



**Universidade do Estado do Rio de Janeiro**  
Centro de Ciências Sociais  
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Claudia Wolff Swatowski

**Novos cristãos em Lisboa: reconhecendo estigmas, negociando estereótipos**

Rio de Janeiro

2010

Claudia Wolff Swatowski

**Novos cristãos em Lisboa: reconhecendo estigmas, negociando estereótipos**



Tese apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Doutora, ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

Orientadora: Prof.<sup>a</sup> Dra. Clara Cristina Jost Mafra

Co-orientador: Prof. Dr. Ramon Sarró

Rio de Janeiro

2010

CATALOGAÇÃO NA FONTE  
UERJ / REDE SIRIUS / CCS/A

S973 Swatowski, Claudia Wolff.  
Novos cristãos em Lisboa: reconhecendo estigmas, negociando  
estereótipos / Claudia Wolff Swatowski. – 2010.  
193 f.

Orientadora: Clara Cristina Jost Mafra.

Co-orientador: Ramon Sarró.

Tese (doutorado) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro.  
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Pentecostalismo – Portugal – Teses. 2. Igreja Universal do Reino de  
Deus – Portugal – Teses. I. Mafra, Clara, 1965-. II. Sarró, Ramon.  
III. Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Instituto de Filosofia e  
Ciências Humanas. IV. Título.

CDU 284(469)

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta tese,  
desde que citada a fonte.

---

Assinatura

---

Data

Claudia Wolff Swatowski

**Novos cristãos em Lisboa: reconhecendo estigmas, negociando estereótipos**

Tese apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Doutora, ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

Aprovada em 08 de junho de 2010.

Banca Examinadora:

---

Prof.<sup>a</sup> Dra. Clara Cristina Jost Mafra (Orientador)  
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – UERJ

---

Prof. Dr. Ramon Sarró (Co-orientador)  
Universidade de Lisboa

---

Prof. Dr. João de Pina Cabral  
Universidade de Lisboa

---

Prof.<sup>a</sup> Dra. Cecília Mariz  
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – UERJ

---

Prof.<sup>a</sup> Dra. Patrícia Birman  
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – UERJ

Rio de Janeiro

2010

## **DEDICATÓRIA**

*Ao mundo, com carinho.*

## AGRADECIMENTOS

Construir uma tese não é tarefa fácil. Minha sorte foi encontrar, ao longo de meu caminho, pessoas maravilhosas que, além de me ajudar a viabilizar essa aventura intelectual, tornaram-na muito agradável. Com elas, esse trabalho foi construído, e a elas tenho muito a agradecer.

Primeiramente, agradeço à Clara Mafra pela dedicação incansável e pelo apoio constante. Pelo acompanhamento entusiasmado de cada passo da construção dessa tese. Pela interlocução afinada e sincera, e pela imensa contribuição em minha formação como antropóloga.

A Ramon Sarró agradeço pelo empenho em tornar minha viagem a Portugal possível. Pela generosa hospitalidade e pela contribuição com sugestões e comentários sobre meu trabalho de campo.

À Faperj pela concessão de bolsa de doutorado no Brasil que permitiu minha dedicação exclusiva ao projeto de pesquisa.

À Capes pela bolsa de doze meses de estágio no exterior, fundamental para que o trabalho de campo em Portugal fosse realizado.

Ao Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa por me acolher como investigadora visitante júnior em um ambiente de intensa atividade intelectual.

A João Pina Cabral, pelo gentil interesse em dialogar e cooperar com minha pesquisa.

Aos professores do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da UERJ, que se disponibilizaram a contribuir com suas reflexões. Agradeço a Patrícia Birman, Cláudia Rezende, Myriam Sepúlveda, Cecília Mariz, Márcia Leite, Clarice Peixoto e Carlos Eduardo Rebello pelos momentos de diálogo e crescimento intelectual.

A Ruy Blanes, José Mapril, João Vasconcelos e Steffen Dix, pela generosidade no partilhar de informações.

À Márcia Contins, Edlaine Gomes e César Ceriani pelos comentários sobre versão preliminar do capítulo dois.

A Leonildo Campos e Carly Machado pelos comentários sobre versão preliminar do capítulo quatro.

A José Machado Pais pelos comentários sobre versão preliminar do último capítulo dessa tese.

Aos meus pais, Adão e Rosane, pelo apoio incondicional aos meus projetos e pela torcida constante pelo meu sucesso.

Aos meus irmãos, Cristina e Fernando, pela felicidade de partilhar desafios e conquistas.

À Dona Lourdes e Seu Edgar, que abriram as portas de sua casa para nossos estudos bíblicos e aceitaram contribuir para minha pesquisa.

Às testemunhas de Jeová da congregação da Boa-Hora, pela recepção calorosa.

Ao pastor Nequinho, pelo esforço em colaborar com minha pesquisa e pela hospitalidade na Igreja Filadélfia da Ajuda.

Ao Sr. Antonio e Sr. Carlos, sempre dispostos a uma tarde de agradável conversa.

A Eduardo Gabriel por dividir comigo suas descobertas.

À Paula Cordeiro pela troca de experiências.

Aos meus colegas do ICS, Max e Gleiciane, e da UERJ, Camila, Andréia, Robson e Alberto, pelo diálogo e companheirismo.

À Maria Isabel Tomás pela ajuda na criação de uma rede de contatos.

À Dona Cristalina pela simpatia e pela disponibilidade.

Aos meus amigos Brahma Kumaris em Portugal que tanto se esforçaram para que minha estadia em Lisboa fosse feliz e para que meu trabalho fosse bem-sucedido. Meus agradecimentos sinceros a: Mara, Sônia, Sílvia, Maria João, Helena, Cristina, Cristina Marques, Elen, Paula, Zé Pedro, Ricardo, Luís, Nazaré, Roberto, Acácio, Tina, Cláudio, Luís Silva, Madalena, e a todos que tive a oportunidade de conhecer durante o período em que estive em Portugal.

Aos meus amigos da Brahma Kumaris no Brasil Luciana, Marli, Leonardo, Ednalva, Ricardo, José Ramos, Walkyria, Mariano e todos que, direta ou indiretamente, me ajudaram, em algum momento, a contornar os desafios da vida acadêmica.

A todos aqueles que, mesmo não citados aqui, cooperaram com pensamentos, palavras ou ações para a realização desse trabalho.

## RESUMO

SWATOWISKI, C. W. *Novos cristãos em Lisboa: reconhecendo estigmas, negociando estereótipos*. 2010. 193 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2010.

Essa tese tem como objetivo discutir processos de construção, reconhecimento e negociação de estigmas e de estereótipos a partir da inserção de três grupos religiosos em Portugal: as Testemunhas de Jeová, a Igreja Evangélica Filadélfia e a Igreja Universal do Reino de Deus. Através de uma apresentação diacrônica de dinâmicas socioculturais da freguesia da Ajuda, em Lisboa, a autora delinea o contexto em que a etnografia foi realizada e como os diferentes lugares de culto se inserem na paisagem. As religiões aparecem como foco privilegiado para uma investigação dos diferentes jogos de apropriação e refutação de estereótipos, reconhecimento e manipulação de estigmas. Ganham destaque as tensões que emergem no proselitismo face a face das Testemunhas de Jeová, na expectativa de conversão moral do cigano evangélico e na presença da Igreja Universal no espaço público. A cada caso, pontos críticos da relação com a alteridade são analisados a partir das dinâmicas específicas de cada instituição religiosa, revelando a complexidade da temática em questão.

Palavras-chave: Antropologia. Cristianismo. Estigma. Igreja Universal do Reino de Deus. Igreja Evangélica Filadélfia. Testemunhas de Jeová.



## ABSTRACT

SWATOWISKI, C. W. *New Christians in Lisbon: recognizing stigmas, negotiating stereotypes*. 2010. 193 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2010.

This thesis has the objective of discussing the processes of construction, recognition and negotiation of stigmas and stereotypes from the insertion of three religious groups in Portugal: the Jehovah's Witnesses, the Filadélfia Evangelical Church and the Universal Church of the Kingdom of God. Through a diachronic presentation of sociocultural dynamics of Ajuda parish, in Lisbon, the author sketches the context where the ethnography was accomplished and how different cult places are inserted in the landscape. The religions appear as privileged focus for an investigation of different appropriation and refutation games of stereotypes, recognition and manipulation of stigmas. It emphasizes the tensions that emerge from the proselitism face to face of the Jehovah's Witnesses, from the expectation of moral conversion of the evangelic gypsy and from the Universal Church's presence in the public space. In each case, critic points of the relation with the alterity are analysed considering the specific dynamics of each religious institution and revealing the complexity of the thematic in question.

Keywords: Anthropology. Christianity. Universal Church of the Kingdom of God. Filadélfia Evangelical Church. Jehovah's Witnesses.

## SUMÁRIO

	<b>INTRODUÇÃO</b> .....	10
1	<b>NAS LADEIRAS DA AJUDA: UM RECORTE ESPAÇOTEMPORAL</b> .....	20
1.1	<b>Ajuda em sua complexidade</b> .....	22
1.2	<b>História com a marca católica</b> .....	33
1.3	<b>Paisagem social I</b> .....	39
1.4	<b>Paisagem social II</b> .....	45
1.5	<b>Cenário religioso: o visível e o quase invisível</b> .....	49
1.6	<b>Considerações finais</b> .....	57
2	<b>IGREJA FILADÉLFIA: MEDIANDO ESTEREÓTIPOS E TRADIÇÃO</b> ....	58
2.1	<b>Rondando a estereotipia</b> .....	58
2.2	<b>Estigma e estereótipos, ciganos e evangélicos</b> .....	63
2.3	<b>Continuidades e rupturas: revendo hábitos e práticas</b> .....	66
2.4	<b>Resistência na Ajuda</b> .....	74
2.5	<b>Produzindo diferenciações</b> .....	80
2.6	<b>Deslocando o estigma</b> .....	83
2.7	<b>Mediação</b> .....	85
2.8	<b>Considerações finais</b> .....	87
3	<b>TESTEMUNHAS DE JEOVÁ: O DESAFIO DO PROSELITISMO FACE A FACE</b> .....	89
3.1	<b>As Testemunhas de Jeová em Portugal</b> .....	91
3.2	<b>Sangue? Não, obrigada</b> .....	95
3.3	<b>Levando as “boas novas”</b> .....	97
3.3.1	<u>Construindo-se Testemunhas de Jeová</u> .....	102
3.3.2	<u>Os métodos de Jeová</u> .....	103
3.3.3	<u>Face a face com as resistências</u> .....	105
3.3.4	<u>Enfrentando Satanás e mantendo precauções</u> .....	107
3.3.5	<u>Orando</u> .....	108
3.3.6	<u>Outras religiões</u> .....	109
3.3.7	<u>Acolhimento de estrangeiros</u> .....	111
3.4	<b>Distinção e aproximação</b> .....	113

4	<b>IGREJA UNIVERSAL DO REINO DE DEUS: TENTATIVAS DE SUPERAÇÃO DE UM ESTIGMA</b> .....	114
4.1	<b>Construção de um estigma</b> .....	116
4.2	<b>Reconhecendo narrativas</b> .....	119
4.2.1	<u>Estilo de culto</u> .....	126
4.2.2	<u>Sobre o dinheiro</u> .....	127
4.2.2.1	Questionamentos quanto aos fins.....	130
4.2.2.2	Seita brasileira?.....	136
4.3	<b>Caminhos de reconstrução da imagem estigmatizada</b> .....	140
4.4	<b>Ambiguidade da reconstrução</b> .....	147
5	<b>MANTENDO A ESTRUTURA, CRIANDO PONTES: A IURD E A HEGEMÔNIA CATÓLICA</b> .....	150
5.1	<b>Dinâmica local, estrutura institucional</b> .....	150
5.2	<b>Identidade e anonimato</b> .....	156
5.3	<b>Entre o local e o nacional</b> .....	158
5.3.1	<u>Igreja da Santíssima Trindade</u> .....	158
5.3.2	<u>Propostas rituais</u> .....	163
5.3.2.1	Estabelecendo pontes.....	168
5.4	<b>Da estrutura à ponte</b> .....	169
	<b>CONCLUSÃO</b> .....	171
	<b>REFERÊNCIAS</b> .....	178

## INTRODUÇÃO

Em um dia de junho de 2008, eu caminhava por Lisboa, como uma estrangeira que busca conhecer um pouco mais da cidade, observando a sua rotina, suas ruelas, o olhar curioso dos turistas, o encontro dos amigos e o desencontro dos transeuntes. Circulava pela área central da capital portuguesa, marcada pela exuberância de grandes e pequenas praças, pelo razoável fluxo de pedestres e pelo comércio variado. Reparava nos anúncios dos teatros, nas salas de cinema e nos restaurantes que ocupavam as calçadas com suas mesas e cadeiras à espera de fregueses.

Percorrendo o Rossio e o Martim Moniz, foi fácil encontrar um grande número de imigrantes e lojas que forneciam produtos de seus países de origem. E foi por ali, ao virar na Rua de Barros de Queirós e chegar ao Largo de São Domingos, que me deparei com um grande painel onde se lia: “Lisboa. Capital da tolerância”. A frase era reproduzida em diferentes línguas, destacando-se a versão em português. No canto inferior direito, a discreta assinatura da Câmara Municipal da cidade.

Imediatamente tirei da bolsa minha máquina fotográfica e busquei uma perspectiva que reunisse, num mesmo enquadramento, o painel em primeiro plano e os negros que conversavam, ao fundo, tranquilamente sentados em um banco. O anúncio remetia à ideia de cidade inclusiva, multiétnica e cosmopolita. O lugar onde se encontrava era estratégico. Atual ponto de encontro de imigrantes, o largo também guarda a memória de um episódio sangrento. Ali, um monumento — inaugurado juntamente com o mural da “Cidade da Tolerância”, em abril de 2008 — homenageia os judeus mortos no início do século XVI: “Em memória de milhares de judeus vítimas da intolerância religiosa e do fanatismo religioso assassinados no massacre de iniciado a 19 de abril de 1506 neste largo”.

Em 1506, Portugal passava por um período de peste, seca e fome. No domingo de Páscoa daquele ano, fiéis reunidos na Igreja de São Domingos rezavam por uma intervenção divina. Segundo relato de Damião Góis (1949), naquele dia, alguém gritou ter visto o rosto de Cristo se iluminar inexplicavelmente no altar. As pessoas ao redor consideraram que se tratava de um milagre. Um cristão-novo<sup>1</sup> ali presente disse que a luz que emanava do crucifixo era apenas um reflexo da luz de uma candeia. Ele foi arrastado para o largo e, junto com seu irmão, espancado até a morte por fiéis ensandecidos com a “heresia”. Leigos

---

<sup>1</sup> Em 1497, o rei D. Manuel I decretou a conversão forçada de judeus e mulçumanos ao catolicismo em Portugal. Alguns aderiram às práticas cristãs, outros, os *marranos*, encontraram formas de manter as práticas judaicas sem que fossem percebidas. Em ambos os casos, a antiga identidade religiosa continuaria presente, marcando um lugar social marginal.

católicos, incitados por frades dominicanos, deram início ao massacre que durou três dias e matou aproximadamente quatro mil judeus (Mateus e Pinto, 2006).

A homenagem aos mortos no episódio e o painel que anuncia a cidade da tolerância sinalizam novos tempos. Eu diria que o Largo de São Domingos aparece como uma síntese de um país com projeto de tolerância cultural e religiosa diante de uma realidade de diversidade e de um histórico de intolerância e conflitos, deixando-nos entrever a imbricação entre ambas as dimensões.

Quando visitei o Largo de São Domingos, eu já estava familiarizada com as discussões sobre imigração em Portugal. O país registrou, nas últimas décadas, um significativo crescimento no número de residentes estrangeiros, associado principalmente à sua entrada, em 1986, na Comunidade Econômica Europeia (atual União Europeia) (Figueiredo e Peixoto, 2006; Malheiros, 1996, 2007). Ao longo da minha estadia em Portugal, entre novembro de 2007 e novembro de 2008, localizei diferentes iniciativas, projetos e investimentos que se propunham a mapear o novo cenário, oferecer apoio ao imigrante e/ou debater as tensões geradas pela recepção de novos hábitos, práticas, crenças e modos de vida. Para citar um desses investimentos, destaco o Centro Nacional para Alto Comissariado para Imigração e Diálogo Intercultural (ACIDI), que mantém programas como o Observatório da Imigração (OI), reunindo publicações sobre a temática, e o Ciga-nos, destinado a comunidades ciganas.

Entre o painel e as várias iniciativas de inclusão social (governamentais e não governamentais), percebe-se o anseio por um país que se destaque pela postura inclusiva a uma população cada vez mais diversificada. No entanto, diferentes estudos têm sublinhado que esse projeto encontra seus maiores obstáculos nas interações cotidianas, na dificuldade em lidar com as diferenças e na tentativa de preservação de valores e costumes hegemônicos. Muitos pesquisadores apontam que, em meio à multiculturalidade, emergem tensões, desigualdades e também intolerâncias (cf. Bastos e Bastos, 1999; Machado, F. L., 1994, 1997; Gusmão, 2004; Lopes, 2008; Barbosa e Ramos, 2008; Machado, I., 2009; entre outros).

A ambivalência entre uma recepção generosa da diversidade e as dificuldades de implementá-la também é visível na esfera religiosa. Desde 2001 vigora a nova Lei de Liberdade Religiosa (n. 16/2001, de 22 de junho de 2001), privilegiando a universalidade e reforçando a imagem de um país tolerante. Essa nova legislação trouxe, contudo, critérios restritivos para a concessão de benefícios a grupos religiosos. Os privilégios garantidos à Igreja Católica pela Concordata de 1940 foram revistos em 2004, permitindo uma maior abertura à diversidade no campo religioso. Contudo, ela permanece como principal ator social e referência moral no cenário religioso.

Nesse contexto, a multiplicação de instituições religiosas gera desconforto. As novas religiões ou denominações — em boa parte associadas a movimentos migratórios ou missionários — desafiam valores arraigados e trazem novas propostas cosmológicas e rituais. O estranhamento é recorrente e, em muitos casos, traduz-se em resistência, acusações e conflitos.

No meio acadêmico, especialmente na área das ciências sociais, ainda há poucos estudos sobre religiões em Portugal. Para citar alguns de maior destaque, lembro Sanchis (1979), Pina Cabral (1989), Mafra (2002), Vilaça (2006) e Blanes (2008). Nota-se, contudo, um interesse crescente por essa área, assim como um aumento do número de pesquisadores envolvidos em investigações sobre a temática religiosa nos últimos anos (cf. Dix, 2008, 2010; Mapril, 2009; Saraiva, 2007; Curtinhal, 2007; Sarró e Blanes, 2010, entre outros).

Com o objetivo de discutir as tensões que resultam da inserção de grupos religiosos em Portugal, proponho-me a examiná-los a partir das negociações que estabelecem na relação com a alteridade. A construção e o reconhecimento de estigmas e de estereótipos constituem pontos-chave desta análise. Considero que, num meio urbano marcado pela heterogeneidade, diferenças evidenciadas através da estereotipia permitem mapeamentos sociais, e assim constitui-se um jogo de reconhecimento. Contudo, as imagens homogeneizantes do estereótipo, geradas numa relação de poder, criam distâncias numa dinâmica de sociabilidade hierarquizante. Marcas distintivas tornam-se estigmas na produção da inferioridade. O estigmatizado, diante da identificação de sua marginalidade, aciona diferentes recursos para lidar com resistências, constrangimentos e acusações. Na tentativa negociar seu lugar social, ele revê sua imagem, posicionando-se em relação a referenciais dominantes. Tais referenciais se colocam como parâmetros de negociação do estigma pelo estigmatizado: há uma apropriação de referentes dominantes na reelaboração de si próprio ou do discurso sobre si próprio.

As religiões aparecem como foco privilegiado para discutir as questões de formação de estereótipos, uma vez que anunciam verdades definitivas, apresentam cosmologias próprias e oferecem sistemas rituais específicos. Considerando que a diversificação religiosa implica o encontro e o confronto de diferentes visões de mundo que se pretendem legítimas e de práticas rituais assimétricas, encontro aqui um campo fértil para desenvolver a análise a que me proponho.

Para tanto, existem diferentes caminhos teóricos possíveis. Diante de um mundo onde fluxos intensos promovem frequentemente o encontro das diferenças, multiplicam-se teorias que procuram explicar as bases das tensões, da desigualdade e da marginalização. Em minha

trajetória de estudante de antropologia, os autores que inicialmente me sensibilizaram para o tema foram os clássicos Erving Goffman (2008 [1963]), Victor Turner (1978), Van Gennep (1978) e Howard Becker (1963).

Goffman (2008 [1963]) aborda detalhadamente a questão da estigmatização e da “manipulação da imagem deteriorada”. O autor apresenta, de forma objetiva, mecanismos de identificação e reconhecimento do estigma — “a situação do indivíduo que está inabilitado para a aceitação social plena” (Goffman, 2008, p. 7) — e as tentativas dos estigmatizados de disfarçá-lo. O pesquisador enfatiza as negociações estabelecidas diante da estigmatização.

Victor Turner (1978), em análise sobre o processo ritual baseada em estudo precedente de Van Gennep (1978), analisou a vida social a partir das noções de liminaridade e *communitas*. Como sinalizou Pina Cabral (2000), com essas noções, o autor destaca a dimensão processual e dialética da estrutura que imprime dinamismo na vida social.

Howard Becker (1963), com uma sociologia do desvio, propõe um exercício de relativização das regras sociais que definem situações e comportamentos como “certos” ou “errados”. Para o autor, a noção de desvio pressupõe uma relação social e política na qual as regras são definidas e, a partir delas, rótulos são aplicados, como resultado de um processo político. Conflitos e divergências emergem em torno de tais definições.

Em uma microssociologia do poder, destaca-se a obra de Norbert Elias e John Scotson (2000) sobre a relação entre estabelecidos e *outsiders*. Os autores apontam, entre outros aspectos, mecanismos acionados por um grupo estabelecido diante de recém-chegados para a manutenção de seus interesses, valores e hábitos, marcando uma relação de poder. Elias e Scotson (2000) analisam as desigualdades sociais tanto como realidades sociológicas quanto como construções sociais produzidas numa relação de defesa da superioridade de um grupo e atribuição de inferioridade ao outro.

Dentre os estudos denominados pós-colonialistas (cf. Said, 1978; Spivak, 1988; Chatarjee, 2004; Quijano, 2005), encontramos uma análise que procura explicitar uma desigualdade de poder estabelecida historicamente através do processo colonial. Denuncia-se a opressão de populações subalternas e, numa perspectiva pós-estruturalista, busca-se entender a dominação colonial como cerceamento à resistência através da imposição de uma episteme que torna desqualificada a fala do subalterno. Trata-se de mostrar que a produção de conhecimento atende a um princípio circular e autorreferenciado, baseado em premissas inscritas em um sistema de representações estabelecido e institucionalizado.

Dentre os estudos atentos às dinâmicas da linguagem, lembro a clássica etnografia de Basso (1979) sobre os Apache, na qual o autor analisa como esses nativos da América do

Norte produziam piadas sobre os brancos como forma de ridicularizar seus comportamentos. Os estereótipos funcionavam como contraexemplos morais para os Apache, imagens de tudo que eles não são. Ira Bashkow (2000, 2006), também numa análise sobre a estereotipia, destacou a criatividade dos Orokaiva, da Papua-Nova Guiné, ao empregar um discurso construído em termos da dicotomia eu/outro a fim de desenvolver seus próprios conceitos morais e abordar os problemas da própria sociedade.

Dentre os estudos atentos às relações de poder, articulando as dimensões micro e macro, destaco a obra *Cultural Intimacy* de Michael Hertzfeld. Ao examinar a construção de identidades nacionais, o autor aponta que o processo de tipificação é permeado por relações de poder e reforça hierarquias sociais e políticas. Estereotipar, para Hertzfeld, é uma “arma discursiva de poder” que priva o “outro” (1997, p. 157). No entanto, tais relações de poder são geralmente marcadas por ambivalências e negociações; dificilmente baseadas em relações definitivas de dominação e submissão.

Reconhecendo que a relação entre sujeito e alteridade constitui uma questão básica da antropologia, na qual entendemos que é no contato com outro que se produz a si mesmo, tomo os estudos sobre estereotipia e estigmatização de Hertzfeld (1997) e Goffman (2008 [1963]) como referências importantes para a construção de minha análise. Partindo daí, me proponho a desenvolver um trabalho capaz de alcançar a complexidade das negociações estabelecidas quando da inserção de grupos religiosos estigmatizados em um contexto de hegemonia católica. Para tanto, apresento uma etnografia sobre três grupos cristãos: 1) os Testemunhas de Jeová, que chegaram a Portugal no início do século XX, viveram um período tenso no governo de Salazar; 2) a Igreja Evangélica Filadélfia, grupo pentecostal presente no país desde a década de 1970, frequentada por ciganos, mas pouco conhecido entre os não ciganos; 3) a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), denominação neopentecostal (Mariano, 1999) brasileira que chegou às terras lusas em 1989 com uma estratégia proselitista agressiva, causando forte reação da sociedade portuguesa.

Em comum, poderíamos dizer que os três são estereotipados a partir de atributos negativos e desclassificantes — construídos a partir de paradigmas dominantes católicos — e têm de lidar com a situação de estigmatização que marca a relação com a instituição e os membros dessas religiões. Todavia, além de cultivar sistemas de crenças e práticas diferenciadas, esses novos cristãos são também marcados por diferentes formas de relação com o meio, dinâmicas internas e estratégias proselitistas. Lidam com a estigmatização de formas diversas, sendo alvos dela por diferentes motivos. (A rigor, no caso da Filadélfia, a



marginalização não passa tanto pela identidade religiosa, mas sim étnica; e a denominação vem propor uma reforma moral ao cigano através da conversão.)

Os três estudos de caso foram realizados na Ajuda, freguesia localizada na parte ocidental de Lisboa. Ao longo dos treze meses que morei no bairro, acompanhei a rotina local, conversei com moradores e comerciantes da região, entrevistei autoridades e assistentes sociais, subi e desci centenas de vezes as ladeiras daquela colina. Frequentei a Igreja da Boa-Hora (sede paroquial da Ajuda), o Centro de Ajuda Espiritual da IURD, a Igreja Filadélfia Cigana e o Salão do Reino das Testemunhas de Jeová, sem contar as sessões regulares de estudo bíblico realizadas em espaço doméstico. Mantinha também uma circulação mais ampla pela cidade, seja para visitar outros lugares de culto, frequentar bibliotecas e arquivos ou para manter contato com o meio acadêmico através do Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa, ao qual estive vinculada como investigadora júnior. Muitas vezes atravessei a cidade até Chelas para participar de cultos da IURD no Templo Maior. Por lá realizei um pequeno trabalho de campo, porém muito pouco desse material foi aproveitado nesta tese.

Também visitei, algumas vezes, o principal centro de peregrinação católica, Fátima, quando participei de celebrações, acompanhei grupos de peregrinos, assisti a coletivas de imprensa, conversei com padres, funcionários e fiéis. Visitei ainda a cidade do Porto a fim de entrar em contato com algumas lideranças religiosas, ir à Igreja Universal, coletar algumas percepções sobre a denominação e sobre um episódio marcante na história da IURD em Portugal, que envolve a tentativa de compra de um tradicional espaço cultural do país, o Coliseu.

Ao longo do trabalho de campo, priorizei o método da observação participante. Realizei inúmeras entrevistas abertas. Paralelamente, acompanhei diferentes canais e veículos de comunicação de massa — laicos e religiosos, com especial atenção aos da Igreja Universal. Fiz pesquisa em material de arquivo, que foi fundamental para a construção de meus argumentos. Utilizei ainda a fotografia como apoio para a reflexão sobre elementos da paisagem através de um exercício do olhar. Trago algumas fotos ao longo do texto para ajudar na visualização de cenas e lugares.

Como anunciei acima, elegi a Ajuda como local privilegiado para a realização deste trabalho, para a observação participante e para me deter sobre os detalhes da paisagem. O recorte delimitado à freguesia faz parte de uma estratégia metodológica que visa evidenciar a complexidade do meio urbano e a imbricação de problemáticas diversas, usualmente tratadas

de forma segmentada. Tomo a Ajuda como um microcosmo dentro de uma cidade heterogênea, social e geograficamente.

Embora a escolha da freguesia tenha se realizado apenas depois de minha chegada a Portugal, desde a sua concepção, o projeto de pesquisa previa a realização de um recorte espaçotemporal como estratégia metodológica. Experiências etnográficas bem-sucedidas me davam segurança para proceder da mesma maneira em minha investigação (cf. Whyte, 1981; Pina Cabral, 1989; Abu-Lughod, 2000; Wacquant, 2004).

Além disso, pessoalmente, tinha desenvolvido para minha dissertação de mestrado um trabalho etnográfico em Macaé, cidade de médio porte situada no litoral norte do Rio de Janeiro. Macaé passava por significativas transformações em função da instalação de uma base operacional da Petrobras destinada a gerenciar a extração de petróleo na Bacia de Campos. Naquela época, avalei que não era possível entender as dinâmicas da comunicação sem levar em conta questões mais amplas — que dizem respeito ao universo nos quais estão inseridos emissores e receptores de conteúdos midiáticos — e suas interseções.

Em outra ocasião, realizei, com Clara Mafra, uma pesquisa no bairro de Del Castilho, Rio de Janeiro, para contextualizar e analisar a inserção da Catedral Mundial da Fé, sede mundial da Igreja Universal (Mafra e Swatowiski, 2008, 2009). Esse estudo se propunha a analisar o lugar de culto como um elemento que faz parte de uma cadeia de transformações na tensão entre o local e o global, ou seja, entre dinâmicas do bairro e outras mais amplas.

Com essa bagagem, atravessei o Atlântico. Chegando a Lisboa, me instalei na freguesia da Ajuda, onde tinha contatos pessoais. O que seria inicialmente uma hospedagem temporária tornou-se definitiva depois de algumas semanas. Ao circular e conhecer melhor a rotina e os recantos do lugar, dava-me conta da complexidade imersa naquele pedaço de Lisboa. Feita a escolha, apostei numa investigação mais intensa. Quanto mais avançava na pesquisa — fosse em relação a aspectos históricos ou às dinâmicas sociais contemporâneas —, mais evidente ficava a possibilidade de abordar, através da Ajuda, problemáticas abrangentes, sem correr o risco de cair em generalizações imprecisas.

Quando parti para Portugal, tinha um plano de trabalho bastante delimitado. Meu objetivo era investigar as tensões que emergem da presença da Igreja Universal em Lisboa a partir das dinâmicas da comunicação de massa a serviço da denominação. Minha intenção era caracterizar a atuação da IURD no espaço público e pensar seus efeitos na configuração da relação entre portugueses e brasileiros.

Além das experiências pessoais de pesquisa que mencionei acima, também havia realizado, em 2003, como monografia de final de curso de graduação em Jornalismo,<sup>2</sup> uma pesquisa exploratória sobre a Universal Produções, empresa responsável pelo desenvolvimento de impressos (jornais, revistas e livros) e conteúdo para mídia digital (internet) da Igreja Universal no Brasil. O estudo foi resultado de uma primeira incursão a campo, marcada por visitas à empresa e conversas informais com profissionais, principalmente jornalistas, ligados à elaboração de conteúdo dos diferentes veículos midiáticos da IURD.

Em Portugal, com alguns meses de pesquisa na Igreja Universal, consegui um bom material que me trouxe novas inquietações intelectuais. Por um lado, detectei que a denominação passava por um longo processo de reelaboração de sua imagem naquele país. Por outro, meus interlocutores se apoiavam em uma imagem estereotipada da IURD e recorriam a episódios amplamente divulgados pela mídia na década de 90 para marcar uma postura de rejeição à denominação.

Interessava-me investigar justamente as bases da resistência à denominação, bem como de sua resposta à estereotipia. Foi então que considerei que seria mais importante trazer para o centro de meu trabalho a questão da estereotipia e da estigmatização como formas de caracterizar e atribuir um lugar à alteridade. Todavia, julguei que seria mais proveitosa e enriquecedora uma análise comparativa, onde cada estudo de caso fosse capaz de apresentar dinâmicas diferentes de estereotipia, contraestereotipia e estigmatização. Saltava aos meus olhos as possibilidades de uma análise transversal, em justaposição, com foco em processos de negociação deflagrados a partir da inserção de grupos religiosos em Portugal. Nessa altura, já havia travado contato com os Testemunhas de Jeová e com os ciganos da Igreja Filadélfia e lancei-me ao desafio. Sabendo dos riscos que corria ao propor um recorte transversal, que demandaria grande fôlego — tanto no trabalho de campo quanto na compilação do material e na reflexão sobre os casos —, depois de interlocução com minha orientadora, Clara Mafra, segui em frente.

Assim ganhava forma a obra que aqui apresento. Ao longo de cinco capítulos, desenvolvo cada caso individualmente. Reservo um deles para a apresentação da Ajuda e do contexto em que esta pesquisa se insere e outro, para uma análise complementar em relação às dinâmicas de atuação da Igreja Universal em Portugal.

No primeiro capítulo, apresento a construção social da freguesia da Ajuda, percorro sua história e associa-a a elementos da paisagem. Destaco a formação de uma população que,

---

<sup>2</sup> Graduação em jornalismo realizada na Escola de Comunicação da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

cada vez mais heterogênea por suas origens e trajetórias, convive em meio a tensões e conflitos. Proponho-me também a caracterizar aspectos do cenário religioso local, entendendo-o como parte de um processo mais amplo de diversificação religiosa. Mapeio diferentes lugares de culto da freguesia, sinalizando uma hierarquização que se traduz em sua inserção no espaço urbano.

No capítulo seguinte, desenvolvo análise sobre um drama que acompanhei ao frequentar Igreja Evangélica Filadélfia da Ajuda e procuro entender como a denominação lida com a estigmatização do cigano. Descrevo como estereótipos negativos eram retomados a partir de uma leitura moral cristã, ao mesmo tempo em que se valorizava a tradição cigana, reforçando a identidade étnica. Apresento o projeto de reforma moral proposto ao cigano no contexto dessa Igreja, que pode ser entendido como uma tentativa de mediação entre dois mundos: o cigano e o não cigano.

O proselitismo face a face realizado pelos Testemunhas de Jeová é tema do terceiro capítulo, no qual procuro evidenciar como os pregadores têm de driblar um estigma construído em torno de sua religião. Depois de apresentar um histórico dos TJ em Portugal, enfatizando momentos de maior resistência à atuação do grupo, proponho-me a explicitar as tensões que atravessam a interação dos Testemunhas de Jeová com aqueles que pretendem converter. Analiso como os TJ se preparam para a tarefa proselitista e como interpretam a reatividade que frequentemente encontram ao bater de porta em porta.

No capítulo quatro, aponto os diferentes episódios que contribuíram para o fortalecimento de um estigma em torno da Igreja Universal do Reino de Deus logo nos primeiros anos de sua instalação em Portugal. Desenvolvo o argumento de que a denominação optou por rever sua postura, inicialmente agressiva, e investir em uma remodelação de sua apresentação no espaço público como tentativa de conquistar legitimidade. Para tanto, acompanho os caminhos trilhados pela IURD na tentativa de superação do estigma. Ao analisar as bases da resistência à denominação, destaco o estilo de culto e o uso ritual do dinheiro como principais aspectos de contraste com as referências fornecidas pelo catolicismo.

Na sequência, complemento a análise sobre o caso da Igreja Universal com um exame sobre a estrutura da denominação enquanto organização formal, e de práticas rituais particulares que desenvolve. Chamo a atenção para uma hierarquia institucional rígida e bastante centralizada, que se soma a uma agenda padronizada de cultos. Contrastivamente, a IURD mostra-se flexível em relação a elementos que compõem sua apresentação pública e sua dinâmica ritual, utilizando referentes locais hegemônicos como pontes para facilitar o

acesso à sua proposta. Nesse percurso analítico, destaca-se uma aproximação do imaginário católico.

Como não seria possível apresentar a complexidade dos processos de produção e negociação de estereótipos simultânea e fragmentariamente — tal como a vivemos cotidianamente — optei por uma justaposição de casos: a estrutura da tese remete a um exercício modernista de colagem. A expectativa é de que, no contraste entre os casos e os capítulos, o leitor ganhe algo que não estava escrito na linha propriamente dito. Ainda que não muito disciplinado, esse processo de construção de significado é esperado pela autora. Coloco-me em uma posição onde sei que não controlo o sentido de tudo que foi dito, tal como ocorre, circularmente, nos jogos de estereotipia que analiso

## 1 NAS LADEIRAS DA AJUDA: UM RECORTE ESPAÇOTEMPORAL

Durante os treze meses em que estive em Portugal, entre 2007 e 2008, morei na Ajuda, freguesia situada na parte ocidental de Lisboa<sup>3</sup>. Uma rotina de subir e descer uma das sete colinas da cidade, avistando ao fundo o rio Tejo e a ponte 25 de Abril, um dos cartões postais do país.

Na Ajuda, moinhos de vento em ruínas, lembranças da época de intensa atividade rural, espalham-se pelo terreno acidentado<sup>4</sup>. Pátios do século XVIII escondem-se pela Calçada da Ajuda<sup>5</sup>. O elétrico (bonde)<sup>6</sup> corta as travessas estreitas e vai parar na entrada de um dos mais antigos cemitérios de Lisboa<sup>7</sup>. Os lampiões em ferro ainda iluminam as principais ruas da freguesia. Sinais de que ela<sup>8</sup> guarda em si uma parte da história da cidade<sup>9</sup>.

As sardinhas assadas na porta de casa na época do verão e as roupas estendidas nos varais postos nas janelas, nas calçadas ou até mesmo na praça em frente ao Palácio Nacional não deixam dúvidas de que hábitos de outrora permanecem vivos na Ajuda.

---

<sup>3</sup> Em Portugal, freguesia é a menor unidade administrativa e obrigatória. No concelho de Lisboa, existem 53 freguesias. Os bairros correspondem a subdivisões recorrentes em freguesias urbanas de densidade populacional significativa, sem qualquer caráter administrativo.

<sup>4</sup> Segundo o projeto “Marcas das ciências e das técnicas pela ruas da cidade de Lisboa”, desenvolvido pela Faculdade de Ciências da Universidade de Lisboa (URL: <<http://www.marcasdasciencias.fc.ul.pt>>, acesso em 25/01/2010), a Ajuda era a freguesia com maior número de moinhos na cidade. Chegou a ter 75 moinhos funcionando em 1834. Em 1763 já eram 39. Deles saía boa parte da farinha que abastecia Lisboa nesta época. <sup>5</sup> Na calçada da Ajuda é possível localizar, por exemplo, o Pátio Bonfim, que abrigou a Secretaria do Estado no período de Marques de Pombal, primeiro ministro de Portugal entre 1750 e 1777; o Pátio das Carvalhas, que serviu de residência para funcionários do Palácio; e o Pátio Rita Murteira, provável residência temporária de Marquês de Pombal (Junta de Freguesia da Ajuda, URL: <<http://www.jf-ajuda.pt>>, acesso em 16/06/2009).

<sup>6</sup> A linha de elétrico para a Ajuda foi inaugurada em 1927 (Consiglieri *et alli*, 1996).

<sup>7</sup> Segundo consta em registos históricos, o Cemitério da Ajuda, concebido em 1766, era destinado a criados da Casa Real e pobres da Ajuda e Belém (Consiglieri *et alli*, 1996).

<sup>8</sup> Ao longo dos séculos XIX e XX, a estrutura administrativa de Lisboa sofreu significativas transformações, acarretando redefinições de diversas freguesias. A Ajuda também participou desse processo. Instituída no primeiro quarto do século XVI, a freguesia de Nossa Senhora da Ajuda englobava uma extensa área e abrangia Junqueira, Santo Amaro, Pedrouços, Belém, Ajuda, Caselas, Pimenteira e Monsanto. Contudo, só passou a fazer parte da cidade de Lisboa em 1762-63. Em 1770, teve sua dimensão reduzida com a criação da freguesia de S. Pedro de Alcântara. Em 1852, a freguesia da Ajuda ficou separada do Concelho de Lisboa, passando a fazer parte do Concelho de Belém, onde se manteve até uma reforma posterior que voltou a incluí-la em Lisboa, em 1833, quando institucionalizou-se a Freguesia de Santa Maria de Belém, desanexada da Ajuda (Craveiro *et alli*, 1992). Para fins desta análise, concentro minha atenção na área que corresponde aos contornos atuais da freguesia.

<sup>9</sup> Ingold (2000) não se refere à paisagem como se fosse um mapeamento geográfico ou uma representação de segmentos espaciais, independentemente da perspectiva que se adota para a observação. Paisagem, na concepção do autor, diz respeito a uma perspectiva de quem está nela inserido e não a uma visão à distância. “*The landscape, in short, is not a totality that you or anyone else can look at, it is rather the world in which we stand in taking up a point of view on our surroundings. And it is within the context of this attentive involvement in the landscape that the human imagination gets to work in fashioning ideas about it*”, escreve Ingold (2000: 207). O autor considera, ainda, que a paisagem pode ser entendida como uma testemunha de vidas e trabalhos executados por gerações passadas num determinado lugar. A paisagem, para ele, sempre é fruto de um movimento de incorporação de formas geradas no próprio processo — o que o próprio autor nomeia de *embodiment*.

Apesar do cenário típico, os turistas não são muito frequentes neste recanto pouco visado da cidade. Quando eles aparecem, geralmente visitam o Palácio da Ajuda e o antigo Jardim Botânico<sup>10</sup>. Alguns grupos vêm até a freguesia para jantar no Páteo Alfacinha. São recepcionados por uma banda a tocar músicas tradicionais portuguesas, que os acompanha ladeira abaixo, a partir do Largo da Ajuda, até o restaurante “típico”.

Mesmo que a freguesia reúna edificações históricas, como é o caso do Palácio da Ajuda, que tenha lugar nas festas populares anuais com a apresentação de marcha tradicional<sup>11</sup>, que guarde uma história diferenciada (como veremos a seguir), que seja vizinha da famosa Belém, esses não são motivos suficientes para que seus moradores elaborem uma narrativa de valorização de pertencimento àquela localidade. Eu diria que, entre os moradores da Ajuda, não há uma identidade de bairro que sustente um discurso positivo em torno da freguesia.

Ao contrário de bairros que tiveram uma identidade cultural reforçada ao longo do tempo — como mostraram Antonio Firmino (1999), em seu estudo sobre a Alfama, e Graça Índias Cordeiro, ao pesquisar sobre o bairro da Bica —, na Ajuda não há um discurso forte em torno de uma identidade cultural positiva local<sup>12</sup>. Em vez disso, memórias e histórias de um passado ainda vivo para muitos moradores se entrelaçam com queixas, críticas e relatos de problemas cotidianos, fazendo com que a noção de pertencimento àquela freguesia não seja muito valorizada.

Atravessada por dinâmicas sociais complexas, a Ajuda está longe de ser uma localidade fechada em si. Ainda que a dimensão da sociabilidade local seja significativa, a freguesia, que se localiza na área periférica ocidental da cidade de Lisboa, mantém-se como parte de um universo urbano complexo. A Ajuda tanto preserva dinâmicas locais, como está inserida no contexto mais amplo e compartilha de questões que transpassam a cidade como um todo. Por isso é possível, a partir dela, examinar problemáticas abrangentes.

---

<sup>10</sup> Trata-se do mais antigo jardim deste tipo em Lisboa, plantado em 1768, por ordem de Marques de Pombal.

<sup>11</sup> Oficialmente desde 1932 acontece, todo ano em 12 de junho, o desfile de marchas populares em Lisboa, festa tradicional em que as freguesias e/ou bairros da cidade apresentam suas coreografias ao público na principal avenida da cidade e são avaliadas em concurso. Apresentam, através da música, dança e ornamentos, tema alusivo à história ou às características de cada bairro. Daniel Melo (2001) analisa a consolidação das marchas populares (e outras atividades e organizações) dentro de seu contexto político, apontando a relação entre o período Salazar e a fixação de padrões de comportamento e de modelos em recriações ruralistas e de regresso às origens, que em grande parte visavam a consolidar ou retomar tradições.

<sup>12</sup> Em “Sociedade de Bairro”, Firmino (1999) se aprofunda na análise da sobreposição de configuração social e identidade cultural em Alfama. Nessa, o bairro não aparece apenas como unidade territorial urbana, mas também como categoria simbólica de referência social identitária, não só para população local, mas também para o exterior, de modos distintos. Graça Índias Cordeiro (1997) aponta para a possibilidade de se conhecer melhor a cidade de Lisboa através de seus bairros “típicos”. Num estudo sobre a Bica, aponta para o *bairrismo*, ou seja, um forte sentimento de pertença que elaboram aqueles que vivem lá, revelada em situações mais ou menos ritualizadas, como é o caso das marchas populares.

Tendo o recorte territorial como opção metodológica, ganha-se a possibilidade de olhar de perto o entrelaçar de questões frequentemente abordadas de forma linear. Através da freguesia, é possível reconhecer dimensões das transformações do espaço urbano, mudanças políticas, padrões de sociabilidade, migração e imigração, centralidade do catolicismo e as mais recentes transformações do cenário religioso. Tomada como um microcosmo e não como uma comunidade, a Ajuda revela-se um local privilegiado para reconhecer questões socioculturais diversas e entender conexões entre elas — tanto numa perspectiva processual e histórica quanto sincrônica.

Certamente a Ajuda mantém sua singularidade, resultado de uma combinação única de processos e dinâmicas acumuladas ao longo do tempo, que não se repete em nenhuma outra localidade de modo idêntico. Sabemos que a cidade é *locus* heterogêneo, plural e complexo, e que tal heterogeneidade também se faz presente no âmbito territorial, produzindo diferenciações em termos espaciais. Além disso, ainda que a cidade seja espaço de circulação e encontros diversos, não se pode ignorar o papel do lugar na experiência urbana. Ou seja, a experiência social também passa pela relação das pessoas com o seu entorno (Geertz, 1997).

Nesse sentido, ao iniciar esta tese com uma análise da freguesia da Ajuda, pretendo apresentar ao leitor, em um mapeamento denso e situado, indicações da complexidade que constitui Lisboa. Sabendo dos problemas para produzir etnograficamente, com o rigor desejado, o entendimento de problemáticas amplas e o exame de temas que se tocam numa dimensão transversal, a opção pelo recorte territorial é também o reconhecimento da necessidade de saídas metodológicas capazes de dar conta de tal complexidade.

### 1.1 Ajuda em sua complexidade

A Ajuda reúne um caleidoscopio de histórias que o estrangeiro e o olhar desatento podem ter dificuldade em reconhecer. Encerra tanto espaços históricos — como o citado Palácio Nacional da Ajuda, onde já morou a família real — quanto alguns “bairros sociais”<sup>13</sup> — que agregam uma população de baixa renda e de diferentes origens e trajetórias, espaços muitas vezes associados à falta de segurança e à contravenção. Abriga um polo universitário da Universidade Técnica de Lisboa<sup>14</sup>, com seus prédios em arquitetura moderna, grandes

---

<sup>13</sup> Termo frequentemente utilizado pelos portugueses para designar áreas construídas a partir de políticas públicas de habitação, em diferentes períodos, destinadas à população de baixa renda e residentes dos “bairros de lata” — outra expressão portuguesa que se refere a áreas de construções provisórias, precárias e ilegais.

<sup>14</sup> A Universidade Técnica de Lisboa foi criada em 1930, em complemento à Universidade de Lisboa, de 1911, onde os cursos oferecidos eram basicamente das áreas humanas. Junto com a Universidade Nova de Lisboa, de



volumes que se erguem no limiar da reserva florestal do Monsanto, parte mais alta e limítrofe da freguesia. Concentra casas que se degradam com o passar do tempo<sup>15</sup> e outras mais deterioradas, que vão sendo demolidas por precaução. Enquanto algumas construções antigas começam a ser recuperadas, surgem novos prédios residenciais, nos quais um apartamento de dois quartos custa em torno de 350 mil euros, valor bastante alto em relação ao poder aquisitivo da população local.

Foto 1: Palácio Nacional da Ajuda (frente).



Por Claudia Wolff Swatowski

No começo de minha estadia em Lisboa, procurava conversar com moradores e comerciantes da área central da freguesia. Eram portugueses que viviam na Ajuda há décadas. A percepção que me transmitiam era de que não havia mudanças significativas no bairro. Eles encontravam nas construções de longa data que compõem o bairro o indício maior desta

---

1973, e a Universidade Aberta, de 1988 (vacionada para o ensino à distância), compõe o cenário das universidades públicas da capital de Portugal.

<sup>15</sup> 13% das construções do bairro estão em mau estado de conservação, segundo avaliação da Câmara Municipal de Lisboa, publicada em “Desenvolvimento Economico e Competitividade Urbana de Lisboa” (2004).

avaliação. Embora alguns moradores tenham demonstrado esperanças de que as casas revitalizadas e novas construções tragam maior dinamismo para a área, muitos reclamavam que o tempo se passa sem grandes melhorias.

A população local apontava o Palácio Nacional da Ajuda como materialização de uma ambiguidade. Ao mesmo tempo em que a presença da arquitetura suntuosa era uma visualização do passado monárquico e de seu presente status de local para cerimônias oficiais do governo português, sua parte não acabada era, para alguns dos moradores, mais do que uma herança histórica<sup>16</sup>.

Foto 2: Palácio Nacional da Ajuda (fundos).



Por Claudia Wolff Swatowski

Tendo sido construído lentamente — a partir de 1795, quando foi lançada a pedra fundamental — e com várias interrupções, o projeto nunca foi concluído, tendo a ala poente

---

<sup>16</sup> Entre 1826 e 1910, ano que marca o fim da monarquia em Portugal, o Palácio da Ajuda foi residência de membros da família real, embora apenas em 1861 tenha ganho o estatuto oficial de residência régia. Em 1889 voltou a ocupar status secundário.

ficado apenas no papel<sup>17</sup>. Para alguns habitantes da freguesia, o atual estado da fachada que se volta para a Calçada da Ajuda serve de evidência do descaso do governo em relação ao bairro<sup>18</sup>.

A Ajuda também concentra grandes terrenos públicos que permanecem vazios. Ao conversar com o presidente da Junta de Freguesia, ele me falava que havia, para essas áreas, projetos de espaços culturais e desportivos destinadas à população local, que aguardavam recursos governamentais para serem viabilizados. A grande quantidade de terrenos disponíveis em um meio urbano onde prevalece a ocupação densa faz da Ajuda um local diferenciado em relação a outros bairros históricos e sinaliza potencial para recomposição da paisagem na freguesia.

Ao contrário do que vimos na área central, a percepção dominante entre os moradores mais antigos das regiões mais periféricas do bairro era de que muito mudou nas últimas décadas. Com a construção dos “bairros sociais”, prédios de seis andares, com arquitetura uniforme, passaram a ocupar áreas antes livres no alto da colina. Dona Rosa, moradora do Casalinho da Ajuda desde os anos de 1940, foi saudosa ao falar sobre o bairro. Contava-me que aquele recanto era, à época, como um sanatório, com muitas árvores e praticamente nenhuma construção. Via-se longe. “Era uma maravilha”, disse-me ela com expressão nostálgica. Como veremos adiante, as principais mudanças recentes na freguesia da Ajuda estão associadas à construção dos “bairros sociais”, às políticas de realojamento e situações decorrentes dessas intervenções.

A freguesia da Ajuda faz limite com o Parque Florestal do Monsanto, a principal reserva verde da cidade, criado em 1934 (Consiglieri *et alli*, 1996). O local é considerado perigoso pelas vulnerabilidade a assaltos e por ser área de prostituição<sup>19</sup>. Na direção oposta está Belém, freguesia localizada à margem do Tejo que reúne os principais símbolos da cidade, jardins vistosos e monumentos imponentes. Ali se encontra a Torre de Belém (construída entre 1515 e 1519), um dos principais monumentos históricos na elaboração da

---

<sup>17</sup> Com as Invasões Francesas, em 1807, e a transferência da família real e da corte para o Brasil, o Príncipe Dom João deu ordem para que as obras no palácio não parassem. Contudo, construía-se simultaneamente o Paço de São Cristóvão, no Rio de Janeiro, Brasil. Com o desequilíbrio das finanças, a construção no Rio de Janeiro foi privilegiada, tendo sido interrompidas as obras na Ajuda.

<sup>18</sup> Com uma arquitetura de estilo neoclássico, o palácio tem planta quadrada, organizada em torno de um pátio quadrangular. Da ala posterior, apenas uma parede foi erguida para compor o desenho previsto no projeto.

<sup>19</sup> Em pesquisa realizada por Alina Esteves (1999), a área que se estende do Parque de Monsanto ao Casal Ventoso foi apontada por lisboetas entrevistados pela pesquisadora como a mais perigosa da cidade, juntamente com a área que reúne Chelas e Bairro do Relógio, na parte oriental de Lisboa. Esteves considera o caso do Monsanto um exemplo típico do receio sentido diante grandes espaços verdes, que geralmente são pouco ou mal frequentados, deficientemente iluminados e com pouco policiamento. No caso do Monsanto, a população da Ajuda comentava uma melhoria recente nos aspectos de iluminação e segurança, alterando também a percepção de perigo de circunção pelo espaço.

identidade nacional de Portugal, que remete ao período das grandes navegações. Também à margem do rio está o Monumento aos Descobrimentos, inaugurado em 1960, que alimenta o imaginário do português aventureiro que se lança ao mundo<sup>20</sup>. Junta-se ao Mosteiro dos Jerônimos, construção monástica do século XVI, representante ilustre da arquitetura manuelina<sup>21</sup>, o contemporâneo Centro Cultural de Belém, erguido em 2005, todo em pedra de tom claro<sup>22</sup>.

Com uma população de elevado poder aquisitivo e alto grau de instrução, Belém difere da contingente da Ajuda, que tem maioria de população de baixa renda e classe média baixa. A separação simbólica entre as freguesias é reforçada pela topografia (Craveiro, Ferreira e Almeida, 1992): a Ajuda, localizada numa área acidentada que dificulta deslocamentos, é a continuidade de uma Belém mais plana com vias de fácil escoamento.

Na rotina da Ajuda, o mercado público — onde são comercializados roupas, calçados e alimentos frescos, como frutas, legumes, verduras e peixes — é o centro aglutinador. O mercado atrai muita gente pela manhã e aos sábados, especialmente por conta das mercadorias vendidas por ciganos<sup>23</sup>. O movimento também é grande, pela manhã e no final da tarde, nas pastelarias ou nos cafés. Eles são encontrados por todos os cantos e esquinas do bairro, seguindo a tradição local. Tornam-se ponto de encontro de moradores das cercanias, que, em dias de jogos de futebol, reúnem-se em torno de uma televisão e tecem seus comentários em voz alta entre uma jogada e outra.

---

<sup>20</sup> O monumento atual é uma réplica do modelo elaborado pelos arquitectos Cottinelli Telmo (1897-1948) e Leopoldo de Almeida (1898-1975), encomenda do regime de Antonio de Oliveira Salazar para a Exposição do Mundo Português (1940), e desmontado em 1958 (Consiglieri *et alli.*, 1996).

<sup>21</sup> O estilo manuelino, também chamado de gótico português tardio, se desenvolveu no reinado de D. Manuel I. O termo "Manuelino" foi criado por Francisco Adolfo Varnhagen ao publicar a "Notícia Histórica e Descritiva do Mosteiro de Belém", de 1842.

<sup>22</sup> O Mosteiro dos Jerônimos desempenhou o papel de ordenamento da ocupação local a partir do século XVI e ainda desempenha-o (Consiglieri *et alli.*, 1996). Para o erguimento do Centro Cultural de Belém, por exemplo, o impacto da construção na paisagem foi um aspecto bastante discutido (cf. Almeida, Craveiro e Ferreira, 1992; Raimundo, 1994). O CCB foi construído para servir à presidência da Comunidade Europeia e oferecer um modelar espaço de cultura para aquela área da cidade.

<sup>23</sup> Antes da construção do mercado público, situado em frente à Igreja da Boa-Hora e inaugurado em 2006 (Lopes, 2006), as vendas aconteciam na Travessa da Ajuda. Contam os moradores que a feira de antigamente atraía maior quantidade de pessoas devido a uma maior quantidade e variedade de ofertas.

Foto 3: Bancas de venda de roupas no mercado público da Ajuda.



Por Claudia Wolff Swatowski

À noite, as ruas da Ajuda ficam completamente esvaziadas. Muitos moradores têm medo de circular após o anoitecer. Para boa parte deles, em geral idosos, é momento de ficar em casa vendo televisão. Para pequenos grupos de estudantes do Polo Universitário da Ajuda, é hora de sentar num café para conversar e beber algo. Uma rotina bastante diferente de algumas décadas anteriores, quando existiam muitos bares e tabernas que funcionavam até a madrugada.

Para alguns senhores, como o dono de uma sapataria situada na Travessa da Ajuda, restam saudades dos tempos de convivência na boemia. Para algumas senhoras, como uma antiga moradora do Largo da Paz, há um alívio por não ter mais de ouvir a algazarra dos boêmios.

Houve tempos em que sábado e domingo eram dias de matinê no Salão Portugal, mais conhecido como Cinema Paraíso, inaugurado em 1928 na Travessa da Memória. Na época jovens trabalhadores, meus interlocutores, agora aposentados, lamentavam o fechamento do espaço e a redução das opções de lazer no bairro. Depois de ter ficado algumas décadas

abandonado, a Câmara Municipal de Lisboa cedeu o salão para o Comitê Olímpico de Portugal. Em seguida o espaço foi reformado e, juntamente com novo prédio anexo, transformado na nova sede do Comitê.

No período em que vivi na Ajuda, aos domingos o movimento nas ruas era fraco. O Palácio Nacional recebia, aos domingos, um bom número de visitantes, que aproveitavam a entrada gratuita. O maior fluxo ficava por conta dos cafés e das igrejas que se espalhavam pela freguesia. Na Igreja da Boa-Hora, desenrolavam-se três missas dominicais, que costumavam ser bem frequentadas pela vizinhança. Nessas missas, a igreja, com capacidade para aproximadamente 200 pessoas, estava sempre lotada — algo que não se repetia em todas as igrejas de Lisboa.

Vale registrar o fluxo da cavalaria da Guarda Nacional Republicana que, em todo terceiro domingo do mês, pouco antes das 11 da manhã, descia a Calçada da Ajuda em direção ao Palácio Nacional de Belém, localizado na freguesia vizinha. Fardados a rigor, os cavaleiros e as amazonas marchavam com seus cavalos brancos em ritmo lento ladeira abaixo. Preparavam-se para a cerimônia de “Rendição Solene da Guarda”, destinada principalmente aos turistas. Para os ajudenses, acostumados à passagem da cavalaria, o evento não despertava muita curiosidade.

Pode-se dizer que a Ajuda tem uma rotina em ritmo relativamente lento. A maioria do comércio fecha para almoço — o que pode corresponder, em alguns estabelecimentos, a um intervalo de duas horas. Os ônibus — que mal conseguem passar lado a lado — andam em velocidade bastante reduzida — quando não têm de parar e aguardar os veículos que vêm no sentido contrário.

Vê-se também, em um dos principais cruzamentos da freguesia, senhores — idosos aposentados — reunidos em pequenos círculos, conversando e observando o ir e vir das pessoas<sup>24</sup>. Ao longo do dia, especialmente início e final de turnos, nota-se uma circulação de jovens que se dirigem ao polo universitário da Universidade Técnica de Lisboa. Alguns, inclusive, alugam moradia na Ajuda ou em freguesias vizinhas.

---

<sup>24</sup> Nas últimas décadas, Portugal tem registrado um ritmo de envelhecimento populacional superior a outros países europeus. Nos anos 50, o país tinha a população mais jovem da Europa. Embora atualmente a população do país não seja a mais idosa no contexto europeu, é a que envelhece mais rapidamente. Em 2001, o percentual de idosos (maiores de 65 anos) em relação ao total populacional (16,35%) passou a ser superior ao percentual dos habitantes com até 15 anos de idade (16%). Se, em 1960, a esperança de vida era de 60 e 66 anos para homens e mulheres respectivamente, em 2001 chega a 73 e 79 anos. Barreto (2000) sublinha a quebra na taxa de natalidade como um dos principais fatores para o envelhecimento populacional em Portugal, já que ela deixou de ser uma das mais altas da Europa, nos anos 60, para ser uma das baixas da Europa no final do século XX. O autor observa que o envelhecimento em Portugal se distingue dos demais casos europeus na medida em que o processo se iniciou mais tardiamente e avança em ritmo acelerado.

Ainda assim, o número de jovens adultos na área é bastante reduzido. Devido a pouca oferta de novas moradias, baixa rotatividade nos imóveis antigos e supervalorização imobiliária, as novas gerações tendem a sair do bairro, indo em direção às periferias distantes de ocupação mais recente.

A expulsão das novas gerações e a retenção de uma população envelhecida não implica, entretanto, que a população da freguesia tenha perfil homogêneo. Como vou descrever nos próximos parágrafos, a relativa homogeneidade de décadas anteriores dá lugar à população cada vez mais heterogênea — mais em função de suas origens e trajetórias que por disparidade socioeconômica.

A partir da segunda metade do século XIX, com o início do processo de industrialização, uma leva de migrantes de diversos cantos de Portugal foi para Lisboa em busca de trabalho. Uma população não especializada, com salários baixos, se instalou na cidade. Inúmeras fábricas se estabeleceram ao longo da margem do Tejo. A parte ocidental da cidade, Alcântara, freguesia vizinha à Ajuda, recebeu indústrias de tecidos, louças, sabão, entre outras.

Inicialmente, os operários que atendiam a essas indústrias se concentravam naquelas imediações, habitando moradias muito precárias no Vale de Alcântara. Posteriormente, a Ajuda também se tornou um local de habitação de operários que trabalhavam nas fábricas redondezas, tendo a ocupação ultrapassado os limites da cidade de Lisboa<sup>25</sup>.

A freguesia cresceu significativamente desde então, acompanhando o processo que vivia a cidade como um todo<sup>26</sup>. A população da Ajuda, que em 1890 era de 9.964, passou para 26.404 habitantes em 1930, segundo Recenseamento Geral da População (*Consiglieri et alli*, 1996). Nesse intervalo de tempo, foram construídos pátios e vilas operárias, onde trabalhadores da indústrias viviam em condições de insalubridade (cf. Pereira, N., 1994). Na Rua da Aliança Operária, antiga Rua de Santa Ana, que liga o bairro de Santo Amaro (em Alcântara) à Ajuda, é possível encontrar construções de então.

---

<sup>25</sup> Com os novos meios de transportes, especialmente o “elétrico” e o “caminho de ferro”, a população ultrapassou os limites da cidade. Um número cada vez maior de pessoas começou a trabalhar em Lisboa e morar fora. Oeiras e Cascais são os dois concelhos dos arredores ocidentais que tiveram maior crescimento populacional entre 1900-1930. Eram também os que contavam com melhor infraestrutura de transportes coletivos (Silva, C., 1987).

<sup>26</sup> Nessa época, assistia-se a um crescimento populacional acentuado nas principais cidades de Portugal. De 1902 a 1950, a capital do país recebeu aproximadamente 309 mil novos moradores não naturais do distrito de Lisboa, segundo Recenseamento Geral da População (Schwalbach, 1950; Ferreira, 1997).

Tendo sido alvo de políticas de habitação para construção de casas econômicas ao longo de todo o século XX, a Ajuda viu sua população crescer ainda mais<sup>27</sup>. Após a revolução dos cravos, em 1974, e com a descolonização da África, ocorrida entre 1974 e 1976, centenas de milhares de pessoas chegaram a Portugal vindas das ex-colônias. Eram aproximadamente 650 mil portugueses retornados e filhos de portugueses nascidos na África, que se integraram às dinâmicas do país luso. Entre 1973 e 1981, mais de 195 mil “retornados” se distribuíram pela Área Metropolitana de Lisboa (AML), chegando também à Ajuda (Ferreira, V. 1987). A tendência foi de uma ocupação urbana concentrada na área metropolitana de Lisboa e centrífuga em relação ao núcleo antigo da cidade.

Nos últimos anos, com poucas ofertas de novas habitações, tornou-se cada vez mais caro morar na capital do país. As novas gerações passaram a residir fora dos limites do concelho, esvaziando-a<sup>28</sup>. Na Ajuda o impacto também foi sentido. Ainda que tenham sido construídas novas habitações ao longo das últimas décadas, houve uma redução gradual da população e do número de famílias da freguesia. Em 1981, havia ali 27.664 habitantes; em 1991 tínhamos 22.037 e, em 2001, esse número se reduziu para 17.958 residentes (INE).

Se esvaziamento da freguesia é evidente, por outro lado, a diversidade cresce. Hoje a Ajuda concentra uma grande quantidade de ciganos e uma comunidade significativa de africanos — principalmente de Cabo Verde e Angola —, que pouco circulam pelo local<sup>29</sup>. A

---

<sup>27</sup> Até os anos de 1960, a política de habitação social em Portugal era praticamente inexistente. O Estado fornecia habitação em bairros sociais (habitações econômicas), como casas para famílias pobres, para pescadores ou para funcionários públicos. Restringia-se a alguns segmentos da sociedade. De 1965 a 1974, período em que se verifica maior abertura da sociedade ao exterior e aumento de investimentos estrangeiros em Portugal, ocorre um desenvolvimento urbano essencialmente na área metropolitana do país. Um grande surto migratório se soma ao regresso de ex-colonos, constituindo uma ocupação desordenada do espaço urbano. São criados órgãos responsáveis pela política de habitação, como o Fundo de Fomento à Habitação, em 1969, e a Secretaria de Estado da Habitação e Obras Públicas e a Empresa Pública de Urbanização de Lisboa, em 1971. Adotada uma abordagem liberal ao nível de política de habitação, na prática os resultados não foram significativos, sem conseguir satisfazer as necessidades de diferentes segmentos sociais. De 1976, ano do fim do Estado Novo, a 1988, dois modelos de política de habitação — liberal e intervencionista — coexistiram de forma tensa e improdutiva. Tem-se uma política habitacional pouco eficaz e restrita. De 88 a 93, Portugal seguiu algumas tendências internacionais em termos de política de habitação em torno da promoção da habitação própria com oferta de crédito à habitação, promoção da habitação social de custos controlados para famílias insolventes, facilidades de acesso ao aluguel, programa de recuperação de imóveis degradados e criação de conta poupança para habitação. A partir de 1993, com a preparação para adesão à União Económica e Monetária, realizada em 1998, nota-se um crescimento significativo do mercado habitacional e a política de habitação se volta para programas de integração de indivíduos na sociedade e de luta contra a pobreza. Nesse contexto, foram criados programas para erradicação de barracas e realojamento de populações insolventes das áreas metropolitanas de Lisboa e do Porto. Além disso, ampliou-se acesso ao crédito imobiliário e o incentivo à recuperação de imóveis degradados (Ferreira, 1987; Silva, C., 2001).

<sup>28</sup> Segundo dados do censo, a população de Lisboa atinge seu ápice em 1981, com mais de 807 mil habitantes. A partir de então, tem início o decréscimo. Em 1991 eram 663 mil residentes. Em 2001, 564 mil. Atualmente calcula-se que a população da cidade esteja em torno de 489 mil habitantes.

<sup>29</sup> De um país de emigração, Portugal tornou-se, na última década, um país de imigração. Até 1980, a imigração nunca atingiu valores superiores a 50 mil residentes. Entre 1986 e 1997 o número de estrangeiros duplicou, passando de 87 mil para 175 mil, segundo dados do Serviço de Estrangeiros e Fronteiras (SEF).



dificuldade de interação entre ambas as etnias é conhecida por muitos e, não raramente, jovens ciganos e cabo-verdianos, que residem no bairro social do Casalinho da Ajuda, protagonizavam conflitos violentos e instauravam tensão no bairro. Os ciganos, por sua vez, carregam um estigma milenar e são, frequentemente, alvo de acusações por parte de outros moradores da freguesia.

Nas ruas, logo aprendi a identificar as ciganas viúvas, com seus trajés pretos — saia longa, blusa de manga comprida, mesmo no verão, e lenço cobrindo a cabeça. Com o tempo, fui localizando outros ciganos. Alguns são vendedores ambulantes. Com peças de roupas nas mãos, colocam-se à porta dos estabelecimentos ou nas esquinas, tentando atrair a atenção dos transeuntes para suas mercadorias. Outros trabalham no mercado público, onde montam suas barracas, em geral de roupas ou calçados. Enquanto as relações de compra e venda de produtos transcorrem de forma pacífica, através de uma sociabilidade identificada como positiva por parte de meus interlocutores portugueses, na relação de vizinhança desencadeia-se um processo de acusação através do acionamento de estereótipos.

Na Ajuda encontram-se, ainda, representantes das novas levas de imigrantes — chineses, indianos, paquistaneses, búlgaros, romenos e brasileiros. Com a entrada de Portugal na União Europeia<sup>30</sup>, o país, inicialmente, recebeu um grande número de imigrantes de suas ex-colônias atraídos por oportunidades de trabalho e melhores condições de vida. A maioria vinha da África, mas havia também brasileiros, descendentes de migrantes portugueses que retornavam a Portugal e europeus do Norte aposentados (Figueiredo e Peixoto, 2007; Malheiros, 1996). O fluxo migratório ganhou intensidade a partir de 2000<sup>31</sup>. Acentuou-se o processo de diversificação das origens dos migrantes, destacando-se uma leva de europeus do Leste e asiáticos (Malheiros, 2007). Ainda assim, hoje em dia a maior população migrante

---

Tradicionalmente, os fluxos migratórios provêm das antigas colônias portuguesas, principalmente dos PALOP (Países Africanos de Língua Oficial Portuguesa). Trata-se, de maneira geral, de mão de obra pouco qualificada, que se insere, sobretudo, no setor da Construção Civil e Obras Públicas, em grande desenvolvimento em Portugal. O seu número tem crescido progressivamente. A maior comunidade de residentes estrangeiros em Portugal tem sido a proveniente de Cabo Verde, que em 2000 somava mais de 47 mil pessoas.

<sup>30</sup> Em 1986, Portugal passou a fazer parte da União Europeia, antiga Comunidade Econômica Europeia, que atualmente integra 27 países. Desde que entrou na UE, Portugal tem passado por significativas transformações, com forte impacto na economia nacional. Inicialmente, a adesão foi marcada por significativos afluxos de capitais comunitários. Num segundo momento, que vai de 1994 a 2002/03, ocorreu a transição para a moeda única e a sua posterior adoção. Ao longo dos anos, houve um gradual aumento no nível de vida e das aspirações dos portugueses. O país passou a atrair migrantes que atendeu às necessidades de mão de obra intensiva e não qualificada resultantes da entrada de capital estrangeiro e do investimento nacional, sobretudo na construção civil (Figueiredo e Peixoto, 2007). Com o ingresso de Portugal na Comunidade Europeia também verifica-se uma ampliação da circulação de mercadorias, com incentivo ao consumo e facilidade de acesso ao crédito (Malheiros, 2007).

<sup>31</sup> Em Portugal, foram registrados 207.607 imigrantes legais em 2000 e 413.304 em 2002 (Malheiros, 2007).

residente em Portugal é de brasileiros, sendo 47.254 legalizados (SEF *apud* d'Almeida e Silva, 2003: 48).

Na Ajuda era fácil encontrar brasileiros trabalhando nas lojas de chineses — que não são poucas e vendem de tudo — e nos salões de beleza. Se inicialmente, nos anos 80, migravam para Portugal brasileiros com formação profissional, mão-de-obra qualificada (como os dentistas, publicitários, artistas e profissionais da informática), mais recentemente o fluxo de migração de brasileiros é, predominantemente, de menor qualificação e baixa formação escolar, oriundos de uma classe de baixa renda (Machado, 2009). Muitos foram atraídos pela possibilidade de melhores rendimentos e condições de vida em um país de língua portuguesa com maior estabilidade econômica e segurança (Pinho, 2007). Em sua maioria, ocupam postos de trabalho na construção civil (especializados e não especializados), no comércio e restaurantes. Há também aqueles que trabalham em casas de família, no setor administrativo, em quadros técnicos, científicos ou de formação, mas são minoria (Figueiredo e Peixoto, 2007). Contudo, para muitos, o mercado de trabalho não é tão promissor quanto os sonhos alimentados. Muitos passam por dificuldade de legalização de sua condição de residente estrangeiro e também de integração social.

Por mais que meus vizinhos portugueses afirmassem que pouco mudou na Ajuda nos últimos tempos, bastava-me descer à Travessa da Ajuda para reconhecer as mudanças dos últimos anos. Na loja de jornais e revistas, eu era recebida por um casal de indianos; o estabelecimento vizinho era um Centro de Ajuda Espiritual, local de atendimento e culto da Igreja Universal do Reino de Deus, onde fui atendida por um pastor angolano. À frente, na loja de materiais diversos, eram as brasileiras que atendiam ao público, sob o olhar de um chinês, provavelmente o dono, sentado junto ao caixa. Mais adiante, depois de um café bastante frequentado, com suas mesas postas à calçada, frequentemente encontrava uma paquistanesa muito jovem que costumava esperar por seus clientes à porta da loja da sua família, uma espécie de mercearia. Ainda na Travessa da Ajuda, um casal de brasileiros atendia num salão de beleza — ela era manicure e ele, cabeleireiro. Não muito distante dali, uma búlgara mantinha sua floricultura e ciganos anunciavam suas ofertas na porta do minimercado, entre a peixaria e a frutaria geridas por portugueses. Se, ainda assim, o leitor não estiver convencido da diversidade presente na Ajuda, basta circular num fim de tarde pelas bordas da freguesia, onde estão os bairros sociais, para encontrar jovens africanos e ciganos, com seus estilos de caminhar e vestir distintos.

Diante de tal diversidade cultural, facilmente reconhecemos que imigrantes trazem consigo experiências, hábitos e tradições cultivados na terra natal. Carregam perspectivas

consolidadas nos seus países de origem. Ao mesmo tempo em que buscam um espaço no mercado de trabalho ou simplesmente um novo modo de vida, oferecem seus produtos e suas convicções.

Portugal recebe hoje grande quantidade de mercadorias *made in* China, Índia, Bangladesh, como roupas, sapatos, eletrônicos, utensílios domésticos e quinquilharias muitas vezes comercializados pelos próprios imigrantes. Também, desde o grande sucesso da novela “Gabriela, Cravo e Canela”, nos anos 80, lembrada até hoje por meus interlocutores, o país continua a importar produções brasileiras que são exibidas diariamente em um canal público de televisão<sup>32</sup>.

No campo religioso, foram os missionários e evangelizadores estrangeiros os principais responsáveis pelo significativo pluralismo que se vê hoje em Portugal. Há registros da presença de protestantes no país desde o século XIX, porém eles só proliferaram no século XX (Vilaça, 1999). Ainda assim, foi apenas nas últimas décadas que uma grande quantidade de novos grupos religiosos, principalmente evangélicos, se instalou na Ajuda, notadamente após a revolução de 1974. Nesse período, a diversidade étnica e cultural resultante da migração tendeu a se justapor à multiplicação de instituições religiosas.

Da mesma forma que o imigrante se depara com uma sociedade de estabelecidos — no mesmo sentido utilizado por Norbert Elias (e Scotson, 2000) —, os novos grupos religiosos encontram restrições diante de um cenário onde o catolicismo, há séculos, se mantém como principal referência religiosa. Assim, em Portugal — e também na Ajuda —, o campo religioso se revela um espaço privilegiado para estudo de relações entre construções da alteridade e negociações a partir de um referente hegemônico. Enquanto o Catolicismo mantém-se na base da formação da sociedade moderna, novas propostas se somam ao cenário religioso — detonando resistências, forçando negociações e suscitando novas soluções. Nesse jogo, geralmente os recursos não são outros senão o acionamento, de diversas formas, de elementos hegemônicos e uma atuação discreta no espaço público, como veremos ao longo desta tese. Por ora, vejamos a constituição da dimensão católica na Ajuda.

## 1.2 História com a marca católica

Logo que cheguei a Portugal, instalei-me na Ajuda. Fiquei na casa de uma conhecida brasileira que se dispôs a me acolher no período inicial de minha estadia em Lisboa. Contudo, tive a boa surpresa de ser convidada para permanecer na sua residência até o final de minha

---

<sup>32</sup> Hoje em dia Portugal produz suas próprias telenovelas, que disputam audiência com as telenovelas brasileiras.

pesquisa de campo. Não bastasse, ela e outras duas moradoras da casa, uma brasileira e outra portuguesa, se ofereceram para me ajudar a estabelecer uma rede de contatos. Sem dúvida, foi dessa forma que, pelo menos no princípio, consegui maior aproximação com portugueses moradores do bairro. Um dos meus primeiros contatos foi com o Antonio, morador da vizinhança. Ele logo se prontificou para me apresentar seu amigo Carlos, que também morava bem próximo de nós. Desde o começo, eles se mostraram muito gentis e se disponibilizaram a me ajudar com seus depoimentos sobre o bairro, sobre Lisboa, sobre Portugal e sobre religiosidade.

Nosso primeiro encontro foi logo no início de meu trabalho de campo, em um café do bairro, numa segunda-feira de inverno de 2009. Os dois senhores, residentes de longa data da freguesia, abraçaram com entusiasmo minha proposta para aquela tarde: contar sua história de vida.

Antonio era aposentado, mas levava uma vida bastante ativa. Participava como voluntário de uma associação beneficente, praticava exercícios físicos regulares, cuidava da família e da casa, providenciando o necessário para sua esposa e filhos, que tinham enfermidades incapacitantes. Ainda assim, ele arranjava tempo para ir, com regularidade, a eventos culturais na cidade — especialmente os gratuitos ou a preços populares. Carlos, professor, também aposentado, era o companheiro para a programação, que privilegiava concertos de música clássica. Antonio nasceu no Alentejo. Jovem, foi para Lisboa, atraído pelas possibilidades da vida urbana. Conseguiu emprego na área da saúde militar. Não chegou a concluir o ensino médio, pois teve que trabalhar desde cedo. Aos dezoito anos, começou a namorar uma moça que residia na Ajuda. Antonio morava na Glória, área central da cidade. Depois que se casou, em 1957, mudou-se, então, para a Ajuda.

Carlos nasceu e se criou em Campo de Ouriques, bairro relativamente próximo dali. O pai era da vizinha freguesia de Alcântara e sua mãe, do Algarve, sul de Portugal. Estudou contabilidade, mas sempre trabalhou como professor de escola pública. Na década de 70, quando começou a dar aulas de informática no Alto de Santo Amaro, outro bairro vizinho à Ajuda, mudou-se para a região, justamente pela praticidade. Recentemente mudou-se para um apartamento na Ajuda, novo e maior, com garagem e vista para o rio Tejo, aspectos que valorizava. Sua aposentaria e mais o salário da esposa, que ainda lecionava no ensino médio, davam-lhes condições para uma confortável vida de classe média, mas sem exageros.

Carlos contou-me que conheceu a Ajuda quando criança, pois seu pai gostava muito de ir à Igreja da Boa-Hora. Ele não soube me explicar os motivos que levavam o homem à

igreja da Ajuda especificamente. Entretanto, me contou, junto com Antonio, a história da imagem que teria sido encontrada na freguesia, no século XVI.

Segundo Carlos, existe uma “lenda” que diz que uma imagem de Nossa Senhora da Ajuda foi encontrada no Monsanto. De maneira inflamada, ele exclamou: “o povo gosta é dessas lendas, de fazer romarias para resolver problemas...”. Meu vizinho não escondeu sua rejeição por qualquer devoção popular ou religiosidade institucionalizada, preferindo ler e entender o Evangelho por conta própria e manter uma relação com o sagrado à sua maneira.

Carlos disse-me também que a imagem encontrada era de Nossa Senhora Aparecida, mas depois recebeu o nome de Nossa Senhora da Ajuda. A imagem original não existe mais. Disse Carlos, um tanto resignado, que a que se tem hoje em dia é uma imagem moderna, só para simbolizar a original.

Nos Anais das Bibliotecas, Museus e Arquivo Histórico Municipais (1936), encontrei uma história mais detalhada sobre o aparecimento da imagem, que nos dá, ao mesmo tempo, uma ideia da paisagem e das atividades locais à época. Quem relata é o historiador Mário de Sampaio Ribeiro:

Dois garotos, dois almas danadas, costumavam vir por estes lados de guarda a umas cabras que apascentavam nos restolhos. Como o sítio era ermo e eles não se compraziam em passar a manhã de papão para o ar, matavam o tempo em vários entreténs, quase sempre armando para os pássaros enquanto o gado pastava pelas proximidades. (...) Certo dia, deixaram as bichas e lugar farto de pasto e, ao alcance da vista, enfiaram direitos ao ponto onde tinham predisposto a “bebida” com artimanha consumada à sombra de uma oliveira. (...) E lá ficaram à coca, aguardando que qualquer pintassilgo matutino viesse a bebericar e a fazer suas abluções de toucador. (...) A alturas tantas, ao raio de uma das cabras deu-lhe na tineta de se desviar do pascigo, tomar direcção da ribeira e, em menos tempo que é preciso para dizê-lo, galgar a penedia de salto. (...) Um dos catraios, que a viu sair-se com uma daquelas, largou a carreira para ir agarrá-la e trazê-la para junto das mais. Mas demorou-se tanto que o outro, a certa altura, (...) não teve mais remédio que deixar a rede de gaiolas e ir ver se o companheiro se teria aleijado ou partido alguma perna nas rochas. Desceu o despenhadeiro de rastos e cheio de cautela e foi topar com uma grutazinha natural, escavada na penedia, de cuja existência ninguém tinha notícia. Lá dentro, com o rosto a espelhar maravilhosamente o espanto que lhe ia na alma, estava o companheiro com os olhos fixos em pequena imagem da Mãe de Deus. O recém-chegado, fosse por mais expedito, fosse por menos impressionável que o descobridor, o prodígio não se deixou contagiar pelo pasmo e chamou-o a realidade das coisas. Apanhada a cabra, resolveram ir aos moinhos do Penedo a dar conta aos pais da alvoroçante descoberta que tinham feito. A gente apinhava-se dentro e fora da gruta. Dois frades de S. Francisco da Cidade, que andavam à esmola, tinham promovido uma devoção em acção de graças. (...) Rezou-se com fervor à santa imagem que representava a Virgem sentada em pequena cadeira tendo o Menino Jesus no regaço. Logo se fez voto de erigir ali mesmo uma ermidezinha em honra de Nossa Senhora, voto que não tardou a ser realidade. (...) Tantas e numerosas foram as graças obtidas por sua intercessão que, dentro em pouco, a imagem era conhecida pela linda inovação de N. S. da Ajuda e seu culto tomou grande incremento, dando asa à afluência de peregrinos vindos da Corte e de outros lugares do termo, a trazer-lhe seus óbulos, a pagar-lhe suas promessas, a fazer-lhe suas orações votivas com fervor. Consequencia desse facto, surgimento das

primeiras edificações... de começo, barracadas de madeira e colmo, ao depois, casinhotos de taipa e de alvenaria cobertos de telha. Casa do capelão, vendas onde os peregrinos podiam refrescar-se e retemperar suas forças para as fadigas da viagem de retorno. A ermida levantou-se sensivelmente no lugar onde está o quintal daquela casa de azulejo que além se vê, na esquina setentrional da travessa da Ajuda. (...) Eis como nasceu, muito provavelmente, em meados do século XV, o Sítio de Nossa Senhora da Ajuda (Ribeiro, M., 1936: 9-11).

Dessa forma, o surgimento da Ajuda ganha a marca católica, que se firma com a constituição da paróquia, na primeira metade do século XVI<sup>33</sup>. Um aceleramento da ocupação daquela área — até então rural, com rara habitação — decorre do encontro de uma imagem da Virgem Maria e da configuração da Ajuda como destino de peregrinos. A partir do relato de Ribeiro, podemos entender que a freguesia também teve sua rotina transformada — não apenas pelo fluxo significativo de pessoas que passaram a peregrinar em direção a Ajuda como também pela atividades que girariam em torno da prática. Ao continuar a narrativa, o historiador sublinha a dimensão que alcança a Ajuda como local de peregrinação que, por muitos anos, seria destino de devotos — fossem eles populares ou nobres — vindos dos arredores.

Frei Agostinho de Santa Maria diz, no “Santuário Mariano”, que o poder divino, por intermédio desta santa imagem, começou a operar infinitos milagres e portentosas maravilhas, pelo que, em breve tempo, este pequeno templo deveio celebre em Lisboa e seus contornos. Prova disso — em pouco tempo “antes de meada a centúria quinhentista”, a primitiva ermida foi deitada a baixo e em seu lugar se construiu outra maior, de portal virado ao nascente, que passou a ser sede da nova freguesia. (...) Aos sábados — dias de N S — as visitas ao santuário eram verdadeiras romarias. Havia gente da Corte, nobres, cortesãos, mareantes, religiosos, masteurais, e gente humilde. Alguns desciam dos montes trazendo suas ofertas — lavradores, moleiros, pastores, ganhões, gente rústica. Outros, costa arriba, de Belém — pescadores, remolares, calafates e até gente vinda em faluas da margem além. (Ribeiro, M., 1936: 11-12)

Entre os visitantes, Ribeiro menciona ainda a rainha Dona Catarina, viúva do Rei Dom João III, muito devota a Nossa Senhora da Ajuda. A devoção à santa atraiu também a corte, levando nobres e fidalgos a construírem as suas casas de campo na Ajuda. Ainda assim, conforme consta numa descrição de Lisboa de 1551, assinada por Cristóvão Rodrigues de Oliveira (*apud Consiglieri et alli*, 1996), e outra provavelmente de 1696, publicada em 1712, a paróquia da Ajuda inicialmente começou por ter estatuto de capelania anexa à Sé de Lisboa (*Consiglieri et alli*, *Ibidem*)<sup>34</sup>.

<sup>33</sup> Desde a construção de Portugal como nação, a Igreja Católica desempenhou papel importante na organização espacial do território, começando no episcopado, na dimensão nacional, e indo até as paróquias, na dimensão local (Vilaça, 2006).

<sup>34</sup> O primeiro documento de que se tem conhecimento onde há referência à Igreja de Nossa Senhora da Ajuda é de 20 de março de 1520. Trata-se de um testamento do fidalgo João de Meyra, feito antes de sua partida para a Índia, deixando seus bens à igreja (*Consiglieri et alli*, 1996).

A partir de então, a área começaria a ser local de moradia ou veraneio de alguns fidalgos “de primeira qualidade”, aproveitando que o local era mais fresco durante o verão. A Casa dos Óbidos, onde hoje está a Guarda Nacional Republicana, é uma das lembranças daquele período. A ermida onde a imagem ficava não existe mais. O padre da paróquia contou-me que ela ficava bem próxima de onde eu morava, nas imediações do alto da Rua do Guarda-jóias.

O período áureo do lugar começou com o grande terremoto que destruiu boa parte da cidade em 1755<sup>35</sup>. Impressionada com o fortíssimo tremor, a família real, que tinha propriedades na região, decidiu se mudar para a Ajuda — pouco afetada pelo abalo sísmico e, por isso, considerada mais segura. Com isso, a população da freguesia e seu entorno saltava de cerca de 600 habitantes para quase 5 mil em 1758 (Consiglieri *et alli*, Ibidem). Nesta época, foram implantadas muitas quintas com casas senhoriais ou de veraneio de famílias nobres. Igualmente se fixaram ali muitos militares, com o estabelecimento de quartéis que visavam a proteger a família real e permaneceram, ao longo do tempo, na mesma localização. Estavam dispostos ao longo daquela que hoje se chama Calçada da Ajuda, via que liga Belém ao Alto da Ajuda, também aberta após o terremoto de 1755 (Consiglieri *et alli*, Ibidem).

Ribeiro, M. (1936) conta que é nesse momento que começou a se configurar a paisagem que hoje vemos no atual Largo da Ajuda, área nivelada para construção da edificação da nova Capela Real e da casa da família real. Ambas foram construídas em madeira e já não existem mais.

Da Capela, restou apenas a torre principal, erguida em pedra. Hoje é conhecida como Torre do Galo e figura na paisagem do Alto da Ajuda. É lembrança do tempo em que o poder religioso acompanhava, lado a lado, literalmente, o poder político<sup>36</sup>. Afinal, a capela chegou a abrigar também, durante 41 anos, a Igreja Patriarcal, até que D. Pedro IV restituiu a Sé

<sup>35</sup> Às 10 horas da manhã do dia 1º de Novembro de 1755, Lisboa foi abalada por um terremoto de grau 9 na escala Richter. O sismo foi sucedido por um vasto incêndio, gerando uma catástrofe com cerca de 10 mil mortos. Calculou-se que 10% das 20 mil casas da cidade ficaram completamente destruídas e mais dois terços delas, inabitáveis. Nenhum dos seis hospitais escapou, apenas doze dos setenta e dois conventos eram seguros de serem habitados, trinta e três palácios das maiores famílias da corte foram destruídos e o complexo do Paço Real foi consumido pelo incêndio (França, 1997). A baixa central, área mais densamente habitada, foi a mais atingida. O pânico tomou conta da cidade. As pessoas encontraram soluções precárias de moradia até a reconstrução, de acordo com novo planeamento, com características bastante geométricas. As configurações da Baixa que encontramos hoje em Lisboa foram definidas nessa época (França, Ibidem).

<sup>36</sup> A matriz cultural católica foi se sedimentando ao longo do tempo em meio a oscilações entre convergências e divergências políticas (Vilaça, 2006). Com a revolução liberal de 1820 e o fim da Inquisição em 1821, o anticlericalismo, a defesa da liberdade de consciência e da liberdade religiosa ganham força. Em 1826, a religião católica é considerada a Religião do Reino através de uma Carta Constitucional. Mantém-se, portanto, a fusão entre as dimensões política e religiosa, assim como perduram as críticas anticlericais. Dá-se um processo lento e não linear de secularização. Com a implantação da República, em 1911 é promulgada a Lei da Separação, estabelecendo novo sistema de relações entre Estado/Igreja, sem beneficiar, contudo, outras religiões já presentes em Portugal à época (Ibidem).

metropolitana. A Igreja Patriarcal era a sede de uma paróquia especial para pessoas da família real, seus criados e parentes.

Nesse mesmo período, mais precisamente em 1835, as ordens religiosas foram extintas<sup>37</sup> e a Igreja Paroquial de Nossa Senhora da Ajuda foi transferida para a Igreja da Nossa Senhora da Boa Hora. A igreja fazia parte do prédio do convento de mesmo nome, erguido em 1756 pelos eremitas descalços de Santo Agostinho (*Consiglieri et alli*, *Ibidem*). O convento deu espaço ao Hospital Militar em 1892 — seguindo o movimento de substituição das ordens religiosas por aparelhos do Estado — e permanecendo dessa forma até os dias atuais.

O Palácio Real — ou Real Barraca, residência da família real — foi construído em madeira para que resistisse a terremotos, mas acabou sendo consumido por um incêndio. Logo começou a ser planejado o Palácio da Ajuda, cuja pedra fundamental foi lançada em 1795. Mas, por conta do estilo barroco do projeto, as obras não foram à frente. A fachada do edifício seria modificada para o estilo neoclássico em 1802 e, desde então, o palácio seria construído em várias etapas. As obras foram interrompidas em 1807, com a retirada da família real para o Brasil, diante da eminente invasão francesa. Posteriormente, a construção do Palácio foi retomada, mas nunca seria concluída. Pela escassez de recursos que antes vinham da colônia, as obras foram novamente interrompidas em 1833. Só em 1861 o palácio ganhou as condições mínimas de habitação (*Consiglieri et alli*, *Ibidem*).

A transferência da família real para a Ajuda com a construção do palácio, ainda que demorada, acabou por impulsionar e orientar a ocupação da freguesia por mais de um século. Uma planta de Lisboa elaborada em 1807 pelo Engenheiro Duarte Fava já apresentava várias partes da freguesia da Ajuda preenchidas de arruamentos e edificações, com destaque para a Calçada da Ajuda, o Largo da Ajuda, a Travessa do Armador e a Rua do Cruzeiro e o Largo da Boa-Hora e suas imediações. Em 1801, registravam-se 11.010 habitantes na Ajuda e, em 1820, 16.780 (*Consiglieri et alli*, *Ibidem*).

Depois da sua fase áurea, a Ajuda voltou a acolher gradualmente populações de baixa renda. Nas últimas décadas do século XIX, passou por mais uma fase de significativas transformações, como veremos partir de agora.

---

<sup>37</sup> Refere-se a uma medida do governo liberal português, promulgada a 30 de Maio de 1834, por Joaquim Antonio de Aguiar, que nacionalizou todos os bens das ordens religiosas masculinas existentes em Portugal, bem como as respectivas propriedades, procedendo à extinção de toda sua atividade.



### 1.3 Paisagem social I

Foi a partir do final do século XIX — quando Portugal já passava pelo processo de industrialização — que a Ajuda começou a receber uma quantidade significativa de novos moradores<sup>38</sup>. Eram pessoas que vinham de vilarejos da província para trabalhar nas fábricas localizadas às margens do Tejo. A Ajuda ganhou o perfil de bairro operário e, paralelamente, instalaram-se na freguesia diversas associações e coletividades. A primeira de que se tem registro, a Montepio Fraternal das Classes Unidas, é de 1857. Em 1861, foi fundada a Montepio de Nossa Senhora da Ajuda. Posteriormente, em 1880, foi criada a Associação de Socorros Mútuos e Instrução “Aliança Operária”, que hoje em dia dá nome a uma das principais vias do bairro.

A Ajuda foi a primeira localidade a receber um “bairro social”<sup>39</sup>. Um decreto-lei aprovou a construção do bairro social da Ajuda à Boa-Hora e do Arco do Cego em 1919<sup>40</sup>. Para a construção, foi necessário efetuar uma série de expropriações. Contudo, diante da escassez de recursos, do fracasso da Primeira República e da inexperiência do Estado nesses processos específicos de construção e urbanização, os trabalhos foram suspensos em 1922 (Tiago, 1997). Posteriormente, as obras foram retomadas e o primeiro bairro de casas econômicas da capital foi inaugurado na Ajuda em 1934, já sob o Estado Novo<sup>41</sup>. Além da parte residencial, composta de blocos de apartamentos em prédios de três pisos, somando mais de 250 unidades, o conjunto conta com infraestrutura, como lavanderia, peixaria, mercado, bombeiros, balneário e escola pública que funciona até hoje.

---

<sup>38</sup> Segundo Inquérito realizado em 1852, o país tinha 362 fábricas com mais de 10 operários, ocupando 15.897 pessoas. 36% destes estavam concentrados no distrito de Lisboa. O Inquérito Industrial de 1881 registra a existência de 338 fábricas, 907 oficinas e 105 instalações industriais, empregando 91 mil pessoas em todo território nacional. Em 1917, novo Inquérito apontaria que o país concentrava 5491 estabelecimentos industriais com cerca de 130 mil empregados (Castro, Armando, 1980).

<sup>39</sup> Entre 1880 e 1908, foram apresentadas várias propostas de lei que visavam a enquadrar legalmente o problema da habitação, sem boa receptividade. Com o crescimento do movimento operário e diante de constantes apelos por uma melhoria das suas condições de vida, a questão da habitação converte-se numa importante arma de disputa política utilizada por monárquicos e republicanos. Com a proclamação da república em 1910, foi publicada a Lei do Inquilinato, que reduzia os privilégios dos proprietários por congelar as rendas e impedir os despejos. Porém, somente em 1918 o Governo publica um decreto (nº 4137) no sentido de promover a construção de Casas Econômicas, destinadas ao alojamento das “classes menos abastadas”. Inaugura-se a política da habitação social.

<sup>40</sup> Neste período, o Governo, através do Ministério do Trabalho, com financiamento da Caixa Geral de Depósitos, promoveu a construção dos Bairros Sociais da Ajuda, Arco do Cego e Alcântara, em Lisboa, e do Porto e da Covilhã.

<sup>41</sup> Em 1933 tem início ao Estado Novo em Portugal, que se estende até 1974, com a revolução de 25 de abril. Marcado pela figura do líder popular e autoritário Antonio Salazar, o período é antecedido por um regime de exceção dirigido por militares, a Ditadura Militar (1926-1933). O salararismo, como ficou conhecido o sistema do Estado Novo, é marcado pelo conservadorismo e pelo nacionalismo. No Brasil, em referência ao período vivido em Portugal, atribuiria-se o nome Estado Novo ao período de ditadura militar com governo de Getúlio Vargas, que vai de 1937 a 1945.

Contudo, ainda que o bairro tivesse sido anunciado para operários urbanos, consta que funcionários públicos, membros dos sindicatos nacionais, do Exército, da Marinha, da Guarda Republicana e da Polícia ocuparam as novas habitações (Diário de Notícias, 10/03/1935 *apud* Ferreira, M., 1994). Mesmo assim, tanto o bairro da Boa-Hora quanto o do Arco do Cego, inaugurado no ano seguinte, foram incorporados no discurso de representantes do Estado Novo para exaltar as virtudes do novo governo (Baptista, L., 1996) e manifestar um Estado forte, unido e eficaz, capaz de empreendimentos grandiosos (Ferreira, M., 1994).

Novos “bairros sociais” foram construídos posteriormente na freguesia. Nos anos 40-50 (Consiglieri *et alli*, 1996), casas populares povoaram o Alto da Ajuda (concluído em 1940 ampliado em 1950 para 400 habitações) e o Caramão da Ajuda (concluído em 1949 com cerca de 600 habitações), seguindo a política de habitação instituída em 1933, a partir de um decreto-lei. Nele, Antonio Salazar defendeu e implementou a construção de casas individuais (moradia com quintal) em oposição aos grandes prédios, considerados pelo governante “um perigo para a ordem social e moral pelas ligações que proporcionavam entre os moradores” (Ferreira, 1987: 264). Assim, a política de habitação tornou-se instrumento privilegiado de defesa da instituição familiar. Esses bairros eram construídos diretamente pelo Estado e destinados a funcionários públicos ou a trabalhadores filiados aos sindicatos nacionais patrocinados pelo regime (Teixeira, M., 1992: 79).

O Casalinho da Ajuda, outra área de habitação social da freguesia, foi sendo composto, em diferentes etapas e ao longo de décadas, por vários conjuntos de edifícios para realojamento. Ao cenário rural, com algumas antigas casas erguidas espaçadamente desde 1907, se juntaram, no ano de 1960, construções improvisadas de madeira. Os novos moradores eram pessoas que haviam sido desalojadas por conta da construção da ponte 25 de abril, primeira ligação rodoviária entre as margens do Tejo. As famílias de operários foram orientadas pelo Município a se estabelecer no Casalinho, mas residiam em moradias precárias de madeira.

Com a política social do Estado Novo, foi prevista a construção de habitações económicas de renda limitada, que incluía o Bairro Social do Casalinho da Ajuda. As primeiras habitações ficaram prontas em 1970 e foram destinadas a famílias alojadas nas casas improvisadas e a funcionários públicos. Depois da revolução de 25 de abril de 1974, o restante das famílias que habitavam casas temporárias mudou-se para os novos apartamentos de construção estatal. Na época, o bairro era considerado “pacato e tranquilo, de gente simples e trabalhadora” (Casalinho da Ajuda, 2009).

Foto 4: Edifício de apartamentos do Casalinho da Ajuda.



Por Claudia Wolff Swatowski

O segundo momento de realojamento ocorreu em 1997 e envolveu uma população africana de língua portuguesa (PALOP). Eram pessoas que moravam em barracas no antigo bairro dos Merinos, freguesia de Belém. A terceira e última vaga de realojamentos ocorreu em 2002, acolhendo famílias de etnia cigana que viviam em condições precárias no bairro Dois de Maio, freguesia da Ajuda (Casalinho da Ajuda, *Ibidem*). Segundo a Gebalis, órgão governamental responsável pela administração de bairros sociais no município de Lisboa, atualmente existem 576 habitações sociais no Casalinho da Ajuda.

A distribuição por etnias dentro do bairro, ocorrida em diferentes fases, era apontada por especialistas e pelos próprios moradores como um dos principais motivos pelo qual havia, no local, uma tensão entre os grupos. Como me disse a assistente social da Junta de Freguesia, "as três populações vivem, mas não convivem". Havia instabilidade devido a conflitos frequentes dentro do bairro.

Durante o período em que estive em Portugal, fiquei sabendo de dois conflitos graves entre jovens ciganos e jovens cabo-verdianos no Casalinho da Ajuda. Em ambos, os relatos

envolviam enfrentamento violento entre os dois grupos étnicos. Os conflitos pontuais, mas não excepcionais, instauravam um constrangimento que acabava por atingir os moradores do bairro de maneira geral. Temendo um agravamento do conflito ou represálias, as pessoas evitavam sair à rua à noite, por exemplo. Após algum tempo, quando a tensão era desfeita, voltava-se à rotina normal — marcada pela precaução constante.

Nos anos 60-70, foi erguido o conjunto de prédios do bairro Dois de Maio, também com a configuração de edifícios de seis andares, com escadas. Tinha como objetivo abrigar funcionários da Polícia de Defesa do Estado (PIDE) e Militares e pertencia à Fundação Salazar. Segundo dados fornecidos pela Gebalis, após a revolução de 25 de Abril de 1974, exatamente no dia 2 de Maio, os vinte e cinco prédios que estavam inacabados foram ocupados por famílias com dificuldades económicas. Uma jovem moradora do bairro, a partir da história vivida por seus pais, contou-me que os apartamentos foram ocupados imediatamente por famílias — de portugueses e ciganos — que viviam em barracas e a revolução foi comemorada. Os edifícios foram concluídos após a criação da Associação de Moradores, que atuou em conjunto com a Fundação Salazar. Posteriormente, em 1996, a Câmara Municipal passou a administrar as habitações, através da Gebalis.

Tanto o Dois de Maio quanto o Casalinho da Ajuda são “bairros sociais” que, por sua localização e configuração, encontram-se delimitados e distanciados em relação às outras partes da freguesia. Devido à topografia, por estarem em uma das partes mais altas da Ajuda e mais distantes do centro vital, sua visibilidade é reduzida tanto quanto é notória a segregação espacial. No caso do Dois de Maio, tal segregação é marcada por um muro em ruínas, elemento que materializa na paisagem uma divisão entre o bairro social e o restante da freguesia. A passagem se faz por um vão estreito, seguido de uma pequena escadaria, onde sempre havia sujeira e odor de urina.

Foto 5: Acesso ao Dois de Maio pela Torre do Galo.



Por Claudia Wolff Swatowski

Além dos bairros sociais citados, é importante mencionar que a Câmara Municipal também construiu, nos últimos anos, prédios para realojar ciganos na área do Rio Seco, uma região pouco valorizada da Ajuda. O Rio Seco fica em uma depressão geográfica e concentra casas mais simples e em piores condições de preservação. Nesse lugar, os novos prédios já estão mais incorporados ao espaço urbano, uma proposta das novas políticas de habitação social.

Há de se considerar que morar em um bairro social é, por si só, fonte de estigma para seus moradores, no sentido em que Goffman (1982) aplica o termo<sup>42</sup>. Uma soma de fatores é acionada de forma a criar um imaginário que associa frequentemente, de forma estereotipada e homogeneizante, etnia, pobreza, contravenção e violência. Os bairros sociais, especialmente

---

<sup>42</sup> Para Goffman (1982), atributos indesejados são estigmas. O estigma é um atributo que produz um amplo descrédito na vida do sujeito; em situações extremas, é nomeado como "defeito", "falha" ou desvantagem em relação ao outro. Quanto mais discrepante for a diferença entre as duas identidades, mais acentuado o estigma; quanto mais visual, quanto mais acentuada e recortada a diferença, mais estigmatizante; quanto mais visível a diferença entre o real e os atributos determinantes do social, mais se acentua a problemática do sujeito regido pela força do controle social.

quando segregados espacialmente, como ocorre na Ajuda, são vistos como lugares perigosos a serem evitados<sup>43</sup>.

Foto 6: Reprodução de notícia sobre violência na Ajuda em frente à Igreja da Boa-Hora.



Por Claudia Wolff Swatowski

---

<sup>43</sup> A situação não é exclusiva do bairro da Ajuda. A partir de pesquisa realizada nos bairros Horta Nova, Alto Lumiar, Padre Cruz, Casal dos Machados e Boavista, Alda Gonçalves e Teresa Pinto (2000, 2001) apontam para a visibilidade do tráfico e consumo de drogas ilícitas, vandalismo, os conflitos de vizinhança e interétnicos, os “bandos de jovens” e a presença de minorias étnicas como os principais fatores para a construção de imagens negativas pelos próprios moradores em relação aos próprios bairros. A interiorização de uma imagem negativa profundamente enraizada teria transformado tais habitats em dispositivos estigmatizados e estigmatizantes. Especialmente quando ligados ao consumo de drogas, estão associados ao medo e à insegurança para quem não os frequenta, alimentando um imaginário local e contribuindo para transformar as dinâmicas sociais baseadas em relações de solidariedade e vizinhança em dinâmicas sociais de defensivas fundadas na desconfiança e na conflitualidade (Gonçalves e Pinto, 2001).

A mídia reproduz, amplia e multiplica tal imaginário. Em 16 de dezembro de 2005, o Jornal de Notícias, veículo de grande circulação em Portugal, publicou a matéria “Onda de roubos na Ajuda provoca clima de terror”. O Diário de Notícias, em 25 de junho de 2007, publicou “Morar na Ajuda é viver no inferno”. A matéria — que fazia referência a casos de violência principalmente no Casalinho da Ajuda — foi reproduzida e colada em vários postes, muros e paredes nas ruas principais da freguesia.

Conversando com moradores da freguesia que não residem nos bairros sociais, pude constatar que eles consideram a matéria publicada pelo Diário de Notícias exagerada. Do seu ponto de vista, a situação não era tão grave assim. Para os que vivem nos bairros sociais, especialmente os portugueses com quem tive contato — que repetidamente relatavam dificuldades de convívio em suas localidades e apontavam para a ausência do poder público —, as informações publicadas não estavam tão distantes da realidade vivida no Casalinho da Ajuda.

Recentemente nova matéria publicada no Jornal de Notícias voltou a sublinhar a dimensão de insegurança na freguesia. “Falta de posto policial e aumento da criminalidade instalam um clima de medo” é o subtítulo da notícia de 10/05/2009 que menciona uma antiga reivindicação dos moradores da Ajuda: a instalação de uma unidade de atendimento policial. São mencionados “bairros com problemas sociais muito graves (na Ajuda), onde se assiste a situações de roubo, venda de droga e prostituição”. As palavras são atribuídas a Joaquim Granadeiro, o presidente da Junta de Freguesia.

#### 1.4 Paisagem social II

Pelo relato dos moradores da Ajuda, outro marco em sua história foi a revolução de 25 de abril de 1974. O período da ditadura de Salazar frequentemente era lembrado quando falávamos sobre o passado da Ajuda e de Portugal. Memórias negativas do “tempo do atraso” vinham à tona. Emergiam lembranças de quando só havia um canal de televisão, que pertencia ao Estado e tinha uma programação bastante restrita, seguindo os critérios rígidos de controle da informação difundida em massa.

A revolução era lembrada com entusiasmo, com gosto de conquista. Antonio e Carlos falavam com frequência sobre como foi o período pós-revolução na Ajuda. Em uma de nossas conversas, Antonio contou-me que, a partir de 25 de abril, uma comissão de moradores se organizou para promover melhorias na freguesia. Ele mencionou que, em toda cidade, as

peessoas foram para as ruas para trabalhar. “Portugal ficou 48 anos estagnado”, disse-me ele, remetendo à ideia recorrente de “atraso”, que permeia as narrativas sobre a história nacional, no período salazarista. Contou que havia participado ativamente da comissão de moradores da Ajuda. Lembrou que naquela altura não havia ruas pavimentadas e a situação do bairro era bastante precária em termos de infraestrutura e saneamento. Os próprios moradores, voluntariamente, começaram a fazer limpeza das ruas, limpeza dos esgotos, ajardinamento.

Corroboram com a fala de Antonio dados do censo de 1970, que aponta que, naquela altura, 50% das casas da Ajuda não tinham água canalizada e mais de 70% não tinham esgoto nem eletricidade. A freguesia tinha cerca de 24 mil habitantes, com perfil de classe média baixa, sendo 12% da população com mais de 60 anos. Um dos maiores empregadores, para os homens, era a Companhia Carris<sup>44</sup>; para mulheres, as fábricas dos arredores. Os principais espaços de sociabilidade das camadas populares eram as “coletividades”<sup>45</sup>, que por vezes também cumpriam o papel de assistência social<sup>46</sup>.

Com a falta de infraestrutura urbana, não era raro que coletividades oferecessem a seus sócios banheiros com ducha e, no inverno, banho com água aquecida. Quando ainda era muito difícil se ter uma televisão em casa, muitos moradores encontravam-se nas coletividades para assistir à programação da única rede de transmissão que existia no país.

Além disso, as coletividades eram o principal ponto de encontro dos moradores da vizinhança, local aonde iam — e alguns ainda hoje vão — tomar seu café, jogar cartas etc. Muitas delas também estão associadas à prática de esportes diversos, seja através de aulas para crianças ou da organização times para campeonatos. Nas coletividades, as pessoas frequentemente orgulham-se de esportistas bem sucedidos que ali começaram suas trajetórias, exibindo nas paredes fotos de eventos e, nas estantes, as premiações conquistadas.

O “Grupo Sport Chinquilha”, fundado em 1928, é uma das coletividades mais ativas e também mais antigas da Ajuda. Situada no Casalinho, ali se mantém um hall repleto de troféus expostos numa longa vitrine iluminada e, nos últimos anos, tem-se investido na melhoria de seu espaço para oferecer, principalmente às crianças, opções de práticas de esportes.

---

<sup>44</sup> A Carris se instalou em Alcântara, freguesia vizinha da Ajuda, em 1872, ano de sua fundação. É a empresa responsável pelos transportes coletivo na cidade de Lisboa — seja ele ônibus ou elétrico.

<sup>45</sup> Associações de caráter voluntário, que começam a surgir no final do século XIX, como resultado de uma soma de fatores: migração para os centros urbanos, desenraizamento dos novos moradores das cidades, falta de infraestrutura urbana para atender a crescente população, carência de espaços de lazer e sociabilidade.

<sup>46</sup> Em 1981, segundo o censo, para um total de 9004 residências existentes na Ajuda, 18,5% ainda não tinham banheiro, 5,9% não tinha abastecimento de água, 5,2% sem instalações sanitárias e 1,6% sem cozinha. Dessas habitações, apenas 0,6% eram barracos (ou barracas).



Cheguei a visitar muitas coletividades que ainda sobrevivem na Ajuda, freguesia que reúne um dos maiores números de associações do tipo na cidade de Lisboa: são 14 no total. Contudo, atualmente essas associações estão bastante esvaziados e já não têm a mesma relevância dos tempos passados. Geralmente são os mais velhos que ainda as mantêm, sendo difícil mobilizar a juventude.

Para as novas gerações, certamente os novos bares, boates, cafés e os centros comerciais, ou até mesmo as ruas, parecem ser locais de sociabilidade bem mais atraentes do que ambiente disciplinado das coletividades, onde regras de bom comportamento são propostas e sanções são previstas àqueles que as desrespeitem. Por outro lado, as tensões que rondam a vizinhança também acabam por reverberar dentro das coletividades, fazendo com que esses espaços adotem cada vez mais medidas “preventivas”.

Logo à porta, o “Grupo Sport Chinquilha” dá sinais dos cuidados que procura manter. Para os 850 membros, é necessário cartão magnético para ingressar. Um aviso alerta: “reservado a sócios”. Uma câmera, um circuito interno de televisão e alarme completam o sistema de segurança. “Não gostaríamos de fazer isso, mas temos de fazer, para a segurança dos próprios sócios”, disse-me Joaquim, presidente da coletividade.

Joaquim me contou que, durante um período, ciganos começaram a frequentar a coletividade. No início eram poucos, mas quando o número aumentou, segundo ele, a situação tornou-se insustentável. “Quatro, cinco ciganos, quando se reúnem, tudo bem, mas quando são 10, 15, traziam problemas e a situação tornava-se incontornável”. Mencionou que eles falavam alto, faziam tumulto, criavam confusões, jogavam lixo no chão, dentre outras coisas. No geral, segundo Joaquim, eles perturbavam os outros sócios.

Em outro momento de nossa conversa, Joaquim mencionou que o problema dos conflitos interétnicos tem origem na atitude da Câmara Municipal de realojar caucasianos<sup>47</sup>, africanos e ciganos separados por blocos nos bairros sociais. Não seria dentro da coletividade que se conseguiria uma solução para o convívio. Ao contrário disso, a percepção alimentada era de que a única solução era justamente o afastamento.

Diante da dificuldade de lidar com os ciganos dentro da coletividade e da experiência mal sucedida de tentativa de convívio dentro do clube, a opção foi manter a segregação. Perguntei a Joaquim se não havia mais ciganos entre os membros e ele me disse que seria impraticável. “Não dá”, exclamou ele encerrando o assunto.

---

<sup>47</sup> Chama a atenção o uso da palavra *caucasiano* com regularidade por diferentes atores sociais para se referirem aos portugueses. A palavra etimologicamente se refere a pessoas de pele branca e é utilizada, geralmente, para classificar europeus não mestiços.

Foto 7: Entrada do Grupo Sport Chinquilha



Por Claudia Wolff Swatowski

Outras coletividades que visitei também voltaram a me contar histórias de dificuldades de convívio entre diferentes etnias. Demonstravam ser menos rígidas do que o Chinquilha, permitindo a entrada de não sócios no café. Estavam suscetíveis à circulação de um público mais heterogêneo e menos controlado. Mas não deixavam de sinalizar restrições quanto aos ciganos. Outro dia, conversando com um dos membros da diretoria do Clube Império do Cruzeiro, fundado na década de 50, o assunto veio à tona. Ela me disse que a única etnia com a qual a convivência é insustentável é a dos ciganos. “Se damos a mão, eles querem o braço”, disse-me a senhora, tentando me explicar a situação. “Quando bebem, são incontroláveis. Quando estão sóbrios, tudo bem”. Falou que não é uma questão de preconceito e contou-me que um cigano, uma vez, brigou com um amigo e o jogou contra uma vidraça. Seu amigo, que traz uma grande cicatriz na testa por conta do incidente, era um negro — disse-me ela, sinalizando a predisposição para conflito entre africanos e ciganos. Então, afirmou que os ciganos podem entrar no bar e consumir como qualquer outro, mas não podem ser sócios. Não

é algo explícito, mas efetivamente a coletividade não permite. Disse que estava sendo muito sincera comigo e reforçou novamente a colocação que não se tratava de preconceito, mas de inviabilidade.

Declarações como essas me faziam entender que a questão étnica não era apenas naturalizada e homogeneizante. No caso dos ciganos, especificamente, a operação classificatória por etnia era considerada legítima e inevitável. Diante da perspectiva de inviabilidade de negociação e conciliação, a solução para a dificuldade de lidar com diferenças de comportamento era a exclusão do grupo. O não compartilhamento, pelos ciganos, de padrões estabelecidos para a sociabilidade entre não-ciganos era o motivo. Na indisposição para ceder a tais padrões e, ao mesmo tempo, com a dificuldade de se visualizar uma maneira de transmiti-los, a opção encontrada era o distanciamento social.

### 1.5 **Cenário religioso: o visível e o quase invisível**

Por um bom tempo, as coletividades foram um dos principais locais de sociabilidade para muitos moradores e supriam (e ainda suprem) lacunas deixadas pelo Estado nos âmbitos de lazer e infraestrutura. Paralelamente, a Igreja Católica criou uma estrutura de atendimento social. Na Ajuda, a paróquia local estabeleceu uma atuação significativa. Em 1958 foi criado o Centro Social Paroquial, para oferecer cursos e atividades voltadas principalmente às mulheres e crianças. Em 1991 surgiu o refeitório para idosos e desempregados. Desde 1997 está em funcionamento o Lar de São José, construído especialmente para abrigar idosos — uma grande necessidade, considerando que a Ajuda (e Lisboa como um todo) concentra uma população envelhecida. Segundo o censo de 2001, 25% dos residentes da freguesia têm 65 anos de idade ou mais.

É certo que Portugal é um país predominantemente católico. Desde a formação do Estado nacional, imbricado com o processo de cristianização, passando pela Inquisição, pela Contra-Reforma e pela oficialização do catolicismo como religião oficial do Reino, a matriz católica foi se sedimentando ao longo do tempo<sup>48</sup>.

---

<sup>48</sup> Assim como em outros reinos europeus, o processo de cristianização em Portugal ocorreu simultaneamente à formação da nação, da identidade nacional e de uma afirmação territorial. Se olharmos para a história da lusitania, veremos registros da presença islâmica, cristã e judia desde os primeiros séculos da era cristã (cf. Carvalho, A., 1985). Contudo, com a perseguição aos judeus iniciada no século XV e, logo em seguida, com a Inquisição, é interrompido um longo período de tolerância religiosa (Vilaça, 2006). Soma-se a isso o fato de que Portugal não acompanha a Reforma protestante que acontecia em outros países da Europa e assiste uma ação incisiva do movimento de Contra-Reforma levado a cabo pela Companhia de Jesus (Magalhães, 1993).

Em 2001, de acordo com o censo, 92,9% da população portuguesa se declaravam católicos. Sabemos que isso não significa que o mesmo percentual dos residentes em Portugal frequentam a missa, se confessam e realizam a comunhão com regularidade. De acordo com o *European Social Survey* (2002 *apud* Menendez, 2007), para o qual 83% do universo de entrevistados em Portugal declaram-se católicos, 30% disseram ir à missa ao menos uma vez por semana e 22% declararam nunca fazê-lo.

Em uma das conversas que tive com o padre responsável pela paróquia da Ajuda, ele me falou de uma redução no número de frequentadores da igreja ao longo dos últimos anos. Mas ressaltou que, de modo geral, os fiéis que atualmente frequentam a paróquia tendem a ser mais conscientes em relação à teologia e às práticas católicas, aspecto que considerou muito positivo.

Sabe-se que, nas últimas décadas, o número de pessoas que se declaram católicas tem reduzido. Embora sejam poucos os indicadores disponíveis, tanto pesquisas realizadas por instituições laicas quanto pela própria Igreja Católica (Teixeira, A., 2005; Marinho Antunes, 2002), apontam para uma redução no número de frequentadores das missas, assim como uma tendência à redução do percentual de jovens e um aumento do de idosos (Menendez, 2007). Este fato pode ser associado tanto ao já referido envelhecimento da população portuguesa quanto a um maior afastamento da juventude das formas tradicionais de religiosidade (Machado Pais *et alli*, 2001).

Na Ajuda, cheguei a frequentar a missa esporadicamente ao longo do meu campo. Era evidente a grande presença de idosos em todos os horários da missa dominical. Pela manhã, contudo, havia a missa destinada a crianças da catequese e destacava-se a presença dos jovens escoteiros, fardados, atuando como coroinhas. Tirando estes, a juventude era rara, assim como a presença de negros.

Enquanto se nota um esvaziamento e um envelhecimento dos frequentadores da Igreja Católica, destaca-se o crescimento de outros grupos religiosos e também dos “sem religião”. O censo realizado pelo Instituto Nacional de Estatísticas de Portugal fornece um mapeamento das transformações no cenário religioso português<sup>49</sup>. Lisboa e Vale do Tejo apresentam uma das menores quantidades de filiados à religião tradicional majoritária, com 87,5%; uma das maiores concentrações de protestantes: 1% da população local; “outras religiões cristãs”: 2,2%; “sem religião”: 8,1%.

---

<sup>49</sup> O censo realizado em Portugal se mostra bastante incompleto para entendermos o crescimento dos evangélicos e outras denominações cristãs no país. Ele traz como opção aos inqueridos as apenas: católico, ortodoxo, protestante, “outra (religião) cristã”, judeu, muçulmano, “outra (religião) não cristã” e sem religião.

Um turista desavisado, ao percorrer a Ajuda, poderá arriscar dizer que lá só existe a Igreja Católica como local de culto. Formando o centro do bairro, imponente com sua arquitetura clássica e sonora, pelo o badalar do sino a cada trinta minutos, a Igreja da Boa-Hora não passa despercebida.

Espalhadas, junto aos bairros sociais, havia ainda duas capelas, cuja visibilidade era bastante reduzida, não por sua arquitetura, mas justamente pela localização. Uma, simples e clássica, fica no Casalinho da Ajuda. A outra, moderna e ampla, instalada no Dois de Maio, desempenha papel multiuso, podendo ser utilizada para atividades na comunidade. Uma terceira, em fase de conclusão, seguia também um desenho moderno e ficava no Alto da Ajuda. Todas visavam a atender população local.

Mas se o turista estiver interessado, encontrará, com relativa facilidade, o Centro de Ajuda Espiritual na área central da freguesia. Trata-se de um espaço de cultos da Igreja Universal do Reino de Deus.

Foto 8: Fachada do Centro de Ajuda Espiritual na Travessa da Ajuda



Por Claudia Wolff Swatowski

Situado na Travessa da Ajuda, onde havia maior concentração de comércio e circulação de pedestres, a alguns metros da Igreja da Boa-Hora, encontrava-se uma grande publicidade tomando a vitrine do espaço ocupado pela denominação. Sobre um fundo azul celeste, o anúncio trazia, em letras garrafais: “Atendimento espiritual totalmente grátis para solução de todos os problemas. Seja bem-vindo”. Em letras um pouco menores, numa coluna à esquerda, lia-se “Qual o seu problema? Inveja, insônia, depressão, angústia, medo, perturbações, vítima de bruxedos, desemprego, doenças, não tem sorte no amor, dor de cabeça constante, vítima de inveja, solidão. Participe. Todos os dias: 10:00 15:00 19:30”. Em uma paisagem urbana relativamente econômica em letreiros, impossível não notar a presença do serviço espiritual oferecido pela Igreja Universal. O Centro de Ajuda Espiritual está instalado no subsolo (cave) do edifício desde 2000.

Custei a encontrar, entre as ladeiras e travessas da Ajuda, outros lugares de culto. Às vezes por conta de sua localização, mas, na maioria dos casos, por conta de fachadas discretas. A primeira denominação que localizei, depois do Centro de Ajuda Espiritual, foi a Assembleia de Deus.

Foto 9: Vitrine da Assembleia de Deus na Rua da Aliança Operária.



Por Claudia Wolff Swatowski

Uma vitrine simples, com uma bíblia aberta e um arranjo de flores e ainda um pequeno cartaz com horários dos cultos identificavam o lugar, que também funcionava na cave de um edifício na Rua da Aliança Operária.

Localizei posteriormente o Salão das Testemunhas de Jeová, ao ver na fachada um letreiro discreto sinalizando a presença do espaço de culto com um pequeno quadro com os horários das reuniões. O local serve a quatro congregações diferentes — Belém, Ajuda, Boa-Hora e Alcântara —, o que significa que membros residentes nas freguesias vizinhas, além dos da própria Ajuda, se reuniam ali. Assim como a Assembleia de Deus, as Testemunhas de Jeová estão presentes em Portugal desde o início do século XX, momento em que começaram a chegar ao país os grupos pentecostais, bem como outros grupos cristãos que encontravam significativa abertura no período republicano que antecedeu o salazarismo (Vilaça, 2006).

Foto 10: Entrada para o Salão do Reino, das Testemunhas de Jeová.



Por Claudia Wolff Swatowski

Conheci também a Igreja Presbiteriana da Ajuda, que fica num discreto templo, na Calçada da Ajuda. Segundo consta, é a mais antiga igreja evangélica da freguesia, com

registros desde 1930 sob o nome de Igreja Evangélica Ajudense (Moreira, 1933). A Igreja Presbiteriana está presente em Portugal desde a década de 1870 e é uma das mais antigas denominações protestantes presentes no país (Ibidem).

Localizei a Igreja Filadélfia Cigana após a indicação de uma psicóloga que acompanha jovens dos bairros sociais. Essa igreja funcionava numa construção com material frágil, em meio a um descampado que separa o bairro social Dois de Maio e o Largo da Ajuda. Nenhum letreiro identificava o local, embora os moradores do Dois de Maio — que passavam por ali frequentemente — não tivessem dúvidas sobre o uso religioso do prédio. A Filadélfia, juntamente com a IURD, faz parte de uma leva de novas religiões que chegaram a em Portugal na segunda metade do século XX (Santos, 2002a).

Foto 11: Igreja Filadélfia Cigana com o bairro Dois de Maio ao fundo.



Por Luís Silva

Consegui chegar à Igreja Evangélica Pentecostal Rios de Água Viva, outra igreja frequentada basicamente por ciganos, depois de me informar com uma funcionária da Junta de Freguesia. Na minha primeira busca, só tive certeza de que ali era um local de culto porque consegui ver pela cortina entreaberta um cartaz: “Desliga o telemóvel e liga-te a Deus”. Posteriormente, fiz uma visita à congregação e cheguei a assistir a um culto do grupo que,



segundo me informou o pesquisador Ruy Blanes, foi fundado por um dissidente da Igreja Filadélfia Cigana.

Pode-se nesta lista, como representante dos grupos chamados “New Age” — que também encontram espaço em Portugal e parecem ter melhor receptividade que os pentecostais, neopentecostais e os novos movimentos cristãos —, a Brahma Kumaris.

Foto 12: Fachada da Brahma Kumaris na Rua do Guarda-Jóias.



Por Claudia Wolff Swatowski

Situada em uma das ladeiras que liga a região da Boa-Hora ao Largo da Ajuda, onde se encontra o Palácio Nacional, a organização, que tem sede na Índia, chegou a Portugal em 1986. Ela funcionava em uma casa bastante ampla. A casa trazia em uma de suas portas de acesso uma placa discreta com o nome da organização responsável pelo espaço: Brahma Kumaris — Academia para um Mundo Melhor. A organização oferecia atividades diárias e atraía um número considerável de pessoas provenientes de diferentes pontos da Área Metropolitana de Lisboa, predominando um público classe média. Ainda que alguns

moradores do bairro frequentassem o espaço, eles eram minoria. Nesta lista, eu mencionaria ainda a presença da sede União Budista Portuguesa, que, na época de minha estadia, funcionava num discreto casario localizado na Calçada da Ajuda. No espaço, destinado à divulgação do budismo, eram oferecidos cursos de yoga, meditação e filosofia budista, além de momentos de oração.

Nesse contexto, é interessante observar que a Ajuda reúne uma boa amostra do cenário religioso de Portugal. Diante de uma população heterogênea, de uma paisagem que traz a marca de uma longa história e de um contexto de imigração intensa, multiplicam-se as ofertas religiosas.

Ao mesmo tempo em que Portugal se apresenta como uma porta de entrada na Europa para novas religiões vindas de suas ex-colônias, alguns autores sugerem que as religiões também se propõem a desempenhar um papel específico junto aos imigrantes e diante de uma população em condição social desfavorável. As religiões aparecem como um lugar de recepção das diferenças sociais — ainda que, por vezes, reproduzam as diferenças — de acolhimento do estrangeiro (cf. Bastos e Bastos, 2006; Vilaça, 2008).

Ainda que exista uma variedade de ofertas religiosas na Ajuda, claramente elas não se disponibilizam de maneira equivalente no espaço urbano. Por um lado, seguem lógicas internas de autoapresentação distintas. A Igreja Universal, por exemplo, procura dar visibilidade a seus templos, enquanto as Testemunhas de Jeová costumam ser discretas na identificação de seus salões.

Por outro lado, as igrejas ocupam o espaço urbano de maneiras diferenciadas, de acordo com arranjos criados a partir das possibilidades dadas pelo contexto em que se inserem. Neste sentido, nota-se que há diversidade de oferta religiosa, mas elas não estão disponíveis de maneira igualitária, e sim hierárquica. Destaco que isso é visível não apenas nos números, mas também na paisagem urbana — como acabamos de ver através de uma breve descrição do Ajuda. Ou seja, há uma visibilidade desigual das religiões e grupos “espirituais” no espaço urbano.

Enquanto a Igreja Católica continua a organizar procissões que percorrem diferentes trajetos dentro da freguesia, em datas religiosas<sup>50</sup>, entoando cânticos, conduzindo rezas, marcando presença em cada canto do bairro, as igrejas evangélicas são muito discretas e, de modo geral, não se percebe o que se passa dentro delas. Quando a descrição das religiões é

---

<sup>50</sup> Tradicionalmente, em maio acontece a procissão de velas com a imagem de Nossa Senhora da Ajuda. As demais procissões, sempre realizadas em dias comemorativos, não são fixas no calendário da paróquia. Por exemplo, durante o período em que estive fazendo trabalho de campo, 2007/2008, pude presenciar outras duas procissões, uma em dezembro, outra em setembro. Os trajetos, igualmente, podem variar.

rompida e diferenças se mostram num espaço comum, geralmente surgem tensões. Como chamou a atenção Helena Vilaça (2006), em Portugal temos uma diversidade de religiões, mas não um pluralismo religioso, na medida em que há elementos discriminatórios que classificam diferentes religiões segundo uma ordem implícita ou explícita. O espaço compartilhado não é neutro, mas viciado em percepções, conceitos e em valores que resistem em se afirmar, mesmo que não o façam intencionalmente.

## 1.6 Considerações finais

Percorrendo as ladeiras da Ajuda, procurei sinalizar ao leitor a complexidade presente em um pequeno recorte territorial da cidade de Lisboa. Através da *flanerie*, de uma perspectiva diacrônica e também sincrônica, procurei apontar para questões que se entrelaçam e se somam ao longo do tempo. Uma observação da paisagem urbana, justaposta às percepções dos moradores sobre ela, nos ajuda a entender processos que se justapõem ao longo do tempo, com indícios de uma ocupação marcada pela longevidade. Construções erguidas mais recentemente e novos usos das mais antigas indicam o sentido das mudanças. A Ajuda assiste às transformações sociais baterem a sua porta.

Sobressaem-se aqui alguns pontos chaves para a discussão que me interessa desenvolver ao longo desta tese. A multiplicação das diferenças e a dificuldade de lidar com elas aparecem tanto na problemática dos bairros sociais quanto das questões étnicas da imigração e das religiões. Nesse contexto, visualizo nas religiões um foco privilegiado para uma análise da produção e da negociação dessas diferenças, assim como das tentativas de acomodá-las.

## 2 IGREJA FILADÉLFIA: MEDIANDO ESTEREÓTIPOS E TRADIÇÃO

No capítulo anterior, apresentei dinâmicas de constituição e transformação da Ajuda e aponte para a complexidade presente na rotina dessa freguesia de Lisboa. Em meio à heterogeneidade social e à diversidade cultural que hoje permeiam a sociabilidade cotidiana, chamei a atenção para algumas problemáticas, dentre as quais destaco aqui a imagem estigmatizada dos ciganos e a tensão que perpassa as relações interétnicas.

Ao longo deste capítulo, me proponho a retomar a apresentação dos jogos de estereotipia construídos na relação entre ciganos e não ciganos, que colaboram para uma marginalização da etnia. Faço-o com o intuito de desenvolver uma análise sobre a atuação da Igreja Filadélfia naquele contexto e sobre a forma como a denominação lida com a estigmatização desses grupos. Veremos, ao longo desta análise, que dentro da Filadélfia estereótipos negativos eram retomados a partir de uma leitura moral cristã. Ao mesmo tempo, valorizam-se hábitos da tradição cigana, reforçando a identidade étnica. A conversão exige uma ruptura com um conjunto de hábitos interditados ao convertido e propõe uma continuidade de alguns elementos, encontrados também na tradição cristã. A ambivalência resulta em tensão e dramas vividos no interior da igreja, aspectos que passo a examinar a partir de agora<sup>51</sup>.

### 2.1 Rondando a estereotipia

Era domingo pela manhã quando procurei a Igreja Filadélfia pela primeira vez. A igreja funcionava numa construção de material frágil, em meio a um descampado que separa o bairro social Dois de Maio e o Largo da Ajuda. Ainda desavisada de que os cultos da denominação acontecem sempre à noite, apostei no horário clássico de reuniões religiosas cristãs.

Atravessei o Largo da Ajuda, passei pela Torre do Galo, depois por uma ampla área asfaltada destinada a estacionamento de veículos — que são sempre poucos — e cheguei ao muro em ruínas, que oferece uma passagem para o bairro Dois de Maio. Subi as escadas estreitas e precárias que levam ao descampado. Logo avistei o prédio, a uns cinquenta metros de distância. Aproximando-me, notei uma criança que trazia na mão uma arma de brinquedo

---

<sup>51</sup> As elaborações apresentadas estão baseadas em uma etnografia de tempo finito, realizada entre novembro de 2007 e outubro de 2008. Para fluidez da leitura, opto pelo presente etnográfico em várias etapas da escrita. Trata-se de um recurso retórico que a sedimentação da linguagem demanda.

— bastante convincente, por sinal. Fingiu atirar na direção de uma pessoa que passava distante e, então, apontou a arma para mim. Parecia querer me testar e testar o poder do que tinha consigo. Mantinha um olhar traquinas.

Foto 13: Igreja Filadélfia da Ajuda com a Torre do Galo ao Fundo



Por Luís Silva

Eu segui em frente, rumo ao local de cultos, e verifiquei que a porta estava fechada. Nenhum letreiro identificava a igreja, assim como não havia qualquer indicação de horários de funcionamento. Então, me volvei para o garoto e perguntei se ele sabia a que horas o local abriria. Disse ele (com certa doçura) que os cultos acontecem às nove da noite, mas que a partir das oito e meia já haveria gente por lá. Para finalizar, perguntou-me se eu era crente. Respondi negativamente e voltei para o lugar de onde eu viera.

Retornei à noite. Estava tudo às escuras e não havia ninguém por perto naquele frio de janeiro. Em pouco tempo eu viria a descobrir que aos domingos não há cultos na Filadélfia da Ajuda.

Voltei, então, na noite seguinte. Eram aproximadamente quinze para as nove. De longe eu já avistava as luzes acesas do galpão, através de pequeninas janelas. Chegando mais perto, vi o movimento de pessoas que se dirigiam ao local. Encontrei o mesmo garoto à porta da igreja. Desta vez estava com outras crianças, mas sem o brinquedo. Ele me cumprimentou com um aperto de mão e um sorriso no rosto. Pediu-me desculpas por seu equívoco e disse-me que tinha se esquecido de que era domingo quando me deu a informação de que haveria culto à noite.

Havia também um grupo de homens do lado de fora, de pé, à porta, cumprimentando todos que chegavam. Do lado de dentro, as mulheres aproveitavam para conversar enquanto o culto não começava. Logo conheci o pastor Nequinha, como era chamado dentro da Igreja. Vestido de terno e gravata, com a bíblia na mão, investiu-se de formalidade na minha recepção. Havia cordialidade e relativo distanciamento na sua atitude. Falei de minha pesquisa e de meu interesse em acompanhar os cultos. Conversamos rapidamente e, então, entrei no salão.

O ambiente era todo claro. O chão, as paredes e o teto eram brancos. À esquerda de quem entrava localizava-se um balcão onde se vendiam água, balas e biscoitos. Do lado oposto à entrada ficava o altar. Num nível um pouco mais elevado que a plateia, o púlpito e instrumentos musicais. Duas fotos idênticas de uma cachoeira formavam um único painel ao fundo. Nas várias pequenas janelas laterais, cortinas cor de vinho compunham a decoração.

Percebendo que as mulheres estavam reunidas à direita e os homens, à esquerda, procurei um lugar para mim. Sentei-me ao lado de algumas viúvas — facilmente reconhecíveis pela adoção de roupas pretas (saia longa e blusa de manga comprida) e lenço negro cobrindo cabeça — que estavam mais atrás. As mais jovens, maioria do grupo feminino, estavam sentadas à frente. Como eu repararia com o tempo, os fiéis não se organizavam apenas por gênero, mas também se agrupavam, de maneira menos rígida, por idade e estado civil, aspecto recorrente em outros ambientes de sociabilidade entre ciganos<sup>52</sup>.

Naquele momento fui alvo de muitos comentários e olhares indiscretos, principalmente por parte das mais novas, que não se preocupavam em esconder o estranhamento. Minha estratégia de sentar atrás, buscando certa discrição, não surtiu nenhum efeito. Pelo contrário: as jovens viravam-se para trás para me observar e tecer qualquer comentário entre si — fato que evidenciava ainda mais minha presença.

---

<sup>52</sup> Ao longo de sua etnografia sobre ciganos, realizada em Lisboa, Lopes observou uma forte segregação entre pessoas do sexo masculino e feminino, especialmente evidente nos espaços públicos, como os cafés e a igreja. O autor elabora: “a separação entre homens e mulheres é a regra em espaço público, a sua mistura, uma contingência” (Lopes, 2008, p.150).

Havia, ainda, muitas mães com seus filhos pequenos que se agrupavam perto de mim. Movimentavam-se constantemente em função das crianças que entravam e saíam ao longo do culto. Elas tinham que dividir sua atenção entre o pastor e a prole, não raramente precisando deixar o local mais cedo por conta do choro, das manhas ou das confusões que as crianças arrumavam.

Esse primeiro contato com os ciganos da Igreja Filadélfia da Ajuda causou-me um impacto de que me recordo ainda hoje, pois trazia comigo um conjunto de estereótipos que, construídos sobre eles, colaboravam para a criação de uma imagem homogênea e pejorativa da etnia. Eu já passara ao menos um mês circulando pela freguesia, conversando com um e com outro, ouvindo muitas acusações em torno dos ciganos, considerados responsáveis por criar muitos problemas aos demais moradores e comerciantes da região. Diziam-me que eles roubam os vizinhos, que fazem barulho a noite inteira com sua tradição de festas, que são violentos, provocam brigas e fazem muita sujeira. Que destroem as casas que lhes são concedidas pelo poder público por não saberem usá-las adequadamente. Que eles não trabalham, ou que são ambulantes e ainda recebem subsídio do governo, o que acabava por incentivá-los a não trabalhar. Contavam-me de transtornos que eles causavam nos ônibus, motivo pelo qual teria havido uma redução na frequência de veículos de transporte público que chegam até o bairro. Nas coletividades, relatavam-me a impossibilidade de convívio com os ciganos, justificativa para a restrição de acesso dos mesmos a tais espaços.

Assim, eu havia acumulado informações suficientes para alimentar um imaginário detalhado em torno do grupo. Não que o primeiro contato direto tenha revelado uma contradição em relação a esses estereótipos. Não era exatamente isso. O que me sensibilizou naquela noite foi ter percebido, logo num primeiro momento, um esforço dos presentes para superar as dificuldades da vida, incluindo a estigmatização da qual eram alvo.

Naquela minha primeira visita à Filadélfia, a igreja estava cheia. Calculei aproximadamente 90 presentes, sendo a maioria do sexo feminino. O culto, que teve a duração de mais de uma hora e meia, marcou-me pela intensidade. A reunião teve início quando o pastor começou a dar as boas vindas. Os fiéis iam aos poucos terminando suas conversas e tomando seus lugares. Enquanto ainda o faziam, com naturalidade o líder deu seguimento e apresentou os visitantes daquela noite. Além de outros pastores, estava lá o presidente da Filadélfia em Portugal. Embora fizesse parte da rotina da igreja a presença de religiosos visitantes, que poderiam ser de outras congregações ou até mesmo de outras

denominações, aquela visita poderia ser considerada especial<sup>53</sup>. Era, portanto, um dia extraordinário.

A abertura teve direito a música. O pastor permaneceu no púlpito, mas de forma discreta. Ao seu lado, um grupo tocava bateria, órgão, violão, percussão e clarinete. Na lateral, em um plano mais baixo, em continuidade com a plateia, o coro feminino com uma senhora e duas jovens. O tecladista era também a voz principal. A música alta era o foco. Os fiéis acompanhavam, com palmas e batidas em um andamento particular, a música evangélica em ritmos ciganos<sup>54</sup>. Com passos laterais sincronizados, o público feminino louvava seguindo o embalo das canções, atividade que se prolongou por cerca de vinte minutos.

Foi então que um dos pastores visitantes foi convidado a assumir a condução da noite, convocando a todos para sentir a presença de Deus naquele momento. A música voltou a ser tocada e a luminosidade foi reduzida, ficando o salão às escuras, com apenas um frágil foco aceso na parte da frente. Os fiéis eram solicitados a cantar e a ter uma experiência individual com Deus. Era um momento de concentração e introspecção.

Orações realizadas por diferentes membros da congregação se sucederam. Em seguida, o presidente da Filadélfia foi convidado a realizar a pregação. Dizia que naquela noite não importava o que cada um tinha feito, se estava em pecado ou em santidade. Deus falaria com todos.

Mais adiante uma música instrumental foi tocada. As pessoas começaram a orar alto e a manifestar o Espírito Santo, reverberando no ambiente — além de apresentarem manifestações de glossolalia através do “falar em línguas”, havia uma vocalização peculiar da oralidade cigana<sup>55</sup>. Depois de muita invocação e êxtase, o pastor pediu silêncio e seguiu-se um momento de serenidade, acompanhado por música suave, ao fundo. Nequinha, o pastor anfitrião, finalizou o culto direcionando oração a pessoas doentes, que estavam passando por algum tipo de dificuldade, e também para quem estava ali pela primeira vez. No caso, eu.

Ao terminar a reunião, uma senhora perguntou-me se eu não tinha medo de andar sozinha naquela área à noite e se ofereceu para me acompanhar em parte do caminho até minha casa. Atravessamos o descampado juntas. Eu segui em frente e ela retornou na direção do Dois de Maio.

---

<sup>53</sup> Este sistema de circulação de pastores é usual na Igreja Filadélfia.

<sup>54</sup> Para uma abordagem sobre a música na Igreja Filadélfia, ver Blanes (2008).

<sup>55</sup> Lopes fala desta espécie de lamento, que se coloca entre o choro e o canto, em diferentes circunstâncias. Caracteriza-se por “uma espécie de ondulação prolongada da voz, como que um vibrato, que pode acompanhar, no caso do choro, todo o discurso articulado, ou que se concentra, no caso do canto, numa determinada interjeição, marcando o final de um verso” (2008, p. 102).



Foi assim que, nesse primeiro contato com a Filadélfia, que também consistia em minha primeira aproximação, de fato, com os ciganos em Portugal, o empenho demonstrado pelo grupo ao longo do culto na superação de seus problemas cotidianos e sua receptividade causaram-me impacto. Era como se estivessem a desfazer todo um imaginário que me havia sido tecido e transmitido a partir de relatos anteriores. Eles pareciam tentar, o tempo todo, ultrapassar o estigma e buscar formas de lidar com suas consequências reais<sup>56</sup>. Como desenvolverei ao longo deste capítulo, eles procuravam driblar um estigma, sem necessariamente desconstruí-lo.

Ainda nesta minha primeira visita à Filadélfia da Ajuda, uma passagem me chamou a atenção. Foi quando, ao me apresentar ao pastor Nequinha, ouvi dele que eu poderia ficar tranquila porque aqueles que estavam ali eram convertidos e, por isso, não faziam mais nada do que antes costumavam: “não roubam, não bebem, não trapaceiam”. Ele fez questão de frisar, por mais de uma vez, a existência de uma transformação no comportamento do cigano que se converte. E apontou especificamente algumas pessoas, indicando os convertidos que enchiam a sala. A partir do discurso elaborado por Nequinha, eu, uma não cigana, acionaria um estereótipo — o cigano aquele que rouba, trapaceia, bebe — para, então, estabelecer um contraste com o que haviam se tornado após a “transformação”. Deixando-me entrever que dialogava com um senso comum — e pressupondo que eu compartilhava deste —, o pastor lançava mão do imaginário estereotipado construído sobre seu povo para elaborar uma negativa. Com isso, valorizava a mudança de um comportamento desviante<sup>57</sup> através da conversão.

Ou seja, desde o nosso primeiro contato, o pastor sinalizava tanto a associação entre conversão e ruptura com um estigma atribuído ao cigano quanto o papel dessa conversão na mediação entre “diferentes mundos” — cigano e não cigano, evangélico e não evangélico —, algo que explorarei mais adiante. Passo, agora, à apresentação de um breve panorama do imaginário criado em torno dos ciganos ao longo do tempo.

## 2.2 Estigma e estereótipos, ciganos e evangélicos

Historicamente os ciganos acumulam um forte estigma e um longo processo de marginalização. Nesse caso, a identidade étnica tornou-se marca de questionamento em

---

<sup>56</sup> Schultz (1979), numa leitura fenomenológica das interações sociais, ressalta as consequências reais de qualquer processo de classificação social.

<sup>57</sup> Sobre noção de comportamento desviante, ver Becker (1963).

relação ao caráter, à idoneidade e ao comportamento pouco “civilizado” (cf. Elias, 1994). Numa constatare afirmação e tentativa de preservação de sistemas sociais estabelecidos, as acusações empurram-nos constantemente a uma posição marginal. Eles são inferiorizados numa relação de poder entre estabelecidos e *outsiders*, semelhante à analisada por Elias e Scotson (2000).

Se os ciganos foram inicialmente bem recebidos na Europa por se apresentarem como peregrinos religiosos, esse estatuto foi logo desfeito (Mendes, 2005). Desde o século XV, período estimado de sua chegada a Portugal (San Roman, 1997)<sup>58</sup>, há registros de rejeição e acusações contra suas práticas e costumes (Mendes, 2005). Decretos e leis em diferentes países da Europa destinavam-se a reprimir “vagabundos, mendigos, inúteis, egípcios, boémios e tsiganos” (Mendes, *ibidem*: 50). Nas primeiras décadas daquele século ainda eram decretadas leis discriminatórias que incluíam os ciganos na França, na Alemanha e na Europa do Leste (Martinez, 1989).

Circunstâncias diferenciadas em cada país fizeram com que esses povos migrassem em diferentes momentos e para diferentes direções dentro da Europa. Uma associação direta entre nomadismo e predação versus sedentarismo e produtividade na base da concepção de propriedade privada, já presente na formação do senso comum no século XV, favoreceu a emergência de uma relação conflituosa com os ciganos em diversos pontos da Europa. O estereótipo criado em torno deles — como “ociosos”, “perigosos” e “indesejáveis” — pode ser encontrado no contexto europeu desde a Idade Média (Mendes, 2005). Posteriormente, o cigano passou a ser visto como “um criminoso em potencial, um estrangeiro ou até como um espião” (Mendes, *ibidem*: 51).

Em Portugal, muitas medidas legislativas direcionadas aos ciganos foram promulgadas ao longo dos séculos, o que deixa evidente o envolvimento do poder público na assimilação, reprodução e amplificação da estereotipia em torno do grupo. A partir do século XVII, houve proibição de uso de trajes ciganos, do romani (língua dos ciganos, hoje em desuso), da mendicância, da itinerância. Como punições a essas infrações eram determinados açoites públicos, condenação e deportação para o Brasil, Angola ou Cabo Verde (Mendes, 2005, Coelho 1995 [1892], Peixoto 1990). Ainda no século XVI, foi incluída a pena de morte como penalidade máxima em Portugal. As medidas acabaram por reforçar o estigma dos ciganos, na medida em que passaram a ser considerados “suspeitos” e capazes de delitos. Como sublinha Mendes (2005, p. 52), “a estigmatização do cigano e do nômoda foi um

---

<sup>58</sup> Supõe-se que os ciganos tenham chegado a Portugal antes do século XV, embora não se tenham suficientes evidências que comprovem o fato (Nunes, 1981).

processo histórico e potenciado pelas próprias medidas legislativas”. Depois da Revolução de 25 de Abril de 1974, consta no regulamento da Guarda Nacional Republicana a necessidade de “especial vigilância sobre os nômadas” (Costa, E., 1995).

Blanes (2008) aponta que a identificação desses povos como uma “raça” se apresenta como um dos principais elementos de criação de um estereótipo cigano a partir do século XIX. Essa “raça” diferente da branca estaria presente em diferenciação fenotípica e classificação de pessoas e coletivos, tanto a partir do seu aspecto físico quanto em relação ao modo de vida. A racialização é alimentada ao longo do século XIX e dá espaço à classificação de minoria étnica. Mayall (2004) repara num processo de “construção de uma identidade minoritária” em que classificações e representações ocorrem em contextos de relações entre maiorias e minorias. Desde a metade do século XX, movimentos associativos e de reivindicação sociopolítica começaram a referir-se aos ciganos como uma minoria étnica (Mayall, 2004, Blanes, 2008).

Mudou a categoria, mas permaneceu a diferenciação. Segundo Mendes (2005), a clivagem continuou a ser marcada e alimentada de ambos os lados. Entre a maioria não cigana, criou-se um imaginário negativo estereotipado em relação aos ciganos, constituindo-os socialmente como um grupo diferente e desviante. Entre os ciganos, a segmentação pareceu sustentar a valorização de uma identidade, de valores e práticas sociais. A distância em relação àquilo que se reconhece como exterior, estranho ou diferente é marcada pela construção dos não ciganos enquanto alteridade (Lopes, 2008). Seu fechamento, afirma Mendes (2005: 37), constitui uma incorporação de esquemas de atribuição de sentido “determinados pelos constrangimentos estruturais, situacionais e históricos e que sedimentam o estigma social face aos ciganos”.

Embora ressalte que não há homogeneidade cultural entre os ciganos, Mendes (ibidem) considera que a produção de discursos e práticas sociais em relação a eles reforça a invisibilidade, o fechamento e a opacidade da etnia. Eu diria que os estereótipos atribuídos ao grupo ao longo do tempo e sua estigmatização tendem a produzir um tipo de visibilidade que amplia distâncias sociais, ainda que os ciganos estejam cada vez mais próximos fisicamente dos não ciganos, como aconteceu na freguesia da Ajuda, com a criação dos bairros de casas económicas para realojamento de populações<sup>59</sup>.

---

<sup>59</sup> Neste ponto, é de se notar uma redução significativa da itinerância e do nomadismo entre os ciganos com a sua incorporação à dimensão urbana, nas últimas décadas, através do alojamento em bairros sociais (Castro, 1995, 2004). Este processo aumentou a proximidade física com os não ciganos, mantendo uma distância social significativa e tensões, como vimos capítulo 1. No cotidiano da vida urbana, nota-se que tal proximidade está

Ainda que o argumento de Mendes (*ibidem*) tenha como pano de fundo a ideia de que a estigmatização dos ciganos promove uma hierarquização radical do espaço público, com o que concordo, sua observação de que tal hierarquização classificatória resulta numa invisibilidade deve ser rediscutida. A partir de meu material de campo, eu ressaltaria que é justamente a visibilidade do seu estigma que permite um reconhecimento da hierarquia. O lugar atribuído aos ciganos, um baixo status social, deve ser entendido dentro da disputa por prestígio, honra e poder, nos termos apresentados por Elias e Scotson (2000)

Nesse jogo, os ciganos têm de administrar universalidade e particularidade em diferentes níveis. Ao mesmo tempo em que se relacionam com o imaginário de etnia transnacional, estão inseridos na nação portuguesa, e, portanto, encontram ali uma receptividade e uma realidade social específica. Por outro lado, enquanto grupo que valoriza suas tradições e sua identidade, aderem a uma religião de caráter universalista, como o pentecostalismo.

Embora a Igreja Filadélfia se declare aberta a todos, sinalizando a universalidade da mensagem que difunde e da teologia que prega, praticamente todos os seus frequentadores são ciganos. A denominação, que inicialmente se chamava “Igreja Evangélica Cigana de Filadélfia de Portugal”, passou a “Igreja Evangélica Filadélfia em Portugal”, alteração que, a um só tempo, evidencia o intuito de evitar a exclusão étnica (Rodrigues, D. e Santos, 2004) e sinaliza a já referida tensão entre universal e particular.

O pastor responsável pela Igreja Filadélfia na Ajuda me dizia que a igreja é para “toda gente”, ciganos ou não. Apontou-me uma portuguesa que frequenta os cultos na freguesia como exemplo. Contudo, à exceção da jovem senhora e de mim, o restante dos membros contrariava essa formulação. Isso indicava que a segmentação invadia o lugar de culto não na qualidade de pré-condição, como no caso das coletividades visitadas na Ajuda (ver capítulo 1), mas como consequência quase inevitável. Veremos a seguir que práticas e valores cultivados entre os ciganos eram colocados em questionados naquela instituição, direcionando, de certa forma, o conjunto de questões em pauta durante os cultos.

### 2.3 Continuidades e rupturas: revendo hábitos e práticas

Nas próximas páginas, passarei a examinar como o pastor responsável pela Igreja Filadélfia da Ajuda procurava selecionar, em um leque amplo, práticas e costumes que

caracterizassem a conversão. Nesse processo, algumas tradições ciganas eram valorizadas; outras, rejeitadas. A perspectiva alimentada pelo pastor era a de que as orientações apresentadas aos fiéis seguiam uma lógica cristã e não critérios arbitrários. As práticas ciganas mais próximas a uma moralidade cristã tendiam, portanto, a ser preservadas, mas não sem revelar contradições.

Quando cheguei à Filadélfia, o pastor Nequinha havia se tornado responsável pela Igreja da Ajuda havia apenas uma semana. Não era morador dali. Vinha de longe, da Ameixoeira, outro bairro de realojamento na cidade de Lisboa. Lá trabalhava e residia com a esposa e a filha de nove anos, que sempre o acompanhavam aos cultos.

Durante um de nossos encontros, Nequinha falava-me que a mudança recente se devia à dificuldade de seu antecessor na igreja da Ajuda em lidar com a indisciplina dos membros da congregação do bairro, especialmente os jovens. Eram fiéis que queriam continuar frequentando o espaço, mas não cediam a todos os padrões de conduta propostos pelos agentes religiosos. Ao me contar sobre os problemas da igreja da Ajuda, recomendava que, se eu quisesse conhecer realmente sua denominação, poderia ir, por exemplo, na igreja da Ameixoeira. Dizia-me que há grande diferença entre o templo da Ajuda e os outros da Filadélfia, onde a grande maioria dos frequentadores é convertida. Que a forma de se portar, de se vestir, de se colocar no culto nas demais congregações era bem diferente da que eu presenciava nos cultos da freguesia em que estávamos. A congregação da Ajuda era considerada por ele “um caso difícil”.

Era comum na rotina da igreja da Ajuda, especialmente nos primeiros meses em que a frequentei, que muitas conversas paralelas entre os membros acontecessem ao longo do culto. Um pequeno grupo de rapazes geralmente se ausentava do salão no momento da pregação. Dos que ficavam, alguns frequentemente pareciam impacientes com as palavras do pastor. As jovens geralmente vestiam-se com roupas decotadas e sensuais, usavam muitas bijuterias, saltos altos e, algumas delas, maquiagem forte. Muitas também exibiam seus longos cabelos soltos<sup>60</sup>. Os rapazes mantinham topetes moldados com gel e vestiam seus jeans (calças de ganga) justos, combinando a moda com um andar gingado. A juventude vestia-se como para uma festa<sup>61</sup>.

---

<sup>60</sup> Segundo Lopes (2008), dentro dos costumes ciganos, o cabelo das mulheres — expressivo sinal de feminilidade — devem ser usados presos, à exceção de ocasiões de festa, “quando a beleza e a sensualidade femininas podem ser apreciadas à vista de todos (ou seja, em segurança)” (p.61-62). O costume tradicional das viúvas cortarem os cabelos na ocasião da morte de seus maridos, sem nunca mais deixá-los crescer, também está associado a uma anulação da sensualidade, com a intenção de não atrair a atenção ou desejo de outro homem.

<sup>61</sup> Ao ler a descrição de Daniel Seabra Lopes sobre sua ida a uma festividade cigana, imediatamente associei ao que via na ajuda: “As mulheres, quase todas cobertas de adornos cintilantes, envergavam vestidos coloridos,

Em minhas experiências de circular por igrejas evangélicas, históricas e pentecostais, no Brasil e mesmo em Portugal, o que eu via na Filadélfia era novidade. Estava acostumada a encontrar, nessas ocasiões, pessoas com roupas mais comedidas. Ainda que geralmente se valorizasse o bem vestir, ou até mesmo, em alguns casos, roupas da moda, via de regra a opção era por um estilo mais sóbrio, inclusive para os jovens. Em parte, eu diria, essa também era a expectativa sinalizada pelo pastor em relação aos fiéis convertidos à sua Igreja.

Ao longo dos cultos, era assunto recorrente a superação de hábitos “mundanos” e de alguns aspectos da “cultura cigana”, considerados incompatíveis com a vida crente. Era bastante perceptível a intenção disciplinadora do pastor perante os não convertidos que frequentavam a Igreja, em especial os jovens. Como eu viria a entender, esse era o motivo de um longo drama na congregação da Ajuda, uma vez que era esperado que os fiéis aderissem à proposta pentecostal e, em algum momento, reformassem seus hábitos, postura e comportamento. A conversão a uma denominação pentecostal carismática, como a Filadélfia, prevê uma transformação do crente e uma separação em relação ao seu passado e seu entorno social (Hefner, 1993; Robbins, 2004; Cannell, 2006). A confirmação da conversão se dá através do batismo — ato ritual que marca o “renascimento” do fiel para uma “nova vida”, em que uma nova visão de mundo e, conseqüentemente, uma nova moral são experimentadas.

Pressupunha-se, assim, que o crente demonstrasse sua adesão através de mudanças em seu modo de vida. Uma adesão frouxa que se traduzisse na permanência de um comportamento desviante em relação à proposta evangélica deveria ser algo transitório e não um estado duradouro. A participação regular nos cultos sem adesão completa ao *ethos* evangélico proposto era, como poderia se esperar, o motivo da tensão na congregação da Ajuda.

Como sublinhava frequentemente o pastor ao longo dos cultos e também fora deles, “o homem de Deus é aquele que faz a diferença”. Assim, converter-se significava não apenas frequentar os cultos, mas adotar um *ethos* evangélico, que incluía não portar armas, não praticar vingança, adotar uma forma mais discreta de se vestir, obediência, conduta lícita e reta — não roubar, não trapacear — e, ainda, uma ruptura com determinadas práticas

---

compridos e muito decotados, e calçavam sandálias de salto em agulha. As mais elegantes tinham os olhos e os lábios pintados, com cores que poderíamos considerar vivas, carregadas ou agressivas, dependendo do gosto de cada um. Algumas delas, enfeitadas com tiaras e braceletes dourados, faziam lembrar majestades egípcias. Ao contrário do que acontecia nos dias normais, a maioria das mulheres havia soltado o seu longo cabelo. Do lado masculino, o visual era comparativamente mais discreto. Alguns homens mais velhos trajavam a rigor, de fato e gravata, eventualmente com colete ou chapéu; outros haviam optado pelo blazer e pelas camisas de tonalidades claras. As camisas eram igualmente preferidas pelos rapazes, mas o que mais os evidenciava, a estes últimos, eram os cabelos curtos espetados com gel e, especialmente, as barbas, as peras e as patilhas caprichosamente aparadas” (Lopes, 2008, p. 55-56).

“mundanas”, como beber, fumar, dançar — hábitos bastante presentes entre ciganos (Mendes, 2005, Santos, A., 2001)<sup>62</sup>. Claramente propunha-se um deslocamento de dualismos anteriores e um reordenamento do mundo a partir do dualismo cristão: o divino e o demoníaco (Robbins, 2004).

Faz-se importante aqui entender o contexto em que tais regras são anunciadas. Começaria contextualizando a proposta evangélica em relação à questão do tráfico de drogas entre ciganos no bairro. É frequente, entre pesquisadores, representantes do poder público e técnicos que atuam junto a projetos sociais, a menção de que tráfico e o consumo de drogas têm crescido entre os ciganos (ver San Roman, 1997, Lopes, 2008). O deslocamento, a dissolução ou substituição das feiras por mercados gerenciados pelo poder público, como ocorreu na Ajuda, ocasionaram restrições crescentes ao comércio ambulante. Nesse contexto, o tráfico é apontado como uma alternativa — mais arriscada e também mais rentável — para esses ciganos (Lopes, 2008). Em sua pesquisa de campo entre ciganos de Lisboa, Daniel Lopes registrou número significativo de mortes e detenções causadas pelo uso ou pelo tráfico de drogas. Conforme ele relata, o consumo de haxixe era habitual entre os homens mais jovens. Alguns também usavam heroína e apresentavam quadro de toxicodependência.

Na Ajuda, o bairro Dois de Maio, o mesmo onde estava localizada a Filadélfia da freguesia, era particularmente conhecido por abrigar um ponto de venda de drogas ilícitas, que seriam comercializadas por ciganos. Poder-se-ia dizer, então, que a exigência de que os fiéis não consumissem ou traficassem entorpecentes aludia a uma realidade muito próxima aos frequentadores dos cultos da Filadélfia da Ajuda, ainda que não estivessem diretamente envolvidos com tais práticas.

Chamaria também a atenção para princípios e costumes cultivados de maneira enfática entre ciganos. Existe uma “lei cigana”, forma como eles se referem a um conjunto de normas e práticas internas ao grupo que, apesar de não ser um regulamento formal ou impresso, é de conhecimento de todos (Lopes, 2008). Embora não esteja sistematizada, desde crianças os ciganos ficam cientes das regras e das implicações de qualquer desvio em relação a essa “lei”, que se refere basicamente à regulação da sexualidade, práticas de luto e manejo de desavenças.

A prática da vingança ou retaliação por afrontas, ofensas ou agressões cometidas por outros ciganos são consideradas parte da “lei cigana” e continua a ser praticada entre os

---

<sup>62</sup> Dentro do contexto pentecostal carismático mundial, é esperada a obediência a um código moral que proíbe o consumo de bebidas alcoólicas, uso de drogas ilícitas, relações sexuais extraconjugais, brigas e demonstrações de agressividade, ostentação através do vestuário e participação em entretenimentos mundanos, como cinema e discoteca (Hefner, 1993; Robbins, 2004; Cannell, 2006; Brodwin, 2003; Mafra, 2001).

ciganos de Lisboa, mesmo que muitos questionem a sua lógica (Lopes, 2008). De acordo com a “lei”, permite-se inclusive que a retaliação seja praticada não apenas sobre o acusado, mas também sobre família extensa — “raça”<sup>63</sup>, na linguagem usada por eles próprios (Lopes, 2008). À família lesada é reconhecido o direito de devolver a violência sofrida, exercendo-a preferencialmente sobre seus agressores. Não sendo possível atingi-los imediatamente, seus parentes mais próximos podem tornar-se alvo. A retaliação deve ser proporcional à agressão e a sua gravidade também justificaria o alargamento do espectro de possíveis alvos dentro de uma família (Lopes, *ibidem*)<sup>64</sup>.

Segundo a proposta evangélica, a vingança não deve ser praticada, sendo considerada um comportamento que fere a noção cristã de amor ao próximo, de irmandade e de universalidade. Mesmo a reação a uma agressão verbal com outra de mesmo estilo era desincentivada — a partir do entendimento de que não se trata de um comportamento de um crente exemplar<sup>65</sup>.

Ainda neste momento é importante ressaltar outras posturas compartilhadas entre os ciganos. Não apenas seu modo de vida, mas também seus hábitos e interdições são orientados por forte segregação de gêneros. São privilégios masculinos fumar e beber até a embriaguez, estado considerado comum entre a maioria dos homens ciganos, ainda que não como condição permanente — é entendida como forma de acentuar a comunhão entre os homens em ocasiões festivas. É também associada à criação de atritos, discussões, distúrbios, como descreveu Lopes (2008) em sua etnografia. “O consumo de álcool comporta um risco, havendo bebedeiras que descambam facilmente para a discussão e da discussão para a agressão física e da agressão física para a *desordem*” (Lopes, 2008, p. 209). Continuando o raciocínio, o antropólogo conclui que os ciganos evangélicos defendam a abstinência como forma de afastar os “perigos” da embriaguez. Dentre esses estaria, portanto, a *desordem* — palavra utilizada pelos ciganos para se referir a um conflito entre linhagens com desfecho violento, do qual resultam feridos ou mortos (Lopes, 2008).

A questão da dança também era um aspecto a ser observado. Pasqualino (1998) teceu considerações sobre tal prática, que acontece principalmente entre mulheres, em festividades ciganas. Nas ocasiões festivas, enquanto os homens ocupam-se da música, cabe a elas, dentro

<sup>63</sup> “Raça” refere-se à segmentação por famílias extensas patrilineares consideradas autônomas — divisão que está na base da tensão e dos conflitos entre ciganos (Lopes, 2008).

<sup>64</sup> As escolhas dos alvos deve também levar em conta a separação de sexo e a equivalência de idades, embora nem sempre isso seja respeitado. Como observou Lopes (2008), mulheres, crianças, velhos e demais pessoas que não participaram do conflito original, mas pertencem à família extensa do(s) agressor(es), podem vir a sofrer as consequências do atrito.

<sup>65</sup> Para uma discussão sobre o impacto do pentecostalismo na reforma moral e disciplinamento do comportamento do convertido, ver Mafra (1998), Birman & Leite (2004), Smilde (2007) e Teixeira (2009).



de um círculo de familiares, executar movimentos com alto grau de sensualidade, deixando de lado o pudor habitual, que, contudo, é imediatamente retomado após o fim da dança.

Durante um culto no mês de maio, o tema da pregação foi justamente a obediência. O pastor Nequinha dizia que naquele dia, à tarde, sua filha assistia ao DVD de um casamento e, na festa, filhos de pastores e membros da igreja estavam dançando. Em seu estilo pentecostal, Nequinha frisava que aquilo não poderia acontecer. Que os pastores, incluindo ele, precisavam orientar seus filhos, dizendo que o lugar deles não é ali e que crente não participa dessas danças do mundo. Ao final da chamada, observou o pastor com seriedade: “vi que dançavam, e dançavam muito bem, pareciam (sic) até que haviam ensaiado”.

Neste sentido, as pregações a que assisti na Igreja da Ajuda operavam uma referência direta à necessidade de manter distância de tais hábitos e comportamentos — compartilhados e legitimados entre os ciganos —, tidos como desviantes em relação ao *ethos* evangélico. Em outro culto, um pastor visitante pregava que o convertido deveria levar para a sua vida a transformação e não ir à Igreja só por ir, por hábito. Era preciso levar uma vida santa também fora de lá. E fazia uma constatação: “Hoje em dia, infelizmente, quando se vai a um casamento, não se sabe mais quem é crente e quem não é. Porque os dois fazem as mesmas coisas”. E continuou: “hoje em dia o mundo entra dentro da igreja, mas a igreja não entra no mundo, quando deveria ser o contrário. A igreja deveria entrar no mundo, mas o mundo não deveria entrar na igreja”, exclamava o pastor energicamente, sinalizando a dificuldade de o crente manter-se dentro de um padrão de conduta de orientação evangélica frente ao comportamento “mundano”, que incluía dançar ou embriagar-se nas festas.

Certo dia, eu visitava o bairro da Ameixoeira a convite do pastor, na ocasião de uma ação comunitária. Ele apresentou-me a um cigano da vizinhança que passava perto de nós. Explicou que eu estava fazendo um estudo e começamos a conversar. Educadamente, demonstrando cuidado com as palavras, o novo interlocutor disse que não entendia muito bem porque as pessoas da Igreja Filadélfia não poderiam ir às festas. Então comentou que conhece pessoas da igreja e se dá bem com elas no dia a dia, mas, na hora do culto, elas vão para um lado e todo o resto, para outro.

Diante do comentário, o pastor Nequinha explicou ao vizinho e a mim que quem é da igreja, quem é de Deus, tem de marcar a diferença. Não pode ser da mesma forma que os outros são. E citou uma passagem bíblica em que se diz para não amarmos o mundo e o que é do mundo. O cigano argumentou: “mas o que está no mundo não foi criado por Deus?” E o pastor respondeu negativamente: “o que é ruim não foi criado por Deus”.

Questionado sobre o distanciamento dos frequentadores da Igreja Filadélfia em relação aos demais ciganos, o pastor contra-argumentou com um exemplo. Havia ido a dois casamentos só no mês de junho. E explicou que ele pode ir a esses eventos, mas não beber e depois dançar e “fazer bagunça”. Encerrou sua fala dizendo, mais uma vez que, como pastor evangélico, tem de marcar a diferença.

Poderíamos dizer que o pregador fazia referência a um dilema clássico, já identificado por Weber (2004) e posteriormente Dumont (1993), de estar “dentro-no-mundo” e não compartilhar de boa parte de suas proposições, o que poderia significar ser cigano e não compartilhar de todos os seus hábitos e comportamento. Contudo, ao longo dos cultos ficaria clara a percepção de que a condição de cigano colocava os crentes em lugar de maior vulnerabilidade.

A partir da cosmologia pentecostal, marcada por uma lógica dualista de organização do mundo, tais comportamentos mundanos eram atribuídos ao diabo, principal agente de corrupção e perdição. Apontando uma associação entre hábitos compartilhados pelos ciganos e a atuação do demônio, um pastor visitante avisou à congregação da Ajuda: “O diabo judia mais dos ciganos”. Ao pronunciar essa sentença ao fim de uma longa prédica, o homem concluía que as provações que o crente teria que enfrentar para a conversão e a manutenção de uma “vida santa” seriam muitas em relação aos não ciganos e, inclusive, poderia se iniciar citando a tendência à dispersão ao longo dos cultos.

Naquela noite, o pregador apontava para as diferentes formas de atuação do mal sobre os frequentadores da Filadélfia. Diante da movimentação na plateia, da inquietação das crianças e das ocasionais conversas paralelas entre os rapazes, de um lado, e as raparigas, de outro, explicava que uma das formas do diabo atuar era justamente distraindo o crente para que ele não ouvisse a palavra de Deus e não tivesse a experiência do Espírito Santo. Outro pregador voltaria ao assunto em nova data, afirmando que o diabo fazia as pessoas entrarem e saírem o tempo todo, conversarem e não ouvirem a “Palavra de Deus”.

Todavia, se por um lado eram exigidos do crente distanciamento, ruptura e reforma de hábitos e comportamento, em outro nível preservavam-se e valorizavam-se alguns aspectos da tradição cigana, como o sistema de aliança e o luto. Em um dos cultos, o pastor sublinhava a importância do respeito aos mortos e do cumprimento do rito de luto, que incluía não apenas a utilização de roupa totalmente negra para viúvas ou viúvos até o fim da vida, mas também o corte do cabelo para as mulheres e o deixar crescer dos cabelos e da barba para os homens, que passam também a incluir o chapéu na composição do vestuário. Ainda, a não ir a festas, beber álcool ou ver televisão — práticas associadas ao entretenimento. Parentes também adotam o

luto por um determinado período, proporcional à proximidade da pessoa falecida. Espera-se, ainda, que o luto de alguém da vizinhança seja respeitado ao não “fazer-lhe barulho” — o que significa não tocar músicas em alto volume, por exemplo.

O pastor Nequinha demonstrava certa satisfação em falar-me a respeito dos costumes ciganos, principalmente porque sabia do meu interesse pelo assunto. Em junho de 2008, contava-me que, naquela semana, sua filha de nove anos teria sido pedida em casamento. O pai aceitou e parecia estar feliz com o encaminhamento tomado. Diante do fato, sublinhava que as tradições ciganas permanecem, mesmo após a conversão evangélica, embora, no caso do casamento arranjado, dizia-me ele, não fosse algo obrigatório. Dessa forma, enfatizava para mim que não havia deixado de ser cigano por ter se tornado pastor evangélico.

Contudo, se considerarmos que a ideia do casamento arranjado de crianças fere a noção do livre arbítrio, moderna e cristã, a opção em relação à prática poderia ser entendida como uma escolha entre a tradição cigana e a lógica cristã moderna que permeia o pentecostalismo. A possibilidade de escolha, apontada pelo pastor, era um indício da dificuldade de reconstruir a moralidade do cigano evangélico.

O casamento convencional envolve um acordo entre os pais dos futuros cônjuges, chamado *pedimento*, sendo comum que isso aconteça quando os seus filhos ainda são crianças. No entanto, a prática tem perdido a força progressivamente. Em contraponto, aumentam os casos de “fuga” para união conjugal, mecanismo que permite a escolha do cônjuge. Pode ocorrer de dois jovens se aproximarem e planejarem fugir, sendo, a partir de então, considerados marido e mulher (Lopes, 2008). A endogamia, ou seja, casamentos entre ciganos<sup>66</sup>, não apenas é valorizada: o casamento entre uma jovem cigana com um não cigano é razão de perda de honra para toda sua linhagem. No caso contrário, de um jovem cigano se unir com uma não cigana, a situação não assume tamanha gravidade (Mendes, 2005).

Entre os ciganos, ainda hoje permanece grande atenção para a preservação da castidade da mulher até a realização do casamento, mantendo-se sobre as meninas e as jovens grande vigilância até o matrimônio. No caso dos rapazes, não chega a ser um grande problema o envolvimento com mulheres não ciganas antes do casamento.

Nesse contexto, pode-se dizer que na Igreja Filadélfia não se espera do convertido uma ruptura com sua identidade cigana, mas que ele seja um cigano reformado, purificado, santificado à luz da doutrina cristã evangélica. A reconstrução do cigano evangélico passaria,

---

<sup>66</sup> Lopes (2008) sublinha que a maioria absoluta dos laços matrimoniais se realizam entre homens e mulheres que são reconhecidos como parte de uma comunidade imaginada cigana. Além disso, registrou grande recorrência de casamento entre primos, em uma valorização do “sangue” na consciência de pertença étnica.

por um lado, pela valorização e conseqüente fortalecimento de determinados aspectos da tradição cigana que vão ao encontro de um *ethos* evangélico. Por outro lado, exigiria abducação de determinadas práticas e hábitos contrários à proposta pentecostal. Diante desse quadro, era nítida a dificuldade de assimilação completa do *ethos* evangélico por parte de alguns dos frequentadores da igreja da Ajuda, aspecto que veremos com mais cuidado a partir de agora.

## 2.4 Resistência na Ajuda

A rotina de um cigano adulto, em geral, prevê o trabalho no comércio informal — no mercado ou ambulante — pela manhã e, à tarde, trabalhos domésticos para mulheres ou compras e negociações de mercadorias, tarefa geralmente atribuída aos homens. Contudo, não raramente encontram-se mulheres ciganas a vender suas mercadorias nas ruas da Ajuda na parte da tarde também. À noite, os momentos de convívio podem variar muito — desde a relação com a vizinhança e parentes até as festas —, passando pela frequência ao culto evangélico. Entre os jovens, aqueles que não trabalhavam nem estudavam — portanto, a maioria — poderiam passar a manhã dormindo, a tarde circulando pelas ruas do bairro e a noite num café ou bar das Docas em Alcântara, área conhecida pela vida noturna agitada<sup>67</sup>. Para esses, propunha-se a substituição da boemia pela ida ao culto regularmente.

Na Igreja Filadélfia da Ajuda havia cultos cinco vezes por semana e era suposto que os fiéis estivessem presentes em todos eles. Domingo e quinta-feira eram os dias em que não havia reuniões naquela localidade. Blanes (2008), em pesquisa sobre a Filadélfia em Portugal e na Espanha, aponta que a regularidade mais comum é de seis cultos semanais. Os dias não são fixos, mas os encontros ocorrem sempre à noite, tendo início entre as 20 e 21 horas. Na Ajuda, fosse verão ou inverno, as reuniões começavam a partir das nove da noite, geralmente com um atraso de cinco a dez minutos. Terminavam por volta das dez e meia, sendo o horário bastante variável.

Quando não havia cultos no local, não raramente eram organizadas visitas a outros lugares de culto da Igreja Filadélfia. A circulação motivava a todos, principalmente os mais jovens. Disponibilizava-se a *van* da Igreja (carrinha, em Portugal) para transportar um

---

<sup>67</sup> Lopes (2008) também encontrou a mesma rotina entre os ciganos do bairro que pesquisou. Sublinha, contudo, que dentro dessa rotina, de modo geral, não há horários marcados, organizando-se os ciganos por turnos. Há algumas exceções: quem estuda, tem trabalho formal e/ou, eu diria, frequenta a igreja.

pequeno grupo de interessados. Outros veículos, de propriedade particular de um dos membros, eram ocasionalmente articulados.

Destaco que, na igreja, homens, mulheres, jovens, idosos, crianças, mães e viúvas, famílias inteiras se encontravam diariamente, mantendo um vínculo social e também afetivo<sup>68</sup>. Costumavam chegar sempre mais cedo e conversar sobre assuntos cotidianos, criando um ambiente de sociabilidade onde o valor da família era preservado, fortalecendo um dos pontos-chave de uma cultura “tradicional” cigana<sup>69</sup>.

Para as mulheres, especialmente para as jovens ciganas, frequentar os cultos era uma possibilidade de exercer uma sociabilidade regular em um ambiente investido de moralidade. Esse fato não deve ser menosprezado, na medida em que, entre os ciganos, há uma grande preocupação com a regulação da conduta sexual feminina — a mulher deve casar virgem, manter-se fiel ao marido até a morte, inclusive no caso de viuvez (Blasco, 1999, Lopes, 2008). Assim, os cultos poderiam ser, inclusive, um momento das jovens visualizarem possíveis cônjuges, ainda que a aproximação entre sexos opostos, à exceção dos casais e pais e filhos, fosse bastante rara e, quando acontecia, muito regulada.

Lembro-me de que, depois de mais de seis meses de trabalho de campo na Igreja Filadélfia da Ajuda, resolvi estabelecer contato com um jovem de 17 anos, convertido, que trabalhava no bar da igreja à noite, além de estudar durante o dia. Eu, que costumava chegar mais cedo aos cultos e procurava interagir com quem quer que estivesse presente, encontrei relativa abertura por parte do rapaz, que tinha um perfil comunicativo. Não escapei, porém, da vigilância dos olhares atentos e desconfiados por parte da maioria dos presentes, sendo que um diálogo mais longo era sempre interrompido pela aproximação de alguém mais velho ou pelo convite de alguma senhora para me sentar junto dela.

Como mulher jovem e solteira, minha aproximação do jovem convertido, que demonstrava certa abertura para o diálogo, levantava suspeitas de honra. A exemplo de situação análoga relatada por Lila Abu-Lughod (2000) em *Veiled Sentiments*, minha condição

---

<sup>68</sup> Blanes (2008) considerou que a ritualidade dos cultos da Filadélfia é marcada por duas “dinâmicas de contato”: com o divino e entre os crentes.

<sup>69</sup> Diversos estudos têm apontado a centralidade da família dentro da estrutura e práticas sociais entre ciganos. Como aponta Mendes (2005, p. 33), “a família constitui no plano dos sistemas de disposições e preferências (duradouros) a dimensão mais valorizada”. A pesquisadora enumera diferentes elementos culturais que nos permitem compreender a centralidade da instituição familiar enquanto valor: respeito pelos mais velhos, cumprimento de compromissos estabelecidos entre famílias, respeito pelos mortos, rigor associado aos ritos funerários, valorização extrema da castidade feminina até o casamento, fidelidade conjugal, respeito pela criança, censura ao abandono dos filhos e à separação entre cônjuges. Blanes (2008) também chamou a atenção para a presença recorrente de relações de parentesco e/ou vizinhança entre os frequentadores de cada lugar de culto que acompanhou. (Para uma abordagem sobre o valor da família entre os ciganos, ver ainda Nunes, 1998; San Roman, 1997).

de pesquisadora e estrangeira não significava a anulação de restrições e das regras partilhadas pelo grupo. Pelo contrário, eu estava sujeita, da mesma forma, à regulação de sociabilidade entre gêneros e aos valores que o grupo praticava entre si. Minha condição possivelmente potencializava as restrições, uma vez que eu não tinha conhecimento de todas as regras que regulavam aquele ambiente social. As pessoas exerciam sobre mim o controle social que eu não havia assimilado até então.

Quando analisamos o que se passa dentro de um lugar de culto da Igreja Filadélfia, a música é outro elemento que deve ser destacado. Além dela, os músicos são também elementos-chave na doutrina e experiência religiosa na denominação (ver Blanes, 2008). Trata-se de um grande atrativo dos cultos, especialmente para os mais jovens. Nas reuniões da Igreja, era possível ouvir música de qualidade ou ser um integrante do “coro musical”. A música aparecia, assim, como elemento fundamental para o desenvolvimento ritual oferecendo a seus executores a possibilidade de participação prestigiada dentro do universo daquele grupo.

A tensão surge quando essa dimensão se encontra com um projeto moral e uma exigência de conversão. Frequentar a igreja implicava a expectativa de observação de um conjunto de práticas e o abandono de outras, o que muitos não pareciam dispostos a realizar.

O tipo ideal do bom cristão passa por ser humilde, servidor, sacrificado, discreto e cumpridor (Blanes, 2008). Blanes (2008) sublinhou a dimensão ambígua e discrepante da música na Igreja Filadélfia perante dicotomias como perdição e salvação, pecado e comportamento cristão, mundo e igreja. Uma vez que a música também é o principal elemento das festas entre ciganos, sendo portanto instrumento para uma “vida de pecado” e que os músicos tendem a manter um modo de vida desregrado, alimentado por vaidades e ambições em relação à fama, adotar uma nova postura e um novo modo de vida era a tarefa daqueles que participavam do “coro musical”.

De modo geral, essa tensão específica entre o santificado e o demoníaco era solucionada através da exigência de conversão do músico e da interdição da atividade musical que não fosse de louvor.

Como sinalizei anteriormente, o pastor Nequinha demonstrava estar disposto a promover mudanças na congregação. Era claro seu empenho em conduzir a igreja à conversão, no seu sentido mais amplo. Como eu não ia aos cultos diariamente, notava facilmente pequenas diferenças cada vez que voltava. Um ambiente mais silencioso, mais limpo e mais ordenado era resultado da atuação do novo pastor. Nequinha sinalizava sua satisfação dizendo, sorridente, que estava feliz por ver como Deus trabalhava naquela igreja.

Contudo, mais notáveis foram as alterações que se passaram em relação ao “coro musical” da igreja. Certo dia, ao início do culto, reparei que os jovens que tocavam bateria, instrumento de sopro e percussão não estavam mais em destaque no altar. Havia sido remanejados, ficando numa posição menos evidente. Na semana seguinte, já não havia mais músicos no palco, e o grupo estava reduzido. A percussão e o sopro haviam sido suprimidos. Os que restavam, um jovem à bateria e um adulto ao violão, se encontravam na lateral do salão, ao nível do público. Considerando a indisciplina por parte dos jovens, o fato de não serem batizados e não apresentarem um comportamento de acordo com o proposto *ethos* evangélico, o pastor Nequinha optara por retirá-los de sua posição de destaque e prestígio dentro da igreja. Mais algum tempo se passou e os músicos, em resposta à pressão, começaram a faltar aos cultos.

Certa vez, o pastor começou o culto da forma tradicional, pedindo para a igreja ficar de pé e gritar “Glória a Deus, Aleluia”. Logo pediu desculpas, anunciando que falaria algo que não era bom, mas que era o seu dever explicitar o que se passava. Demorou-se alguns minutos descrevendo o motivo da chamada. Era dia de visita — todos sabiam que haveria visita — e nem o tecladista nem o violonista estavam presentes. Cobrava responsabilidade e lembrava que não era a primeira vez que isso acontecia. Em outro momento, quando acontecera o mesmo, havia usado um CD e explicou que, mesmo com CD, o Espírito Santo se manifestou — ou seja, que era possível ter a experiência religiosa mesmo sem a música ao vivo. Portanto, não seria por isso que deixaria de haver culto. Entretanto, diante do acontecido, sublinhava que na igreja tem de haver ordem, compromisso. Então pediu desculpas às irmãs do coro, que estavam a postos, prontas para cantar. E finalizou o assunto dizendo que não haveria mais música na igreja dali em diante.

Depois desse episódio, o pastor suspendeu os músicos por completo e os cultos passaram a ser conduzidos com músicas tocadas parte em CD e parte por um voluntário pouco experiente, que tinha dificuldade para “tirar um corinho” — na linguagem “nativa”. Ainda que a mudança tenha sido bastante significativa, a situação mais marcante viria no final de junho. Após pressionar os frequentadores com relação à mudança de hábitos “mundanos”, o que incluía a não participação em festas populares, a igreja da Ajuda ficara bastante esvaziada. Segundo Nequinha, a gota d’água teria sido a festa de São João, em 24 de junho,

data tradicional de celebração entre os ciganos. A maioria dos jovens teria deixado de frequentar a igreja porque preferiram participar das festas<sup>70</sup>.

Aqui dois aspectos chamam a atenção. Primeiramente é necessário lembrar que a cosmologia evangélica não legitima o culto a santos. O segundo aspecto a pontuar diz respeito à aproximação dos ciganos em relação ao catolicismo, especialmente o popular. Desde a chegada dos ciganos a Portugal, é sabido de sua aproximação em relação a práticas e valores católicos (Heredia, 1974; Lopes, 2008; Blanes 2008). Embora a religiosidade seja considerada um dos pontos de permeabilidade da cultura cigana em relação a contextos locais, nem sempre ela é percebida positivamente nessas rodas.

A partir do século XV, o cigano passa a ser retratado, geralmente, como uma “alma perdida”, supersticiosa, incapaz de uma “espiritualidade verdadeira”, que se tornava católico por conveniência (Blanes, 2008). Nas últimas décadas, houve uma mudança significativa na representação da religiosidade dos ciganos, que passaram a ser vistos como pessoas “espirituais por natureza”, assim como foi reconhecida e legitimada sua participação em manifestações populares de fé católica, como as peregrinações (Blanes, *ibidem*). Sabe-se que em Portugal há um envolvimento dos ciganos em festividades e peregrinações católicas, embora não de forma intensa como na Espanha e na França, por exemplo.

Registros mostram que as aproximações entre a celebração no dia de São João entre os ciganos em Portugal vêm de longa data. Neste, que é considerado o “Dia do Cigano”, costumavam vestir suas melhores roupas para participar da festa, realizada em diferentes pontos da cidade, em geral na parte da tarde ou da noite. Na Ajuda não havia celebração e os ciganos deveriam se dirigir a outra localidade. O pastor Nequinha me dizia que a festividade já não tinha a mesma força que antigamente. Daniel Lopes (2008) relatou sua participação na última festa de São João na Feira Popular, em Junho de 2003, um dos principais pontos de convergência de ciganos na ocasião. O antropólogo traz o depoimento de um cigano que aponta na mesma direção: “desde que acabaram com a Feira Popular, acabaram com o Dia do Cigano” (2008, p. 42). Contudo, o grande interesse da juventude em participar da celebração no dia de São João sinalizava que o poder de atração da festa permanecia vivo.

Passada a festa de São João, a igreja estava bem mais vazia que o normal. No máximo trinta pessoas continuavam a frequentá-la. Quando fui a um culto no período após a festa de São João, ouvi algumas viúvas conversando com a esposa do pastor, que falava mais alto e

---

<sup>70</sup> Em conversa com ciganos pentecostais da Ajuda e da Ameixoeira, fui informada de que, antes da chegada à Filadélfia e adesão ao pentecostalismo, eles mantinham práticas católicas, embora pouco frequentassem a Igreja. Não souberam me precisar a data em que a Filadélfia tinha chegado à Ajuda. Estimavam em mais de 20 anos.



abertamente do que o normal. Dizia que o marido dela não mandou ninguém embora da igreja, foram as pessoas que sentiram “dor na consciência porque estavam em pecado e saíram”. “Podem esconder do pastor, mas não podem esconder de Deus. Foi só falar em batismo que toda gente sumiu. Tem gente que está aqui há 20 anos, mas está em pecado... de que que adianta? (...) Quem é mesmo firme com Deus fica, quem vai embora é quem não quer muita coisa. Melhor então ser assim mesmo...”, disse ela, referindo-se inclusive aos músicos.

Daquele dia em diante, a igreja lentamente se reerguia, mas não por completo. Sem os músicos, o esforço para manter o entusiasmo dos cultos tinha de ser maior. Um pastor que tinha pouca prática junto ao violão tentava suprimir a lacuna, num desempenho muitas vezes desastroso. Os fiéis procuravam manter o entusiasmo e cantavam com fervor. As pregações e as orações tinham como foco manter a união dos que permaneciam e orar pelos irmãos ausentes.

Nesta época, conversei sobre o assunto com o jovem que tomava conta do bar da igreja, sobre o qual fiz referência anteriormente. Ao comentar comigo a situação da Filadélfia da Ajuda, demonstrava desesperança: “A igreja da Ajuda está mal (...). A gente não sabemos (sic) o que vai ser da igreja (...)”. Perguntei a ele sobre os demais jovens da Ajuda. Respondeu-me que os rapazes às vezes apareciam ali, mas continuavam bebendo, fumando, saindo à noite. Na sua percepção, estavam ali só por estar. E disse-me, com preocupação: “estão quase a tomar um caminho muito mal”.

Ao final da conversa, um senhor se aproximou e pôs-se a ouvir o que falávamos. Disse ele ao meu interlocutor, com ar de repreensão, que se deveria orar pelos jovens da Ajuda. O senhor adotou a mesma postura defendida pelo pastor Nequinha: a de que a tarefa dos crentes, naquele momento, era de orar por aqueles que estavam se distanciando da igreja. Assim, poderiam colaborar para que os que mantinham hábitos incompatíveis com a vida de um convertido fossem novamente atraídos para o caminho da retidão e da salvação.

Aos poucos algumas pessoas voltaram a frequentar os cultos, mas até meu retorno ao Brasil, em novembro de 2008, muitos não haviam retornado à Igreja, e os músicos permaneciam sem tocar nas reuniões. Talvez o número de frequentadores àquela altura não chegasse à metade do grupo inicial, com aproximadamente 30 pessoas.

Assim, o processo vivido pela Filadélfia da Ajuda pode ser analisado como um drama permeado por ambiguidades em relação à renovação dos costumes e tensões entre a autoridade religiosa e os fiéis — destacadamente entre o pastor e os jovens ciganos. A tentativa de disciplinamento do grupo revelou-se excessiva, gerando um afastamento de boa

parte dos membros da denominação. A tensão entre exigências de reforma moral e conversão, somada a medidas repressivas — que incluiu o afastamento dos jovens do que mais gostavam na sociabilidade pentecostal, a música —, não teve êxito. A troca de pastores e retomada da rotina com a renovação da audiência revela não apenas a fragilidade da estratégia do pastor Nequinha, mas também o desafio da proposta pentecostal da Igreja Filadélfia, que pretende estabelecer continuidades com a tradição cigana.

A situação da Igreja Filadélfia da Ajuda não era excepcional. Em conversa com Ruy Blanes sobre sua pesquisa de campo, ele mencionou o caso de outro lugar de culto da Filadélfia em Portugal que fechou as portas após passar por processo bastante semelhante de esvaziamento. Felizmente, penso eu, esse não foi o destino da Igreja da Ajuda. Mais de um ano depois de ter finalizado meu trabalho de campo, retornei a Portugal fiz uma visita à Igreja. O pastor Nequinha não estava mais lá. Como me disseram, já havia alguns meses que não era mais responsável por aquela igreja. Naquela noite o culto esteve muito cheio. Reconheci alguns dos presentes, que em reciprocidade, me cumprimentavam e perguntavam por onde eu tinha andado. Outros tantos que ali estavam não tinham feições familiares, assim como muitos daqueles que havia conhecido durante meu trabalho de campo não estavam presentes. Aparentemente, uma renovação dos frequentadores havia se dado. Contudo, vi alguns dos rapazes pelos quais o pastor Nequinha demonstrava preocupação. Um deles estava tocando bateria. A banda havia voltado a compor os cultos, mas o jovem era o único do antigo grupo de músicos que permanecia. As senhoras falaram dos projetos de expansão da igreja, sinalizando que o espaço já não era suficiente.

## 2.5 Produzindo diferenciações

Ser cigano aparece aqui como uma referência carregada de sentido, marcada por uma percepção étnica estereotipada. Experiências de campo deixaram entrever duas dimensões de produção de contrastes e marcação de diferenças: ciganos e não ciganos; ciganos evangélicos e ciganos não evangélicos. Por um lado, esses homens e mulheres assimilam e legitimam uma identidade, um estigma e um conjunto de características que lhes são atribuídas, abraçando-as como verdadeiras. Em contraponto, recorrem a tentativas de diferenciação, organizadas em função do estereótipo criado, num jogo constante de negociações e conveniências.

Diante do *ethos* evangélico e frente a uma proposta de continuidade e valorização de tradições do povo cigano, os jovens da Ajuda assinalavam a complexidade de lidar com a exigência da conversão. Paralelamente, não se propunham, necessariamente, a romper com o

estigma associado aos ciganos. Em vez disso, davam sinais claros de que se utilizavam dele para a própria diversão, ao causar situações de constrangimento entre os demais moradores da freguesia. Por vezes cruzei com alguns dos jovens que frequentavam a Filadélfia nos ônibus que chegavam até a Ajuda. Costumavam frequentar uma *lan house* próxima à freguesia, onde tinham acesso à internet e a jogos eletrônicos. Entravam no automóvel sem pagar ou apresentar o passe e vinham cantando músicas com letras obscenas, fazendo gestos ousados, falando alto, batucando e lançando provocações aos demais viajantes. Alguns passageiros optavam por mudar de lugar, distanciando-se do grupo. Outros reagiam com uma atitude de indiferença, a mais comum forma de lidar com discrepâncias nos “autocarros” de Lisboa. Os jovens, por sua vez, pareciam se aproveitar da sua condição de ciganos e todo imaginário que é atribuído a ela, para corresponder às expectativas de um comportamento desviante, alimentando um jogo de manipulação de identidade (Goffman, 1982) e desafiando as fronteiras da moralidade (Hertzfeld, 2005), aspecto que retomarei adiante.

Em conversa com a dona de uma revistaria da Ajuda, um novo aspecto ganhava destaque. Ela disse-me que morava próximo ao prédio destinado a ciganos da área do Cruzeiro/ Rio Seco. Contou-me que, no Ano Novo, alguns ciganos do prédio começaram a atirar para o alto. Para ela, sinal de que não sabem como conduzir uma celebração. Repetia-me as reclamações de que eles são muito barulhentos e que não sabem como se comportar. E concluiu: “eles, como seres humanos, não têm culpa. A culpa é da cultura deles”. E, assim, explicava os motivos de seu distanciamento.

O depoimento da comerciante ajudense assinala, de uma forma clara, o uso da noção de cultura para organizar e justificar o distanciamento criado entre ciganos e não ciganos. De forma recorrente, a ideia de “cultura” aparecia entre os moradores da Ajuda como categoria de acusação, uma vez que era utilizada pelo senso comum para justificar as dificuldades de convivência com os ciganos. A categoria era acionada para legitimar estereótipos e marcar diferenças entre duas “culturas”, percebidas como homogêneas e estáveis. Ao mesmo tempo, sinalizava-se uma perspectiva de inevitabilidade da transmissão cultural e sua perpetuação. É interessante notar que, se num primeiro momento, como apresentei anteriormente, havia diferenciação e estigmatização dos ciganos a partir do uso da noção de “raça” e, num segundo momento, a noção de etnia passou a ser mobilizada nos debates que os tem reconhecido como grupo<sup>71</sup>, agora é acionada a ideia de cultura como forma de mapeamento das diferenças.

---

<sup>71</sup> Para uma discussão sobre este primeiro deslocamento — de “raça” para “etnia”, ver Blanes, 2008.

Concomitantemente, ao conhecer outros ciganos que não eram da Igreja, me parecia claro que, entre eles próprios, uma produção de diferenciações em relação à imagem estereotipada da etnia estava constantemente em jogo. Numa dupla negativa, ciganos procuravam diferenciar-se de outros ciganos — daqueles que corresponderiam às expectativas de um estereótipo. Tanto procuravam criar um distanciamento quanto mostrar que nem todos os ciganos são o que “se pensa” ser.

Durante meu trabalho de campo, acompanhei visita a casas de ciganos numa campanha comunitária no bairro social da Ameixoeira, em Lisboa. Estivemos — eu, o pastor da Filadélfia da Ajuda e agentes comunitários — de porta em porta fazendo campanha pela cooperação da manutenção de áreas comuns e públicas e para que a população direcionasse o lixo para os locais apropriados. Estivemos em algumas moradias em péssimas condições de higiene, com sinais claros de depredação e em outras com excelente manutenção de forma geral. A argumentação que os últimos faziam diante de nós rezava sobre a inviabilidade de convivência com os outros ciganos. Seus maus hábitos e mau comportamento eram incontornáveis. A negociação não se fazia possível. Ao mesmo tempo, alguns abriram suas casas e nos convidaram a entrar, de forma a que víssemos como eram bem montadas, limpas e organizadas, em suma: que cigano não é tudo igual e não necessariamente corresponde ao imaginário que se reproduz nas relações cotidianas<sup>72</sup>.

No interior da Igreja Filadélfia, um processo de diferenciação era organizado em relação aos “do mundo”. Como vimos anteriormente, “fazer a diferença” era um pressuposto da conversão ao Evangelho. Contudo, a produção dessa diferenciação se dava especialmente numa tentativa de distanciamento em relação a características fixadas ao estereótipo cigano. Tudo indica que se tratava de um reconhecimento da fronteira moral constituinte da estereotipia<sup>73</sup>.

Neste contexto, a partir de uma leitura cristã, dava-se um esforço de legitimação da moralidade organizadora de processos estigmatizantes e hierarquizantes. Dentro de uma cosmologia maniqueísta clássica, o diabo de fato estava a atuar sobre os ciganos para que eles tivessem uma conduta “mundana”. Tudo indicava que haviam de mostrar grande empenho, proporcional ao grau de importunação diabólica de que eram vítimas.

---

<sup>72</sup> Blanes também observou distintas percepções mútuas entre os ciganos portugueses e espanhóis: “se para aqueles os ciganos espanhóis eram mais “avançados”, “desenvolvidos”, estes frequentemente consideravam os portugueses como mais “atrasados” e, até certo ponto, mais “autênticos” — um discurso evolucionista e civilizacional que também incorporava lógicas de discriminação rácica” (2008: 52).

<sup>73</sup> Hertzfeld (2005) reconhece na moralidade a linguagem da identidade étnica ou nacional, organizadora de um sistema de valoração e, portanto, fornecedora de elementos para produção de inclusão e exclusão.

A conversão e a adesão a um *ethos* evangélico eram consideradas o caminho para a salvação. Havia a percepção de que a religião era a única saída para a reforma do caráter do cigano, assumindo-se a perspectiva do estereótipo. Como me disse Nequinha, “a única coisa que pode mudar o cigano é a palavra de Deus”.

## 2.6 Deslocando o estigma

A Igreja Evangélica Filadélfia chegou a Portugal na década de 70, quando pastores espanhóis realizaram um trabalho de evangelização por todo país. A Filadélfia foi fundada na Espanha, na década de 60, no contexto de expansão de um movimento missionário entre ciganos iniciado na França — a *Mission Évangélique Tzigane* —, surgido na década de 1950 e liderado pelo pastor Clément Le Cossec, da Assembleia de Deus (Blanes, 2008).

A chegada da Filadélfia a Portugal ocorreu em meio a um processo de abertura política e também religiosa. Não é a toa que, no mesmo período, em 1972, a Conferência Episcopal Portuguesa criou a Obra Nacional da Pastoral dos Ciganos, que visava a apoiar essas comunidades (Blanes, 2008). Com a proposta de “integração social”, a Pastoral dos Ciganos privilegiou, em vez do aspecto “espiritual”, a assistência social, o auxílio para emissão de documentação, sua inserção no sistema de saúde e econômico (Blanes 2008).

Ao longo de sua existência no país, a Filadélfia se expandiu e conquistou um número razoável de membros, embora não seja possível mensurar esse crescimento. Em se tratando de Lisboa, os locais de culto coincidem precisamente com os bairros de maior concentração desses agrupamentos (Blanes, 2008: 114), caso em que se insere a Ajuda. Como sinaliza Blanes (2007), é difícil não encontrar um bairro de alojamentos de família cigana onde não esteja instalada uma Igreja Filadélfia. Mesmo assim, a igreja ainda tem pouca visibilidade no contexto português, sendo bem conhecida apenas no meio cigano.

Segundo depoimento de meus informantes, a Igreja se faz presente na freguesia desde o final dos anos 70, embora o local de culto tenha mudado de endereço por duas vezes até chegar ao atual. Ao me contar sobre a trajetória da denominação naquela freguesia, os frequentadores da Igreja lembravam-me de que, naquele momento, o lugar de cultos da Filadélfia ocupava um espaço antigamente tomado por barracos (barracas) de ciganos que foram realojados.

É significativo que eu só tenha ficado sabendo da existência e da localização da Igreja Filadélfia na Ajuda através de uma funcionária da Liga Portuguesa dos Deficientes Motores (LPDM), instituição beneficente com sede no Casalinho da Ajuda que, além de oferecer

assistência a pessoas com incapacidades físicas, abrigava outros projetos sociais. Helena Marques, coordenadora do Perspectivas, projeto de intervenção junto a crianças e jovens do Casalinho e do Dois de Maio, além de me apresentar um bom panorama de suas experiências junto aos jovens dos bairros sociais localizados ali, me indicou com precisão o caminho para a Filadélfia. Disse-me que, na igreja, eu poderia me apresentar ao pastor e então interpelar os ciganos que frequentam a denominação.

Nota-se certo esforço, por parte de agentes sociais, em dar maior visibilidade ao movimento evangélico e a sua proposta. Um agente social responsável por um projeto junto ao bairro de habitações de realojamento na Ameixoeira indicou-me a importância do trabalho de Ruy Blanes — uma etnografia sobre a Igreja Filadélfia na Península Ibérica. A obra fazia circular uma outra imagem dos ciganos, colaborando indiretamente no projeto de “inclusão social” no qual meu interlocutor trabalhava. Pelo mesmo motivo, foi extremamente solícito em fornecer-me informações para a pesquisa, embora muitas delas não caibam nesta tese.

Em um relatório divulgado pelo Alto Comissariado para a Imigração e diálogo intercultural (ACIDI), enfatiza-se a eficácia da Igreja Filadélfia na regulação social dos ciganos.

A igreja protestante cigana, nomeadamente a Igreja de Filadélfia, tem tido por seu lado, uma forte penetração na comunidade cigana, sendo muito relevante o papel que desempenha no combate aos contrários, a comportamentos marginais e na introdução de estilos de vida saudáveis e socialmente aceites, destacando-se o acompanhamento no combate à droga, no combate à comercialização de produtos de contrafacção e de outros ilícitos (como a droga e as armas), na contenção da violência. Os pastores da igreja de Filadélfia são ciganos, são formados entre ciganos, que recorrem a cultos muito expressivos que funcionam como catarse e regulação social. (Relatório das audições efectuadas sobre Portugueses Ciganos no âmbito do Ano Europeu para o Diálogo Intercultural)

É interessante reparar aqui que a igreja evangélica cigana — dentro de uma dimensão de pouca aceitação do pentecostalismo, como é o caso de Portugal — esteja sendo chamada a assumir um papel social importante em um relatório de fonte governamental. Seja a partir do discurso do pastor da Ajuda ou de agentes de promoção social, o esforço parece se dirigir na mesma direção. A situação não é nova. No Brasil, pesquisas têm observado a dimensão da inclusão social de indivíduos envolvidos em atividades marginais, como a criminalidade, por exemplo, a partir da conversão evangélica pentecostal e da consequente adoção de princípios ético-morais cristãos (ver por exemplo Mafra, 1998, Dias, 2005). Na conversão pentecostal, como já enfatizei neste capítulo, há a exigência da transformação e de descontinuidade (Robbins, 2004) em relação ao passado, que se traduz numa reconstrução da trajetória

biográfica do convertido (Dias, *ibidem*). Não se trata, portanto, de recusar algo que está dado ou recuperar algo que foi perdido (Mafra, *ibidem*).

No Brasil, diferentemente de Portugal, os pentecostais têm presença numérica expressiva e uma visibilidade social significativa, construída principalmente na última década (Mafra, 2002). Em função disso, a criação de redes sociais e linguagens religiosas e culturais que se inter-relacionam é favorecida (Mafra, *ibidem*). Paralelamente nota-se, no senso comum, percepção ambígua dos crentes no Brasil. Por um lado, há uma associação com um imaginário de pessoas corretas e morais, diante do qual se atribui credibilidade ao convertido (Swatowski, 2006). Por outro lado, são vistos como vítimas de agentes religiosos interesseiros, muitas vezes com a conotação de ignorância (Freston, 1993; Mariz, 1996). Instalou-se certo mal-estar geral diante dos pentecostais (cf. Birman e Leite, 2004; Giumbelli, 2001; Mafra, 2001; 2006).

Em Portugal, geralmente a linguagem da conversão pentecostal ainda não é um recurso cultural disponível no cotidiano, havendo inclusive uma discrição por parte dos pentecostais, que evitam identificarem-se como tal. Em 1997, Mafra (2002) já registrava a mesma impressão que eu tive na pesquisa que realizei entre 2007 e 2008.

O caso da Igreja Filadélfia chama a atenção pela tentativa de dar visibilidade social ao projeto de reforma moral de um sujeito étnico dentro de um contexto de dupla estigmatização: em relação aos evangélicos e em relação aos ciganos. Blanes (2008) analisa que os ciganos evangélicos souberam incorporar aos seus discursos a ideia tradicional de marginalidade, concordando com ela e classificando-a como parte da dimensão cigana que não interessa perpetuar.

Visualiza-se na conversão religiosa, portanto, a possibilidade de deslocamento de um estigma construído em torno dos ciganos ao longo de séculos. Paralelamente à tentativa de valorização da cultura cigana em função do exotismo, o projeto de reforma moral oferecido pela Igreja Filadélfia é visualizado como caminho de construção de um novo lugar social para o cigano na sociedade portuguesa. Permanece o estigma, criam-se novas diferenciações.

## 2.7 Mediação

Entre os fiéis da Igreja Filadélfia, não se esperava que a conversão liberasse o cigano, simplesmente pela mudança de seu comportamento, de uma condição estigmatizante e de todo um conjunto de situações de privações e dificuldades vividas cotidianamente. A prova disso

era que, além de atuar no interior da igreja, o pastor Nequinha<sup>74</sup> também reivindicava o papel de porta-voz dos ciganos — não só os da igreja, mas de maneira geral — entre os não ciganos.

Nequinha havia feito curso de mediador cultural para atuar entre a escola e pais de alunos ciganos. Chegou a trabalhar nessa função e me contou sobre seu exercício cotidiano de explicar aos pais a importância da escola para seus filhos e como funciona seu sistema. Depois de estar desempregado por um período, começou a trabalhar num projeto comunitário no bairro social onde morava. Por ser bastante ativo na busca de recursos sociais institucionais da sociedade portuguesa para os ciganos, Nequinha passou a integrar a equipe de um dos maiores projetos sociais financiados pelo governo português, o KCidade (leia-se “Capacidade”). Cheguei a conversar com o chefe dele, que valorizava a habilidade de circulação de Nequinha na comunidade cigana, assim como sua posição enquanto pastor evangélico.

Em um conflito entre ciganos e cabo-verdianos num bairro social do Concelho de Loures, episódio bastante noticiado pela mídia, o pastor considerou que era seu papel explicar a situação dos ciganos e esclarecer que os conflitos são pontuais. Durante um culto na Ajuda, apresentou um relato da situação e anunciou sua intervenção. O pastor declarou que estaria presente nas manifestações com intenção pacificadora e que já tinha sido contatado pela imprensa para dar seu depoimento. Porém, mesmo procurando, não consegui, de nenhuma forma, localizar o depoimento em veículos midiáticos, sendo possível que a sua entrevista não tenha sido aproveitada.

Nequinha também atuava junto à Associação Cultural Cristã Drom Rom (Caminho Cigano), que visava à reivindicação sociopolítica a partir de uma consciência étnica permeada pela visão cristã. À época de meu trabalho de campo, a associação estava sendo criada e o pastor me falava da iniciativa com entusiasmo. Um ano depois, tive notícias de que a atuação do grupo havia começado pela representação em debates públicos sobre questões relacionadas aos ciganos, como, por exemplo, o encontro “Portugueses ciganos: contextos socioculturais e espaços de negociação”, realizado pela Câmara Municipal de Sintra em Abril de 2009.

Também consta entre as primeiras iniciativas da associação a criação de escola destinada a ciganos — a fim de solucionar um problema que os atravessava (a evangélicos e não evangélicos). Como o pastor havia me explicado, muitos pais não permitiam que suas

---

<sup>74</sup> “Nequinha” é apelido de Antonio Meyer, nome que meu interlocutor assumia nas relações para além do universo da igreja, como seu local de trabalho. Para facilitar a identificação do pastor, mantenho, ao longo do texto, apenas “Nequinha”



filhas seguissem na escola para preservação de sua castidade e para evitar que se aproximassem de não ciganos, temendo um possível casamento. A escola para ciganos, desta forma, visava colaborar tanto para o aumento do nível de escolaridade, especialmente entre as mulheres, quanto para a preservação da já citada endogamia. Agindo assim, a associação não apenas colaborava para o fortalecimento de tradições ciganas e de uma moral cristã, mas também valorizava a educação como via de inserção social do cigano.

É interessante observar como Nequinha marcava uma posição de mediador cultural, em vários sentidos, inclusive e principalmente em relação ao estereótipo e à reificação da cultura cigana. Conseguia circular entre os diferentes “mundos”, criar pontes entre eles e negociar em nome dos ciganos. Mais do que ser evangélico, o pastor era um cigano que conseguiu se aproximar dos não ciganos e com eles dialogar. Neste sentido, eu diria que Nequinha era um exemplo bem sucedido de adesão cigana ao projeto pentecostal na Igreja Filadélfia. Ele era uma prova da viabilidade de um projeto de circulação entre três “mundos” — evangélico, cigano e não cigano. A sua conversão, como projeto moral e de inserção social, era a ponte.

Não me parece gratuito, então, que a pessoa com quem tive maior proximidade entre os ciganos ao longo do meu trabalho de campo tenha sido o próprio Nequinha, que assumia o papel de responder sobre a igreja para os de fora e havia desenvolvido habilidades específicas de mediação cultural. Reconhecendo minha dificuldade de aproximação dos ciganos em geral e até mesmo dos fiéis da Igreja Filadélfia, o pastor foi, sem dúvida, aquele que me permitiu maior acesso.

## 2.8 Considerações finais

Acabo de percorrer um caminho analítico que nos permite tecer alguns comentários gerais sobre o caso da Igreja Filadélfia da Ajuda. Ele nos traz elementos que permitem pensar dimensões de negociação em torno da estereotipia que retrata os ciganos, de modo a viabilizar a tentativa de aproximação de um universo de valores cristãos e, como tal, hegemônicos. Nesse processo, por um lado era evidente que um arsenal de estereótipos acionados marcava o lugar de margem da etnia. Por outro, ao aproximar-me da Igreja da Ajuda, pude perceber que atributos negativos tributados aos ciganos eram incorporados, num diálogo com o imaginário do cigano não-convertido. Nesse jogo de negação e reafirmação, propunha-se aos frequentadores da igreja evangélica uma reforma de seus hábitos e comportamento — marcando “a diferença” entre ciganos evangélicos e ciganos não evangélicos. Apostava-se

que o caminho para a salvação era uma purificação do cigano, sem uma ruptura com a identidade étnica. Delineava-se uma aproximação em relação a valores compartilhados hegemonicamente, ao mesmo tempo em que se retificavam tais referências como ideais.

Contudo, tal proposta, quando tratada com veemência, fez emergir uma alta carga de tensão na igreja da Ajuda. Ao mesmo tempo em que o pastor lançava mão de métodos incisivos para pressionar os frequentadores da denominação à conversão, propunha-se uma continuidade em relação a algumas tradições ciganas, reforçando sua importância em determinados casos. A ambivalência das referências dadas ao cigano evangélico se colocava como um desafio à reforma moral cigana. Mediadora entre o transcendente e o imanente, entre o estigmatizado e o legitimado, a Igreja Filadélfia, em sua quase invisibilidade, continua criando pontes entre diferentes mundos.

### 3 TESTEMUNHAS DE JEOVÁ: O DESAFIO DO PROSELITISMO FACE A FACE

Travei contato com as Testemunhas de Jeová logo no início de meu trabalho de campo. Quando realizava o mapeamento dos espaços de culto existentes na Ajuda<sup>75</sup>, cheguei a um Salão do Reino e fui prontamente recebida pelo ancião<sup>76</sup> da congregação Boa-Hora — designação que faz referência à área central da freguesia. Apresentei minhas intenções de pesquisa e minha busca por informações sobre a presença do grupo em Portugal e na Ajuda. Naquele momento, muitos chegavam para a reunião semanal, cumprimentavam-se e faziam questão de estender a mim as saudações. Alguns demonstravam curiosidade e me rodeavam querendo saber repetidamente quem eu era.

Não demorou muito e, após discreta indicação do ancião, uma senhora se aproximou de mim anunciando sua disponibilidade para marcamos uma conversa sobre as Testemunhas de Jeová. Em seguida, Dona Lourdes, então, se preocupou em me ambientar no lugar de culto. O salão localizava-se no subsolo de um edifício residencial em uma rua de pouco movimento. No hall de entrada, murais dispunham notícias das quatro congregações que se reuniam ali, em horários diferentes. Nos murais, além das informações da congregação Boa-Hora, encontravam-se notícias e comunicados para as congregações Ajuda, Alcântara e Belém. O salão, em formato de L, tinha um púlpito em seu vértice, disposto num nível mais alto que a plateia e construído em madeira clara. Como ornamentação, apenas um discreto arranjo de flores naturais. A plateia, com cadeiras fixas disposta em plano inclinado, dividia-se em dois setores, sendo que um não tinha visão do outro, devido a paredes que configuravam o formato do espaço. O chão acarpetado, a decoração sóbria, as cadeiras forradas e detalhes em madeira davam ao ambiente um aspecto de distinção, de simples refinamento.

Naquele momento, fui convidada a assistir à reunião — uma palestra pública seguida de um estudo — e aceitei o convite. Um senhor que estava por perto, demonstrando simpatia, conseguiu uma bíblia emprestada para que eu pudesse acompanhá-los, sinalizando, desde já, a importância do manuseio da escritura sagrada para o grupo. Também me ofereceu a revista *Sentinela*, publicação da própria organização que contém textos lidos e estudados nas reuniões semanais<sup>77</sup>.

Teve início a reunião com um cântico e uma breve oração. O palestrante foi convidado para iniciar seu discurso. Apreciei a palestra pública, que abordava a visão dos TJ sobre o

---

<sup>75</sup> Ver capítulo 1.

<sup>76</sup> Homem escolhido para ser supervisor do salão e referência para os membros da congregação.

<sup>77</sup> A *Sentinela* é uma revista quinzenal publicada em aproximadamente 180 idiomas. Com isso, a base para o estudo é o mesmo para todos em qualquer Salão do Reino do mundo, simultaneamente.

sangue, assunto que explorarei mais adiante. O discurso, bem estruturado, foi preparado com antecedência e era entrecortado por citações bíblicas.

Contudo, tive bastante dificuldade de apreciar o estudo. O método utilizado parecia-me repetitivo e enfadonho. Lia-se trecho por trecho de um texto da Sentinela e, em seguida, anunciava-se uma pergunta, também indicada na revista, cuja resposta era recitada por um dos membros da congregação presentes à plateia. Pessoas voluntariavam-se e, de seus próprios lugares, respondiam em um microfone sem fio que circulava pelo salão. Elas geralmente faziam uma releitura do trecho que acabava de ser lido.

Não era difícil perceber que a participação dos membros da congregação na sessão de estudo promovia uma dinâmica em que, a princípio, todos tinham oportunidade de falar e se sentir do grupo. O estudo, que deveria ser feito primeiramente em casa, de forma individual, também não trazia dificuldades para os menos letrados, desde que fossem alfabetizados.

Depois do encontro, cheguei a pensar que não teria facilidade em acompanhar os TJ por muito tempo. Mas a hospitalidade do primeiro contato, seguida de um acompanhamento muito próximo e atencioso por parte de Dona Lourdes e seu marido, Seu Edgar, fizeram alguma diferença. Colocando-se à disposição para me conceder explicações sobre a Bíblia, demonstrando empatia e concordando em colaborar com minha pesquisa, avalei que deveria aproveitar a oportunidade. Diante da dificuldade de encontrar abertura e novos contatos em Portugal, a facilidade que encontrei através do casal era mais do que tentadora, parecia-me muito significativa. Em pouco tempo, ficaria evidente que a forma de tratamento que as Testemunhas de Jeová adotavam em relação aos não-convertidos poderia ser um diferencial positivo ou negativo — ou simultaneamente positivo e negativo — na tarefa proselitista.

Ao longo deste capítulo pretendo explorar a relação que os Testemunhas de Jeová mantêm com aqueles que não participam de seu grupo, incluindo-me nesta posição. Na intensa atividade proselitista, as pregações e os testemunhos privilegiam as interações face a face. Nessas interações, os pregadores têm de driblar um estigma construído em torno desta religião e viabilizar sua missão.

Nesse capítulo, além de abordar o contexto de construção do estigma desta religião em Portugal, proponho-me a explicitar as tensões que emergem no relacionamento dos TJ com seus outros, assim como sinalizar algumas pontes que viabilizam uma interação positiva e, mais raramente, a conversão. Para dar conta dessa proposta, explorarei também as dimensões cosmológicas e teológicas que orientam os TJ nas suas ações e na leitura da alteridade e de reações ao grupo.

### 3.1 As Testemunhas de Jeová em Portugal

Os Testemunhas de Jeová surgiram na década de 1870 nos Estados Unidos, no contexto de revivalismo e emergência de novos grupos religiosos. Há registros de que seu fundador, Charles Taze Russell, filho de presbiterianos, teve passagem pela Igreja Congregacional antes de aderir ao movimento adventista. Depois de um cálculo fracassado da data da segunda vinda de Deus, Russell desligou-se dos Adventistas e deu início a um novo grupo religioso. Inicialmente chamavam-se Movimento dos Estudantes da Bíblia (*Bible Student Movement*), um movimento de clara tendência racionalista positivista que, do meu ponto de vista, permanecerá como característica dos TJ e que analisarei mais adiante.

Segundo registros da própria organização, as Testemunhas de Jeová estão presentes em território português desde 1925. Neste ano, o pregador Joseph Franklin Rutherford, sucessor de Russell na presidência da organização desde 1917, proferiu palestra pública em Lisboa. O tema “Como viver na terra para sempre” atraiu uma quantidade significativa de pessoas que foram ouvir o advogado, estudioso da bíblia e representante maior da organização àquela altura. Segundo os TJ, mais de dois mil espectadores lotaram o Liceu Luís de Camões e outras centenas não conseguiram entrar por falta de espaço. Imediatamente foi lançada uma revista mensal, a Torre de Vigia, assim como folhetos e livros destinados à evangelização começaram a circular. As publicações foram feitas em nome da Associação Internacional dos Estudantes da Bíblia, forma de identificação utilizada pelos TJ à época.

Em 1927, foi autorizada a reunião de pessoas para estudos bíblicos na casa do então responsável pela organização em Portugal (Pinto, P. 2002). Em 1931 adotaram, em escala mundial, o nome Testemunhas de Jeová (Testemunhas de Jeová – Proclamadores do Reino, 1993). Hoje em dia os TJ são reconhecidos e legitimados como religião perante a lei em Portugal e gozam de todos os direitos que têm como tal. Eles constituem um número expressivo dentre os cristãos portugueses. Em 2000, já existiam mais de 700 congregações que se reuniam em 400 Salões do Reino (Associação das Testemunhas de Jeová, 2000). Calcula-se que atualmente mais de 100 mil residentes do país são Testemunhas de Jeová (Público, 07/10/2009).

Contudo, os TJ viveram momentos difíceis ao longo destes 85 anos no território português. Se, inicialmente, era possível fazer proselitismo e promover reuniões com relativa liberdade, a situação se complicou com o início do Estado Novo, em 1933. Duas tentativas de legalização da organização, uma em 1952 e outra em 1961, falharam (Associação das Testemunhas de Jeová, 2000). A publicação mensal da Associação Internacional dos

Estudantes da Bíblia ficou sujeita à censura. Em pouco tempo o nome passou de Torre de Vigia a Luz e Verdade. Em 1956, a Polícia Internacional e de Defesa do Estado (PIDE) começou a frequentar as reuniões dos TJ e alguns missionários foram expulsos do país.

Com o início da guerra colonial, em 1961, o quadro se agravou. A presença de Testemunhas de Jeová na África levou a PIDE a anunciar uma suposta ligação entre o comunismo e a organização religiosa para penetração nas colônias. Sistemáticamente, os TJ se recusavam a juntar-se às tropas por objeção de consciência. Eles entendem que todos seres humanos são irmãos e não devem matar outros por questões políticas ou para a defesa de governos mundanos<sup>78</sup>. Eles consideram que o mundo organizado em Estados-nação é um sistema perverso criado pelos homens por determinação de Satanás. Para os TJ, a lei divina proclama uma terra não dividida (Montenegro, 1996).

Assim, orienta-se: “não importa em que país vivam, os verdadeiros seguidores de Jesus são súditos de seu Reino celestial, mantendo assim estrita neutralidade nos assuntos políticos do mundo. Eles não participam nos seus conflitos” (O que a bíblia realmente ensina?, 2005, p. 149). Tal postura foi percebida como subversão e antinacionalismo, agravando a condição dos TJ nas guerras coloniais. Um historiador das Testemunhas de Jeová em Portugal afirma:

Defendendo a liberdade de não se alistar no exército, recusando-se, portanto, a combater, formulando reservas o tocante ao respeito que se deve ao nosso governo e bandeira, levariam inúmeras pessoas a deixar de cumprir o dever para com a Pátria, no preciso momento em que se trata, além do mais, da sobrevivência de Portugal (Vaz, 1967, p. 9).

Em função disso, são adotadas medidas repressivas e de dissolução dos núcleos TJ nas colônias e em Portugal. Em 1964, o Ministério do Interior comunicava oficialmente que os TJ são considerados uma organização com fins políticos próximos a movimentos totalitaristas (Pinto, 2002). 49 Testemunhas de Jeová foram julgadas em 15 de Junho de 1966, em Almada, por atividades contra a segurança do Estado (Associação das Testemunhas de Jeová, 2000; Diário de Notícias, 15/06/1966). Alguns deles foram condenados a prisão. A condenação variou de 45 dias a cinco meses de detenção.

---

<sup>78</sup> Vem ao caso uma situação vivida durante pregação à época da guerra colonial relatada por Dona Lourdes. Ela conta que bateu à porta de uma senhora que lhe dizia ter muita fé em Deus e que estava orando todo dia para que seu filho voltasse da guerra são e salvo... e que Deus estava ouvindo suas preces porque o rapaz estaria voltando em breve para casa. Lourdes disse que falou baixinho: “calhou”. A senhora ouviu e respondeu indignada: “o que, calhou? Eu estou aqui rezando com toda a minha fé e você me diz que calhou!” Dona Lourdes teve que se explicar. Disse ela que Deus não poderia atender seu pedido, pois, se não morre o filho dela, morre o outro do outro lado. Que Deus não poderia tomar partido de brancos ou negros. Que do outro lado também deve haver muitas mães rezando para que seus filhos não sejam mortos.

Entre 1961 e 1974, centenas de TJ foram detidos, muitos espancados e torturados sob a acusação de comunismo. No mesmo período, missionários continuavam sendo expulsos de Portugal. Os Salões do Reino foram fechados. A literatura produzida pelos TJ é censurada. O material apreendido, queimado. Muitos TJ vão a julgamento por “reunião não autorizada” ou “instigação ou provocação à desobediência coletiva” (Pinto, P., 2002).

Neste período, não foram poucas as publicações, periódicos e veículos de comunicação de massa que, bastante afinados com o discurso do Estado, instigavam a condenação das Testemunhas de Jeová. Jornais como o *Actualidades* publicavam notícias com chamadas agressivas: “Testemunhas de Jeová. Praga Asquerosa que se impõe extinguir nem que seja à bruta” (19/07/1970). “Uma criminoso seita internacional mascarada de religião respeitável tenta subverter a nossa juventude” (referência incompleta, 1970).

Na Biblioteca Nacional de Portugal, acumulam-se livros que apontam as Testemunhas de Jeová como seita (Woodrow, 1979), classificação que, por si só, produz o sentido de marginalidade<sup>79</sup>. Nessas obras, anunciam os “enganos” da interpretação teológica dos TJ (Oliveira, 1973) e instruem o leitor a desvincilhar-se do proselitismo dos pregadores (Almendres, 1974). A mais antiga publicação da coleção é o folheto intitulado *As Testemunhas de Jeová*, publicado em 1956 pela editora Palavras da Vida. Tem o propósito de “dar a conhecer ao leitor alguns princípios e crenças desta seita” (1956, p. 5). Uma vez apontados os pontos de discordância dos TJ em relação ao catolicismo, conclui-se que é um “movimento que ensina uma forma perversa de cristianismo e segue tão torta filosofia política, social e econômica” (1956, p. 16). Muitas dessas publicações foram lançadas pela Secretaria Nacional do Apostolado da Oração, grupo de leigos católicos sediado em Braga.

A Igreja Católica e grupos de leigos também colaboravam na construção de imagem das TJ como uma organização perigosa. Na televisão, em 1963 foi exibida uma série de programas intitulada “Amanhã é Domingo” na qual um padre, João de Sousa, fazia um retrato das TJ e apontava os perigos que a organização religiosa oferecia (Pinto, 2002).

Muito claramente, as Testemunhas de Jeová representavam uma ameaça para o Estado Novo e para a Igreja Católica. O primeiro demonstrou preocupação com a desobediência e com as possibilidades de fortalecimento político do grupo. A campanha da Igreja, por sua vez, esforçava-se em afirmar que os TJ estavam enganados. Ambos atuavam na mesma direção, em um momento em que a Igreja era oficialmente apoiada pelo Estado. O impacto dessas campanhas sobre as TJ era enorme.

---

<sup>79</sup> Discutirei o emprego da noção de seita como forma de estigmatização no próximo capítulo.

Dona Lourdes e Seu Edgar lembram-se daqueles tempos, pois já faziam parte da organização no período. Ela foi a primeira a aderir. Era cabeleireira e uma cliente lhe deu um testemunho. Começou a estudar e se converteu impressionada com as explicações que recebia, tendo como base a bíblia. Seu Edgar aproximou-se lentamente e converteu-se dez anos depois. Lembravam eles que os encontros aconteciam na casa de alguns irmãos de maneira discreta, em grupos pequenos, para não serem descobertos. Grupos maiores se encontravam, por exemplo, na praia, simulando um encontro de amigos num momento de lazer. Dessa forma também aconteciam os batizados. Grandes reuniões eram realizadas fora do país.

Na visão de Dona Lourdes e Seu Edgar, a perseguição em Portugal era semelhante à perseguição nazista. Certamente não em termos de dimensão e gravidade, mas como mais um período de grande injustiça. Para os fiéis, em geral a perseguição sofrida é obra de Satanás e, portanto, prevista biblicamente. Na brochura “Testemunhas de Jeová — Quem São? Em Que Crêem?”, distribuída pela organização, encontrei comparação e explicação semelhante às que ouvi do casal português e nas reuniões da congregação Boa-Hora.

A perseguição, por causa da pregação, nunca se igualou à movida contra as Testemunhas de Jeová. Muitas centenas delas foram executadas nos campos de concentração nazistas. Até hoje, as Testemunhas de Jeová estão proscritas em alguns lugares, e em outros são detidas, encarceradas, torturadas e mortas. Tudo isso faz parte do sinal fornecido por Jesus (As Testemunhas... [<http://www.watchtower.org/t/jt/index.htm>], acesso em 10/04/2010).

Hoje em dia as Testemunhas de Jeová não enfrentam mais esse tipo de problema. Seus salões estão espalhados por todo território português e eles promovem periódicos encontros de multidões<sup>80</sup>. Em 1974, com a instauração da democracia, os TJ conseguiram registro de associação religiosa sem fins lucrativos (Associação das Testemunhas de Jeová, 2000). A partir de então, deixaram de ser alvo de perseguições oficiais e puderam realizar seus cultos. Entre 1977 e 1996, experimentaram um vasto crescimento: de 20.335 para 44.650 associados (Santos, L., 2002b).

Em 2000, a organização preparou um dossiê de 26 páginas intitulado “As Testemunhas de Jeová em Portugal: implantação histórico-social” (2000). A publicação, encaminhada às autoridades e titulares de órgãos máximos do Estado português, recapitula a trajetória da organização em Portugal e se posiciona em relação às principais acusações das quais as TJ foram alvo. Cita argumentos do “eminente sociólogo e docente da Sociologia das

---

<sup>80</sup> Em julho de 2008, por exemplo, estive presente em evento regional das Testemunhas de Jeová, chamado Congresso de Distrito, que reuniu cerca 12 mil pessoas da região de Lisboa durante três dias de palestras e pregações no Estádio Nacional.



Religiões da Universidade Nova de Lisboa” (Associação das Testemunhas de Jeová, 2000, p. 1) Moisés Espírito Santo, para negar que seja uma seita.

Após promulgação da nova Lei de Liberdade Religiosa (Lei n.º 16/2001 de 22 de Junho), em 2001, os TJ conseguiram registar-se como “Pessoas Colectivas Religiosas” em 2007. Em 2009 foram oficialmente reconhecidos como comunidade religiosa radicada em Portugal. Sua legitimação perante a lei foi conseguida porque cumpriam todos os requisitos para tal, dentre os quais o de “garantia de duração” (Lei n.º 16/2001, artigo 37º), que prevê ao menos 30 anos de atividades regulares no país ou 60 anos no exterior para a certificação<sup>81</sup>.

Entretanto, depois de uma trajetória de conquistas e de ter alcançado legitimação legal, as Testemunhas de Jeová não conseguiram se desvincular de um estigma. Não estão mais à margem da lei, mas se deparam constantemente com um conjunto de acusações e resistências sociais que passo a examinar em detalhes a partir de agora.

### 3.2 Sangue? Não, obrigada

Com o fim da guerra colonial e do Estado Novo, tornaram-se cada vez mais escassas as críticas à objeção de consciência por parte das Testemunhas de Jeová. A nova Lei de Liberdade Religiosa considera, inclusive, regular a objeção de consciência (Lei n.º 16/2001, artigo 12º). Contudo, paralelamente à expansão dos TJ no mundo, a rejeição à transfusão de sangue ganhou cada vez mais evidência. Aspecto muito debatido na mídia, entre acadêmicos<sup>82</sup> e entre profissionais da saúde, a recusa pela doação e recebimento de sangue pelos Testemunhas de Jeová é bastante criticada e merece atenção, mesmo que não seja o foco central deste capítulo. A polêmica reforça um imaginário negativo em torno do grupo, considerado sectário e radical.

Conversei com Dona Lourdes sobre o assunto. Ela explicava-me que, por motivos bíblicos, os TJ, além de não aceitarem transfusão de sangue, não comem carne de animal estrangulado porque ele retém o sangue. Eles só comem carne em que o sangue foi drenado — como a vendida nos supermercados. Seu pressuposto é de que o sangue é a vida e na vida só Deus tem o direito de interferir. Dona Lourdes enfatiza que se trata de uma ordem de Deus,

<sup>81</sup> Voltarei a discutir este critério legal ao analisar o caso da Igreja Universal do Reino de Deus em Portugal. Por ora, sublinho que o critério de “antiguidade”, seguindo a análise de Elias e Scotson (2000) pode ser entendido a partir da perspectiva de relações de poder entre estabelecidos (os “antigos”) e outsiders (os “novos”). A utilização do critério de “antiguidade”, como mostraram os pesquisadores, contribuiu para a transmissão de padrões distintivos dos grupos estabelecidos, bem como de seus interesses.

<sup>82</sup> Em busca por bibliografia sobre as Testemunhas de Jeová, deparei-me com uma vasta produção que se propõe a debater a recusa desses crentes pela transfusão de sangue e também soluções para o caso. A maioria do material publicado integra debates da área da saúde.

presente na bíblia, mas que os demais cristãos ignoram.

Esta interdição está associada à noção de pessoa. Para os TJ, a concepção de uma dualidade entre corpo e alma não faz sentido. Não se concebe a ideia de alma como algo transcendente e imortal, diferente do corpo. O corpo em si também é alma. Dentro dessa concepção monista, a transfusão de sangue configuraria uma desintegração da própria pessoa (Montenegro, 1996). Eu complementaria dizendo que a transfusão de sangue é interdita porque é também alma, e por isso pessoal e intransferível — diferentemente da visão biomédica científica, que considera o sangue como um conjunto de elementos orgânicos, com características específicas e variáveis, mas sempre impessoal<sup>83</sup>.

As explicações sobre os motivos pelos quais o sangue não deve ser doado ou recebido, entre pessoas ou animais, eram sempre contrapostas às vantagens que a interdição acarretava: para os TJ e para a medicina. Por um lado, Dona Lourdes sinalizava que muitas doenças transmitidas através do sangue acabam por ser evitadas com este procedimento. Por outro, ela enfatizava que o fato das Testemunhas de Jeová não aceitarem a transfusão teria feito com que a medicina desenvolvesse pesquisa de novos métodos para a mesma situação, beneficiando não apenas as TJ, mas a população como um todo. Dona Lourdes supunha que, tendo outra opção de tratamento, a maioria das pessoas preferiria não receber transfusão.

Certo dia, Dona Lourdes me mostrou um vídeo, produzido pela sede das Testemunhas de Jeová, nos EUA, que procurava elucidar a postura do grupo em relação à questão do sangue. Logo no início apresentavam-se alternativas de tratamento sem sangue. O vídeo enfatizava que a medicina teria convencionado que, para solucionar a perda de sangue, a transfusão deve ser feita. No contraponto, o vídeo relativizava a ideia de que os Testemunhas de Jeová são contra a vida porque não aceitam transfusão. Os TJ não aceitam este tipo de tratamento, mas não querem morrer.

Como já mencionei, a primeira reunião pública a que assisti no Salão das Testemunhas de Jeová localizado na Ajuda, tratava justamente da questão do sangue. O palestrante convidado esclarecia que os Testemunhas de Jeová são a favor da medicina e não acreditam em curas através da fé. Contrapunha-se, por exemplo, aos grupos pentecostais que praticam ritos de cura e campanhas pela saúde, entendendo que o poder divino e a fé são capazes de

---

<sup>83</sup> Adicionaria a esta questão um comentário. É possível que uma leitura equivocada perceba a interdição ao sangue praticada pelas TJ como um princípio de distinção e critério de separação dos TJ em relação aos demais, tal qual sugeriu Almir Santos (1977) em sua dissertação de mestrado. A partir de meu trabalho de campo, eu diria que a análise não se aplica neste caso, que não se trata de evitação da mistura do sangue “puro” com o “impuro”. Isto se torna evidente, por exemplo, na explicação proferida por palestrante durante minha primeira visita ao Salão do Reino, na qual explicava aos “irmãos” que não deveriam se enganar com a autotransfusão (armazenamento do próprio sangue), porque ainda assim estariam indo contra os princípios bíblicos. Apenas Jeová teria o direito de manipular o sangue, a vida, a alma.

atuar sobre o corpo e/ou bloquear a ação de demônios causadores de doenças. Ele também frisava que os Testemunhas de Jeová nunca devem dizer que preferem morrer a receber sangue. Que devem dizer que querem viver e aceitam qualquer tipo de tratamento, exceto a transfusão.

Com isso, ficava claro que as Testemunhas de Jeová elaboravam frequentemente respostas aos estranhamentos e reações das quais eram alvo. No encontro, um dos focos de resistência e estigmatização do grupo era identificado e debatido. O palestrante dirigia-se a leigos como eu, uma estudante<sup>84</sup> e pesquisadora curiosa, que não entendia os motivos pelos quais os TJ não aceitavam sangue. A palestra preparava os TJ para lidar com possíveis questionamentos.

Em especial, o palestrante enfatizava que os TJ desejam o tratamento médico, mas buscam procedimentos que não envolvessem a transfusão de sangue. Os principais argumentos eram construídos num diálogo com a medicina e com os direitos humanos e o direito do paciente fazer sua opção de tratamento.

Coerentes com essa orientação, atualmente os TJ carregam consigo um documento que informa sua recusa a receber transfusão sanguínea. Nele constam informações de procedimentos médicos alternativos que podem ser utilizados em caso de necessidade. Há também o nome de profissionais que podem ser contatados para maiores esclarecimentos. Nesse sentido, a própria organização dispõe de uma comissão médica para dar assessoria aos fiéis.

Se o aspecto do sangue é o que ganha maior visibilidade nos debates públicos, a forma de proselitismo face a face praticado pelos TJ suscitava comentários nas redes de vizinhança. Esse é o tema da próxima seção.

### 3.3 Levando as “boas novas”

Ao longo de nossos encontros, Lourdes me contou, de forma espontânea e fracionada, um pouco de sua história de vida. Quando se tornou Testemunha de Jeová, ela decidiu abandonar seu emprego de cabeleireira num salão de beleza para poder se dedicar mais ao estudo bíblico, frequentar todas as reuniões e pregar. Falou-me que, ao mesmo tempo em que

---

<sup>84</sup> Do início ao fim de nossa convivência, meu estatuto em relação às TJ era de estudante, no máximo futura irmã. Em situações de grandes eventos dos TJ nos quais estive presente, e em visita à sede da organização, ficava claro o meu lugar quando Dona Lourdes me apresentava a seus conhecidos. Eu não fazia parte da congregação. Era uma estudante, futura irmã, nas expectativas de minha professora de estudos bíblicos.

tomou essa decisão, orou muito a Jeová para que seu marido conseguisse um emprego com melhor salário. Dentro de pouco tempo, ficou sabendo de uma vaga na Carris. Ele fez a prova e entrou para a companhia de transportes públicos de Lisboa, com sede em Alcântara, freguesia vizinha à Ajuda. Dona Lourdes e Seu Edgar sublinharam que receberam ajuda de Jeová para que pudessem viabilizar seus objetivos de maior dedicação ao estudo e à pregação. Para obter uma renda complementar, ela começou a pintar porcelanas. Assim, podia fazer o seu próprio horário e organizava o tempo para o estudo e para a pregação.

Ao abandonar o emprego, Lourdes também aderiu a um modelo marcado pela segregação de papéis por gênero (ver Bott, 1976), valorizado entre as Testemunhas de Jeová (Monteiro, 2005). À Dona Lourdes, enquanto mulher, cabia dedicar-se por mais tempo à atividade religiosa e às tarefas do lar, enquanto a Edgar era dada a responsabilidade de ter um salário capaz de prover o sustento da casa, ou pelo menos a maior parte dele.

Entre os Testemunhas de Jeová, segundo a orientação bíblica, o homem aparece como “cabeça do casal”, cabendo-lhe a última palavra em decisões que possam afetar a vida, sinalizando uma hierarquia entre os gêneros e uma submissão da mulher à autoridade do homem (Monteiro, *Ibidem*). Contudo, Edgar e Lourdes, que sempre observavam esse preceito, não interagiam dentro de um padrão estereotipado de autoridade e submissão. Minha interlocutora tinha uma personalidade forte, era bastante comunicativa e incisiva em seus posicionamentos. Era ela quem conduzia nossos encontros de estudo, independentemente do TJ que estivesse ao seu lado. Contudo, seguindo o que os TJ consideram orientação bíblica, Dona Lourdes trazia um lenço e cobria a cabeça, em sinal de respeito ao “varão”, quando conduzia o estudo ao lado do marido. Seu Edgar era uma pessoa mais contida, falava pouco e às vezes fazia comentários concordando com Lourdes. Fora do momento de estudos, com certa frequência procurava ponderar algumas atitudes da esposa.

Em um de meus encontros para estudo bíblico com o casal, o tema central de nossa conversa foi a “pregação das boas novas”. A expressão é utilizada pelos TJ para se referir a sua tarefa de levar a mensagem, a toda população mundial, de que haverá um paraíso na terra após o Armagedom — “fim do sistema de coisas”, para utilizar a expressão considerada precisa pelas Testemunhas de Jeová. Os TJ consideram que, desde 1914, estamos vivendo um momento de transição em que Cristo, ao lado de Jeová, está travando uma batalha com “iníquo”, Satanás, e dando oportunidades para que as pessoas reconheçam-No como Deus, aceitem-No, se batizem e modifiquem seu comportamento. Todos homens e mulheres teriam a possibilidade de escolher viver no paraíso terrestre, o Reino de Cristo. Eles consideram que “a destruição das pessoas más e a remoção do governo perverso são essenciais para a

restauração da verdadeira paz e prosperidade na Terra” (A vinda de Cristo, [http://www.watchtower.org/t/20070315/article\_02.htm], acesso em 10/04/2010).

As Testemunhas de Jeová crêem na segunda vinda de Cristo para cumprir sua missão de transformação do mundo em paraíso, mas não de forma humana.

As pessoas não o verão com os olhos literais. Desde sua ascensão ao céu, Jesus é uma pessoa espiritual ‘que mora em luz inacessível, a quem nenhum dos homens tem visto nem pode ver’ — 1 Timóteo 6:16. (...) Jesus não precisa assumir uma forma humana para ser “visto” pelos habitantes da Terra (...)” (A vinda de Cristo, *Ibidem*).

Lourdes também me explicou que para uma pessoa ser salva e ter vida eterna — os TJ crêem que haverá vida eterna na terra paradisíaca para aqueles que forem salvos — , em primeiro lugar, é necessário o batismo, ou seja, a aceitação pública de mudança de modo de vida e a declaração de que, a partir daquele momento, o convertido seguirá exclusivamente o deus Jeová.

Depois da conversão, o segundo passo importante na vida de um Testemunha de Jeová é o proselitismo. Dona Lourdes lembrava-me do segundo mandamento cristão que se refere a amar ao próximo. Ela então me dizia que a pregação é uma prova de amor pela humanidade. Por isso, as testemunhas vão, debaixo de chuva ou de sol, pregar – por amor ao próximo. De acordo com o primeiro mandamento, explicava-me Lourdes, devemos amar a Deus sobre todas as coisas. Quem ama a Deus precisa dar provas. No raciocínio apresentado por Lourdes, as provas são as obras, ou seja, a pregação.

Em 1953 a organização implantou um sistema de treinamento, de modo que todos os convertidos fossem capazes de pregar de casa em casa (Sentinela, 13/07/1979). O proselitismo, chamado “saída ao campo”, envolve diferentes práticas. O “testemunho informal” é aquele que pode e deve ser praticado em todas as oportunidades que surgirem ao longo da rotina do crente (Montenegro, 1996). Nesse contexto, a Testemunha de Jeová é incentivada a sempre estar pronto para dar o seu testemunho ou transmitir a mensagem religiosa.

As aulas que eu tinha com Dona Lourdes faziam parte desse exercício proselitista. Porém, pude perceber que depois de certo tempo, passava a ser importante que eu, além de entender o que me era transmitido, fosse capaz de explicar com certa precisão lógica e didática as informações que eu recebia. Lembro-me de que não fui muito bem nos “testes” que a “professora” me aplicou.

Uma vez ela propôs revisarmos o conteúdo de um capítulo no qual era explicado o nome de Jeová. Apontou para as letras em hebraico e me perguntou o que eram. Respondi de

maneira bastante objetiva: que ali estava escrito Jeová. Mas ela não ficou satisfeita com a minha resposta. Começou a me explicar tudo de novo, em detalhes: que aquele era o tetragrama, no qual não são escritas as vogais, somente as consoantes do nome de Deus que aparece no “Antigo Testamento” original quase 7.000 vezes. Disse, então, que da próxima vez eu saberia explicar. Foi quando me dei conta de que não bastava saber o sentido geral da mensagem, mas era preciso assimilar o didatismo.

Além da pregação individual e informal, havia a pregação porta a porta, esta sim formal e realizada sempre em duplas. Essas saídas são sempre organizadas a partir de um mapeamento da região geográfica pela qual cada congregação é responsável. O “território” ou “terreno” é distribuído entre as duplas de publicadores, que possuem uma ficha na qual assinalam se conseguiram ou não contatar o morador, se deixaram ou não alguma publicação.

Dona Lourdes explicava-me que o “instrutor de campo” costuma ter um mapa e registrar tudo que é feito pelo grupo que coordena. Tirou da bolsa, de dentro de uma espécie de arquivo de bolso, cartões com traçados de ruas, seus respectivos nomes e números das casas a visitar. Depois me mostrou o caderno com suas anotações sobre lugares em que tinha estado e o que havia se passado.

Quando é deixada uma publicação, depois de um tempo os publicadores retornam à residência, procurando estabelecer um diálogo. As casas onde não são bem recebidos e notam algum tipo de hostilidade são marcadas para que não voltem a ser visitadas (Montenegro, 1996). Dona Lourdes me explicou que, depois de algum tempo, é prevista a volta ao local, pois pode acontecer de o morador ter uma nova postura ou ter havido uma troca de residentes.

Havendo interesse do morador, é iniciado um estudo bíblico, em geral conduzido uma vez por semana na casa do interessado. No meu caso, foram combinados estudos quinzenais, realizados em diferentes locais, de acordo com a ocasião.

A duração do estudo varia conforme o ritmo de leitura do livro adotado. No meu caso durou mais de seis meses, pois, além de nossos encontros serem inicialmente quinzenais, eu geralmente aproveitava a ocasião para fazer diversas perguntas, nem todas diretamente relacionadas ao assunto do estudo. Ao longo do estudo nos guiamos pelo livro “O que diz a bíblia?”. Dona Lourdes me ofereceu a publicação, assim como uma bíblia, para que eu pudesse acompanhar as explicações<sup>85</sup>. Valorizava meu aprendizado no manuseio da escritura, elogiando-me quando eu conseguia achar com rapidez o trecho indicado.

---

<sup>85</sup> Entre os Testemunhas de Jeová, as publicações não são vendidas, mas sempre doadas. Há uma caixa de contribuições destinada a esse fim, na qual os próprios publicadores, de acordo com as suas possibilidades, como me explicou Lourdes, contribuem para a impressão do material. Da mesma forma é mantido o Salão do Reino — a partir de contribuições daqueles que frequentam o espaço.

A valorização à consulta da bíblia como fonte de verdade estava atrelada a ideia de que o estudante deve ser capaz de tê-la como referência central e dela extrair o máximo de informações, através de um interpretação, na maioria das vezes, literal e ao mesmo tempo racionalista. Entre os TJ, o estudo e o uso da racionalidade aparecem como fundamento da fé e como prática estruturante da rotina do religioso.

Ao combinar com Dona Lourdes nossos encontros para estudo bíblico, expliquei que eu tinha como objetivo aproveitar a oportunidade para coletar dados para minha pesquisa acadêmica. Quis deixar claro que não tinha intenção de ser Testemunha de Jeová. Ela me respondeu dizendo que eu não tinha nenhum compromisso em me tornar uma TJ. Disse-me que isso era normal, pois geralmente as pessoas iniciavam um estudo por curiosidade. Mas revelou: “porque ninguém nasce com fé... a fé é cultivada, conquistada com o tempo e com o estudo”. Então, Dona Lourdes me contou sobre seu processo, quando iniciou o estudo bíblico e foi cativada pela racionalidade e pela dimensão positivista dos TJ: “para tudo havia uma explicação”. E continuou de forma elogiosa: “Não há mistérios”, “o Senhor Jeová não deixa de esclarecer nada”, “é a maravilha de Jeová”<sup>86</sup>.

Os encontros de estudos incluem uma oração no início, realizada em voz alta por apenas uma pessoa, e outra no final. As reuniões semanais incluem, além da oração inicial e final, um cântico de louvor de abertura e outro de encerramento. De maneira contida, os presentes acompanham a canção em seus livros, seguindo marcação dada por um órgão eletrônico em *playback*.

Terminado o estudo bíblico, normalmente o estudante é convidado a participar das reuniões de estudo no Salão do Reino. Como eu já tinha ido até o salão, de vez em quando participava de uma reunião ou outra, sempre convidada por Dona Lourdes.

As horas de pregação e estudo costumam ser sempre contabilizadas pelo próprio publicador e depois somadas com o restante da congregação. Dessa forma, mantém-se um registro das atividades realizadas por cada congregação e acompanha-se o sucesso do andamento da missão proselitista.

---

<sup>86</sup> Em pesquisa entre famílias de Testemunhas de Jeová em Portugal, Monteiro (2005) apontou que o estudo bíblico oferecido a domicílio pelas TJ surge como uma possibilidade de ter acesso a um capital simbólico, valorizado dentro da tradição católica e, ao mesmo tempo, atribuído a uma ascensão hierárquica. A socióloga considerou que o estudo bíblico permite acesso a um conjunto de informações consideradas de circulação restrita (Monteiro, *Ibidem*). Assim, a dimensão intelectual, valorizada pelos TJ, é um atrativo.

### 3.3.1 Construindo-se Testemunhas de Jeová

Ao realizar o trabalho de campo, as Testemunhas de Jeová são facilmente identificadas por sua forma de apresentação e abordagem.

É uma cena comum em quase todos os países do mundo. Duas pessoas bem vestidas aproximam-se de uma casa e procuram transmitir ao morador uma breve mensagem da Bíblia sobre o reino de Deus. Se ele mostrar interesse na mensagem, talvez apresentem publicações bíblicas e ofereçam um curso bíblico gratuito, em domicílio. Daí se dirigem para a próxima casa. Se você participa deste trabalho, é provável que perceba que a maioria das pessoas o reconhece mesmo antes de você começar a falar. De fato, o ministério de casa em casa tornou-se a nossa marca registrada. (Sentinela, 13/07/2008, p.3)

A passagem que consta na revista de estudos das Testemunhas de Jeová sublinha a percepção de que sua identidade é reconhecida pela forma utilizada pelos pregadores para o proselitismo. Lembro-me de que, quando fui visitar a sede das TJ em Portugal, o Betel, localizado em uma cidade próxima a Lisboa, íamos Dona Lourdes, Seu Edgar e eu de carro quando passamos por duas Testemunhas de Jeová. Dona Lourdes reconheceu de longe a dupla, embora não conhecesse as senhoras. Andando em par, com roupa elegante, saia abaixo do joelho e pasta na mão. Com pasta na mão só poderiam ser duas irmãs, exclamou Lourdes.

Contudo, até chegar à pregação os TJ têm de assimilar, praticar e incorporar um conjunto de hábitos. A maneira de ser — falar, se vestir e agir — faz parte do aprendizado de um certo modelo ideal produzido pelo grupo, tomando como base referências bíblicas e também padrões sociais. Percebi que o assunto era tratado de maneira explícita e direta. Lembro-me do dia em que Dona Lourdes me convidou para uma reunião e, indicando uma passagem bíblica, explicava que as mulheres devem vestir saia em reuniões ou em atividades ligadas à igreja. A calça comprida poderia ser utilizada, desde que não fosse em nenhuma atividade de proselitismo, estudo ou adoração.

No único congresso de distrito do qual participei, circulava com Dona Lourdes e ela sinalizava que era fácil distinguir um estudante de um irmão ou irmã, pela mulher calça comprida para mulheres ou pelo cabelo comprido para homens. Apontou-me, então, jovens que seriam estudantes, explicando-me que o cabelo comprido não deve ser utilizado por jovens porque sinaliza rebeldia. Completou dizendo que os Testemunhas de Jeová não são rebeldes e procuram ser pessoas muito corretas. Lourdes sinalizava a recusa de um símbolo, enquanto marca social.

Contudo, no mesmo congresso, Dona Lourdes observou que nem todos os TJ haviam assimilado totalmente os padrões de comportamento cristãos. Enquanto tecia seus



comentários, ela reparava no “desfile de moda” de alguns, a maioria jovens. Falava dos abusos nos decotes, estranhava alguns sapatos de salto muito alto. Um dos temas abordados naqueles dias de encontro era justamente a questão do vestuário. Orientava-se que o TJ deve se vestir com dignidade, mas sem exageros de nenhum tipo, visando à boa apresentação com discrição.

Os publicadores devem passar por um treinamento no qual simulam abordagens, diálogos e condução de estudos entre si. Nesses treinamentos, são orientados em relação ao que falar e como falar. São avaliados em relação à clareza, inteligibilidade, volume, pausas, ênfase, pronúncia e argumentação de seu discurso (Montenegro, 1996). As recomendações com relação ao vocabulário utilizado e estilo de fala são abundantes. Deve-se utilizar o mesmo vocabulário presente nas publicações da organização. É considerado ideal que o publicador prepare frases com palavras-chave da mensagem a ser transmitida e que o faça com antecedência, garantindo que sejam estudadas e trabalhadas. Também deve se preparar para intervenções e perguntas de seu interlocutor (Ibidem).

Durante o treinamento, o publicador também é instruído com relação a seus gestos, postura e aparência, com base em estilos modelares. Cada um dos aspectos é abordado com detalhes, ao mesmo tempo que se valoriza certa “naturalidade”, alcançada com a boa preparação e com a prática (e não com o improvisado). A partir de uma etnografia dos treinamentos entre os TJ, Montenegro (1996) apontou para a transmissão de técnicas corporais que se entendem como sendo as mais adequadas às situações de proselitismo, configurando, juntamente com o estilo de fala, um determinado *ethos*.

À parte do treinamento, são realizadas semanalmente, em todos os salões, as chamadas Reuniões de Serviço, que visam, justamente, a abordar aspectos relacionados às atividades de proselitismo (Testemunhas de Jeová – Proclamadores do Reino, 1993). Dessa forma, produz-se uma grande homogeneidade no estilo dos publicadores, o que faz com que os Testemunhas de Jeová sejam facilmente reconhecidos na sua atividade, não apenas localmente, mas internacionalmente. Se nos guiarmos pelos manuais, o mesmo padrão é válido para qualquer local ou país.

### 3.3.2 Os métodos de Jeová

A padronização das atividades, publicações e proselitismo é garantida, em boa parte, por uma organização internacional — como gostam de frisar os TJ. Essa caracteriza-se pela pesada burocracia, na qual se destaca uma forte hierarquização, divisão rígida de papéis e

tarefas e a busca constante de padronização de práticas. Um sistema bastante eficiente que preza pela precisão das ações, abrangendo desde a pontualidade nas reuniões até a observação de uma conduta moral rigorosa — aspecto que Dona Lourdes e outros TJ gostavam de ressaltar como uma prova de que aquela é de fato a organização de Jeová.

A partir da sede da organização, localizada no Brooklyn, um corpo governante controla a empresa editorial e a reprodução da literatura distribuída em mais de 230 países. Há comitês responsáveis pelo acompanhamento do ensino e supervisionamento do conteúdo do material utilizado para instrução, pelo acompanhamento do trabalho de evangelização, pelas questões doutrinárias, por acompanhar trabalho dos voluntários, entre outros (ver Montenegro, 1996).

Também na sede de Nova York funciona a Escola Gilead, onde missionários — geralmente casais sem filhos — recebem treinamento intensivo de cinco meses para depois serem enviados a algum país para evangelização (Testemunhas de Jeová – Proclamadores do Reino, 1993). Dona Lourdes me mostrou um vídeo que retratava a rotina e o sistema de funcionamento da escola. O tempo todo ela fazia breves comentários de passagens do vídeo, demonstrando seu entusiasmo com o sistema de funcionamento da organização. Interessante contrastar essa ênfase no controle e preparação do publicador com o destaque dado à capacidade de Jeová intervir no fluxo dos eventos.

Em uma assembleia de circuito em Carnaxide, dois casos relatados focavam essa questão. O primeiro era a experiência de um casal que foi sequestrado por guerrilheiros na Colômbia. Dizia o orador que a chance de serem mortos era grande. Foram levados até o alto de uma montanha e, chegando lá, os guerrilheiros perguntaram ao casal que Deus é esse que os deixa serem capturados por guerrilheiros. Eles responderam que costumavam pregar de porta em porta, de casa em casa, mas como os sequestradores não tinham casa, que Deus os fez raptar o casal para que pudesse chegar até eles a mensagem. Depois disso, passados alguns dias, eles foram libertados.

Outra história contada foi a de um cego e um analfabeto que estavam pregando e bateram na porta de uma pessoa que havia deixado o seguinte bilhete do lado de fora: “Testemunhas de Jeová, favor, não perturbem”. Sem ter lido a placa, bateram e falaram com o homem, que, no fim, acabou aceitando a intervenção e se tornou um TJ.

Após a assembleia, em reunião de estudo, Lourdes voltou a comentar os casos comigo. Relembrando-os em detalhes, Lourdes concluiu que Jeová encontra todos os meios para fazer chegar a mensagem a todos, de tal maneira que nós nem imaginamos. Da mesma forma, implicitamente, acreditava que o fato de eu estar fazendo pesquisa sobre as Testemunhas de Jeová não era acaso, mas um caminho para minha aproximação dos TJ.

Os casos e o comentário de Dona Lourdes apontam que, apesar da homogeneidade da pregação, há situações que surgem de maneira não premeditada e são bem sucedidas. Sem dúvida, podemos destacar a capacidade dos evangelizadores treinados de responder adequadamente a tais situações. Todavia, entende-se que o agente responsável aqui não é o publicador, mas sim Jeová. Diante da tarefa de espalhar as boas novas, Ele é capaz de promover intervenções, e fazer com que a pregação, por regra homogênea e padronizada, tenha eficácia diante de circunstâncias específicas. Contudo, a capacidade de intervenção divina não é capaz evitar situações delicadas. Muito pelo contrário: os desafios são previsíveis.

### 3.3.3 Face a face com as resistências

Ao longo dos nossos estudos, Dona Lourdes e Seu Edgar comentaram diversas situações vividas durante as pregações. Muitas das vezes os episódios serviam para ilustrar assuntos do próprio estudo bíblico. Num dia, Dona Lourdes me falou de dois momentos delicados que vivenciou. O primeiro foi na rua, quando ela e outra TJ iam para o campo para pregar. Ao passar por uma moça que aguardava no ponto de ônibus, ela teria dito: "você não sabem como eu vos odeio". Lourdes reproduziu uma expressão de agressividade.

Dona Lourdes comentou o episódio da seguinte: "ela não pode odiar-me porque nem me conhece. Ela odeia o que eu represento". Comentou que as pessoas sabem que são Testemunhas de Jeová, citando as características de maior visibilidade: andam de dois, com bolsa na mão, abordam as pessoas de uma maneira simpática: "bom dia, como vai a senhora, tudo bem?", disse Dona Lourdes.

Minha interlocutora destacou três aspectos. 1) Um conjunto de atributos tornava fácil o reconhecimento das Testemunhas de Jeová, sem que fosse necessário anunciar o pertencimento. A fácil identificação do grupo gerava uma reação. 2) Dona Lourdes espantava-se que atributos que ela considerava positivos — como a gentileza, a polidez —, fossem rejeitados por seus interlocutores. Um atributo que poderia ser desejável tornava-se um atributo negativo — a inconveniência — na situação de proselitismo. 3) Ao tecer esse comentário, Lourdes apontava o reconhecimento de um estigma vivido pelos TJ, ao mesmo tempo em que mostrava sua indignação com a rejeição. As marcas que promovem o reconhecimento das TJ são capazes de despertar não apenas rejeição, mas também um comportamento agressivo que impede — ou tem o objetivo de impedir — a aproximação proselitista. É tarefa dos TJ, porém, tentar incansavelmente a aproximação. Na sua persistência proselitista, é inevitável que deparem-se com muitos que não são simpáticos ao

grupo. Mais do que isso, essas pessoas parecem se sentir incomodadas pela interação que os TJ tentam promover.

O segundo caso contado por Dona Lourdes aconteceu durante uma pregação de casa em casa. Um dia, ela bateu na porta de uma residência e ninguém abriu. Lá de dentro, uma criança (a voz era de criança) respondeu que estava sozinha. Dona Lourdes, então, disse que voltaria mais tarde e a criança, sem abrir a porta, gritou do lado de dentro: “eu não vos posso nem ver na minha frente”, reproduziu ela em tom de escárnio. Dona Lourdes se admirou: “uma criança! Satanás não está a poupar ninguém”.

Minha interlocutora então me explicou que não ficava triste por si mesma ao enfrentar tais situações, pois considera que está cumprindo seu dever. Mas, explicou-me ela, é Jeová quem possibilita ou não a boa recepção. É tarefa Dele fazer com que a mensagem seja bem recebida. Ou seja, estava fora de controle do publicador a recepção da mensagem emitida. Sua tarefa era preparar-se bem e ir até as pessoas. A reação das pessoas à mensagem que levava não era de sua responsabilidade. Também não era de responsabilidade dos seus interlocutores.

Dona Lourdes dizia-se triste pelas pessoas não serem receptivas à mensagem de Jeová. Ela tinha pena daqueles que não ouvem a mensagem, pois, de acordo com a cosmologia partilhada pelas Testemunhas de Jeová, é Satanás quem atua para que elas não ouçam a Jeová e, assim, não tenham a possibilidade de serem salvas e viverem eternamente na terra paradisíaca. Dizia-me repetidamente que as pessoas estão apáticas e indiferentes, inconscientes do que se passa no mundo. A razão para isso é que Satanás está atuando sobre elas.

Num outro estudo bíblico conduzido por Dona Lourdes, ela voltou a falar sobre a ação de Satanás para que as pessoas continuem adormecidas, ou, novamente, apáticas. Desta vez, ela parecia, de certa forma, criticar as pessoas por não darem ouvidos à pregação, por verem tantas coisas ruins no mundo e não fazerem nada para mudar, por achar que o que eles falam sobre o reino é uma utopia, que é um sonho que nunca será realidade.

Argumentei, então, lembrando de nossa aula anterior, que poderia ser essa também uma forma de Satanás atuar sobre as pessoas. Ela concordou e contou que recentemente tinha ido à casa de uma senhora que concordava com tudo que ela dizia. Foi muito simpática e reagiu bem à pregação. Dona Lourdes perguntou então se a interlocutora não gostaria que as TJ voltassem para conversar outro dia, para falar de pormenores. A senhora disse que tudo bem. Mas ao voltar, D. Lourdes disse que “ela era outra pessoa”. Que não queria mais saber de estudo, nem de nada. Que tinha mudado completamente na forma de tratá-la. Então, concluiu Lourdes, “quem esteve lá? Satanás andou a visitá-la, ou a família dela colocou obstáculos”.

Para os TJ, Jeová criou apenas criaturas espirituais boas, mas um anjo se rebelou e se tornou mau. Este é Satanás, o Diabo, que teria o desejo de ser adorado por todos. Outros anjos o seguiram e passaram a colaborar com Satanás. Foram expulsos do céu e lançados para baixo, para a Terra, onde causam “tribulações” e “enganam as pessoas” (Espíritos Mortos, 1991, p. 10). Influenciam-nas através de visões ou vozes. Satanás e seus parceiros, os demônios, são cruéis e perigosos: “eles flagelam algumas pessoas com doenças. Molestam outras à noite, privando-as do sono ou fazendo-as ter sonhos aterrorizantes. Abusam de outras sexualmente. E ainda levam outras à loucura, ao assassinio ou ao suicídio” (Ibidem, p.12). Além disso, fazem crer que os mortos estão vivos como espíritos, sustentam “religiões falsas” que apregoam “mentiras religiosas” (Ibidem, p.15).

Considerando isso, um TJ precisava estar preparado para lidar com adversidades, entendendo-as na sua complexidade cosmológica, ao mesmo tempo deve estar atento às interferências de entidades malévolas e capaz de identificar suas formas de atuação.

#### 3.3.4 Enfrentando Satanás e mantendo precauções

Certa vez, perguntei a Dona Lourdes sobre o motivo da pregação dois a dois. Ela explicou-me que é uma orientação bíblica. Primeiro, um faz companhia ao outro. Pode acontecer de um ser menos experiente que o seu par e estar lá para dar apoio. Pode também, diante de uma situação mais complicada, uma pessoa estar falando e a outra estar pensando em outros pontos de argumentação para falar em seguida. Pode ainda ser necessário que a pessoa ore no seu íntimo, enquanto a outra prega. Explicou-me que isso é necessário principalmente quando visitam pessoas que estão possuídas.

Lembrou-me então de uma vez em que estive pregando na casa de uma pessoa que sofria interferência demoníaca. A mãe aceitou o estudo bíblico, mas Dona Lourdes percebia que, na presença da filha, não se sentia bem. Sua mente ficava confusa, faltavam-lhe argumentos para a pregação, mesmo tendo tanto tempo de experiência no proselitismo. Então, conversando com a mãe da jovem, Dona Lourdes soube que ela ouvia vozes, que via espíritos e que era atordoada por demônios. Lourdes explicou-me que, nesses casos, tem de se orar muito a Jeová para que a força dele esteja presente. Contou que a situação não foi fácil naquele dia, mas obteve sucesso porque a força de Jeová é maior do que a de Satanás.

Como se observava, a oração é a principal arma contra a ação de Satanás. Sua atuação é identificada por sinais, mas não pela presença manifesta no corpo de outra pessoa. O

Testemunha de Jeová não estabelece uma relação direta com essa alteridade sobrenatural, mas sim, através da oração, invoca a Jeová para que atue no plano que somente é acessível a Ele.

### 3.3.5 Orando...

Outro dia, Dona Lourdes explicou-me a diferença entre orar e rezar: rezar é repetir automaticamente uma ladainha. Orar é estar concentrado e dirigir-se de coração a Jeová e conversar com ele — quase uma meditação, disse-me ela, fazendo uma contraposição implícita entre a reza católica e a oração que me apresentava como método correto.

Dona Lourdes emendou a explicação com uma pergunta: se eu já tinha o hábito de orar. Disse-lhe que sim, considerando eu, no meu íntimo, que a meditação que pratico seria uma oração, no sentido exposto por Dona Lourdes. Então quis ela saber se eu usava o nome de Jeová. Eu disse-lhe que não sempre, para não dizer nunca, já com certo receio de sua reação. Diante da negativa, Dona Lourdes pediu para eu tomar cuidado e sempre utilizar o nome de Jeová em minhas orações para me dirigir a Ele. Porque deuses há muitos, explicou-me, ressaltando que inclusive Satanás é um deus. Dona Lourdes argumentou que ele pode interferir na oração se não a dirijo corretamente a Jeová. Então, perguntei se ele o faz criando confusão mental e ela: “não é só isso. Como ele é mal, e ele anda rondando por aqui, você pode pedir alguma coisa a Jeová e Satanás atuar para que aquilo não se realize ou vá no sentido oposto, por pura maldade”.

Dona Lourdes observa que até mesmo nas orações era preciso ser cauteloso com relação a Satanás. Ao mesmo tempo, sublinha a importância do nome ser pronunciado para que se tenha certeza de que a comunicação estabelecida na oração chegue ao receptor desejado, Jeová<sup>87</sup>.

Lourdes insistia que era importante a oração diária a Jeová, dirigida por nome, sempre reconhecendo Jesus como intermediário (aquele que é o único que pode levar as orações até Jeová), desde que esteja de acordo com a Sua vontade. E esclareceu o que queria dizer com isso: Jeová não atende a motivos egoístas, por exemplo. “Olha, Jeová, eu queria tanto poder ter aquele carro do ano, modelo tal...”, simulou Dona Lourdes. Em contraposição, dizia que a oração pode ser utilizada para levar os irmãos para a reunião, apontando-a como elemento integrante da atividade proselitista.

---

<sup>87</sup> A utilização do nome Jeová é destacada pelas TJ em vários contextos. Em geral, apontam no sentido de que este é o verdadeiro nome da Deus, assim como a forma de identificação correta da personalidade divina.

Em meu diário de campo, registrei um momento de constrangimento, quando pela primeira vez ouvi Dona Lourdes orar, num dia de estudo bíblico reservado, para que Jeová intercedesse pela minha conversão. Ela pedia a Jeová para que aquela fosse uma boa sessão de estudos, onde eu pudesse aproveitar bastante e compreender a palavra. “Que Jeová abençoe a Claudia para que ela possa entender que só esta verdade, que este é o caminho para a salvação...” (Diário de campo, 19/05/2008).

Senti-me incomodada e coagida pela oração. Achei que Lourdes havia exagerado na dose. Ela havia “revelado” suas intenções proselitistas ao mesmo tempo em que me deixava conhecer uma de suas “armas” — que eu reconhecia, de certa forma, como legítima. Concomitantemente, havia certa ingenuidade da minha parte, acreditando em uma hospitalidade completamente desinteressada. Naquele momento, ficou claro que Dona Lourdes estava totalmente focada no seu propósito proselista e cumpria sua missão espiritual.

Ao final dessa mesma sessão de estudo, que foi conduzida juntamente com uma senhora visitante, houve mais uma oração. O tom foi o mesmo e as interpelações a Jeová, do mesmo tipo. Percebi então que a oração era relativamente padronizada. Logo no nosso encontro seguinte, entendendo que a prática fazia parte do ritual, passei a não me incomodar com as orações de Lourdes, sempre previsíveis.

### 3.3.6 Outras religiões

Um dia, contei para Dona Lourdes que, por conta do meu trabalho, estava visitado outras igrejas do bairro. Ela me perguntou o que eu estava achando e disse que era para eu ter cuidado, já que há muitos lugares em que Satanás faz muita pressão. Apressou-se em dizer-me que nas igrejas onde eles dizem que recebem o Espírito Santo, aquilo não é verdade. Os TJ não acreditam na Santíssima Trindade.

Depois de um tempo de estudo, quando eu já demonstrava maior familiaridade com a doutrina das TJ, voltei a alertar Dona Lourdes que não estranhasse, pois eu teria de dar continuidade a minha pesquisa e, com isso, visitar outras igrejas. A freguesia não é tão grande e ela poderia me ver entrando e saindo de alguma igreja. Eu queria preveni-la. Notei que ela ficou um pouquinho desestabilizada e disse que era preciso ter “muito cuidado porque às vezes você vai e acha tudo muito bonito. Mas aquilo é tudo *show*, é o que eles mostram, mas estudo da bíblia mesmo eles não fazem”. Frisou mais uma vez para eu ter cuidado, que Satanás atua de muitas formas.

Nos dois momentos em que surgiu a questão de eu visitar outras igrejas, Dona Lourdes não deixou de demonstrar seu incômodo e tecer críticas. Para os TJ, há apenas uma religião verdadeira, que realmente agrada a Deus. Religiões falsas seriam aquelas que não têm o conhecimento correto e não adoram o único Deus Jeová do modo como Ele aprova. (O que a bíblia realmente ensina?, 2005). Os que praticam a religião verdadeira são identificados através de alguns aspectos: baseiam seus ensinamentos na Bíblia, adoram apenas a Jeová e divulgam Seu nome, têm amor genuíno entre si, não fazem parte do mundo e pregam o Reino de Deus como única esperança da humanidade, entre outros aspectos (Ibidem). Segundo esses preceitos, as Testemunhas de Jeová seriam a única religião verdadeira. Em consequência, os TJ facilmente conseguem identificar, nas outras religiões e crenças, incluindo a Igreja Católica, sinais da atuação demoníaca.

Em outra aula, conversávamos sobre espiritismo e Dona Lourdes me explicava que o Diabo tem muitas técnicas para fazer com as pessoas continuem a servi-lo e não aceitem a palavra de Jeová. Há métodos mais antigos, como a leitura de cartas, a quiromancia, jogo de dados, búzios, objetos para dar sorte, brincadeira do copo que os estudantes costumam fazer, disse-me minha professora, alertando-me que tudo isso é muito perigoso. Ela continuou explicando que o Diabo também usa meios mais sofisticados para pegar pessoas mais intelectualizadas. Falou da busca de percepções extrassensoriais, yoga, meditação. “Tudo isso são formas de o diabo deixar as pessoas parvas”, exclamou Dona Lourdes.

Dona Lourdes não sabia, até aquele momento, que eu praticava meditação, e diante da explicação que acabara de receber, fiquei bastante constrangida. Mesmo depois de alguns meses de estudo e de ter estabelecido uma interação marcada pela proximidade e pela afetividade, Dona Lourdes, não perguntava sobre minha vida privada. Ela sabia que eu morava na mesma casa onde funcionava a organização Brahma Kumaris, mas, provavelmente, não sabia das atividades que ali eram desenvolvidas. Em uma conversa sobre minhas amigas, cheguei a comentar que dão palestras sobre valores humanos e procuram ajudar as pessoas promovendo o autoconhecimento, mas não tive coragem de utilizar a palavra meditação, entendendo que para ela isso estaria imediatamente associado a algo demoníaco. Dona Lourdes apenas compartilhou que tem pena de pessoas como minhas amigas, que, querendo ajudar outros, não são salvas.

Dona Lourdes então falou-me de uma irmã (TJ) cujo marido comprou o livro O Segredo. (Naquele ano, o livro ficou por um bom tempo no topo da lista dos mais vendidos em Portugal). Lourdes contou-me que a irmã tentou destruí-lo, mas o marido não permitiu. Lembrou também da sogra de outra irmã que começou a fazer Tai Chi e agora está



atormentando a vida da nora. Quer que ela leia livros diferentes e diz para ela não ir às reuniões das TJ. Assim, Dona Lourdes identificava as mais variadas formas de atuação de Satanás, tentando precaver-me de tais influências.

Dona Lourdes me alertou que é preciso ter muito cuidado também com objetos dados por pessoas que praticam espiritismo porque eles são uma ponte de ligação que pode ser maléfica. No meu livro de estudo bíblico *O que a bíblia realmente diz?* (2005, p. 102), as orientações para se proteger de espíritos maus eram: estude a bíblia, ore a Deus e livre-se de objetos ligados ao espiritismo.

Minha professora então recorreu a mais um episódio para ilustrar o ensinamento. Contou-me que uma irmã estava dando curso bíblico para uma senhora cujo marido praticava espiritismo. O casal foi viajar para Veneza e lhe trouxe uma gôndola de presente. Ela aceitou o presente e depois começou a perceber que estava ficando atrapalhada, tinha dificuldade de se concentrar, sentia-se mal. Leu numa revista *Sentinela* um artigo sobre o assunto e imediatamente lembrou-se da gôndola. Depois que destruiu o objeto tudo voltou à normalidade. Mais tarde, constatou que tinha sido mesmo o marido da senhora o comprador da lembrança, constatando a ligação entre o objeto e a ação do mal.

### 3.3.7 Acolhimento de estrangeiros

Como venho observando ao longo deste capítulo, o distanciamento que os Testemunhas de Jeová procuram manter em relação ao mundo governado por Satanás encontra, no proselitismo face a face, seus maiores desafios. Ao mesmo tempo em que é necessário, para um TJ, saber identificar a atuação do mal, também é muito importante facilitar ao máximo a chegada da mensagem a toda humanidade.

No contexto de Portugal, nota-se um investimento em alcançar um número cada vez maior de pessoas, incluindo os grupos que tendem a experimentar exclusão social. No Congresso de Distrito, realizado no Estádio Nacional, Dona Lourdes me mostrou uma área destinada especialmente a cadeirantes. Em visita ao Betel, a voluntária que nos atendeu nos mostrou o estúdio onde estavam sendo gravados vídeos com tradução em linguagem de sinais. Os Testemunhas de Jeová também demonstram estar atentos aos imigrantes. Durante a Assembleia de Circuito, em Carnaxide, comentaram que irmãos portugueses estão aprendendo russo, romeno, chinês e agora hindi para evangelizar os imigrantes.

Não perdi a oportunidade de perguntar a Dona Lourdes se eles também vão até os ciganos do bairro para realizar proselitismo. Dona Lourdes respondeu-me afirmativamente.

Mencionou que há uma congregação em Lisboa em que há muitos ciganos. Contou que alguns ciganos aparecem no salão da Ajuda. Disse que, quando vão à reunião, tratam os TJ muito educadamente, sinalizando um contraste em relação às expectativas criadas em torno do estereótipo do cigano. Mas Dona Lourdes fez uma ressalva: a cultura deles é uma barreira “porque há muitas tradições que têm de ser mudadas”, justificou<sup>88</sup>.

Outro dia, após um estudo com Dona Lourdes e Seu Edgar, peguei uma carona com o casal. Eu disse que iria até o Mini Preço (supermercado considerado popular) e eles se ofereceram para me levar até lá, já que também precisavam fazer algumas compras. Ao chegar à porta do supermercado, Lourdes cruzou com uma conhecida. Ao cumprimentá-la, foi alertada de que o ambiente no Mini Preço não estava bom. Havia muitos ciganos, informou a sua amiga.

Em seguida, Dona Lourdes entrou no Mini Preço. Ao ver os ciganos ao caixa, fez um comentário concordando com sua amiga. Disse-me que realmente o ambiente não estava bom. Seu Edgar, então, chamou a atenção da esposa: “ah, Lourdes...” e seguiram em frente, iniciando as compras.

Diante do alerta da senhora na entrada do supermercado, eu imaginava encontrar alguma confusão — discussão, briga, constrangimento. Mas não foi isso que eu vi. Havia de fato muitos ciganos, mas não havia nenhum evento estranho. Os ciganos falavam no seu tom de voz normal, que é um pouco mais alto do que o padrão geral.

O episódio revelava certa dificuldade de Dona Lourdes em promover uma aproximação, nas interações cotidianas, com a mesma tolerância exercitada durante as pregações, ou, pelo menos, no seu discurso sobre pregação e igualdade. Num primeiro momento, cheguei a pensar que tal atitude era contraditória, já que, por um lado, ela afirmava a importância de fazer chegar a mensagem a todos, independente de quem fossem e de sua condição. Por outro lado, demonstrava preconceito em relação aos ciganos.

Numa primeira reflexão, considerei que Dona Lourdes via os ciganos como alguém que precisa ter seu comportamento reformado. Nesta perspectiva, a conversão seria o meio para tal transformação e não haveria contradição de fato. Contudo, este episódio nos faz refletir melhor sobre como categorias sociais são inseridas numa leitura religiosa do mundo e acabam por reforçá-las.

---

<sup>88</sup> No capítulo 2, ao abordar a dificuldade de integração social dos ciganos, discuti sobre esta percepção da cultura como barreira.

### 3.4 Distinção e aproximação

No início deste capítulo apresentei a situação das Testemunhas de Jeová enquanto grupo religioso presente em Portugal desde 1925, tendo, ao longo dessa trajetória, passado por diferentes momentos históricos, marcados também por variação na receptividade do grupo, bem como no seu status. Ainda que os TJ hoje tenham uma aceitação legal, permanecem estereótipos que conferem ao grupo uma imagem negativa. Tal lugar social é marcado nas interações face a face entre os Testemunhas de Jeová, em plena atividade proselitista, e seus interlocutores. Sem dúvida, a polêmica em torno da questão do sangue e a insistência na divulgação das “boas novas” colaboram para uma má reputação do grupo. Um comportamento até certo ponto padronizado facilita a identificação de um Testemunha de Jeová, que, por sua vez, sabe que sua identidade é estigmatizada.

Por um lado, os TJ procuram distinção dos demais, seja em relação a sua crença — considerada a verdadeira interpretação da bíblia —, em relação à organização — considerada a única que atua, de fato, em nome de Deus —, ou em relação a sua condição de convertidos e, portanto, aqueles que estariam, de fato, próximos à salvação. O distanciamento que se impõem em relação ao mundo e a avaliação que fazem em relação ao “sistema de coisas” colabora para uma dinâmica de produção de segregação. Por um lado, os TJ sublinham distâncias entre eles e os outros — que estão vivendo no reino de Satanás. Por outro, são tratados com relativa distância por aqueles que desejam cativar. Ao mesmo tempo que querem ser reconhecidos por seus atributos positivos, estes assumem conotação negativa no proselitismo. Procuram marcar que diferenciam-se dos demais no plano religioso e ao mesmo tempo buscam criar pontes de acesso à alteridade, numa intenção de transmitir sua mensagem, gesto considerado misericordioso. Nesse jogo, de distinção e tentativa de aproximação, o maior agente causador de obstáculos é o próprio Satanás e, para lidar com suas influências, é preciso destreza.

Sendo assim, para os TJ, o seu próprio estigma — que os coloca numa posição de inferioridade ou de marginalidade — não é mais do que a prova de que estamos vivendo no Reino de Satanás, onde o “bem”, o bom comportamento e as atividades feitas por orientação do próprio Deus são rechaçadas. Através da valorização da racionalidade, procuram elaborar respostas que expliquem a tensão que vivem, especialmente no momento de proselitismo face a face. Naquela situação, o TJ tem de superar um conjunto de estereótipos e driblar a interferência do “iníquo” com uma atuação treinada e com a ajuda do agente divino.

#### 4 IGREJA UNIVERSAL DO REINO DE DEUS: TENTATIVAS DE SUPERAÇÃO DE UM ESTIGMA

Ao longo do capítulo que aqui se inicia, tenho como objetivo analisar a inserção da Igreja Universal do Reino de Deus em Portugal e investigar a construção de um estigma em torno da denominação neopentecostal brasileira. Considerarei como a IURD tem reagido às campanhas de estigmatização, explicitando os fundamentos de sua imagem negativa e as tentativas de superá-la. Para tanto, o relato de um episódio vivido no lugar de cultos da Igreja Universal do Reino de Deus na freguesia da Ajuda, em Lisboa, nos ajudará a começar a pensar sobre o assunto.

Na minha primeira visita ao Centro de Ajuda Espiritual da Ajuda<sup>89</sup>, apresentei-me como estudante e pesquisadora. Naquele dia, eu trazia um questionário nas mãos. José<sup>90</sup>, pastor responsável pelas atividades locais naquela época, recebeu-me com discreta simpatia e respondeu com aparente naturalidade às minhas perguntas. A conversa estendeu-se para além da pauta pré-estabelecida. Notando meu interesse em saber mais sobre o Centro de Ajuda Espiritual, ele começou a contar sobre sua experiência. Foi explícito em associar o Centro de Ajuda Espiritual à Igreja Universal do Reino de Deus, dizendo-me que “é a mesma coisa”. Então, perguntou-me se eu já conhecia a IURD do Brasil e indicou-me que, quando eu retornasse ao meu país de origem, poderia procurar uma Igreja Universal para frequentar as reuniões e ter o mesmo tipo de atendimento. Com isso, o pastor apresentava-me a dimensão transnacional da organização e apontava para uma continuidade de padrões e sistemas, mesmo tendo aquele lugar de culto um outro nome na fachada.

Na conversa, pastor José procurava acentuar as conexões entre a igreja e o Brasil. Falávamos que, no Brasil, há muitas igrejas do “Reino de Deus” (como se costuma resumir o nome da denominação em Portugal). O jovem pastor lembrava-me que a sede mundial da denominação — a Catedral Mundial da Fé — fica na cidade de onde eu vinha (Rio de Janeiro). Ele acionava, dessa forma, referências do contexto brasileiro para localizar aquele espaço de culto na Ajuda. Ao mesmo tempo, ajudava a criar, no meu imaginário, a conexão daquele Centro de Ajuda Espiritual com o Brasil, convidando-me a extrapolar referências locais.

---

<sup>89</sup> Desde o ano de 2003 a IURD vem utilizando outro nome público para seus lugares de culto: Centro de Ajuda Espiritual. Ao longo do capítulo, explicitarei razões para a troca da nomeação.

<sup>90</sup> Para preservar um relativo anonimato de meu interlocutor, utilizo nome fictício.

Ao saber de mais detalhes de minha situação em Portugal, José identificou-se com a minha condição. Disse-me que também foi para Portugal como estudante, com bolsa de estudos, mas, no seu caso, acabou não retornando a Angola. Tornou-se pastor da Universal e interrompeu o curso de Gestão (Administração). Na sua releitura da história de vida, a viagem para a Europa era um plano de Deus. Entendeu então que, de acordo com este plano divino, deveria ficar em Portugal, abandonar a faculdade e tornar-se pastor. Tomada a decisão, teve de enfrentar algumas resistências. Conforme me contou, sua família, no início, não concordou. Com o passar do tempo, seus pais aceitaram a conversão. Entretanto, apenas nos últimos anos os demais familiares começaram a aceitar que ele tenha largado seus estudos e a possibilidade de carreira no mundo dos negócios para se tornar pastor da IURD.

Em uma imagem, José explicou as consequências de sua escolha de vida, de se tornar pastor da Universal. Disse-me: “é que nem casar com alguém que as pessoas acham que é feio e ficam colocando defeito”. E continuou: “Mas se você tem certeza de que é isso que você quer, você vai em frente e não se importa com o que as pessoas falam”. Depois, prosseguiu com o assunto como se estivesse me preparando para a possibilidade de eu ter de enfrentar algum tipo de reprovação social.

A analogia esboçada pelo pastor do Centro de Ajuda Espiritual parece-me bastante significativa. Ainda que neste episódio seja possível reconhecer o apontamento de uma dupla problemática — a mudança na trajetória profissional para se tornar um pastor evangélico e o pertencimento à IURD —, o segundo merece maior destaque. O simples fato de ele ter recorrido a tal referência nesse nosso primeiro contato torna evidente que uma imagem negativa da denominação estava em jogo. O agente religioso sinalizava um reconhecimento e uma tentativa de relativização de um estigma através da analogia entre a IURD e uma mulher feia.

Goffman (2008), em seu estudo clássico sobre a manipulação da identidade deteriorada, assinala que a feiura caracteriza um estigma na medida em que afeta diretamente as interações face a face. O autor recorre à feiura como exemplo do impacto da visibilidade de um estigma. Neste caso, Goffman sublinha que, embora se desqualifique inicialmente o portador do estigma, é possível dissociar competências do atributo estigmatizante. Neste contexto, eu diria que o pastor da Ajuda, na sua analogia, não só apontava para a evidência de um estigma em torno da IURD e sinalizava o reconhecimento de seu impacto social, como também procurava sublinhar a superficialidade de tal percepção.

A partir desse evento, poderíamos nos perguntar: como se dá a negociação da presença da IURD em Portugal? Como uma imagem estigmatizada em torno da Igreja Universal teria

se constituído naquele país? Quais os argumentos de acusação à IURD? Quais os limites de negociação em torno do estigma? Quais os recursos acionados pela denominação diante deste contexto? Essas são algumas das questões que eu procurarei desenvolver e responder ao longo deste capítulo.

#### 4.1 Construção de um estigma

A Igreja Universal do Reino de Deus chegou a Portugal em 1989, com a inauguração do primeiro espaço de cultos em 18 de dezembro, na Estrada da Luz, em Benfica, cidade de Lisboa (Martins e Rosa, 1996)<sup>91</sup>. Logo investiu na compra de horários para radiotransmissão. Em 1992, estabeleceu a rádio Placard, no Porto, a Miramar e a Audisinha, em cidades do distrito de Lisboa (idem). No mesmo ano, a IURD comprou o prédio do antigo cinema Império, espaço suntuoso localizado em uma esquina da Alameda, área tradicional de Lisboa (Farias, 1999). O local se tornou a sede da denominação em Portugal e emprestou à Igreja Universal sua arquitetura imponente, sua estrutura propícia à reunião de grande número de pessoas e uma boa localização. A substituição de um espaço tradicional de lazer por um espaço de culto de uma igreja evangélica brasileira, em especial a IURD, colaborou para que a denominação, já nesse momento, despertasse comentários, reações e resistência entre os portugueses.

Desde a chegada da denominação em Portugal, reverberam notícias que questionam a sua idoneidade. Polêmicas que tinham como palco central o Brasil também costumavam atravessar o Atlântico e alimentar o imaginário lusitano em relação à Igreja Universal — sinalizando o papel relevante da mídia e do fluxo de informações na construção de tal imaginário. A partir de pesquisa sistemática nos principais jornais que circulam ou circulavam em Portugal à época, é possível se ter um esboço de como informações sobre a IURD

---

<sup>91</sup> Segundo o site oficial da Igreja Universal no Brasil (URL: <<http://www.igrejauniversal.org.br>>, acesso em 15/12/2009), a expansão internacional da denominação teve início em 1980, com a instalação de um espaço de cultos em Nova York (EUA). Porém, de acordo com o site da IURD em Portugal (URL: <<http://www.iurd.pt>>, acesso em 15/12/2009), a Universal se estabeleceu nos EUA em 1986. Freston (2001) aponta que a denominação começou a estabelecer, de fato, templos oficiais fora do Brasil em 1985, quando abriu uma igreja no Paraguai. Ele aponta que, em 1989, além de chegar a Portugal, a IURD se estabeleceu na Argentina e no Uruguai. A expansão se tornou mais intensa a partir dos anos 1990. Estima-se que, em 1995, o número de templos instalados no exterior era de 221; em 1998 já seriam 500; e mil templos em 2001. Segundo o site da Universal no Brasil (URL: <<http://www.igrejauniversal.org.br>>, acesso em 15/12/2009), a denominação mantém hoje mais de 4.700 templos em 172 países. Pode-se dizer que, na maioria deles, a sua implantação é simbólica, na medida em que mantém poucos templos e sua penetração é bastante restrita. Portugal, contudo, está entre os países em que a IURD alcançou uma expansão significativa, juntamente com Argentina, Venezuela, Reino Unido, Costa do Marfim, Moçambique, África do Sul e Estados Unidos (Corten *et alli*, 2003). Portugal foi considerado uma porta de entrada estratégica para a Europa e para a “fila” dos migrantes portugueses espalhados por aquele continente (Aubrée, 2000; Mafra, 2002).

repercutiram naquele país.

Em 29 de Junho de 1992, o Público, um dos jornais de circulação nacional com maior prestígio em Portugal, publicou matéria com seguinte título e subtítulo: “Edir Macedo, ‘bispo’ do Reino de Deus no Porto. Justiça brasileira emitiu ordem de prisão preventiva”. Noticiava-se a reunião de milhares de pessoas no Porto ao mesmo tempo em que se ressaltavam as acusações sobre Edir Macedo que circulavam no Brasil — “onde é acusado de prática de charlatanismo e se suspeita de ligações com o narcotráfico”. Destaca-se, portanto, que as primeiras impressões em torno da denominação baseiam-se na circulação ampliada de uma seleção de acusações, tomadas como referências válidas.

No mesmo ano, foi publicada a nota “Evangélicos contra seita brasileira”, no diário portuense já extinto O Jornal (09/10/1992). Nesta, era noticiada reunião do congresso dos evangélicos portugueses, no Porto, para “lutar contra o que considera falsos evangélicos, sobretudo a chamada Igreja Universal do Reino de Deus, chefiada pelo brasileiro Edir Macedo, acusada de ‘pretender enriquecer à custa do milagre com hora marcada’”.

As críticas ganharam força quando a IURD chegou ao norte do país, região em que se considera a tradição católica mais forte. Em 1995, ao comprar o Coliseu do Porto, a denominação começou a ser alvo de muitas contestações. O caso gerou significativos protestos contra a venda do local para a Igreja Universal, ato considerado ofensivo, dada a importância cultural, em escala nacional, do edifício. Na ocasião, chegou a se formar um grupo organizado, que, junto com uma forte pressão da mídia portuguesa, conseguiu que a venda do espaço fosse desfeita. Uma grande quantidade de notícias sobre o caso circulou pelo país e a polémica ganhou força com a participação de artistas e pessoas públicas — que se posicionaram em defesa do Coliseu — em manifestações abertas.

Por fim, formou-se a Associação Amigos do Coliseu. Em acordo com a empresa proprietária do espaço, a Secretaria de Estado da Cultura e a Câmara Municipal do Porto, a associação assumiu a direção do Coliseu em agosto de 2008 e desde então administra uma programação de espetáculos. Em uma visita que fiz ao Coliseu, uma funcionária do setor administrativo sublinhou que o motivo da mobilização do grupo desde 1995 era a manutenção do espaço como centro cultural e não uma reação contra a Igreja Universal. Um dos principais jornais da cidade, *O Primeiro de Janeiro*, também evitou lançar acusações sobre a denominação, focalizando o episódio a partir da relevância do Coliseu no cenário artístico.

Ainda assim, alguns meses depois das mobilizações no Porto em 1995, a IURD voltou a ser combatida. O segundo episódio que teve destaque nos canais midiáticos ocorreu num centro comercial em Matosinhos (arredores do Porto), onde a denominação mantinha como

espaço de culto uma sala de cinema. Neste, houve um cerco aos fiéis da IURD seguido de agressões verbais e físicas<sup>92</sup>.

De 1995 a 1997, aumentou o número de matérias publicadas sobre a denominação. De maneira geral, elas procuravam cobrir e questionar suas ações, principalmente no Brasil e em Portugal. Em 27/08/1995, o Público publicava uma reportagem de destaque intitulada “Portugal Universal”. Nesta, os jornalistas Alfredo Leite e David Pontes escreveram: “a Igreja Universal do Reino de Deus infiltrou-se no nosso quotidiano, importando novas linguagens, estranhos ritos, uma outra forma de difundir a fé”.

Em 6 de Janeiro de 1996, o jornal Expresso, de perfil mais popular e grande circulação no país, noticiava investigação em torno da IURD apontando que, segundo relatório da Interpol portuguesa, a Universal, assim como a Igreja Maná<sup>93</sup>, “perseguem, em Portugal, objectivos diferentes daqueles que propagam”.

A intensa reação à presença da IURD em Portugal, experiência semelhante à vivida no Brasil, foi tratada pela denominação, em ambos os contextos nacionais, a partir de teorias persecutórias (Mafra, 2002). Nessas, os episódios de resistência, difamação e acusação foram vistos pela igreja como uma prova prevista biblicamente. Ou seja, a oposição é um desafio que inevitavelmente encontram os representantes de Deus. Persistir e seguir em frente torna-se a prova do mérito do crente. Dessa forma, a IURD enfrentou as adversidades e prosseguiu noticiando a abertura de novos templos, realizando eventos de massa e veiculando programas de rádio e televisão, além de manter o próprio impresso. Como aponta Mafra (2002), a Universal deslocou o discurso persecutório da lógica de vitimização para a de competição com eficácia. Dessa forma, procurou fazer com que a visibilidade alcançada através de escândalos se revertesse a seu favor.

No período inicial, a IURD também lançou fortes críticas à Igreja Católica, traçando uma nítida oposição à hegemonia nacional da tradição apostólica romana. Articulações contra a Igreja eram frequentes, por exemplo, nas páginas da Tribuna Universal. Em pesquisa às edições do jornal distribuído pela denominação, chama a atenção a sessão intitulada “Histórias do clero romano”, que foi publicada em 1994 e 1995 e trazia críticas diretas à Igreja. Em edições de 1994, lê-se: “Património católico é subsidiado pelos contribuintes portugueses” (25/12), “Igreja Católica vê-se em maus lençóis para explicar novo caso de

---

<sup>92</sup> Para uma análise do episódio, ver Mafra (2002).

<sup>93</sup> A Igreja Maná foi fundada em 1984 em Lisboa pelo moçambicano Jorge Tadeu e logo passou por uma rápida expansão. Hoje em dia está presente em mais de 80 países, entre Europa, África e América (Igreja Maná, [www.mana.com](http://www.mana.com), acesso em 10/04/2010). Assim como a Universal, a denominação difunde a chamada Teologia da Prosperidade, faz uso abundante da mídia para proselitismo e pratica rituais de exorcismo. Também é um grupo estigmatizado pelos portugueses sob acusações semelhantes às que incidem sobre a IURD.



abuso sexual desta vez envolvendo monge beneditino" (25/09), "No Rio de Janeiro, padre tenta enforcar colega" (25/09), "Opus Dei. 'Santa Máfia' do Papa" (20/11), entre outras chamadas.

Segundo a matéria publicada em 12/01/96 no semanário *O Independente*<sup>94</sup>, João Luiz Urbaneja, então responsável pelas atividades da Universal em Portugal, em programa emitido pela SIC, uma rede pública de televisão, fez colocações a respeito de práticas e concepções católicas percebidas como provocações e "chalaça grosseira". O bispo da IURD teria chamado a hóstia dos católicos de "biscoito" e o Purgatório de "um lugar com muitas pulgas". A Igreja Católica reagiu publicamente. O porta-voz da Diocese de Braga, monsenhor Eduardo Melo, em entrevista ao semanário, falou de "manobras" da Igreja Universal que "têm um fim claro: distrair os que, por debilidade de inteligência e fraqueza de vontade, ainda não conseguiram libertar-se do logro que caíram aderindo ao grupo. Da IURD, claro".

Com isso, os primeiros anos de atividades da IURD em Portugal ficaram marcados por tensões, conflitos e disputas vividos com intensidade no espaço público. Porém, como veremos mais adiante, após resistências da opinião pública e acirramento de pressões por parte de autoridades locais, a Universal, recuou e reviu sua postura no contexto português. Antes de examinarmos tal mudança, observarei como esse período inicial da IURD em Portugal deixou uma marca forte no imaginário de meus interlocutores.

#### 4.2 Reconhecendo narrativas

As estratégias utilizadas pela Igreja Universal na sua entrada em Portugal fizeram com que alguns aspectos da denominação ganhassem maior visibilidade e ficassem marcados na memória daqueles que acompanharam o processo, de perto ou de longe. Considerando que toda memória é um fenômeno construído, consciente ou inconscientemente, individual e coletivamente, e resulta de um trabalho de organização de ideias, impressões e interpretações, assim como de uma negociação de valores (Pollak, 1992), é significativo que informações veiculadas pela mídia e uma imagem estereotipada da IURD fosse recorrente na narrativa das pessoas que encontrei em Portugal.

Desde que comecei a me inteirar das dinâmicas religiosas no país, sem sequer mencionar meu interesse pela Igreja Universal do Reino de Deus, comentários surgiam espontaneamente, em diferentes contextos, por parte de pessoas de diversos perfis e contextos

---

<sup>94</sup> Impresso extinto em 2006.

socioeconômicos. A IURD parecia assunto obrigatório em uma conversa com uma antropóloga brasileira interessada em estudar religiões. Minha identidade nacional estabelecia o vínculo e colaborava em suscitar comentários em torno da denominação. Da mesma forma, a marca deixada pela IURD associada à identidade brasileira era tão forte que, como pude verificar, “contaminava” outros grupos religiosos de mesma origem, fazendo com que despertasse comparações e desconfianças também em relação a eles. Tal situação não se restringia aos grupos evangélicos, mas também atingia outros segmentos — dos carismáticos<sup>95</sup> à Igreja Messiânica<sup>96</sup> —, sem distinções<sup>97</sup>.

A lembrança dos episódios sobre a denominação transmitidos pela televisão, denúncias de enriquecimento de seus líderes, depoimentos de pessoas que se sentiam extorquidas e enganadas pela Igreja Universal eram assuntos recorrentes. A memória de meus interlocutores estava marcada pela lembrança de episódios de um passado recente e era reforçada por comentários da opinião pública em torno da presença da IURD em Portugal difundidos desde então. Suas críticas direcionadas à Universal recorriam, como argumento, às reportagens veiculadas pela mídia. Notícias de escândalos que estouraram no Brasil — e chegaram rapidamente ao outro lado do Atlântico — e denúncias sobre ações da denominação em Portugal eram lembradas pontualmente. Os mais citados, eram, sem dúvida, matérias que abordavam enriquecimento de membros da alta hierarquia da IURD. De modo geral, críticas à denominação tinham como ponto em comum duas questões: acusações em relação à recolha e ao uso do dinheiro pela denominação e o estranhamento do estilo de culto pentecostal. Tais apontamentos apareciam de forma recorrente em diferentes contextos.

Certo dia conversava com Lúcia, uma conhecida portuguesa católica de formação, porém atualmente “sem religião”. Lúcia tinha 49 anos e era secretária em um consultório médico. Diante de comentários sobre uma reportagem na SIC sobre candomblé, exclamava com seu tom de voz firme usual. “Os brasileiros trazem tudo para cá. Trouxeram a IURD também e outras coisas mais”. Perguntei se ela se lembrava como foi este processo. Ela disse que não acompanhou muito,

---

<sup>95</sup> No mesmo período em que eu realizava pesquisa de campo em Portugal, Eduardo Gabriel, doutorando em Sociologia da USP, investigava as atividades do grupo Canção Nova no país. Agradeço a ele por compartilhar comigo suas descobertas.

<sup>96</sup> Fui até a Igreja Messiânica através de um conhecido brasileiro que frequentava o grupo. Ele agendou para mim uma entrevista com o responsável pelas atividades da igreja em Portugal. Era um carioca que me contou sobre a dificuldade que a Igreja Messiânica tem para obter credibilidade no contexto português. Dentre os motivos, mencionou a forma como a IURD se inseriu no país e a desconfiança criada, desde então, em relação às religiões brasileiras.

<sup>97</sup> Dentre os grupos que visitei, a Igreja Internacional da Graça foi o único local em que encontrei posicionamento contrário. O pastor responsável por um espaço de cultos da denominação no Porto disse-me que muitos fiéis da IURD que a haviam deixado há alguns anos estavam agora procurando a sua igreja.

“mas nós (portugueses) tentamos nos mobilizar para evitar que ela se infiltrasse. Eles compraram grandes espaços, tentaram comprar o Coliseu no Porto... faziam eventos com milhares de pessoas em estádios. Era uma coisa assim... As pessoas ficam tendo piripaqes... Era aquela gritaria” (Diário de campo, 16/05/2008).

E justificou:

“A gente fizemos (sic) de tudo para que eles não se infiltrassem aqui como foi no Brasil. O que falavam é que eles tinham muita coisa, tinham helicóptero, apartamento de luxo. Para comprar tudo isso, eles precisam mesmo de ter muito dinheiro. E só podem tirar da malta que vai lá. Não que eles roubem das pessoas, penso que não, mas que eles induzam as pessoas a darem seu dinheiro e no meio daquele tumulto, daquela multidão, daquela coisa toda... as pessoas acabam dando. Mostrou na TV uma vez uma senhora que deu todo seu salário e ficou sem nada. Um monte de gente fez denúncia na televisão desse tipo” (Diário de campo, 16/05/2008).

A fala de Lúcia reúne diferentes aspectos em relação às questões anteriormente mencionadas — dinheiro e estilo de culto —, recorrentes no depoimentos em torno da IURD, aspectos que procurarei aprofundar.

Lúcia tinha como principal fonte de informação a mídia, que faz circular notícias com velocidade, unindo reportagens veiculadas no Brasil com matérias locais. Em 1995, circulava pelo Brasil uma série de acusações à IURD — veiculadas principalmente pela TV Globo. Em 22 de dezembro, a emissora de televisão exibiu um vídeo impactante em cadeia nacional e horário nobre. As imagens mostravam o Bispo Macedo de joelhos, contando o dinheiro arrecadado pela igreja, em um encontro na cidade de Angra dos Reis, Rio de Janeiro. Em certo momento, ele aparecia “ensinando” como arrecadar mais dinheiro para a igreja, dizendo: “você tem que chegar e se impor... Você nunca pode ter vergonha. Peça, peça, peça. Quem quiser dá, quem não quiser não dá. Ou dá ou desce” (Gomes, 2002, p. 37) . O vídeo foi um dos que causaram maior impacto na audiência portuguesa e foi lembrado durante as entrevistas que realizei, inclusive por Lúcia.

Nessa mesma época, eclodiu a polêmica em torno da ocupação no Coliseu do Porto, espaço tradicional de cultura no país, ao qual já me referi anteriormente. Na fala de Lúcia, a lembrança do episódio se desenrolou de tal forma que o dinheiro ganhou centralidade na sua argumentação. Seu raciocínio seguia a seguinte lógica: para comprar os espaços valorizados é preciso muito dinheiro, e se há dinheiro, ele vem dos fiéis. Lúcia levantou então a questão dos métodos de recolhimento de dinheiro, relembrando o imaginário de que a IURD “rouba” do povo. A negativa exclamada por Lúcia — “Não que eles roubem das pessoas, penso que não” — ganha explicação no estilo de culto — “mas que eles induzam as pessoas a darem seu dinheiro e no meio daquele tumulto, daquela multidão, daquela coisa toda”. Ou seja, o estilo de culto pentecostal ganha relevo nas acusações em relação à IURD. Há um estranhamento

não apenas em relação ao tom de voz inflamado, característico das pregações evangélicas pentecostais em geral, como também aos mecanismos das orações fortes realizadas na Igreja Universal, com a participação intensa dos fiéis<sup>98</sup>.

A efervescência do culto é vista como desvio, não apenas estético, como da própria pessoa. Ressalto que frequentemente meus interlocutores mencionavam a “gritaria” como um dos pontos de antipatia em relação à IURD. Conversando com uma senhora protestante sobre a presença da IURD em Portugal, ela me falava do sentimento que lhe trazia o culto da Universal: “parece coisa de esquizofrênico, algo do tipo”, dizia-me ela.

Lembro aqui do caso de duas conhecidas, ambas filhas de portugueses, uma nascida em São Tomé e outra em Cabo Verde, que mencionaram ter ido à IURD, na época em que a denominação chegou a Portugal, por curiosidade. Diante dos comentários que circulavam em torno da Universal, queriam saber do que se tratava. Apontaram que estavam abertas a conhecer o que a denominação tinha para oferecer. Ou seja, embora as notícias sobre a IURD tivessem, em geral, uma conotação negativa, minhas interlocutoras não deixaram de ter interesse em conhecer a denominação<sup>99</sup>.

Feita a visita, ambas mencionaram o estilo de culto como ponto decisivo para não retornar à IURD. “Aquela gritaria não é para mim”, disse uma. “Quando ouvi aquela gritaria, aquela coisa, eu disse: para mim chega”, comentou a outra.

Na percepção de Lúcia, a exaltação usual dos cultos da IURD estaria associada à perda da capacidade de discernimento daqueles que entregam todo seu dinheiro à denominação. As imagens divulgadas na TV eram invocadas para reforçar seu argumento.

Vale aqui lembrar as observações feitas pelo sociólogo Mansur Dias (2006) acerca das matérias que foram publicadas sobre a IURD em jornais portugueses quando da polêmica sobre a ocupação de espaços no Porto e no distrito vizinho de Matosinhos. Sua análise aponta como era recorrente, no discurso dos jornalistas, tratar a Igreja Universal como patologia. Dias (Ibidem: 302) escreve que “a IURD aparecerá (nas reportagens) como um ‘verme’ que insiste em não se mostrar, mas que no fundo está fazendo mal para a sociedade portuguesa, como um vírus que precisa ser combatido”.

---

<sup>98</sup> No Brasil, logo no início de seu processo de expansão a IURD teve problemas com a vizinhança de seus templos, que começavam a se espalhar pela cidade. Reclamavam do ruído. Os pastores utilizavam bons amplificadores para os cultos e os espaços muitas vezes não estavam preparados acusticamente, fazendo com que o som fosse muito além das quatro paredes. Em Portugal, o “barulho” foi um dos fatores que geraram reclamações e protestos contra a presença da IURD (Público, 10/11/1995 e 17/02/1996).

<sup>99</sup> Nesse sentido, pode-se dizer que a circulação de notícias polêmicas e acusatórias tem seu lado positivo, na medida em que faz com que a presença da denominação seja difundida e possa despertar interesse de diferentes públicos para conhecê-la melhor.

Também me parece oportuno voltar a citar a reportagem especial publicada no jornal Público, no dia 27/08/1995. Ali foi veiculado o depoimento do jornalista Nuno Ferreira, que descreve sua participação num culto da IURD. Chama a atenção a forma como ele fala sobre o que viu: “Os gritos vão tornando-se cada vez mais insistentes e toda a gente grita, de braços espetados para a porta. Sai, sai!”. Em seguida: “O pastor gasta cerca de quinze a vinte minutos numa vociferação que eu chamaria infernal, se não se tratasse de um agente divino”. Mais adiante: “A voz insistente do pastor transforma a sessão de exorcismo colectivo num mar de histeria”. O jornalista descreve rapidamente uma situação de exorcismo, valorizando os movimentos de uma fiel: “atira-se ao chão, rebola, grita, abana a cabeça” (Ferreira, 1995, p.4).

Diante do que foi dito, há pistas de que a exaltação da oração e o estilo de culto pentecostal são percebidos como anomalia ou desvio — uma saída do eixo individual e sociocultural — dentro de um contexto em que o exercício do religioso é diretamente associado ao silêncio e à contemplação contida.

Lembro aqui minha experiência em Fátima, durante as celebrações de aniversário da aparição de Nossa Senhora do Rosário. Na ocasião, chamou-me a atenção a prática do silêncio da multidão. Em vários momentos, o silêncio marcava momentos fortes na comunicação com o transcendente e era identificado como fonte de experiência sagrada. O silêncio, como respeito ao sagrado, é, dentro da dimensão católica, também um valor. No Santuário de Fátima, por exemplo, há placas nas entradas da basílica e da capela que interpelam o público, em diversos idiomas: “Silêncio. Estamos em oração”. Em outros espaços do santuário, é possível encontrar placas como “Você está entrando num local de peregrinação. Fale baixinho”. De certa forma, dentro da lógica católica, o sagrado passa pelo silêncio, ou, pelo menos, por uma expressão introvertida do crente.

Foto 14: Na entrada da basílica do Santuário de Fátima.



Por Claudia Wolff Swatowski

Esta dimensão também ficou explícita em contato pessoal com o arquiteto Tombazis, que concebeu o projeto da Igreja da Santíssima Trindade, construção refinada inaugurada em 2007, destinada a abrigar multidões no Santuário de Fátima. O arquiteto deixou clara sua intenção de criar um espaço de serenidade e quietude, entendendo a igreja como um espaço de meditação e devoção a Deus. “Minha inspiração principal, quando eu comecei o projeto, era criar um espaço sereno que ajudasse cada e todos os usuários da Igreja na sua meditação e devoção a Deus. Nós tentamos criar um interior que fosse calmo e quieto”<sup>100</sup> (comunicação pessoal, 3/10/2008).

Ao dar visibilidade a um estilo de culto em que as orações fortes e exorcismos estão presentes rotineiramente nos rituais, a IURD causou um estranhamento por parte da sociedade portuguesa, acostumada com a rotina da Igreja Católica. Mesmo tendo igrejas pentecostais nos seus territórios, os portugueses pareciam não ter familiaridade com o estilo de culto

<sup>100</sup> Tradução livre minha de: “My principle inspiration when we started the project was to create a serene space that would help each and every user of the Church in his meditation and worship of God. We tried to create an interior that would be calm and quiet”.

dessas denominações, dada a discrição que vinham seguindo ao inserir-se no cenário religioso português. A IURD chama a atenção ao romper tal cenário aparentemente homogêneo<sup>101</sup> e expor um estilo de culto que valoriza a simultaneidade de vozes e, em determinados momentos, a intensidade de sons.

Ingold (2000), ao cunhar a noção de *taskscape*, conjunto de atividades desempenhadas ao se habitar o mundo, atentou para a percepção de sons emitidos por tais atividades<sup>102</sup>. Para o autor, é relevante que o ato de ouvir resulta de uma interatividade entre aquele(s) que ouve(m) e aquele(s) que realiza(m) a atividade que produz o som. Ingold entende que a resposta a um apelo sonoro de forma sensível e compreensível não é uma questão de habilidade de tradução, mas de empatia (Ibidem, p.106).

Rowlands (2007), a partir de pesquisa entre pentecostais em Camarões (África), destacou que a dimensão sonora é parte constitutiva das experiências religiosa e social. O autor sublinha que o “envelope acústico”, expressão utilizada em referência aos estudos de Anzieu (1985) e Lecourt (1990), deve ser analisado a partir de contexto sociocultural de referência.

Nesse sentido, pode-se deduzir que o estranhamento causado pelo estilo de culto pentecostal se deve à persistência de uma concepção de experiência religiosa em que a voz alta e forte, a fala em língua não inteligível e expressão enfática e vociferante (como no caso da possessão) são vistas como sinais de inadequação. O “envelope acústico” não corresponde às expectativas e concepções interiorizadas de ritual religioso. Em vez disso, é imediatamente associado ao descontrole, à patologia e, por vezes, à selvageria.

Considerando que o som (ou silêncio) é parte da mensagem e desempenha um papel cosmológico (Rowlands, ibidem), identifica-se um deslocamento em relação ao estilo de culto hegemônico e produzem-se novas associações a partir do “envelope acústico”. A leitura, portanto, é imediatista. O ponto de divergência é identificado rapidamente. Expressões corporais que marcam a possessão e o exorcismo reforçam a mesma impressão e questionam a credibilidade do rito, uma vez que rompem com a modelos de práticas corporais associados à religiosidade hegemônica<sup>103</sup>.

<sup>101</sup> Importante destacar que tal aparente homogeneidade católica é permeada por variações nas práticas e crenças na agência do sobrenatural (Mafra, 2000) que marcam o catolicismo popular português, como apontou Sanchis (1979, 1983) em seu estudo sobre romarias. Pesquisa realizada por Machado Pais e equipe aponta no mesmo sentido. Segundo o estudo, aproximadamente 30% dos católicos praticantes acreditam em espíritos, 25% dos praticantes e não praticantes em feitiçaria e 28% dos não praticantes, em astrologia (Pais 1998:493).

<sup>102</sup> Ao refletir sobre a noção de *taskscape*, o autor estende o conceito a movimentos de elementos inanimados.

<sup>103</sup> Numa abordagem fenomenológica de processos de cura entre carismáticos nos Estados Unidos, Csordas (1994) chamou a atenção para a relação entre práticas religiosas e práticas corporais. A adesão à religiosidade envolve aprendizagem, assimilação e experiências corporais. No caso da possessão, o autor aponta que a

#### 4.2.1 Estilo de culto

Apresentadas algumas elaborações sobre os discursos estigmatizantes em torno da IURD, considero importante explicitar particularidades do estilo de culto pentecostal. No livro “Na posse da palavra”, Mafra (2002) destaca a dimensão performativa da linguagem entre os pentecostais, remetendo o leitor à noção de função performativa da palavra, anunciada por Austin (1986). Nesse caso, a linguagem ultrapassa o suposto papel de constatar, descrever ou comentar fatos do mundo para ser propositiva. Na IURD, isso inclui a glossolalia, a determinação de propósitos e a expulsão de demônios. Pressupõe-se que tanto fiéis quanto agentes religiosos “tomam posse da palavra” ao partilhar das práticas rituais da denominação.

Coleman (2006) enfatiza o uso ritual das palavras como parte de uma relação efetiva do crente com o mundo na sua materialidade e não de uma relação com um eu interiorizado. Seguindo a linha da confissão positiva, entende-se que, no contexto pentecostal, a eficácia das palavras se manifesta no mundo material e pode ser direcionada para si, para outros ou para coisas. Seja como for, seus efeitos — que dependem da fé do crente — podem ser verificados no mundo material e na constituição da pessoa.

Para Coleman (*ibidem*), entre grupos carismáticos que valorizam a palavra e a perspectiva de prosperidade, a agência do crente se realiza para além do limite da pessoa, na circulação de palavras e dinheiro. Coleman sugere uma agência da palavra que transcende indivíduos físicos e atua entre pessoas e coisas, diluindo fronteiras entre ambos.

Coleman (*ibidem*) entende que, dentro das práticas pentecostais, as palavras e o dinheiro são externalizações do *self*. E que as palavras são exteriorizadas como uma extensão da própria pessoa no mesmo sentido em que Mauss (1974) considerou a dádiva como suporte de parte da essência espiritual do doador .

Em estudo recente, Bialecki (2009) se propôs a rediscutir a questão da linguagem entre os pentecostais, sinalizando a relação entre processo de exteriorização do demônio e exteriorização da linguagem. Bialecki considera que, de uma maneira geral, a demonologia presente nas cosmologias carismáticas e evangélicas identifica uma distância entre a entidade demoníaca e o sofredor. O estabelecimento de uma comunicação ou relacionamento entre ambos seria marcado pelo descentramento do eu para uma outra entidade.

Bialecki (*Ibidem*) também ressalta que o vocabulário utilizado para controlar o demônio — “em nome de Jesus”, invocação que se faz seguida de gestos — assinala um

---

manifestação demoníaca é identificada através de expressões corporais específicas daquele que está possuído, numa dimensão performativa.



aspecto objetivado da linguagem que reside, neste caso, no nome. O nome repetido assinala claramente uma exteriorização que tem como origem a alteridade, analisa o autor. Neste jogo entre o *self* e a alteridade, a linguagem e a possessão têm caráter centrífugo e centrípeto simultaneamente, conclui o pesquisador. É tanto a invocação de poder quanto o posicionamento contra o demoníaco; tanto a possessão quanto a sua manifestação. E envolve uma relação em que o empoderamento em relação ao outro demoníaco deve ocorrer através da invocação à autoridade de Jesus. A agência do sujeito está em participar desse processo enquanto indivíduo que se relaciona com diferentes forças, integrando uma rede social. Nesta, a expressão da força se faz também, e principalmente, através da linguagem. A manifestação e o enfrentamento do mal, o carisma e a demonização são marcados pela forte expressividade que se faz presente nos gestos e na linguagem, aspecto recorrente nos cultos evangélicos.

Se concordarmos com a análise precedente, devemos concluir que existe uma forte associação entre ideologia linguística e estilo de culto. Por isso, enquanto no culto pentecostal pressupõe-se um conjunto de forças que se enfrentam através da linguagem e de manifestações corporais com ênfase na exteriorização, no culto tradicional católico o conflito maniqueísta não pressupõe uma materialização corporal através da possessão ou recebimento. Mesmo que, no rito católico, a palavra esteja presente, por exemplo, no ato da confissão, no sim da noiva ao noivo no ato do casamento, no momento da consagração da hóstia, tendo, portanto, papel muito importante no rito, o silêncio apresenta-se como elemento-chave para a experiência religiosa entre o fiel e o divino com base na interiorização.

#### 4.2.2 Sobre o dinheiro

Nas próximas páginas, proponho-me a fazer algumas breves considerações sobre o lugar do dinheiro dentro da cosmologia iurdiana. Isso permitirá avançar na argumentação que venho desenvolvendo sobre a produção de estereótipos em torno da IURD. Um comentário de uma brasileira amiga, professora de música no Porto — e de forte formação católica, porém atualmente não praticante —, parecia-me apontar para essa necessidade. Ao visitá-la, conversávamos sobre minha pesquisa. Ela lembrou de uma tia que vive no Brasil e que frequenta a IURD. Segundo contou, sua família é contra. Disse-me que eles costumam brincar que a IURD é um “atentado à inteligência” — e explicou sua percepção e de sua família: “na Igreja Universal, quem tem dinheiro vai para o céu”. Sua personalidade cômica dava à fala um tom de piada. Contudo, sabendo-se que a jocosidade é fonte privilegiada de percepções socioculturais, neste caso estereotipada e estigmatizante, sua opinião chamou-me a atenção

para as correlações equivocadas — no seu caso, uma consideração desprezível do papel do dinheiro na cosmologia iurdiana a partir de uma perspectiva hegemônica católica.

Na IURD, assim como na maioria das igrejas pentecostais e neopentecostais, o dízimo é obrigatório. É dinheiro de Deus que o fiel deve, antes de tudo, retornar a ele. É algo que não lhe pertence. Portanto, não devolver o dízimo — esta seria a forma mais precisa de expressar a situação, do ponto de vista nativo — significa incorrer numa falta grave: roubar de Deus. Para além de ser uma “lei de Deus”, conforme interpretação do que está escrito na bíblia, o pagamento do dízimo significa uma retribuição divina (Mariano 1999 e 2003). Ser um dizimista implica demonstrar confiança em Deus. Segundo Macedo (2000), o fiel que deu o dízimo tem direito a reivindicar “bênçãos”. O fiel torna-se um “sócio” de Deus.

Além do dízimo, há valores extras, ofertados a Deus com uma meta específica. Fazem parte da rotina ritual da IURD dinâmicas em que o fiel pode dar suas ofertas no altar, a fim de alcançar uma retribuição proporcional ao valor oferecido. Tais dinâmicas, dentro da lógica da denominação, podem ser consideradas oportunidades dadas ao crente de estabelecer uma relação vantajosa com Deus: dar o que se tem e receber, em retorno, o que não se tem. A lógica é: o que se planta se colhe — e colhe mais quem planta “em terra abençoada por Deus”. Ou, como elaborou Mariano (2003, p. 254), “é dando que se recebe”.

Nesta empreitada, a fé — fé ativa — seria a certeza que move o crente no seu ato de sacrifício e garantiria o retorno desejado. A prática da fé — exercício obrigatório para todo “verdadeiro cristão”, segundo Edir Macedo (Macedo 1999) — é o recurso para alcançar tais bênçãos divinas. É através da “fé ativa” que o crente é capaz de moldar o seu futuro e transformar o desejo em fato consumado (Kramer 2001; Swatowski 2007). Dentro da perspectiva de prosperidade, a fé é o instrumento do crente e o sacrifício — cuja materialização mais usual se dá através da oferta de dinheiro —, condição primeira para um acesso às bênçãos de Deus. Investido de valor ritual, o dinheiro é a forma de sacrifício que lança o crente num desafio cósmico e qualifica-o à obtenção da prosperidade.

O termo sacrifício, como sublinhou Mariano (2003), refere-se especialmente às ofertas financeiras à Igreja. Nas palavras do sociólogo, é através dele que o fiel é capaz de estabelecer uma relação contratual com Deus e reivindicar recompensas. Neste contexto, pode-se dizer que, na Igreja Universal, o sacrifício com maior ênfase ritual não é físico, mas monetário. Embora persista a convocação esporádica para a realização de jejuns, esses são pontuais e geralmente estão vinculados às rotinas das correntes e campanhas, nas quais as ofertas assumem centralidade.

No contraste, em matéria publicada na Folha Universal de Portugal em 27 de maio de 2001 (portanto, logo após a celebração de aniversário da aparição de Nossa Senhora de Fátima), critica-se o sacrifício do corpo dos peregrinos que vão ao santuário cumprir suas promessas. A IURD esclarece seus fiéis sobre as diferenças no disciplinamento do corpo e afirma:

O sacrifício do corpo deve ser agradável a Deus e nisso, certamente, não se inclui a auto-flagelação, jejuns prolongados, mutilações ou desprezo, como fazem muitos religiosos. O sacrifício a que se refere a bíblia é o do corpo de pecado, ou seja, o corpo dedicado e entregue aos desejos mundanos (Folha Universal, 27/05/2001, p.5A).

Numa aproximação com as pentecostais clássicas, a IURD também orienta o fiel, de modo geral, a não beber, não fumar e ter um comportamento regrado. Prega que o sacrifício do corpo está em não ceder às sensações pelo prazer que possam proporcionar e em renunciar a determinados prazeres em prol de uma “vida de acordo com a palavra de Deus”<sup>104</sup>.

Ainda que o dinheiro assuma centralidade na dinâmica ritual das reuniões da IURD, a participação com ofertas não dispensa a exigência de comportamento regrado do fiel. Pelo contrário. Em um texto publicado na Folha de Portugal em 08/06/2008, na sessão “Reflexão”, Edir Macedo escreve: “Muitos colocam somas em dinheiro no altar, mas vivem desregradamente. Eu pergunto: de que adiantou essa oferta?” (p. 5). O questionamento sucede a seguinte explicação:

Oferta não é só o dinheiro colocado no altar, mas tudo que é feito em função da fé em Deus. Se você é um bom marido, uma boa esposa, está a apresentar uma oferta a Deus. Aquele que aceitou Jesus como Senhor e Salvador, e procura viver correctamente, longe da mentira e do engano, está a fazer uma oferta a Deus, pois, através dos comportamentos e testemunhos deles, outras pessoas conhecerão ao Senhor Jesus e serão salvas. A nossa vida tem que ser uma oferta a Deus, independentemente de onde estejamos, seja em casa, na escola ou no trabalho. (Folha de Portugal, 08/06/2008, p. 5)

Segundo essa lógica, para se colher frutos da oferta que se faz em dinheiro é necessária uma “entrega da própria vida a Ele (Deus)” (Ibidem). A oferta monetária é aceita quando oferecida por quem mantém uma conduta moral em acordo com as referências cristãs evangélicas.

---

<sup>104</sup> Como veremos no capítulo 5, a relação com o corpo nas práticas da IURD se torna mais complexa quando são realizadas caminhadas por agentes religiosos em dois momentos de campanhas. Nestas, o sofrimento resultante da caminhada viria a ser valorizado. Contudo, mesmo neste caso, o dinheiro, enquanto oferta, mantém sua centralidade ritual.

#### 4.2.2.1 Questionamentos quanto aos fins

As acusações dirigidas à IURD não se detêm à dimensão da arrecadação, mas também, e principalmente, questionam os seus fins. Novamente, a mídia aparece como a principal fonte de informação sobre o modo de vida dos representantes da instituição para meus interlocutores. A divulgação — principalmente através dos canais televisivos locais — de bens de uso de Edir Macedo e dos bispos é frequentemente lembrada. Uma senhora testemunha de Jeová me dizia que “de vez quando se houve notícias de que eles têm um iate, que têm isso, que têm aquilo. Eles ficam no maior conforto com o dinheiro dos outros”. A falta de transparência e a dificuldade de acesso de pesquisadores e da mídia à IURD fazem com que as acusações ganhem força e acabem por reforçar as suspeitas em torno da denominação.

O que está em pauta, nesse caso, é o fato de o sacrifício gerar um benefício para o “agente do divino”<sup>105</sup>. Mauss e Hubert (2005) elaboraram uma análise do sacrifício como base da dádiva dirigida aos deuses. Nela, os autores apontam-no como uma forma de agrado e também de contrato com algo que é superior aos homens. No caso da IURD e da oferta de dinheiro como sacrifício, coloca-se sob suspeita a atuação do “sacrificador” — o agente religioso. O benefício do “sacrificante”, para usar expressões dos autores, poderia ser posto em segundo plano perante o benefício do primeiro.

Diante da acusação, os agentes religiosos da IURD costumam ressaltar que o dinheiro é utilizado para a construção de novos templos, para obras de evangelização e para a manutenção de obras sociais. Com isso, sinalizam que não agem visando a interesses particulares, mas sim ao benefício da coletividade da Igreja e da sociedade.

Em um culto realizado no Templo Maior de Lisboa no mês de julho de 2008, o bispo Alfredo, representante da IURD em Portugal naquele período, oferecia o seguinte esclarecimento. Enquanto chamava os dizimistas para entregar seus envelopes no altar, informou que o dinheiro que estavam dando era destinado a Deus. E que, se alguém o utilizasse de forma errada, teria que pagar por seu erro. Se um pastor usasse de forma indevida os valores entregues pelos fiéis, estaria cometendo um grande pecado. O pecado seria *dele*. Portanto, dizia o pastor, ninguém precisava ficar preocupado quanto a isso (Diário de campo, 07/07/2008). Assim, dissociava-se a responsabilidade do fiel e dos agentes

---

<sup>105</sup> Mauss (2003) distingue o sacerdote do mágico. O mágico é alguém que já nasceu com as predisposições para realizar a magia e sua legitimidade é dada por atributos ou tradição. O sacerdote escolhe sê-lo e alcança esse status quando legitimado por uma instituição.

religiosos quanto aos atos e suas consequências.

Minha principal interlocutora frequentadora da IURD, Dona Cristalina fez referência ao mesmo raciocínio. Cristalina era uma cabo-verdiana extremamente simpática com quem, ao longo de minha estadia em Lisboa, manteve contato. Na maioria das vezes conversávamos por telefone, pois ela trabalhava na casa de uma família, onde também residia, e seu tempo livre era escasso — geralmente reservado para ir ao culto.

Cristalina tinha 56 anos e estava em Portugal há mais de 30. Antes de chegar a Lisboa, já participava do Racionalismo Cristão, grupo espírita presente no Brasil, Portugal e mais significativamente em Cabo Verde. Em 1995, deixou de frequentar o centro espírita, momento em que o grupo passou por mudanças que Dona Cristalina não apreciou. Disse-me que já não se sentia bem de ir ao local. Através do convite de uma amiga, chegou a Igreja Universal e gostou.

Em um de nossos encontros, Cristalina falou, sem que eu perguntasse, que “muita gente fala dessa igreja, dizem que lá eles roubam, tiram dinheiro das pessoas. Mas não é nada disso”. E tentou me explicar que está escrito na bíblia, em Malaquias, que os cristãos deveriam dar dízimos e ofertas. “Então devemos dar, dentro da possibilidade de cada um, dízimo e ofertas (...) E a igreja também precisa de dinheiro para manter as obras. Tudo tem um custo. Eu nunca vou dizer que aqueles homens de lá estão a roubar meu dinheiro. Não. Porque eu dou porque é para Deus” (diário de campo, 03/09/ 2008).

Para outra fiel da IURD, uma brasileira com quem tive menos proximidade, a questão do dinheiro não era problemática. Patrícia estava há quatro anos em Portugal e há poucos meses havia começado a frequentar os cultos na Ajuda. Morava na freguesia vizinha de Alcântara e mantinha relativa proximidade com o pastor José. Na época em que a conheci, estava em busca de um novo trabalho. Seu empenho ritual era focalizado nessa direção. O objetivo não era simplesmente encontrar um trabalho, mas ter uma renda acima da média dos imigrantes que trabalham no comércio em Portugal e com carga horária mais razoável do que os que trabalhavam nos restaurantes, por exemplo. Estes trabalhadores geralmente têm poucas horas para descansar nos fins de semana; trabalha-se à noite e descansa-se de dia para, logo no fim da tarde, retornar ao local de trabalho. Patrícia não queria esta vida para si.

Patrícia mantinha o pastor atualizado sobre sua busca e recebia dele palavras de incentivo. Sua meta de prosperidade era clara em nossas conversas e, para ela, as ofertas nas campanhas eram perfeitamente plausíveis, dadas as proporções de sua meta. Para ela, era evidente que a igreja precisava também se manter e os valores ofertados pelos fiéis cumpriam esse papel. “E a igreja ainda faz caridade com o que sobra”, terminou ela, fazendo referência

ao Lar de Idosos mantido pela IURD, com alvará de funcionamento desde 2003 (<<http://www.iurd.pt>>, 20/02/2010). Patrícia não participava de todas as campanhas que o pastor propunha, mas ainda assim frequentava a Igreja com assiduidade.

Com base em minha pesquisa em Portugal, e também em pesquisas anteriores (Swatowski, 2006, 2009b), digo que os frequentadores da IURD encontram-se dispostos a argumentar sobre sua escolha de participar dos cultos da Universal e a justificar as doações e ofertas que fazem à denominação. Todos os meus informantes sabiam argumentar, lógica e consistentemente, sobre a relação entre sacrifício e dinheiro e estavam convencidos que esse era um motivo “fraco” de crítica e estigmatização da IURD.

Ainda assim, o destino dado ao dinheiro arrecadado pela IURD é uma preocupação daqueles que não frequentam a denominação. Acusações são explicitadas principalmente através de veículos de comunicação. Em matéria publicada pelo jornal Público, questiona-se: “Rádios, cinemas, televisão, são passos de um crescimento calculado, que pode até chegar ao poder político. Um caminho feito de muito dinheiro e de contornos pouco transparentes (...)” (Leite e Pontes, 1995, p.2).

Alguns pesquisadores reforçam essa perspectiva. Para Pierucci e Prandi (1996), há evidências de que agentes religiosos da cúpula da Universal concebem a Igreja como uma empresa econômica e a religião como fonte de enriquecimento pessoal. Oro (1996) considera que na IURD há uma “mercantilização do sagrado”, que se traduz numa prestação de serviços religiosos mediante pagamento. Mariano (2003) assinala que a IURD elabora um discurso sagrado sobre o dinheiro enquanto se mantém funcionamento como empreendimento e império financeiro. Contudo, pondera que, na análise do modo como a Universal coleta e investe seus recursos financeiros, “o limite entre a constatação e a acusação é muito tênue, difícil de precisar” (Ibidem, p. 241). O autor reconhece que o risco de etnocentrismo é eminente. Eu diria que, nesse caso, a possibilidade de estigmatização é clara.

De forma correlata, Giumbelli (2001) chamou a atenção para o repúdio que a IURD desperta entre autores que pesquisam a denominação e associam suas práticas a uma mercantilização do sagrado. Lima (2007) também problematizou acusações — proferidas pelo senso comum, bem como por uma parcela importante da literatura acerca do pentecostalismo no Brasil — de manipulação da ingenuidade dos fiéis. A partir de trabalho de campo desenvolvido junto a fiéis da IURD no Rio de Janeiro, Lima (2007) sublinha que o imaginário individualista moderno e o neoliberalismo encontram ressonâncias no interior da IURD e que o vocabulário e os símbolos articulados em sua mensagem pastoral são condizentes com os

princípios econômicos modernos. Para ela, porém, isso não caracteriza uma dimensão de manipulação, mas sim de uma apropriação da linguagem econômica.

Outros autores apontaram uma aproximação entre ofertas monetárias e a lógica moderna capitalista ao analisar a inserção de diferentes grupos pentecostais em contextos diversos. Ukah (2005) descreveu as ofertas entre pentecostais nigerianos como “investimentos”. Martin (1995) sinalizou uma aproximação entre a prosperidade gospel e uma lógica empresarial na América Latina.

Ainda que tais estudos tenham seu mérito e validade, estou de acordo com Bialecki, Haynes e Robbins (2008) quando escrevem que não devemos nos limitar a uma perspectiva unilateral que sublinha a presença de uma lógica moderna capitalista entre os novos grupos cristãos. Eles chamam a atenção para uma dimensão antimoderna do cristianismo, a exemplo da relação hierárquica que o fiel mantém com o transcendente e sua dependência em relação a tal autoridade.

Em pesquisa de campo realizada em 2005 na cidade de Macaé, litoral norte do Estado do Rio de Janeiro, sinalizei uma dimensão ambígua da IURD perante um processo modernizador decorrente da atividade petrolífera (Swatowski, 2009b). Naquela análise baseada em uma etnografia, questionei a visão de que a Igreja Universal apresenta sua “teologia da prosperidade” como única solução possível de inserção social. Em tal teologia — na qual o fracasso não é admitido como resultado final e a prosperidade material é visualizada como certa àquele que crê e aceita desafios —, de fato, trilha-se um caminho em busca de oportunidades.

Contudo, ainda que a IURD apresente-se como uma incentivadora do sucesso pessoal e ofereça recursos para que o crente concretize seus desejos, é necessário considerar outros aspectos. Lembro-me do caso de João, fiel da IURD que havia conseguido emprego para trabalhar em uma plataforma de petróleo. Na impossibilidade de conciliar vida profissional e a manutenção de laços de família, abandonou o emprego. Ainda que a opção de trabalhar numa plataforma de petróleo fosse um atrativo para muitos, no caso de João significava o distanciamento da família e a inserção num mundo de valores individualizantes. Para ele, o trabalho na bacia de Campos era considerado um sofrimento desnecessário, que enfraquecia o laço com a família, valor também apreciado entre os iurdianos (Swatowski, *ibidem*).

O fato relatado reforça a noção de que mecanismos pré-modernos são acionados no interior do pentecostalismo. Nesse mesmo sentido, gostaria de considerar alguns aspectos que refletem a complexidade do papel do dinheiro na dinâmica *iurdiana*. Quando diferentes autores (Oro, Mariano, Pierucci) trataram da centralidade do dinheiro em práticas rituais da

IURD, operaram com a noção de dinheiro como abstração de um valor<sup>106</sup> e como fetiche, no sentido marxista. Esses autores produziram leituras homogeneizantes em relação ao dinheiro, supondo uma constância no sentido de seu uso e apropriação. Entretanto, eu diria que nas dinâmicas rituais o dinheiro assume, dentro da IURD, outras dimensões.

No contexto das campanhas da IURD, o dinheiro aparece inserido na lógica da dádiva, nos termos Mauss (1974). Como apontou Coleman (2006), nas práticas pentecostais, o dinheiro assume a dimensão de presente e não de mercadoria. A oferta em dinheiro constitui uma prática de externalização do eu (assim como as palavras) e, porque contém parte da essência espiritual do doador, pressupõe um retorno. Em vez de animais ou do próprio corpo, é o dinheiro que assume centralidade numa troca com Deus. Configura-se um novo objeto de sacrifício universal.

Nesses termos, foi publicada, em março de 2008, na Folha de Portugal, jornal da IURD, matéria intitulada “uma atitude que implica sempre uma resposta”. Nela, recorre-se à noção de dádiva para concluir que dar é receber. O subtítulo da pequena matéria, que se refere a um culto realizado no espaço da Alameda, é significativo: “Na sociedade moderna, a dádiva é um dos actos mais difíceis de provocar no ser humano. Todavia, na Palavra de Deus, é revelada como uma das acções que mais efeitos positivos detém na vida humana” (p. 7). Questiona-se a disponibilidade das pessoas de fazer “um ato altruísta de ‘dar’”.

Cristalina, iurdiana e minha interlocutora privilegiada, explicou-me, certa vez, como funciona este “dar e receber”. “A gente tem que dar uma oferta para Deus e esquecer, esquecer que deu. (...) Na certeza de que Deus não nos vai desamparar, a gente ficamos tranquilos (sic). E depois vemos que Deus não nos desampara. (...) O que não pode é fazer negócio com Deus, dar pensando no que vai receber. Isso não (...) E Deus me deu tudo. Hoje em dia sou muito feliz. Sempre tive a fé de que Deus nunca me deixaria desamparada” (diário de campo, 3 de setembro de 2008).

Cristalina não deixou dúvidas de que, para ela, o contrato com Deus deveria ser desinteressado, na certeza de que o retorno é a obrigação da divindade que recebe o sacrifício. Dessa forma, ao passar por experiências positivas que confirmavam a retribuição da dádiva, entendia o sacrifício como algo não obrigatório e como dádiva legítima. Para ela, estava comprovado o retorno do seu sacrifício, mesmo sabendo que a cosmologia difundida pela Universal não é bem vista por aqueles que não a conhecem.

---

<sup>106</sup> Em sua análise clássica sobre o dinheiro, Marx (1998) enfatizou a dimensão do dinheiro enquanto instrumento de validação social do trabalho gasto na esfera da produção, algo que extrapola o valor de troca (Carvalho, F., 1986). O dinheiro, segundo Marx, é a objetificação do valor abstrato do trabalho.



Outra apropriação o dinheiro como elemento ritual me chamou a atenção em um culto de domingo, na Igreja Universal da Alameda, Lisboa. Naquele dia, após uma oração forte, uma senhora manifestou possessão e foi levada por um pastor auxiliar até o púlpito. A cena não era comum, pois raramente dava-se destaque para uma sessão de exorcismo num culto dominical.

Já diante de todos, a senhora possuída se debatia e o espírito demoníaco dava trabalho aos pastores. O pastor que conduzia o culto, bispo Fernandes — um português bastante carismático, com sotaque abasileirado — enfatizou que aquele era o demônio que estava querendo agir nas vidas da pessoas. Fez uma entrevista com o demônio que se manifestava e ele confirmava sua intenção de impedir que os fiéis retornassem ao culto no domingo seguinte e que lutassem por seus objetivos (na batalha espiritual).

O embate permaneceu durante algum tempo e o pastor procurava mostrar aos fiéis o que o diabo queria. A platéia participava e dizia, em coro, que não deixaria o diabo agir. Por fim, o pastor perguntou se alguém tinha uma nota de 50 euros. Providencialmente, avisou que iria devolvê-la e um obreiro rapidamente retirou uma de sua carteira. Enquanto o pastor auxiliar segurava a senhora possuída com as mãos para trás, bispo Fernandes orou mantendo a nota nas mãos. Começando pela expressão “em nome de Jesus”, com mais algumas poucas palavras a nota foi investida de poder. Então, colocou-a na cabeça da senhora possuída. Ela gritava e o pastor perguntou: “o que é isso?”. “Fogo, fogo”, respondia. Não demorou muito e a senhora voltou a si. O pastor procurou acalmá-la. Depois de alguns segundos, perguntou-lhe o que se passava na vida dela. Ofegante, respondeu apenas “muita coisa”. O pastor então colocou a mão na cabeça da senhora exaurida e fez uma oração. Ela saiu de cena acompanhada por uma obreira. O culto teve sequência com uma oração de clamor a Deus. (Diário de Campo, 02/03/2008).

Neste episódio, o dinheiro, em sua materialidade, foi o objeto investido de poder, através da autoridade do pastor, e utilizado em um ritual de exorcismo com a força suficiente para expulsar um demônio<sup>107</sup>. O pastor não procurava por uma nota qualquer, mas uma de

---

<sup>107</sup> A partir de pesquisa entre fiéis da IURD, Edlaine Gomes (2004) classifica em tipos ideais de “membros” da denominação da seguinte forma:

**Tipo 1** - Os membros convertidos, “os servos de Deus”, o “obreiro”<sup>107</sup>: aqueles que passaram pelo “batismo nas águas” e “no Espírito Santo”, assumindo a identidade iurdiana.

**Tipo 2** - Os membros em processo de conversão: os que participam do cotidiano da igreja, já foram batizados nas águas, mas não “no Espírito Santo” e, no entanto, continuam buscando essa “graça”.

**Tipo 3** - Os membros esporádicos: os não batizados nas “águas” nem no “Espírito Santo”, caracterizados pela busca de uma bênção imediata, ou ainda pela curiosidade em conhecer a igreja.

**Tipo 4** - Os membros em potencial: todos os que devem ser levados a conhecer a “Palavra”. Portanto, todas as pessoas, indiscriminadamente, são consideradas membros em potencial. (Gomes, 2004, p. 97)

valor alto, assinalando uma correspondência entre o valor monetário e a instrumentalidade da cédula. Contudo, enquanto objeto investido de magia, seu uso era temporário. Após o exorcismo, ela voltou a ser o que era antes e foi devolvida ao obreiro.

A partir desta breve análise, procurei sublinhar a multiplicidade de papéis que o dinheiro assume na Igreja Universal. É ao desconhecê-la, ignorá-la ou desprezá-la que emerge o risco de produção de um discurso moralizante que censura a interseção entre religião e esfera econômica.

Em uma interpretação weberiana, poderíamos dizer que vivemos em um mundo onde dinheiro e religião ocupam esferas diferenciadas e opostas, assim como trabalho e sexo, masculino e feminino. A aproximação de polaridades através de eventos que as conjugue é motivo de grande estranhamento. A delimitação e reificação de ambos os polos reforçam o dualismo.

#### 4.2.2.2 Seita brasileira?

Em Portugal, frequentemente a questão do dinheiro e do estilo de culto, bases do estigma que a Universal carrega, são acionadas para classificar a IURD como seita. As acusações de charlatanismo, enriquecimento ilícito e manipulação psicológica fazem parte do leque de argumentos que procura justificar tal enquadramento. Nesse sentido, a categoria seita é utilizada para confirmar o lugar social marginal que a Igreja Universal ocupa. Mais do que isso, o termo — sempre utilizado no sentido pejorativo — sinaliza a reificação da não legitimação do outro.

Em Portugal, a categoria seita aparece esporadicamente nos jornais desde 1991. O Correio da Manhã, diário de ampla circulação em Portugal, publicou logo em 16/06/91 — portanto, pouco tempo depois da IURD ter se instalado no país — a matéria intitulada: “Seita suspeita tem igrejas em Portugal”. Na já citada nota publicada em O Jornal (09/10/1992), cuja chamada era “Evangélicos contra seita brasileira”, enfatiza-se a oposição religião (evangélicos) versus seita (IURD).

É também significativo o título que recebeu uma entrevista com o sociólogo Donizete publicada em 23/03/1999 no jornal Público: “A IURD não é uma seita”. Durante a entrevista o jornalista insiste na possibilidade de se definir a IURD como seita, colocando em questão a posição do pesquisador, que argumenta no sentido contrário.

Em Portugal, usufruindo de um alto perfil institucional de credibilidade<sup>108</sup>, a Igreja Católica procura ativamente classificar a IURD como seita. Em 27 de abril de 1995, a Conferência Episcopal Portuguesa, em Fátima, publicava uma Instrução Pastoral intitulada “As Seitas — Um novo desafio à actividade pastoral da Igreja”. Esta seria “destinada especialmente ao clero e ao laicado católico mais comprometido na vida da Igreja (...), procurando dar resposta às inquisições que a sua (das seitas) proliferação causa” (Alatorre *et alli*, 1995, p.124). Ainda que a preocupação extrapole os limites de Portugal, naquele país as seitas são consideradas “um perigo real para a fé cristã do povo português, que importa denunciar e precaver” (Alatorre *et alli*, 1995, p.124).

Na Instrução Pastoral, são traçadas as características das seitas “que se afirmam cristãs”: “vivem muito da personalidade dos seus líderes”; “procuram dar resposta às ansiedades dos que a elas acorrem em busca de solução para seus males”; “não faltam as que medem a “fé” dos seus aderentes pelo volume das ofertas recebidas”; “proselitismo e propaganda, por vezes com o recurso a poderosos meios publicitários”; “não raro usam técnicas de manipulação psicológica e social” (Alatorre *et alli*, 1995, p.124 e 125).

Além dessas instruções gerais, a Igreja Católica posiciona-se publicamente, através de seus representantes, contra a IURD. Em 14/11/1995, o Diário de Notícias publica a matéria “D. Januário Ferreira acusa a IURD de fazer ‘lavagens cerebrais’”. Segundo o impresso, o bispo e secretário da Conferência Episcopal Portuguesa teria declarado ser contra “todas as fórmulas e modelos de exploração emocional e fenômenos supersticiosos, que aproveitam a incultura de massas”. Assim, a Igreja Católica, na condição de religião hegemônica, produz definições das margens e aponta aqueles que dela fazem parte.

Em 1998, é lançado o livro “As novas seitas cristãs e a bíblia”, editado pela Universidade Católica em Portugal. O autor, Joaquim Carreira da Neves, padre franciscano e professor universitário, enquadra como seitas todos movimentos cristãos não católicos.

Contudo, ainda que representantes da Igreja sejam taxativos na classificação da IURD como seita e pareçam certos de que ela é um mal que precisa ser combatido, eu diria que o termo não é utilizado com a mesma convicção e/ou frequência na mídia, ou mesmo no discurso dos meus interlocutores. Em Portugal, a noção de seita não se aplica com a mesma

---

<sup>108</sup> Segundo o *European Value Survey* de 1999-2000 e a *European Social Survey*, Portugal é o país da Europa em que a população declarou maior confiança na Igreja Católica (Menendez, 2007).

força com que é produzida no contexto francês — onde dispositivos reguladores formais foram criados para identificar e monitorar grupos considerados seitas<sup>109</sup>.

Por outro lado, não se legitima a denominação como religião com a mesma generosidade do contexto brasileiro. Em Portugal, opta-se pela desconfiança. Entre o contexto francês e as dinâmicas do fluido cenário religioso brasileiro — onde a IURD é tratada como igreja neopentecostal<sup>110</sup> —, no senso comum português desenvolvem-se mecanismos de resistência à IURD, sem necessariamente recorrer à classificação seita para produzir a rotulação.

Neste sentido, é significativo que, perante a nova Lei de Liberdade Religiosa<sup>111</sup>, não haja qualquer distinção entre seita e religião, mas grupos instalados há menos de trinta anos em Portugal ou sessenta no exterior, como é o caso da IURD, sejam excluídos de relações privilegiadas com o Estado<sup>112</sup>. Ou seja, o critério de distinção é temporal.

Para além da categoria seita, a identidade nacional de origem da denominação é acionada para produzir um discurso que identifica características da instituição a partir de estereótipos que constituem um imaginário sobre o brasileiro em Portugal. Mais escorregadia que o emprego da noção de seita, o acionamento da “brasilidade” da IURD aparece como a acentuação de um estigma. A identificação do sotaque brasileiro, a associação dos testemunhos e dos rituais aos dramas e a encenações das telenovelas, a menção da “esperteza” do brasileiro, de sua pouca confiabilidade, são alguns dos atributos associados ao estereótipo do brasileiro que estão presentes transversal ou diretamente em discursos e notícias sobre a IURD.

A partir de matéria publicada no jornal Público de 5/9/1995, Machado analisa o destaque para o apelo à emoção e o sotaque brasileiro das telenovelas como “emoção que

---

<sup>109</sup> Em relação ao contexto francês, Giumbelli (2002) afirma que o enquadramento de um grupo como "seita" é o resultado de uma "relação de forças", de um embate entre distintos atores sociais. O discurso dominante é de que tais grupos, julgando-se resguardados pela "liberdade religiosa" e utilizando-se da "máscara" de religião, visam a extrapolar suas fronteiras para os campos "terapêutico", "pedagógico", "comercial" etc., para auferir seus verdadeiros "interesses" de lucro financeiro e de reprodução de poder (em torno de um guru). As "seitas" são vistas como produto de uma "alienação" totalitária que resultaria no retorno a um comunitarismo aprisionador, marcado pela obrigatoriedade, e comprometeriam a "ordem pública" e as "liberdades individuais". Birman (2005), por sua vez, analisou a constituição dos movimentos contra as seitas na sociedade francesa, direcionada à defesa de valores familiares, nos anos 1980. Tais movimentos, sinaliza a antropóloga, conseguiram se impor no espaço público e fazer da questão das seitas um problema relativo à integridade da nação e de seus membros. Nesse contexto, determinados grupos propuseram uma descontinuidade radical entre "seita" e "religião", buscando efetivamente excluir da noção de religioso certas práticas em desacordo com princípios morais que teriam um valor nacional.

<sup>110</sup> Para uma análise sobre o uso da categoria "seita" para classificar a IURD na França, em contraste com o uso do termo (neo)pentecostal no Brasil, ver Giumbelli (2002).

<sup>111</sup> Para uma análise sobre o contexto de surgimento da nova Lei de Liberdade Religiosa, ver Vilaça (2006).

<sup>112</sup> Para uma análise sobre o papel da IURD nos debates sobre direito de culto e legalidade em Portugal, ver Mafra (2002, p.64-65).

engana, como nas telenovelas”, (2009, p. 165). O sociólogo considera que as colocações fazem parte do lamento da invasão do espaço social português por parte dos brasileiros<sup>113</sup>.

Em um livro-denúncia, ex-funcionários de rádios controladas pela IURD também fazem referência à identidade brasileira para acionar estereótipos que justificariam um aspecto da forma de atuação da IURD.

Indiscutivelmente estes *brasucas* são verdadeiros artistas, competentes profissionais da palavra audiovisual. Os realizadores nada têm de amadores, são especialistas conhecedores das artimanhas nas inflexões de voz, nos silêncios propositadamente provocados, assim como nos gritos, acelerações e flutuações sonoras estudadas previamente e praticadas directamente aos microfones da Rádio Mais<sup>114</sup> em “Viva a Vida”<sup>115</sup> e depois em todos os outros programas até aos nossos dias. (Martins e Rosa, 1996, p. 33).

Importante ressaltar aqui que, nos anos 80 e 90, brasileiros da área da publicidade foram trabalhar em Portugal e ganharam destaque pela bagagem profissional. Diante de um mercado midiático pouco dinâmico, os brasileiros chamaram atenção tanto pela criatividade quanto pela experiência no ramo, acumulada no Brasil.

Em entrevista, o padre responsável por uma paróquia próxima ao Templo Maior da IURD, em Chelas, não apenas sublinhava sua percepção da IURD como seita. Ele associava diretamente a categoria a estereótipos do brasileiro. Para ele, o que se via no Templo Maior eram brasileiros dominando africanos, disse-me o padre, fazendo referência aos agentes religiosos e aos frequentadores da IURD — que, naquela localidade, eram africanos ou afro-descendentes na sua maioria. Mais adiante, contou-nos histórias de que os brasileiros se aproveitavam da boa vontade de outras pessoas e que exploravam outros, inclusive seus próprios amigos.

Aqui, a classificação da Universal como seita soma-se à associação da mesma com a identidade nacional de sua origem e de boa parte dos pastores que representam a denominação. Por um lado, destaca-se o acionamento de identidades nacionais para caracterizar uma relação de exploração. Por outro, é significativo que, dentre todas as pessoas com quem conversei, o padre tenha sido o único a classificar a IURD como seita. Ainda assim, reafirmo que tanto o uso da categoria seita quanto da identidade brasileira através de estereótipos são elementos que se somam no mapeamento do lugar social da IURD e na construção do retrato depreciativo desse outro a partir da marcação de diferenças.

---

<sup>113</sup> No início da década de 90, mesmo período em que a IURD se insere em Portugal, a migração de brasileiros mudou de perfil — para pessoas menos qualificadas — e aumentou significativamente em números (como apontei no capítulo 1). Ambos episódios parecem ter colaborado para a associação dos brasileiros a um conjunto cada vez maior de estereótipos negativos.

<sup>114</sup> Rádio da cidade de Amadora, vizinha a Lisboa (Martins e Rosa, 1996).

<sup>115</sup> Primeiro programa de rádio da IURD em Portugal (Martins e Rosa, 1996).

Paralelamente, como argumenta Machado (2009), a Igreja Universal desempenha papel relevante para a construção da imagem dos brasileiros. Assim como é possível somar estereótipos do brasileiro à imagem da Igreja Universal, a IURD é imediatamente associada “com a malandragem, corrupção e ganho fácil” (Machado, 2009, p. 161), reforçando percepções estereotipadas sobre o brasileiro.

### 4.3 Caminhos de reconstrução da imagem estigmatizada

Desde o episódio do Coliseu do Porto, em 1995, a IURD dá sinais de ter revisto suas ações e estratégias em Portugal. Com sua imagem fortemente abalada e investida de um poderoso estigma que tenderia a se reforçar ao longo do tempo, como acabamos de ver, o crescimento da denominação ficou comprometido. A Universal parecia obrigada a reconsiderar sua postura para permanecer e crescer.

Já em 1996, os jornais de Portugal anunciavam, em destaque, “as novas estratégias da IURD” (Público, 23/02/1996). O motivo: “IURD liderada por bispo português” (Expresso, 17/02/1996). A origem de Carlos Alberto Rodrigues, filho de imigrantes portugueses, nascido no Brasil, mas com nacionalidade portuguesa, era ressaltada. Carlos Rodrigues veio do Brasil para substituir o bispo João Luiz Urbaneja, responsável, durante dois anos, pelas atividades da Universal em Portugal<sup>116</sup>. O Público anunciou, então, que o novo bispo “tenciona introduzir um novo comportamento na relação com o exterior. Em contraste aparente com seu antecessor, Carlos Rodrigues surge com uma atitude mais dialogante do que a imagem de uma arrogância apontada a João Luís” (Leite, 1996, p.2).

Em entrevista ao Expresso (17/02/1996), o novo líder da IURD em Portugal teria declarado o objetivo de “fazer com que o crescimento da Igreja se desenvolva de uma forma mais pacífica”. A primeira decisão de Carlos Rodrigues seria a desistência da compra do Coliseu do Porto. “Apaziguar e dialogar” seriam o grande objetivo da liderança, que “tem a noção de que atravessam um momento delicado”. O Semanário publicou em 9/3/1996 uma entrevista com Carlos Rodrigues, que recebeu como chamada “A imagem da IURD não é das melhores”. Na entrevista, o bispo transparece uma postura de maior cordialidade e temperança nas respostas dadas à imprensa.

Ao longo dos últimos anos, saltam aos olhos investimentos significativos na

---

<sup>116</sup> Carlos Alberto Rodrigues permaneceu menos de um ano em Portugal. Após ter feito o seu papel de acalmar as polêmicas em torno da IURD na mídia e cessado os ataques à Igreja Católica, retornou ao Brasil e foi substituído por Marcelo Breyner (Rodrigues, D. e Ruuth, 1999).

reformulação da imagem da denominação e uma aproximação de um universo de significados e valores do contexto local. Através de pesquisas realizadas não apenas em Portugal, mas também em outros países, sabe-se que a IURD demonstra estar atenta a dinâmicas e referências locais, disposta a operar traduções e, até certo ponto, a incorporar simbolismos particulares (Corten, 2003, Dozon, 2003, Freston, 2003, Seman, 2003, Swatowski, 2006), como veremos mais detalhadamente no próximo capítulo. Contudo, o que procurarei sublinhar aqui, através do caso português, é a atenção da denominação para a remodelação de sua imagem na esfera pública.

Desde 2003, os templos da Igreja Universal espalhados pelo país passaram a se chamar "Centro de Ajuda Espiritual"<sup>117</sup>. Interessante associar a mudança no nome dos espaços de culto da IURD às colocações de Goffman (2008) sobre estigma e manipulação de identidades deterioradas. Ele indica que é recorrente o esforço de pessoas perseguidas em adquirir uma identidade pessoal que não seja a “sua” ou em se desvincular de sua identidade original. O autor cita, então, a mudança de nome — um apoio de identidade — como o mecanismo mais empregado não apenas por pessoas físicas, mas também jurídicas. Contudo, como o mesmo autor sublinha, o nome não é um modo muito confiável de fixar identidade — sabemos com que facilidade pode ser manipulado —, de tal forma que frequentemente acionam-se vários outros recursos de identificação. Nesse processo de tentativa de deslocamento de identidade, diz Goffman, a biografia daquele que aciona determinada identidade e os símbolos sociais que carrega podem colocar nítidas restrições à maneira como o indivíduo — no caso, a organização — pode escolher se apresentar.

Dessa forma, é interessante reparar que a mudança para “Centro de Ajuda Espiritual” sugere uma tentativa de dissociar a imagem da denominação à pretensão de ser uma igreja e aponta para um local de prestação de serviços espirituais. Aqui é interessante lembrar a ponte que se cria com os grupos chamados *new age*, para os quais a expressão “espiritualidade” é utilizada em contraposição à religião enquanto instituição que propõe a adesão doutrinária. O novo nome do espaço de culto da IURD também se aproxima do contexto *new age* por sugerir uma imbricação entre terapêutica e “espiritualidade”<sup>118</sup>.

Na fachada do Centro de Ajuda Espiritual da Ajuda, por exemplo, os horários de atendimento e os propósitos estavam dispostos de tal maneira que sugeriam consultas ou reuniões dissociadas de uma religião específica. Contudo, elementos religiosos cristãos como

---

<sup>117</sup> A IURD tem adotado este nome para seus espaços de culto em muitos países da Europa e até mesmo da América Latina, sinalizando uma tendência que ultrapassa o contexto português.

<sup>118</sup> Ver, por exemplo, Carneiro, 2007, Hellas e Woodhead, 2005, e Siqueira, 2002.

a cruz se fazem presentes no painel externo, ainda que de forma bastante discreta.

O slogan "Pare de Sofrer" e o símbolo da IURD (uma pomba dentro de um coração vermelho) também continuam estampados nos letreiros dos Centros de Ajuda Espiritual. Da mesma forma, nos programas de rádio e TV continuam a ser anunciados os endereços dos centros de ajuda na voz dos pastores e bispos<sup>119</sup>. Também pude perceber que os novos espaços frequentemente eram associados à Igreja Universal do Reino de Deus pela população. Entretanto, alguns de meus interlocutores não reconheciam na nova nomeação da IURD e diziam pouco saber sobre sua atuação.

Paralelamente, a IURD optou por renomear seus cultos, substituindo, por exemplo, a expressão "corrente da prosperidade" por "congresso financeiro". Ao mesmo tempo nota-se, nos meios de comunicação utilizados pela IURD, uma valorização de assuntos laicos em detrimento de assuntos religiosos, assim como a opção por um novo *layout* das mídias impressas, que deixam de lado elementos gráficos considerados populares para adotar uma leitura mais sofisticada.

As mudanças são significativas e nos fazem pensar em um movimento de distanciamento de referências religiosas estabelecidas em Portugal e em uma aproximação com o secular. Reconhecendo a tendência contemporânea de secularização no interior das religiões (cf. Sanchis, 2001; Oro, 1996; Hervieu-Léger, 2005), a IURD parece seguir na mesma direção. Tal aspecto poderá ser reconhecido também em outras re-formulações da imagem da IURD em Portugal, analisados a seguir.

Além disso, é possível notar que, nos veículos de comunicação da IURD, ataques diretos à Igreja Católica são evitados. No país onde o catolicismo é considerado tradição arraigada — embora críticas à Igreja estejam cada vez mais presentes, principalmente entre as novas gerações —, esse recuo não sinaliza exatamente o fim da tensão com a religião hegemônica, mas uma nova postura perante o imaginário católico. Muito além de marcar um intimidamento diante da religião estabelecida, aparece como nova forma de se relacionar com a dimensão católica.

Nota-se que referências contrastivas em relação à Igreja Católica continuam presentes nas letras miúdas dos textos do Folha de Portugal e ocasionalmente nos templos, na boca dos pastores. Em um culto realizado no Templo Maior, localizado em Chelas, Lisboa, em um domingo de dezembro de 2007, o bispo Alfredo Paulo, principal representante da hierarquia da IURD em Portugal, falava sobre a campanha de captação de recursos para a construção de

---

<sup>119</sup> Em Portugal, a Igreja Universal mantém programação regular na TV Record Internacional e em diversas rádios locais espalhadas pelo país.



uma catedral da denominação no Porto. O projeto, que logo adiante merecerá uma análise detalhada, ganhava, no discurso do bispo, um contraponto com ações da Igreja Católica em Fátima, como registrei em meu diário de campo (2007):

O bispo anunciava o objetivo de arrecadar sete milhões de euros até o dia nove de dezembro para construir a catedral do Porto em 2008. Falava que isto não é muito se pensarmos que a nova basílica de Fátima foi construída com 90 milhões de euros e a igreja declarou publicamente que não foi preciso pedir empréstimo porque as contribuições dos fiéis foram suficientes para pagar todo o montante. O pastor adotou um tom crítico ao dizer que todos nós havíamos contribuído com a construção da nova igreja em Fátima já que pagamos impostos e “o governo sempre dá dinheiro para a construção de igrejas católicas”. E concluiu a queixa: “Só não dão para a gente. Dão para eles, mas não dão para a gente”.

Nesta passagem, é evidente a insatisfação com os privilégios de que a Igreja Católica desfruta junto ao governo — queixa recorrente entre os grupos religiosos minoritários em Portugal<sup>120</sup> —, assim como o paralelismo traçado entre o projeto da denominação e a nova igreja em Fátima, inaugurada em 2007 para receber multidões de peregrinos. Em matéria publicada na Folha de Portugal de 27 de Dezembro de 2007, é reforçada a ideia de que a nova construção da Igreja Católica — em local de grande visibilidade na esfera pública (Vilaça, 2006) — é um referencial importante para a IURD:

Recentemente, a Igreja Católica portuguesa construiu um novo santuário em Fátima, com todo o "orgulho" o responsável pela obra disse que tinha rondado os 90 milhões de euros, tendo tudo sido pago com as contribuições dos fiéis. Também o Centro de Ajuda Espiritual lançou um projeto que visa construir um templo, na cidade do Porto. Obra gigantesca que terá um custo de mais de 7 milhões de euros, para a qual todos os membros e simpatizantes desta denominação têm vindo a contribuir (Folha de Portugal, 27/12/2007).

A iniciativa da IURD de construir a catedral no Porto não deve ser vista apenas como uma necessidade frente ao projeto de expansão da denominação (já que ela encontra dificuldade para comprar novos espaços nas grandes cidades portuguesas), mas também como uma reforma de sua estratégia de ocupação do espaço urbano.

Neste percurso nota-se que, por um lado, a IURD não insistiu em disputar grandes cinemas ou salas de espetáculos bem localizados nas cidades. No caso do Templo Maior, inaugurado em 2005, a denominação optou por criar um espaço amplo, a partir da reforma de um antigo galpão. Ele está localizado em uma região de Lisboa segregada social e espacialmente, com muitos prédios de habitação social e realojamento relativamente

<sup>120</sup> Desde 1940, quando foi assinada a Concordata entre Portugal e Vaticano, os privilégios da Igreja Católica — enquanto religião oficial — foram oficializados. Em 2001 foi aprovada a Lei de Liberdade Religiosa, que pressupõe igualdade de direitos para todos grupos. Todavia, como mencionado anteriormente, há restrições para grupos religiosos com menos de 30 anos de atuação comprovada no país ou 60 no exterior — critérios que excluem o reconhecimento da IURD como religião. Em 2004 assinou-se nova Concordata, na qual foram revisados alguns aspectos, como, por exemplo, o ensino religioso opcional nas escolas públicas e privadas.

dispersos. Considerada uma área pouco segura, Chelas, que reúne imigrantes das mais diversas origens, carrega um forte estigma e é segregada espacial e socialmente. Tais características, poderia se pensar numa associação rápida, explicaria a presença da IURD naquela região. Muitos frequentadores do templo são negros e imigrantes que moravam nas imediações do templo. Também é preciso levar em consideração a localização do lugar de culto que, embora não esteja numa zona central da cidade, oferece relativa facilidade de acesso por metrô — através da linha que liga a área central de Lisboa à parte oriental e mais moderna da cidade<sup>121</sup>.

Diferentemente do Templo Maior, o projeto do Centro de Ajuda Espiritual do Porto aparece como uma forma de autoafirmação e consolidação através da inserção na paisagem de uma obra considerável e de uma localização privilegiada — “a 500 metros da Casa da Música”, espaço bastante conhecido pelos portuenses principalmente pela arquitetura contemporânea ousada e pelos altos valores despendidos na sua construção.

No site Conte Comigo, que visa à divulgação e a captação recursos para o Centro de Ajuda Espiritual do Porto, o projeto é apresentado. A sua descrição traz as mesmas características de qualquer outra catedral da IURD. Amplo auditório, estúdios de TV e rádio, livraria, praça de alimentação, espaço destinado às crianças, garagem e jardim. Em relação às demais catedrais da IURD, porém, o projeto traz uma diferença significativa em dois aspectos: a fachada do Centro de Ajuda Espiritual projetada para o Porto e a apresentação de suas atividades.

Poderíamos dizer, sobre a construção de catedrais *iurdianas*, que se vinha seguindo um padrão "ecclético com referências ao neoclássico", assim nomeado pelo Bispo Marcelo Crivela, engenheiro de formação e, oficialmente, um dos responsáveis pelo projeto da Catedral Mundial.

---

<sup>121</sup> A parte oriental da cidade de Lisboa, à margem do rio Tejo, se desenvolveu em função da Expo 98. Grandes investimentos — que beneficiariam a cidade como um todo — fizeram com que esta área em particular fosse ocupada por grande quantidade de novos edifícios destinados à habitação e ao lazer.

Foto 15: Templo Maior em Salvador



Fonte: Site Arca Universal. Disponível em: <<http://conteudo.arcauniversal.com/>>. Acesso em 26 abr. 2010.

Como sublinhou Edlaine Gomes (2004), a concepção de um padrão arquitetônico estava fortemente associada às noções de consolidação, permanência e fixidez de uma denominação que buscava se afirmar no espaço público. Variações de um mesmo padrão foram amplamente adotadas pela denominação no Brasil e no exterior, na construção de inúmeras catedrais nas quais elementos neoclássicos são aplicados à fachada, como a Catedral Mundial da Fé, no Rio de Janeiro, e templos principais das cidades de Belo Horizonte, Salvador, Curitiba e Florianópolis, apenas para citar alguns exemplos.

Como projeto arquitetônico, o Centro de Ajuda Espiritual se distancia das catedrais erguidas anteriormente pela Igreja Universal. Elementos identitários até então recorrentes se ausentam aqui. Nitidamente novas referências são adotadas. O projeto da catedral do Porto apresenta linhas contemporâneas e contempla duas tendências de expressão formal dentro do quadro minimalista: uma mais convencional, onde o bloco de três andares com elementos ortogonais mantém a estabilidade já consagrada das construções da década de 50/60; o outro, horizontal, completa o conjunto e deixa visíveis tendências mais atuais. Nesse, uma parede que se eleva até certa altura nas laterais apoia grandes painéis de vidro.

Foto 16: Centro de Ajuda Espiritual do Porto



Fonte: Site Conte Comigo. Disponível em <<http://www.contecomigo.org>>, Acesso em 20 abr. 2010.

Quando examinadas paralelamente à descrição das atividades para as quais o Centro de Ajuda Espiritual se destina, as novas referências arquitetônicas adotadas para este projeto sugerem uma nova apresentação da IURD em Portugal. No site Conte Comigo, lê-se: “Criado para atender e ajudar uma variedade de pessoas e solucionar os seus problemas, este Centro contará com palestras, terapias de grupo, seminários, aconselhamento e encaminhamento pessoal, profissional, sentimental e familiar”.

O projeto do Centro de Ajuda Espiritual parece, assim, ratificar uma nova apresentação e também uma nova postura da Igreja Universal: mais discreta na sua atuação, menos contrastes e tensões com o hegemônico, maior competitividade. A renovação das estratégias adotadas pela denominação para inserção no espaço público português sinaliza uma flexibilização na forma de apresentação da IURD — através da qual a denominação abre mão de uma identidade que vinha procurando afirmar até então. Sugere uma tentativa de distanciamento definitivo da referência tradicional local católica, segundo a qual o templo é espaço de contemplação e devoção, para propor uma concepção de ambiente de culto

enquanto lugar de serviços, terapias, aconselhamento e autoajuda. Ainda que o deslocamento seja significativo por sua proposta, ele deve ser visto não apenas como uma opção conceitual ou arquitetônica, mas também como possibilidade de inserção legal nas brechas do sistema legislativo português.

Segundo reportagem publicada pela Visão (13/08/2009), revista semanal portuguesa com ampla circulação nacional, o Centro de Ajuda Espiritual do Porto foi aprovado junto à Câmara do Porto como edifício de serviços, mais especificamente um centro de congressos. De acordo com a reportagem, o projeto foi apresentado inicialmente por uma sociedade imobiliária. Posteriormente foi adquirido por investidores portugueses e brasileiros, que concederam o direito de uso do espaço à IURD por 19 anos.

Para além dos caminhos da transação, a situação apresentada pela reportagem sugere que o edifício foi concebido levando-se em conta as restrições impostas por órgãos reguladores locais. Sabendo-se das restrições que a IURD encontra para acionar a categoria religião em Portugal e, portanto, para alcançar legitimidade — seja legalmente ou na esfera pública, dimensões totalmente imbricadas —, a reformulação da sua apresentação no espaço público deve ser vista como resultado da busca por uma solução.

#### 4.4 **Ambiguidade da reconstrução**

Vimos, anteriormente, que a IURD tem investido na renovação de sua apresentação no espaço público em Portugal. Concomitantemente, mesmo com todas reformas, ela mantém a mesma estrutura ritual e estilo de culto. Por um lado, nota-se um maior cuidado em fazer pedidos de dinheiro. Em um culto dominical no Templo Maior, o pastor orientava aqueles que estavam vindo à Universal pela primeira vez a não participar da campanha com ofertas, pois, explicava ele, na Igreja Universal só dá dinheiro quem quiser. Também ouvi, em um dos programas de rádio produzidos pela denominação, que as pessoas poderiam ir ao templo e “deixar suas carteiras em casa”, pois na IURD “ninguém precisa pagar por nada”.

Por outro lado, mudanças no estilo visual dos conteúdos veiculados através da mídia iurdiana estavam alinhadas a uma tentativa de minoração dos ritos de “expulsão do demonio”. Não se vê mais, com tanta frequência, “entrevistas com o demonio” e longas sessões de oração forte nos canais midiáticos.

Ainda assim, a IURD mantém um sistema de correntes e campanhas, em que as ofertas monetárias continuam assumindo centralidade ritual. Da mesma forma, as orações fortes e o

exorcismo permanecem como elemento ritual indispensável diante de uma cosmologia baseada na batalha espiritual.

O resultado é a construção de uma nova imagem que, até o momento, parece não encontrar reverberação significativa. O estigma atribuído à Igreja Universal tende a permanecer e a se perpetuar com base nas dinâmicas rituais cotidianas da denominação. É significativo, portanto, que nos últimos anos a IURD tenha sido objeto de notícia com bem menos frequência, mas que, nessas poucas vezes, aspectos recorrentes tenham conquistado destaque.

Em 2006, a IURD voltava à mídia com a tentativa de compra do Café Império, espaço também histórico e localizado ao lado do cinema de mesmo nome, em Lisboa. Novamente houve resistência de atores sociais portugueses. Resultado: a venda do café à IURD foi cancelada. O espaço passou por reformas e foi reaberto ao público. O caso foi tratado pela mídia nacional como mais um episódio bem sucedido de resistência à Igreja Universal. A revitalização do café e a sua reabertura foram comemoradas.

Em agosto de 2009, circularam notícias sobre a grande investigação em torno das denúncias de lavagem e circulação internacional de dinheiro. Em 11/08, o jornal Público publicava a matéria “Brasil pode pedir ajuda a Portugal e países africanos para investigar Igreja Universal”. O Diário de Notícias, na mesma data, chamava a atenção para “Líderes da IURD acusados de associação criminosa e lavagem de dinheiro”.

Na mesma linha, a já citada reportagem de 13/08/2009, da revista Visão, ao noticiar a construção do Centro de Ajuda do Porto — e supostamente outro em Lisboa —, tem início com a seguinte frase: “O êxtase colectivo — gritos, braços erguidos, bater de pés no chão, o diabo a apoderar-se de corpos — já passou” (p. 28). A primeira foto da matéria que ocupa oito páginas da publicação traz a legenda: “Sob a observação de Edir Macedo, uma fiel em transe é socorrida, por pastores”. A jovem senhora está deitada no chão e Macedo, em uma cadeira forrada em veludo vermelho, observa o atendimento feito por dois pastores.

Por um lado, a IURD tenta driblar o estigma que dificulta sua penetração na sociedade portuguesa. Por outro lado, a denominação mantém práticas e sistemas nos quais as raízes desse estigma se apoiam: o lugar do dinheiro na cosmologia iurdiana e o estilo de culto marcado por momentos de efervescência. Ao reformular sua apresentação e manter-se com seu estilo de culto, cosmologia, teologia e ritual, a IURD acaba por criar uma ambiguidade. Se o estilo de culto e o dinheiro são elementos indispensáveis da dinâmica neopentecostal, seu esforço no sentido de uma nova apresentação tem seus limites. Comparada à mulher feia, a Universal, por mais que promova uma seção de embelezamento e renove seu guarda-roupa,

não consegue se livrar do estigma que carrega. Sua “feiura” fere referências consolidadas de um padrão de “beleza” que não estão na superfície. Ela é interior e constitutiva. Eliminá-la significaria dissolver-se.

## 5 MANTENDO A ESTRUTURA, CRIANDO PONTES: A IURD E A HEGEMÔNIA CATÓLICA

No capítulo 1, ao apresentar as dinâmicas da freguesia da Ajuda e descrever a paisagem desse recanto de Lisboa, procurei situar o leitor em relação à complexidade e às especificidades daquele contexto urbano. Ao fazê-lo, delineei alguns aspectos do cenário religioso, descrevendo os lugares de culto presentes na localidade. Dentre as religiões e denominações que ocupam as ruas da freguesia, destaquei a existência de um Centro de Ajuda Espiritual, espaço de culto da Igreja Universal do Reino de Deus. Situado num dos pontos mais movimentados do lugar, o Centro de Ajuda Espiritual traduzia, em sua localização e fachada, uma estratégia que privilegiava a visibilidade no espaço público.

Neste capítulo tenho como foco sinalizar de que forma o Centro de Ajuda Espiritual da freguesia da Ajuda se insere numa dinâmica institucional bastante centralizada e marcada pela busca de visibilidade no espaço público. Por um lado, a IURD mantém uma verticalidade hierárquica e uma agenda ritual padronizada transnacionalmente. Por outro, apresenta-se flexível em relação a elementos que compõem sua apresentação pública e sua dinâmica ritual, utilizando referentes locais hegemônicos como pontes para facilitar o acesso à proposta iurdiana. No corpo dessa análise, retomarei elementos apresentados no capítulo anterior para examiná-los sob uma perspectiva complementar.

### 5.1 Dinâmica local, estrutura institucional

Quando eu já retornava ao Brasil, em novembro de 2008, era anunciada, nos cultos da IURD, uma mudança de endereço. O Centro de Ajuda Espiritual não iria para muito longe, mas para um local de menor visibilidade a poucas quadras de onde estava naquele momento. Sairia da Travessa da Ajuda para ocupar uma das ladeiras da freguesia. A nova rua também era uma das principais vias, mas um ponto comercial menos privilegiado. O pastor anunciava que, com a mudança, haveria uma redução significativa no custo do aluguel. Seu discurso deixava entrever que esse era o principal motivo do deslocamento.

Voltei à Ajuda em janeiro de 2009 para uma rápida visita ao campo. Embora o site da IURD continuasse informando o antigo endereço, o estabelecimento já funcionava na nova localização. Agora apresentava uma fachada um pouco mais discreta que a anterior, com os horários das reuniões impressos sobre uma placa branca, em letra miúdas. Não cheguei a frequentá-lo, mas o fato é que o endereço antigo, estava sempre esvaziado. Mesmo nos cultos



de domingo, um dos mais cheios, juntamente com os de segunda-feira, sequer metade das cadeiras do salão — 60 aproximadamente — eram ocupadas<sup>122</sup>. Se a denominação costuma priorizar espaços amplos na expectativa de receber um grande número de pessoas<sup>123</sup>, pareceu-me que, na Ajuda, a expectativa não fora correspondida e, assim, a IURD teve que dar um passo para trás.

Contudo, essa não era uma particularidade da igreja daquela freguesia. Mafra (2002) aponta que em 1999 havia aproximadamente cem templos da Igreja Universal em Portugal. Dez anos depois, no site da IURD,<sup>124</sup> eram listados os endereços de 107 espaços de culto. Ao mesmo tempo, na Folha de Portugal, impresso veiculado pela denominação, foram publicadas, nos últimos anos, notícias sobre a reabertura de Centros de Ajuda Espiritual em novos endereços, em diferentes lugares do país.

O Centro de Ajuda Espiritual da freguesia era frequentado por um público majoritariamente feminino. Entre os fiéis (ou simplesmente frequentadores), pessoas de origem ou descendência africana, brasileiros e portugueses — estes em menor proporção e mais idosos. Durante o período em que visitei o espaço de culto da IURD na Ajuda, pude perceber uma certa fidelidade dos frequentadores àquele local. De maneira geral, mantinham uma participação regular. Dentro do que consegui apurar, a maioria morava na própria freguesia, mas alguns vinham de outros locais da redondeza. Um grupo de cerca de dez jovens e adolescentes, praticamente todos de matriz africana e residentes do Casalinho da Ajuda, se reunia semanalmente, em horários específicos, para atividades organizadas tendo em vista essa faixa etária. Eram filhos de membros da Igreja que encontravam naquele local uma opção de sociabilidade assistida, dentro de um universo de possibilidades muito restritas.

Aquele Centro de Ajuda Espiritual seguia a rotina de reuniões organizadas por temáticas em função do dia da semana, da mesma forma como acontecia em outros espaços da IURD, incluindo sua sede em Portugal. Contudo, uma agenda de campanhas<sup>125</sup> era estabelecida localmente — o que sugere certa autonomia dos agentes religiosos perante seus locais de atuação. Com exceção daquelas realizadas em âmbito nacional, as campanhas na

---

<sup>122</sup> De acordo com a agenda ritual do Centro de Ajuda Espiritual, às segundas-feiras acontecia a reunião pela prosperidade e, aos domingos, a reunião das famílias com Deus.

<sup>123</sup> Ao examinarem dinâmicas de estabelecimento de lugares de culto da IURD, diferentes autores sinalizaram que a denominação tem como política a criação locais onde possa receber grande quantidade de fiéis e, simultaneamente, investir na atração de novos frequentadores (Mafra, 2002; Almeida, 2004; Gomes, 2004). Assim, os templos da IURD geralmente são materilizações da expectativa de um crescimento significativo no número de fiéis.

<sup>124</sup> Disponível em: <<http://www.iurd.pt>>. Acesso em 13 nov. 2009.

<sup>125</sup> Campanhas são mobilizações temáticas institucionalmente organizadas. Acontecem ao longo de um número de semanas pré-determinadas, dentro da agenda dos cultos. Têm como foco propósitos específicos, os quais o fiel pode alcançar através do cumprimento total das proposições do agente religioso.

Ajuda não eram sincronizadas com as do Templo Maior, sede da denominação no país, localizada em Chelas<sup>126</sup>. Esse era um dos motivos pelos quais o pastor local fornecia orientações específicas para a circulação dos fiéis por outros Centros de Ajuda Espiritual.

Enquanto frequentava as reuniões na Ajuda, reparei que o agente religioso responsável pelas atividades daquele Centro reivindicava o controle da circulação dos frequentadores e sua fidelidade à igreja da freguesia. Com pulso firme, anunciava quando os fiéis da Ajuda poderiam procurar outros templos e como deveriam fazê-lo<sup>127</sup>. Isso acontecia de diferentes formas.

Por exemplo, durante uma campanha, em caso de não poderem ir ao culto na Ajuda, os fiéis deveriam procurar outro Centro de Ajuda, informar sua presença ao pastor do local visitado e realizar os procedimentos da campanha de que estavam participando na Ajuda. Assim, era possível dar continuidade a ela, ainda que diante de uma necessidade de deslocamento, desde que houvesse um templo da IURD no lugar de destino. O importante era não interromper o processo ritual iniciado naquela igreja específica.

Por outro lado, com relativa frequência eram organizadas caravanas que partiam da Ajuda e levavam fiéis para eventos especiais da IURD, geralmente realizados no templo principal, do outro lado da cidade. Nesse caso, todos eram bastante incentivados a acompanhar o grupo e a participar. Para além da publicidade relativamente intensa dentro dos espaços de culto, realizada pelo pastor e geralmente acompanhada da distribuição de panfletos, as diferentes mídias utilizadas pela denominação — especialmente o rádio — eram utilizadas para reforçar a divulgação entre frequentadores<sup>128</sup> e alcançar “potenciais conversos”<sup>129</sup>.

Mafra (2002) chamou a atenção para o fato de a IURD ter como característica propiciar o encontro de pessoas de diferentes bairros, cidades, distritos (o equivalente português para os nossos estados) e países em grandes eventos. Em Portugal, continua sendo frequente a organização de eventos que reúnam grande número de fiéis. Geralmente

---

<sup>126</sup> Frequentei também a Igreja Universal da Alameda, um dos primeiros lugares de culto da IURD em Lisboa. O espaço amplo e bastante frequentado também mantinha uma agenda de campanhas própria, salvo as de caráter nacional.

<sup>127</sup> Como analisou Mafra (2002), é possível destacar, no contexto português, uma postura pedagógica rigorosa do clero iurdiano na difícil tarefa de construção da imagem da autoridade religiosa em um contexto em que se tem a figura do padre devoto como referencial.

<sup>128</sup> Em outro momento (Swatowski, 2006), sublinhei a importância dos meios de comunicação da IURD dentro da dinâmica de pertencimento à denominação. Em pesquisa entre fiéis da IURD, chamou-me a atenção a ligação que se mantinha, fora dos lugares de culto, entre agentes religiosos e frequentadores da denominação, através dos veículos de comunicação da IURD, especialmente o rádio. A programação iurdiana cumpria o papel de relembrar os fiéis de sua agenda ritual e sublinhar a importância dos eventos organizados pela IURD.

<sup>129</sup> Em Lisboa, a IURD veiculava programação através do rádio Miramar, da Rádio Record, da TV Record, além de publicar impressos – o jornal Folha de Portugal e a revista Plenitude.

acontecem ao ar livre na área de estacionamento do Templo Maior, em Chelas. Esporadicamente podem ser promovidos em espaços alugados, como o estádio do Restelo, por exemplo, que fica na freguesia de mesmo nome, vizinha à Ajuda. Assim, a denominação cultiva o hábito de “estar junto em multidão” (Mafra, *ibidem*).

No domingo de Páscoa de 2008, por exemplo, o Templo Maior recebeu ônibus vindos de diferentes partes da área metropolitana de Lisboa. Na chegada e na saída, divididas em grupos, as pessoas se reuniam em torno de líderes que levantavam placas indicando seus locais de origem. Com isso, no estacionamento do templo, onde foi montado um palco com púlpito e realizado o evento que teve como tema “A Família ao Pé da Cruz”, era possível identificar da onde vinham os diferentes blocos que compunham a multidão. Notava-se também, através do biotipo e das vestimentas, a diversidade étnica, incluindo algumas indianas com seus *punjabi dresses* e vítuvas ciganas com suas roupas pretas<sup>130</sup>. Mas a maioria dos presentes tinha a pele negra.

Na Ajuda, local de poucos fiéis, a participação em grandes encontros da denominação não apenas era cultivada, mas também, de certa forma, controlada. Presenciei um momento em que, durante o culto dominical, o pastor avisava que o bispo Macedo, em visita ao país, estaria no Templo Maior para um culto especial no domingo seguinte<sup>131</sup>. Ele autorizava a ida de quem tivesse essa vontade. Daquela vez não foi disponibilizado nenhum transporte para os fiéis, tampouco incentivada a participação no culto em Chelas. Ao contrário disso, o pastor Jorge enfatizava as dinâmicas da campanha em andamento na freguesia, que teria sequência no domingo seguinte. O anúncio do culto com Macedo foi nitidamente minimizado em favor da participação na Ajuda.

Situações como essas permitem-nos entender que a circulação dos fiéis e a adesão aos eventos eram planejadas institucionalmente e mediadas pela autoridade local. Numa reunião com poucos frequentadores, essa dimensão de controle era amplificada, na medida em que o pastor e os obreiros poderiam acompanhar com mais proximidade a assistência. Em relação a isso, Mafra (2002) sublinhou que, na IURD, a hierarquia é extremamente verticalizada, centralizada e com segmentos fortemente definidos, de acordo com um sistema institucional marcado pela desigualdade entre especialistas e leigos.

---

<sup>130</sup> A presença de ciganas no evento da IURD, assim como de outras pessoas ali presentes, não nos permite afirmar que tinham um vínculo com a Universal. A facilidade de transporte oferecida pela Igreja Universal não se destinava apenas aos frequentadores de um Centro de Ajuda Espiritual. Qualquer interessado em participar do evento poderia usufruir do benefício.

<sup>131</sup> Durante o período que estive em Portugal, Edir Macedo fez, em média, uma visita ao país a cada dois meses. Nem sempre eram organizados grandes eventos ou reuniões extras com o líder da denominação. Algumas vezes, conduzia apenas cultos já previstos na agenda semanal da denominação.

Por outro lado, essa proximidade também pode ser percebida como maior facilidade de acesso à autoridade e até mesmo maior intimidade com o pastor, considerada, neste caso, um diferencial da igreja local em relação aos grandes templos. Nestes, devido ao grande número de frequentadores, as relações entre fiéis e agentes religiosos tendem a ser marcadas por maior impessoalidade. Os frequentadores são acompanhados pelos obreiros com relativa proximidade, porém o acesso ao pastor principal — que costuma acumular muitas tarefas — geralmente é mais restrito.

Vale notar que, em ambos os casos, seja nos templos maiores ou menores, mantinha-se a marca da desigualdade de status, conhecimento e poder. Em espaços de culto onde havia maior acesso ao pastor, a redução da distância entre ele e o fiel não retirava do agente religioso o seu lugar de autoridade. Pelo contrário: como sinalizei acima, justamente a proximidade entre pastor e membros implicava maior regulação destes em contato com a autoridade.

Um outro aspecto a ressaltar diz respeito à relação entre espaço de culto e seu entorno. O pastor responsável pelas atividades da IURD na Ajuda disse-me que não morava na freguesia e, por isso, a conhecia muito pouco. Sua rotina era ir direto de casa para o Centro de Ajuda e, de lá, voltar à casa. O contato com os moradores da região se dava através das atividades que desempenhava dentro do espaço da igreja. Esse era o espelho de uma situação de pouca interação entre o Centro de Ajuda e o que estava à sua volta, uma das características dos espaços de culto da IURD<sup>132</sup>.

Ao contrário da Igreja Católica e das Testemunhas de Jeová, que estabelecem relações e interações regulares com os moradores das cercanias, a Igreja Universal se instala em local de visibilidade e procura atrair a população por meios massivos. Ainda que invista numa penetração no tecido urbano a partir de seus centros de culto espalhados pelas cidades, mecanismos que garantam visibilidade no espaço público são privilegiados em detrimento de relações diretas com a vizinhança. É importante ressaltar, portanto, que essa relação com o entorno se dá basicamente através de meios de comunicação de massa.

No caso do Centro de Ajuda Espiritual que frequentei, a distribuição esporádica da Folha de Portugal, realizada por obreiros e membros evangelizadores da IURD, era a única atividade que indicava, de fato, uma atuação para além do espaço de culto. A tarefa se

---

<sup>132</sup> Em pesquisa anterior (Mafra e Swatowski, 2008) sobre a inserção da Catedral da Fé — sede mundial da IURD localizada em Del Castilho, Rio de Janeiro — no espaço urbano, sublinhamos que a denominação tende a se relacionar pouco com o seu entorno ecológico. Destacamos que a pretensão de pouco vínculo da igreja com o bairro estava, por um lado, inscrita na arquitetura do prédio e, por outro, era atestado pelo depoimento dos pequenos comerciantes vizinhos e antigos moradores do bairro.

restringia a deixar um exemplar do jornal nas caixas de correio dos moradores da freguesia ou entregá-lo aos transeuntes.

Assim como no Brasil (Swatowski, 2006), em Portugal as relações da denominação com a vizinhança, para além do lugar de culto, passam por veículos midiáticos, ou seja, pela comunicação mediada, homogeneizada e destinada a um público amplo. O jornal semanal e os programas de televisão são produzidos e veiculados a partir da sede da denominação, visando à distribuição por todo território nacional. Enquanto a paróquia da Ajuda produz seu informativo mensal com notícias locais e divulga festividades e procissões na freguesia através de cartazes afixados nas vitrines de estabelecimentos comerciais, a IURD distribui a Folha de Portugal, com notícias gerais e da rotina da Igreja. Nesta publicação, ganham destaque as atividades dos principais lugares de culto da IURD no país — o Templo Maior em Chelas (a igreja da Alameda), um dos mais frequentados de Lisboa, o templo principal do Porto e atividades em outras cidades de Portugal, que variam de acordo com a edição. Geralmente afixado à capa do jornal, um pequeno papel convida o leitor a visitar o espaço da Ajuda, fornecendo endereço e horários das reuniões.

No caso do rádio, a produção é regional e há espaço para participação de pastores de diferentes templos. A escolha recai, em geral, sobre aqueles com mais habilidade para a comunicação mediada e atuantes em lugares de culto com maior número de frequentadores, o que não incluía a Ajuda.

Não obtive suficientes indícios para afirmar que tal dinâmica de comunicação corroborava para o esvaziamento do templo da IURD na Ajuda. Contudo, a conversa com uma senhora cabo-verdiana de aproximadamente 60 anos me faz crer que os conteúdos disponibilizados pela denominação através da mídia poderiam ser consideradas uma opção melhor que frequentar o Centro de Ajuda Espiritual naquela freguesia.

Dona Isabel morava no Casalinho e havia conhecido a IURD em Portugal. Ela, contudo, preferia ir à IURD da Alameda, onde a denominação mantém um amplo espaço de cultos, um dos principais e mais antigos do país. Perguntei o porquê e ela me respondeu: “lá tem mais gente, mais gente pedindo... é mais forte...” E finalizou dizendo: “é bom ver muita gente”. Para dona Isabel, havia a percepção de que “é tudo a mesma igreja, é verdade... mas lá é diferente”<sup>133</sup>. Depois que passou a ter problemas de saúde, a senhora deixou de frequentar o

---

<sup>133</sup> Outros pesquisadores, em outros contextos, abordaram a questão da associação entre a reunião de uma massa e a percepção de maior força nos cultos da IURD. Ver Campos (1997), Fonseca (2003), Oro (1990), por exemplo.

templo da Alameda<sup>134</sup>. Minha interlocutora, entretanto, sinalizava-me sua desmotivação em participar das reuniões no esvaziado espaço de culto da IURD na Ajuda, preferindo ouvir os programas da Igreja pelo rádio a frequentar aquele Centro. Nas entrelinhas de nossa conversa, Dona Isabel também apontou um incômodo com o pastor que conduzia as atividades ali. Entre o que era oferecido pela IURD através dos meios de comunicação de massa e o que acontecia no Centro de Ajuda, perto de sua casa, ela preferiu ficar apenas com o suporte midiático.

Em um estudo de caso que desenvolvi em Macaé sobre a audiência da programação veiculada pela IURD através dos meios de comunicação (Swatowski, 2009a), chamei a atenção para o fato de que, por vezes, a condição de receptor pode ser mais confortável que a frequência de um dos lugares de culto da IURD, uma vez que não implica a necessidade de adesão às práticas e rituais propostos pela denominação, assim como permite ao fiel manter-se incógnito com relação às suas opções.

A partir do caso de Dona Isabel, acrescento a observação de que, diante dos meios de comunicação, a audiência não está diretamente submetida ao controle exercido pelo agente religioso. Ao mesmo tempo, o público integra um universo ampliado de circulação de informações entre emissor e receptores. Ultrapassa-se o contexto local, adere-se a uma audiência dispersa e participa-se de uma comunidade imaginada (Anderson, 2005).

## 5.2 Identidade e anonimato

Ao frequentar a sede da Igreja Universal em Portugal e o templo da Alameda, tive facilidade de entrar e sair sem me identificar. Em meio à grande quantidade de participantes, é possível assistir ao culto e ir embora sem ser abordada por nenhum obreiro. Era possível manter um anonimato relativo (Simmel, 1987). No contexto da Ajuda, porém, considerei bastante improvável que minha presença não fosse notada. Minha experiência de pesquisa de campo em Macaé, cidade de médio porte do litoral norte fluminense, me fizera entrever tal condição. Logo que comecei a frequentar o principal templo da IURD na cidade, uma obreira se ocupou em me questionar o que me levava até ali. Em pouco tempo de conversa, quis saber da minha vida pessoal: profissão, o que fazia no lugar, onde eu morava, entre outras informações.

Quando estive pela primeira vez no Centro de Ajuda Espiritual da Ajuda, apresentei-me como estudante e pesquisadora da rotina daquela freguesia, interessada em saber mais

---

<sup>134</sup> Os cultos na Alameda costumavam estar lotados. Um pastor português bastante carismático, que assimilava trejeitos brasileiros (sotaque, movimentos corporais etc), era responsável pelas atividades daquele local.

sobre seu espaço. Havia passado um bom tempo avaliando como deveria me aproximar de maneira que eu pudesse, por um lado, explicitar minha condição de pesquisadora e, por outro, não causar resistência. Meu receio era de que a identidade de investigadora inviabilizasse minha pesquisa em um ambiente que se revelava tão interessante para o desenvolvimento de um trabalho de campo na linha metodológica que me propunha a seguir. Como pano de fundo, tinha em minha memória uma coletânea de histórias de pesquisadores que, ao terem se identificado como tal, não encontraram brechas para o trabalho dentro dos locais de culto da IURD.

Omitir minha atividade de pesquisa era uma opção pouco plausível e gerava-me desconforto. Eu realizava meu trabalho de campo dentro de uma área circunscrita, onde as redes sociais eram relativamente estreitas. Mesmo que eu circulasse entre diferentes “mundos sociais” (Velho, 2001), estes coexistiam. O anonimato era bastante relativo e a eclosão de situações constrangedoras, iminente. Era provável que a frequência ao Centro de Ajuda, assim como à Igreja da Boa-Hora, ambos situados no centro vital da freguesia, fosse percebida por meus interlocutores — como de fato aconteceu. Por esse mesmo motivo, parecia importante que eu assumisse a condição de estudante e pesquisadora — algo que, evidentemente, facilitaria a circulação por diferentes ambientes, permitindo-me interlocução com muitas pessoas.

Apesar da tendência à discrição e do respeito português à privacidade — em comparação àquilo com que estava acostumada no Brasil —, algumas vezes fui questionada sobre frequentar diferentes lugares de culto simultaneamente. Um membro da Igreja Filadélfia, auxiliar de pastor, disse ter-me visto entrando na Igreja da Boa-Hora e sinalizou um estranhamento. O pastor Antônio tomou a iniciativa de explicar, antes que eu comesse a me justificar, que eu estava em Portugal fazendo pesquisas. Uma conhecida da vizinhança demonstrava certa “preocupação” com o fato de eu estar presente às reuniões da Igreja Universal. Ainda que ela soubesse que essa circulação fazia parte de minha pesquisa, temia que eu fosse capturada pelo proselitismo dos agentes religiosos. Outra interlocutora, a testemunha de Jeová Dona Lourdes, acionava um arcabouço cosmológico para argumentar que aquele era um lugar perigoso, de ação do “diabo”. E contou-me o caso de um conhecido seu que havia dado tudo que tinha para aquela denominação, tendo de reconstruir seu patrimônio após a perda. Esses comentários retomam um cenário de negociações em torno da produção de identidades e da construção de imagens da alteridade. O trânsito entre os diferentes lugares de culto não era bem visto por meus interlocutores, que recorriam a diversas referências para justificar o controle social exercido.

### 5.3 Entre o local e o nacional

No capítulo anterior, ao analisar a reapresentação da IURD no espaço público, chamei a atenção do leitor para um investimento da denominação na reformulação de sua imagem, tentativa de promover mudanças em relação ao lugar social que ocupava em Portugal. O resultado das transformações operadas pela denominação ao longo dos últimos anos era facilmente reconhecido nas atividades da IURD na Ajuda, principalmente através da alteração do nome do centro de culto e do impresso distribuído entre frequentadores, moradores e residentes da freguesia. Contudo, era visível que as principais mudanças operadas pela IURD não estavam tão focadas na sua relação com contextos locais, mas em sua imagem na dimensão nacional. Suas ações, enquanto instituição, sinalizavam uma preocupação quanto ao imaginário que desperta entre os portugueses. Como veremos a partir de agora, o diálogo que a denominação estabelece é com uma comunidade imaginada nacional (Anderson, 2005) e seus principais valores e referenciais. Para desenvolvimento desse argumento, voltarei a tecer comentários em torno do projeto de construção de um novo espaço da IURD em Portugal: o Centro de Ajuda Espiritual do Porto.

#### 5.3.1 Igreja da Santíssima Trindade

Quando cheguei a Portugal, em Novembro de 2007, a Igreja Universal estava realizando campanha de arrecadação de fundos para a construção do Centro de Ajuda Espiritual do Porto. No capítulo 4, chamei a atenção para a mudança no estilo arquitetônico de construção de templos, evidenciada no projeto do Porto através de linhas contemporâneas minimalistas. Sugeri que o futuro espaço de culto da IURD sinaliza a nova postura adotada pela denominação em Portugal, colocando-se mais discreta em sua atuação e estabelecendo menos contrastes e tensões com o hegemônico. Considerei que o Centro de Ajuda do Porto faz parte de uma estratégia de ocupação do espaço urbano, na qual a Igreja Universal procura reconstruir sua imagem pública. O paralelismo traçado entre o projeto da denominação e a Igreja da Santíssima Trindade, nova construção em Fátima, em veículo impresso oficial da IURD, sugere uma tentativa de aproximação com referências hegemônicas e de competição com a Igreja Católica.



Foto 17: Igreja da Santíssima Trindade



Por Cláudia Wolff Swatowski

Nesse contexto, poderíamos dizer que a proposta arquitetônica da nova sede da IURD no país apresenta continuidades e contraposições — algumas anunciadas explicitamente, outras não — em relação à Igreja da Santíssima Trindade, em Fátima. Consideradas a visibilidade e a projeção do Santuário de Fátima, nacional e internacionalmente, o caso merece uma discussão mais aprofundada, que me permitirá marcar os pontos de aproximação e distanciamento entre ambas as propostas.

Se a Igreja Universal sinaliza uma transformação em sua apresentação no espaço público, a Igreja Católica, através de um projeto marcadamente moderno, tem também a proposta de renovar uma concepção de arquitetura sacra. Em contraponto ao projeto do Centro de Ajuda Espiritual do Porto, é interessante sublinhar a concepção da Igreja Santíssima Trindade, construída no Santuário de Fátima. Segundo informa o santuário, a construção, com capacidade para 8,6 mil pessoas sentadas, é a maior igreja de Portugal e de toda a Europa.

A Igreja da Santíssima Trindade apresenta uma leitura horizontal de templo, desenhado em forma circular, onde a plateia está disposta como em um anfiteatro. A

disposição do altar em relação ao público também cria maior proximidade entre clero e fiéis, um dos efeitos assinalados pelo padre Luciano Cristino, que preside missas no santuário há muitos anos e também é responsável pelo departamento de Difusão e Informação do lugar. Como declarou o autor do projeto, o arquiteto grego Alexandros Tombazis,

“a nova Igreja deveria fechar a ampla praça, deixá-la aberta para o Centro da Pastoral que fica atrás. Por esta razão (porque o círculo permite fácil fluxo de um grande número de pessoas a sua volta) e também porque (do ponto de vista interior) ele permite que um máximo de pessoas esteja o mais próximo possível do altar nós escolhemos a forma circular para a construção”<sup>135</sup> (comunicação pessoal, 3/10/2008).

No interior da Igreja, chama atenção um espaço marcado pela luz natural difusa — resultado de tecnologia aplicada ao forro de cobertura de todo o interior, capaz de regular a entrada de raios solares. Acompanha a iluminação natural o uso de materiais em cores claras e um ambiente composto por um mínimo de elementos sacros ou devocionais. Segundo Tombazis, a intenção do projeto era tornar a igreja um pano de fundo para a experiência religiosa.

Nós tentamos criar um interior que fosse calmo e quieto, que não chamasse a atenção para a sua própria importância, mas que atuasse como um pano de fundo para algo muito mais espiritual e importante. Isto foi alcançado primariamente ao tornar a suave luz do dia um elemento muito importante do desenho. Isto também coincide com a minha forte crença na sustentabilidade e no projeto eficiente de energia<sup>136</sup> (comunicação pessoal, 3/10/2008).

No espaço interior, por um lado chama a atenção — não só minha, mas de muitos visitantes com os quais conversei — a ausência de santos, que geralmente povoam as igrejas católicas. Destaca-se apenas uma imagem de Nossa Senhora de Fátima, com aproximadamente dois metros de altura, esculpida em um bloco único de mármore branco de Carrara. Nesta, a mulher é representada “jovem e em movimento”. Na parede curva de fundo do presbitério, representando a Nova Jerusalém, segundo o livro do Apocalipse, está um grande painel de 500 m<sup>2</sup> em tons de terracota dourada, que inclui o Cordeiro, ao centro. Ao meio, no crucifixo, Jesus é representado de maneira não convencional — e, por que não, anticonvencional — com os olhos abertos, feições de negro, corpo jovial. Em um manuscrito,

<sup>135</sup> Tradução livre minha de: “*the new Church should enclose the vast plaza but leave it open to the Pastoral Centre which is behind. For this reason (because the circle allows easy flow of large numbers of people around it) and also because (from the interior point of view) it allows for the maximum of people to be the closest possible to the altar we chose a circular shape for the building*”.

<sup>136</sup> Tradução livre minha de: “*We tried to create an interior that would be calm and quiet that would not draw attention to its own importance but would act as a background for something much more spiritual and important. This was achieved primarily by making soft day lighting a very important issue of design. This also coincides with my strong belief in sustainability and energy efficient design*”.

o Santuário apresenta a obra de arte de Catherine Green como um “Cristo vivo, glorioso, pronto para abraçar, a despregar-se da cruz. Tem tronco e membros fortes, cabeça erguida”<sup>137</sup>.

Foto 18: Igreja da Santíssima Trindade (interior).



Por Claudia Wolff Swatowski

A proposta do espaço, que vinha sendo pensado há mais de 20 anos, era ter capacidade de abrir reuniões de médio porte, durante o inverno, proporcionando mais conforto aos fiéis. Por isso chama a atenção também a disposição, com o mesmo objetivo, de genuflexórios acolchoados — o que contrasta fortemente com a proposta do tapete que atravessa o santuário, onde as pessoas pagam suas promessas através da dor física de percorrer o trajeto de joelhos.

Segundo Padre Cristino, a nova obra arquitetônica apresentada pela instituição se propõe a ser uma referência de padrões católicos para todo o país, já que Fátima, com sua visibilidade, ocupa posição de centralidade nesse cenário. O investimento na construção da

<sup>137</sup> A iconografia merece análise. Sinaliza uma proposta de mudança e também uma ponte com a percepção renovada e pentecostal de Jesus como um Deus vivo e forte, atuante e presente.

Igreja da Santíssima Trindade sinaliza uma atenção à forma e à disposição do novo espaço. O Santuário declara, através de folheto cedido a mim pelo Setor de Difusão e Informação, que “a principal ideia de concepção da Igreja foi a de criar uma área de simples intervenção, austera e monumental, mantendo a continuidade do espaço do Recinto, e que se integre na sua forma simples e ligeiramente enterrada”.

Em 1996, o Serviço de Ambiente e Construções do Santuário publicou um projeto de programa para um grande espaço coberto para assembleias (GECA), com base no qual foi realizado um concurso internacional entre arquitetos. O projeto do grego Alexandros Tombazis foi escolhido e, numa rápida análise, o Padre Cristino sinalizou-me alguns dos motivos. Entre outros, sublinho o fato de que, nessa igreja horizontalizada, a nova construção não competiria com a basílica que se ergue ao fundo. Cristino também enfatizou a intenção de se oferecer o melhor para a acomodação do público que frequenta o lugar. A arquitetura moderna da Igreja da Santíssima Trindade conjuga um espaço de bastante claridade a uma estrutura enxuta.

Segundo o historiador da arte Marco Daniel Duarte, que também trabalha no Santuário, essa seria uma tendência verificada ao longo da administração do reitor em exercício até o ano de 2008, Monsenhor Cristiano Guerra. Em todas as novas construções realizadas nesse período, nota-se que um cuidado formal se traduz na aproximação com concepções modernas do espaço sacro.

Tais preocupações assinalam pontes e divergências em relação ao projeto da IURD para o Centro de Ajuda Espiritual do Porto. Mencionei, no capítulo anterior, o momento em que, durante campanha de arrecadação de recursos, o bispo Alfredo Paulo — principal representante da hierarquia da IURD em Portugal — traçava um paralelo entre a construção do Centro de Ajuda Espiritual no Porto e a nova igreja erguida no Santuário de Fátima. Não parece gratuito que o líder da IURD no país tenha tomado a Igreja Santíssima de Fátima como antítese para justificar a grandiosidade do projeto do Centro de Ajuda. Se no projeto católico nota-se uma valorização da arquitetura e da concepção do espaço de culto como reafirmação da centralidade da instituição, a proposta da nova construção no Porto é resultado de uma tentativa de fazer com que a Igreja Universal tenha um lugar — legítimo e legal — no espaço público português.

Foto 19: Centro de Ajuda Espiritual no Porto



Fonte: Site Conte Comigo. Disponível em: <<http://www.contecomigo.org>>. Acesso em 20 abr. 2010.

### 5.3.2 Propostas rituais

Além da análise de projetos arquitetônicos, também poderíamos criar um contraponto analítico entre a IURD e Igreja Católica no plano ritual. Como mencionado anteriormente, a Igreja Universal apresenta uma estrutura ritual padronizada, organizada por focos temáticos e dias da semana e alinhada através de correntes e campanhas. Pode-se dizer que as correntes correspondem à participação ininterrupta em uma sequência de cultos, num dia específico da semana, de acordo com o propósito pretendido. As campanhas envolvem dinâmicas que transcendem a organização temática semanal. São intervalos em que as práticas cotidianas ganham força perante metas específicas, e nos quais é dada maior ênfase à noção de sacrifício. Tendo uma temática como fio condutor, as campanhas são momentos de maior intensidade,

quando o fiel é estimulado a redobrar seus esforços e sua “fé ativa”<sup>138</sup> em nome de uma conquista específica que lhe valha o investimento.

É também nas campanhas que os elementos que compõem a rotina ritualística da IURD submetem-se a certa flexibilidade em nome da permanência da estrutura institucional. Essa característica da denominação foi apontada tanto no trabalho realizado em Portugal por Clara Mafra (2002) quanto por pesquisadores que investigaram a atuação da Universal em outros contextos nacionais, como Costa do Marfim (Dozon, 2003), Argentina (Seman, 2003), França (Aubrée, 2003), México (Doran, 2003) e África do Sul (Corten, 2003). Parece-me importante, portanto, verificar de que modo novos elementos são agregados à estrutura ritual da denominação, qual dimensão assumem e o que indicam em relação às dinâmicas rituais promovidas pela IURD especificamente no contexto português.

Ao longo do período em que acompanhei a IURD em Portugal, impressionou-me o fato de que longos percursos a pé, como caminhadas e escaladas, foram inseridos na agenda ritual da Igreja. Num ambiente em que a peregrinação tem forte presença no imaginário religioso e onde, anualmente milhares de pessoas realizam suas jornadas a Fátima, é significativo que a denominação incorpore à sua programação de vigílias, jejuos e orações — práticas já habituais — os trajetos a serem percorridos a pé. Nesse sentido, é importante considerarmos o papel da peregrinação na sustentação popular da Universal em terras lusitanas. Para Vilaça (2007/2008: 55), “as peregrinações têm contribuído tanto para a revitalização das religiões tradicionais e reprodução das práticas dos fiéis como para a expressão de uma religiosidade individual, privatizada”.

Como continuidade e contraste, o termo utilizado pela IURD para se referir aos longos percursos a pé é “caminhada”. As caminhadas foram inseridas no contexto das campanhas, momentos cuja intensidade justifica esse tipo de esforço.

Como já discutimos anteriormente (capítulo 4), para que sejam alcançados os resultados pragmáticos desejados pelos fiéis, o sacrifício — que se exprime através da oferta monetária — torna-se necessário. Na IURD, o sacrifício consiste na própria oferta monetária. Até o momento da efetivação do sacrifício, mediante entrega da oferta em culto dominical com data marcada, diferentes dinâmicas são promovidas pela igreja. No período em que o fiel trava sua batalha espiritual para chegar à realização da oferta — ou seja, ao longo da campanha —, diversos elementos rituais, objetos e práticas podem ser agregados a essa busca, como é o caso, nas dinâmicas em Portugal, dos percursos a pé. Não por acaso, as caminhadas

---

<sup>138</sup> Sobre “fé ativa”, ver capítulo 4.

— ou, ainda, escaladas — cabem apenas aos líderes da IURD. Um sacrifício exemplar que acaba, entre outras coisas, por motivar os fiéis.

A Fogueira Santa, marcada pela peregrinação dos pastores a Israel, é a campanha mais difundida (e também mais relevante) no contexto da IURD. Realizada duas vezes por ano, tem por objetivo fazer com que o fiel tenha como foco uma grande meta, que signifique uma mudança impactante em sua vida. Na edição do mês de junho de 2008, por exemplo, o bispo Alfredo Paulo, atual liderança da IURD em Portugal, se propôs a subir o pico mais alto do país por sete semanas consecutivas, tantas vezes quanto o possível. Os relatos enfatizam a dificuldade da empreitada e a necessidade do exercício da fé para se alcançar um destino, vencendo os obstáculos do trajeto. As experiências das caminhadas são racionalizadas e ganham correspondência no esforço do fiel que, naquele período, se empenha para juntar o dinheiro a ser ofertado. Na Fogueira Santa, levar os nomes dos participantes até o pico do monte é ponto relevante e obrigatório.

Essas subidas não cancelam, todavia, a ida ao Monte Sinai. Constituem, de fato, um movimento de preparação ao sacrifício maior, uma vez que a ida de um representante da denominação a Israel, percurso cuja dificuldade é sempre enfatizada, constitui um fechamento do processo de sacrifício. A ideia frequentemente sublinhada é a de que é necessário lutar pela realização dos sonhos, de que para chegar ao destino almejado é preciso ter determinação e manter-se firme diante dos obstáculos que possam surgir. Na ida a Israel, mesmo que haja peregrinação a pé, o importante é a chegada dos nomes que os representantes levam consigo a um lugar sagrado (neste caso específico, o Monte Sinai). Na capa da Folha de Portugal de 8 de Junho de 2008, uma foto do Pico é colocada ao lado de uma imagem do Monte Sinai, sinalizando a sequência que se dá e o paralelo que se estabelece.

Outra dimensão que está presente na escalada dos bispos é anunciada através de um propósito: perseverar pelo cumprimento das promessas divinas na vida de quem crê. A dificuldade que é superada com a chegada ao alto do pico sinalizaria a capacidade dos líderes de exercitar a fé e receber a força de Deus. Essa capacidade é valorizada e redistribuída nos cultos:

Nesta sexta, mais uma vez o bispo estará cumprindo a promessa que fez com você e com Deus de subir o pico sete vezes e buscando a força de Deus para passar para você. Neste domingo, o Bispo Alfredo Paulo vai estar impondo a mão sobre a cabeça de todas as pessoas para que você receba a força de Deus, que é a força de Deus que tem feito ele subir o pico, a montanha mais alta de Portugal. Pela quinta vez ele esteve lá, ele tomou esta atitude juntamente com outros pastores. Porque é mesmo a força de Deus, a força da fé que tem feito o bispo e outros pastores subirem. Porque força física não se tem. É mesmo a força da fé que está dando condições para concretizar esse desafio que é subir 2.351 metros, na Ilha do Pico,

montanha do Pico, que é a montanha mais alta do país. Aí neste domingo, o bispo vai estar no templo maior, impondo a mão sobre a cabeça das pessoas para que você receba essa força, essa mesma força, neste domingo, às 10h da manhã, no Templo Maior (Rádio Miramar, 10/06/2008).

As ações dos bispos também são comparadas às de Jesus.

Jesus, depois de subir o monte, veio ter com a multidão de pessoas e dentre elas destacou-se um homem que veio ter com ele e disse: tenha misericórdia de meu filho. Apresentei-o aos seus discípulos, mas eles não puderam curá-lo. Jesus repreendeu o demônio e desde aquela hora o menino ficou curado... O bispo Alfredo vai ao ponto mais alto do monte, e ao descer vai ministrar a reunião da Sagrada Família no Templo Maior. Bispo Alfredo vai fazer o que o senhor Jesus fez, vai colocar as mãos sobre você e sobre seu familiar que estará presente ou numa peça de roupa que representa o mesmo. (Rádio Miramar, 10/06/2008)

Sobretudo, foi na mobilização pela construção da Catedral do Porto, intitulada “Caminhada da Fé”, que a realização de um longo percurso ganhou centralidade e maior destaque na rotina da igreja. Bispos da denominação atuantes em Portugal saíram de Lisboa (mais precisamente, do Templo Maior) e foram até a cidade para a qual está planejada a construção, percorrendo aproximadamente 340 quilômetros. Durante os nove últimos dias do ano de 2007, o pequeno grupo fez a caminhada com carro de apoio e paradas nos lugares de culto da IURD que se encontravam no trajeto. Aqui a caminhada representou o sacrifício em prol da “concretização de um sonho”. Ao longo do percurso, os bispos se propuseram a orar por aqueles que haviam se comprometido a colaborar com o projeto e por aqueles que lhes haviam encaminhado pedidos de orações. Eles se dispuseram a carregar consigo os nomes dos pedintes e suas requisições e a orar por elas. O sacrifício físico foi também em prol delas, mas principalmente da concretização do projeto da nova catedral a ser erguida.

O sofrimento por que passam os pastores e bispos que realizam as caminhadas é valorizado como forma de empoderamento dessas lideranças. Depoimentos dos agentes religiosos enfatizam dores, cansaço, pés feridos e dificuldades do caminho. A experiência perante os obstáculos e o sofrimento é comparável à dor de Jesus. A finalização do percurso investe os pastores de poderes extras e, no caso da caminhada da fé, foi motivo para a realização de uma série de eventos em torno da mesma temática, nos quais foram lembrados tanto o poder dos pastores quanto o seu feito e o propósito da caminhada.

Aqui podemos lembrar a análise clássica de Turner (1978) sobre peregrinações, elaborada a partir das considerações de Van Gennep (1978) sobre rituais de passagem, que seriam marcados por três momentos: separação, transição/liminalidade e reincorporação. Segundo Turner, ao deixarem suas casas e comunidades, os peregrinos entram num estado de liminalidade enquanto viajam para o lugar sagrado, de onde retornam transformados, para



serem, então, reintegrados a suas comunidades de origem. Quando dessa reincorporação, estão investidos de poder adquirido no período de liminalidade (neste caso, a própria peregrinação).

Os bispos que percorreram o trajeto estiveram posteriormente em diversos centros de ajuda para a realização de cultos especiais da “Caminhada da Fé”, nos quais tanto falavam de sua experiência como transmitiam poder aos frequentadores da instituição. Por isso a atitude do bispo em realizar a caminhada é comparada à de Jesus, que se sacrifica em nome da humanidade.

Apesar de ter sua dificuldade enfatizada e racionalizada, as caminhadas ou escaladas não substituem o principal sacrifício: o monetário. Os fiéis as acompanham dos templos, através das narrativas dos pastores, de telefonemas dos caminhantes transmitidos durante os cultos e da mídia iurdiana. Assim, ao longo de seu percurso, os líderes são acompanhados pelas câmeras e pelos frequentadores da Igreja. Contam ainda com a infraestrutura fornecida pela denominação, que durante esse processo tem seus templos como ponto de apoio. A caminhada dos fiéis é realizada no dia a dia, na batalha espiritual. Sua experiência de multidão se dá através das reuniões, nas quais os pastores que ficam a conduzir os cultos enfatizam uma outra dimensão de caminhada e de sacrifício, a ser praticada pelos ali presentes. Essa é a possibilidade de participação ritual que lhes é ofertada. O sacrifício monetário do fiel torna-se equivalente ao sacrifício concreto de seus líderes.

A partir do que foi visto em relação à inserção de caminhadas no contexto da IURD, já é possível estabelecer um paralelo com as peregrinações a Fátima, que constituem, normalmente, uma forma de pagar promessas. Aqui realiza-se um contrato do fiel com Nossa Senhora de Fátima no qual um pedido é feito em troca de um sacrifício. Ao contrário, portanto, da peregrinação, em que o pedido é feito e, após concedida a graça, dá-se a contradádiva com a caminhada, nas campanhas da Igreja Universal o sacrifício é anterior à concessão. A caminhada ou escalada é resultado de uma promessa das lideranças da denominação com os fiéis, que, por sua vez, realizam seu contrato com Deus para a concretização de sonhos.

É geralmente diante de problemas significativos para o proponente que o sacrifício do longo percurso a pé se justifica, como sinaliza Pedro Pereira (2003) em seu estudo sobre peregrinações a Fátima. Promessas a Nossa Senhora de Fátima que prevêm a peregrinação a pé como retorno à dádiva são geralmente realizadas com a expectativa da solução de problemas muito importantes, que geram às pessoas forte motivação. Elas pagam, em dor, a dor que foi impedida ou parada pelo santo e o sacrifício que se propõem a cumprir é

proporcional ao pedido. A contradádiva é a demonstração ao mundo de que o ser divino é miraculoso e a peregrinação, portanto, acaba sendo uma validação desse poder. De forma análoga, nas campanhas da IURD são as maiores dificuldades que devem ser colocadas em jogo. Anunciava um pastor da denominação: “se você é aquele que diz: No ponto que eu estou, só mesmo a ajuda de Deus... então para você, só mesmo a fogueira santa do Monte Sinai”.

As campanhas são eventos institucionalmente organizados nos quais se supõe o engajamento dos frequentadores da denominação como um todo, de acordo com a agenda da própria instituição. Já as peregrinações são resultados de promessas pessoais diante de circunstâncias específicas, desvinculadas de uma agenda institucional. São organizadas em torno da data de aniversário das aparições de N. S. de Fátima, muito embora a forma e as datas da realização do percurso sejam negociáveis. Há pessoas, por exemplo, que cumprem um trecho a cada semana, retornando depois à casa.

No caso da peregrinação, temos o Santuário de Fátima como lugar sagrado para o qual destinam-se milhares de fiéis de diferentes pontos do país e também do exterior. Trata-se do ponto de convergência de uma multidão, especialmente no mês de maio. Na IURD, os trajetos variam de acordo com as propostas. Os lugares ganham seu significado. O destino sagrado neste caso é apenas Israel, para onde são levados os nomes dos que participaram da Fogueira Santa. Em ambos os contextos, entretanto, o percurso em si é o que assume valor maior, por sua própria dramaticidade.

Nota-se que, para a Igreja Universal, a peregrinação à Terra Santa se torna o denominador comum de todas as campanhas — em Portugal como no Brasil. A partir da valorização de um local mítico geograficamente localizável — Israel —, o sagrado desvincula-se de outros contextos locais e nacionais, de culturas circunscritas e demônios plurais. Como ícone do imaginário cristão, Israel torna-se uma importante referência — legitimada pela recuperação da história cristã — que permite uma abertura de horizontes para a expansão com pretensão universal.

### 5.3.2.1 Estabelecendo pontes

Depois da análise que acabo de apresentar sobre as caminhadas realizadas por agentes religiosos da IURD, acredito ter esclarecido as continuidades e rupturas que se estabelecem em relação às peregrinações. Resta-nos entender melhor o papel dessas práticas na proposta iurdiana.

Edlaine Gomes chamou a atenção para a noção de “pontos de contato”, cunhada por agentes da própria denominação para valorizar a inserção de elementos de outros contextos na dinâmica ritual iurdiana. Esses traços assumem um papel significativo nas práticas da igreja e, embora não esteja presente nos discursos dos pastores nos templos, a categoria é acionada em textos da denominação. No livro de Doutrinas e no Estatuto e Regimento Interno (v. 2, p. 101, 1999 *apud* Gomes, 2004) é apresentada a seguinte definição:

pontos de contato são elementos usados para despertar a fé das pessoas, de modo que elas tenham acesso a uma resposta de Deus para seus anseios. Muitas pessoas têm dificuldade para colocar sua fé em prática, por isso precisam de pontos de contato, que podem ser o óleo de unção, a água, a rosa, e outros elementos. Esses objetos não têm poderes em si mesmos, mas despertam o coração e as mentes das pessoas para realidade de que o Senhor está presente para abençoá-las.

A noção de “pontos de contato” se aplica a objetos inseridos na rotina de práticas da IURD para facilitar o processo de assimilação da proposta iurdiana. Tais objetos assumiriam o lugar de mediadores para facilitar o acionamento da fé e seriam desnecessários, portanto, a um “fiel maduro”.

No caso das caminhadas, a expressão “pontos de contato” não se aplica totalmente, pois não estamos tratando de objetos que possam funcionar como pontos de ligação entre diferentes conjuntos de significados. Entretanto, eu diria que essas aproximações assumem papel semelhante: o de mediação. Não têm centralidade enquanto elemento ritual, mas permitem um maior envolvimento do praticante com as campanhas. Colaboram para “despertar a fé das pessoas”. São pontes que estabelecem conexão entre referenciais hegemônicos locais e a proposta da denominação.

#### 5.4 Da estrutura à ponte

Ao longo deste capítulo procurei reunir elementos que nos permitem pensar a Igreja Universal do Reino de Deus a partir de sua estrutura institucional e ritual, bem como alguns aspectos de sua atuação no contexto da Ajuda e de Portugal como um todo. Sublinhei que a IURD mantém uma hierarquia verticalizada com posições bastante definidas, visíveis tanto na relação entre agentes religiosos e fiéis quanto entre os lugares de culto. O Templo Maior, enquanto sede da denominação e central de decisões, é também ponto de encontro de frequentadores e curiosos em reuniões especiais.

Uma hierarquia institucional centralizada e autoritária e uma estrutura ritual padronizada são contrabalançadas pela flexibilidade do processo de inserção da IURD no

espaço público e de incorporação de novos elementos às práticas rituais. O caso do Centro de Ajuda Espiritual do Porto e das caminhadas realizadas por agentes religiosos indicam uma atenção para referenciais locais. A IURD sinaliza a intenção de facilitar a assimilação de seu projeto ao propor uma imagem pública associada a valores hegemônicos e ao aderir a elementos que permitam criar uma ponte com o contexto local. Suas práticas parecem evidenciar uma estratégia de atuação que reconhece a existência de uma resistência cultural e o problema da assimilação da denominação e de sua mensagem. Assim, o movimento de aproximação a novos referenciais em sua apresentação pública e a inserção de temáticas amplamente compartilhadas no senso comum português ajudam a produzir mediação.

## CONCLUSÃO

Iniciei esta tese traçando um retrato de um recanto de Lisboa. Ao descrever a paisagem da Ajuda, apresentei o processo de composição da freguesia e indiquei alguns momentos relevantes de sua constituição. Através de um recorte espaçotemporal, foi possível abarcar a complexidade do meio urbano e qualificar o contexto em que esta etnografia foi realizada.

Ao evidenciar o papel da religião na construção da Ajuda — desde o momento em que é encontrada a imagem de Nossa Senhora até a chegada de denominações neopentecostais e grupos considerados *new age* —, tive como objetivo sublinhar a imbricação entre o religioso e os demais aspectos da vida social. A Igreja Católica, como ator social com papel organizador e aglutinador, e os novos grupos cristãos — protestantes, pentecostais, neopentecostais e Testemunhas de Jeová —, que se instalaram na Ajuda no último século, imprimem suas marcas na paisagem e na rotina do bairro.

Ao longo do processo de composição do cenário religioso atual, vimos como diferentes fatores colaboraram para o arranjo particular tal como é visto hoje na Ajuda. A devoção a Nossa Senhora atraiu um número significativo de fiéis dos mais variados status sociais. Um grande terremoto impulsionou a ocupação de uma colina. O início das atividades paroquiais na Igreja da Boa-Hora definiu o centro vital da freguesia. As políticas sociais de habitação acabaram por criar conjuntos habitacionais, num primeiro momento ocupados por pessoas de camadas médias, e, depois, bairros segregados que reúnem classes menos privilegiadas, incluindo ciganos e africanos e seus descendentes. A entrada de Portugal na União Europeia detonou o crescimento da presença de imigrantes no país e, simultaneamente, trouxe à Ajuda, embora de forma relativamente discreta, maior diversidade cultural.

No corpo desse processo é notável a formação de uma hierarquia segundo a qual os recém-chegados moradores, assim como novas religiões, tendem a ser inferiorizados. Essa nova população é avaliada de acordo com a visão de mundo dos estabelecidos (Elias e Scotson, 2000), que tentam preservar seus valores e projetos. Denunciadas através de estereótipos, as diferenças alimentam os estabelecidos de informações, viabilizando um mapeamento sociocultural e, assim, tornando a diferença familiar (Velho, 1981). A criação de identidades estáveis torna o outro não apenas compreensível, mas também controlável (Ribeiro, G., 1998; Rezende, 2009). Assim, aos “forasteiros” é atribuído um lugar de margem na estrutura social, movimento que integra um processo de negociação da classificação e de hierarquização das diferenças.

Cada grupo religioso em destaque neste estudo apresenta contornos próprios na relação com o contexto em que se insere. A Igreja Católica sempre ocupou posição central na freguesia, que teve seu crescimento direcionado e suas necessidades acompanhadas pela instituição. Instalou igrejas menores e capelas em outros pontos da Ajuda, penetrando nas ramificações daquele espaço com a facilidade de assimilação advinda de sua posição dominante. Estabeleceu uma atividade social significativa, complementar ao serviço público, com creche, asilo, restaurante e centro de convivência. Tal estratégia permitiu a manutenção de um vínculo orgânico com as dinâmicas sociais do lugar.

Bastante ativa, a paróquia da Ajuda mantém estreita relação com a Junta de Freguesia, órgão representativo local, contando com seu apoio e sinalizando a legitimidade de que desfruta perante o poder público. Também promove procissões que percorrem itinerários diversos pelas ruas da freguesia e que, em geral, vêm acompanhadas de carro de som. Mesmo de longe é possível ouvir as rezas, cânticos e ladainhas que embalam o ritual.

Assim, a Igreja Católica destaca-se por grande e evidente visibilidade, atuação e participação na rotina da Ajuda. Integrada à freguesia, com facilidade e legitimidade ocupa espaços de uso comum e estabelece relações de múltiplos tipos com a população. Ao mesmo tempo em que se projeta como referência dominante em dimensão nacional, aparece como ator social importante também no cotidiano local. Impõe-se como agente moral bastante influente, que ultrapassa os limites do templo religioso para intervir em outros domínios da vida social. É nesse cenário que se inserem (destacadamente para efeitos analíticos) os Testemunhas de Jeová, a Igreja Filadélfia e a Igreja Universal do Reino de Deus.

Em sua missão proselitista, os TJ percorrem sistematicamente as ruas da freguesia. Para um olhar treinado, é possível localizá-los, em duplas, avançando pelas travessas e calçadas. Circulam planejadamente por todos os cantos. Optam por uma postura discreta e cordial, mas, diante de sua intensa atividade de abordagem pessoal, não passam despercebidos. Essa presença não é marcada pela ocupação do espaço público, tampouco pela visibilidade de seu lugar de culto, mas sim pelas interações interpessoais que frequentemente procuram estabelecer, as quais, muitas vezes, resultam em decepção e recusa depreciativa. Em sua invisibilidade, a Igreja Filadélfia, por sua vez, acolhe ciganos, grupo fortemente estigmatizado — seja por questões étnicas ou culturais, como analisei no capítulo 2. Enquanto eles apresentam atributos estigmatizantes — características físicas ou comportamentais — que tornam fácil seu reconhecimento na multidão, o som alto que extrapola as paredes frágeis do lugar de culto não é suficiente para fazer com que a presença da instituição seja notada. Realizadas em uma área segregada, as reuniões que rompiam a noite não alcançavam os

ouvidos dos demais moradores da freguesia. No interior do discreto galpão, localizado nas imediações de um bairro de habitação social, eram colocadas as expectativas de um comportamento reformado, purificado e santificado de acordo com a moral cristã (cf. Mafra, 2010).

Em contrapartida, a Igreja Universal do Reino de Deus apostava na visibilidade de seu templo e no uso da mídia como ferramenta de atração de potenciais conversos. Na Ajuda, a escolha de um espaço próximo à Igreja da Boa-Hora, em uma das vias de maior movimento de pedestres, e o anúncio de reuniões em um grande *banner* sinalizavam a disputa por um lugar de destaque naquele pedaço de Lisboa. No entanto, sua interação com o entorno e participação na rotina da freguesia eram bastante restritas, limitando-se à distribuição ocasional da *Folha de Portugal*, publicação própria que reúne informações da esfera secular e do cotidiano da denominação. Ainda assim, os moradores da Ajuda poderiam acessar, através do rádio e da TV, um conjunto de programações da IURD, o que remete à sua dimensão institucional mais ampla. O aparato midiático procura sinalizar que aquele pequeno Centro de Ajuda Espiritual da Travessa da Boa-Hora faz parte de uma organização maior, bastante ativa em Portugal e em vários países do mundo (cf. Oro, 1990; Mariano, 1999; Mafra, 2002; Fonseca, 2003; Birman, 2006; Swatowski, 2006).

Assim, configura-se um meio urbano complexo e diversificado onde cada Igreja ou grupo religioso mantém dinâmicas próprias e atua de maneiras diferenciadas. A partir dessas características, podemos entender melhor a relação que estabelecem com o meio em que se encontram e a forma como recebem e reagem à estereotipia e à estigmatização. É na identificação de tais estereótipos e na capacidade de reinterpretar ou deslocamento dos mesmos que tais grupos tentam negociar e justificar o lugar que ocupam na estrutura social.

No caso dos ciganos da Igreja Filadélfia, o estigma não recai sobre a igreja em si, recolhida em sua invisibilidade, mas sobre seu público, num processo histórico de construção de uma identidade desprestigiada. Realizada por agentes de promoção social, a tentativa de dar visibilidade ao trabalho da Filadélfia entre os ciganos aposta na reversão de um estigma a partir da conversão à moral cristã. Os mesmos agentes sinalizavam que, diante da marginalidade do cigano, a denominação pentecostal poderia assumir um papel legítimo de incentivo a uma mudança de comportamento, designando-lhe a nova identidade de cigano evangélico, mais próxima a padrões dominantes na hierarquia classificatória.

Contudo, até a finalização de meu trabalho de campo, não apenas a imagem do cigano convertido mantinha-se no ostracismo perante uma rede de significados mais ampla, como também, dentro da própria denominação, tensões diante da exigência de reforma moral

comprometiam os resultados alcançados. Na Igreja Filadélfia da Ajuda, acompanhei um longo processo de negociações em torno das expectativas de conversão daqueles que frequentavam os cultos, especialmente os mais jovens.

Na Filadélfia, o diálogo com características pejorativas atribuídas ao cigano era evidente. A necessidade de distinção dos crentes em relação aos demais ciganos — sem que negasse, contudo, sua identidade étnica — era colocada como urgente e etapa fundamental para a salvação. A classificação de comportamentos considerados desviantes e a seleção das tradições a serem preservadas eram guiadas pelas referências morais cristãs. Operava, assim, uma valorização de paradigmas que simultaneamente permitiriam uma circulação ampliada do cigano e uma aproximação do crente com padrões de conduta relativamente mais apreciados por convenção. Ao propor uma conciliação seletiva da “tradição cigana”, a denominação colocava-se no papel de mediadora entre dois mundos marcados por descontinuidades, proporcionando aos convertidos a possibilidade de renegociação da sua condição marginal e o reposicionamento em relação a valores centrais.

Nessa empreitada, legitimavam-se estereótipos negativos que recaem sobre os ciganos para evidenciar o processo de transformação do convertido. O projeto não era de negação étnica, mas sim de purificação do cigano no seu caminho rumo à salvação. A essa legitimação de acusações explicitadas através de estereótipos sobre os ciganos soma-se o reconhecimento de um pertencimento compartilhado e autocrítico — algo que Michael Herzfeld (1997) denominou intimidade cultural.

Ao analisar a situação dos Testemunhas de Jeová, destaquei como as acusações ou rejeições que as atingem são vistas como injustas. Dentro de uma perspectiva cosmológica, os fiéis as interpretam como uma ação de Satanás e seus servidores. A Igreja Católica está incluída no “sistema de coisas” maléfico e deve ser evitada. Nessa conjuntura, referências dominantes (religiosas ou não) tendem a ser desvalorizadas no discurso classificatório e moral dos TJ.

Contudo, a mesma perspectiva religiosa pode reforçar leituras sociais estigmatizantes ao incluir toda alteridade — religiosa, étnica etc. — no campo de ação de Satanás. Nesse caso, há uma imbricação entre dimensões sociais e perspectiva cosmológica, cujo efeito é a legitimação de estereótipos e estigmas que recaem sobre a alteridade.

Ao mesmo tempo, com a “satanização” das ações dos outros, os Testemunhas de Jeová promovem o reconhecimento de agência sem responsabilidade do sujeito da ação. Embora esse grupo religioso produza estratégias de resistência moral aos estereótipos que



recaem sobre si, entende que há uma agência sobrenatural que constantemente tenta impedir que o trabalho proselitista alcance seus objetivos.

Além disso, através de uma valorização da racionalidade, os TJ procuram elaborar respostas à altura das críticas que recebem. Em reuniões e estudos, identificam pontos-chave de acusações mais frequentes e apresentam perspectivas capazes de responder à estereotipia — numa situação de interação face a face com a qual qualquer TJ pode se deparar —, utilizando argumentos inseridos em uma lógica persecutória e embasados em interpretação bíblica.

Já no caso da Igreja Universal do Reino de Deus, sublinhei que o reconhecimento do estigma que paira sobre ela estava associado à sua relativização — numa sinalização de sua superficialidade. Mas, eu diria, o principal foco de reação aqui está justamente na atenção às acusações e num consequente reposicionamento na esfera pública. Assim como no caso brasileiro (Gomes, 2009), também em Portugal a IURD abandonou uma “estratégia agonística”, baseada em teoria persecutória (Mafra, 2002), de reconhecimento no espaço público, e partiu para uma “estratégia de conquista” (Gomes, 2009). Para tanto, a ocupação de edifícios comprados — como no caso do Cinema Império, na Alameda — ou construídos — a exemplo do Centro de Ajuda Espiritual do Porto — é um elemento importante. São edificações que se destacam na paisagem pela imponência e distinção. Dentro de uma busca por visibilidade e credibilidade, a IURD em Portugal tem procurado — no interior da convenção e no seu alargamento — elementos que permitam um reconhecimento positivo da denominação. No caso estudado, configura-se uma rerepresentação da própria denominação através da mudança de nome dos lugares de culto, do impresso distribuído, de elementos que compõem sua imagem pública. Nessa investida, a IURD opta por se aproximar, em parte, de um imaginário de religiosidade e espiritualidade desinstitucionalizado, de um estilo dos grupos chamados *new age* e autoajuda. Ao mesmo tempo, ambigualmente, cria pontes ou “pontos de contato” com referenciais católicos difusos. Nesse investimento em busca de um reposicionamento na esfera pública, a IURD visa a caminhar da margem para o centro e alcançar legitimidade em escala ampliada, o que Goffman (2008) chamaria de manipulação da identidade deteriorada — uma vez que se mantêm os principais atributos que a estigmatizam: a relação com o dinheiro e o estilo de culto.

Neste contexto, chamo a atenção para as diferentes formas de reação em torno de estereótipos e estigmas compartilhados em um contexto sociocultural. Por um lado, é possível que grupos e sujeitos estereotipados e estigmatizados se identifiquem com os mapeamentos sociais produzidos e legitimem-nos. Neste caso, tanto a exacerbação de características-chave

de um estereótipo como forma de confronto ou constrangimento da alteridade, quanto a tentativa de remodelação dos sujeitos estigmatizados visando a sua aproximação de referenciais dominantes sinalizam dois polos de um espectro de respostas possíveis.

Por outro lado, a identificação do estigma sem sua aceitação pode ser seguido de uma tentativa de manipulação do mesmo através do acionamento de elementos valorizados no contexto dominante e/ou de reversão a partir do fortalecimento de perspectivas culturais ou cosmológicas endógenas. No primeiro caso, nota-se uma disposição para remodelação cultural — mesmo que superficial — e, no segundo, uma atenção para revisão do estigma a partir de referenciais próprios.

Seja como for, é preciso dizer que a estereotípiia e a estigmatização sempre se dão em uma dimensão de interação e negociação sociocultural, e mantêm-se ou reconfiguram-se em meio a dinâmicas constantes. Nestes jogos, é possível que as reações sejam inconstantes e variadas, embora, dentro dos estudos de caso desta tese, tenha sido possível identificar claras tendências de reatividade predominantes.

Nesse sentido, ao apresentar a análise da inserção de três grupos religiosos em Portugal, não tive como objetivo apenas tecer uma comparação entre os diferentes casos, mas também colocar aspectos complementares. Dessa forma, valorizei questões centrais na relação das denominações com o seu contexto mais amplo. Há de se enfatizar, todavia, que os três grupos religiosos abordados apresentam dinâmicas institucionais próprias que tornam a justaposição dos três casos bastante complexa. A IURD apresenta-se como denominação bastante centralizada e hierárquica, tanto internacionalmente, como nos contextos nacionais. A interação com o universo ampliado da alteridade é pensada a partir de estratégias institucionais massivas e mediadas. Os Testemunhas de Jeová, embora estejam organizadas de forma burocratizada, estrategicamente focam sua atenção no treinamento de seus membros para o proselitismo. Há grandes esforços na preparação dos próprios TJ para lidar com os questionamentos e resistências da alteridade nas interações face a face. Já a Igreja Filadélfia, despreziosa na questão de visibilidade institucional, está empenhada em fornecer novos referenciais e um novo *ethos* aos ciganos, de forma que eles próprios não apenas sejam salvos, mas também tenham uma circulação ampliada. Organizada em rede, a Filadélfia tem como maior desafio fazer com que os ciganos reconheçam alguma legitimidade na sua estigmatização, para que haja uma mudança. Suas estratégias se voltam para o seu interior.

Eu gostaria de finalizar voltando ao início desta tese. Nas últimas décadas, diante das tentativas de promoção de uma capital mais tolerante e inclusiva, Portugal sem dúvida alcançou conquistas significativas. Contudo, em relação à religião, ainda que a diversidade

seja real, o encontro das diferenças no espaço público e nas interações cotidianas resulta em tensões, resistência e jogos marcados pelas definições de aceitação, reconhecimento e legitimidade. Num domínio de referenciais católicos que se apresenta na ocupação de espaços comuns do meio urbano e nas formas de identificação de outros grupos religiosos, relações de poder se projetam na criação de estereótipos e na estigmatização da alteridade — cujas definições são constantemente negociadas. Quanto maior a visibilidade desses grupos e as distâncias sociais marcadas através da estereotipia, mais forte é a tensão que se estabelece. Produz-se uma hierarquia classificatória centrífuga em relação ao centro dominante. Nessa disputa, tanto o centro se reformula na relação com a periferia quanto as periferias, na disputa por lugar social, se realocam em relação ao centro.

Dado esse quadro, lembro-me de que, por mais de uma vez, ouvi alguns comentários de pessoas que demonstravam rever sua rejeição aos Testemunhas de Jeová. No contraste, teciam considerações comparativas em relação à atuação da Igreja Universal, valorizando o comportamento contido dos TJ e sua imagem de moralidade e ética. Assim, novos elementos na paisagem social forçavam a revisão de conceitos acerca da alteridade e uma reordenação de graus de aproximação e distanciamento.

## REFERÊNCIAS

- ABU-LUGHOD, L. *Veiled Sentiments: Honor and Poetry in a Bedouin Society*. Berkley: University of California Press, 2000.
- ALATORRE, R.; HOECKMAN, R.; GONÇALVES, T.; GALLAGHER, M. (org.). *Seitas e Novos Movimentos Religiosos*. Textos da Igreja Católica (1986-1994). Secretariado Geral do Episcopado. Lisboa: Rei dos Livros, 1995.
- ALMEIDA, R. Religião na Metrópole Paulista. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. São Paulo, vol. 19, nº 56, pp. 15-27, 2004.
- ALMEIDA, C. R.; MOTA, S. R.; RABELO, M. Cultivating the Senses and Giving in to the Sacred: Notes on Body and Experience among Pentecostal Women in Salvador, Brazil. *Journal of Contemporary Religion*, vol. 24, pp. 1-18, 2009.
- ALMENDRES, G. *Testemunhas de Jeová em minha casa?*. Lisboa: Sampedro, 1974.
- ANDERSON, B. *Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a expansão do nacionalismo*. Lisboa; Edições 70, 2005.
- ANZIEU, D. *Le Moi-peau*. Paris: Bordas, 1985.
- APPADURAI, A. *Modernity At Large: Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996.
- ASSOCIAÇÃO das Testemunhas de Jeová [org.]. *As Testemunhas de Jeová em Portugal: implantação histórico-social*. Alcabideche: A.T.J., 2000.
- AS TESTEMUNHAS de Jeová. Lisboa: Palavras da Vida, 1956.
- AUBRÉE, M. La diffusion du pentecôtisme brésilien en France et en Europe: le cas de l'I.U.R.D. In: LERAT, C. ; RIGAL-CELLARD, B. (org.). *Les mutations transatlantiques des religions*. Bordeaux: PUB, 2000.
- \_\_\_\_\_. Igreja Universal na França. In: CORTEN, A.; DOZON, J. P.; ORO, A. P. (org.). *A Igreja Universal do Reino de Deus: os novos conquistadores da fé*. São Paulo: Paulinas, 2003.
- AUSTIN, J. *How to do things with words*. Oxford: Oxford University Press, 1986.
- AZEVEDO, A. P.; ROLIM, M. L.; ROBALO, M. IURD liderada por bispo português. *Expresso*, Lisboa, 17 fev. 1996.
- BAPTISTA, L. Os bairros sociais da 1ª República enquanto objectos físicos e de interesse social: a sua (re)apropriação ideológica no discurso do moralizador do Estado Novo. In: Actas do III Congresso Português de Sociologia, 1996. Disponível em: <<http://www.aps.pt/>>. Acesso em 03 nov. 2009.

BARBOSA, C. E.; RAMOS, M. R. Vozes e movimentos de afirmação: os filhos de cabo-verdianos em Portugal. In: GOIS, P. (org.). *Comunidade(s) cabo-verdiana(s): as múltiplas faces da imigração cabo-verdiana*. Comunidades, 2. Lisboa: Alto Comissariado para a Imigração e Diálogo Intercultural (ACIDI), 2008.

BARRETO, A. *A Situação Social em Portugal, 1960-1995*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2000.

BASHKOW, I. Whitemen” Are Good to Think With: how Orokaiva morality is reflected on whitemen’s skin. *Identities*, Londres, v. 7, n. 3, p. 281–332, 2000.

\_\_\_\_\_. *The meaning of whitemen: race and modernity in the Orokaiva cultural world*. The University of Chicago Press: Chicago, 2006.

BASSO, K. *Portraits of the "Whiteman": linguistic play and cultural symbols among the western apache*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.

BASTOS, S. P.; BASTOS, J. G. P. *Portugal Multicultural: situação e estratégias identitárias das minorias étnicas*. Lisboa: Fim de Século, 1999.

\_\_\_\_\_. *Filhos Diferentes de Deuses Diferentes: manejos da religião em processos de inserção social diferenciada: uma abordagem estrutural dinâmica*. Observatório da Imigração, nº 17. Lisboa: ACIME, 2006.

BECKER, H. *Outsiders: studies in the sociology of deviance*. Nova York: The Free Press, 1963.

BHABHA, H. *The Location of Culture*. Londres/ Nova York: Routledge, 1994.

BIALECKI, J. *The Kingdom and its subjects: charisms, language, economy, and the birth of a progressive politics in the Vineyard*. Tese (Doutorado em Antropologia) – University of California, San Diego, 2009.

\_\_\_\_\_; HAYNES, N.; ROBBINS, J. The Anthropology of Christianity. *Religion Compass*, vol.2/6, p.1139–1158, 2008.

BIRMAN, P. Cultos de possessão e pentecostalismo no Brasil: passagens. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, nº17, 1996.

\_\_\_\_\_. Males e Malefícios no Discurso Pentecostal. In: BIRMAN, P.; NOVAES, R.; CRESPO, S. (org.). *O mal à brasileira*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1997.

\_\_\_\_\_. *Religiosidade, pluralismo e nação: as seitas na França hoje*. Tese (Concurso de Professor Titular em Antropologia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2000.

\_\_\_\_\_. Imagens Religiosas e Projetos para o Futuro. In: BIRMAN, P. (org.). *Religião e Espaço Público*. São Paulo: Attar, 2003.

\_\_\_\_\_. Fronteiras espirituais e fronteiras nacionais: o combate às seitas na França. *Mana*, vol.11, nº1, p. 7-39, 2005.

\_\_\_\_\_. Future in the Mirror: Media, Evangelicals and Politics in Rio de Janeiro. In: MEYER, B.; MOORS, A. (org.). *Religion, Media and Public Sphere*. Indianápolis: Indiana University Press, 2006.

\_\_\_\_\_; LEITE, M. (ed.). *Um mural para a dor: movimentos cívico-religiosos por justiça e paz*. Porto Alegre: UFRGS Ed./CNPq/PRONEX, 2004.

BLANES, R. L. Contacto, conhecimento e conflito. Dinâmicas culturais e sociais num movimento evangélico cigano na Península Ibérica. *Etnográfica*, Lisboa, vol. 11 (1), p. 29-54, mai. 2007.

\_\_\_\_\_. *Os Aleluias: ciganos evangélicos e música*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2008.

BLASCO, P. *Gypsies in Madrid: Sex, Gender and the Performance of Identity*. Oxford e Nova York: Berg, 1999.

BOTT, E. *Família e rede social*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1976.

BRODWIN, P. Pentecostalism in translation: religion and the production of community in the Haitian diaspora. *American Ethnology*, vol. 30, p. 85-101, 2003.

BURDICK, J. *Looking for God in Brazil: The progressive Catholic Church in Urban Brazil's Religious Arena*. Berkley: University of California Press, 1993.

CALDEIRA, T. P. *Cidade de muros: crime, segregação e cidadania em São Paulo*. São Paulo: Edusp, 2000.

CAMPOS, L. *Teatro, Templo e Mercado*. Petrópolis: Vozes, 1997.

CANNELL, F. (ed.). *Anthropology of Christianity*. Durham: Duke University Press, 2006.

CARNEIRO, S. S. *A pé e com fé: brasileiros no Caminho de Santiago*. São Paulo: CNPq/Pronex/Attar, 2007.

CARVALHO, A. M. Santo Ofício. In: SERRÃO, J. (org.). *Dicionário de História de Portugal*. Porto: Livraria Figueirinhas, 1985.

CARVALHO, F. A teoria monetária de Marx: uma interpretação pós-keynesiana. *Revista de Economia Política*, vol. 6, n. 4, 1986.

CASALINHO da Ajuda. Passado, presente e futuro. Catálogo de Exposição Fotográfica. Lisboa: Fundação Liga, 2009.

CASTRO, A. Ciganos e Habitat: entre a itinerância e a fixação. *Sociologia. Problemas e Práticas*, n. 17, p. 97-111, 1995.

\_\_\_\_\_. Ciganos e Itinerância. Realidades Concelhias e Formas de Hospitalidad. *Cidades. Comunidades e Territórios*, n. 9, p. 55-69, 2004.

CASTRO, A. *Estudos de História Sócio-Ecnomica de Portugal*. Porto: Limiar, 1980.

CHATTERJEE, P. *The Politics of the Governed: Reflections on Popular Politics in Most of the World*. Nova York: Columbia University Press, 2004.

COELHO, A. *Os Ciganos de Portugal: um Estudo Sobre o Calão*. Lisboa: Dom Quixote, 1995 [1892].

COLEMAN, S. Materializing the self. Words and Gifts in the construction of the Charismatic Protestant Identity. In: CANNELL, F. (org.) *The Anthropology of Chistianity*. Durham: Duke University Press, 2006.

COMO trabalham as testemunhas de Jeová? Braga: Secretaria Nacional do Apostolado da Oração, 1972.

CONSIGLIERI, C. *et al. Pelas freguesias de Lisboa*. Lisboa: Camara Municipal de Lisboa, 1996.

CORDEIRO, G. Í. *Um lugar na cidade*. Quotidiano, memória e representação no Bairro da Bica. Lisboa: Dom Quixote, 1997.

CORTEN, A. A Igreja Universal na África do Sul. In: CORTEN, A.; DOZON, J. P.; ORO, A. P. (org.). *A Igreja Universal do Reino de Deus: os novos conquistadores da fé*. São Paulo: Paulinas, 2003.

\_\_\_\_\_; DOZON, J. P.; ORO, A. P. (org.). *A Igreja Universal do Reino de Deus: os novos conquistadores da fé*. São Paulo: Paulinas, 2003.

\_\_\_\_\_. A Igreja Universal: uma máquina multinacional que responde às novas necessidades religiosas. *Revista de Cultura*. Petrópolis: Vozes, p. 38-47, 2002.

COSTA, A. F. *Sociedade de bairro: dinâmicas sociais da identidade cultural*. Oeiras: Celta Editora, 1999.

\_\_\_\_\_. Identidades culturais urbanas em época de Globalização. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol.17, n. 48, 2002.

COSTA, E. M. Os ciganos em Portugal: breve história de uma exclusão. In: CORTESÃO, L. e PINTO, F. (orgs.) *Psicologia Geral Experimental*. Lisboa: Moraes Editora, 1995.

CRAVEIRO, J. L.; FERREIRA, I. C.; ALMEIDA, J. M. *Estudo sobre a área do plano de salvaguarda de Ajuda/Belém: transformações sócio-urbanísticas e ambientais induzidas pelo Centro Cultural de Belém*. Lisboa: Laboratório Nacional de Engenharia Civil, 1992.

CSORDAS, T. *The Sacred Self: A Cultural Phenomenology of Charismatic Healing*. California: University of California Press, 1994.

\_\_\_\_\_. *Language, Charisma, and Creativity: Ritual Life in the Catholic Charismatic Renewal*. Nova York: Palgrave, 2001.

CURTINHAL, E. *Deus é brasileiro: vivências religiosas e o quotidiano entre imigrantes brasileiros católicos e evangélicos*. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - Instituto Superior de Ciências do Trabalho e da Empresa, Universidade de Lisboa, 2008.

D'ALMEIDA, A. C.; SILVA, P. D. *Impacto da imigração em Portugal nas contas do Estado*. Lisboa: Alto Comissariado para Imigração e Dialogo Intercultural, 2003.

DESENVOLVIMENTO Economico e Competitividade Urbana de Lisboa. Lisboa: Câmara Municipal de Lisboa, 2004.

DIAGNÓSTICO Sócio-urbanístico da Cidade de Lisboa. Uma perspectiva censitária (2001). Lisboa: Câmara Municipal de Lisboa, 2004.

DIX, S. Roman Catholicism and religious pluralities in Portuguese (Iberian) History. *Journal of Religion in Europe*, vol.1, p. 60-84, 2008.

DORAN, M. C. A Igreja Universal no México. In: ORO, A. P.; CORTEN, A.; DOZON, J. P. (org.) *A Igreja Universal do Reino de Deus: os novos conquistadores da fé*. São Paulo: Paulinas, 2003.

DOZON, Jean-Pierre. A Igreja Universal na Costa do Marfim. In: ORO, A. P.; CORTEN, A.; DOZON, J. P. (org.) *A Igreja Universal do Reino de Deus: os novos conquistadores da fé*. São Paulo: Paulinas, 2003.

DUMONT, L. *O individualismo: uma perspectiva antropológica da sociedade moderna*. Rio de Janeiro: Rocco, 1993.

ELIAS, N. *O processo civilizador: a história dos costumes*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1994.

\_\_\_\_\_; SCOTSON, J. *Os Estabelecidos e os Outsiders*. Sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

ELSON, D. *The Representation of Labour in Capitalism*. London: CSE Books, 1979.

ESPÍRITOS Mortos. São Paulo: Associação Torre de Vigia de Bíblias e Tratados, 1991.

ESTEVES, A. *A criminalidade na Cidade de Lisboa: uma Geografia da Insegurança*. Lisboa: Edições Colibri, 1999.

MARCAS das ciências e das técnicas pelas ruas da cidade de Lisboa. Lisboa: Faculdade De Ciências Da Universidade de Lisboa. Disponível em: <<http://marcasciencias.fc.ul.pt/>>. Acesso em: 25 jan. 2010.

FARIAS, M. The siege of Oporto's Coliseum — Portuguese Media and New Religious Movements. Disponível em: <<http://www.cesnur.org>>. Acesso em: 13 out. 2009.



FERREIRA, A. F. Política(s) de habitação em Portugal. *Povos e Culturas. A cidade em Portugal: onde se vive*. Lisboa: Universidade Católica Portuguesa, 1987.

FERREIRA, M. J. O Bairro Social do Arco do Cego — uma aldeia dentro da cidade de Lisboa. *Análise Social*, vol. 127, p. 647-709, 1994.

FERREIRA, N. A minha aventura no Reino de Deus. Público, Lisboa, 27 ago. 1995.

FERREIRA, V. M. *A cidade de Lisboa: de capital do Império a centro da metrópole*. Lisboa: D. Quixote, 1987.

\_\_\_\_\_. *et al. Lisboa, a metrópole e o rio: centralidade e requalificação das frentes de água*. Lisboa: Bizâncio, 1997.

FIGUEIREDO, A.; PEIXOTO, J. Imigrantes brasileiros e mercado de trabalho em Portugal. In: MALHEIROS, J. (org.). *Imigração Brasileira em Portugal*. Lisboa: Paulinas, 2007.

FILLOL, J.; LOUREIRO, J. IURD, o céu a seu dono?. *Visão*, Porto, 13 ago. 2009.

FONSECA, A. B. Fé na tela: características e ênfases de duas estratégias evangélicas na televisão. *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 23, n. 2, p. 33-52, 2003.

FRANÇA, J. A. *Lisboa: urbanismo e Arquitectura*. Lisboa: Livros Horizonte, 1997.

FREAZA, I. S.; ROLIM, M. L. Polícia Judiciária investiga IURD. *Expresso*, Lisboa, 06 jan. 1996.

FRESTON, P. *Protestantes e política no Brasil: da Constituinte ao impeachment*. Campinas. Tese (Doutorado em Sociologia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade de Campinas, 1993.

\_\_\_\_\_. The transnationalisation of Brazilian Pentecostalism. The Universal Church of the Kingdom of God. In: CORTEN, A.; MARSHALL-FRATANI, R. (org.). *Between Babel and Pentecostalism. Transnational Pentecostalism in Africa and Latin America*. London: Hurst & Company, 2001.

\_\_\_\_\_. A Igreja Universal na Ásia. In: ORO, A. P.; CORTEN, A.; DOZON, J. P. (org.) *A Igreja Universal do Reino de Deus: os novos conquistadores da fé*. São Paulo: Paulinas, 2003.

GABRIEL, E. A expansão internacional do catolicismo carismático brasileiro. *Análise Social*, Lisboa, vol. XLIV, n. 190, p. 189-207, 2009.

GEADA, M. I. C. *Padre José Bernardo Gonçalves. Ajuda. 1970-2005*. Lisboa: Paróquia de Nossa Senhora da Ajuda, 2006.

GEERTZ, C. *O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa*. Petrópolis: Vozes, 1997.

GIUMBELLI, E. A Religião que a Modernidade Produz: Sobre a História da Política Religiosa na França. *Dados*, Rio de Janeiro, vol. 44, n.4, p. 807-840, 2001.

\_\_\_\_\_. *O fim da religião: dilemas da liberdade religiosa no Brasil e na França*. São Paulo: Attar Editorial, 2002.

GOFFMAN, E. *Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.

GOIS, D. *Crónica do Felicíssimo Rei Dom Manuel*. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1949.

GOMES, E. *A Era das Catedrais*. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2004.

\_\_\_\_\_. Ser única e universal: materializando a autenticidade na cidade do Rio de Janeiro. In: Mafra, C.; Alameida, R. (org.). *Religiões e Cidades: Rio de Janeiro e São Paulo*. São Paulo: Editora Terceiro Nome, 2009.

GONÇALVES, A.; PINTO, T. Os bairros sociais vistos por si mesmos. Imagens, Conflitualidades e Insegurança. *Cidades — Comunidades e Territórios*, Lisboa, n. 1, dez. 2000.

\_\_\_\_\_. Os bairros sociais vistos por si mesmos. Actores, imagens públicas e identidades. *Cidades — Comunidades e Territórios*, Lisboa, n. 3, dez. 2001.

GUIA de Arquitectura de Lisboa 94. Lisboa: Faculdade de Arquitectura da Universidade Técnica de Lisboa, 1994.

GUIA urbanístico e arquitectónico de Lisboa. Lisboa: Associação do Arquitectos Portugueses, 1987.

GUSMÃO, N. M. M. *Os filhos da África em Portugal: antropologia, multiculturalidade e educação*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2002.

HEFNER, R. (ed.). *Conversion to Christianity: historical and anthropological perspectives on a great transformation*. Berkley: University of California Press, 1993.

HEREDIA, J. D. *Nós os ciganos*. Braga: Franciscana, 1974.

HELLAS, P.; WOODHEAD, L. *The Spiritual Revolution: why religion is giving way to spirituality?*. Oxford: Blackwell Publishing, 2005.

HERVIEU-LÉGER, D. *O peregrino e o convertido: a religião em movimento*. Lisboa: Gradiva, 2005.

HERTZFELD, M. *Cultural intimacy: the social poetics of the nation-state*. London: Routledge, 1997.

IGREJA UNIVERSAL DO REINO DE DEUS. Disponível em: <<http://iurd.pt>>. Acesso em: 15 dez. 2009.

INGOLD, T. *The Perception of the Environment: essays on livelihood, dwelling and skill*. Londres, Nova York: Routledge, 2000.

KRAMER, E. *Possessing Faith: commodification, Religious Subjectivity, and Collectivity in a Brazilian Neo-Pentecostal Church*. Tese (doutorado em Antropologia) – University of Chicago, 2001.

LAGES, M. F. (org.) *et al. Os Imigrantes e a População Portuguesa: Imagens Recíprocas. Análise de duas sondagens*. Lisboa: Observatório da Imigração/ACIME, 2006.

LATOUR, B; e WOOLGAR, S. *A vida de laboratório: a produção dos fatos científicos*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1997

LECOURT, E. The Musical Envelope. In: ANZIEU, D. (org.) *Psychic Envelopes*. London: Karnac Books, 1990.

LEITE, A.; PONTES, D. Portugal Universal. *Público*, Lisboa, 27 ago. 1995.

LEITE, A. *As novas estratégias da IURD*. *Público*, 23 fev. 1996.

LIMA, D. "Trabalho", "mudança de vida" e "prosperidade" entre fiéis da Igreja Universal do Reino de Deus. *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro, vol.27, n.1, p. 132-155, 2007.

\_\_\_\_\_. Prosperidade na Década de 1990: Etnografia do Compromisso de Trabalho entre Deus e o fiel da Igreja Universal do Reino de Deus. *Dados*, Rio de Janeiro, vol. 51, p. 7-36, 2008.

LISBOA. *Conhecer, pensar, fazer cidade*. Lisboa: Câmara Municipal de Lisboa, 2001.

LOPES, D. S. Mercados encobertos: os ciganos de Lisboa e a venda ambulante. *Etnográfica*, vol. 10, n. 2, p.319-335, nov. 2006.

\_\_\_\_\_. *Deriva Cigana: um estudo etnográfico sobre os ciganos de Lisboa*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2008.

LOPES FILHO, J. *O estigma da face: cabo-verdianos em Portugal*. Lisboa: Cosmos, 2002.

MACEDO, E. *Os mistérios da fé*. Rio de Janeiro: Universal, 1999.

\_\_\_\_\_. *Vida com abundância*. 14ª edição. Rio de Janeiro: Universal Produções, 2000.

MACHADO, F.L. Luso-africanos em Portugal: nas margens da etnicidade. *Sociologia – Problemas e Práticas*, v. 16, p. 111-134, 1994.

\_\_\_\_\_. Reflexões sobre a imigração brasileira em Portugal. *Neuvo mundo – Mundos Nuevos*, nº 7, 2007.

MACHADO PAIS, J.; VILLAVERDE CABRAL, M.; VALA, J. (org.). *Religião e bioética: Atitudes sociais dos portugueses 2*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2001.

MACHADO, I. J. R. *Cárcere Público: processos de exotização entre brasileiros no Porto*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2009.

MACHADO, P. *Centro dos Trabalhadores do Alto da Ajuda*. Lisboa: Câmara Municipal de Lisboa, 2001.

MAFRA, C. Drogas e Símbolos. Redes de solidariedade em contextos de violência. In: ZALUAR, A.; ALVITO, M. (org.) *Um século de favela*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 1998.

\_\_\_\_\_. Relatos compartilhados: experiências de conversão ao pentecostalismo entre brasileiros e portugueses. *Mana*, Rio de Janeiro, vol. 6, n. 1, p. 57-86, 2000.

\_\_\_\_\_. *Os evangélicos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

\_\_\_\_\_. *Na posse da palavra: religião, conversão e liberdade pessoal em dois contextos nacionais*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2002.

\_\_\_\_\_. Jesus Cristo senhor e salvador da cidade: imaginário crente e utopia política. *Dados*, Rio de Janeiro, v. 49, n. 3, 2006.

\_\_\_\_\_; SWATOWISKI, C. O balão e a catedral: trabalho, lazer e religião na paisagem carioca. *Anthropológicas*. Recife, v.19 (1), p.141 – 167, 2008.

\_\_\_\_\_. Mudanças do religioso em uma metrópole em mudança. In: CARNEIRO, S. (org.) *Cidade: Olhares e Trajetórias*. Rio de Janeiro: Garamond, 2009.

MAGALHÃES, J. R. D. João II. In: MATTOSO, J. (org.). *História de Portugal*. Vol. III. Lisboa: Círculo de Leitores, 1993.

MAGGIE, Y. *O medo do feitiço: relações entre magia e poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1992.

MALHEIROS, J. *Imigrantes na Região de Lisboa: os anos da mudança*. Lisboa: Colibri, 1996.

\_\_\_\_\_ et al. (org.). *Imigração Brasileira em Portugal*. Lisboa: Alto-Comissariado para a Imigração e Diálogo Intercultural (ACIDI) e Presidência do Conselho de Ministros, 2007.

MANSUR DIAS, G. Expansão e choque: a Iurd em Portugal. In: MACHADO, I. J. R. (org.). *Um mar de identidades: a imigração brasileira em Portugal*. São Paulo: EdUFSCar, 2006.

MAPRIL, J. Passageiros de Schengen: fluxos e encerramentos no trabalho de campo. In: Sarró, R; Pedroso de Lima, A. (orgs.). *Terrenos Metropolitanos: ensaios sobre produção etnográfica*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, p. 53-72, 2006.

\_\_\_\_\_. O lugar do sacrifício: qurbani e circuitos transnacionais entre bangladeshis em Lisboa. *Análise Social*, v. 190, p. 71-103, 2009.

MARIANO, R. *Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. São Paulo: Loyola, 1999.

\_\_\_\_\_. O reino de prosperidade da Igreja Universal. In: CORTEN, A.; DOZON, J. P.; ORO, A. P. (org.). *A Igreja Universal do Reino de Deus: os novos conquistadores da fé*. São Paulo: Paulinas, 2003.

MARINHO ANTUNES, M. *Resultados Provisórios do Recenseamento da Prática Dominical de 2001 [...] em Portugal*. Documento de trabalho elaborado para as jornadas pastorais do Episcopado de 2002. Lisboa: CESP, Universidade Católica Portuguesa, 2002.

MARIZ, C. L. “Pentecostalismo e a luta contra a pobreza no Brasil”. In: GUTIÉRREZ, Benjamin F.; CAMPOS, L. S. *Na força do Espírito: os pentecostais na América Latina, um desafio às igrejas históricas*. São Paulo, AIPRAL, p. 169-189, 1996.

\_\_\_\_\_. O Demônio e os Pentecostais no Brasil. In: BIRMAN, P. (org.). *O mal à brasileira*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1997.

\_\_\_\_\_. Missão religiosa e migração: ‘novas comunidades’ e igrejas pentecostais brasileiras no exterior. *Análise Social*, vol. XLIV (1.º), p. 161-187, 2009.

MARQUES, F. Edir Macedo, “bispo” do Reino de Deus no Porto. Justiça brasileira emitiu ordem de prisão preventiva. *Público*, Lisboa, p. 30-31, 29 jun. 1992.

MARTIN, B. New mutations of the protestant ethic among Latin American pentecostals. *Religion*, v. 25, p. 101–17, 1995.

MARTIN, D. *Tongues of fire: the explosion of protestantism in Latin America*. Oxford: Blackwell, 1990.

MARTINEZ, N. *Os ciganos*. São Paulo: Papyrus, 1989.

MARTINS, J.; ROSA, G. *Igreja Universal do Reino de Deus: tentáculos de um polvo monstruoso para a tomada do poder*. Lisboa: Hugin, 1996.

MARX, K. *O capital*. 16ª edição. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1998.

MATEUS, S. B.; PINTO, P. M. O Massacre de Lisboa em 1506: reflexões em torno de um edifício de intolerância. *Revista Portuguesa de Filosofia*, v. 62, nº 2/4, p. 793-804, 2006.

MAUSS, M. Ensaio sobre a dádiva: forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: EDUSP, 1974 [1925].

\_\_\_\_\_. Esboço de uma teoria geral da magia. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac & Naif, p.47-181, 2003.

\_\_\_\_\_; HUBERT, H. *Sobre o sacrifício*. São Paulo: Cosac Naif, 2005.

MAYALL, D. *Gypsy Identities 1500-2000: from egyptians and moon-men to the ethnic romany*. Londres/ Nova York: Routledge, 2004.

MELO, D. *Salazarismo e Cultura Popular (1933-1958)*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2001.

MENDES, M. M. *Nós, os ciganos e os outros: etnicidade e exclusão social*. Lisboa: Livros Horizonte, 2005.

MENENDEZ, M. A. Religiosidade e valores em Portugal: comparação com a Espanha e a Europa Católica. *Análise Social*, n. 184, p.757-787, 2007.

MONTEIRO, T. M. L. *Famílias e novos movimentos religiosos: trajetória familiar, individualização e identidade espiritual*. Tese (Doutorado em Sociologia) – Instituto de Ciências do Trabalho e da Empresa, Universidade de Lisboa, Lisboa, 2005.

MONTENEGRO, S. M. *Esperando o milênio: proselitismo, cosmologia e linguagem entre as Testemunhas de Jeová*. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1996.

NETO, V. Minorias e limites da tolerância em Portugal (sécs. XIX / XX). *Tolerâncias, Intolerâncias. Revista de História das Ideias*, vol. 25, 2004.

NEVES, J. C. *As novas seitas cristãs e a Bíblia*. Lisboa: Universidade Católica Ed., 1998.

NUNES, O. *O povo cigano*. Porto: Livraria Apostolado da Imprensa, 1981.

O MINISTÉRIO de casa em casa — Por que é importante agora? *Sentinela*, p.3, 13 jul. 2008.

O QUE a Bíblia realmente ensina? Itália: Testimoni di Geova, 2005.

OLIVEIRA, J. *Testemunhas de Jeová e seus enganos*. Braga: Pax, 1973.

ORO, A. Religiões Pentecostais e Meios de Comunicação de Massa no Sul do Brasil. *REB*, v. 50, fasc. 198, p. 304-334, Rio de Janeiro, 1990.

\_\_\_\_\_. Podem passar a sacolinha: um estudo sobre as representações do dinheiro no neopentecostalismo brasileiro. *Cadernos de Antropologia*, v. 9, p. 7-44, 1992.

\_\_\_\_\_. *Avanço pentecostal e reação católica*. Petrópolis: Vozes, 1996.

\_\_\_\_\_. A presença religiosa brasileira no exterior: o caso da Igreja Universal do Reino de Deus. *Estudos Avançados*, v.18, n. 52. São Paulo, set./dez. 2004.

PAIS, J. M. (org.) *Gerações e Valores na Sociedade Portuguesa Contemporânea*. Lisboa: Instituto de Ciências Sociais de Lisboa, 1998.

PASQUALINO, C. *Dire le Chant: les gitans flamencos d'Andalousie*. Paris: CNRS/ Maison des Sciences de L'Homme, 1998.

PEIXOTO, A. A. Os Ciganos em Portugal. In: *Etnografia Portuguesa: obra completa*. Lisboa: Dom Quixote, 1990.

PEREIRA, N. T. Pátios e vilas de Lisboa, 1870-1930: a promoção privada do alojamento operário. *Análise Social*, vol. XXIX (3.º), n. 127, p. 509-524, 1994.

PEREIRA, P. *Peregrinos: um estudo antropológico das peregrinações a pé a Fátima*. Lisboa: Piaget, 2003.

PIERUCCI, A. F.; PRANDI, R. *A realidade social das religiões no Brasil*. São Paulo: Hucitec, 1996.

PINA CABRAL, J. *Filhos de Adão, filhas de Eva: a visão de mundo camponesa no Alto Minho*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1989.

\_\_\_\_\_. A Difusão do Limiar: Margens, Hegemonias e Contradições. *Análise Social*, Lisboa, v. 153, p.865-892, 2000.

PINE, F.; PINA CABRAL, J. (org.). *On the margins of religion*. Londres: Berghahn Books, 2008.

PINHO, F. A imprensa na construção do processo migratório: a constituição de Portugal como destino plausível da emigração brasileira. In: MALHEIROS, J. (org.). *Imigração Brasileira em Portugal*. Lisboa: Paulinas, 2007.

PINTO, J. B. *Quem são as testemunhas de Jeová?*. Braga: Secretaria Nacional do Apostolado da Oração, 1972a.

\_\_\_\_\_. *Como é a Bíblia das testemunhas de Jeová?*. Braga: Secretaria Nacional do Apostolado da Oração, 1972b.

PINTO, P. Testemunhas de Jeová. Uma minoria perseguida no Estado Novo. *História*, nº 48. p. 38-45, set. 2002.

POLLACK, M. Memória e identidade social. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 5, n. 10, 1992.

QUIJANO, A. Colonialidade do Poder, Eurocentrismo e a América Latina. In: LANDER, E. (org.) *A colonialidade do saber: eurocentrismo e Ciências Sociais. Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: Clacso, 2005.

RAIMUNDO, D. M. *Centro Cultural de Belém: aspectos significativos da construção*. Lisboa: Centro Cultural de Belém: Soc. de Gestão e Investimento Imobiliário, 1994.

RELATÓRIO das audições efectuadas sobre portugueses ciganos no âmbito do Ano Europeu para o Diálogo Intercultural. Disponível em: <<http://www.ciga-nos.pt>>. Acesso em 28 jan. 2010.

REZENDE, C. *Retratos do Estrangeiro*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2009.

RIBEIRO, G. L. Goiânia, Califórnia. Vulnerabilidade, ambiguidade e cidadania transnacional. *Série Antropologia*, Departamento de Antropologia da UnB, n. 235, 1998.

RIBEIRO, J. L. Voz da reacção”. *O Independente*. p.39, 12 jan. 1996.

RIBEIRO, M. S. Do sítio de N. S. ao actual Largo da Ajuda. Lisboa. *Publicações dos Anais das Bibliotecas, Museus e Arquivo Histórico Municipais*, 1936.

\_\_\_\_\_. *A Calçada da Ajuda*. Lisboa: [s.n.], 1940.

ROBBINS, J. The Globalization of Pentecostal and Charismatic Christianity. *Annual Review of Anthropology*, v. 33, p. 117-143, 2004.

ROCHA, J. M. A IURD não é uma seita. *Público*, 23 mar. 1999.

RODRIGUES, D.; RUUTH, A. *Deus, o demônio e o homem*. O fenômeno Igreja Universal o Reino de Deus. Lisboa: Edições Colibri, 1999.

RODRIGUES, D.; SANTOS, A. P. O Movimento Pentecostal Cigano: O Caso da Igreja Evangélica de Filadélfia de Portugal. In: RODRIGUES, D. (org.), *Em Nome de Deus*. A religião na sociedade contemporânea. Porto: Afrontamento, 2004.

RODRIGUES, T. *Nascer e morrer na Lisboa Oitocetista: migrações, mortalidade e desenvolvimento*. Lisboa: Cosmos, 1995.

ROWLANDS, M. The sound of witchcraft. In: BERLINER, D., SARRO, R. (org.) *Learning Religion: anthropological approaches*. London: Berghahan, 2007.

SAID, E. *Orientalism*. London: Routledge and Kegan Paul, 1978.

SALGUEIRO, T. B. *A cidade em Portugal*. Uma geografia Urbana. Porto: Afrontamento, 1992.

SAN ROMAN, T. *Gitanos de Madrid y Barcelona: ensayos sobre aculturación y etnicidad*. Barcelona: Universitat Autònoma de Barcelona, 1984.

\_\_\_\_\_. (org.). *Entre la marginación y el racismo: reflexiones sobre la Vida de los Gitanos*. Madri: Alianza, 1986.

\_\_\_\_\_. *La Diferencia Inquietante*. Viejas y Nuevas Estrategias Culturales de los Gitanos. Madrid: Siglo Veintiuno de España Editores, 1997.

SANCHIS, P. Festa e Religião Popular: As Romarias de Portugal. *Revista de Cultura Vozes*, LXXIII(4), p. 5-18, 1979.

\_\_\_\_\_. *Arraial, festa de um povo: as romarias Portuguesas*. Lisboa: Dom Quixote, 1983.

SANTANA, F. (org.). *Lisboa na segunda metade do séc. XVIII*. Lisboa: Câmara Municipal de Lisboa, [19--?].

SANTOS, A. A. *Os Testemunhas de Jeová: uma análise de alguns aspectos simbólicos relativos a ideologia do grupo*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Museu Nacional – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1977.



SANTOS, A. P. Ciganos evangélicos portugueses: a conversão ao pentecostalismo. *Anales de Historia Contemporánea*, n.17, 2001.

SANTOS, L. A. A transformação do campo religioso português. In: Avezedo, C. M. (org.). *História Religiosa de Portugal*, vol. 3. Lisboa: Círculo de Leitores e Centro de Estudos de História Religiosa da Universidade Católica Portuguesa, 2002a.

\_\_\_\_\_. Pluralidade religiosa: correntes cristãs e não cristãs no universo religioso português. In: AZEVEDO, C. M. (org.). *História religiosa de Portugal*, v. 3. Lisboa: Círculo do Livro de Leitores, 2002b.

SARAIVA, C. Migration and Transnational Religions: Africa and Brazil in Lisbon. In: *Brazil in the Lusophone Black Atlantic*. Hampshire: Palgrave Publishers, 2007.

SARRÓ, R.; LIMA, A. P. (org.) *Terrenos metropolitanos: ensaios sobre produção etnográfica*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2006.

SARRÓ, R.; BERLINDER, D. On Learning Religion: an introduction. In: SARRÓ, R.; BERLINDER, D. *Learning Religion: Anthropological Approaches*. Londres: Berghahn Books, 2007.

SARRÓ, R.; BLANES, R. Apresentação. *Análise Social*, n. 190, p.5-13, 2009.

SAX, W. The Hall of Mirrors: Orientalism, Anthropology, and the other. *American Anthropologist*, vol. 100, n. 2, p. 292 – 301, jun. 1998.

SCHILTZ, A.; SILVA, S. A relação entre os imigrantes brasileiros e os Portugueses — a construção de imagens recíprocas. In: MALHEIROS, J. (org.). *Imigração brasileira em Portugal*. Lisboa: Paulinas, 2007.

SCHULTZ, A. *Fenomenologia e relações sociais*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979.

SCHWALBACH, L. *Os tentáculos das cidades*. Referências especiais a Lisboa. *Revista Municipal*, nº 45, pp. 27-44, 1950.

SEMAN, P. “A Igreja Universal na Argentina”. In: ORO, Pedro; CORTEN, A.; DOZON, JP (Orgs.). *A Igreja Universal do Reino de Deus: os novos conquistadores da fé*. São Paulo: Paulinas, 2003.

SILVA, C. N. Os planos de Lisboa e a organização espacial da cidade: continuidade e mudança no século XX. *Povos Culturas*, Lisboa, vol.2, p. 301-344, 1987.

SILVA, L. G. *Breve história da Paróquia de Nossa Senhora da Ajuda*. Comemoração do 4º centenário: 1587-1987. Edição da Igreja Paroquial de Nossa Senhora da Ajuda, 1987.

SIMMEL, G. A Metrópole e a Vida Mental. In: VELHO, O. G. (org.). *O Fenômeno Urbano*. Rio de Janeiro: Editora Guanabara, 1987.

\_\_\_\_\_. *Simmel e a modernidade*. Brasília: UnB, 1998.

SIQUEIRA, D. Nova religiosidade na capital do Brasil. *Tempo social*, São Paulo, v. 14, n. 1, mai. 2002 .

SWATOWISKI, C. W. *A Igreja Universal do Reino de Deus através da mídia: um estudo sobre emissão e recepção dos meios de comunicação de massa da Universal Produções*. Monografia (Graduação em Comunicação Social) – Escola de Comunicação, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2003.

\_\_\_\_\_. *A Igreja Universal na capital nacional do petróleo*. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2006.

\_\_\_\_\_. Textos e contextos da fé: o discurso mediado de Edir Macedo. *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro, v.27, p.114 – 131, 2007.

\_\_\_\_\_. Proselitismo midiático e as bases da recusa à Igreja Universal: um estudo de caso. *Ciencias Sociales y Religión*, Porto Alegre, v. 11, p. 131-135, 2009a.

\_\_\_\_\_. *Dinâmicas espaciais em Macaé: lugares públicos e ambientes religiosos*. In: MAFRA, C.; ALMEIDA, R. (org.). *Religiões e Cidades: Rio de Janeiro e São Paulo*. São Paulo: Editora Terceiro Nome, 2009b.

TEIXEIRA, A. A prática religiosa. O fim do ‘cristianismo objetivo?’. *Estudos Teológicos*, vol. 9, p. 227-252, 2005.

TEIXEIRA, M. As estratégias de habitação em Portugal, 1880-1940. *Análise Social*, Lisboa, vol. XXVII (115), p. 65-89, 1992.

TESTEMUNHAS de Jeová — Proclamadores do Reino. São Paulo: Sociedade Torre de Vigia de Bíblias e Tratados, 1993.

TESTEMUNHAS de Jeová queixam-se de intolerância. 28-07-2008. Disponível em: <<http://diario.iol.pt/sociedade/testemunhas-de-jeova-religiao-cristianismo-biblia-aborto-transfusoes/975224-4071.html>>. Acesso em: 30 jul. 2008.

TESTEMUNHAS de Jeová reconhecidas como comunidade religiosa radicada em Portugal. Público, Lisboa, 07 jul. 2009.

TIAGO, M. C. C. *O Bairro Social da Ajuda/ Boa Hora. Um projecto da República Nova e uma realização do Estado Novo. 1918-1935*. Dissertação (Mestrado em História Social Contemporânea) – Instituto Superior do Trabalho e da Empresa, Universidade de Lisboa, Lisboa, 1997.

TURNER, V.; TURNER, E. *Image and pilgrimage in Christian culture*. New York: Columbia University Press, 1978.

UKAH, A. ‘Those who trade with God never lose’: The economics of pentecostal activism in Nigeria. In: FALOLA, T. (org.). *Christianity and Social Change in Africa: Essays in Honor of J. D. Y. Peel*. Durham: Carolina Academic Press, 2005.

- VAN GENNEP, A. *Os Ritos de Passagem*. Petrópolis: Vozes, 1978.
- VAZ, A. L. *As testemunhas de Jeová*. Braga: Braga-Editora, 1967.
- VELHO, G.; Machado da Silva, L. Organização social do meio urbano. In: *Simpósio de Estudos urbanos*. PUC-Ford, 1975.
- VELHO, G. *Individualismo e cultura: notas para uma antropologia da sociedade contemporânea*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1981.
- \_\_\_\_\_. *Projecto e metamorfose: antropologia das sociedades complexas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1994.
- \_\_\_\_\_. Os mundos de Copacabana. In: VELHO, G. (org.) *Antropologia urbana: cultura e sociedade no Brasil e em Portugal*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1999.
- \_\_\_\_\_. Biografia, trajetória e mediação. In: VELHO, G.; KUSCHNIR, K. (orgs.). *Mediação, cultura e política*. Rio de Janeiro: Aeroplano Editora, 2001.
- VILAÇA, H. Alguns traços acerca da realidade numérica das minorias religiosas em Portugal. *Lusotopie*, Paris, Karthala, p 277-289, 1999.
- \_\_\_\_\_. *Da Torre de Babel às terras prometidas: pluralismo religioso em Portugal*. Porto: Edições Afrontamento, 2006.
- \_\_\_\_\_. Recomposições dos rituais contemporâneos: as peregrinações. *Sociologia*, Porto, v. 17/18, 2007/2008.
- \_\_\_\_\_. Imigração, etnicidade e religião: o papel das comunidades religiosas na integração dos imigrantes da Europa de Leste. *Observatório da Imigração*, 30. Lisboa: ACIME, 2008.
- WACQUANT, L. *Corpo e alma: notas etnográficas de um aprendiz de boxe*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.
- WAGNER, R. *The invention of culture*. Chicago, London: The University of Chicago Press, 1981 [1975].
- WEBER, M. *A ética protestante e o espírito capitalista*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- WHYTE, W. F. *Street Corner Society: The Social Structure of an Italian Slum*, 3ª ed. Chicago: University of Chicago Press, 1981.
- WOODROW, A. *As novas seitas: os Meninos de Deus, moonistas, devotos de Krishna, Testemunhas de Jeová, Igreja de Cientologia, etc.* Apelação: Paulistas, 1979.