

# O Espírito, a igreja e o combate. Chaves pentecostais de interpretação para sua difusão no mundo<sup>1</sup>

The Spirit, the church and combat. Pentecostal interpretation keys for its dissemination in the world

*Daniel Alves\**

## Resumo

---

Hoje em dia ministérios pentecostais têm surgido, adotando uma plataforma religiosa “globalizada”. Isso significa que seus principais líderes procuram um lugar num cenário internacional de pregadores itinerantes, investindo tempo e recursos para conhecer líderes importantes do meio e eventualmente convidando-os para eventos em seu território. Visitando e recebendo pregadores famosos, esses líderes tentam construir sua própria reputação, fazendo-se visíveis no cenário. O presente artigo expõe as crenças religiosas envolvidas em tais redes. Tais crenças revelam aspectos de um imaginário pentecostal sobre a globalização do cristianismo, fornecendo as bases religiosas para entender a propulsão dessa expansão, idealizando o futuro e enquadrando a situação atual de batalha contra religiosidades locais.

---

**Palavras-chave:** *Pentecostalismo. Redes. Crenças religiosas.*

---

## Abstract

---

Nowadays many Pentecostal ministries have been arising embracing a “globalized” religious platform. It means that their main leaders seek a

---

<sup>1</sup> Recebido em 15/02/2012. Aprovado em 11/07/2012.

\* Professor adjunto do Departamento de História e Ciências Sociais - Campus Catalão – Universidade Federal de Goiás. Doutor em Antropologia Social pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Contato: danalves1978@yahoo.com.br

place in international scenery of itinerant preachers, investing time and resources to know important leaders in the milieu and eventually inviting them to perform events in their territory. In visiting and hosting famous preachers, these leaders are trying to construct their own reputation, making themselves visible in the scenery. The present article exposes the religious beliefs involved in such networks. Such beliefs reveal aspects of a Pentecostal imagery about the globalization of Christianity, giving the religious basis to understand the propulsion of this expansion, idealizing this future and framing the current situation of warfare against local religiosities.

---

**Keywords:** *Pentecostalism. Networks. Religious beliefs.*

---

Há pouco mais de um século, o pentecostalismo emergiu como um movimento religioso de renovação da cristandade, retrazendo fronteiras denominacionais no campo evangélico e transpondo limites nacionais desde o primeiro momento. Tal irradiação tem seus fundamentos em três elementos-chave da doutrina pentecostal, que apresentaremos sinteticamente neste artigo. Uma primeira crença que relaciona cristianismo e globalização é concernente à ação do Espírito Santo. A significação dos atores para a adoção de uma plataforma de ação global está associada com visões, profecias, sonhos e experiências sobrenaturais afirmadas nos cultos e nas entrevistas como propulsões divinas. Pelas proporções que tomou e numa linguagem religiosa, os momentos de maior impulso pentecostal são apresentados como *irrupções*; numa linguagem mais técnica e consagrada no meio acadêmico, a metáfora convencional é a das *ondas*. A ideia geral é a de líderes carismáticos que vão contatando-se entre si pela ação de Deus em escala global.

Essa imagem nos leva diretamente a uma visão futura, bastante disseminada entre líderes evangélicos que entrevistamos<sup>2</sup>, segundo a qual a cristandade fará, na medida em que tomar cidades inteiras para si, o rompimento de fronteiras entre as denominações e entre os países. Existe toda uma produção

---

<sup>2</sup> Entre 2008 e 2010, entrevistamos lideranças evangélicas e carismáticas ativas em Porto Alegre, Buenos Aires e Montevidéu, com apoio financeiro do CNPq, identificando a rede de relações internacional que mantinham entre si. O presente artigo foi adaptado do quarto capítulo de minha tese (ALVES, 2011).

teológica e ações concretas em torno dessa convicção, que serão examinadas neste artigo. Por fim, analisaremos detidamente certos elementos da doutrina da guerra espiritual, vislumbrando lutas simbólicas locais que são interpretadas como faces de um conflito global dicotômico, no entender de algumas autoridades pentecostais dedicadas ao tema.

Dedico-me, logo, uma exegese desses conceitos desenvolvidos dentro do mundo pentecostal, na forma de deontologias, eclesiologias e, principalmente, de teologias práticas. Devo fazer duas observações. Embora esteja trabalhando aqui com diferentes tipos de material (alguns mais teóricos, outros mais de cunho de divulgação proselitista), ressalto que os trago para dar inteligibilidade a dados de campo que recolhi atuando como antropólogo. De forma que não procuro, por características de minha área de atuação, julgar a qualidade ou o mérito ou das concepções envolvidas. Contudo, postulo que existe uma teia de coerências que dá sentido à ação de pastores, evangelistas e músicos pentecostais que se dedicam a inaugurar e manter relações em meios pentecostais ou carismáticos dos seus países de origem. Em alguma parte, essas coerências respondem a imaginários religiosos partilhados de maneira disseminada e global.

Para a análise da globalização cultural através de fluxos globais, Appadurai (1997, p. 33) propõe que se fale de “paisagens” ou “panoramas”. *Ethnoscapes*, *financescapes*, *technoscapes*, *ideoscapes* e *mediascapes*, para este autor, compõem paisagens imaginárias de limites indefinidos através das quais é possível pensar e atuar sobre o global. As passagens de uma paisagem para outra é que delimitam, para o autor, os fluxos em escala global (Appadurai, p. 37). Adendaria, seguindo a sugestão de Stephania Capone (2010, p. 248-249), *religiouscapes* como a disjuntura na qual “a religião faz o mesmo papel das mídias ou as finanças na globalização cultural”, como uma forma específica de *ideoscape*. Appadurai utiliza o termo *ideoscape* para pensar as formas através das quais atores globais concatenam cadeias de ideias, termos e imagens associados com o modelo de Estado-nação derivado do

Iluminismo europeu e suas disjunturas em circunstâncias pós-coloniais (Appadurai, 1997, p. 36). Apesar disso, se mantivermos a perspectiva de que os imaginários religiosos sustentam cadeias de ideias, termos e imagens a partir das quais atores religiosos e fiéis podem vislumbrar pertencimentos em nível global, então poderemos considerar essas cadeias como *religioscapes*. Aqui, dispomo-nos a uma exploração de uma *religioscape* específica, embora nunca seja demais ressaltar que essas cadeias estão longe de constituir uma *consciência coletiva* unívoca, em seus pormenores, ao longo das redes.

## 1 O Espírito

A crença na ação do Espírito Santo entre os cristãos, baseada no segundo capítulo do livro bíblico dos Atos dos Apóstolos, praticamente delimita o campo pentecostal e o evangelismo das igrejas tradicionais desde os primórdios. De acordo com as narrativas de origem, o Espírito Santo manifesta-se diretamente sobre as pessoas, sendo a face sensível ao homem da glória de um Deus onipotente.

A ação do Espírito tem uma história, e o momento atual estaria relacionado ao fim de toda a história. Segundo a doutrina da “chuva temporã e tardia”, inspirada, segundo Dayton (1991, p. 14) no ciclo das chuvas e secas na Palestina, houve um primeiro mover do Espírito na história logo após o Pentecostes, que levou à expansão do cristianismo por todo o Império Romano nos seus primeiros três séculos de existência. A isso se seguiram séculos de “seca” de manifestações do Espírito, que ainda assim teve momentos e lugares de ocorrência, como durante a Reforma Protestante e nos movimentos menores originários desta mesma Reforma.

Embora a origem do movimento seja norte-americana e tenha se dado no início do século XX, as influências preponderantes nas raízes do pentecostalismo são de movimentos de santidade originados na Grã-Bretanha há mais de um século. Vinson Synan,

historiador do pentecostalismo e professor na Regent University de Virgínia (EUA), assinala três dessas influências e dá peso maior à última (Synan, 2005, p. 12): o “Movimento Católico Apostólico”, de Edward Irving (dissidente da igreja presbiteriana, em 1831), o “Movimento Vida Superior”, de Keswick, no último quarto do século XIX e o “Movimento de Santidade”, de John Wesley, entre os metodistas, no século XVIII.

A despeito de imprecisões terminológicas e de constantes reconsiderações em temas teológicos cruciais, a obra de Wesley é considerada uma das principais raízes das quais derivou o pentecostalismo. Essa conexão é relatada por Dayton (1991) sob os seguintes aspectos: 1) o caminho para a santificação passava, para Wesley, pela reconstituição de uma atitude cristã semelhante a dos cristãos primitivos. Atualizado esse cristianismo primevo pelos crentes, poder-se-ia presenciar curas e milagres, se bem que isso fosse menos relevante para Wesley que os “frutos de espírito” resultantes<sup>3</sup>; 2) essa vivência poderia levar a um estado de “perfeição cristã”, que nada mais é, segundo Dayton, do que a expressão radical “de total devoção a Deus, e de amor a Deus e ao próximo” (Dayton, 1991, p. 28) que, decerto, o aproximava dos pietistas e dos quacres, embora Wesley desaprovasse a falta dos “frutos do Espírito” entre essas expressões religiosas. A “perfeição cristã” foi entendida pelo aluno e sucessor John Fletcher como relacionado ao “batismo no Espírito Santo”, e se sucederia como relatado no capítulo 2 do livro bíblico dos Atos dos Apóstolos. Wesley discordava ainda em vida dessa interpretação de Fletcher, porém a prevalência dessa posição arminianista<sup>4</sup> no metodismo subsequente forneceu a base teológica do pentecostalismo moderno.

<sup>3</sup> Referência à epístola de São Paulo aos Gálatas (Gl 5,22).

<sup>4</sup> “*Teologia* que enfatiza a *liberdade* do ser humano de escolher. *Crença* que sustenta que as pessoas são livres para escolher a favor ou contra a *fé* em Jesus Cristo, e que os *cristãos* podem cair da graça”. Essa crença vem do *teólogo* holandês do século XVI, Jacob Arminio (1560-1609), que se opôs a algumas ênfases do *calvinismo*, especialmente sua *doutrina* da predestinação e da graça irresistível”, trecho do verbete “Arminianismo”, em Deiros (1997: 52); tradução do espanhol minha. Grifos do autor, convertidos por mim de negrito para itálico.

Houve dois momentos instauradores dessa nova manifestação religiosa nos Estados Unidos. O primeiro deles foi protagonizado por Charles Parham em 1901, em Topeka, Kansas. Parham, por assumir que o dom de línguas era a comprovação do batismo no Espírito Santo [associada à “perfeição cristã” de Wesley, renomeada e reinterpretada como vimos por seus contemporâneos e sucessores], é considerado o pai da teologia pentecostal, e também foi a primeira liderança religiosa a endossar as práticas de fiéis que manifestaram em cultos a glossolalia. A origem do movimento é indissociável dessa prática religiosa.

O segundo momento dar-se-ia em 1906, através de um aluno de Parham, William Seymour. Esse pastor afroamericano dirigiria o avivamento no templo da Azusa Street 312, em Los Angeles. Em três anos, os cultos da Azusa St. ganhariam relevância pelo ineditismo das práticas que tinham lugar: cânticos vibrantes, louvores, dons de línguas e curas miraculosas. Na época inicial de Azusa, os cultos integravam negros, brancos e minorias étnicas (hispano-americanos, por exemplo, estavam lá desde o início), fato incomum na época haja vista a força da segregação racial vigente.

No atual momento, desde os movimentos de santidade americanos e, principalmente, de Azusa Street, estaríamos presenciando a “chuva tardia” que se segue antes do fim dos tempos. Segundo o marco teológico pentecostal, que pode converter-se ou não numa espécie de “milenarismo”, o fogo do Espírito é descrito como o inverso do fogo prometeico: dado aos homens, Deus espera que ele seja passado de mão em mão. Sendo assim, os contatos que as lideranças constroem são figurados publicamente como ligações espirituais de um Deus que aproxima os homens e rompe fronteiras para que seu nome seja conhecido, sendo descritos como parte da história contemporânea da salvação.

Estudando as formas através das quais os evangélicos se associam, percebemos como eles *normalizam* tais associações englobando suas histórias de vida e a realidade cotidiana numa

ordem sobrenatural à qual se veem conectados durante todo o tempo. De certa forma, num enquadramento pentecostal, o cotidiano está prenhe de sinais sobrenaturais, e seria de estranhar se assim não ocorresse. Eventos que poderiam ser vistos como isolados passam a fazer sentido quando unidos pela intencionalidade divina, assim como os Azande uniam cadeias causais distintas sob o “elo filosófico” provido pela crença na bruxaria (Evans-Pritchard, 2005, p. 53). Esse englobamento permite a enunciação em realidades simultâneas. Tomemos o caso de um evangelista argentino de renome internacional chamado Carlos Annacondia, que afirmou em entrevista que o próprio Espírito Santo foi ensinando-o a ler a Bíblia logo após seu batismo pentecostal. Sabemos por outros entrevistados que ele foi aprendendo a interpretar a Bíblia por meio das fitas do evangelista Luis Palau, e certos aspectos de teologia por meio dos alunos do Instituto Bíblico de La Plata em 1984<sup>5</sup>. Contudo, num enquadramento pentecostal, em três enunciações pode se estar dizendo a mesma coisa, porque o Espírito fala cotidianamente aos que Deus escolhe. Isso nos remete à constituição sobrenatural de contatos internacionais, e aqui passamos a três relatos que serão analisados mais a frente.

## 1.1 Milagres e eventos espetaculares entre os Freidzon

Dois momentos marcaram o início de uma nova etapa na igreja argentina Rey de Reyes. Essa igreja foi fundada pelo casal Betty e Claudio Freidzon, em meados de 1980, na Argentina. O primeiro momento memorável da igreja, relatado abaixo por Betty Freidzon, coloca-a como narradora incrédula diante da primeira aparição de Freidzon em público, no início de uma campanha numa praça do bairro de Belgrano que durou alguns dias, em 1986. Depois de maus presságios, por conta da timidez do pregador principal (que chegou a se esconder atrás de uma árvore), ao alcançar palanque no qual se daria a campanha, “algo aconteceu”.

<sup>5</sup> Segundo Grams, em *Asombrados em Argentina*, 1995.

Nunca habíamos orado por un enfermo. Pero en la noche del parque, cuando se animó a salir detrás del árbol... (...) Luego el comenzó por el final. Primero se dá el mensaje de salvación, y después Annacondia oraba por los enfermos. Pero él estaba tan apurado que dijo lo último: “Esta noche”, dijo Claudio, “¡Dios hará milagros en este parque!” (...)

Y apenas Claudio terminó esta frase, una mujer así de chiquitita vino por el medio del parque, y estaba embarazada de mejizos. Y dijo, “¡Si es verdad, que me cure a mí!” Y tenía los ojos así cruzados [*Estrábica*]. Yo estaba sentada en el teclado, y pensaba “ahí, Jesus, ¿que haremos ahora?” Y de los nervios me levanté. (...). Entonces Claudio vio la mujer allí, y toda la multitud que había se reunió en el parque. Aquí pasa mucha gente por esa calle, Juramento y Cabildo, Mendoza, bancos, oficinas... Pasaban los hombres de corbata y sus portafolios, estaban todos clavados ahí. Lo Señor les puso los clavos en los pies y ningún salía. ¡La plaza llena! ¡Y yo me desesperé!

Y lo miré a Claudio. Y Claudio le estendió la mano, pero no la pudo tocar, porque la mujer se cayó así [NA: som de choque]. Un golpe seco. Nunca se había caído nadie en nuestra iglesia. Y se viene a caer ahora en el pavimento una mujer embarazada de mejizos con esa enfermedad. Y yo dije en mi incredulidad, “se rompió la cabeza”. Así que desesperada le ayudé a la mujer a levantarse, y Claudio estaba en el otro lado, y cuando ella nos miró, ¡cada ojo estaba en su perfecto lugar [aplausos]! Y Claudio dijo: “¡Miren a esa mujer! ¡El poder de Dios está aquí!” Después de esa frase, hubo una explosión. Es como se el cielo hubiera... no, el cielo bajó a la plaza Noruega. La gente comenzó a caerse sola. (Betty Freidzon, testemunho no *Breakthrough*<sup>6</sup> 2009, 29 de setembro de 2009)<sup>7</sup>

De uma igreja no bairro Parque Chás, onde, segundo seus próprios condutores, havia poucas “avós que se resfriavam”, passamos a 1991, com o casal Freidzon já instalado no bairro de

<sup>6</sup> *Breakthrough* é um evento dedicado a práticas de avivamento pentecostal que dura alguns dias (geralmente três), e agrega como pregadores o já citado Annacondia, o casal Freidzon e um pastor argentino residente nos EUA chamado Sérgio Scataglieni. Ele é especialmente voltado a pastores e líderes da América Latina, que vem na qualidade de assistentes ao evento. Em 2011 agregaram-se ao *Breakthrough* shows de artistas com renome internacional no meio.

<sup>7</sup> Relato constante no livro de sua autoria *Sorprendida por Dios*, p. 88-90. Nesse livro, conta-se que a mulher estrábica curada era uma comerciante judia muito conhecida no bairro.



Belgrano. O casal Freidzon conduzia uma igreja que poderia ser considerada grande, mas algo passa a Claudio Freidzon que não o permitia aquietar-se nessa boa condição. A seguir, expomos um depoimento do próprio reverendo.

En 1991, llegó un libro a mi mano, de Benny Hinn, llamado *Good Morning, Holy Spirit*. Y no sabía quién era Benny Hinn, en esta época no teníamos ni Internet, ni nada que nos acercara... No sabíamos quién era él. Pero yo había estudiado la historia de Kathryn Kuhlman, y él relata que, estando en una serie de reuniones, en Pittsburg, con Kathryn Kuhlman, y sólo por estar en estas reuniones, una unción sobrenatural vino sobre él, sin que ella siquiera le diera la mano. (...) Pero por fin llegué a un evento en Atlanta, Georgia. Un tremendo estadio, nunca había visto nada semejante. (...) Y en medio de toda esta admiración de mi parte, de repente escucho una voz (*pausa*). Que me dice: “¿Queréis esto?” Y yo miraba las cámaras, y las luces, y las multitudes, y era muy atractivo. Podía haberle dicho “sí”, y le dije “no, yo no vine aquí por esto”. Y entonces el Señor como se quedó pensando, o cómo diciéndome: “¿porqué viniste?”. Yo dice: “yo vine aquí por tu persona, mi pedido es espiritual. Yo quiero tener un cambio espiritual. Y si Kathryn Kuhlman le presentó al Espíritu Santo a este hombre, quiero que este hombre me enseñe a conocer al Espíritu Santo”. (...) Yo estaba todo el tiempo en el suelo, diciendo “Dios, yo soy nada y necesito que de este nada, hagas algo. Mi contenido no era tener un ministerio importante, querer ser el Benny Hinn de *spanish*, no no no, mi pedido es espiritual. Yo quiero tu persona”.

Y cuando yo enfoqué mi pedido, algo pasó que llegó al corazón de Benny Hinn. Nunca él supo que yo estaba ahí. Cuando de repente paró la reunión y dijo: (*gritando*) “hay un joven” (era yo, *diz Freidzon apontando para si mesmo*) “que quiere el Espíritu Santo de la misma manera que yo lo recibí de Kathryn Kuhlman. ¿*Where are you, man?* Yo estaba en otro mundo, y aparte no sabía inglés. Y él detuvo el culto en el medio y decía: “¿dónde estás, donde estás? Y hay más: es *argentina*”. Y cuando dije así, él que estaba al lado mío me pegó, y dice: “¡él está hablando a usted!”. Y me dijo: *young man, do you want the Holy Spirit?* Y, cuando me dijo así, yo entendí algo, y dije: YES! (*risos na platéia*). Salí corriendo, él estaba acostumbrado que la gente subiese por las escaleras, yo lo hice bien a otro estilo: me subí arriba a la

plataforma (*mais risos, aplausos*), y dije: “¡acá estoy!” En esa época él se sacaba el saco,<sup>8</sup> y me lo tiró, y me dijo “¡jeste es el Espíritu Santo!”. Y yo agarré el saco, y no se lo devolví (*mais risos*). Él se quedó esperando, y yo estaba con él saco así (*faz o gesto de quem se agarra em algo*).

Pero o que estaba aconteciendo era un punto de contacto que yo quería recibir de Dios. Yo había viajado, había pagado el precio, tenía mis serias dudas, dije “¿será que vale la pena, tanto dinero? No sé se vale la pena”. (*bradando*) Pero me enfoqué, perseveré, puse mis ojos en lo que quería, y de repente, lo que estaba buscando (*faz um gesto de quem pega algo no ar, e diz calmo*) ocurrió. Oro por mí, volví a mi hotel, estaba caminando por la habitación, estaba sólo, sin mi esposa.<sup>9</sup> Estaba caminando por lo pasillo, me acuerdo como se fuera hoy. Cuando paro para abrir la porta, siento que alguien me golpea la espalda, como si se yo tuviese me detenido abruptamente y alguien siguiera adelante. Y me di vuelta, no había nadie. Y cuando dije, “¿pero qué pasó?”, el Espíritu Santo dije: “Me viniste a buscar, y aquí estoy”. Cuando entré en la habitación, fue uno de los cultos más gloriosos que tuve en toda mi vida. Estuve como ocho horas en el piso, no podría ni siquiera levantar los ojos: si miro o me distraigo, se me va levantar la paloma (*risos*). Estaba en una gloria sobrenatural, lo que había anhelado por años, lo que había estudiado en el seminario, ahora lo estaba viviendo. (Claudio Freidzon, depoimento no Breakthrough de 2008, 22 de setembro de 2008)

Segundo essas narrativas acerca do encontro com Benny Hinn, os efeitos da transformação em Claudio Freidzon logo se sentiram nos cultos. Primeiramente, Claudio Freidzon teria recebido “uma mensagem direta do senhor: iria-me pôr como porta para a Argentina”<sup>10</sup>. A mensagem seria confirmada por uma sucessão de reuniões massivas em lugares fechados de cada vez mais capacidade, culminando num evento em abril de 1992 no estádio do Vélez Sársfield, com capacidade para 65.000

<sup>8</sup> *Espanhol*: Terno.

<sup>9</sup> Tudo indica que aqui houve uma fusão de pelo menos duas histórias diferentes. Pelo menos é o que se deduz a partir do livro de Claudio (*Espírito Santo, tengo hambre de ti*, 2005: 90), que menciona que essa parte do hotel aconteceu “enquanto realizava uma missão ministerial”, próxima, mas separada da narrativa do primeiro encontro com Benny Hinn.

<sup>10</sup> *Espírito Santo, tengo hambre de ti*, 2005: 91.

pessoas, completamente lotado. Desde lá, os convites de viagens internacionais não pararam mais<sup>11</sup>, sendo que desde o início da *Rey de Reyes* circulava material audiovisual como meio de divulgação da igreja.

Os livros biográficos que estes pastores e evangelistas publicam reforçam a relação entre a tessitura de contatos e a vontade do Espírito Santo: um pastor panamenho de nome Manuel Ruiz, numa campanha, converteu a Annacondia, e este, depois, ao jovem Figueiró. Claudio Freidzon passou por um duplo processo de conversão que implica atualmente numa dupla influência: primeiro por Annacondia nos 80, e depois por Benny Hinn nos 90. Cada encontro desses é descrito como um novo irromper. Freidzon afirma que, a partir do encontro com Deus proporcionado pelo ministério de Benny Hinn, toda a sua Igreja passou a sentir algo diferente, e começaram suas pregações em estádios repletos de gente na Argentina e em outros países da América Latina. Na época, houve adoções por Freidzon de algumas práticas características de Benny Hinn. Para resumir, elas envolviam a perda do controle corporal de pessoas ou grupos pela “ação do Espírito”, por meio de ternos arremessados contra os fiéis ou pela entrada num círculo imaginário delimitado no chão do altar ou palco (Wynarczyk, 2009: 123-124), além de unções individuais ou coletivas.

Oposta à representação da instituição da Igreja Católica, na qual a universalidade está associada à burocracia e à rotinização, a dimensão imaginária “universal”, nas redes que pesquisamos, é que arrasta os grupos para as práticas espirituais mais intensas. Precisamente porque, quando os pastores e evangelistas falam em “Igreja”, o que está em jogo é um imaginário da cristandade verdadeiramente convertida e convergente nas redes de relações, mas independente em suas organizações internas. Já que, nessa economia religiosa, não há um controle institucional que centralize a produção simbólica, a reputação é um fator de estabilização

---

<sup>11</sup> Grams, em *Asombrados en Argentina* (2007), estima que o casal já tenha visitado mais de 50 países, e que tenha entrado em contato direto com cerca de três milhões de pessoas, sem contar as pessoas que conhecem seu ministério por vídeos na internet.

crucial no campo, e os sistemas de consagração, quando não herdados por via familiar, passam por vias semelhantes às que encontramos nas religiões iniciáticas, como em diversos tipos de xamanismo e no budismo tibetano. Vejamos o caso de Cláudio Freidzon, a partir de uma cena e da análise de sua trajetória.

A última sessão do Breakthrough<sup>12</sup> foi de intenso louvor, com pompa e circunstância. Em 2008, um coral constituído pelo pessoal da igreja, com todas as cantoras que se revezaram nas equipes de louvor durante todos os dias, tinha mais de 50 pessoas. Todos os conferencistas estavam presentes, e também todos os tradutores que participaram do evento e mais pastores de renome na cena argentina. Depois de uma pausa para as oferendas, Freidzon e Annacondia passaram a tentar complementar algumas ideias que tinham ficado para trás durante os dias, e depois cada um foi conduzindo a adoração, acelerando o ritmo do culto cada vez mais, bradando pela vinda de “fogo” e “mais unção” em direção ao público.

As quedas ao solo começaram com os pastores, como sempre. Unções coletivas por país (Uruguai e Brasil, e, depois, Estados Unidos, lembrada a crise econômica), depois filas inteiras de bancos e o coral caem. Num determinado ponto, Annacondia estava parado no meio do altar, quando Freidzon se aproxima do coral, conversa por algum tempo e, impondo suas mãos, faz Annacondia cair diante do coral. O evangelista sacode-se ao solo, repetindo sempre as mesmas sílabas (rá-ba-ba-ba-ba...). As coristas olham, algumas choram copiosamente, outras assustadas, enquanto Freidzon e Scataglino impõem suas mãos sobre sua barriga e cabeça. Oram por ele um tempo, para logo depois levantarem-se e continuam a aclamar o público. Depois de um tempo, Annacondia levanta, apoiado pela primeira fila de cantoras, para logo após impor as mãos sobre Freidzon, que dá risadas e se dobra, mas não cai. Um auxiliar próximo quase o segura. Segue-se a imposição de mãos sobre os filhos de Annacondia, que sobem ao altar e recebem a oração de todos

<sup>12</sup> Ver nota 05.

os pastores presentes no altar, e caem no Espírito. Enquanto isso, os volumes da música e do alarido abaixam um pouco, para que Betty Freidzon anuncie a cura de um câncer de língua de uma pessoa que assistia, “conectada pelo espírito” via Internet.

A trajetória de Claudio Freidzon dá a esse momento um significado narrativo denso. Dois pontos de transição marcam sua construção biográfica, e logo após deles, demarcam-se novas dimensões para a Igreja Rey de Reyes. O primeiro deles foi com o próprio Annacondia nos anos 80; o segundo, com Benny Hinn em 1991. Antes do seu segundo encontro, Freidzon relata que jamais tinha caído no Espírito; depois disso, nem mesmo seu primeiro mentor resiste à sua oração. À fragilização subjetiva diante do poder de Deus (quebrantamento) sempre se seguem eventos poderosos, que atualizam nos que os presenciam a graça que foi alcançada por aquele que agora a distribui, sem limitações.

Essa dinâmica da cornucópia espiritual parece fazer parte da linguagem narrativa do *êxtase intramundano*, cultivada desde o início do pentecostalismo. Não é por acaso que as histórias desse movimento, assim como as trajetórias dos grandes mestres budistas, são fundadas em narrativas pessoa-a-pessoa. O xamã, antes de mais nada, é narrado como um doente que foi curado por um mestre, e depois aprendeu dele e dos espíritos da floresta tudo que sabe (Lévi-Strauss, 1996). A um contato de Benny Hinn com Kathrin Kuhlman em 1974, seguiu-se outro com Freidzon em 1991, e volta após volta, o chamado chega a pessoas fora do mundo evangélico, estádios se enchem e, depois, luta-se contra a rotinização. Assim, vão se formando linhagens espirituais que se tornam, no contexto que estudamos, a *história* do pentecostalismo contada na literatura êmica, como os de Synan (2005) e Petersen (1998).

## 1.2 Sonhos e mensagens de Josué Dilermando

Num bairro periférico da cidade de Porto Alegre, numa igreja com menos de cem membros, trabalha um pastor que

pôs em prática o pentecostalismo globalizado que descobriu no *Breakthrough*. Atualmente, um de seus missionários está na Itália, e há pouco passou um mês inteiro em País de Gales, por intermédio de uma pastora brasileira, e durante esse período pregou numa igreja evangélica que reportou como “tradicional”. A biografia do pastor Josué Dilermando é repleta de sonhos, mensagens e profecias. Ele relata quatro sonhos que definiram sua vocação como pastor. No primeiro, aos cinco anos de idade, Deus se revelou na forma de sol e adianta que havia um plano para sua vida [“eu te levarei por outras nações eu vou te usar muito em minhas mãos, tu serás pastor”]. No segundo, também aos cinco anos, Josué relata que Deus o curou de uma gagueira (para que não fosse mais ridicularizado pelo irmão) e adiantou quando tudo iria acontecer: “Olha, o meu plano na tua vida é que tu vai ser um pastor e um sinal eu vou te dar. Quando tu ouvir falar que o comunismo acabou na Rússia, neste tempo, eu te levanto como pregador”. No terceiro sonho, Josué é questionado pelo Espírito Santo sobre a franqueza de sua decisão em servir só a Deus, e acaba abandonando o trabalho como empresário por conta desse sonho. O quarto define o bairro e o local de sua futura igreja, no bairro Mário Quintana, em Porto Alegre.

Depois de ter conseguido, por uma doação de um empresário, o terreno onde está a igreja hoje, Josué relata a primeira vez em que viajou para o exterior para atuar como pastor:

Um dia eu estava orando, no ano de 2006, era no início de maio de 2006 e eu estava com um mapa orando pela América, pedindo para que Deus abençoasse toda a América do Sul. Eu estava intercedendo uma manhã toda pela América, pedindo para que Deus salvasse as vidas, abençoasse a economia da América, do Brasil, da Argentina... Eu estava orando e nesse momento da oração o Espírito Santo falou comigo e disse: “firma o teu dedo indicador e olha onde está”. Eu abri os olhos e fiquei com o dedo indicador, olhei, a ponta dele estava no Chile. “Josué, eu quero que tu vá até o Chile, dia 22 de maio às 19 horas da noite, tu tem que estar no Chile”. E eu perguntei: “e o que eu tenho que fazer

lá?”. E Jesus, por meio do Espírito Santo, disse: “Eu só quero que tu esteja lá no Chile”. Comecei a procurar contatos e descobri que um amigo meu tinha uma amiga, uma irmã da Igreja da Vinha lá no Chile, e há uns sete anos atrás ele tinha feito um curso junto junto com ela, ela chama Cecília. E ele entrou em contato com ela, e eu fiz contato com ela. [...]

A história segue com a travessia pela Cordilheira dos Andes, a descoberta através de amigos de viagem de que o bairro para o qual eles iam era o mais rico de Santiago (Las Condes), a chegada de ônibus em Santiago e orações de intercessão pela filha da agora ex-presidente da república, Michele Bachelet, Francisca Dávalos. “*Deus nos levou pra abençoar aquela nação*”, afirmou Josué, embora sua missão fosse somente enviar uma mensagem a dois pastores.

Quando eu cheguei no Chile, Deus falou comigo e disse, “agora virão até ti dois pastores”. E eu tinha uma mensagem de Deus pra levar pra eles. E quando eu levei a mensagem de Deus pro primeiro pastor, um americano chamado Roger Cunningham,<sup>13</sup> ele disse: “Tudo isso que tu me falou agora foi o que Deus há dois meses atrás falou comigo por intermédio do Benny Hinn”. (...) Então fomos levar palavra de Deus pra igreja, e foi bênção de Deus.

### 1.3 Mensagens, visões e contatos: aplicando um modelo de análise

Os extensos excertos de entrevistas e testemunhos acima reunidos se concentram no relato de acontecimentos como visões e mensagens de Deus. Droogers (2006) propõe um modelo de análise para esses relatos que parte de certos pressupostos. Primeiramente, consideremos os acontecimentos relatados como *experiências* passíveis de interpretação pelos atores. Essas experiências são informadas pela cultura, mas essa mesma cultura também é agenciada pelos atores, numa relação

<sup>13</sup> Pastor principal da *Iglesia de La Viña* de Las Condes, Santiago do Chile.

dialética. Um relato de mensagem, cura, profecia, visão ou sonho pode ser interpretado através das *metáforas* e *metonímias* empregadas, e as relações destas metáforas e metonímias com: 1) a estrutura social interna à religião; 2) a estrutura simbólica interna à religião; 3) a estrutura social externa à religião; 4) a estrutura simbólica externa à religião; e 5) a natureza.

As relações destas metáforas e metonímias com todas essas instâncias analíticas devem evidenciar não só a *performance* criativa dos atores, mas também a dimensão do *poder*. Finalmente, a interpretação dessa experiência não pode ser inacessível aos atores que a enunciaram, podendo ser discutida por eles. Embora André Droogers não afirme com essas palavras, consideramos em sua proposta a aceitação da religião como um modo de conhecimento, e uma tentativa de tornar *simétricas* as posições dos pentecostais e dos cientistas sociais, enquanto ambos tentam constituir *totalidades* simbolicamente mediadas, seja pela teoria social, seja pela experiência religiosa.

Dediquemo-nos ao estudo desses relatos e sua relação com estrutura simbólica interna do pentecostalismo. Nos relatos de Claudio Freidzon e Dilermando, temos uma *inquietação*, a *preparação* de uma viagem com todos os seus custos, um *assombro de ordem mundana* com a viagem, um *contato* e uma *missão*. Em ambos os relatos e em muitos outros, é atribuída a Deus, através do Espírito Santo, uma interferência direta, nem sempre inteligível num primeiro momento, que sedimenta os contatos entre líderes.

No caso de Freidzon, seu relato relaciona-se de forma dialética com sua posição dentro do campo evangélico argentino naquele momento.

En realidad fue no porqué me iba mal, sino porqué sabía que todo estaba muy bien, pero yo quería conocer más a Dios, quería más de Jesus, la presencia del Espíritu Santo. Y a parte, yo era presbítero, el jefe de toda la ciudad de Buenos Aires. Entre todos sus pastores, eligen quién va ser su presbítero. El consejo de pastores elije una autoridad que los representa. Yo



era muy joven y me dedicaba a eso. Entonces estaba todo muy bien, estaba perfecto. Pero comencé a tener um hambre de Dios, una sensación de que tenía que conocer más a Dios. (Claudio Freidzon, entrevista em 24 de outubro de 2009)

A sequência dos acontecimentos, determinada por uma vontade própria à qual teria respondido a vontade divina, distancia Freidzon de ser um líder argentino com compromissos apenas locais. A grandeza da transformação pessoal de Claudio Freidzon metonimicamente estendeu-se para a igreja inteira, tanto no encontro com Annacondia nos anos 80, quanto com Benny Hinn, nos anos 90. É interessante que a carreira dos Freidzon possa ser contada por *quedas milagrosas ao solo* que são metáforas das *ascensões da igreja em número de membros e em impacto*. A primeira queda, da mulher grávida e estrábica que caiu e foi curada na Praça Noruega em 1986; a segunda, do próprio Claudio Freidzon diante da unção do Espírito por meio de Benny Hinn, em 1991.

Para além de aspectos internos concernentes ao mundo evangélico, certas relações de sentido que essas narrativas de milagres e visões projetam-se *para além* da religião. A transferência de Parque Chás para Belgrano, sinalizada numa visão a Claudio Freidzon, sinaliza metonimicamente uma mudança de *status* social da membresia-alvo, os “homens de gravatas e pastas” que mencionava Betty no primeiro relato. Com o crescimento da igreja, melhoram consideravelmente também a casa e as condições financeiras do casal, e isso está expresso em inúmeros elementos trazidos principalmente no livro e nos relatos de Betty Freidzon, como os comentários sobre a casa que tinham nos tempos de Parque Chás ou no comentário *en passant* sobre o “único terno” de Claudio Freidzon na época das primeiras campanhas. De modo que as bênçãos que ampliam a igreja os levam a participar de sonhos de consumo comuns à população em geral, como os relacionados a roupas, móveis, educação dos filhos e viagens ao exterior para congressos e campanhas.

Este tema da viagem e dos recursos financeiros aparece no relato de Josué sobre a viagem a Santiago do Chile, quando ele é convidado pelo Espírito a ser um mensageiro num bairro nobre de outro país. As chacotas de pessoas que vai conhecendo no caminho, que não acreditam que ele vai ao bairro de Las Condes em Santiago, servem como metáfora da ação dos homens diante da intencionalidade divina: em várias destas histórias de sinais maravilhosos, vale o preceito bíblico de que “a loucura dos homens é sabedoria de Deus”. As orações à filha “alcoólatra” da presidente Bachelet e as mensagens dadas aos pastores fazem parte, segundo o relato, de um mover do Espírito Santo sobre o Chile. O interessante, ainda, é a “autenticação” da mensagem de Josué ao pastor Cunningham, não importando a nós, a princípio, qual tenha sido a mensagem. O fato de associar a Benny Hinn uma mesma mensagem dois meses antes conecta a Dilermando no mesmo Espírito, por meio sobrenatural, e valoriza ainda mais seu esforço de ter chegado ao Chile obedecendo ao que Deus lhe disse para fazer. Atesta também a autoridade simbólica de formação religiosa de Benny Hinn sobre os dois pastores.

Nos relatos de Claudio e Josué, por fim, temos o início de contatos internacionais por meios extraordinários, e a valorização desses relatos diante das respectivas memórias. Cada uma dessas viagens é contada nos cultos como uma jornada de proporções épicas, que culmina com o reconhecimento de seu propósito pela pessoa com a qual se quer entrar em contato, e numa conexão que, espera-se, tenha consequências futuras. No caso de Claudio Freidzon, há mais: uma transferência de *poder espiritual* de cunho carismático, que passa a manifestar-se numa proporção nova, estendendo-se para além os limites da igreja.

As conexões transnacionais que vão se criando na carreira desses pregadores itinerantes são significadas atualmente dentro de marcos teológicos específicos. O sentido propriamente *sobrenatural* desses contatos é projetado narrativamente pelos atores na medida em que se fecham *circuitos espirituais* que os convertem continuamente, e pelos quais há um determinado *preço*

a se pagar. Na narrativa de Freidzon, o preço foi pago sucessivas vezes, ao abandonar uma postura demasiado intelectualista como professor num seminário, e depois ao viajar para os EUA sem sequer conhecer Benny Hinn. Na de Dilermando, o preço foi pago ao mobilizar-se para um país desconhecido levando uma mensagem. Pagos os preços, fluxos tornam-se circuitos: a unção recebida por Freidzon transformado desde Hinn agora lança Annacondia ao solo, enquanto Dilermando confirma a mensagem já dada por Benny Hinn meses antes a Cunningham.

Os dados apresentados, para os quais teríamos outros exemplos, descortinam, a nosso ver, o aspecto *relacional* do milagre. Unção, cura, mensagem e profecia, nessas comunidades espirituais, conectam crentes entre si, e podem mesmo vir a remodelar os elos sociais de um não crente em processo de conversão. Num modelo ideal conversionista, e a partir da ação desses pregadores e músicos itinerantes (como aqueles que são mais referidos na rede de relações que investigamos), evangélicos vão sendo mobilizados a se sentirem parte de uma comunidade religiosa imaginária que se entrelaçaria como um coletivo em escala mundial.

## 2 A Igreja

○ momento atual no pentecostalismo é descrito pelos entrevistados como *pós-denominacional*. Creio que se poderia mencionar o líder evangélico chinês Watchman Nee (1903-1972) como um proto idealizador desse momento, por sua grande desconfiança em relação às grandes denominações missionárias na China no primeiro quarto do Século XX. Watchman Nee vinha de uma família de chineses anglicanos bem estabelecida de Fuzhou (província de Fujian, extremo leste da China), e acabou influenciado em 1923 pela professora Margaret Barber, que apresentou a ele os princípios do movimento inglês de santidade Brethren, que teve origem em meados do século XIX (Lee, 2005, p. 73). A partir deste referencial teológico, e combinando-o

com princípios tradicionais chineses, Watchman Nee constituiu uma forma de organização da igreja que privilegiava os grupos locais. Em 1949, estimou-se que 25% da população protestante da China, cerca de 70.000 pessoas, pertencessem a “pequenos rebanhos” (*Little Flocks*) autônomos em organização e idealizados por Nee. Seus livros parecem ter tido influência na formação das comunidades cristãs (Canlini, 2004, p. 423).

Atualmente, o grande ideólogo pós-denominacional é Charles Peter Wagner, teólogo norte-americano que já escreveu muitos *Best-sellers* evangélicos e cultivava relações muito próximas aos líderes argentinos. Wagner faz clara menção à Argentina como um “laboratório” para o entrecruzamento na prática de certas ideias como “iglecrecimento” [adoção de teorias e técnicas das ciências humanas e da comunicação para o aumento das igrejas] e “evangelismo de colheita” [guerra espiritual aplicada à tomada de cidades e nações para Cristo]<sup>14</sup>, em boa parte desenvolvidas nos livros de Wagner. Hilario Wyncarczyk conceitualiza da seguinte forma essas tendências teológicas com influência secular direcionadas à gerência racional de membresia:

○ “iglecrecimento”, como teoria que pretende ser científica e sustentar-se na observação científica de casos, propõe-se a explicar de que maneira crescem as igrejas, que fatores influem positivamente no crescimento, quais são as tendências do crescimento e como fazer crescer as igrejas. Nesse contexto, além da colheita de almas, interessa outro fator do “evangelismo voltado ao êxito” (*sucess-oriented evangelism*): a aparição de novas igrejas ou “planteio de igrejas” (*church planting*). (Wyncarczyk, 2009, p. 10); grifos e termos em inglês como no original, tradução livre do espanhol, minha).

○ O mesmo Peter Wagner cunhou o termo *pós-denominacional*, que vimos muitas vezes ser utilizado pelas lideranças que entrevistamos para descrever esse momento atual. Observado o crescimento por fragmentação contínua no

<sup>14</sup> Citando-o diretamente, do livro *Derrubando Fortalezas na Sua Cidade* (s.d., p. 8): “Argentina tem emergido como o nosso principal laboratório de campo para submeter a teste a guerra espiritual em nível estratégico”.

campo evangélico, acredita-se que o Espírito passaria a enfeixar pequenos e médios grupos (como os que estudamos), e por sua ação esses grupos se conheceriam nas cidades e formariam uma coletividade organizada em pequenas e médias congregações, sem centralização administrativa entre si, mas unida no Espírito: os pentecostais e carismáticos que estudamos chamam essa configuração idealizada de *Igreja* da cidade. Não se trata apenas de ligar denominações e congregações lado a lado, mas de ligá-las *por cima* em torno de personalidades carismáticas da região ou do país consideradas *apóstolas*, dentro da concepção de Peter Wagner de “Nova Reforma Apostólica” (NRA, apud Wyncarczyk, 2009, p. 152-160).

Isso tem implicação direta na maneira com a qual esses próceres evangélicos entendem as redes transnacionais: elas seriam a manifestação da “unidade no Espírito”, remetendo ao sentido etimológico do termo *Igreja* (universal). O procedimento metodológico de Synan (2005) de incluir todos os tipos de manifestação do Espírito como pertencentes ao *movimento* pentecostal e carismático faz tributo a essa concepção do *corpo de Cristo*<sup>15</sup>. Essa visão espiritualmente unitarista e difusionista na organização, quando posta em prática, encontra expressão em convicções e associações interessantes. Uma das primeiras vezes que essa *visão* da *Igreja* surgiu como item de conteúdo em entrevista foi durante a primeira entrevista com Asaph Borba. Quando perguntado sobre se havia alguma vinculação da Comunidade Cristã de Porto Alegre com alguma denominação, Asaph Borba respondeu que a comunidade não tinha nenhuma denominação, que era fruto do que aconteceu “nesse período (anos 1970) com a Igreja”. Questionado sobre que igreja era essa, a resposta foi a seguinte:

Igreja do Senhor Jesus. Por quê? Nós passamos a entender o que a Bíblia fala, a Bíblia fala que Deus tem uma só igreja nesse mundo afora. Então junto com os pastores passamos a ver que Deus tem uma só igreja, então nós temos que trabalhar com

<sup>15</sup> Para acesso ao referencial bíblico, ver a primeira carta de Paulo aos Coríntios, cap. 12.

todas as igrejas. Temos irmãos em todas as igrejas, têm pessoas que nós precisamos alcançar em todas as igrejas e em todos os lugares, então começaram a surgir essas pequenas comunidades de pessoas. (...) É uma comunidade de pessoas que tem na Bíblia, na integridade da palavra de Deus a sua fé, não é vinculada a uma grande denominação, mas a uma comunidade de irmãos que caminham junto no mundo todo que hoje representam quase 20% do cristianismo, essas comunidades que se chamam neopentecostais. Porque crê nos dons do Espírito Santo, num cristianismo de integridade, num cristianismo verdadeiro, numa fé pura, gente que crê no casamento, gente de uma só mulher, gente que não apóia o divórcio, o aborto. (Entrevista de Asaph Borba a Ari Pedro Oro e Daniel Alves, 12 de agosto de 2008)

Como sabemos, as comunidades surgiram agregando lideranças que saíam das igrejas tradicionais pelo seu alinhamento com práticas e concepções pentecostais. Porém, um novo movimento tem emergido, tendo como cenário outra vez a Argentina, e como líder, o pastor Jorge Himitian. Nos últimos dez anos, tem havido um esforço de Himitian para que haja uma integração maior entre pentecostais e a Renovação Carismática Católica, com instâncias de discussão e festivais conjuntos.<sup>16</sup> A partir de 2003, Mateo Callisi, que tinha experiência nesse tipo de diálogo religioso através de sua conexão com o pastor Giovanni Traetino, juntou-se a Jorge Himitian em 2003 na Argentina fazendo com que um grupo de pentecostais e católicos renovados fundasse a “Comunión Renovada de Evangélicos y Católicos en el Espíritu Santo” (CRECES). Portanto, aqui temos outro vetor de transnacionalização, por meio de experiências comunitárias carismáticas que integram partes do campo cristão. Criara-se uma expectativa, depois desse encontro na Canção Nova, de que se consolidasse uma organização como CRECES no Brasil. Ela já existe, e se chama *En Cristus*, tendo se reunido anualmente desde 2008 em comunidades carismáticas católicas no interior de São Paulo. Esse alinhamento, a nosso ver, merece ser visto sob vários aspectos. Para além de uma compatibilidade de estilos

<sup>16</sup> Uma síntese do relacionamento de tensões e aproximações entre catolicismo carismático e pentecostalismo foi apresentada por Oro (2010).

rituais, também há uma confluência de interesses políticos que corroboram uma ligação institucional da Igreja Católica aos pentecostais.

Nas três cidades que estudamos, encontramos uma situação de concorrência religiosa no mundo pentecostal, na qual observamos grandes denominações, mais ou menos abertas no que tange ao relacionamento de seus líderes, e empreendimentos religiosos novos, pequenos e médios, com carisma centralizado no *apóstolo* (no caso das comunidades carismáticas) ou no pastor fundador e sua família. Esses líderes de empreendimentos novos, assim como as lideranças de denominações mais abertas, como Assembleia de Deus, os Batistas Renovados e a Quadrangular, têm se unido num tipo de instância diferente das tradicionais associações e federações evangélicas. São os *conselhos de pastores* das cidades, nos quais se cultivam sociabilidade, contatos e envolvimento em projetos de evangelização comuns.

Não conseguimos encontrar fontes acadêmicas que ajudassem a datar a origem histórica deste tipo de organização evangélica, que procura representar os pastores da cidade. Contudo, os pastores que entrevistamos enfatizaram sobremaneira a importância da constituição desses conselhos como chave para a unidade das igrejas na cidade. Creio que podemos voltar, aqui, a conceitos apresentados pela primeira vez por Watchman Nee e a organização em grupos homogêneos, conhecidos por *little flocks*. Na concepção eclesiológica desse líder chinês, cada igreja da cidade seria auto-suficiente, cobrindo todo o território da cidade [apud Lee, 2005, p. 75].

Como vimos anteriormente, as campanhas de evangelistas como Palau e Annacondia se sucedem com a anuência de grupos ou associações de pastores, e da atribuição da organização da campanha a seus componentes. Apesar da ênfase dada pelos ideólogos norte-americanos ao estudo sistemático de casos de sucesso e fracasso no crescimento das igrejas, a consequência mais direta de teorias instrumentais como o “iglecrecimento” ou o “evangelismo de colheita” foi o surgimento desses conselhos

de pastores da cidade para a consecução de um evento de evangelismo de massa, segundo a análise de Wyncarczyk (2009, p. 101). O pastor batista Rubén Proietti,<sup>17</sup> presidente de uma das associações evangélicas mais politicamente atuantes na Argentina, mencionou que, em certos lugares na região metropolitana de Buenos Aires, por ocasião de um evento de Palau se criou o conselho na cidade. Da mesma maneira, a origem do CIMEPA está ligada à organização da Marcha para Jesus. Em Montevidéu, o Conselho de Pastores da cidade forneceu a base de apoio para campanhas de Carlos Annacondia no Uruguai, em 2009 e 2011. O então presidente do conselho de pastores de Montevidéu, pr. Kenneth Schisler, afirmou que a aliança dos pastores para receber Annacondia fomentaria a concepção de que os pastores são *da cidade*.

Pero yo creo que hay un grupo de pastores que esta captando de la necesidad de una visión mucho más amplia, mayor. Una visión de reino, una visión donde realmente nos consideremos pastores de la ciudad, y no simplemente de una congregación que se encierra entre cuatro paredes. Yo creo que, en ese sentido, ha sido una gran ayuda el aporte y la visión de Carlos Annacondia, de Silvoso, del evangelismo de cosecha, y otras asociaciones y grupos que están demostrando de que la iglesia debe salir de la pecera, debe salir de sus cuatro paredes y invadir la sociedad en todas las esferas. Entonces ese desafío es lo que se está planteando entre muchos pastores en el Uruguay. (Entrevista com Kenneth Schisler, 16 de dezembro de 2009)

No cenário atual, esses conselhos podem vir a cumprir a função de contrabalançar o peso das grandes instituições religiosas que mantêm fechados os contatos de seus pastores e líderes. Dado que essas organizações devem sua origem, nos casos que estudamos, à organização de grandes eventos ou campanhas, temos aqui uma situação em que redes de relações transnacionais entre agentes religiosos de campos evangélicos distintos fazem surgir novas associações, que passam a fazer

<sup>17</sup> Em entrevista a Daniel Alves e Mauro Meirelles, no dia 11/10/2009.



parte do meio evangélico local. Essa busca pela unidade no local é constantemente minada por uma série de fatores inerentes à própria lógica de fragmentação institucional das igrejas e comunidades. O sentido pentecostal dado a essa tendência de ruptura nos canais de construção da confiança passa pelo código da guerra espiritual, o qual analisaremos neste momento.

### 3 ○ Combate

Tem sido frequente no meio evangélico encontrar lideranças que baseiam suas práticas religiosas nos marcos teológico-práticos da *batalha espiritual*. Outra vez, a referência central no assunto é Peter Wagner. Aqui quero desdobrar as consequências da imaginação sobre território que a Guerra Espiritual estimula.

○ O vocabulário das religiões por vezes direciona as análises dos cientistas sociais, e o caso da batalha espiritual, para nós, é emblemático. De fato, os proclamadores deste tipo de abordagem se dizem “em guerra” contra potências da cultura local, e usam-nas para reforçar sua posição, uma série de metáforas que equiparam a situação do Evangelho frente à cidade como a de um exército frente ao campo de batalha (Jorgensen, 2005, p. 446-448). Mas há mais aqui. Não se trata apenas de uma recusa dos “deuses do povo” e da religiosidade popular: se assim fosse, pentecostais não estariam distantes do cristianismo modernizante, comum tanto ao mundo católico quanto ao evangélico tradicional. A religiosidade popular e suas crenças difusas são trazidas *para dentro* da lógica simbólica pentecostal, sendo que ambas partilham aspectos culturais como a ideia de *poder* e a prática dos *pactos*. Para um pregador ou teólogo que segue esta linha de atuação, o mundo das religiosidades locais está prenhe de potências eficazes que precisam ser *reconhecidas, conjuradas, submetidas* e então *expulsas*. Contudo, e isso é o paradoxal dentro de uma lógica modernista, essa *expulsão* não implica em *eliminação*, e sim no *englobamento* (Dumont, 1992) da lógica panteísta das religiosidades populares *para dentro* da dualidade entre as forças da luz e das

trevas, num *novo pacto* que liberta a pessoa cativa por conta de antigos pactos feitos por ela mesma ou por outros, assim como Deus refazia continuamente alianças com Israel.

A nosso ver, esta é uma das mais bem-sucedidas estratégias de inculturação religiosa em operação atualmente nas religiões mundiais. Em termos de eficácia simbólica, essa estratégia coloca o *poder* que opera dentro dos templos no mesmo *tropo* (ainda que se queira discursivamente superior a todos) que o poder reconhecido em cultos sacrificiais populares, como nas religiões afro, em sociedades secretas como a maçonaria ou em cultos *new age*.<sup>18</sup> Valeria a pena aqui trazer algumas fontes de discussão teológica que permitem desenvolver essa tese da inculturação via guerra espiritual, a partir de três textos que discutem a aplicabilidade deste método em dois contextos diferentes, na África e na China. O texto de Ooi tem como título “Um estudo de guerra espiritual em nível estratégico a partir de uma perspectiva chinesa”. O entendimento do título demanda algum esclarecimento sobre o que seja o “nível estratégico”, explicação que encontramos logo ao início do artigo, depois das obrigatórias menções a Peter Wagner e Cindy Jacobs.

O controle demoníaco dos espíritos sobre uma área geográfica pode mesmo ser identificado em três níveis, nomeadamente: primeiro, os demônios “ao rés do chão” [*ground-level demons*], que possuem as pessoas; segundo, os demônios “em nível oculto”, os quais dão poder a bruxas, xamãs e mágicos; e por fim, demônios “em nível estratégico”, os quais são os mais poderosos dos três. Desses últimos diz-se que podem reinar sobre certos territórios ou grandes regiões. (Ooi, 2006, p. 146; tradução livre do inglês minha, ver também Wynarczyk, 2009, p. 136-137)

Contudo, um leitor que espera ler uma perfeita adequação dos preceitos da “Spiritual Warfare in Strategic Level” (SWSL)

<sup>18</sup> Para ilustrar isso, menciono um comentário de uma médium que participa de um centro espiritualista em Porto Alegre, trabalhando com uma ampla gama de práticas rituais que vai dos cultos afros ao esoterismo, com algumas restrições: “só não fazemos quimbanda e evangélicos” (*sic*).

ao caso chinês pode ter uma surpresa. Depois de analisar cuidadosamente o panteão de divindades chinesas, salientando sua mobilidade e a diversidade de suas fontes (taoísmo, confucionismo e budismo), Ooi descreve rituais populares que envolvem médiuns (ji-tong) e xamãs (fa-shi). Ao final, Ooi conclui que as hierarquias preconizadas pelos defensores de SWSL, com anjos e demônios de diversas ordens, “é ainda muito primitiva em sua forma em termos de sistema hierárquico” (Wynarczyk, 2009, p. 156) para lidar com a complexidade do panteão chinês.

No contexto africano, dois textos nos oferecem perspectivas opostas quanto à validade dos preceitos da SWSL. Erwin Van der Meer, holandês formado em química e doutor em Missiologia pela Universidade da África do Sul, descreve algumas iniciativas de grupos que se apoiam na SWSL, entre as quais uma reunião de intercessores de diversos países sob o convite do presidente de Benin Mathieu Kérékou para “romper as maldições” derivadas da atitude de seus ancestrais em vender africanos para o sistema escravista internacional. Ainda haveria, segundo os intercessores, “espíritos de escravidão” exercendo efeitos espirituais nos descendentes africanos, caribenhos e americanos (Van der Meer, 2010, p. 161). Van der Meer critica genericamente a doutrina da guerra espiritual, dizendo que “reforça a mentalidade mágica” já existente na religiosidade popular africana, agora potencializada por um sincretismo entre “[uma] mitologia indo-européia renovada, crenças tradicionais africanas e cristianismo” (Van der Meer, 2010, p. 163).

Essa mesma sinergia entre “causalidade mística” e guerra espiritual é mencionada por J. Kwabena Asamoah-Gyadu (2007), *lecutrer* em novos movimentos religiosos e teologia pentecostal no Seminário Trinity de Gana. Por essa afinidade, ministérios de cura e exorcismo pentecostais encontram paralelos facilmente com práticas populares que lhe são semelhantes, e têm não somente impulsionado o crescimento de igrejas pentecostais, mas têm conduzido à pentecostalização dos cultos evangélicos tradicionais. O reverendo apresenta ao final uma conclusão

positiva, dizendo que essas formas populares convidam a repensar a pneumatologia, e que África emerge como um “laboratório e como um centro de ‘criatividade teológica’” (Van der Meer, 2010, p. 317).

Embora avaliada positiva ou negativamente, as considerações sobre guerra espiritual sempre recaem numa discussão da relação entre cristianismo e cultura. Quando projetadas desde os púlpitos e plataformas, grande parte das considerações de teólogos práticos pentecostais sobre guerra espiritual em nível estratégico nada mais são do que maneiras de instaurar territorialidades simbólicas que estendam ao espaço da *cidade* o princípio da conversão paulina, fazendo equivaler símbolos não cristãos a símbolos demoníacos e incluindo-os como “sobrevivências” que agem como influências invisíveis, mas determinantes, sobre o “espírito” da cidade, ou seja, em sua cultura. Narrativas sobre a “tomada de cidades para Cristo” são abundantes na literatura nativa e nas falas dos entrevistados, e envolvem enfrentamentos com “entidades” católicas como a “Rainha do Céu” de Rosário, Argentina (por Cindy Jacobs, s.d.), como referências maçônicas na geografia humana de La Plata, Argentina (por Victor Lorenzo, s.d.),<sup>19</sup> ou como religiões afrobrasileiras em cidades do interior do RS.<sup>20</sup> Um extenso questionário para a identificação de demônios em nível estratégico, a ser aplicado na comunidade-alvo por aquele que quiser aplicar de maneira sistemática os princípios da batalha espiritual, é sugerido ao final do livro de Peter Wagner chamado *Derrubando as Fortalezas na Sua Cidade*.

○ “combate”, radicado no paradigma da conversão por descontinuidade e a *práxis* dualista pentecostal revelam paradoxalmente uma das “mais distintivas qualidades em comparação com outras forças de mudança cultural: sua tendência a preservar as crenças das pessoas a respeito da realidade e poder dos mundos espirituais com os quais elas romperam” (Robbins, 2004, p. 128). Os cultos de libertação expressam claramente

<sup>19</sup> Para esses dois primeiros exemplos, ver *Derrubando fortalezas em sua Cidade, s/d*, de Peter Wagner.

<sup>20</sup> Ver, de Isaiás Figueiró, *O Evangelho é o poder de Deus*, 2008, p. 54-59.

essa dramática disruptiva, e, portanto se pode compreender o engajamento ritual constante desses líderes em se apropriar da legitimidade popular de santos populares e entidades de religiões afro-americanas. Essa apropriação, observando-se as anamneses no livro de Wagner, parte de um gradual *desvelamento* de forças ocultas em atividade, associando-as a *artifícios* (fetiches) postos nos cultos sob a forma de “guerras de imagens” (Latour, 2008) vociferadas nos cultos de libertação. Apresenta-se, assim, uma forma de iconoclastia religiosa na qual as imagens dos “outros” são reveladas como artimanhas demoníacas contrárias à natureza não criada, divinamente inspirada e dinâmica das imagens bíblicas cristãs. Veja-se, por exemplo, a consideração de Carlos Annacondia acerca das crenças populares e *new age* na Argentina:

Acá hay... San la Muerte (la calavera), Gauchito Gil, control mental, nueva era... Cientos de cosas que la gente va a buscar. Si nosotros le enseñamos, salimos a la calle y le decimos donde está, la genta vá a buscar ayuda a Dios, y no a Gauchito Gil, y no a todas las porquerías que el Diablo dejó, van buscar en Jesus. Pero fallamos, toda la iglesia. (Carlos Annacondia, entrevista em 21 de outubro de 2009)

Da mesma forma, as cidades e nações são habitadas por influências malévolas, a serem combatidas com interferências diretas na cultura e na política através das constantes exortações provenientes dos púlpitos e palcos sobre temas de implicação na moralidade e sexualidade, como os riscos acerca de legalização da prática do aborto e os direitos civis de homossexuais.

## Conclusão

Temos elementos para adentrar no exame do modelo ideal de agente religioso central que observamos: o *pregador itinerante*. Existe uma devoção a esses homens (mulheres são poucas entre os itinerantes, mas existem algumas) que, em alguns

casos, só rivaliza em intensidade com a rejeição<sup>21</sup> que provocam. Como grandes líderes religiosos, a eles prestam-se reverências e espera-se atitude humilde diante deles; por vezes são chamados *abençoados*, *ungidos* ou *grandes homens ou mulheres de Deus* pelos pares.

“É possível um santo protestante?”, pergunta Coleman (2009, p. 417), antropólogo que estudou por dois anos uma igreja sueca, *Word of Faith*, que segundo o autor tornou-se uma das difusoras da teologia da prosperidade e cura divina (*Wealth and health*) na Europa, e que, por sinal, desde março de 2011 instalou uma escola bíblica na igreja do pastor Isaías Figueiró, em Porto Alegre. O artigo de 2009 evidencia uma aliança sólida entre o Ulf Ekman, pastor principal da *Word of faith*, e o evangelista Morris Cerullo, levando adiante um exame da figura do *santo* em termos comparativos, retornando a raízes medievais do catolicismo e considerando também a tradição *sufi* muçulmana. Depois, examina o modelo de santidade em torno dos pregadores itinerantes no cristianismo pentecostal e carismático, orientado por algumas perguntas, das quais salientamos as duas primeiras: “Como santos articulam tanto espaço moral como geográfico combinando poder local com a possibilidade sugerida de uma comunidade e panorama de fé transversais? Qual o papel da narrativa, mais que do mero texto, na produção da santidade?” (Coleman, 2009, p. 426).

Daí por diante, Coleman passa a analisar três situações de campo, para logo após retomar a comparação da santidade entre religiões e concluir que, apesar da óbvia diferença entre santos católicos serem mortos e os pregadores itinerantes, vivos, entre eles existe em comum narrativas de *excesso heróico*, mas enquanto o santo católico é marcado pela ascese, o santo carismático contemporâneo promove continuamente

<sup>21</sup> Para acessar um portal dedicado a concentrar acusações contra grandes evangelistas, principalmente os norte-americanos, ver <<http://www.deceptioninthechurch.com/>>. As opiniões negativas que colhemos no meio vão da gestão desonesta do dinheiro até o uso mistificador de hipnotismo coletivo ou mesmo a presença de “forças satânicas” nos cultos. Contudo, as reprovações à falta de estabilidade familiar desses líderes são as mais comuns.

num “heroísmo religioso (que) consiste menos em uma gloriosa auto-extinção do que numa difusão de uma fé voltada a uma conquista mundial” (Coleman, 2009, p. 439). Coleman aqui parece ter em mente o modelo de “santo” pietista e intimista mais próximo à leitura institucional da Igreja Católica. Existem formas de constituição de “santidade” católicas que emergem enquanto *communitas* espontâneas (Turner, 1978), que podem vir a configurar novas peregrinações católicas<sup>22</sup> ou novos cultos a artistas populares falecidos.<sup>23</sup> De qualquer forma, esses modelos de santidade requerem *sinais*, e em ambos o papel dos milagres é central. Ao ressaltar o ascetismo dos santos católicos como contraponto, o autor contrasta-o com o modelo de santidade pentecostal no qual a prosperidade é um sinal de benefício divino, mas esse não é o único sinal externo reconhecido nos meios pentecostais como sinal de santidade: saúde e paz familiar também o são. Além do mais, existem santos católicos que combinam ascetismo e fé combativa, como o fundador da ordem dos Jesuítas, Ignácio de Loyola.

Contudo, Coleman traduz de forma interessante a ligação entre as viagens e a santidade, mantendo a proposta de comparação com o catolicismo:

Esses [líderes] carismáticos “alcançam” [*reach out*] mais longe e mais agressivamente do que crentes normais, e em fazendo isso eles não estão somente viajando pelo mundo, mas encorajando seguidores a visitá-los. Tais seguidores não esperam tocar uma tumba santa ou altar, mas esperam *ser* tocados – em geral literalmente – pelas mãos curadoras (e/ou palavras poderosas) do pregador. (Coleman, 2009, p. 439; tradução livre do inglês minha, grifos do autor)

Neste artigo, examinamos exemplos da dinâmica que essas viagens de grandes conferencistas internacionais imprimem sobre cenários locais, baseadas na crença no Espírito Santo que discutimos na primeira seção deste capítulo. Vimos que a

<sup>22</sup> Ver Almeida (2001); Steil & Alves (2003).

<sup>23</sup> Ver Martín (2004); Reis (2010).

constituição de redes de contatos internacionais depende, em grande medida, de uma projeção do líder religioso carismático como um recebedor de pregadores itinerantes ou músicos, e de sua circulação para longe de sua comunidade em pelo menos um desses papéis. Apresentamos também *Igreja* como um aspecto de crença teleológica que norteia a ação, dentro de uma perspectiva que não reconhece apenas redes institucionais, mas abre esses atores a uma gama de alianças possíveis *para fora* do campo religioso e também *para dentro* dele, com a criação de novas formas de associação que integram pequenas e médias igrejas locais. Por fim, examinamos a batalha espiritual, em sua vertente pentecostal contemporânea, como método de *tradução* e *englobamento* de tradições culturais. Postulamos que os princípios de batalha espiritual norteiam as maneiras através das quais os líderes desse segmento religioso dialogam com as aceções de seus seguidores do que seja *aqui* e *lá*, e consequentemente, com a forma através da qual compreendem os sentidos do nacional e do global. A aceitação de tais crenças não pode ser generalizada para todo o conjunto do campo. Lembremos que restringimos o campo de observação para as redes informais entre os líderes de igrejas e comunidades menores.

Uma questão que poderia ser feita é de que parece não haver novidades. Nas comunidades religiosas, e não somente nas pentecostais, sempre houve a organização de eventos por convites a pregadores ou músicos de outro lugar. Tampouco novidade é a “globalização” do pentecostalismo, dada desde seus primórdios, no século XX. Contudo, a difusão do pentecostalismo nos seus inícios dependia de uma lógica missionária que atrelava, mesmo que temporariamente, um centro a uma periferia. Essa lógica missionária ainda está em operação nas grandes organizações religiosas. No entanto, um afã por contatos transnacionais e viagens estendeu-se entre organizações religiosas menores, fazendo surgir líderes de igrejas com autonomia no que tange à criação e à manutenção de suas redes de contatos. Isso está



levando a redirecionamentos de certos fluxos, de modo que, em alguns aspectos, as periferias e os centros deixaram de serem os mesmos do período de expansão pelas missões. A organização das igrejas em células, por exemplo, compôs-se e modificou-se em ambientes que não eram “centros” mundiais, embora, como vimos, ainda haja uma proeminência norte-americana na produção das teologias práticas. Alguns pastores e músicos *gospel* latinos que mencionamos circulam atualmente pela Europa, Ásia, África e pelos Estados Unidos, convidados com dignidade e tradução simultânea. Ver-se-á ainda em que medida essas tendências configuram realmente mudanças nos fluxos, se são extensíveis ou se manterão.

## Referências

ALVES, Daniel. *Conectados pelo Espírito: Redes de contato e influência entre líderes carismáticos e pentecostais ao Sul da América Latina*. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2011.

ALMEIDA, Tânia Maria de. *Uma Maria brasileira: um estudo sobre catolicismo popular*. Tese de Doutorado. Universidade de Brasília, Brasília, 2011.

APPADURAI, Arjun. *Modernity at Large: cultural dimensions of globalization*. Mineapolis; London: University of Minnesota, 1997. (*Public Worlds*, n. 1).

ASAMOAH-GYADU, J. Kwabena. Pulling down strongholds: evangelism, principalities and powers and the African Pentecostal imagination. *International Review of Mission*, vol. 96, n. 382/383, 2007, p. 306-317.

BIRMAN, Patrícia. Apresentação na Mesa Redonda “Cem anos de Pentecostalismo no Brasil: legados e tendências”. Trabalho apresentado no 34º Encontro Anual da ANPOCS, em Caxambu-MG, 2010.

CANCLINI, Arnaldo. *400 años de Protestantismo argentino: historia de la presencia evangelica en la Argentina*. Buenos Aires: Fundación Argentina de Educación y Accion Comunitaria - Seminário Teológico FIET, 2004.

CAPONE, Stephania. Religions “en migration”: De l’étude des migrations internationales à l’approche transnationale. *Autrepart*, n. 56, 2010, p. 235-259.

COLEMAN, Simon. Transgressing the self: making Charismatic saints. *Critical Inquiry*, vol. Spring, 2009, p. 417-439.

DAYTON, Donald. *Raíces Teológicas del Pentecostalismo*. Buenos Aires/Grand Rapids: Nueva Creación, 1991.

DEIROS, Pablo A. *Dicionário Hispano-Americano de la Misión*. Puebla: Aval, 1997.

DROOGERS, André. The normalization of religious experience: healing, prophecy, dreams and visions. In: DROOGERS, André *et alli*. *Playful Religion: challenges for the study of religion*. Delft [NL]: Eburon Uitgeverij B.V., 2006, p. 9-26.

DUMONT, Louis. *Homo Hierarchicus, Ponta 6*. São Paulo: EdUSP, 1992. [*Ponta 6*].

EVANS-PRITCHARD, E.E. *Bruxaria, Oráculos e Magia entre os Azande*. Rio de Janeiro: Zahar, 2005. [Coleção Antropologia Social].

JORGENSEN, Dan. Third wave evangelism and the politics of the global in Papua New Guinea. SP: 2005.

LATOURE, Bruno. O que é iconoclash? Ou, há um mundo além das guerras de imagem? *Horizontes Antropológicos*, vol. 14, n. 29, 2008, p. 111-150.

LEE, Joseph Tse-Hei. Watchman Nee and the Little Flock Movement in Maoist China. *Church History*, vol. 74, n. 1, 2005, p. 78-96.

LÉVI-STRAUSS, Claude. O feiticeiro e sua magia. In: *Antropologia estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1996, p. 193-213. [Biblioteca Tempo Universitário; 7].

MARTÍN, Eloísa. No me Arrepiento de este Amor. Fans y Devotos de Gilda, una Cantante Argentina. *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*, vol. 6, n. 6, 2004, p. 101-115.

OOI, Samuel Hio-Kee. A study of strategic level spiritual warfare from a Chinese perspective. *Asian Journal of Pentecostal Studies*, vol. 9, n. 1, 2006, p. 143-161.

ORO, Ari Pedro. Renovação Carismática Católica: movimento de superação da oposição entre catolicismo e pentecostalismo? In: *27ª Reunião Brasileira de Antropologia*. Belém-PA, 2010.

PETERSEN, Douglas. *No con ejército, ni con fuerza: historia y teología más allá de la fuerza y el poder*. Miami: Vida, 1998.

REIS, Nicole Isabel dos. *Remixando Teixeira*: uma análise antropológica sobre a construção da imagem pública do “gaúcho coração do Rio Grande”. Tese de doutorado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, IFCH/UFRGS, Porto Alegre, 2010.

ROBBINS, Joel. The Globalization of Pentecostal and Charismatic Christianity. *Annual Review of Anthropology*, vol. 33, 2004, p. 117-143. Disponível em <<http://www.jstor.org/stable/25064848>>. Acesso em: 06 jun. 2006.

STEIL, Carlos Alberto; ALVES, Daniel. Eu sou a Nossa Senhora da Assunção. A aparição de Maria em Taquari, Rio Grande do Sul. In: STEIL, Carlos Alberto; MARIS, Cecília Loreto; THEIJE, Marjo de [Org.]. *Maria entre os vivos: reflexões teóricas e etnográficas sobre aparições marianas no Brasil*. Porto Alegre: Ed. UFRGS, 2003, p. 175-203.

SYNAN, Vinson. El siglo pentecostal: un panorama general. In: SYNAN, Vinson [Org.] *El siglo del Espíritu Santo: cien años de renuevo pentecostal y carismatico*. Buenos Aires: Peniel, 2005, p. 11-24.

TURNER, Victor W. *Image and Pilgrimage in Christian Culture*. New York: Columbia University Press, 1978.

VAN DER MEER, Erwin. Strategic level spiritual warfare and mission in Africa. *Evangelical Review of Theology*, vol. 34, n. 2, 2010, p. 155-166.

WYNARCZYK, Hilário. *Ciudadanos de dos mundos. el movimiento evangélico en la vida pública argentina 1980-2001*. Buenos Aires: UNSAM Edita, 2009. [*Ciencias Sociales*].

## Referências de campo

Figueiró, Isaías. *O Evangelho é o poder de Deus*. Porto Alegre: Impacto Gospel, 2008.

Freidzon, Betty. *Sorprendida por Dios*. Florida (EUA): Casa Creación, 2005.

Freidzon, Claudio. *Espiritu Santo, tengo hambre de ti*. Nashville (EUA): Editorial Caribe, 2005.

Grams, Rocky. *Asombrados en Argentina*. Florida: Publicaciones Casa, 2007.

Wagner, Peter. *Derrubando fortalezas em sua cidade*. São Paulo: Bompastor, s/d.