

Glocalização: espaço-tempo singular ou reasserção colonial?.

Joanildo Burity.

Cita:

Joanildo Burity (2017). *Glocalização: espaço-tempo singular ou reasserção colonial?.* XXXI Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología. Asociación Latinoamericana de Sociología, Montevideo.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-018/1508>



Pentecostalismo brasileiro entre etnicidade e identidade diásporica

Joanildo Burity

Email: joanildo.burity@fundaj.gov.br

Fundação Joaquim Nabuco, Brasil



Resumo

A recente integração, tanto cultural quanto política, do pentecostalismo brasileiro foi simultânea a uma dinâmica complexa de glocalização, para dentro e para fora do país, por meio da ação missionária e seguindo os caminhos da migração internacional brasileira, particularmente desde a década de 1990. A majoritização pentecostal envolveu um processo constante e bem-sucedido de auto-afirmação nos níveis político e cultural, que em grande medida esteve em descompasso com as experiências de missionários e migrantes, tendentes a ser muito mais sinuosas e ressaltando as duras realidades da política minoritária. Um aspecto importante deste processo diz respeito à apropriação da identidade nacional em relação às diferentes posicionalidades da política doméstica e dos contextos diaspóricos. Estas posições contrastantes levantam várias questões espinhosas para a maneira como os pentecostais entendem e agem sobre sua identidade e objetivos na esfera pública, onde, em princípio, muitos outros atores concorrentes também estão presentes. Este artigo é baseado em pesquisas empíricas realizadas sobre o pentecostalismo brasileiro desde 2011, incluindo tanto o seu perfil político como as trajetórias missionárias e migratórias, com dados do Brasil e do Reino Unido, à luz de debates sobre glocalização, minoritização e o ethos da pluralização.

Abstract

The recent integration, both cultural and political, of Brazilian Pentecostalism was simultaneous with a complex dynamic of glocalization, within and without the country, through missionary activity and following the paths of Brazilian international migration, particularly since the 1990s. Pentecostal majoritisation involved a steady and successful process of self-assertion at the political and cultural levels, which to a large extent was out of sync with the experiences of missionaries and migrants, tending to be much more sinuous and highlighting the harsh realities of minority politics. An important aspect of this process is the appropriation of national identity in relation to the distinct positions of domestic politics and diasporic contexts. These contrasting positions raise several thorny issues for how Pentecostals understand and act upon their own identity and goals in the public sphere, where, in principle, many other competing actors are also present. This article is based on empirical research on Brazilian Pentecostalism conducted since 2011, including both its political profile and the missionary and migratory trajectories, with data from Brazil and the United Kingdom, in the light of debates about glocalisation, minoritisation and the ethos of pluralisation.

Palavras-chave

Pentecostais brasileiros; Glocalização; minoritização

Keywords

Brazilian Pentecostals; glocalisation; minoritisation



Introdução

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

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

No campo protestante, os pentecostais eram maioria desde o final da década de 1950, mas suas atitudes, em grande medida sectárias, os mantiveram longe do olhar público e de controvérsias públicas até meados da década de 1980. A partir de então, os pentecostais emergiram fortemente como atores públicos e como influentes na cultura, beneficiando-se dos canais abertos pós-ditadura para a mobilização popular. Eles se aproximavam de dois terços de todos os protestantes naquele momento, e, em lugares como Brasil, Peru, Guatemala e Chile, mostraram um nítido apetite pelo engajamento público e pela participação eleitoral (ver Burity, 1997; Ireland, 1998; Martin, 1990, 2002; Machado e Burity 2006; Smilde 2007; Freston 2008).

Os meados da década de 1990 marcaram o início de uma nova fase no perfil ascendente de carismáticos e pentecostais por meio de uma gradual expansão transfronteiriça. Igrejas brasileiras foram plantadas em outros países sul-americanos, igrejas argentinas reforçaram as redes de contato com parceiros do Sul brasileiro e várias denominações latino-americanas seguiram os seus membros ao emigrarem para os Estados Unidos e a Europa, principalmente por razões econômicas (Oro et al. 2010; Vilaça et al. 2014; Ramírez 2014). Como argumenta Yong, “quando confrontado com a rápida mudança sociocultural, algum grau de estabilidade é buscado e a dimensão religiosa é a mais transportável no contexto do imigrante” (2014: 315). Iniciativas

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



missionárias também se intensificaram no período, fossem elas conduzidas pelas denominações ou por indivíduos com motivação própria. Um tipo confiante de cristianismo popular iniciou, assim, um movimento de disseminação, guiado pelo sentimento de ter uma mensagem para compartilhar e um ambicioso projeto a realizar: a recristianização da Europa e da América do Norte seculares.

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

Nesse trabalho, concentro-me no caso do pentecostalismo ou evangelicalismo carismático brasileiro no Reino Unido, com base em entrevistas realizadas com 39 missionários em todo o país (ver nota 3 abaixo). Procuo explorar dois aspectos relacionados da sua experiência que estão alinhados com o que William Connolly chama de *minoritização*: um processo complexo de *assertividade política e cultural* doméstica e/ou de subalternização que provoca transformações nas identidades pentecostais ou carismáticas diaspóricas. Ao fazer isso, irei fornecer um possível ponto de entrada para a compreensão dos meandros da relação entre cultura, fé e poder em contextos como o da Grã-Bretanha contemporânea, os quais, tendo sido fontes de expansão missionária da fé cristã, cada vez mais tornam-se alvos de “missões reversas” do Sul (Währisch-Oblau 2009; Freston 2010; Burgess 2011; Catto 2012; Plüss 2014). Será demonstrado que surfar nas ondas da globalização tanto exemplifica a *glocalização* de formas pentecostais/carismáticas quanto impõe pressões para a negociação de identidades (cf. Robertson, 1992:173; 1995).

Religião, migração e glocalização

Há uma longa tradição de associação entre expansão religiosa e diásporas étnicas. Tanto religiões étnicas quanto religiões missionárias têm frequentemente, e de forma instrumental, se aproximado das, e usado as, redes de contato das diásporas como plataformas para deitar raízes em outros territórios (Levitt 2003; Beyer2007a; Vásquez 2010). Podemos mencionar versões subalternas e dominantes. As primeiras missões cristãs, por exemplo, frequentemente acompanharam as rotas da diáspora judaica, usando-a como seu primeiro ponto de contato em todo o império romano (Löning 1993; Meeks, 2003; Martin 2010; Gorman 2011).

A expansão pode estar ligada também ao colonialismo e ao imperialismo. Nesse caso, a religião torna-se um índice de potências estrangeiras e dominação cultural. O catolicismo nas Américas no começo do século XVI é exemplo disso. O protestantismo, acompanhando mercadores, engenheiros e diplomatas britânicos no começo do século XIX na região, ou sulistas americanos derrotados no último terço daquele século, é outro exemplo. No contexto pós-independência e pós-abolição do trabalho escravo, as missões



e a migração étnica na América Latina foram geralmente direcionadas à tentativa por elites políticas de atrair trabalhadores europeus e de “branquear” a população. Nesse processo, culturas ameríndias foram dizimadas, religiões da África Negra foram transplantadas mas sincretizadas e, a partir do final do século XIX, ondas imigratórias europeias e asiáticas formaram uma paisagem de diásporas culturais e religiosas.

A “diversidade religiosa” no continente, apesar das restrições decorrentes do modelo de cristandade existente há séculos, era portanto, em grande medida, resultado direto da formação das diásporas étnicas. A “diversidade” etnorreligiosa incluía colonizadores de diferentes esferas da vida, africanos negros escravizados e brancos pobres europeus ou imigrantes da Ásia oriental.

Portanto, missões e religião étnica cruzaram caminhos (cf. Matory 2005; Beyer, 2006: 133-143; Robert 2008; Velho, 2009; Montero 2012; Prien, 2013). É verdade que *continua a existir uma distinção entre religião étnica e missionária*: a diferenciação religiosa não esteve sempre ligada ao colonialismo – havia opiniões discordantes entre os missionários mesmo em tempos coloniais – e missões direcionadas aos “nacionais” também ocorreram. No entanto, quando o pentecostalismo chega na América Latina, via Chile, Argentina e Brasil, no início do século XX, ele participa dessa orientação, mesclando missões com vínculos diaspóricos (especialmente entre a diáspora italiana nesses países). Então, a diferenciação não impede a interligação entre religião étnica e missionária no continente.

A recente mudança do esforço missionário pentecostal da América do Sul em direção à Europa e aos Estados Unidos novamente entrelaça religião étnica e missionária. Assim, a ideia de que há uma contradição entre “missões reversas” e comunidades da diáspora ou de migrantes pode ser enganosa, porque muitas vezes estas são tanto os *loci* quanto os veículos para aquelas. Mas há tensão também, porque onde prevalece a etnicização as missões reversas não prosperam.

É preciso entender a importância desse dilema, porque a tensão entre a religião diaspórica e a religião missionária é uma característica fundamental dos atuais esforços de pentecostais latino-americanos. Aqui, sugiro que a dinâmica conjunta de *glocalização, minoritização e confinamento pós-colonial* desempenha um papel explicativo significativo, indo além das intenções declaradas dos missionários de alcançar a população em geral (Burity 2014, 2015).

O conceito de glocalização de Roland Robertson destaca esse *entrelaçamento global-local*. A glocalização não tem a ver simplesmente com as declarações locais de oposição aos, ou diferenciação dos, processos globais. O argumento de Robertson para o localismo não é um argumento “comunitarista”. Para ele, em contraste com o “paradigma nostálgico” que contrapõe a globalização às localidades outrora seguras e prósperas de comunidade e nação, “a globalização envolveu a reconstrução, de certa forma a produção, de “casa”, “comunidade” e “localidade”. Neste sentido, o local (...) pode ser considerado, sujeito a algumas qualificações, como *um aspecto* da globalização” (1995:30). A relação entre os dois é de “simultaneidade e interpenetração”, acrescenta Robertson (ibid.).



Assim, ele nega uma mera *oposição* entre global e local, universal e particular, internacional e nacional (Idem:33).

A globalização envolve a interligação das localidades por meios que não respeitam os protocolos de fronteiras nacionais, diplomacia ou lealdades geopolíticas. Isso não significa que qualquer um destes perca sua jurisdição específica e controle relativo. Antes, mediante práticas *glocais*, as localidades estabelecem formas *ad hoc* de interligação que não são exigidas, previstas ou inteiramente regidas pela dinâmica institucional existente ou mesmo por um histórico prévio de intercâmbio (cf. Garcia Canclini, 2003; Beyer, 2007b; Giullianoti e Robertson 2009:45-47; Roudometof 2013, 2016).

Por conseguinte, a *glocalização* pentecostal é constituída por dois processos relacionados: a) um impulso *desterritorializante-difusor* que está no coração do próprio pentecostalismo e demonstra o seu compromisso em espalhar a palavra e “carregar pouca bagagem” em relação aos requisitos funcionais institucionais; b) uma ênfase *reterritorializante-articulatória* sobre o lugar e a capacidade pentecostal de fundir-se com ambientes locais em busca de impacto, aproveitando neles os recursos e oportunidades disponíveis e “indigenizando” suas formas organizacionais e até aspectos de sua retórica característica.

A *glocalização* pentecostal é uma clara continuação do pentecostalismo como uma religião *popular*. Não é preciso muito para começar a jornada missionária ou para estabelecer uma comunidade. Basta uma consciência de vocação pessoal, a sabedoria prática, a formação adquirida no próprio trabalho e às vezes uma igreja enviada. Os missionários frequentemente têm que captar recursos e se virar sozinhos. Cria-se, assim, um contexto propício para a *glocalização*, baseada em iniciativas que não dependem de grandes projetos institucionais e estruturas dispendiosas e não necessitam do apoio hierárquico para se estabelecer ou funcionar. Até aí podemos concordar com a ênfase recorrente de David Martin sobre a conexão entre voluntarismo e flexibilidade institucional (cf. 1990:27-46; 2002:1-27; 2011:63-83, 96-101). Esse tipo de perspectiva *glocalizante* é também reconhecido por vários analistas, ainda que não empreguem o termo (cf. Poewe 1994; Cox, 1995; Dempster et al. 1999; Martin 2002). À medida que se atente ao(s) caso(s) latino-americano(s), identifica-se também essa capacidade *glocalizante* do pentecostalismo (cf. Meyer e Geschiere 1999; Alvarsson e Segato 2003; Adogame 2010; Freston 2014).

Enfocar a *glocalização* ajuda a dissipar a ênfase excessiva na coesão do movimento pentecostal. A divisão organizacional, a atração de líderes carismáticos concorrentes entre si e as diversas genealogias evidenciam características distintivas ou dissonantes. O pentecostalismo penetrou as estruturas das igrejas protestantes históricas, e do catolicismo, desde meados da década de 1960, dando origem às suas alas *carismáticas*. Apesar de sua clara espiritualidade experiencial, as diferenças doutrinárias podem ser significativas entre os pentecostais, sobretudo em torno da teologia da prosperidade, as



múltiplas concepções da obra do Espírito, a relação com “o mundo” e a batalha espiritual (cf. Macchia 2009 ; Yong, 2010; Anderson, 2013).

Além disso, a reconhecida capacidade do pentecostalismo de recombina suas características constituintes *em contexto* provou ser muito mais eficaz do que o protestantismo histórico² em gerar missões e, mais recentemente, em seguir as diásporas latino-americanas. Resta saber até que ponto esse pragmatismo contextual é taticamente administrado ou ditado pelas condições circundantes, talvez levando a cristalizações de variantes pentecostais. Mas essa é uma questão empírica, e não estrutural; o pentecostalismo é glocal(ista).

Previsivelmente, a glocalização é fácil de perceber na diáspora brasileira. Para alguns missionários, pode haver prévias motivações econômicas por trás da decisão de emigrar; só mais tarde é que aparece uma vocação missionária. Nesses casos, futuros missionários e pastores primeiro procuram uma comunidade brasileira (ou lusófona) e igrejas diaspóricas ou grupos domésticos existentes. Ademais, as realidades das missões de fé, que exigem do próprio missionário constante empreendedorismo na captação de recursos, obrigam muitos a começarem com empregos seculares antes de se transferirem a um ministério em tempo integral, ou levam à necessidade de manter empregos seculares permanentemente. Nesses casos, ser capaz de confiar nos vínculos diaspóricos ou recorrer a redes de apoio são ativos que amarram as trajetórias individuais às da diáspora étnica (ou linguística), moldando os contornos das missões pentecostais.

Da perspectiva da comunidade diaspórica, os missionários não somente a procuram para começarem e prosperarem, mas também se ligam ao próprio tecido da vida em comum imaginária e articulada em rede da diáspora, fornecendo serviços, referenciais integradores e apoio emocional para (outros) recém-chegados, bem como para aqueles que lutam com as dificuldades de se estabelecerem, o desemprego, relacionamentos rompidos ou as incertezas da imigração ilegal. Grupos domésticos e igrejas locais funcionam como redes de segurança e ao mesmo tempo como trampolins para a missão, unindo pessoas e alimentando o sentimento de uma comunidade imaginada (nacional e espiritual). Isso não é apenas funcional. Vínculos diaspóricos são canais para o proselitismo. Mas as refeições comuns, as atividades esportivas, o aconselhamento pastoral, o apoio material e as celebrações animadas não seduzem muitos. O proselitismo pode sair pela culatra.

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

² Nas narrativas das ciências sociais latino-americanas, o “protestantismo histórico” refere-se às igrejas originárias diretamente da Reforma e aos contextos mais imediatos de igrejas estabelecidas pós-Reforma e seus dissidentes não conformistas. Como esse protestantismo nunca realmente alcançou o destaque político ou demográfico que essas igrejas alcançaram na Europa e na América do Norte, “*mainline*” ou “*mainstream*” não descrevem adequadamente essa conexão histórica.



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

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

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

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



As origens da maior parte da presença atual de pentecostais e carismáticos no Reino Unido estão na convergência entre migração econômica e expansão missionária. Embora a expansão pentecostal no contexto latino-americano esteja condicionada por sua minoritização (assertiva), a desterritorialização por intermédio da migração e das missões produziu casos visíveis de subalternização. Fraco domínio da língua inglesa, falta de habilidades profissionais (incluindo teológicas e transculturais entre os missionários e os pastores) e a percepção de enormes diferenças culturais criam dificuldades para a integração, produzindo a tendência ao (auto)isolamento e à exotização e essencialização de traços da cultura e identidade brasileiras.

Consequentemente, há uma tendência à *eticização* de uma identidade religiosa na verdade *transnacional*. Aqui deve-se relativizar uma literatura interessante que entende que a expansão global pentecostal cria “comunidades religiosas imaginadas”, “migrantes imaginados” e redes que não correspondem aos territórios diaspóricos (cf. Schüler 2008). Esta literatura não descreve um fenômeno generalizado. Em vez disso, as tendências e traços identitários subalternos (minoritização negativa) reforçam as condições para o que chamo de *confinamento pós-colonial* daqueles que caem nas brechas das redes de proteção básicas fornecidas tanto pela legislação e políticas imigratórias, quanto pelas redes sociais que incluem britânicos e outros migrantes não-brasileiros.

Em nível bem local, isso não resulta necessariamente em um desempoderamento. Uma certa agência persiste e até floresce sob a invisibilidade, indiferença ou rejeição enfrentadas por migrantes confinados. Os pentecostais ainda conservam a memória de um século de existência nas margens das sociedades latino-americanas, como membros de uma religião de pobres ou analfabetos, ou vista como uma seita, uma personificação do “fundamentalismo”. Sabem lidar com isso sem desespero. Eles têm prosperado nos espaços intermediários de liberdade deixados intocados ou não barrados por práticas estigmatizantes e marginalizantes. Assim, perante o enorme desafio de operar nas franjas dos antigos centros de poder colonial, sob todos os tipos de restrições, os pentecostais se envolvem em um incansável *ativismo de pequena escala*.

Esse ativismo adquire sua qualidade *pós-colonial* não somente porque os destinos preferidos das empreitadas missionárias são Portugal, Espanha, Reino Unido e muitas outras antigas potências coloniais ou imperialistas, mas também pela recusa dos pentecostais em deixarem-se prender ou paralisar pela minoritização negativa. No entanto, é uma forma *confinada* de agência, porque opera sob regras formais ou tácitas que não podem ser evitadas, e muitas vezes nem sequer negociadas, limitando o esforço missionário a engajamentos com pequenos grupos, de caráter interpessoal e em grande parte afastados do olhar público. O confinamento pós-colonial deita suas raízes na interação entre diáspora e minoritização negativa. Os pentecostais tendem reiteradamente a começar com públicos que se sobrepõem a minorias raciais, étnicas e culturais existentes, mesmo quando os missionários estão empenhados em alcançar a “população nativa”.



O pentecostalismo brasileiro é frequentemente associado a traços da cultura e identidade brasileiras, invocadas de forma estereotipada por ambos os lados – os próprios pentecostais tendem a insistir em formas transplantadas de adoração e missão que foram testadas em seu contexto original, e os cidadãos britânicos tendem a interpretar a mensagem e os cultos pentecostais como expressões culturais “brasileiras” (ou latino-americanas), o que pode soar atraente, intrigante ou alienante para o público europeu. Uma variante da recente eclesiologia (neo)pentecostal, as igrejas em células ou os pequenos grupos dispostos como nós de uma rede, adquire no novo contexto missionário um significado diferente: não é tanto uma receita para o crescimento, mas, dada a pequena dimensão das novas comunidades ou a dificuldade de atrair residentes do Reino Unido para os cultos públicos “brasileiros”, é o único modelo disponível que pode funcionar. Aquelas constituem o que significa “igreja” quando pastores brasileiros relatam suas realizações. Concebidas como estratégias de expansão rápida em rede para igrejas que não cabem mais em seus espaços de culto em toda a América Latina, as células são, assim, ressignificadas em uma chave *confinadora*, onde conseguir um lugar de reunião é um problema frequente. Os pastores se tornam *territorial* e *culturalmente* restritos em suas próprias expectativas ou senso de vocação iniciais.

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

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

Glocalizando o Pentecostalismo brasileiro: estratégias e identidades missionárias mutáveis

A glocalização do pentecostalismo brasileiro é inconsistente com qualquer representação de um padrão único; em vez disso, encontramos uma textura densa de variadas características e estratégias. Em primeiro lugar, há diversas *variantes* do



pentecostalismo: Assembleias de Deus tradicionais, o neopentecostalismo de saúde e prosperidade da Igreja Universal, igrejas carismáticas de origem protestante histórica e pequenos grupos ou igrejas independentes.

Em segundo lugar, as *trajetórias* também variam. A pesquisa de campo em que se baseia este capítulo envolveu entrevistas semiestruturadas com quase quarenta missionários e pastores brasileiros vivendo no Reino Unido³. Eles chegaram em momentos diferentes, entre o início dos anos 1990 e meados da década de 2000. Alguns vieram direto para o país. Outros vieram via os EUA, ou outros países europeus (principalmente Portugal, mas também a Alemanha, a Itália e a Holanda) ou países asiáticos e africanos. Alguns poucos já tinham trabalhado em vários continentes antes de desembarcar no Reino Unido. Estes tendem a ser muito mais experientes e focados, e raramente passam muito tempo com a diáspora brasileira. Alguns tornaram-se missionários somente após migrarem com suas famílias por motivos econômicos.

Em terceiro lugar, no que diz respeito à *formação*, a maioria trabalhou em atividades seculares antes de deixar o Brasil como missionários ou pastores e não tiveram muita formação teológica ou em missões. Como de costume, foram treinados em serviço, como aprendizes de mentores espirituais mais experientes. Em alguns casos, suas experiências de trabalho secular marcaram fortemente seu estilo de trabalho missionário (especialmente quando eram vendedores, gerentes ou pequenos empresários). Embora haja um padrão comum de missionários apoiando suas famílias com empregos seculares de tempo parcial, em torno de 20% dos entrevistados haviam treinado como missionários transculturais desde o início e dependiam de doações e da renda de outros membros da família.

Além disso, lideram uma gama diversificada de *comunidades*: desde grupos muito pequenos, normalmente casais, reunindo-se em casas, a congregações de 40 a 70 membros em média (geralmente utilizando templos alugados que pertencem a igrejas britânicas, mas também em locais como auditórios ou armazéns em zonas industriais). Algumas comunidades que reúnem cerca de 200 pessoas podem ser encontradas, especialmente em Londres.

Já existem algumas estruturas que coordenam, apoiam e/ou representam a crescente teia de missionários e missões. Isso se aplica especialmente às Assembleias de Deus⁴

³ Londres é claramente o lugar central da presença pentecostal, mas essa presença se espalha. Foram realizadas entrevistas na Escócia (Glasgow e Paisley), Inglaterra (Thornaby, Manchester, Birmingham, Swindon, Oxford, Harpenden, Thetford e Londres) e Irlanda do Norte (Belfast). As igrejas brasileiras podem ser encontradas em muitos outros lugares em todo o Reino Unido. Há listas dessas comunidades na internet, e mais de uma centena de grupos podem ser facilmente identificados por meio das redes sociais. Há fortes razões para acreditar que este número seja subestimado e variável, levando em conta os encontros informais em casas, a oscilação das adesões e as iniciativas pastorais malsucedidas.

⁴ Seguindo os vários ministérios brasileiros, liderados por líderes fortes e carismáticos no Brasil, essas igrejas desenvolvem estruturas paralelas não relacionadas com sua denominação irmã do Reino Unido. Um pastor de Oxford mencionou a existência de uma Convenção das Assembleias de Deus brasileiras no Reino Unido, a qual reuniu 200 pastores em 2011, em Oxford.



brasileiras, à Igreja Universal do Reino de Deus⁵ e à *Pastoral Alliance*⁶, criada localmente. Algumas igrejas já desenvolveram um claro sentido de pertencimento ao contexto britânico, embora se originem de iniciativas de missionários brasileiros, tais como a *Cathedral of Revival Church*⁷ ou a Igreja Internacional Abundante Vida⁸.

Encontramos um caminho diferente entre os missionários ligados a agências missionárias (como Jovens Com Uma Missão – JOCUM; *Ide às Nações*; *Latin Link*; e *Operação Mobilização*) e apoiados ou empregados por eles para trabalhar entre determinados grupos étnicos ou religiosos. Mas a grande maioria ainda fornece apoio espiritual apenas a brasileiros e a outros migrantes lusófonos. Algumas congregações de denominações “nativas” do Reino Unido são lideradas por pastores brasileiros. Encontramos tais pastores em Manchester, Thornaby (nordeste da Inglaterra), Paisley (Escócia) e Belfast (um pastor assistente).

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

A tendência geral tem sido a ida de missionários ao Reino Unido e sua socialização imediata com a diáspora brasileira. Muitos deles são totalmente absorvidos pela diáspora, dado que não falam inglês (bem) ou desejam passar um tempo aprendendo mais sobre o país antes de iniciarem qualquer trabalho missionário ou pastoral entre os “nativos”. Essa tendência é generalizada e pode levar à imersão contínua – nesse caso, os missionários comandam um ministério etnicamente delimitado entre lusófonos – ou a “incursões” missionárias entre a população local, o que resulta em congregações “mistas”.

Mesmo quando os missionários brasileiros são trazidos para injetar um pouco de “entusiasmo latino” nas igrejas do Reino Unido, eles normalmente permanecem como assistentes, sem assumir um papel de liderança naquelas igrejas. Porém, há exceções. Por exemplo, um ex-engenheiro do norte do Brasil, vindo de uma das principais igrejas

⁵ Existem 38 Centros de Ajuda da IURD em todo o Reino Unido; 15 deles em Londres. Consulte o site da IURD em <http://www.uckg.org/uk>.

⁶ A *Pastoral Alliance* (em português: Conselho de Pastores e Ministros Evangélicos do Reino Unido) é um conselho de pastores pertencentes a denominações evangélicas de língua portuguesa no Reino Unido (ver <https://pt-br.facebook.com/PastoralUK> e <http://pastoralalliance.com/?p=698>). Representa principalmente, e é dirigida por, líderes pentecostais e carismáticos brasileiros. Sua existência destaca dois aspectos relacionados: a tendência à minoritização assertiva e a etnicização da ação missionária consolidando-se como igrejas diaspóricas emergentes.

⁷ A *Cathedral of Revival Church*, criada e liderada por um pastor brasileiro da Assembleia de Deus, é um exemplo interessante, presente agora no Reino Unido (7 comunidades) e na Espanha. Para mais informações, consulte <http://www.crcm.co.uk/home/en>.

⁸ Para mais informações sobre essa igreja, consulte sua página de Facebook em <https://www.facebook.com/groups/159511167518646/?fref=ts>.



pentecostais do país (Assembleia de Deus), se filiou às Assembleias de Deus do Reino Unido e trabalha em uma grande área urbana no noroeste da Inglaterra. Tendo sido originalmente igual às outras igrejas da diáspora lusófona, sua comunidade agora é principalmente anglófona⁹, com significativo envolvimento com a comunidade local e o reconhecimento pelas autoridades locais dos efeitos positivos sobre o comportamento de jovens e apoio a idosos em um bairro problemático. Desde então, ele implantou comunidades em outras seis cidades do Reino Unido. Outro exemplo veio do nordeste da Inglaterra, onde um pastor metodista carismático influenciado pela teologia da libertação (!), com um histórico de trabalhar com comunidades urbanas ou indígenas muito pobres no Sudeste e Norte do Brasil, liderava uma igreja em zona residencial de uma cidade pequena. Ele também se tornou um foco para a diáspora brasileira na área. Finalmente, uma missionária ocupa uma posição muito importante na alta gestão da JOCUM, em Harpenden.

As dificuldades enfrentadas devido ao apoio financeiro errático e fraco de igrejas enviadoras no Brasil, uma compreensão teológica deficiente das missões transculturais, mas também uma incipiente percepção da necessidade de mudança de estratégia, deixam vestígios numa narrativa da transformação reflexiva da identidade. O fracasso relativo (Martin 2002; Lechner e Boli 2009; Freston 2010) leva a ajustes, improvisação ou passagens reflexivas a novas formas de trabalho; mas ainda se ouvem numerosos relatos de frustração e até mesmo de retorno ao Brasil.

Uma das respostas mais positivas que emerge do fracasso relativo em converter as pessoas no curto prazo é o desenvolvimento de uma estratégia *relacional*, que é muito rara dentro do pentecostalismo brasileiro. A pregação e o proselitismo direto são praticamente substituídos por conversas “indiretas”, pelo desenvolvimento de amizades, pelo fornecimento de serviços aos outros, incluindo espaço para que migrantes (lusófonos) desenraizados se encontrem e compartilhem refeições e histórias de vida. Por meio de relações pessoais eles podem desenvolver confiança mútua, fazer perguntas e aproveitar oportunidades de testemunho de fé e discussões doutrinárias. Alguns poucos missionários chegam a articular essa abordagem em termos missiológicos; alguns dos nossos entrevistados falaram do “modelo de amizade”. Outros o fazem pragmaticamente.

O fracasso relativo em alcançar a sociedade mais ampla também impacta nos modelos de igreja testados na América Latina e que representam experiências inovadoras em igrejas pentecostais e carismáticas. Já mencionei a ressignificação do modelo de “igreja em células”. Outra mudança perceptível é em relação aos comportamentos individuais. Praticamente aceitando a secularização generalizada da sociedade britânica, e conscientes

⁹ Apesar da intenção do pastor de ter o “inglês” como alvo, sua congregação “99% brasileira” reunia-se inicialmente em um salão de encontros dos *Quakers*. Seu sonho só se tornou realidade depois que alguns jogadores de futebol brasileiros vivendo na cidade começaram a ajudá-lo. De um deles ele recebeu uma grande doação, o suficiente para comprar o imóvel onde agora se reúnem (com cultos em inglês e português).



das longas jornadas de trabalho de muitos membros da sua igreja, os missionários começam a aceitar uma menor frequência aos cultos, regras menos rigorosas para a vestimenta feminina (e masculina) e até mesmo dão um olhar pastoral mais tolerante no que diz respeito a bebida e sexo, embora não na pregação pública. A sensibilidade pastoral leva lentamente à relativização dos costumes pentecostais brasileiros (os quais, é verdade, estão sofrendo transformações profundas com a ascensão social e educacional pentecostal, o que leva a uma interação mais profunda com o contexto cultural e político brasileiro mais amplo). Esse é um desenvolvimento muito interessante, já que pastores começam a reconhecer que seus membros não irão ser mandados ou estreitamente vigiados.

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

Com exceção dos que lideram igrejas (principalmente) de língua inglesa, a grande maioria dos entrevistados se sente ambivalente quanto à força da fé no Reino Unido (e na Europa em geral): geralmente usam as palavras “frio” ou “morto” para descrever o atual legado cristão, mas frequentemente pensam que “mergulhar na cultura” seja um passo necessário. A partir de uma imagem essencialista dos europeus como secularizados e frios, esses missionários chegam a partilhar de um sentimento de contingência e historicidade sobre seu contexto missionário. No entanto, somente quando solicitados, e às vezes ajudados pelo pesquisador, é que eles articulam alguma noção coerente de *missão reversa*. Em qualquer caso, esta requer mediações, dada a consciência dos missionários sobre suas próprias limitações (confinamento pós-colonial). De fato, muitos desejam usar a diáspora como trampolim para se aproximarem dos “nativos”. Mas logo percebem que “os ingleses” ou “os nativos” são *profundamente plurais* – etnicamente, culturalmente, religiosamente, socialmente – e não somente “frios” ou “mortos” espiritualmente. Há pessoas de todos os cantos do mundo. Religiões que eles desconhecem por completo estão representadas e às vezes praticadas logo ao lado. Embora o nível de interação com as igrejas cristãs locais e o conhecimento sobre suas crenças e práticas seja geralmente baixo – até mesmo no caso comum em que alugam seus templos! –, apenas através de narrativas gastas e estereotipadas é que podem descrever o cristianismo local como inexistente ou estéril.

Alguns missionários mais perspicazes percebem que parte da história frequentemente contada sobre um cristianismo europeu morto tem mais a ver com *cultura* do que com *religião* ou *espiritualidade*. É a diferença cultural que realmente causa impacto nesses missionários, como se percebe nas suas narrativas. Quando desenvolvem fluência suficiente para atravessarem fronteiras socioculturais, há mais aceitação e até mesmo



vontade de colaborar com as igrejas locais¹⁰. Um pastor em Swindon me disse que sentia um chamado para treinar a futura geração de líderes cristãos locais, quem quer que sejam. Outro, de Oxford, disse que acredita que “Deus precisa mover as coisas novamente”, mas “tudo isso deve ser feito de forma cuidadosa e equilibrada”. O único pastor pentecostal entrevistado que pertence a uma denominação britânica é mais categórico: “o trabalho aqui não está morto. É isso que precisamos entender. Viemos para cooperar, não para ressuscitar os mortos”.

Conclusão

É difícil chamar de “missões reversas” o que ouvimos desses entrevistados. No entanto, essa não é toda a história e talvez nem mesmo a parte principal dela. Há uma nítida mobilidade centrífuga nos movimentos pentecostais e carismáticos brasileiros que decorre de um processo de emergência – minoritização assertiva – que leva a um impulso missionário autoconfiante. Este é caracterizado e sobredeterminado por um ciclo de migração que viu milhares de brasileiros e de latino-americanos irem para a América do Norte e a Europa, principalmente em busca de melhores condições de vida, ainda que com o objetivo de voltar para casa. Ao encontrar nas diásporas o veículo principal para adentrar seu campo de missão, os missionários latino-americanos têm se confrontado com o confinamento pós-colonial experimentado pela população migrante periférica. O complexo contexto diaspórico-missionário também levanta questões sobre a tensão entre fornecer um refúgio seguro para migrantes deslocados, sozinhos ou em família, e engajar-se em “missões reversas” visando as sociedades europeias – provavelmente um misto de pessoas brancas nascidas localmente, junto com as segunda e terceira gerações de migrantes e de imigrantes recém-chegados de várias origens culturais e religiosas, além de formas incipientes ou profundamente enraizadas de hibridização cultural e étnica.

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

¹⁰ Isso pôde ser encontrado, por exemplo, em Oxford, onde um pastor batista carismático brasileiro, que aluga o templo de uma Igreja Batista tradicional, se juntou a seu colega britânico e, depois de alguns meses, estavam realizando cultos conjuntos uma vez por mês para aproximar suas congregações étnicas.



metanarrativas sobre o poder do Espírito, desafia características tradicionais de suas identidades e ajuda a reformular suas estruturas eclesiais e seu *ethos*.

Referências

- Adogame, Afe (2010) “Pentecostal and Charismatic Movements in a Global Perspective”, em Turner, Bryan S. (org.) *The New Blackwell Companion to the Sociology of Religion*. Malden/Chichester: Wiley-Blackwell, p. 498-518
- Alvarsson, Jan-Åke; Segato, Rita (orgs.) (2003) *Religion in transition: Mobility, merging and globalization in contemporary religious adhesions*. Uppsala: Acta Universitatis Uppsaliensis
- Anderson, Allan Heaton (2013) *To the ends of the earth: Pentecostalism and the transformation of world Christianity*. Oxford: Oxford University
- Beyer, Peter (2006) “Formation and Re-formation of Abrahamic Religions: Christianity and Islam”, em *Religions in Global Society*. Abingdon/New York: Routledge, p. 117-187
- _____ (2007a) “Religion and Globalization”, in Ritzer, George (org.). *The Blackwell Companion to Globalization*. Blackwell Publishing. Blackwell Reference Online. Acessado em 07 de julho de 2011
http://www.blackwellreference.com/subscriber/tocnode?id=g9781405132749_chunk_g978140513274926
- _____ (2007b) “Globalization and glocalization”, em James A. Beckford, Nicholas Jay Demerath (orgs.) *The Sage Handbook of the Sociology of Religion*. London: Sage, p. 98-117
- Bloch, Alice; Sigona, Nando & Zetter, Robert (2011) Migration routes and strategies of young undocumented migrants in England: a qualitative perspective, *Ethnic and Racial Studies*, 34(8): 1286-1302
- Burgess, Richard (2011) Bringing Back the Gospel: Reverse Mission among Nigerian Pentecostals in Britain, *Journal of Religion in Europe* 4: p. 429-449
- Burity, Joanildo (1997) *Identidade e política no campo religioso: Estudos sobre cultura, pluralismo e o novo ativismo eclesial*. Recife: UFPE/IPESP
- _____ (2014) “Latin American Pentecostalism and ecumenical alterglobalism as cases of agonistic cosmopolitanism”, em Rovisco, Maria; Kim, Sebastian (orgs.) *Cosmopolitanism, religion and the public sphere*. Abingdon and New York: Routledge, p. 68-84
- _____ (2015) Minoritização, glocalização e política: para uma pequena teoria da translocalização religiosa, *Cadernos de Estudos Sociais*, 30(2): 31-73
- Catto, Rebecca (2012) “Reverse Mission: from the Global South to Mainline Churches (the work)” em Goodhew, David (org.) *Church Growth in Britain: 1980 to the Present*. Aldershot: Ashgate, p. 91-105
- Connolly, William E. (2010) *A World of Becoming*. Durham: Duke University
- Cox, Harvey (1995) *Fire From Heaven: The Rise Of Pentecostal Spirituality And The Reshaping Of Religion In The 21st Century*. Cambridge, Mass.: Da Capo
- Davie, Grace (1994) *Religion in Britain Since 1945: Believing Without Belonging*. Oxford and Cambridge, Mass.: Blackwell
- Dempster, Murray W.; Klaus, Byron D.; Petersen, Douglas (orgs.) (1999) *The Globalization of Pentecostalism: A Religion Made to Travel*. Oxford: Regnum Books International
- Freston, Paul (2007) “Latin America: The “other Christendom”, pluralism and globalization”, em Beyer, Peter; Beaman, Lori (orgs.) *Religion, Globalization and Culture*, Leiden and Boston:



Brill, p. 571-90

_____ (2010) Reverse Mission: A Discourse in Search of Reality?, *PentecoStudies* 9(2): p. 153-174

_____ (2014) Pentecostalism and Global Politics: Three Questionable Approaches, *Working Papers in Key Issues on Religion & World Affairs* [online]. Disponível em <http://www.bu.edu/cura/files/2013/10/freston-paper.pdf>. Acessado em 10 de fevereiro de 2015

_____ (org.) (2008) *Evangelical Christianity and Democracy in Latin America*. New York: Oxford University

Garcia Canclini, Néstor (2003) *A globalização imaginada*. São Paulo: Iluminuras

Giulianotti, Richard; Robertson, Roland (2009) *Globalization and Football*. Londres: Sage

Gorman, Robert F. (2011) Classical Diasporas of the Third Kind: The Hidden History of Christian Dispersion, *Journal of Refugee Studies* 24(4): p. 635-654

Ireland, Rowan (1998) A Pentecostal Latin America?, *The Way* 38 (3): p. 209-220

Laclau, Ernesto (1993) *Emancipation(s)*. Londres: Verso

_____ (2013) *The Rhetorical Foundations of Society*. Londres: Verso

Lechner, Frank J.; Boli, John (2009) *World Culture: origins and consequences*. Malden/Oxford/Victoria: Blackwell, p. 173-214

Levitt, Peggy (2003) “You Know, Abraham Was Really the First Immigrant”: Religion and Transnational Migration, *International Migration Review* 37(3): p. 847-873

Löning, Karl (1993) “The circle of Stephen and its mission”, em Becker, Jürgen (org.) *Christian beginnings: Word and community from Jesus to post-apostolic times*. Louisville: Westminster/John Knox, p. 103-131

Machado, Maria das Dores C.; Burity, Joaílido (orgs.) (2006) *Os votos de Deus: Evangélicos, política e eleições no Brasil*. Recife: Massangana

Macchia, Frank D. (2009) “Baptized in the Spirit: Towards a Global Theology of Spirit Baptism”, in Kärkkäinen, Veli-Matti (org.). *The Spirit in the World: Emerging Pentecostal Theologies in Global Contexts*. Grand Rapids, Wm. Eerdmans, p. 3-21

Martin, David (1990) *Tongues of Fire: The Explosion of Protestantism in Latin America*. Oxford and New York: Blackwell

_____ (2002) *Pentecostalism: The World Their Parish*. Oxford: Blackwell

_____ (2010) “Homeland and Diaspora: the Case of Pentecostalism”, em Gal, Alon; Leoussi, Athena S.; Smith, Anthony David (orgs.) *The Call of the Homeland: Diaspora Nationalisms, Past and Present*. Leiden: Brill, p. 345-362

_____ (2011) *The future of Christianity: Reflections on violence and democracy, religion and secularization*. Farnham and Burlington: Ashgate

Matory, J. Lorand (2005) *Black Atlantic religion: Tradition, transnationalism, and matriarchy in the Afro-Brazilian Candomblé*. Princeton: Princeton University

McIlwaine, Cathy (2008) *The postcolonial practices of international migration: Latin American migration to London*. London: Department of Geography/Queen Mary – University of London. Disponível em <http://www.geog.qmul.ac.uk/docs/staff/6312.pdf>. Acessado em 20 de março de 2014

Meeks, Wayne (2003) *The first urban Christians: the social world of the Apostle Paul*. 2ª ed.



New Haven: Yale University

Meyer, Birgit; Geschiere, Peter (orgs.) (1999) *Globalization and Identity: Dialectics of Flow and Closure*. Oxford and Malden: Blackwell

Montero, Paula (2012) The Contribution of Post-colonial Critique to an Anthropology of Missions, *Religion and Society: Advances in Research* 3: p. 115–129

Oro, Ari Pedro; Steil, Carlos Alberto; Rickli, João (orgs.) (2010) *Transnacionalização Religiosa - Fluxos e redes*. São Paulo: Terceiro Nome

Petersen, Douglas (2009) “A Moral Imagination: Pentecostal and Social Concern in Latin America”, em Kärkkäinen, Veli-Matti (org.). *The Spirit in the World: Emerging Pentecostal Theologies in Global Contexts*. Grand Rapids, Wm. Eerdmans, p. 53-66

Poewe, K. (org.) (1994) *Charismatic Christianity as a Global Culture*. Columbia: University of South Carolina

Plüss, Jean-Daniel (2014) “Pentecostalism in Europe and the Former Soviet Union”, em Robeck, Jr., Cecil M.; Yong, Amos (orgs.) *The Cambridge Companion to Pentecostalism*. New York: Cambridge University, p. 93-111

Prien, Hans-Jürgen (2013) *Christianity in Latin America*. Edição revisada e expandida. Leiden: Brill

Ramírez, Daniel (2014) “Latin American Pentecostalism”, em Robeck, Jr., Cecil M.; Yong, Amos (orgs.) *The Cambridge Companion to Pentecostalism*. New York: Cambridge University, p. 112-131

Robert, Dana (ed.) (2008) *Converting colonialism: Visions and realities in mission history, 1706-1914*. Grand Rapids/Cambridge, UK: Wm B Eerdmans

Robertson, Roland (1992) *Globalization: Social theory and global culture*. London and Thousand Oaks: SAGE

_____ (1995) “Glocalization: Time-Space and Homogeneity-Heterogeneity”, em Featherstone, Mike; Lash, Scott; and Robertson, Roland (orgs.) *Global modernities*. London: Sage, p. 25-44

Roudometof, Victor (2013) The glocalizations of Eastern Orthodox Christianity, *European Journal of Social Theory*, 16(2): p. 226-245

Schüler, Sebastian (2008) Unmapped Territories: Discursive Networks and the Making of Transnational Religious Landscapes in Global Pentecostalism, *PentecoStudies*, 7(1): p. 46-62

Sheringham, Olivia (2013) *Transnational religious spaces: Faith and the Brazilian migration experience*. Basingstoke: Plagrave Macmillan

Smilde, David (2007) *Reason to Believe: Cultural agency in Latin American Evangelicalism*. Berkeley and Los Angeles: University of California

Sökefeld, Martin (2006) Mobilizing in transnational space: a social movement approach to the formation of diaspora, *Global Networks*, 6(3): p. 265-284

Srnicek, Nick (2010) Conflict Networks: Collapsing the Global into the Local, *Journal of Critical Globalisation Studies*, [Online], 2: 30-64. Disponível em http://criticalglobalisation.com/Issue2/30_64_CONFLICT_NETWORKS_JCGS2.pdf [Acessado em 10 de março de 2015]

Vásquez, Manuel A. (2010) “Diasporas and religion”, em Knott, Kim; McLoughlin, Seán (orgs.) *Diasporas: concepts, intersections, identities*. London and New York: Zed Books, p. 128-133



Velho, Otávio (2009) “Misionization in the Postcolonial World. A View from Brazil and Elsewhere”, em Csordas, Thomas J. (org.) *Transnational Transcendence: Essays on Religion and Globalization*. Berkeley: University of California, p. 31-5

Vilaça, Helena; Pace, Enzo; Furseth, Inger; Petterson, Per (orgs.) (2014) *The Changing Soul of Europe: Religions and Migrations in Northern and Southern Europe*. Farnham and Burlington: Ashgate

Währisch-Oblau, Claudia (2009) *The Missionary Self-Perception of Pentecostal/Charismatic Church Leaders from the Global South in Europe: Bringing Back the Gospel*. Leiden and Boston: Brill

Yong, Amos (2010) *In the days of Caesar: Pentecostalism and political theology*. Grand Rapids and Cambridge, UK: William Eerdmans

_____ (2014) “Instead of a Conclusion: A Theologian’s Interdisciplinary Musings on the Future of Global Pentecostalism and Its Scholarship”, em Robeck, Jr., Cecil M.; Yong, Amos (orgs.) *The Cambridge Companion to Pentecostalism*. New York: Cambridge University, p. 313-320