance movements against the

* Doutor em Sociologia pelo Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (Rio de Janeiro/Brasil), com estágio de Doutorado realizado no departamento de Sociologia da Universidade do Porto, Portugal, entre 2008 e 2009, com financiamento PDEE/CAPES. Professor da Universidade de Vila Velha (Vila Velha/Brasil). E-mails: paulogracino@hotmail.com; paulogracino@iuperj.br.

implementation of the UCKG in the northern part of Portugal triggered by an attempt to buy the Coliseum, a concert venue located in the city of Porto. We analyzed not only synchronous conjunctural aspects, but also diachronic aspects. This effort has required us to establish a dialogue, even though not directly, with processes of globalization and their consequences. As the research progressed, migration processes, local stories, identities, memory, phobias, power struggles, failed economic plans and religious messages surfaced.

Keywords

Pentecostalism. Transnationalization. Portugal.

I. Introdução

Em novembro de 2008, parti para Portugal para um estágio de doutorado na Universidade do Porto, norte do país. Informado pela literatura (RUUTH & RODRIGUES, 1999; MAFRA, 2002), sabia que a região do Grande Porto havia sido palco de intensos movimentos de contestação à implantação da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), desencadeados, principalmente¹, após a tentativa frustrada de compra da sala de espetáculos Coliseu do Porto, em meados de 1995. À medida que avançava em minha pesquisa, que em princípio visava observar as formas de inserção do pentecostalismo brasileiro no Norte de Portugal, percebia o quanto o evento havia marcado a memória coletiva dos portugueses, em especial dos nortenhos². Durante as entrevistas, foram recorrentes nos depoimentos dos pastores de igrejas, como a Assembleia de Deus do Porto (AD) e a Congregação Cristã em Portugal (CCP), narrativas sobre os anos de dificuldade que enfrentaram após os embates entre IURD, parte da mídia e sociedade portuguesa.

¹ Segundo Anders & Rodrigues (1999), os conflitos envolvendo a IURD no Norte 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.

² Em outros estudos desenvolvidos paralelamente a este, pesquisadores como Eduardo Gabriel (2010) e Cláudia Swatowski (2010) também relatam a recorrência da memória do evento para a população portuguesa.

Se, por um lado, os depoimentos dos pentecostais mostravam que o contraste entre IURD e população portuguesa haviam afetado as outras denominações pentecostais de origem brasileira como um todo, por outro, os relatos dos portugueses que se envolveram nos eventos deixavam evidente a centralidade do fato para a formação de uma “memória cívica” do norte de Portugal.

Neste sentido, 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 (MACHADO, 2003). Como nos mostra Machado (2003), a animosidade dos portugueses para com os imigrantes brasileiros e sua cultura³ vinha crescendo desde que o país entrou na Comunidade Europeia em 1985/86 e passou a receber um maior fluxo de imigrantes. No entanto, embora as manifestações anti-IURD – muitas envolvendo embates físicos como nas localidades de Rio Tinto, concelho de Gondomar e Matosinhos, na região do Grande Porto – possam ser lidas como xenofobia, os ingredientes religiosos complexificam ainda mais o caso. Somado a isto, chamou-nos 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, cidade em que a Igreja havia comprado o também tradicional cinema Império, anos antes do “Caso Coliseu” (1992).

Com o avançar das pesquisas, percebemos que a cultura regional do Norte, bem como a conformação do catolicismo da região – marcado por uma contundente participação leiga e organizado em torno das festas e ritos populares –, constituía-se como barreira significativa ao crescimento do pentecostalismo na região. No Norte, os laços sociais mais densos, fortificados pelo *paradoxal* reflorescimento da cultura regional após a entrada do país na União Europeia – como bem já havia notado Appadurai (1996) para outros contextos –, pareciam limitar as opções religiosas não católicas.

³ É interessante notar que desde a década de 1980 as televisões portuguesas veiculam conteúdos produzidos no Brasil, em especial as telenovelas, que são de grande audiência entre os estratos menos cultos da sociedade portuguesa. A música brasileira também é bastante difundida em Portugal, especialmente os gêneros mais comerciais, como Axé, Pagode e Funk. Em diversos meios assiste-se a críticas dirigidas ao que chamam “invasão” da cultura brasileira.

Tal pressuposto tomou corpo quando tomamos conhecimento de pesquisas quantitativas (VILAÇA, 2006) que apontavam uma menor diversidade religiosa no Norte em relação à porção Sul do país. Mesmo quando segregamos as duas maiores cidades portuguesas, Lisboa e Porto, vemos que nesta a diversidade é significativamente menor que naquela.

Sendo assim, este trabalho versa sobre algumas facetas do processo de transnacionalização do pentecostalismo brasileiro para Portugal, tendo como foco central a trajetória da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) naquele país. Mais especificamente, nos debruçaremos sobre os movimentos de resistência à implantação da IURD no Norte de Portugal, desencadeados pela tentativa de compra da casa de espetáculos Coliseu da cidade do Porto, analisando não apenas seus aspectos sincrônicos conjunturais, mas também seus aspectos diacrônicos. Tal esforço exigiu-nos um diálogo, mesmo que de forma oblíqua, com processos de globalização e seus desdobramentos.

II. Entre evangélicos e prostitutas: balizando o problema

Ao chegar ao Porto, naquele frio e chuvoso mês de novembro, meu destino parecia óbvio: escrutinar os arquivos e as hemerotecas, em busca de reconstruir o que havia acontecido naquele agosto de 1995. Quais fatos ou processos teriam irrompido a fúria nos “bondosos e amorosos corações portugueses”?⁴ O que teria mobilizado, “de uma hora pra outra”, pessoas de interesses tão diversos, como jovens e idosos, intelectuais e “pessoas do povo”, em uma verdadeira cruzada contra a venda de uma então decadente casa de espetáculos situada no centro do Porto a uma igreja evangélica *brasileira*? Por que pessoas, muitas que nunca haviam posto os pés dentro do Coliseu – como fiquei sabendo posteriormente pelas entrevistas realizadas –, saíram de suas residências naquelas tardes de 04 e 05 de agosto para salvar a casa de espetáculos? E o mais intrigante, principalmente levando-se em conta meus interesses iniciais em Portugal: por que no Norte e por que no Porto?

⁴ Refiro-me aqui à ideia de brandura do “espírito português”, bastante enfatizada durante a ditadura salazarista e expressa em vivas cores nas penas de alguns teóricos da identidade nacional portuguesa, como Jorge Dias: “o Português é, sobretudo, profundamente humano, sensível, amoroso e bondoso, sem ser fraco” (DIAS, 1971:19).

Nas primeiras semanas no Porto, procurei o arquivo do Jornal de Notícias – um dos principais periódicos de Portugal. Acostumado aos métodos “objetivos”, como as entrevistas e *surveys*, estava ansioso e imaginava que me depararia com um emaranhado de papéis e discursos, os quais teria que garimpar, ler e ordenar, se quisesse “criar” um enredo para o que até então se apresentava como uma sucessão de fatos desconexos (VEYNE, 1971; GEERTZ, 2002). Ao mesmo tempo, parecia-me interessante retomar as labirínticas práticas documentais deixadas desde os tempos do curso de graduação em História. No entanto, para minha surpresa, o percurso não se revelou tão árduo assim. Ao chegar ao arquivo no 11º andar do prédio que abriga o Jornal de Notícias, interpelei o arquivista com uma frase que julgava ser bem objetiva:

– Bom dia, gostaria de consultar os periódicos dos dias 04 e 05 de agosto de 1995 – Precisava começar por algum lugar e decidi que seria pelos dias mais marcantes do evento, o ápice do movimento “todos pelo Coliseu”.

– O senhor está à procura de algum assunto específico?

Eu, com um ar meio cético, repeti a data dos periódicos pelos quais desejava começar, sem acreditar que ele pudesse ter qualquer informação que me ajudasse – afinal já haviam se passado 14 anos do evento. Porém, o homem insistiu:

– O menino é brasileiro, não é? – E continuou sem me dar tempo de resposta:– O menino estará interessado na tentativa de compra do Coliseu pela IURD, não é mesmo?

Surpreso, confirmei meu interesse, sem segurar a curiosidade pelo que me pareceu um ato de adivinhação:

– Como o senhor adivinhou?

Ao que me respondeu, não sem antes ajeitar as calças e estufar o peito, agora, com um indisfarçável orgulho:

– Ah! O movimento “Todos pelo Coliseu” foi uma das maiores demonstrações de civismo não só dos portuenses, mas de todos cá do Norte. Pois esse tal bispo Macedo acha que somos parvos como lá em Lisboa; pois viu que não somos! – Asseverou, enquanto trazia nas mãos um único volume encadernado que continha inúmeras matérias veiculadas nos jornais portugueses sobre a IURD.

– Fizemos esse dossiê, pois, quando algum jornalista tem que produzir uma matéria sobre a IURD, não precisa ficar pesquisando aqui e ali.

Aliviado, por ter me poupado das tortuosas horas no arquivo, não me dei conta no momento do que significava tudo aquilo. Só *a posteriori* e com

ajuda da leitura dos jornais, percebi o quanto a mídia exercera um papel preponderante naquele processo, funcionando ora como fonte privilegiada dos argumentos acionados contra a IURD, ora como síntese dos anseios dos diversos segmentos sociais inscritos nos conflitos.

Embora estivessem ali movidos pelo mesmo sentimento – que poderíamos qualificar genericamente de defesa da identidade “nortenha” – donas de casa, intelectuais e jovens estudantes logicamente não tinham a mesma concepção do que consistiria essa identidade regional e os passos para sua defesa. Obviamente, a venda do Coliseu para uma “seita” brasileira era interpretada de forma diversa por aqueles que compararam sua importância ao do congêneres parisiense Olympia⁵, ou por aqueles que acorreram às portas da casa de espetáculos portuense com terços nas mãos.

Acredito ser necessário neste momento um breve comentário que retoma a forma com que concebemos tal processo dentro de um quadro teórico conceitual mais amplo. Interpretamos a linguagem cultural captada pela mídia enquanto simulacro das relações sociais, no sentido que dá Herzfeld (2008). Desta forma, o termo simulacro se distancia do seu emprego em Baudrillard (1991), no qual o real é substituído por signos vazios, para se aproximar da ideia de uma forma de projeção da “experiência social familiar em contextos desconhecidos ou potencialmente ameaçadores” (HERZFELD, 2008:22). Neste mesmo sentido, como sugere Anderson (2005), a identidade nortenha, encenada, catalisada e tornada franca pela imprensa, não é vista como uma ideologia, mas como equivalente moderno do parentesco, com suas próprias formas simbólicas. A *imaginação* da identidade nortenha, nos termos que coloca Anderson (2005), ainda que se valha do que o autor denomina “*print capitalism*”, levado a cabo a habilidade pela criatividade de uma *intelligentsia* regional, depende, em grande medida, do material sob o qual trabalha esse projeto identitário, ou seja, da persistência, antiguidade e repercussão da etno-história da comunidade (SMITH, 2001). Como bem observa Smith (1999), pouco importa a verossimilhança dos eventos comunais narrados, a narrativa histórica sóbria, mas a forma como heróis comunais foram envolvidos pelos mitos e memórias locais. Tal processo emana uma aura de dignidade coletiva de afeto e uma sensação de pertencimento,

⁵ Referência a uma carta enviada à sede da Companhia de Seguros UAP (proprietária do Coliseu) em Paris, que comparava a venda do Coliseu do Porto à do Olympia em Paris.

que toca, em especial, as parcelas da população que se sentiram excluídas ou suprimidas na distribuição dos valores e oportunidades: “é o início de uma revolução moral e social através da mobilização de energias cognitivas ocultas” (SMITH, 2001:195). Nesse caminho, afastamo-nos de ideias comuns para interpretação da formação das identidades nacionais e regionais, como as de Gellner (1993) ou Hobsbawm (1997; 2002).

Gellner (1993) confere um primado do Estado sobre a Nação: em sua concepção, as identidades nacionais não passariam de uma dimensão virtualmente instrumental, em última instância, completamente desligada dos pensamentos e ações das pessoas, às quais propunha unir sob a mesma bandeira. Já Hobsbawm, embora fale em Nações e Nacionalismos (2002) de um “protonacionalismo popular”, não deixa dúvidas quanto a sua posição em a *Invenção das Tradições* (1997), em que vê as identidades apenas como “ficções” a-históricas manipuladas pelas elites intelectuais e políticas para impor sua hegemonia sobre uma massa inerte – o “povo”.

Como pretendo que fique claro mais à frente, há, sem dúvida, uma memória-histórica comum que narra os heróis e eventos típicos do Norte de Portugal, bem como sua importância para a portugalidade. Esse passado histórico comum serve como amálgama para uma série de pequenas narrativas locais com capacidade para ligar os interesses do pequeno grupo ao interesse mais geral. Isto se evidencia nas entrevistas, nas quais as sagas históricas são profundas. Nessas narrativas são enredadas histórias pessoais e familiares aos “grandes eventos”, como o “sacrifício” que fez a população portuense para apoiar a armada que partiu para conquista de Ceuta em 1415 – episódio canonizado na “memória popular local”, em que os habitantes do Porto cederam toda a carne disponível aos soldados e ficaram apenas com as vísceras, o que lhes dá hoje a orgulhosa acunha de “tripeiros” – ou a resistência durante o “Cercos do Porto”, na guerra civil portuguesa de 1832-1834⁶. Diante de momentos turbulentos, o Norte seria “o tronco velho e robusto de Portugal”, a reserva moral da nação, onde tudo começou e onde se preserva a verdadeira “essência” da identidade nacional. Expressões como

⁶ Referência à Guerra Civil que se instalou em Portugal durante os anos de 1832-1834, que opôs o Partido Constitucionalista liderado pela Rainha Maria II de Portugal e o seu pai, o Imperador Pedro I do Brasil, ao partido tradicionalista de Miguel I de Portugal. Em causa estava o respeito pelas regras de sucessão ao trono português e a decisão tomada pelas Cortes de 1828, aclamando D. Miguel I como rei de Portugal.

as do arquivista citado páginas atrás – “acha que somos parvos como lá em Lisboa?” – parecem pródigas a esse respeito.

Nesse sentido, é interessante observar que, nos anos recentes, principalmente após a entrada do país na UE, pulula – juntamente com um processo de patrimonialização de diversas cidades e edifícios do Norte, como o centro Porto (1995) e de Guimarães (2001) – uma série de demandas por reconhecimento de identidades locais, num processo análogo ao que Robertson (1993) 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 em uma comunidade em que países, como França, levaram décadas para efetivar tais reformas. Neste sentido, as “elites modernizadoras” precisam convencer as massas-alvo dessas políticas que, ao mesmo tempo em que renovam a sociedade, prolongam e revigoram as tradições compartilhadas (CANCLINI, 1996), confirmando que Portugal não irá se dissipar no mar de identidades pan-europeu. No entanto, como já dissemos, não pensamos tal cenário como um processo em que as identidades locais e regionais não passariam de uma dimensão virtualmente instrumental em última instância completamente desligada dos pensamentos e ações das pessoas. Em nossa concepção, essa é uma via de mão dupla, pois, se, por um lado, há um *establishment* que quer consolidar a modernização social e política, sem, contudo, perder “os fundamentos de Portugal”, por outro, há uma população ansiosa para ver suas demandas reconhecidas e sua cultura representadas na narrativa da nação⁷ e, quando possível, lucrar com isso.

Em um circuito pelas cidades do Norte, podemos ver os “Pauliteiros”⁸ em Miranda do Douro; passando por Braga, assistimos aos festejos da “Semana Santa de Braga”; na Póvoa, temos as “Rusgas de São Pedro”, e, no Porto, o São

⁷ Um bom exemplo da abordagem que seguimos sobre os processos de patrimonialização de culturas locais é expresso no artigo de Roger Sansi (2003) sobre as festas públicas na Bahia.

⁸ Pauliteiros são os praticantes da dança guerreira característica das Terras de Miranda, no nordeste de Portugal, Trás-os-Montes. Chamada dança dos paus, representa momentos históricos locais e é acompanhada por sons da gaita-de-foles. Para um estudo etnográfico sobre os Pauliteiros, ver Alge (2007).

João, isto para falarmos apenas do patrimônio imaterial, pois o monumento de “pedra e cal” mais significativo de cada localidade é, sem dúvida, o templo católico local e seu entorno imediato. 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 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 ter, mas, dialeticamente, reabilita formas tradicionais de viver que, na maioria das vezes, estavam em vias de esquecimento.

Quando cheguei, em fevereiro de 2009, à cidade de Miranda do Douro, não esperava ver e ouvir a agitação ruidosa nas ruas e nos cafés da cidade. Ao contrário, imaginava uma cidade ainda mais pacata e de ruas vazias que a vizinha e capital do Distrito, Bragança, a qual havia visitado no auge do inverno. No entanto, Miranda estava agitada: pessoas com trajes modernos, carros com placas da Espanha e França brigavam por lugar nas estreitas vielas, os cafés estavam cheios. Ao entrar em uma pequena tasca⁹ e travar conversa com os senhores que ali se reuniam, fiquei sabendo que aquele era o dia da apresentação dos Pauliteiros de Miranda. – “Atração muito importante não só na cidade, mas em toda parte de Portugal”, exclamou um senhor, com um português do Norte e um orgulho bastante evidente. Naquelas duas horas em que ali estive, comecei a perceber a centralidade da festa dentro da localidade, mas, principalmente, a importância do fluxo turístico na legitimação e no reconhecimento da localidade: “depois que vieram os turistas, até a RTP [Canal de Televisão] anda aí a filmar a cidade”, exclamou outro. Surpresa maior foi quando perguntei pela Rua 25 de Abril – rua periférica onde fica o templo da Assembleia de Deus que queria visitar: “Ora, mas o menino não veio ver os Pauliteiros?” Perguntou um, no que respondi que queria ir à Igreja Assembleia de Deus: “Pois o brasileiro é protestante e bebe cervejinha” exclamou outro em tom jocoso com o fato de ter almoçado e pedido um copo de cerveja. Tentei explicar que vinha para estudar uma

⁹ Estabelecimento modesto que vende bebidas e refeições, análogo ao que chamaríamos de botequim no Brasil.

Igreja que veio do Brasil para Portugal. A reação foi quase unânime: “mas por que o menino não estuda a cultura aqui de Miranda, aqui do Norte? (...) olha que tivemos pra í uns 3 ou 4 doutores que vieram pra cá estudar o mirandês¹⁰ e os pauliteiros (...) até da França”.

Logicamente essa sedução pela memória – para lembrar Huyssen (2000) – não é um privilégio do Norte, nem mesmo de Portugal; ao contrário, parece ser uma obsessão no mundo global: tornamos patrimônio as Muralhas da China, os túneis vietcongs, algumas favelas cariocas e o Campo de Concentração de Auschwitz na Polônia, onde podemos visitar o campo de Auschwitz II -Birkenau, ver o lago onde se depositavam as cinzas dos prisioneiros mortos ou a pilha de sapatos deixados por eles, expostos em um museu. Nessa espécie de “memória total” e “fragmentada”, outras regiões de Portugal, como o Alentejo, por exemplo, possuem “suas políticas de memória”, seus artefatos e lembranças dignas de serem guardadas, que, naturalmente, não acionam em seu plano central os mesmo elementos do nortenho. O Sul, última das fronteiras da resistência islâmica, não poderia ter como “lugar de memória” (NORA, 1993) reminiscências galgadas na “reconquista” da Península Ibérica aos mouros que partiu do Norte pelas mãos dos reis católicos e foi sustentado ideologicamente pelo catolicismo.

É a partir da grande narrativa e do lugar que nela ocupa o Norte e, em especial o Porto, que vão clamar as vozes que agora se levantam contra o que é visto como mais uma “invasão” à cultura portuguesa por parte do Brasil – “agora vocês exportam até seitas que não querem mais!” – exclamou um dos entrevistados em meio a gargalhadas. A todo esse “arcabouço cultural” soma-se, como não poderia deixar de ser, o lugar que o brasileiro ocupa no imaginário português. Como veremos mais detalhadamente no próximo tópico, a migração brasileira, segundo o quadro cognitivo português, pode guardar estreita relação com a imigração das outras ex-colônias, como Cabo-Verde, por exemplo; ou assemelhar-se à nova vaga de imigrações, constituída, inclusive, por imigrantes do leste europeu, que acorreram ao país após o advento da União Europeia.

Ainda que os “movimentos” anti-IURD tenham ganhado imenso relevo na mídia nacional e internacional, na medida em que implicaram até mesmo a interferência do então presidente Mário Soares na resolução dos conflitos,

¹⁰ Dialeto falado nas Terras de Miranda.

foi outro evento – que me veio ao conhecimento por acidente, quando assistia a um documentário da rede de TV SIC sobre a prostituição feminina em Portugal – que me apontou a direção a seguir. Este episódio é conhecido como “Mães de Bragança”, caso que ganhou notoriedade internacional após a revista *Time* divulgar uma manchete de uma espécie de saga das “mães portuguesas” que lutavam contra o “flagelo da prostituição”. Embora a repercussão midiática tenha levado ao fechamento das Casas de Alterne¹¹ da cidade e à prisão de alguns de seus proprietários, o episódio repercutiu no restante da Europa como mais uma demonstração do arcaísmo de valores reinante em Portugal.

O caso ganhou notoriedade internacional após a revista *Time* divulgar uma manchete de capa, em sua edição do dia 12 de outubro de 2003, “*Europe’s New Red Light District*”¹², que apontava a cidade de Bragança como sendo o novo ponto de prostituição da Europa. Essa repercussão midiática levou ao fechamento das “Casas da Alterne” da cidade e à prisão de alguns de seus proprietários, bem como à expatriação das mulheres brasileiras que lá trabalhavam. Mais uma vez, são ativadas várias representações sobre o Brasil e, principalmente, sobre a mulher brasileira, num gradiente que vai da sensualidade à magia.

Em reportagem exibida no telejornal da Rede de Televisão portuguesa SIC, em 18 de setembro 2008, ouvem-se nos depoimentos das integrantes do movimento Mães de Bragança frases como: “depois que essas mulheres, principalmente as brasileiras, entraram nessa cidade, normalmente é um casamento [destruído] por semana” ou “elas atraem eles pra lá todos os dias, agora se é com droga, se é com bebida, ou com bruxaria, eu não sei”. Se, por um lado, o episódio da IURD acionou uma identidade mais ligada ao universo masculino, refletindo mais sobre os homens brasileiros, o caso de Bragança incidiu diretamente sobre o universo feminino e reforçou o estigma contra a mulher brasileira em Portugal.

¹¹ As chamadas “Casas de Alterne” geralmente são boates nas quais mulheres, muitas brasileiras, dançam e fazem companhia para homens, que em troca lhes pagam bebidas com preço bastante acima do mercado. A prostituição, embora ocorra, não é regra, sendo o objetivo das “alternadeiras” – como são chamadas – convencer o cliente a beber e pagar o maior número de bebidas possível, tirando daí uma comissão.

¹² Disponível em: <http://www.time.com/time/europe/html/031020/story.html>. Acesso em 29 de agosto de 2009.

O caso das “Mães de Bragança” pode ser interpretado como uma interessante parábola da globalização – um espelho de nossos tempos flexíveis, para usar a feliz expressão de Richard Sennett em *Corrosão do Caráter* (2006) –, bem como uma metáfora do declínio do patriarcalismo, aos moldes do que propõe Castells (2002). Acompanhando o desenrolar dos fatos, fico sabendo que Bragança, uma pacata cidade de pouco mais de vinte mil habitantes, incrustada em uma das regiões menos desenvolvidas de Portugal (Trás-os-Montes), teve seu encontro insólito com a globalização através de um fluxo cada vez mais comum nos dias atuais: o fluxo de corpos para prostituição. Mal sabiam seus habitantes que a força do Euro e a Autoestrada Europeia (E 82), construída para ligar o Norte de Portugal à Espanha, colocaria a cidade na rota da prostituição internacional.

Atraídas pelos ganhos em Euro, pela facilidade da língua e empurradas pela pobreza, três centenas de mulheres, quase todas de nacionalidade brasileira, entram pela fronteira espanhola e se instalam nas diversas casas de alterne recém-abertas na cidade de Bragança. Ali têm seus passaportes retidos até conseguirem dinheiro para pagar a passagem e os gastos da viagem para Europa. Sabem que podem ficar pouco tempo, às vezes apenas três meses, tempo que dura o visto de turista. Muitas acalentam o sonho de se casar com um “tuga”, como elas se referem aos portugueses, largar a alterne e conseguir a cidadania europeia. Porém, a julgar pelas profusas matérias jornalísticas e pelas estatísticas do SEF, poucas conseguem o seu intento.

Ao mesmo tempo, as próprias estradas que trazem pessoas e levam os vinhos de Murça trazem novas ideias que vão corroer as bases do patriarcalismo no Norte. Seguramente, em um país onde os níveis de violência contra a mulher ainda são muito elevados¹³, os casos narrados pelas mulheres que tomaram parte no caso “Mães de Bragança” não teriam acontecido há uma década: seria difícil imaginar uma mulher sair durante a madrugada pelas tortuosas ruas de Bragança e montar campana em frente a uma casa de prostituição à espera de seu marido, que a vê e vai em silêncio pra casa, como fiquei sabendo de uma das entrevistadas. Mais improvável ainda seria um grupo de mulheres se reunir em um “movimento” e reivindicar das autoridades o fechamento de tais casas.

¹³ Ver Relatório da Anistia Internacional em Portugal. “Mulheres (in)visíveis”. Disponível em: http://www.amnistia-internacional.pt/dmdocuments/Relatorio_das_Mulheres.pdf. Acesso em 29 de agosto de 2009.

Nesta parábola, vemos mais uma vez o pêndulo, ora na tradição, ora na modernidade. Se, por um lado, as mulheres questionam o sistema patriarcal, que garantia o direito de seus esposos manterem casos extraconjugais, por outro, culpam o inimigo factível: a chegada das mulheres brasileiras. Este pode ser descrito como um típico caso de “quando Davi não sabe onde está Golias”, descrito por Canclini (2003).

Ainda que a história das mulheres de Bragança, narrada pela jornalista da revista *Time*, tivesse duas faces, uma apontada para a modernidade e outra para a tradição, o Governo Português e o resto da Comunidade Europeia preferiram a tradicional. Após a repercussão dos resultados do movimento em toda a Europa, ajudada pela matéria da *Time*, mas insuflada pelo fato de Portugal sediar a etapa final da Eurocopa de 2004, o Governo Português ameaçou retirar seus anúncios da revista, e Portugal foi alvo de comentários galhofeiros do resto da Comunidade¹⁴. Tanto para o governo quanto para as pessoas comuns que ouvimos, estava ali um vestígio – que precisava ser prontamente apagado – da incompletude da europeização portuguesa, fato que ganha ainda mais peso quando se sabe que a final da Eurocopa anterior tinha sido na Holanda, que ocupa lugar de destaque no imaginário sobre as liberdades individuais.

Em suma, mulheres brasileiras e mulheres portuguesas se viram enredadas em teias das quais realmente não entendiam bem o significado. Como no caso do Coliseu do Porto, o movimento “Mães de Bragança” é muito mais que um grupo de mulheres tradicionais do Norte de Portugal em busca de manter uma estrutura anacrônica de família. Antes de tudo, é um caso exemplar do encontro entre global e local.

Mas, afinal, qual seria a similaridade entre movimentos de defesa da cultura, cercos a igrejas pentecostais e manifestações contra “casas de tolerância”? Para ser direto, acredito que tais fatos são exemplos do que Castells denomina “expressões poderosas de identidade coletiva” (2002:18) diante do processo de globalização.

Como já observamos, a entrada de Portugal para a União Europeia não significava somente maior vitalidade econômica e modernização das cidades e meios de transporte, significava para muitos a chance de uma verdadeira

¹⁴ Ver: *The Guardian* (Disponível em: <http://www.guardian.co.uk/media/2003/nov/11/pressandpublishing.advertising>, acesso em 29 de agosto de 2009).

virada cultural que aproximaria Portugal dos países tidos como os mais “desenvolvidos” da Europa. Porém, a “europeização” portuguesa não vinha somente com uma coluna de créditos: os débitos a serem pagos eram e são, para boa parte da população, altos demais. O dilema apontado por Canclini (2003) – “globalizar-se ou defender a identidade local?” – ecoa certamente nesses dois episódios. Como deixar passar os fluxos de capitais, a “alta cultura”, sem deixar passar pessoas e hábitos culturais indesejáveis? Como modernizar-se sem deixar corroer as tradições?

III. O Galego e o Malandro: o “Portugal europeu” imaginado e as imagens do Brasil

A partir da década de 1990, mais precisamente de 1986, com a adesão de Portugal à União Europeia, o perfil do imigrante brasileiro a aportar em terras portuguesas mudou radicalmente bem como sua imagem perante os portugueses. Se em décadas passadas os chamados “brasileiros de torna-viagem” – migrantes portugueses que começaram a retornar do Brasil – ou seus descendentes eram imensa maioria, atualmente os fluxos migratórios são marcados por um aumento dos jovens, em sua maioria com média ou baixa qualificação profissional, dispostos a se dedicar a serviços mal remunerados e socialmente desvalorizados.

Segundo ampla gama de trabalhos (PEIXOTO, 1999; 2004; BAGANHA; FERRÃO; MALHEIROS, 1999; MACHADO, 2003; 2007), em um primeiro momento, o fluxo de imigrantes brasileiros em Portugal assemelhou-se à “migração de europeus do norte”, pois os primeiros dispunham de melhores qualificações e ocupavam postos mais especializados, característica que os distanciava dos “outros” imigrantes das ex-colônias portuguesas da África. No entanto, em um segundo momento, com o processo de unificação europeia, Portugal passou a desempenhar um novo papel para os fluxos de pessoas e mão de obra no âmbito europeu, servindo tanto como importador de mão de obra barata de africanos e, posteriormente, de brasileiros, quanto de “país-corredor”, que dava acesso a países mais desenvolvidos economicamente, como França e Inglaterra. Aliado a isso, o Estado português dava, até 1996, clara preferência aos imigrantes de países lusófonos, o que acabou tornando o país uma espécie de destino de segunda classe, no qual os baixos salários (se comparados ao restante da Europa) eram compensados pelos “laços

culturais” e pelo conhecimento da língua (MACHADO, 1997; MACHADO, 2003).

Dados do Instituto Nacional de Estatística mostram que os imigrantes brasileiros que viviam legalmente no país em finais da década de 1980 trabalhavam na sua maioria em profissões liberais (28,4%) ou tinham empregos de média qualificação (16%), porém, uma década mais tarde, os números trazidos pela Inspeção-Geral do Trabalho¹⁵ dão conta de um panorama bem diferente. Segundo essa agência, a maioria dos brasileiros que residia legalmente em Portugal em 1999 trabalhava em atividades que exigiam pouca qualificação: 29% empregados na construção civil, 25% em hotéis ou restaurantes e 27% em serviços gerais.

Dados mais atuais do Serviço de Estrangeiros e Fronteiras (SEF-2009)¹⁶ mostram que residem hoje em Portugal 116.220 brasileiros, fazendo do Brasil a maior “comunidade” imigrante dentro do território português (lembramos que esses números seguramente são maiores, uma vez que só incluem os imigrantes em situação legal no país). Alguns estudos demonstram que, ao contrário do que se possa depreender à primeira vista, a migração para Portugal, em especial a brasileira, não é necessariamente vista como algo negativo pela sociedade *lato sensu* (MACHADO, 2007). Em um país cuja população está envelhecida pelas grandes levas de migração de jovens para outros países da União Europeia aliada a uma baixíssima taxa de natalidade, os imigrantes suprem a ausência de mão de obra em setores básicos da economia, como construção civil e setor de serviços.

Porém, como observa Canclini em seu livro *Globalização Imaginada*:

Embora os imigrantes sejam aceitos porque seu interesse por emprego converge com as necessidades da economia que os recebe, no contexto sociocultural ocorrem curtos-circuitos que levam a segregação em bairros, escolas, serviços de saúde, bem como na valorização das crenças e costumes, podendo chegar a agressão e expulsão (2003:73).

Fixando-nos estritamente no caso brasileiro, notamos que vem de longe a censura de alguns círculos à chamada “invasão” da cultura brasileira em Portugal: em princípio, as setas eram apontadas contra a reprodução das

¹⁵ Disponível em: <http://www.mtss.gov.pt/left.asp?01.07.01.03>. Acesso em 20 de março de 2009.

¹⁶ Disponível em: <http://ww.sef.pt>. Acesso em 20 de março de 2009.

telenovelas. Segundo os opositores, “as telenovelas são pouco sugestivas e educativas, além de causarem danos à língua portuguesa”. Ainda em 1981, é veiculada pelo Jornal de Notícias uma matéria referente ao que foi chamado de “a tentativa de colonização brasileira através das telenovelas”. Como bem observa Ferin Cunha (2004:07):

A opção pela telenovela brasileira como estratégia de fidelizar audiências na televisão pública não foi pacífica, não só por se temer uma demasiada influência dos falares e vivências culturais brasileiras como por se considerar que a uma televisão pública, paga com impostos públicos, compete a divulgação da cultura feita em Portugal e por portugueses.

Nessa colonização às avessas, os dois elementos que mais preocupam alguns órgãos da imprensa portuguesa – em especial os jornais – parecem ser a língua e os costumes da vida privada. São profusas as matérias que criticam o falar “brazuquês” – em referência à variante da língua portuguesa falada no Brasil – bem como o licenciamento dos costumes e as mudanças dos hábitos, principalmente no que diz respeito à sexualidade. Não obstante as críticas, alguns estudos apontam para o caráter positivo das telenovelas brasileiras, vendo-as como motivadoras para a redefinição dos papéis de gênero na sociedade portuguesa, principalmente entre as classes mais baixas (FERIN CUNHA, 2004).

Sem dúvida, as telenovelas brasileiras desempenham um papel importante, ao constituírem fonte privilegiada para a formação da imagem do Brasil e dos brasileiros para os portugueses. Se para os “retornados” as telenovelas podem representar um lugar afetivo de memória dos anos passados no Brasil, para os portugueses que nunca estiveram no país a dramatização substitui a realidade e passa a ocupar no imaginário o lugar de verdadeira imagem do Brasil e dos brasileiros. Como exemplo disso, temos a matéria veiculada pelo Diário de Lisboa a respeito da novela Vale Tudo – exibida no Brasil em 1988 e em Portugal em 1990 –, que traz o significativo título: “Os portugueses confundem telenovela com a realidade”:

(...) sobre o retrato que Vale Tudo faz da actual sociedade brasileira, a maioria dos inquiridos (70%) diz que a telenovela dá uma imagem fiel, totalmente (33%) ou em parte (37%), mas 12,7% não aderem a essa opinião. Um resultado aparentemente paradoxal, dado que a maioria dos portugueses nunca foi ao Brasil. Aliás, os mais convictos de que essa imagem é totalmente fiel são

as pessoas que pertencem às classes com menor poder de compra (36,9%) e têm mais de 54 anos (45,1%)¹⁷.

Nesse sentido, os estereótipos criados pelas telenovelas são ingredientes importantes que se somam a outros já cristalizados na memória coletiva local, pela longa duração dos contatos entre brasileiros e portugueses. Para se ter uma ideia da dimensão do que estamos tratando, uma das entrevistadas – uma mulher de 27 anos, filha de pai português e mãe brasileira, migrada para o interior de Portugal em 1988 – narra a reação das colegas de escola ao saber que era brasileira:

Na verdade, no começo foi um estranhamento total, perguntavam por que eu não usava aqueles vestidos. Sabe? Aqueles vestidos que aparecem nas novelas de época, ou, às vezes me perguntavam também se meus pais dormiam em quarto separados como nas novelas. De minha parte, eu também tinha minhas imagens de Portugal [risos]. Achava que aqui fosse tudo medieval, acho que por causa dos livros de história [risos]¹⁸.

As críticas contra as expressões culturais brasileiras em Portugal se amontoaram durante a década de 1990, agora sendo dirigidas também à música – notadamente às bandas de axé e pagode, que àquela altura faziam grande sucesso em terras portuguesas—. Porém, tais críticas, restritas às elites intelectualizadas e aos não tão populares “cadernos de cultura”, aparentemente, fizeram pouco eco aos ouvidos do “grande público”, a julgar pela imensa popularidade de que gozam as cantoras desse gênero musical ainda hoje em Portugal. Enquanto de um lado intelectuais acusavam a mídia, em especial a televisiva, de exibir o que eles intitulavam “telelixo”, do outro as emissoras respondiam que apresentavam o conteúdo que o povo quer ver (visto que quem não é povo assiste a canais temáticos e tem acesso a outras opções de entretenimento e lazer).

Se contássemos o processo de europeização portuguesa como uma fábula fantástica, como o fez José Saramago em *Jangada de Pedra*, diríamos que o maior terror das elites europeístas portuguesas é, talvez, ver o país vagando rumo aos trópicos, como no conto de Saramago. As elites portuguesas parecem não

¹⁷ Diário de Lisboa, 05/02/1990.

¹⁸ Entrevista com Jaqueline Ferreira. Gravada em 06/02/2009.

ter abandonado o sonho *civilizatório* das massas, ao contrário do descrito por Bauman para outras elites nacionais em *Globalização: as consequências humanas* (1999). Esse sonho continua tão vivo quanto nos tempos da Questão Coimbrã ou da Revolução Republicana de 1910. A unificação europeia representava para essa elite intelectual, sem dúvida, uma segunda chance de completar a missão que a *Geração de 70* [1870]¹⁹ de Antero de Quental e Eça de Queiroz não conseguiu.

A modernização de Portugal passava por melhores níveis de vida e escolarização compatíveis com a do resto da “Europa desenvolvida”, mas, principalmente, por um maior nível cultural da população. Na década de 1990, são bastante comuns as matérias jornalísticas que comparam os níveis de leitura da população portuguesa aos da França – principal exemplo cultural a ser seguido. O “Portugal-europeu” e o desenvolvimento cívico, moral e intelectual da população portuguesa não passava por uma “horda de brasileiros cantando axé” ou por “seitas que tomam de assalto a renda de inocentes velhinhas reformadas”, como ouvi de forma direta de um dos entrevistados.

Não seria sem razão o *slogan* do candidato que encabeçava a lista do Partido Socialista Português (PS) Vital Moreira nas últimas eleições europeias (2009): “Nós Europeus!”. Durante um discurso na cidade de Viseu:

O PS candidata-se para ajudar a Europa e não o faz, como aqueles partidos, para estar contra. É por isso que as pessoas que sentem e acreditam na Europa como parte integrante do seu futuro na hora da escolha não devem hesitar em votar naqueles partidos que estão a favor (...)

Viseu tem sentido a Europa e o Desafio Europeu na consolidação da democracia, na qualificação da vida das pessoas e na dinâmica da vida de empresas de referência e a *Europa tem sentido em Viseu* no contributo para a sua qualificação democrática, por ter uma maioria que já demonstrou confiar nela, na excelência e competitividade de empresas aqui localizadas, que se situam no topo da afirmação internacional, dos medicamentos às telecomunicações ou da metalomecânica às energias renováveis, do vento, do sol e agora da energia das ondas.²⁰

¹⁹ A *Geração de 70*, ou *Geração de Coimbra*, foi um movimento acadêmico de Coimbra que pretendia revolucionar várias dimensões da cultura portuguesa, da política à literatura.

²⁰ Disponível em: <http://www.psviseu.net/anexos/docs/artigos/836.pdf>. Acesso em 20 de maio de 2009.

Embora a abertura à Comunidade Europeia tenha significado para Portugal um investimento brutal em infraestrutura, que modernizou estradas, portos e financiou grandes obras (ver CAETANO; GALEGO & COSTA, 2005), a mesma abertura impunha cotas para a exportação de produtos agrícolas portugueses, assim como gerava uma evasão incrível da mão de obra jovem, como já mencionado, para não falar do aguçamento da imigração das cidades do interior para os grandes centros costeiros, como Lisboa e Porto.

Junto com os fluxos de capital comunitários que transformam o panorama estrutural português, tornando cidades até então obsoletas – do ponto de vista do capital – cidades “modernas e ágeis”, entram também pessoas e ideias novas, que rapidamente contrastam com a forma de viver do povo português e relativizam antigos hábitos. Os ventos xenófobos que já assolavam outros países da Europa logo foram sentidos em Portugal.

No ano 2000, constituiu-se em Portugal o Partido Nacional Renovador (PNR), proveniente de setores sociais da extrema-direita, fruto de um movimento mais antigo, o Movimento de Acção Nacional (M.A.N.) de 1985. Ainda que com pouca expressão nas urnas²¹, o PNR acabou ganhando notoriedade pelas manifestações de rua e, principalmente, pelo caráter xenófobo de suas mensagens, como pode ser visto no *outdoor*:



Figura 1: Imagem de outdoor na cidade de Lisboa

Fonte: Arquivo da revista

²¹ Sobre dados eleitorais ver: <http://www.eleicoes.mj.pt/>, acesso em 02 de setembro de 2009

Quando olhamos os jornais, sites e blogs ligados ao PNR, observamos que, a partir de 2005, o partido passou a se aliar sistemática e abertamente a grupos de *skinheads*. Em maio de 2005, tomam parte em manifestação na Vila de Coruche contra a comunidade cigana (CORREIO DA MANHÃ, 09/05/05); em junho do mesmo ano, manifestam-se contra o aumento da criminalidade em Portugal, supostamente ligada à presença imigrante, culminando com as homenagens ao alto oficial do Terceiro Reich Rudolf Hess.

No entanto, é preciso frisar que as ações do PNR desencadearam forte repulsa em vários setores da sociedade portuguesa, provocando reações, inclusive, dos setores da mídia, como foi o caso do grupo de comédia Gato Fedorento, que, ao lado dos cartazes anti-imigração do PNR, fixou um *outdoor* análogo com os dizeres: “Mais imigração: a melhor maneira de chatear os estrangeiros é obrigar-lhes a viver em Portugal”, “Com os portugueses não vamos lá: nacionalismo é parvoíce”. É interessante lembrar que é corrente entre a população portuguesa certa consciência de sua história como povo imigrante, uma espécie de apropriação popular do discurso pós-colonial. Nesse turno, não foram raros relatos que enfatizavam a colonização portuguesa, seus malefícios e a dívida, principalmente, com África, bem como a dispersão de sua população pela Europa após o acolhimento do país na União Europeia.

Retornando à bela imagem do romance de Saramago, Portugal, voltado durante séculos para seu império, parece mesmo “rodopiar” sem rumo entre a Europa e o Sul do Equador. Esse dilema não é novo e já aparece na *Carta de um Velho a um Novo*, escrita por Ramalho Ortigão em 07 de setembro de 1914, na qual o escritor portuense demonstra sua franca oposição aos rumos modernizantes e laicizantes da Revolução Republicana de 1910:

Em Portugal somos hoje um povo medonhamente deseducado pela inepta pedagogia que nos intoxica desde o princípio do século XIX até os nossos dias.

Atolados há mais de um século no mais funesto dos ilogismos políticos, esquecemo-nos de que a unidade nacional, a harmonia, a paz, a felicidade e a força de um povo não têm por base senão o rigoroso e exacto cumprimento colectivo dos deveres do cidadão perante a inviolabilidade sagrada da família, que é a célula da sociedade; perante o culto da religião, que é a alma ancestral da comunidade, e perante o culto da bandeira, que é o símbolo da honra e da integridade da Pátria (...)

(...) Quebramos estouvadamente o fio da nossa missão histórica. Desmoralizamo-nos, enxovalhamo-nos, desaportuguesamo-

nos. Pelos processos improvisados e caóticos em que vivemos sucessivamente nos desenraizamos do torrão paterno, desandando e retrocedendo da ordem ascendente e lógica de toda a evolução social, principiando por substituir o interesse da Pátria pelo interesse do partido, depois o interesse do partido pelo interesse do grupo e por fim o interesse do grupo pelo interesse individual de cada um. É a marcha da dissolução, marcha rapidíssima para o aniquilamento, porque é inteiramente aplicável à vida social a lei biológica de que toda a decomposição orgânica dá origem a seres parasitários cuja função é acelerar e completar a decomposição (ORTIGÃO, 1994 [1914]:159-166).

A identidade portuguesa é atravessada tanto pela memória de um império global, do qual havia sido senhor, quanto pelos sentimentos de arcaísmo de valores em relação à Europa “moderna” e de dívida com as ex-colônias de além-mar. Em certos períodos, a aspiração de tornar-se europeu aos moldes franceses parece dominar os interesses coletivos, envolvendo de forma inequívoca a sociedade portuguesa. Em outros momentos, no entanto, gera um sentimento de desterramento que a faz querer voltar ao passado seguro das pequenas vilas idílicas e da vida incorrupta pela modernidade²².

IV. O protestante e o galego: a transnacionalização do reino de Deus

A então recém-chegada Igreja Universal do Reino de Deus, que aportou em terras lusas em 1989, adotando a mesma estratégia de crescimento que deu resultado no Brasil – qual seja, adquirir cinemas e teatros desativados ou decadentes e transformá-los em espaço de culto – começou a pôr em prática, a partir dos primeiros anos da década de 1990, um plano de interiorização, estabelecendo-se no Norte do país. Depois de alugar alguns pequenos

²² Como sabemos, esse é um dos efeitos da modernidade aguçado pela Globalização. Em uma excelente passagem, Garcia Canclini narra tal dilema na América Latina: “O que é província para o senhor? – perguntaram ao folclorista Felix Coluccio no final de 1987. Ele respondeu: ‘É a alma do País. Quando penso em uma salvação possível, vejo que só poderia vir de lá. No interior estão mais seguros as permanências dos valores culturais, o respeito à tradição, e, sobretudo, por que as comunidades fazem algo transcendente por eles respeitando a tradição’” (CANCLINI, 1996:161).

cinemas e armazéns em cidades da Zona Metropolitana do Grande Porto, a direção da IURD decidiu adquirir um espaço central para servir de “Templo Sede” para a igreja no Norte. Nesse sentido, a casa de espetáculos Coliseu do Porto parecia um alvo perfeito: bem localizado, espaçoso e deficitário.

Entretanto, no dia 1º de agosto de 1995, o jornal O Público noticia em seu “Caderno Regional” o acordo entre a direção da IURD e a empresa de seguros Aliança/UAP, então proprietária do estabelecimento, para a compra do Coliseu. A partir de então, o que se viu foi uma enxurrada de matérias diárias, que passaram rapidamente do noticiário local para as primeiras páginas dos grandes jornais e para a cobertura televisiva, culminando com a “grande” manifestação “Todos pelo Coliseu”, dos dias 04 e 05 de agosto de 1995, que reuniu cerca de 10 mil pessoas – entre elas vários artistas, políticos e personalidades da cultura – na Rua Passos Manuel, onde se situa a referida casa de espetáculos.



Figura 2: Rua Passos Manuel durante a manifestação “Todos pelo Coliseu” no dia 04 de agosto de 1995

Fonte: Jornal de Notícias

Durante a pesquisa, foram catalogadas, nos dois periódicos mais populares de Portugal (Jornal de Notícias e Jornal O Público), mais de 120 matérias sobre a IURD somente nos anos de 1995 e 1996. À medida que avançava na leitura das matérias, percebia o que nos pareceu uma estranha coincidência: as matérias sobre a IURD, em sua maioria absoluta sob tom acusatório, quase sempre eram dispostas ao lado de um informativo sobre a epidemia de Sida (AIDS) que assolava Portugal. Coincidência ou não, algumas peças jornalísticas associam o avanço da AIDS no território português ao maior fluxo de imigrantes. Duvidando que tal fato não passasse de pura imaginação de um pesquisador brasileiro dragado pela paixão dos acontecimentos, resolvi retornar aos jornais já lidos e constatei que, de fato, as matérias sobre a IURD diversas vezes estavam casadas às matérias sobre epidemia de AIDS. A essa constatação, soma-se o fato de anos antes, na famosa polêmica sobre a legalização dos dentistas brasileiros em Portugal, haver declarações explícitas de que os dentistas brasileiros eram “trambiqueiros” e até transmitiam AIDS a seus pacientes (MACHADO, 2003:208). Nesse sentido, o imigrante era atrelado ao que havia de mais pavoroso na época e, consequentemente, ao imaginário de degradação moral e física construído sobre a doença.

Ainda é interessante observar aqui dois momentos distintos da cobertura midiática sobre a IURD: no primeiro, são acionados contra a Igreja e seus membros os aspectos mais estigmatizantes das representações simbólicas dos portugueses sobre o Brasil e o povo brasileiro: nos noticiários, seus membros são tidos como malandros, espertalhões, e seu líder Edir Macedo caricaturado como “Zé Carioca de Bíblia na mão”. No segundo momento, são acionados pela imprensa portuguesa e plasmados sobre a população os estereótipos e representações sobre a IURD criados no próprio Brasil, levados a cabo pela Rede Globo de Televisão a partir de setembro de 1995, com a minissérie “Decadência”. Porém, em Portugal, as imagens de “Decadência” deslizam facilmente para as imagens da sociedade brasileira *lato sensu*, que entrelaçam corrupção política, degradação moral e miséria social.

Um exemplo significativo do que estamos tratando são as manifestações não só contra a IURD e seus frequentadores, mas contra brasileiros em geral, veiculadas pela imprensa no período. São profusas matérias que retratam cercos e apedrejamentos à IURD e a seus fiéis, bem como agressões a jornalistas brasileiros que cobriam os eventos.

Em matéria veiculada no dia 05 de agosto de 1995, o jornalista Joaquim Fidalgo, no editorial do Jornal O Público, queixa-se do que ele chama de

velhos fantasmas, referindo-se à acusação de perseguição religiosa e xenofobia por parte dos manifestantes pró-Coliseu:

Era só o que nos faltava, ver surgir, a propósito da polémica que envolve a propriedade e o uso do Coliseu do Porto, esbatidos contornos de uma espécie de “questão religiosa”. E espanta (espantar-se...) ver com que aparente ligeireza alguns condutores espirituais de massas vão ao baú negro da História recuperar velhos fantasmas e agitar, com laivos de fundamentalismo, querelas há muito encerradas por *essas latitudes*. Já se falou em qualquer “receio de atos de violência física” (...) Já se citou a própria Inquisição. Sim, Inquisição. Só falta, que por um desses dias, se jogue para a arena o espectro de reacções xenófobas, pelo facto de este caso girar em torno de uma comissão religiosa com origens e lideranças brasileiras (*O Público*, 06/08/1995:18, grifos meus).

Embora o jornalista estivesse parcialmente certo ao reivindicar o caráter cultural das manifestações, a frase “*querelas há muito encerradas por essas latitudes*” denuncia a dubiedade dos sentimentos que moviam os que se reuniram naquele 05 de agosto. A mensagem, embora sutil, era clara: *nessas latitudes* somos laicos, democráticos e, principalmente, amantes de cultura:

Todas [as pessoas] afinaram, com pequenas variações, pelo mesmo diapasão: não se trata de impedir o culto de alguém, mas de recusar que o Coliseu mude de ramo. E mudar de ramo é ficar sujeito (...) ao uso que contraria sua tradicional vocação de grande sala comum destinada à cultura, arte e espetáculo, aberta a todos, em função apenas dos gostos específicos (e não de credos) de cada um (*O Público*, 06/08/1995:18).

No entanto, a matéria ao lado, na mesma página, mostrava que o diapasão de Fidalgo estava algo desafinado:

Rui Reininho, por exemplo, ameaçou a plenos pulmões: “Não deixo que essa merda (sic) seja de uma seita”. E a frase do vocalista dos GNR [banda de rock do Porto] resumia, de forma vernácula, o pensamento da esmagadora maioria dos presentes. Abrunhosa [outro músico da cidade] arrancou aplausos comparando a toxicod dependência com o fanatismo religioso da IURD. (...) Óscar Branco acrescentava, bem à moda do Porto: “Até os comemos!...” (*O Público*, 06/08/1995:18).

Neste mesmo dia, enquanto as personalidades alternavam-se em seus discursos inflamados no palco improvisado em frente ao Coliseu, duas

jornalistas brasileiras e uma alegada adepta da IURD eram perseguidas aos gritos: “era atá-los e deitá-los do varandim” e “brasileiros, voltai pro vosso país, bando de ladrões!” (*Jornal de Notícias*, 06/08/1995: 09). Segundo Márcia de Almeida, na ocasião jornalista do Jornal O Globo, ela e a jornalista Mirna Queiroz (GNT-Gazeta) foram sitiadas por centenas de manifestantes e se viram prestes a ser linchadas por serem brasileiras e terem sido confundidas com jornalistas simpatizantes da IURD. Em entrevista, Márcia Almeida diz que só conseguiram sair com a ajuda da polícia: “Foi só o sotaque: logo que nos ouviram falar, atacaram”²³.

Uma senhora que vestia convencionalmente e já teria sido filmada por um canal de televisão foi identificada, ao fim da tarde, como pertencendo à IURD e perseguida por populares.

Além de alguns “apertões”, foi insultada por mais de 50 metros, apesar da (*sic*) escolta pela Polícia, que frequentemente teve que conter a turba. Entre outros “mimos” foi apodada de “ladra”, “bruxa”, e não faltaram apelos do tipo “deitai-a ao rio!” ou quem não desafiasse: “pede agora lá a teu deus!” (*Jornal de Notícias*, 06/08/1995:9).

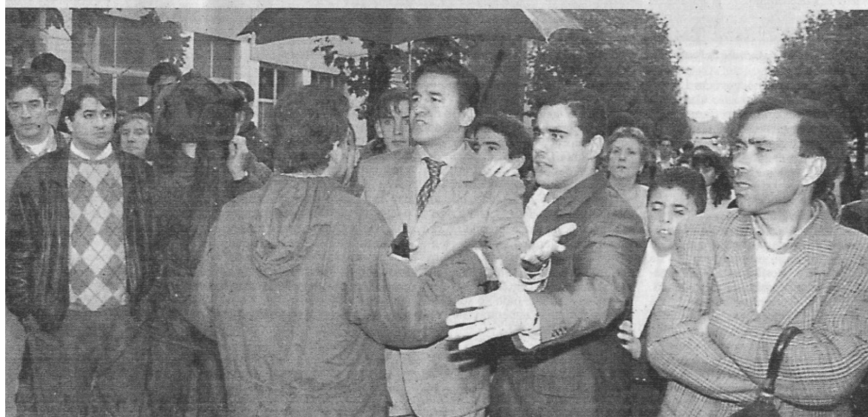
Segundo os poucos estudos que se dedicaram de alguma forma aos conflitos envolvendo a IURD (RUUTH & RODRIGUES, 1999; MAFRA, 1999), a presença da Igreja tinha passado quase despercebida em Portugal desde a sua instalação em 1989. Nem mesmo a aquisição de um grande cinema em 1992 – o Império – na cidade de Lisboa e a compra de algumas pequenas rádios no interior do país chamaram a atenção para sua presença. Porém, como foi dito, com seu avanço sobre o Norte é que os conflitos começaram a se avolumar, como observa o jornalista Manuel Teixeira, que cobria os fatos: “As dificuldades da IURD têm sido mais notórias no norte que no sul do país. A repulsa pelas atividades da igreja assumiu mais alta expressão quando da tentativa de compra do Coliseu do Porto” (*Jornal de Notícias*, 08/01/1996:8).

Num dos ápices dos conflitos, na cidade de Matosinhos (Grande Porto), em novembro de 1995, fiéis foram sitiados dentro da igreja por horas a fio, só conseguindo sair com auxílio policial, mesmo assim sob uma chuva de ovos e tomates e aos sons de gritos de “fora, brasileiros, voltem para o seu país, não os queremos aqui”.

²³ Entrevista com Márcia de Almeida, gravada no dia 06 de julho de 2009.



polícia de choque afastou os populares para os dois topos da rua para que os membros da IURD pudessem sair em segurança.



bispo Marcelo Brainer, apesar de protegido por numerosas seguranças, teve de fugir para escapar ileso.

Figura 3: População cercando fiéis da IURD em Matosinhos, no Grande Porto. Abaixo, o Bispo Marcelo Brayner em meio aos protestos.
Fonte: Jornal de Notícias (13/11/1995: 11)

Acredito que neste ponto caiba um destaque quanto à interpretação que foi dada aos conflitos: para Mafra (2002), os ataques à IURD parecem estar ligados, pelo menos em parte, ao que a autora chama de “teorias persecutórias”, tendo como base uma extensa pesquisa de campo em Portugal. Segundo a autora, tal estratégia pode ser observada na entrevista de seu líder Edir Macedo, concedida em julho de 1994 ao Jornal Tribuna Universal²⁴, na

²⁴ Tribuna Universal era o órgão informativo da Igreja em Portugal, sendo hoje denominado Folha de Portugal.

qual Macedo exige “uma atitude mais ousada de seus fiéis e subordinados” (MAFRA, 2002:198). Segundo Mafra, tal como no Brasil, em Portugal, a IURD também soube acionar a seu favor as “teorias persecutórias”, que seriam, inclusive, o ponto nodal da explicação do “sucesso” do crescimento da Igreja. Lembrando uma expressão do bispo, a autora diz que Marcelo Brayner – então bispo responsável pela igreja no Norte – soube “bater na omelete de tal forma que ela não respingasse demais, maculando a imagem da igreja” (MAFRA, 2002:199). Em trabalho posterior (2003), Mafra observa que a evidência do aumento da popularidade da IURD em terras lusas seria comprovada pelo número de locais de culto da igreja em Portugal:

(...) tanto que em 1994 ela tinha treze salas em todo o país, e em 1999 já chegava a mais de noventa lugares. Isto significa que, tanto como no Brasil, os embates espetaculares entre imprensa e igreja pareciam provocar resultado inverso do previsto: de 1995 em diante [...] a igreja cresceu exponencialmente (MAFRA, 2001 *apud* ORO, 2004: 144).

Embora tal atitude tenha surtido efeito nos primeiros momentos da IURD em Portugal, nos quais a Igreja ganhou uma intensa visibilidade, em momento posterior, a intensidade das oposições fez com que ela mudasse a sua estratégia, como mostra Swatowski (2010). Nos anos recentes, a IURD tem procurado uma inserção menos contrastante com a sociedade portuguesa.

Fato é que, passados mais de vinte anos de sua instalação em Portugal, a IURD possui cerca de pouco mais de cem templos, em sua imensa maioria concentrados na porção Centro-sul do país, principalmente nos Concelhos da Grande Lisboa. Para se ter uma dimensão do que estou tratando, nas regiões metropolitanas do Norte, que concentram uma população de mais de três milhões e meio de habitantes, a IURD possui 18 templos. Na cidade do Porto, por exemplo, embora tenha inaugurado recentemente um suntuoso templo, os de Vale Formoso e Cedofeita foram fechados, unificando os adeptos na nova Catedral do Norte.

Segundo o que apuramos nas visitas feitas durante a pesquisa, a média de pessoas no antigo lugar de culto, o cinema Vale Formoso, em dias normais, não ultrapassa 80 pessoas por culto (comportando o templo mais de setecentos lugares), enquanto o templo da Rua Cedofeita era raramente frequentado, inclusive não abrindo suas portas em diversos dias e horários para os quais estavam previstos cultos.

Neste sentido, como explicar o fato de vários entrevistados – mesmo frequentando a IURD há algum tempo – esconderem sua filiação à Universal? Como interpretar a estigmatização que sofrem os brasileiros dentro de seu próprio grupo pelo simples fato de visitarem eventualmente a igreja? A título de exemplo: presenciei a confecção de uma lista de convidados para uma festa, que estava se preparando para o jogo entre as seleções de futebol do Brasil e Portugal. Os organizadores de pronto preteriram da lista duas possíveis convidadas, com o argumento de serem “chatas” e ficarem indo aos cultos da IURD. Segundo o argumento de um deles, não seria bom para sua imagem ficar se misturando com “esse tipo de brasileiro, eles só queimam o filme da gente”. Este seria um bom exemplo do que Machado (2004) chama de “identidade para o mercado”, ao analisar os imigrantes em Portugal.

IV. Malandros, galegos e protestantes: à guisa de conclusão

Voltando ao que disse ainda na introdução, as manifestações contra a IURD em Portugal estão longe de conter uma massa homogênea de pessoas e representam duas faces da atitude dos portugueses frente ao movimento de Globalização. De um lado, temos uma classe média educada e anticlerical, que vê o crescimento de uma seita religiosa de origem brasileira como um retrocesso diante das perspectivas abertas a Portugal com sua entrada na União Europeia, e de outro toda uma sorte de pessoas que, frustradas com os rumos da economia portuguesa, veem nos brasileiros uma ameaça a seus empregos e sua cultura.

Essa resistência à implantação da IURD no Norte de Portugal, longe de ser uma simples manifestação cultural conservadora, revela-se como um fato social ao qual se imbrica uma série de processos complexos, entre os quais a definição da identidade local talvez seja o mais evidente. Como aponta Bauman (2003), o horror da indeterminação e da incerteza causada pela imagem de um mundo que muda a cada momento leva os indivíduos a buscar um abrigo sob as asas aconchegantes das comunidades. Nesse evento, os diversos grupos – cada qual falando do seu lugar nessa mesma sociedade – expressam seus medos e aspirações quanto ao futuro. É preciso classificar o estranho cada vez mais evidente e parar a possibilidade de deriva cultural.

Os *mass media* informam e canalizam esses sentimentos e atos, ao mesmo tempo em que o projetam na memória da nação como mais um marco da

resistência do Porto, assim o transformando em um novo “lugar de memória” (NORA, 1993) local.

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 busca de fundamentos. A “busca por fundamentos” na sociedade contemporânea, como classificou Robertson (1991), levou a um processo de busca exaustiva pela reabilitação e reinvenção das identidades locais – padrões de vida, costumes e culturas até então tidas como arcaicas ou em vias de extinção. Ainda que essa “retórica da perda” (GONÇALVES, 2002) não seja recente e tenha feito parte da constituição do patrimônio sobre o qual se assentaram as bases dos Estados Nacionais, é inegável que com a pluralização dos pontos de vista – levado a cabo pelos desdobramentos filosóficos da modernidade e pela globalização – esse processo se torne agudo e atinja uma escala planetária.

Por outro lado, o fato de reconhecermos que existem regiões com conjunturas desfavoráveis ao pluralismo religioso, especificamente ao representado pelas igrejas pentecostais, não nos habilita a postular que tal cenário vai perpetuar-se ao longo dos anos. Como bem já demonstrou Mafra (2002), se, por um lado, a introdução da IURD em solo português desencadeou controvérsias e animosidades, por outro, fomentou não só uma intensa discussão acerca da liberdade religiosa portuguesa, mas também um questionamento do próprio conceito de “religião” vigente na sociedade lusa. Naquele momento, todo o país foi chamado a discutir e posicionar-se publicamente não só sobre a legitimidade de uma instituição religiosa não católica, mas também sobre a própria estrutura católica do país e sua legitimidade enquanto única instituição a representar os anseios religiosos da comunidade portuguesa.

No debate público que se seguiu aos eventos do caso “Coliseu do Porto”, muitas pessoas e instituições foram chamadas a opinar sobre as efemérides da liberdade religiosa em Portugal, bem como o reconhecimento do direito das minorias religiosas à existência e expressão públicas. Nesse sentido, organizações como a Aliança Evangélica Portuguesa (AEP) encontraram canais de reivindicação de direitos, como o de fornecer assistência espiritual em hospitais e presídios e de ter capelães militares, expedientes até hoje reservados aos padres católicos. Nessa mesma direção, a Lei da Liberdade

Religiosa (nº16/2001) define que, em estabelecimentos do ensino básico e secundário das escolas públicas, a disciplina Educação Moral e Religiosa é opcional, mas as instituições religiosas podem solicitar autorização para lecionar essa disciplina, desde que haja um número mínimo de alunos – condição não colocada à Igreja Católica. Não obstante, algumas igrejas evangélicas conseguiram o direito de lecionar aulas de Educação Moral e Religiosa em estabelecimentos públicos do país. A própria IURD, quando dos acontecimentos de 1995, apelou para intervenção do então presidente Mário Soares a partir dos tratados europeus sobre a liberdade religiosa: quando foi conduzido em meio à manifestação anti-IURD na cidade de Matosinhos, o então bispo da IURD no Porto, Marcelo Brayner, disse “Isso só é bom para que o mundo veja o que é Portugal! Onde está a liberdade de culto?” (*Jornal de notícias*, 13/11/1995).

Em que pese a assinatura da Nova Concordata entre o Governo de Portugal e a Sé romana em 2004, o país parece rumar para uma maior *reconhecimento* público da isonomia entre o catolicismo e as minorias religiosas do que se tem exemplo na constituição de uma Comissão de Liberdade Religiosa e na construção, com pouca ou nenhuma resistência da mídia, sociedade e do poder público, de um grande templo da IURD próximo ao centro do Porto, inaugurado em 2010.

Referências

- ALGE, Barbara
(2007) “The Pauliteiros de Miranda: from local symbol to intangible cultural heritage?” *Etnográfica*, nov., vol. 11, nº 2, p. 353-369.
- ANDERSON, Benedict
(2005) *Comunidades imaginadas*. São Paulo: Companhia das Letras.
- APPADURAI, Arjun
(1996) *Modernity at large: cultural dimensions of globalization*. Minneapolis: University of Minnesota.
- BAGANHA, Maria Ioannis; FERRÃO, João & MALHEIROS, Jorge
(1999) “Os imigrantes e o mercado de trabalho: o caso português”. *Análise Social*, vol. 34, nº. 150, p.147-173.
- BAUMAN, Zygmunt
(2003) *Comunidade – a busca por segurança no mundo atual*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- (1999) *Globalização: as conseqüências humanas*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- CAETANO, José; GALEGO, Aurora & COSTA, Sofia
(2005) “Portugal e o alargamento da União Europeia: alguns impactos sócio-económicos”. *Análise social*, jul. 2005, nº. 175, p. 255-278.
- CANCLINI, Nestor Garcia
(2003) *A globalização imaginada*. São Paulo: Iluminuras.
- (1996) *Culturas híbridas poderes oblíquos: estratégias para se entrar e sair da modernidade*. São Paulo: EDUSP.

- CASTELLS, Manuel
(2002) *O poder da Identidade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- DAVIE, Grace
(2007) "Vicarious religion: a methodological challenge". In: AMMERMAN Nancy (ed). *Everyday religion: observing modern religious lives*. Oxford: OUP, p. 21-36.
- DIAS, Jorge
(1971) *Estudos do carácter nacional português*. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar.
- FEATHERSTONE, Mike (org.).
(1999) *Culturaglobal: nacionalismo, globalização e modernidade*. Petrópolis: Vozes.
- FERIN CUNHA, Isabela
(2004) "Telenovelas brasileiras em Portugal: indicadores e aceitação e mudança" In: LOPES, Maria Imma-Colata Vassalo. *Telenovela: internacionalização e interculturalidade*. São Paulo: Loyola, p. 169-204.
- GABRIEL, Eduardo
(2010) *A expansão internacional da renovação católica brasileira: um estudo sobre a presença da comunidade Canção Nova em Fátima - Portugal*. Tese de Doutorado em Sociologia. Universidade de São Paulo: Programa de Pós-Graduação em Sociologia.
- GEERTZ, Clifford
(2002) *Obras e vidas: o antropólogo como autor*. Rio de Janeiro: UFRJ.
- GELLNER, Ernest
(1993) *Nações e nacionalismo*. Lisboa: Gradiva.
- GONÇALVES, José Reginaldo
(2002) *A retórica da perda: os discursos do patrimônio cultural no Brasil*. Rio de Janeiro: EDUFRJ/IPHAN.
- HANNERZ, Ulf
(1997) "Fluxos, fronteiras e híbridos: palavras-chave para a Antropologia transnacional". *Mana*. 3(1). Rio de Janeiro, p. 07-39.
- (1990) "Cosmopolitas e locais na cultura Global". In: FEATHERSTONE, Mike. *Cultura Global: nacionalismo, globalização e modernidade*. Petrópolis: Vozes, p. 251-267.
- HERZFELD, Michael
(2008) *Intimidade cultural, poética social no Estado-Nação*. Lisboa: Edições 70.
- HUYSEN, Andréas
(2000) *Seduzidos pela memória*. Rio de Janeiro. Aeroplano.
- HOBBSAWM, Eric
(2002) *Nações e nacionalismos desde 1870*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- (1997) "A produção em massa de tradições: Europa, 1789 a 1914". In: HOBBSAWM, Eric & RANGER, Terence. *A invenção de tradições*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, p. 09-23.
- MACHADO, Fernando Luís
(1997) "Contornos e especificidades da imigração em Portugal". *Sociologia - Problemas e Práticas*, 24, p.9-44.
- MACHADO, Igor Renó
(2007) "Reflexões sobre a imigração brasileira em Portugal". *Nuevo mundo, mundos nuevos*. Debates, [En línea], Puesto en línea el 07 juin 2007. Disponível em: <http://nuevomundo.revues.org/index5889.html>. Acesso em 30 de agosto 2009.
- (2004) "Estado-nação, identidade-para-o-mercado e representações de nação". São Paulo: *Revista de Antropologia*, vol. 47, nº. 1, p 207-233.
- (2003) *Cárcere público: processos de exotização entre imigrantes brasileiros no Porto, Portugal*. Campinas: Tese de doutorado em Sociologia. UNICAMP: Programa de Pós-Graduação em Sociologia.
- (2002) "A lusofonia na mídia portuguesa, o caso da comemoração dos 500 anos brasileiros". *Convergência Lusíada*, Real Gabinete Português de Leitura. Rio de Janeiro, vol. 19, p. 193-206.
- MAFRA, Clara
(2004) "A Igreja Universal em Portugal". In: ORO, Ari Pedro; CORTEN, André e DOZON, Jean-Pierre (orgs.). *Igreja Universal do Reino*

- de Deus: os novos conquistadores da fé. São Paulo: Paulinas, p. 165-176.
- (2003) "A Igreja Universal em Portugal". In: ORO, Ari Pedro; CORTEN, André & DOZON, Jean Pierre (Org.). *A Igreja Universal do Reino de Deus: os novos conquistadores da fé*. São Paulo: Edições Paulinas, p. 165-175.
- (2002) *Na posse da palavra: religião, conversão e liberdade pessoal em dois contextos nacionais*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais do Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa.
- (1999) *Na posse da palavra: religião, conversão e liberdade pessoal em dois contextos nacionais*. Tese de Doutorado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- MALHEIROS, Jorge (org.)
(2007) *Imigração brasileira em Portugal*. Lisboa: Alto-Comissariado para a Imigração e Diálogo Intercultural (ACIDI) e Presidência do Conselho de Ministros.
- MALHEIROS, Jorge M. & BAGANHA, Maria Ioannis
(2001) "Imigração Ilegal em Portugal: Padrões Emergentes em Inícios do Século XXI". *Janus 2001: Anuário de Relações Exteriores*. Lisboa: Público e Universidade Autónoma de Lisboa. Disponível em <http://www.casadobrasil.info/UserFiles/File/pdfs/imigracao-ilegal-pt.pdf>. Acesso em 30 de agosto de 2009.
- NORA, Pierre
(1993) "Entre memória e história: a problemática dos lugares". *História e cultura. Projeto História*. (10), p. 7-28.
- ORO, Ari Pedro
(2004) "A presença religiosa brasileira no exterior: o caso da Igreja Universal do Reino de Deus". *Estudos Avançados*. São Paulo, v. 1, nº. 52, p. 139-156.
- ORO, Ari Pedro; CORTEN, André; & DOZON, Jean Pierre (orgs.)
(2003) *Igreja Universal do Reino de Deus: os novos conquistadores da fé*. São Paulo: Paulinas.
- ORTIGÃO, Ramalho
(1994) *Últimas farpas, 1911-1914*. Lisboa: Clássica Editora.
- PEIXOTO, João
(2004) "Highly skilled migration in Portugal – an overview". *Socius Working Papers*, nº.3, p. 1-28.
- (1999) *A mobilidade internacional dos quadros: migrações internacionais, quadros e empresas transnacionais em Portugal*. Celta: Oeiras.
- ROBERTSON, Roland
(1993) *Globalização: teoria social e cultura global*. Petrópolis: Vozes.
- (1991) "Mapeando a condição global: a globalização como conceito central". In: FEATHERSTONE, Mike (org.). *Cultura global: nacionalismo, globalização e modernidade*. Petrópolis: Vozes, p. 23-40.
- RUUTH, Anders & RODRIGUES, Donizete
(1999) *Deus, o demônio e o homem. O fenómeno Igreja Universal do Reino de Deus*. Lisboa: Edições Colibri.
- SANSI, Roger
(2003) "De imagens religiosas a ícones culturais: reflexões sobre as transformações históricas de algumas festas públicas na Bahia". In: BIRMAN, Patrícia (org.). *Religião e espaço público*. São Paulo: Attar, p. 149-169.
- SARAMAGO, José
(1988) *A jangada de pedra*. São Paulo: Cia das Letras.
- SENNETT, Richard
(2006) *A corrosão do caráter: consequências pessoais do trabalho no novo capitalismo*. São Paulo: Record.
- SMITH, Anthony
(2001) "Para uma cultura global?" In: FEATHERSTONE, Mike. *Cultura global: nacionalismo, globalização e modernidade*. Petrópolis: Vozes.
- (1999) *Nações e nacionalismo numa era global*. Lisboa: Ceuta.

SWATOWISKI, Claudia

(2010) *Novos cristãos em Lisboa: reconhecendo estigmas, negociando estereótipos*. Tese de Doutorado em Ciências Sociais. Universidade do Estado do Rio de Janeiro: Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais.

URRY, John

(2001) *O Olhar do turista: lazer e viagem nas sociedades contemporâneas*. São Paulo: Studio Nobel, SESC.

VEYNE, Paul

(1971) *Como se escreve a História*. Lisboa: Edições 70.

VILAÇA, Helena

(2006) *Da Torre de Babel às terras prometidas: pluralismo religioso em Portugal*. Porto: Afrontamento.

(1999) "Alguns traços acerca da realidade numérica das minorias religiosas em Portugal". *Lusotopie, Des christianismes diversifiés en lusophonies modernes*, p. 277-289.

Recebido em

maio de 2011

Aprovado em

novembro de 2012