

ARTIGOS

ARTIGOS

MEGAEVENTOS RELIGIOSOS PENTECOSTAIS NO CONE SUL: DO PROCESSO DE PRODUÇÃO E ARTICULAÇÃO ATÉ SUA REALIZAÇÃO

Mauro Meirelles

Doutor em Antropologia Social, mestre em Educação e licenciado em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Desenvolve atividades ligadas ao Núcleo de Estudos da Religião (NER-UFRGS). *E-mail:* mauromeirelles@icloud.com

Valdir Pedde

Doutor em Antropologia Social pela UFRGS. Professor titular do Programa de Pós-Graduação em Diversidade Cultural e Inclusão Social da Universidade Feevale. Editor-chefe da *Revista Gestão e Desenvolvimento*, ligada às áreas de Ciências Sociais Aplicadas. *E-mail:* valpe@feevale.br

RESUMO

Os megaeventos envolvem grande número de pessoas em torno de um objetivo comum. Neste texto, ocupamo-nos dos aspectos metodológicos relacionados ao estudo e à análise de três megaeventos evangelísticos ocorridos nas cidades de Montevideu (Uruguai), Porto Alegre (Brasil) e Buenos Aires (Argentina). Este estudo resulta do uso da etnografia multissituada e foi levado a cabo durante quase quatro anos junto a diferentes redes de pastores pentecostais nas três cidades citadas. Nossa análise tem como foco certo conjunto de eventos, primeiramente tidos como dispersos, mas que, quando olhados do ponto de vista transnacional e das redes que se constituem a partir deles, adquirem outra conotação e sentido que ultrapassam as fronteiras nacionais, e servem a seus promotores como fonte de *status* e prestígio no campo do qual fazem parte. Sugere-se, com isso, pensar esses eventos locais como parte de um todo cuja estratégia consiste, justamente, em dividir para conquistar.

PALAVRAS-CHAVE

Evangélicos. Pentecostalismo. Megaeventos. América Latina. Cone Sul.

1. INTRODUÇÃO

Iniciamos este texto com excerto de Vagner Gonçalves da Silva (2006), o qual nos serve, neste momento, para relatar

a forma como nos inserimos nas redes político-religiosas da cidade de Porto Alegre. Com base nessas redes, a presente pesquisa, com o passar do tempo, foi tomando corpo e adquirindo proporções além das esperadas, permitindo que, hoje, possamos incorrer nas reflexões que aqui nos propomos a fazer.

Em um dos ritos de iniciação cabula, modalidade de culto afro-brasileiro registrada nos fins do século XIX, o adepto deveria entrar no mato com uma vela apagada e voltar com ela acesa, sem ter levado meios para acendê-la, e trazer, ainda, o nome de seu espírito protetor. O ofício do etnógrafo, para mim, guarda muitas semelhanças com esta cerimônia, pois frequentemente nos vemos perdidos em meio ao campo num reino obscuro de um conhecimento ainda não articulado até que possamos voltar trazendo à luz significados encobertos (SILVA, 2006, p. 9).

Foi assim que nos sentimos quando pela primeira vez fomos a campo, em 2007, em uma reunião do Partido Social Cristão, na Assembleia Legislativa. Havia pouco tempo que tínhamos começado a pesquisa e tentávamos pensar nosso objeto de estudo. Sabíamos que desejávamos trabalhar com as relações entre o político e o religioso, entre imaginários e representações, mas ainda não sabíamos com quem, onde e quando. Era essa a vela que levávamos para o mato quando íamos a campo e acompanhávamos eventos políticos e/ou religiosos. Todavia, ainda não tínhamos os meios para acendê-la, muito menos imaginávamos que esse evento pontual, realizado na Assembleia Legislativa do Rio Grande do Sul, levar-nos-ia, dois anos mais tarde, a participar, em Buenos Aires, na Argentina, de um evento que congregou pastores e líderes religiosos pentecostais do Cone Sul¹ e de outros países, totalizando

¹ É uma região geográfica e política composta pelas zonas austrais da América do Sul que forma uma espécie de grande península, utilizada para definir o sul do subcontinente. Contudo, existem várias tipologias, as quais incluem: 1. em sua classificação tradicional, Argentina, Chile e Uruguai; 2. em uma classificação menos tradicional, Paraguai, em virtude de alguns aspectos históricos e políticos; e 3. em seu sentido mais amplo, quando o foco reside nas semelhanças existentes entre os países da região, Argentina, Chile, Uruguai e o Sul do Brasil, este último composto pelos estados brasileiros do Paraná, do Rio Grande do Sul e de Santa Catarina. Ocasionalmente, São Paulo também é incluído nessa tipologia, por sua proximidade geográfica e pelo alto índice de industrialização e de urbanização.

a presença de lideranças de 26 países. Nessas primeiras idas a campo, conhecemos aquele que seria um de nossos informantes – o pastor Getúlio Vargas –, que nos colocaria em contato com um pastor uruguaio, Olmir Alves. Ambos são considerados, até certo ponto, figuras periféricas na cena pentecostal internacional, quando olhados em separado e fora do contexto pentecostal local, mas, quando observados a partir de um sistema macroestruturado, são os principais articuladores dessa rede transnacional.

Tanto Getúlio Vargas quanto Olmir Alves são apenas parte de uma rede, a qual é composta por lideranças religiosas autorreferendadas que a colocam em contato com uma infinidade de outros pastores e evangelistas, que, nos contextos nacional e internacional, possuem maior influência e prestígio, de modo que estes possam mobilizar certo tipo de capital religioso e político que lhes permite transitar pelo conselho de pastores dessas três cidades – seja pessoalmente, seja por meio de outros – e articular a vinda ou a ida de um desses grandes evangelistas a um ou outro lugar. Essa ida envolverá cerca de um ano de preparo e campanhas nas pequenas igrejas, com vistas a reunir os recursos que financiarão a viagem desses pastores e evangelistas ao Brasil e ao Uruguai, no caso do evangelista Carlos Anacondia, ou somente ao Brasil, no caso do evangelista norte-americano Benny Hinn. Esse evento é realizado em um parque ou estádio, onde se farão presentes milhares de fiéis, das mais diferentes igrejas evangélicas, sejam elas pentecostais ou não.

Do ponto de vista metodológico, utilizou-se, neste estudo, a etnografia multissituada em detrimento da etnografia, ligada apenas a um grupo ou local. Nesse sentido, como escreve Marcus (1995), tem-se que, a partir de meados da década de 1980, dois modos de pesquisa se fizeram presente no interior do campo antropológico e das pesquisas desenvolvidas no contexto de um mundo globalizado cuja abordagem mais utilizada sempre foi aquela que dava especial ênfase à observação etnográfica em um único local ou com determinado grupo em específico, como preconizava a antropologia clássica de Malinowski (1978), desconsiderando, na maioria das vezes, a inserção das comunidades no contexto global. Todavia, ainda por essa época, outro modo começa a ganhar espaço no interior do campo antropológico, menos comum de fazer etnografia, o qual consiste em considerar esse contexto global e a

forma como tais comunidades se inserem nele, de forma que o seu foco se desloque para fora de contextos locais e se projete no exame de contextos mais amplos ligados à “circulação de significados, de objetos e de identidades culturais em um tempo-espaço difuso” (MARCUS, 1995, p. 96).

Assim, a etnografia multissituada, diferentemente da abordagem tradicional, define-se em termos de categorias globais que podem se fazer presentes em diferentes contextos sociais, nacionais e internacionais. Os caminhos dessa última metodologia são diversos e não estabelecidos *a priori*, e, da mesma forma que as redes, apresentam diferentes possibilidades de estudo em razão das escolhas que fazemos no momento em que seguimos os rastros presentes nos esquemas simbólico-conceituais que emergem em diferentes contextos e lugares. Nesse espaço-tempo difuso, não definido *a priori*, precisa-se de um norte, de algo que conduza e que ofereça um caminho a seguir, mas que não se prenda, exclusivamente, a contextos locais.

É o caso das redes que, ora por meio de eventos-chave – que, aqui, denominamos genericamente megaeventos – ora por meio de esquemas simbólico-conceituais recorrentes, ora por meio de representações e imaginários comuns, fornecem, *grosso modo*, o chão onde se assentará nossa análise. É nessas redes, nos seus “nós”, que se busca testar a hipótese em um campo de contingência transnacional, no qual, a todo o momento, surgem novos “nós” e desfazem-se outros. É, portanto, nessas redes, que pessoas, ideias e valores, representações e imaginários, histórias e estórias, mitos e heróis circulam e proliferam, que nos situamos, que buscamos captar suas recorrências e o lugar onde se assentam tais fluxos no interior das redes que produzem esses megaeventos.

Assim sendo, a metodologia empregada neste estudo segue os recursos oferecidos pela etnografia clássica e aquilo que hoje se define como etnografia multissituada (MARCUS, 1995; WACQUANT, 2006). Dessa forma, ao longo dos deslocamentos que realizaremos por dentro das redes transnacionais de pastores e evangelistas, serão privilegiados dois níveis de análise: um de caráter microssistêmico, ligado a significantes comuns existentes no interior dessas redes por meio da ideia de ponto nodal (LACLAU; MOUFFE, 1985); e outro de caráter macrossistêmico, ligado à forma como essas redes se ligam e

se interconectam no plano macroestrutural ou daquilo que Oro (2008) denomina de evento-chave.

Igualmente, dados o exposto e a amplitude de dados obtidos em anos de pesquisa, o espaço limitado deste trabalho nos exige que seja feito um recorte do material. Nesse sentido, restringimos o texto ao modo como esses megaeventos são articulados, produzidos, financiados e realizados nessa rede de pastores e líderes religiosos, ligados a certo conjunto de igrejas pentecostais que escapam do controle das megaigrejas (por exemplo, a Igreja Universal do Reino de Deus) e que agregam entre seus fiéis no máximo 20 mil pessoas, como bem escreve Alves (2011).

Posto isso, este texto mostra como ocorrem a produção e a articulação dos megaeventos, tanto do ponto de vista dos esforços no campo religioso quanto do campo político. Para tanto, com base nos atores envolvidos, detalha como nascem e se constituem os megaeventos a partir do que denominamos pré-evento. Igualmente, procura revelar a forma como as igrejas de pequeno porte conseguem se articular para o financiamento desses megaeventos. Por fim, o artigo deságua no evento em si e de como, por sua grandeza, revela-se em um evento não cotidiano e não monótono, gerando uma emocionalidade catártica que, no sentido êmico, atesta a presença e a benção de Deus no megaevento.

2. A PRODUÇÃO E A ARTICULAÇÃO DOS MEGAEVENTOS

Do ponto de vista prático, a produção de um evento religioso, seja ele de pequeno, médio ou grande porte, mobiliza um sem-número de agentes que se ocupam de diferentes atividades e detêm responsabilidades diversas. Desse modo, quando se olha para o processo que envolve a sua realização e considerando as proporções diminutas que envolvem a realização de um evento de pequeno e médio portes em relação àquilo que se entende como um megaevento, tem-se que, do ponto de vista formal, as coisas parecerem ser bem diferentes. Contudo, o micro está contido no macro, e observar o modo como aqueles que congregam em determinada igreja se preparam

para receber alguém que vem de fora nos mostra muito da sua forma de se organizar e do modo como se mobilizam em momentos em que são instados a colaborar com outras igrejas, também pentecostais, na produção de um evento que ultrapassa os parcos limites da sua congregação.

Como categoria analítica, podemos conceber esse tipo de evento, no caso aqueles que mobilizam grande número de pessoas, tanto como um evento-chave (ORO, 2008), que articula diferentes interesses religiosos e políticos, quanto como um fato social total (MAUSS, 2003), pois um megaevento religioso², como os aqui analisados, constitui-se em um fenômeno único que, quer pelo modo como está estruturado, quer pelas relações que nele estão contidas e implicadas, incide – e se faz presente – em diferentes níveis da realidade social, como modo estruturante da ação daqueles que dele participam.

Importa, ainda, ressaltar que os megaeventos do ramo pentecostal, denominados, conforme Oro (2008), eventos-chave, além de congregarem indivíduos de diversas regiões e países, são eventos que reforçam e tendem a equalizar as crenças e as ideologias. Mais que fortalecerem laços de solidariedade entre pessoas, esses eventos, entre outras coisas, ajudam a estabelecer redes de relações entre pessoas e instituições que reforçam e/ou colocam em evidência as posições que seus organizadores detêm no campo evangélico, hierarquizando-os. Do ponto de vista econômico, um megaevento ultrapassa a simples questão do recurso financeiro propriamente dito para constituir-se igualmente em fonte de *status* e prestígio, tanto diante dos seus seguidores quanto diante dos organizadores do evento, pois fortalece a visibilidade do movimento religioso no espaço público, dotando-o de maior legitimidade para adentrar os ambientes seculares, como o da política.

² Nesse sentido, aquilo que entendemos por megaevento relaciona-se, *grosso modo*, à ideia de uma sociedade do espetáculo, como bem quer Debord (1992), de modo que, no âmbito dos estudos de antropologia da religião, um megaevento religioso pode ser compreendido como a expressão máxima de determinada fé que ganha importância e alcance por meio de um circuito específico de circulação de bens materiais e simbólicos que possuem alto valor agregado, oferecendo àquele que professa determinada fé certas experiências e vivências únicas, não cotidianas e totalizantes. Sob essa ótica, os megaeventos religiosos podem ser tidos como um momento de fuga do mundo e da racionalidade contemporânea, em que vivências de caráter não rotineiras e experienciais são oferecidas ao fiel e servem a ele como modo de reafirmação da sua fé e identidade, em que os ganhos, do ponto de vista do fiel e daquele que professa determinada fé, são, sobretudo, de ordem simbólica.

Em suma, um megaevento constitui-se tanto em um epicentro quanto em uma reverberação de esforços que atualiza as posições dos atores no próprio campo, ao mesmo tempo que revela sentidos e sinaliza projetos que o próprio campo evangélico (ou parte dele) ambiciona alcançar. Nesse sentido, eventos desse porte – tidos como megaeventos – costumam congrega, desde sua organização e seu planejamento, elementos que evidenciam relações de poder fortemente constituídas e assentadas em vínculos pessoais, interpessoais e de parentesco.

Um megaevento, como os três com os quais nos ocupamos aqui, constituem-se, assim, no ápice de um esforço coletivo dotado de uma multiplicidade de sentidos/fatos/imaginários, a qual é acionada e trabalhada durante todo o processo de produção e articulação desse evento, que se inicia, mais ou menos, um ano antes da sua realização. Também há de se considerar que os megaeventos religiosos, como as cruzadas evangélicas de Carlos Annacondia e Benny Hinn, e o Breakthrough promovido por Claudio Freidzon, apesar de acontecerem em determinada cidade ou local, são, na verdade, multicêntricos e envolvem uma pluralidade de atores e redes de relações situadas em diferentes lugares do país e do mundo.

3. O PRÉ-EVENTO

Toda empresa religiosa³, assim como qualquer outra atividade que oferece determinado tipo de serviço, deve planejar com certa antecedência aquilo que pretende realizar, e, assim como as empresas não religiosas, depois de definida a agenda de trabalho, é necessário que se inicie um planejamento estratégico com vistas a garantir que tal agenda seja colocada em prática. É o momento, então, de buscar parceiros, patrocinadores e pessoal técnico qualificado que possua a *expertise* necessária para que essas propostas e ideias se tornem realidade, e com a empresa religiosa, nesse caso as igrejas pentecostais argentinas, uruguaias e brasileiras que se envolveram na

³ Sobretudo, compreendemos a empresa religiosa com base na acepção de Bourdieu (1996, p. 157-194) e, mais especificamente, no exposto no item “O riso dos bispos” (p. 183-194) e no apêndice intitulado “Sobre a economia da igreja” (p. 195-197).

produção e no financiamento desses três megaeventos supracitados, não foi diferente.

Estávamos em meados de 2008, e era o momento da nossa primeira ida a campo depois de uma série de entrevistas realizadas no Brasil, que nos direcionavam para o exterior, e foi em decorrência disso e do contato travado com pastores ligados a duas igrejas de pequeno e médio porte que chegamos até o pastor Olmir Alves, líder religioso de uma pequena Igreja Batista tradicional, não renovada, que, incrustada em um bairro judeu montevideano, contava em sua congregação com pouco mais de cem fiéis. Sendo assim, em entrevista realizada com ele, fomos informados que um evangelista argentino, Carlos Annacondia, estaria, no ano seguinte, em Montevidéu para uma campanha de alguns dias que visava “reavivar e despertar os uruguaios para o Espírito Santo”, e que os barracões e as tendas de lona – comumente utilizados nesse tipo de evento religioso, geralmente realizado em praças ou descampados – seriam fornecidos por um pastor de uma igreja pentecostal brasileira, a Encontros de Fé, liderada por Isaías Figueiró.

E foi a partir daí, desse ponto em específico e da entrevista realizada com o pastor uruguaio suprarreferido, que começamos a compreender o modo como o campo evangélico pentecostal se estrutura e se organiza em termos políticos e religiosos. Nele, existem determinadas instâncias e etapas que devem ser realizadas antes de se partir para a ação prática e, também, que o seu conhecimento é fundamental para entender a razão pela qual megaeventos religiosos ligados a igrejas pentecostais de pequeno e médio portes são tão raros e, quando ocorrem, costumam mobilizar grandes multidões. Entre as muitas questões envolvidas nesse processo, destaca-se a articulação política local, por meio do chamado Conselho de Pastores da Cidade (CPC). Além disso, a articulação religiosa envolve o estabelecimento de relações precípuas, de reciprocidade e parceria entre igrejas que, muitas vezes, disputam o mesmo “nicho” no “mercado religioso”. Ademais, requer a construção e a utilização de redes pessoais e interpessoais de relações e de prestígio com vistas ao seu financiamento e à sua realização.

No que se refere à articulação político-religiosa, esta se dá em dois níveis que, ao mesmo tempo que são complementares, são mutuamente excludentes e podem inviabilizar o próprio evento. Em ambos, política e religião se misturam, contudo

o modo como o processo é construído varia, e a moeda corrente em cada um deles é diversa.

No religioso, o que está em jogo é o prestígio que aquele que propõe possui no interior do campo e na rede de relações que ele consegue acionar e operar com vistas à realização de um evento. No político, o que está em jogo não é o poder de convencimento de determinada liderança política – este tão caro à política –, mas a capacidade que determinados indivíduos e detentores de certo capital religioso possuem para articular interesses diversos, com vistas à busca de um objetivo comum, o qual escapa dos limites do campo político secular e se referenda no campo religioso, na necessidade de levar ao mundo “a Palavra” e de “reavivar” entre os seus os dons do Espírito Santo. Não é à toa nem por acaso que, normalmente, esses megaeventos tenham sempre em seu nome a referência ao fogo, às cruzadas e à guerra.

Nesse sentido, é interessante notar como esses conceitos e essas alegorias êmicas, que, muitas vezes, nomeiam esses megaeventos, são dotados de sentido no interior do campo evangélico pentecostal pela construção de uma máquina narrativa (CORTEN, 1996) que delimita certo campo de contingência (LACLAU; MOUFFE, 1985; MENDONÇA, 2003), que, por meio da memória (HALBWACHS, 2006), do imaginário (ORO, 1997; CORTEN et al., 2006) e das representações coletivas (DURKHEIM, 1970) existentes no campo evangélico pentecostal, estrutura determinadas práticas cotidianas e modos de ser e estar no mundo.

Exemplo disso é o modo como, por exemplo, pela memória de outros eventos, Getúlio e Isaías reafirmam suas atividades evangelísticas, tendo como referência o trabalho desenvolvido por Carlos Annacondia e Benny Hinn, quando Getúlio teve o primeiro contato com Annacondia ou quando, constantemente, Isaías Figueiró, da Igreja Encontros de Fé, referenda o momento em que, em 1989, segundo Picolotto (2012), conheceu Carlos Annacondia em uma cruzada no interior do Uruguai e passou a utilizar as barracas e as lonas, até então utilizadas quase exclusivamente pelo evangelista argentino, ou quando o então prefeito da cidade de Porto Alegre, frequentador da Igreja Batista Filadélfia, na abertura das “Cruzadas de Fogo”, realizada em Porto Alegre, entre os dias 13 e 14 de maio de 2009,

antes de entregar a bandeira da cidade ao evangelista norte-americano, afirmou “estar feliz que ele estivesse em Porto Alegre, pois ela é, hoje, uma cidade assolada por demônios”, em clara referência aos dados do Censo das Religiões Afro-Brasileiras e de Matriz Africana, recém-divulgados, o qual constatou haver, em Porto Alegre, mais terreiros e casas de religião que em Salvador, na Bahia, dados que se assentam em algo que, já em 1997, Ari Pedro Oro, denominou “Guerra Santa”.

Algo que somente faz sentido se compreendido no interior de uma máquina narrativa e cosmológica que opera a partir de certo conjunto de representações coletivas, que, assentadas em um imaginário específico, ganham sentido e significação. É quando a “sacolinha”, já referenciada por Oro (1993), passa e faz a coleta não mais para a igreja – e/ou somente para as necessidades da congregação e daqueles que ali congregam –, mas para financiar um projeto maior, um projeto do Espírito Santo manifesto na vinda do referido evangelista à cidade para as suas “Cruzadas de Fogo”. E, aqui, o que está em jogo, em cada templo, em cada congregação, são, sobretudo, o “prestígio” e a “unção” de ser o escolhido para contribuir para esse “propósito de Deus”.

Mas nem só de prestígio e capital religioso reconhecido no campo pentecostal se faz um evento desse porte, um megaevento. É preciso que, no interior do campo religioso e, em específico, nos CPCs, sejam feitas “amarrações” e “costuras”. Uma vez que a vinda de um evangelista reconhecido – apesar de dar prestígio àquele que o traz, e de este ser reconhecido no interior do campo pentecostal por tal feito, embora veladamente – deve ser uma dádiva ao “povo de Deus” e, como toda dádiva, deve ser dissimulada e não produzir ganho àquele que a oferece (BOURDIEU, 1996; MAUSS, 2003).

É nessa ótica que a vinda de Carlos Annacondia a Porto Alegre e sua ida ao Conurbado Buenairense ou a Montevidéu devem ser pensadas, pois, como nos declarou muitos dos nossos informantes, só se inicia uma “campanha” se ela tiver o apoio do CPC que o recebe, algo que, do ponto de vista religioso, em comparação às megaigrejas detentoras de maior poder econômico, garante certa equanimidade entre “as pequenas”, mas que também, por envolver uma instância mais política que religiosa, que regulamenta, de certa forma, mesmo que informalmente, uma vez que o CPC não é reconhecido

legalmente, garante um conjunto de práticas tidas como “boas” no interior do campo religioso pentecostal e envolve todos que dele fazem parte. Assim, a dádiva que um oferece deixa de ter um nome, um referente, pois é de todos para todos. São colares e pulseiras que circulam e que movimentam um conjunto de práticas e interações que, sem elas, deixariam de existir (MALI-NOWSKI, 1978).

Nessa articulação, o ato instituinte (BAKTHIN, 1993) se despersonaliza e ganha vida própria. Dessa forma, ao livrar-se do homem e do seu hedonismo, o evento em si, “a cruzada” ou “a campanha”, deixa de ser um empreendimento humano e passa, segundo a teoria êmica, a ser conduzido por Deus, por seus propósitos, para quem os envolvidos no evento são apenas um instrumento da sua vontade (Atos 9:15).

4. SEU FINANCIAMENTO E REALIZAÇÃO

Como diria o professor Ruben Oliven, em uma de suas aulas de Antropologia Econômica na Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), em tom jocoso, “é hora de falar em dinheiro”⁴. Demos tantas voltas, falamos Nele⁵, mas não falamos Dele⁶. Mas, assim como exposto por Oliven (2001) em relação aos Estados Unidos, o dinheiro está por toda a parte. Trata-se, no fim das contas, de falarmos do modo como esses megaeventos são financiados, uma vez que o dinheiro está lá, mas “ninguém” o vê.

No caso das “Cruzadas de Fogo” de Benny Hinn, realizadas entre os dias 13 e 14 de maio de 2009, foram milhares de fiéis ligados a diversas igrejas pentecostais que lá estiveram. Uma megaestrutura, um megapalco, uma megaequipe

⁴ Expressão utilizada pelo referido professor em suas aulas, no primeiro semestre letivo do ano de 2007, quando iniciei meus estudos de doutoramento no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFRGS, e que faz, *grosso modo*, referência a outro trabalho publicado por ele (cf. OLIVEN, 2001).

⁵ De Deus.

⁶ Do dinheiro.

de apoio⁷, quiosques de venda de livros, camisetas, viagens a Israel, CDs e DVDs, e toda uma parafernália de multimídia, ambulâncias em prontidão, caso alguém necessitasse de pronto atendimento, e um policiamento ostensivo para evitar confusões. Pessoas comiam e bebiam no entorno dos quiosques e/ou trocavam de camisa, colocando a camiseta do evento com suas brilhantes letras douradas.

Foi um *megashow*. Pessoas caíam e pessoas oravam. Muitos gastaram aquilo que não possuíam na busca do milagre. De tempos em tempos, preleções e testemunhos falavam da música, da palavra, de experiências na Terra Santa. “Pessoas escolhidas a dedo”⁸ subiam ao megapalco montado para o evento. Ao lado do palco e atrás do público, havia gigantescos telões. As pessoas estavam hipnotizadas, em frenesi, em uma catarse⁹ produzida para esse fim. Todos buscavam, ali, por meio da representação mimética, a catarse; a tão esperada catarse

⁷ Tal terminologia aqui utilizada pauta-se no modo como tanto os fiéis dessas diversas igrejas e as lideranças religiosas que se referiam ao evento nos cultos que o antecederam, quanto ao seu uso, como categoria nativa dotada de sentido com base na própria observação antropológica e da realização do trabalho de campo nesses megaeventos, de modo que tudo assume uma dimensão, se comparado a outros eventos rotineiros realizados por essas igrejas de pequeno e médio portes, uma dimensão “mega” que remete à sua grandeza, já que é o resultado da articulação e do esforço empreendido por essas igrejas em conjunto para a sua realização.

⁸ A expressão “pessoas escolhidas a dedo” refere-se ao modo como, em meio à multidão, alguns fiéis eram escolhidos, na medida em que “não bastava querer ir ao palco”, mas era necessário que aquele que desejasse subir nele “passasse pelo escrutínio de algumas lideranças locais e de pessoas ligadas à organização do evento” que, *grosso modo*, decidiam aquilo que seria ou não mostrado.

⁹ A catarse se refere ao sentimento de liberdade ou purificação emocionalmente sentida por uma ou mais pessoas com base na intervenção de um terceiro, que pode ser um psicólogo, um filme ou um espetáculo. No caso específico por nós estudado, refere-se ao megaevento e à excitação psicossensorial dele decorrente. De qualquer forma, diz respeito a algo que, tendo reverberação emocional no sujeito, comove-o, podendo estimulá-lo a alguma transformação, embora passageira. Essa ideia de mimese catártica é tributária de Elías e Dunning (1992, p. 112), para os quais a sociedade encontra nas atividades – que eles chamam de miméticas – esse espaço em que é possível satisfazer a necessidade de experimentar em público a explosão de fortes emoções. O termo “mimético”, usado pelos autores, refere-se a espécies de formas artísticas na sua relação com a realidade, quer possuíssem um caráter de representação, quer não (ELIAS; DUNNING, 1992, p. 125). Assim, a excitação mimética teria como característica principal o efeito catártico. Então, estamos em uma sociedade cujas excitações sérias e ameaçadoras diminuíram, aumentando, de forma compensadora, as excitações-jogo, de caráter catártico.

“redentora” e “compensadora” que, pelos dons do Espírito Santo, se faria sentir.

Pergunta-nos Oliven (2001): mas e o dinheiro, onde está? Está ali, circulando invisivelmente, como esteve durante quase um ano antes no interior dos templos, na concretude dos negócios ali fechados, nas camisetas e em toda a parafernália tecnológica e estética que se fazia presente. Assim sendo, o dinheiro está lá, e toda a realização e o financiamento do evento são, em grande parte, custeados pelo próprio evento por meio do intenso comércio de produtos e bens religiosos que se faziam presentes, mas, também, das coletas realizadas nas muitas igrejas mobilizadas pelo Centro de Avivamento para as Nações, presididas pelo apóstolo Silvio Ribeiro, em Porto Alegre. E, no fim, quem pagou a conta foi o próprio fiel¹⁰. É esse, na modernidade, o preço do hedonismo e da busca do prazer, da adrenalina e da excitação psicossensorial que um megaevento proporciona.

Não muito diferentes são as campanhas de Carlos Annacôndia com o seu ministério “Misión Cristiana Mensaje de Salvación”. Contudo, sua dinâmica é diversa, e o financiamento do evento se dá com as coletas realizadas nos dias do evento, como pudemos acompanhar mais de uma vez, já que isso corre em virtude daquele que o convida, ou seja, do pastor ou daquele que, junto com o CPC da cidade, articulou a sua vinda à cidade. Pouca ou nenhuma parafernália tecnológica se fez presente. O coro, as luzes, a música e os telões tão presentes nas “Cruzadas de Fogo” de Benny Hinn dão lugar aos barracões de lona e às orações.

¹⁰ O uso da expressão “E, no fim, quem pagou a conta foi o próprio fiel” refere-se, sobretudo, ao modo como esse evento se estrutura e é financiado pelas igrejas que se ocuparam de articular a vinda do referido evangelista, uma vez que todas as igrejas envolvidas realizaram coletas específicas destinadas a custear a quantia de quase um milhão de reais necessários para a vinda do evangelista norte-americano e de sua equipe à cidade, referência essa muito comum e largamente utilizada nos meses que antecederam o evento em muitos cultos e coletas. As coletas, por sua vez, são de dinheiro realizadas junto aos fiéis, estão além da prática dizimista e destinam-se ao financiamento de atividades pontuais da igreja, como a realização de trabalhos assistenciais e/ou o financiamento e o custeio da vinda de evangelistas que possuem “um *status* maior” e, portanto, detêm “maior prestígio” no interior do campo evangélico pentecostal, como é caso desses evangelistas, com os quais nos ocupamos neste texto.

No interior dos barracões, a assistência auxilia o evangelista em sua cruzada e na sua guerra espiritual contra o mal. Por entre aqueles que lá estão, há obreiros ligados ao ministério de Carlos Annacondia e às igrejas parceiras que transitam e coletam informações em uma ficha que, depois da “campanha”, será passada às igrejas da região para dar continuidade ao trabalho de evangelização ali iniciado. Por isso, a necessidade do apoio político-religioso do CPC, uma vez que Annacondia não possui templos, apenas, como evangelista, “porta” a “palavra de Deus” e é o seu instrumento. Mas, novamente, Oliven (2001) nos pergunta: onde está o dinheiro? Está na sacolinha a que se refere Oro (1993), que por ali passa nas diversas coletas realizadas durante o evento.

E, por fim, temos o Breakthrough, uma conferência de avivamento destinada a pastores e outras lideranças religiosas promovida anualmente pela Igreja Rey de Reyes, em Buenos Aires. Esse evento está preparado para receber cerca de 25 mil pessoas e reúne todos os anos milhares de líderes pentecostais e fiéis em sua sede no bairro Belgrano. Nos primeiros dias, costuma receber grandes evangelistas, como Carlos Annacondia e Sérgio Scataglini, e, depois, segue no estádio do Club de Gimnasia y Esgrima de Buenos Aires (Geba), próximo à sede da Igreja Rey de Reyes.

Lá, assim como nas “Cruzadas de Fogo”, a busca é pelo Espírito Santo, por “*el sopro del Espíritu Santo*”. Mais que a cura, buscam-se a energia, o reavivamento e a fé, que são manifestações do “sopro do Espírito Santo”, como muitos diziam nos momentos em que estivemos lá, acompanhando. Aqui, como em Porto Alegre, nas “Cruzadas de Fogo” de Benny Hinn, as luzes, a música e o telão auxiliam a produção do êxtase coletivo por parte de Claudio Freidzon e sua esposa, este, o *chairman* da Igreja, assim como de seus convidados.

O Espírito Santo “sopra”¹¹, muitos caem, e a catarse está feita. Mas onde está o dinheiro? Dessa vez, ele está no caixa ou na máquina de cartão de crédito pela qual passamos antes de efetuarmos a inscrição no evento e pegarmos a nossa credencial.

¹¹ Termo êmico comumente utilizado pelas lideranças religiosas e pelos convidados de Claudio Freidzon, da Igreja Rey de Reyes, sede do evento de avivamento religioso denominado “Breakthrough”.

5. OS EVENTOS EM SI

Para além dos aspectos já citados, um evento internacional que congrega uma multiplicidade de denominações pentecostais revela sintonia com o *Zeitgeist* (o espírito da época). Nesse sentido, para agradar e atrair um público mais amplo, bem como para reafirmar um estilo de vida, um megaevento de cunho religioso, entre outras coisas, procura seduzir o fiel por meio do impacto do prazer. Nesse sentido, é bem comum que – em eventos desse porte e magnitude, como são os megaeventos – haja sempre um espaço de emoção e contemplação, no qual os participantes podem se abrir, como diz Featherstone (1995, p. 105), “para todo o espectro de sensações”, que é associado e identificado com a presença de Deus¹².

Nos megaeventos, as fronteiras entre o real e o imaginário são estreitadas pela estética e pela magnitude que envolvem sua produção e sua preparação, o que fica evidente de modo mais intenso em eventos desse tipo do que em outras celebrações cúlitas. Com diferentes narrativas, constituídas no presente – manifesto no momento da sua ocorrência –, a manifestação de um histórico de lutas e conquistas que, abençoado pela presença de Deus, se torna a garantia de um novo devir. Contudo, a garantia da benção¹³, como um fato social total, experienciado pela vivência coletiva da presença de Deus no evento, ocorre muito mais pela eficácia estética e pela “aclimação” do fiel que pela mensagem escolhida pelo pregador para aquele momento. As músicas entoadas e o engajamento psicossensorial que o evangelista escolhido consegue promover naqueles que lá estão – de experienciar diferentes emoções e sensações – asseguram a *presença de Deus*, como postula a teoria êmica existente no campo evangélico de uma maneira geral.

Dessa forma, a experiência estética nos megaeventos, assim como a religiosa, tem buscado no suporte material, este vinculado à experiência sensorial, o instrumental necessário para que o crente (observador) se torne parte do evento em si (ABUMANSUR, 2000), como exposto por Pedde (1997,

¹² Refere-se a termo êmico comumente utilizado por aqueles que participam desses eventos de avivamento religioso.

¹³ Idem.

2002), uma vez que os megaeventos servem e têm a obrigação de oferecer, mais do que os cultos a que esses fiéis estão acostumados em suas respectivas congregações, excitação para a alma e para o corpo.

Posto isso, muitos estudiosos têm pensado a relação entre a religião e a corporeidade (RIVERA, 2006; ROCHA, 2008; PEREIRA, 2009), a emoção (COSTA; JACQUET, 2006) e o consumo (CUNHA, 2007). Assumindo esse caminho, procuraremos refletir sobre o sagrado e a estética corporal, e, mais precisamente, sobre a estética do sagrado e em que medida esses megaeventos religiosos podem ser experienciados por aqueles que nele tomam parte do corpo, do lazer e da fé, como uma forma particular de vivência da emoção.

De modo geral, o que podemos aproveitar das reflexões de Elias e Dunning (1992) é que o tempo de atividades não monótonas – e aqui se inclui todo e qualquer tipo de evento religioso não cotidiano – constitui-se, na sociedade ocidental atual, em um dos poucos espaços onde há certa liberdade para que a emoção seja exacerbada sem o risco de esta ser socialmente sancionada. Nos momentos de lazer, a emoção que conduz à excitação pode ser liberada, e até se deseja que isso aconteça. Assim, o tempo de atividades não monótonas apresenta-se como uma possibilidade de experimentar, em público, uma “explosão de fortes emoções – um tipo de excitação que não perturba nem coloca em risco a relativa ordem da vida social” (ELIAS; DUNNING, 1992, p. 112), de modo que os megaeventos de que aqui nos ocupamos se constituem em espaços desse tipo.

Desse modo, os megaeventos compõem parte do seu potencial atrativo em conseguir proporcionar uma relação entre religião, lazer, prazer e excitação corporal. Quer dizer, a religião-espetáculo retirou-se do mundo religioso racionalista dos séculos XVIII e XIX para alcançar uma faceta importante do mundo pós-moderno: a fuga da monotonia, a busca de um corpo em prazer, da emoção. É a própria releitura do catolicismo tradicional feita pelos movimentos carismáticos torna-se, assim, um exemplo vivo dessas “comunidades emocionais” (HERVIEU-LÉGER, 1987). Assim sendo, como bem querem as teorias da religião norte-americanas que se ocupam do movimento pentecostal, tanto no movimento carismático, que também se caracteriza pela realização de megaeventos de vivência

coletiva da fé, quanto nos movimentos pentecostal e neopentecostal, como em algumas religiões neoesotéricas, estão em jogo, antes de qualquer coisa, a emoção e a vivência de certo conjunto de situações emocionais experimentadas no culto, na pregação, nos testemunhos e na própria estética dos megaeventos evocados, revividos e experienciados de forma intensa por aqueles que deles participam. Seguindo esse raciocínio, a excitação mimética pode ter um efeito catártico.

Dito isso, tem-se, então, que os eventos de cunho pentecostal em geral e os megaeventos em especial procuram sempre estar repletos desse caráter mimético, emocional e catártico. Esse caráter mimético e catártico, justamente por propiciar uma sensação agradável nos participantes, possibilita-lhes a renovação de energias para a continuidade da vida, o devir, como colocamos anteriormente. De certa forma, podemos dizer que uma atividade mimética e catártica carrega um potencial de representação dramática de situações da vida cotidiana, e que a vivência da fé e da presença de Deus se dá com base na própria experiência que aquele que está à frente – que preside essa “Cruzada de Fogo”, como é o caso de Benny Hinn, ou a “Guerra Territorial contra o Mal”, como é o caso de Carlos Annacondia – é capaz de evocar no imaginário e na memória de milhares de pessoas que ouvem suas palavras, seu testemunho e suas preleções, gerando a situação de catarse.

O ritual, então, retira a sua força não tanto das informações que passa, mas da maneira como consegue articular o mundo social e cosmológico das pessoas. Nos megaeventos, mas não só a emoção, de forma geral, tornou-se a base para o sentido. Os cantos e as orações são dois momentos de grande expressividade emocional cujas orações, habitualmente, são realizadas ouvindo-se um fundo musical. A dimensão musical, por meio de uma linguagem estética, procura auxiliar na transmissão da emoção. Assim, unindo música, oração e gestos corporais, múltiplos meios sensoriais são acionados para a transmissão da mensagem; enfim, tudo procura conduzir para um momento de reflexão íntima e de emocionalidade.

O conjunto da mensagem expressa na oração, envolvida pela música de fundo, provoca a emergência das emoções. A experiência religiosa, como percebida nesses ritos culturais, quer ser, antes de qualquer coisa, um encontro subjetivo com a divindade. Nesse sentido, como coloca Corten (1996), esse

encontro é tão mais intenso quanto mais suscitar emoções. Eis o *Zeitgeist* pós-moderno, em que sujeitos atomizados e isolados buscam na emoção e no afeto a sua realização coletiva.

Nesse sentido, nos megaeventos religiosos, a religião tida como espetáculo, como representação mimética do real, prescinde de quase toda a teleologia tradicional – da busca da vida eterna – e passa a fixar-se na própria *performance* do ritual e na eficácia simbólica do bem-estar imediato, da busca pela saúde, pelo dinheiro, pelo sucesso, pelo bem viver etc., aspectos muito evocados nas diversas “teologias pentecostais e neopentecostais” da segunda e da terceira ondas, de modo que o centro do discurso não está no que é dito, mas no que é feito e no como é dito.

6. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os megaeventos religiosos não são apenas mega por reunirem milhares de pessoas, muitas vezes de nacionalidades diversas e de diferentes igrejas de cunho pentecostal. Trata-se, também, de megaeventos por reunirem, na sua execução, uma multiplicidade de facetas inter-relacionadas que os balizam como um fato social total. Neles, estão expressas não apenas as redes de relações, mas também como essas redes estão hierarquizadas em relações de poder, prestígio e *status*.

Como vimos, os megaeventos não mostram apenas a cosmovisão do próprio campo pentecostal, ou pelo menos de uma boa parte dele, mostram também de que forma essa cosmovisão realiza uma interface com a mentalidade contemporânea. Neles, a política se encanta na tão esperada *revanche de Deus*, e a religião se seculariza, se desencanta e se imiscui no secular, na busca de estratégias que lhe permitam tornar a presença de Deus efetiva para os seus.

Todos os elementos que aqui referendamos não estão presentes somente nos megaeventos, mas também em outras esferas da vida social. E, nesse sentido, o que quisemos mostrar aqui é que a produção de um evento religioso extraordinário, como é o caso dos megaeventos desse tipo, segue, *grosso modo*, certos padrões e envolve certas amarrações, costuras e articulações, tanto políticas quanto religiosas; envolve *performances*

diversas que, além de se constituírem em uma senda no tempo do *chronos*, como epicentro da manifestação do divino, do sagrado, são fatos sociais totais, os quais contêm em si o todo que está em toda parte e em lugar nenhum, mas que, nesses megaeventos, reverbera.

PENTECOSTALS RELIGIOUS MEGAEVENTS IN CONE SUL: FROM THE PROCESS OF PRODUCTION AND ARTICULATION TO THEIR REALIZATION

ABSTRACT

The megaevents involve a great range of people around a common aim. In this paper we work on methodological aspects related to the study and analysis of three evangelical megaevents, which took place in Montevideo (Uruguay), Porto Alegre (Brazil) and Buenos Aires (Argentina) cities. This study results from the use of multi-located ethnography and was carried out for almost four years within different networks of Pentecostal pastors in the three mentioned cities. Our analysis focus on a certain range of events which could be understood as scattered, at first. Nevertheless, if we analyze them from a transnational point of view and from the network they constitute, they get another connotation and sense which go beyond national frontiers and offer to their promoters a source of status and prestige into the field they get part. It is suggested, with it, to think these local events as part of a whole, whose strategy is precisely to divide and conquer.

KEYWORDS

Evangelic people. Pentecostalism. Megaevents. Latin America. Cone Sul.

REFERÊNCIAS

- ABUMANSSUR, E. S. A arte, a arquitetura e o sagrado. *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*, Porto Alegre, v. 2, n. 2, p. 177-190, 2000.
- ALVES, D. *Conectados pelo espírito: redes pessoais de contato e influência entre líderes carismáticos e pentecostais ao sul da América Latina*. 2011. Tese (Doutorado em Antropologia Social)–Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2011.
- BAKTHIN, M. *Toward a philosophy of the act*. Austin: University of Texas Press, 1993.
- BOURDIEU, P. *Razões práticas: sobre a teoria da ação*. Campinas: Papyrus, 1996.
- CORTEN, A. *Os pobres e o Espírito Santo: o pentecostalismo no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1996.
- CORTEN, A. et al. Introduction. In: CORTEN, A.; MOLINA, V.; GIRAD-LEMAY, J. (Org.). *Les frontières du politique en Amérique Latine: imaginaires et émancipation*. Paris: Karthala, 2006. p. 7-24.
- COSTA, L. F.; JACQUET, C. Emoção e experiência corporal na trajetória da conversão. *Revista Brasileira de Crescimento e Desenvolvimento Humano*, v. 16, n. 3, p. 55-65, 2006.
- CUNHA, M. N. *A explosão gospel*. Um olhar das ciências humanas sobre o cenário evangélico no Brasil. Rio de Janeiro: Mauad, 2007.
- DEBORD, G. *A sociedade do espetáculo*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1992.
- DURKHEIM, E. *Sociologia e filosofia*. São Paulo: Forense, 1970.
- ELIAS, N.; DUNNING, E. A busca da excitação no lazer. In: ELIAS, N.; DUNNING, E. *A busca da excitação*. Lisboa: Difel, 1992. p. 101-138.

- FEATHERSTONE, M. A estetização da vida cotidiana. In: FEATHERSTONE, M. *Cultura de consumo e pós-modernismo*. São Paulo: Studio Nobel, 1995. p. 97-118.
- HALBWACHS, M. *A memória coletiva*. São Paulo: Centauro, 2006.
- HERVIEU-LÉGER, D. Religion, modernité, secularisation: introduction à sociologie du christianisme occidental. In: HERVIEU-LÉGER, D. *Vers un nouveau Christianisme?: introduction à sociologie du christianisme occidental*. Paris: les Éditions du Cerf, 1987. p. 187-227.
- LACLAU, E.; MOUFFE, C. *Hegemony & socialist strategy: toward a radical democratic politics*. London: Verso, 1985.
- MALINOWSKI, B. *Argonautas do Pacífico Ocidental: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné Melanésia*. São Paulo: Abril Cultural, 1978.
- MARCUS, G. E. Ethnography in/of the world system: the emergence of multi-sited ethnography. *Annual Review of Anthropology*, v. 24, p. 95-117, 1995.
- MAUSS, M. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2003.
- MENDONÇA, D. A noção de antagonismo na ciência política contemporânea: uma análise a partir da perspectiva da teoria do discurso. *Revista de Sociologia e Política*, Curitiba, n. 20, p. 135-145, 2003.
- OLIVEN, R. G. De olho no dinheiro nos Estados Unidos. *Revista Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, n. 27, p. 206-235, 2001.
- ORO, A. P. Podem passar a sacolinha: um estudo sobre as representações do dinheiro no pentecostalismo autônomo brasileiro atual. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, v. 210, p. 301-323, 1993.
- ORO, A. P. Neopentecostais e afro-brasileiros: quem vencerá esta guerra? *Debates do NER*, Porto Alegre, v. 1, n. 1, p. 10-36, 1997.

ORO, A. P. *Reciben lo que veniran a buscar: nação e poder em um encontro evangélico transnacional em Buenos Aires*. Porto Alegre, 2008. Mimeografado.

PEDDE, V. O poder do pentecostalismo: a experiência do Espírito Santo. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 37, n. 3, p. 243-260, 1997.

PEDDE, V. O lazer, o prazer e o Movimento Carismático (Luterano). In: BERARDI, B. et al. *Seminários espetaculares*. Porto Alegre: Governo do Estado do Rio Grande do Sul, Secretaria de Estado da Cultura, Casa de Cultura Mário Quintana, Associação Psicanalítica de Porto Alegre, Corag, 2002. p. 50-65.

PEREIRA, E. O espírito da oração ou como carismáticos entram em contato com Deus. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 29, n. 2, p. 58-81, 2009.

PICOLOTTO, M. R. *Redes transnacionais: um “nó” na teia transnacional religiosa, sua formação e constituição*. 2012. Monografia de Conclusão de Curso (Bacharelado em Ciências Sociais)–Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2012.

RIVERA, P. Festa, culto e corpo no pentecostalismo. *Numen.*, Juiz de Fora, v. 8, n. 2, p. 123-140, 2006.

ROCHA, G. G. Marcel Mauss e o significado do corpo nas religiões brasileiras. *Interações – Cultura e Comunidade*, v. 3, n. 4, p. 133-170, 2008.

SILVA, V. G. da. *O antropólogo e sua magia: trabalho de campo e texto etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre religiões afro-brasileiras*. São Paulo: Edusp, 2006.

WACQUANT, L. Seguindo Bourdieu no campo. *Revista de Sociologia e Política*, Curitiba, n. 26, p. 13-29, 2006.