

# A transnacionalização brasileira da intolerância religiosa: o caso da Igreja Universal na Argentina

The brazilian transnationalization of religious intolerance: the case of the Universal Church in Argentina

**Marcelo Tadvald**

Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, Rio Grande do Sul, Brasil

## RESUMO

Diversas religiões brasileiras têm se transnacionalizado pelo mundo desde o século passado. Junto a essas instituições circulam também aspectos culturais, sociais e políticos de seu contexto de origem. Enquanto fundamento da nação, o histórico racismo estrutural e institucional brasileiro, representado por certo tipo de intolerância religiosa, também entrou no fluxo da transnacionalização religiosa. Nesse sentido, esperamos inferir uma reflexão mais geral (“global”) das maneiras como a intolerância religiosa brasileira se coaduna com outras sociedades nacionais e de quais estratégias podem ser lançadas para esse fim a partir das especificidades do neopentecostalismo, mediante a presença da Igreja Universal do Reino de Deus na Argentina. Metodologicamente, essa análise fundamenta-se na observação participante dos rituais da igreja no exterior e na análise das mídias locais a respeito dessa presença. Concluimos que a intolerância religiosa “*made in Brazil*” pode se coadunar com preconceitos de realidades transnacionais como a Argentina.

**Palavras-chave:** Transnacionalização, Intolerância religiosa, Neopentecostalismo, Igreja Universal.

---

Recebido em 21 de outubro de 2022.  
Avaliador A: 12 de dezembro de 2022.  
Avaliador B: 27 de janeiro de 2023.  
Aceito em 12 de junho de 2023.

---



## ABSTRACT

Several Brazilian religions have been transnationalized around the world since the last century. Along with these institutions, cultural, social and political aspects of their context of origin also circulate. As the foundation of the nation, historic structural and institutional Brazilian racism, represented by a certain type of religious intolerance, also entered the stream of religious transnationalization. In this sense, we hope to infer a more general (“global”) reflection on the ways in which Brazil’s religious intolerance is consistent with other national societies and which strategies can be launched for this purpose, based on the specifics of neo-Pentecostalism, through the presence of the Universal Church of the Kingdom of God in Argentina. Methodologically, this approach is based on the participant observation of church rituals abroad and on the analysis of local media regarding, in terms of this presence. We conclude that the religious intolerance made in Brazil can be consistent with and strengthen prejudices in transnational realities such as Argentina.

**Keywords:** Transnationalization, Religious intolerance, Neo-Pentecostalism, Universal Church.

## INTRODUÇÃO

No contexto da transnacionalização religiosa, consideram-se alguns fatores fundamentais profundamente debatidos por diversas pesquisas que se debruçam sobre a questão ao longo dos tempos. Dentre eles podemos destacar certas estratégias culturais, simbólicas, sociais, políticas e econômicas que procuram estabelecer essas religiões no exterior em conformidade com os cenários locais de recepção<sup>1</sup>.

Em linhas gerais, a transnacionalização religiosa consiste no modo como os fluxos, movimentos e deslocamentos dos fenômenos religiosos entre fronteiras nacionais mobilizam instituições e sujeitos religiosos, determinando seus modos de relação com as sociedades envolventes (ORO; STEIL; RICKLI, 2012). É importante destacar que, ao longo das últimas décadas, diferentes perspectivas têm se somado ao complexo teórico que abarca tais fluxos, como a da “missão reversa”, a da “missão invertida”, a do “reencantamento do mundo”

---

<sup>1</sup> Para tanto, consultar Abélès (2008), Capone (2010), Corten (2006), Csordas (2009), Oro, Steil e Rickli (2012); Pace (1999), Prandi (1999) e Van der Veer (2001).

ou a da “globalização religiosa”, a partir de termos como “adaptação”, “acomodação” ou “ressemantização religiosa”, entre outros. Cada um deles possui idiossincrasias analíticas e abarca olhares particulares sobre o fenômeno religioso que transita pelo mundo, desde o local de origem até os contextos nacionais de recepção (GRACINO JÚNIOR, 2016; PICOLOTTO, 2022; TADVALD, 2015a).

Por transnacionalização religiosa a partir do Brasil atual entendem-se um vasto conjunto de fluxos e expressões religiosas para além do campo cristão e para diferentes países, desde religiões de matriz africana, como o Candomblé, até aquelas de matriz indígena, as chamadas ayahuasqueiras, sobretudo o Santo Daime. Daí em diante, o Brasil tem se tornado um agente crucial na criação de redes religiosas globais (OOSTERBAHN; VAN DE KAMP; BAHIA, 2020)<sup>2</sup>.

Religiões de origem brasileira tem se transnacionalizado ao redor do mundo desde o século passado, portanto. Sobressai nesse fenômeno a atuação de igrejas evangélicas, sobretudo do campo neopentecostal, e a Igreja Universal do Reino de Deus (Iurd) figura entre as mais importantes e influentes instituições religiosas brasileiras fora do país.

De modo geral, a presença da Iurd no exterior oportuniza inúmeros olhares e termos de avaliação que, por si só, também têm frutificado diversos estudos tanto no Brasil quanto no estrangeiro<sup>3</sup>. Em meio ao vasto universo de possibilidades analíticas, metodologicamente optamos por avaliar a presença e a manifestação de aspectos particulares referentes ao preconceito religioso, a partir da observação participante em rituais no exterior e da análise discursiva de diferentes mídias, a fim de considerar que fundamentos culturais e políticos também se transnacionalizam com as religiões originárias, notadamente a intolerância religiosa da Iurd, que constitui um elemento central de sua cosmologia e atuação.

Tida por alguns estudos consagrados como a mais católica das igrejas evangélicas ou uma reedição urbana do catolicismo popular tradicional (ORO, 2007), a Iurd soube articular internamente e de forma sincrética outras cosmologias religiosas, como as de matriz africana, que se colocaram desde a sua fundamentação mais elementar como rivais e adversárias (MARIANO, 1995). Isso permitiu que a Iurd também pudesse se situar entre o cristianismo evangélico e a mediunidade afrorreligiosa (ALMEIDA, 2003). Essas características fundamentais alimentam

---

2 A respeito da transnacionalização de diferentes religiões brasileiras ao redor do mundo, sugere-se consultar o dossiê da Revista Brasileira de História das Religiões, v. 14, n. 41 (14): Trajetórias Globais das Religiões, organizado por Joana Bahia e Renata Siuda-Ambroziak.

3 Listas de publicações sobre a presença e atuação da Iurd no exterior podem ser consultadas em: Mariano (2010), Oro (2004), Oro, Corten e Dozon (2003) e Tadvald (2015a).

um discurso iurdiano intolerante contra outras religiões, narrativas que não estão restritas ao campo afrorreligioso, ainda que sobre ele se manifestem traços históricos do racismo estrutural e institucional brasileiro (ALMEIDA, 2019; FERNANDES, 2021; NASCIMENTO, 2016).

Considerando certo modelo específico de intolerância religiosa fundamental para a Iurd, percebe-se também que esse aspecto viaja consigo em seu processo de globalização, da mesma maneira que ele sofre variações e inclui idiossincrasias importantes conforme cada contexto de recepção. Assim contextualizado e ainda que em linha gerais, ao longo desse trabalho procuramos mostrar exemplos da estratégia de transnacionalização da intolerância religiosa e sua importância central no proselitismo iurdiano que se pretende circular pelo mundo.

Dado que a presença da Iurd se faz notar em mais de uma centena de países por todos os continentes, à exceção da Antártica, essa presença varia muito, embora seja mais frutífera em algumas nações do que em outras, conforme uma série de contingências locais. Veremos algumas das razões que explicam esse maior ou menor sucesso de estabelecimento, mas podemos antecipar que o subcontinente latino-americano consiste na região do planeta onde a Iurd tem obtido seus melhores resultados no campo transnacional. Na região, destaca-se a sua presença na Argentina, por razões que também exploraremos em parte ao longo dessa discussão, de modo a contextualizar por que optamos por avaliar naquele país os termos de difusão da intolerância religiosa praticado pela Iurd no exterior.

Neste texto nos interessa, portanto, propriamente perceber em que medida a transnacionalização da Iurd do Brasil para a Argentina pode somar aos léxicos locais de preconceito e intolerância religiosa. Além dos termos gerais que constituem a intolerância religiosa brasileira e sua apropriação pela igreja, é possível considerar que a Iurd alimenta na Argentina e em outros países onde isso é possível um imaginário intolerante contra os afrorreligiosos, transnacionalizando uma espécie de “preconceito fundamentado no Brasil”.

Esperamos inferir uma reflexão mais geral (“global”) a respeito das maneiras como traços nefastos da cultura brasileira, a exemplo do racismo ligado à intolerância religiosa, coadunam-se com outras sociedades nacionais. Também pretendemos investigar as estratégias que podem ser lançadas para esse fim, com base nas especificidades produzidas pela presença da Igreja Universal na Argentina, por meio da análise de diferentes mídias e rituais da igreja no exterior.

## CONTEXTUALIZANDO A TRANSNACIONALIZAÇÃO DA IURD<sup>4</sup>

A Iurd foi fundada no Rio de Janeiro por Edir Macedo em 1977. Desde então, registrou um crescimento notável, a começar pelo Brasil, de maneira que nos primeiros anos da década de 1980 já se fazia presente em inúmeros estados brasileiros, inaugurando templos, ampliando sua participação em canais de comunicação, sobretudo emissoras de rádio, e arrebanhando mais e mais fiéis.

Por volta de 1986, Edir Macedo imigrou para os Estados Unidos, propriamente para Nova Iorque, por acreditar que essa seria uma espécie de “nova Roma”, ou seja, a cidade de onde o cristianismo se expandiria para o restante do mundo conforme ocorrera nos tempos da antiguidade (TAVOLARO, 2007). Lá fundou seu primeiro templo fora do Brasil, na cidade de Mount Vermont (Estado de Nova Iorque) para assim expandir a Iurd a outras cidades e bairros da região e, a seguir, para o restante do país, sobretudo para os estados sulistas, que contam com uma maioria de imigrantes sul-americanos. Ainda na América do Norte, a Iurd chegaria em 1993 ao Canadá, à cidade de Toronto.

O ano de 1986 marca, portanto, o processo de transnacionalização da Iurd. Nesse mesmo ano se credita a abertura de seu primeiro templo no Paraguai. No final daquela década e nos primeiros anos da década seguinte chegaria também a outros países da América Latina, especialmente o México, a Argentina, o Uruguai, o Chile, a Colômbia e a Venezuela. Em pouco mais de uma década, estabeleceu-se por toda a região e atualmente está presente em todos os países do continente americano<sup>5</sup>. No mesmo período se expandiu também para a África e para a Europa, ainda que sua presença não seja observada em todos os países desses continentes<sup>6</sup>.

Na África, destaca-se sua presença primeiramente em Angola (desde 1991), Moçambique (1992) e na África do Sul (1992-1993), mas também em Cabo Verde, Quênia, Lesoto, Togo, Camarões, Botsuana, Zâmbia, Etiópia, Madagascar, Nigéria, Guiné-Bissau, Costa do Marfim, Malawi, Uganda e Tanzânia, entre outros, sobretudo os países da chamada “África negra” ou

---

4 Os dados gerais aqui reproduzidos tanto a respeito da história da Iurd quanto de suas características mais fundamentais, incluindo seu processo de transnacionalização, podem ser consultados em Oro, Corten e Dozon (2003) e Tadvald (2015a).

5 Sobre a presença do pentecostalismo na América Latina enquanto aspecto pluralizante e globalizado do cristianismo, ver Freston (2007). Sobre a presença do neopentecostalismo iurdiano na região desde os primórdios de sua ascensão, ver Oro, Corten e Dozon (2003) e, mais recentemente, ver Tadvald (2015a).

6 Sobretudo nas duas últimas décadas, diversos estudos têm se ocupado da presença do pentecostalismo na África, dos quais podemos destacar a coletânea organizada por Freeman (2012). O mesmo ocorre com o caso europeu: para tanto, ver, por exemplo, Freston (1999) e Mafra (2002) e, mais recentemente, a obra organizada por Oosterbahn, Van De Kamp e Bahia (2020) e a coletânea dirigida por Bahia e Siuda-Ambroziak (2021).

subsaariana.

Na Europa, sua presença mais significativa se registra em Portugal, país onde a Iurd abriu seu primeiro templo em 1989. Dali se expandiu rapidamente para outros países, como Espanha, França, Inglaterra, Suíça e Bélgica, para, enfim inaugurar templos em outros países do centro e do leste do continente.

A Iurd também chegou à Ásia e à Oceania, abrindo templos ou ao menos salas e escritórios em países como Índia, Japão, Filipinas e Israel, ou ainda na Austrália e na Nova Zelândia, sempre no mesmo período supracitado, especialmente ao longo da década de 1990.

Sua presença é evidentemente relativa em cada país, devido a inúmeras contingências locais que variam consideravelmente. Inúmeros trabalhos têm sido produzidos sobre a Iurd pelo mundo, todavia, desde a pioneira obra organizada por Oro, Corten e Dozon em 2003 até as mais recentes publicações que podemos encontrar sobre o assunto<sup>7</sup>.

Com efeito, a Iurd, uma igreja neopentecostal brasileira – portanto com características bem específicas –, encontra maior facilidade de estabelecimento em países onde o cristianismo é mais estabelecido (seja católico ou evangélico). A situação é parecida nas populações empobrecidas, devido aos efeitos disruptivos do capitalismo e da ordem econômica global (CORTEN, 1996).

Ou seja, temas diversos a respeito de dramas pessoais e familiares procuram mostrar a amplitude do valor da Iurd ao redor do mundo como subsídio religioso, moral e de apoio institucional na resolução de problemas como crises profissionais e financeiras, de autoestima, desequilíbrio emocional e mudanças nas relações familiares. Por isso esse modelo encontra terreno fértil em diversos países, especialmente junto às populações urbanas que mais sofrem com a exclusão econômica e social, decorrente do atual sistema capitalista global.

Há também que se considerar a relação que essas sociedades nacionais e seus governos e leis estabelecem com a questão da imigração em geral e da presença de instituições religiosas estrangeiras em cada país. É por isso que encontraremos países mais abertos ou mais fechados para a transnacionalização de igrejas como a Iurd (ORO; TADVALD, 2018; PICOLOTTO, 2022).

O sucesso da Iurd no estrangeiro está condicionado à sua capacidade de dialogar com a sociedade receptora, e isso pode ser medido de diferentes maneiras. Em termos absolutos, no entanto, é razoável considerar o número de fiéis e de sua presença no espaço público local a

---

<sup>7</sup> Seria demais recuperar toda essa discussão nesse momento. Tendo em vista os objetivos mais modestos desse texto, contudo, uma lista relativamente atualizada dessas obras a respeito de diferentes países e características peculiares sobre cada uma dessas presenças iurdianas mundo afora podem ser encontradas em Tadvald (2015a).

partir da quantidade de templos e de sua atividade nas mídias locais (AUBRÉE, 2001). Destaca-se, então, de maneira positiva, sua atuação na América Latina e na África, ao passo em que, na Ásia e Oceania, sua presença é praticamente insignificante.

Um meio-termo pode ser representado por países desenvolvidos, como os Estados Unidos, o Canadá e alguns países da Europa Ocidental, onde a Iurd atua sobretudo junto a populações de imigrantes, especialmente latino-americanos e africanos que, em linhas gerais, encontram maiores dificuldades de acomodação naquelas sociedades nacionais. Nesses locais e para com tais populações “desencaixadas social e economicamente”, seu proselitismo fundamentado na teologia da prosperidade e nos rituais de cura espiritual encontram um terreno fértil para sua acomodação e propagação (RABELO, 1993).

Fora o Brasil, portanto, a presença da Iurd se distribui em cada continente a ser considerado, de maneira mais destacada, da seguinte maneira: nas Américas, a sua presença mais forte é na Argentina; na Europa, em Portugal; na África, em Angola; e, ainda que em menor medida, se comparado aos demais, na Ásia (e com boa vontade, acrescentando a Oceania), o Japão.

Quando uma instituição como a Iurd se transnacionaliza, ela leva consigo suas concepções originárias de mundo, sociedade, religião, política e assim por diante. Nesse caso, a partir de seu modo próprio de ser uma igreja neopentecostal brasileira ou de compreender do que se trata o Brasil, isso inclui subprodutos do racismo presentes na sociedade nacional, como aqueles manifestados nos termos fundamentais da intolerância religiosa.

## **DOS TERMOS DA INTOLERÂNCIA RELIGIOSA IURDIANA**

Sempre que avaliamos a Iurd, é importante considerar que essa igreja inaugurou um novo modelo de ser pentecostal – ou mais propriamente neopentecostal/neocarismático – caracterizado, entre outros fatores, tanto por um projeto agressivo de expansão nacional e internacional como por sua forte presença na sociedade e no espaço público, representadas pela abertura de templos e catedrais suntuosas, pela aquisição de espaços e de veículos de comunicação, por uma presença no campo político baseada em candidaturas próprias em todas as esferas eletivas possíveis e em seu proselitismo, que abrem diferentes possibilidades de análise (MARIANO, 2005; ORO; TADVALD, 2019).

Conforme mostramos anteriormente, a Iurd viaja e se estabelece pelo mundo, adaptando, acomodando ou ressemantizando alguns de seus preceitos básicos segundo as realidades locais,

especialmente naquilo que se refere às instâncias da cura espiritual, à teologia da prosperidade e a seu caráter assistencialista. Ao que parece, sustentados por uma concepção maniqueísta, esses três preceitos básicos se fundamentaram por meio de uma apropriação peculiar de outros campos religiosos, sobretudo das afroreligiões. A Iurd se apropriou do universo afroreligioso como a instância maligna da realidade, instância que, portanto, deve ser combatida dentro de certo ideal cristão cruzadista e belicoso, fenômeno observado desde os anos 1990 por estudos especializados (MARIZ, 1997; ORO, 1997).

A intolerância iurdiana que se constrói junto a outras religiões é múltipla e complexa e atinge crenças diversas. Essa característica compõe o seu caráter teológico e político por sua capacidade de se apropriar de expedientes religiosos comuns a outras religiões, tomando-os como algo positivo (como símbolos do judaísmo, por exemplo, ou demoníacos, a serem enfrentados e superados).

Uma vez que o diabo (o mal) se faz presente na sociedade mundana, ele atua de formas capciosas e estratégicas (MARIZ, 1997). Sua presença pode até mesmo ser percebida ou manifestada sem maiores dificuldades, conforme apregoa a Iurd. Nos milhares de templos da instituição espalhados ao redor do mundo, por exemplo, essas forças malignas se fazem cotidianamente presentes em seus rituais. De todos os universos religiosos dos quais pode se apropriar – seja negativa, seja positivamente –, foi através do campo afroreligioso que a Iurd construiu sua narrativa teológica mais intolerante, ao significar elementos, símbolos e divindades desse campo como demoníacos (SILVA, 2007). Esse modelo iurdiano de intolerância na realidade atualiza e manifesta a seu modo o histórico preconceito e o racismo estrutural e institucional brasileiro contra às populações negras (ALMEIDA, 2019), assunto debatido academicamente desde pelo menos a primeira metade do século XX e sobre o qual podemos destacar a obra de Florestan Fernandes (2021).

Ainda que seja imprescindível considerar que não são apenas as populações negras que compõem o vastíssimo cenário afroreligioso nacional, marcado por toda a sorte de pessoas e identidades autoatribuídas, a direta associação dos afrodescendentes ao universo afroreligioso pelo imaginário secular da nação brasileira é basicamente inquestionável<sup>8</sup>. Portanto, não é apenas no campo religioso em geral, sobretudo o cristão, em que se apresentam os principais atributos dessa intolerância subproduzida pelo racismo estrutural; são observados na sociedade brasileira como um todo, que perdura ser, em linhas gerais, deveras conservadora (TADVALD, 2015b).

---

<sup>8</sup> Sobre o tema, ver, por exemplo, o estudo pioneiro de Ortiz (1978).



Tal conservadorismo se apresenta por meio de aspectos culturais e identitários de uma nação que busca atualizar e reproduzir ao longo dos tempos os marcos essenciais de uma natureza que se pretende hegemônica, ou seja: branca, rica, patriarcal, machista, homofóbica, neocolonial, classista e racista, atentando historicamente contra o multiculturalismo e a equidade social, cultural e política de suas populações.

No campo religioso nacional podemos intuitivamente isolar, de um lado, as religiões cristãs, como as do campo evangélico em geral e a Iurd, em particular; de outro, a parca minoria não cristã, na qual podemos localizar as afrorreligiões<sup>9</sup>. O encontro desses dois polos religiosos, que mobilizou essa modalidade de intolerância religiosa a que estamos nos referindo – elaborada e praticada pela Iurd, que demoniza, ridiculariza e combate elementos, símbolos e divindades afrorreligiosas, mas também alimenta todo tipo de violência, como agressões físicas e simbólicas a praticantes de afrorreligiões, invasões e depredações de terreiros, leis parlamentares que combatem o livre exercício religioso, entre outros –, deu origem ao que alguns estudos nacionais chamaram de “guerra santa brasileira” (DA SILVA, 2007).

Essa “guerra santa brasileira” abre o debate e a reflexão sobre diferentes aspectos da cultura e da sociedade nacional. Em termos gerais, no entanto, ela parece ser guiada desde a consolidação da Iurd no cenário nacional, pelos anos de 1980-1990, por uma dinâmica exclusivista relacionada à disputa pela maior abertura de um mercado religioso nacional, sobretudo junto às classes populares, onde se encontram a maioria dos adeptos tanto de um quanto de outro polo: neopentecostais e afrorreligiosos (ORO, 1997).

Seria possível transnacionalizar essa “guerra santa” por meio da Iurd ao redor do mundo? Talvez a “guerra santa” em seus próprios termos, não, mas a intolerância religiosa junto a populações locais dissidentes ou alheias ao universo cristão de significação é possível, sim, consonante a características idiossincráticas de cada sociedade de recepção (TADVALD, 2015a).

Ou seja, há lugares no cenário global onde os termos desse proselitismo preconceituoso veiculado pela Iurd encontram um terreno fértil para se estabelecer e proliferar, enquanto em

---

<sup>9</sup> Dados do censo do IBGE de 2010 já defasados, tendo em vista que ainda não foi realizado o censo de 2020, davam conta de que praticamente 90% da população brasileira se declaravam cristãos, assim distribuídos: 64,6% católicos; 22,2% evangélicos e 2% kardecistas. Descontando o percentual de 8% destinado aos que se declaravam sem religião, sobraram pouco mais de 2% da população brasileira não cristã, sendo 0,3% afrorreligiosa, incluindo as modalidades sincretizadas com o cristianismo, como a umbanda. Um levantamento realizado pelo Instituto Datafolha em 2020 atualizou esses dados sem alterar significativamente o espaço de hegemonia do cristianismo no Brasil, uma vez que nossa população é representada, segundo essa pesquisa por: 50% de católicos; 31% de evangélicos; e 3% de kardecistas, restando 11% sem religião, 3% de pertencentes a outras religiões e 2% de adeptos de afrorreligiões. A título de exemplo, atualmente a Iurd possui quase 2 milhões de adeptos no Brasil.

outros essa tarefa não parece profícua. De toda maneira, essa intolerância religiosa iurdiana jamais pôde ser meramente plasmada em determinada sociedade receptora, mesmo naquelas que melhor a receberam, sem sofrer ajustes imprescindíveis de acordo com a cultura local.

## A INTOLERÂNCIA RELIGIOSA IURDIANA NA ARGENTINA

Dentre tantas possibilidades, a escolha pela Argentina para mostrar como a intolerância religiosa iurdiana pode se transnacionalizar para fora do Brasil se justifica por três razões particulares.

Primeiramente, conforme mencionado, a Argentina é considerada um dos países em que a Iurd logrou maior sucesso de estabelecimento ao redor do mundo. Tendo chegado lá em 1989, atualmente ela conta com aproximadamente 230 templos e milhares de fiéis espalhados por todas as províncias do país, além de possuir múltiplos espaços nas mídias, inclusive sendo detentora de canais de comunicação locais e com forte atuação também na internet e nas redes sociais<sup>10</sup>.

Em segundo lugar, tenho estudado a presença da Iurd fora do Brasil há aproximadamente 17 anos, e a Argentina constitui o país onde mais realizei minhas observações diretas (mediante diferentes períodos de trabalho de campo) e indiretas (por acompanhamento remoto e bibliográfico). Conto, portanto, com dados de pesquisa e reflexões mais aprofundados, se comparados com outros locais onde também tenho observado a presença da Iurd no exterior (TADVALD, 2015a).

Por fim, as afrorreligiões brasileiras também se transnacionalizaram para o país platino, e esse aspecto fomentou um cenário particular, que fricciona os já mencionados dois polos antagônicos da religiosidade brasileira em um país estrangeiro. Isso acontece porque a Argentina registra fluxos de afrorreligiões como a umbanda há mais de 100 anos, além do batuque gaúcho, outra de suas modalidades, desde os anos 1960<sup>11</sup>.

---

10 O número de fiéis da Iurd na Argentina é impreciso por não fazer parte dos levantamentos oficiais do país, mas estima-se que 10% da população local sejam de evangélicos, sendo que a Iurd possui uma pequena fração desse contingente. Dados êmicos a respeito da história da presença da igreja no país podem ser consultados em: <https://sites.universal.org/universal40anos/artigo/20-argentina-conheca-a-trajetoria-da-universal-no-pais>. Mais recentemente, acessamos esse sítio em outubro de 2022.

11 Sobre a presença das religiões brasileiras de matriz africana na Argentina, ver, especialmente, Bem (2012), Frigerio (2013), Oro (2009) e Segato (2007).

A relevância de observar justamente na Argentina a transnacionalização da intolerância religiosa propagada pela Iurd também se justifica por certos processos de exclusão social semelhantes, estruturalmente, ao caso brasileiro, notadamente contra as populações negras e indígenas argentinas (ROMERO, 2006).

Na Argentina o componente cultural afro-orientado foi praticamente erradicado do discurso da nação. Além disso, as atuais populações afroreligiosas – que, à exemplo do Brasil, também são compostas por toda sorte de pessoas – resistem a duras penas para se manterem legitimadas junto à nação. Entretanto, na vasta literatura que temos disponível atualmente sobre a presença da Iurd no exterior, independentemente do país em questão, dificilmente deixaremos de encontrar cotejadas situações das mais diversas que repercutem tensões e conflitos que a denominação enfrenta junto às sociedades de recepção. Aspecto que também diz respeito, direta ou indiretamente, ao tema da intolerância religiosa, que a tem tanto como promotora quanto como vítima, quando recebe fortes restrições da sociedade local por se tratar de uma instituição religiosa estrangeira.

Em contrapartida, é importante mencionar alguns exemplos que revelam como a intolerância muitas vezes caminha em uma via de mão-dupla. Ou seja, a “*iglesia Pare de Sufrir*”, como é popularmente conhecida em outros países de língua espanhola, também é vítima da intolerância. Fundamentalmente, a Iurd é desacreditada pelas camadas médias e altas da população argentina, que, de forma resumida, consideram-na uma espécie de “seita”, no sentido mais depreciativo que tal expressão pode sugerir naquele imaginário nacional, supostamente por se aproveitar da “ingenuidade de pessoas carentes e não se furtar de praticar exploração econômica junto a elas”<sup>12</sup>.

Institucionalmente, esse panorama geral de descrédito e deslegitimação pode ser verificado tanto nas inúmeras restrições que o governo local impõe à igreja quanto na recusa ao seu ingresso nas federações e associações evangélicas locais. Mas um panóptico revelador dessa questão pode ser observado nas diversas matérias sobre a Iurd, veiculadas nas grandes mídias locais desde os anos 1990.

No levantamento que realizei em todos os principais jornais argentinos, como o *Clarín* e o *La Nación*, que cobriu um período de aproximadamente 15 anos, não houve nem uma matéria sequer que mencionasse a Iurd de forma não depreciativa (TADVALD, 2015a). Destaco esta passagem, publicada numa reportagem de 2006 no *La Nación*, que analisava os programas de

---

<sup>12</sup> Essa apreciação, entrementes corriqueira, escutei da senhora que alugava o apartamento em que me hospedei durante um trabalho de campo que realizei em Buenos Aires por volta de 2010.

televisão da igreja:

A la medianoche, por América 24, aparecen imágenes de gente desesperada: una mujer llora, un hombre aproxima su nariz a unas líneas de cocaína y una chica clava un cuchillo de carnicero en sus muñecas, mientras chorrea la sangre (o, mejor dicho, el ketchup). Corte. El obispo Marcus Vinicius da la bienvenida, en portuñol, al programa ‘Pare de sufrir’ por América 24. El predicador presenta a los esposos, Marcelina y César, que cuentan los problemas sexuales que padecían. Ella pensaba que su marido la engañaba porque cuando estaba en la intimidad no pasaba nada. ‘Se me irritaba la vagina cuando estaba con él’, explica. Pero hay más: Marcelina relata que su hija se masturbaba desde los cuatro años y que ella intentó suicidarse dos veces, de manera truculenta. ‘Pensé en tirarme de un edificio y en incendiarme con mis hijas’, dice. El testimonio, como el de esta pareja, es una de las dos variantes que utilizan estos programas para exaltar el sufrimiento (SANZOL, 2006).

A representação depreciativa que pode ser inferida a partir dessa matéria jornalística publicada no *La Nación* repercute um imaginário nacional mais geral, que, aliás, já foi objeto de análise de estudos locais – e pioneiros – que avaliaram os primeiros anos da chegada da Iurd na Argentina. Consideraram que sua atuação se fundamenta a partir de uma espécie de “lavagem cerebral” de certas camadas da sociedade local, sobretudo as classes populares (FRIGERIO, 1993a; 1993b).

Extratos como esse reproduzem a opinião pública e o imaginário geral de intolerância contra a presença da Iurd no país, que perdura. Isso porque, nos últimos anos, sempre que retorno à Argentina por algum compromisso profissional ou pessoal, eu procuro visitar os templos da denominação e perguntar para pessoas aleatórias, ainda que de forma despretensiosa, se elas conhecem e o que o pensam sobre a Iurd. Sempre deparo com manifestações restritivas ou de reprimendas, sintetizadas na seguinte fala recente de um motorista de táxi: “*Para mí, esta iglesia – la Pare de Sufrir – es el diablo*”.

## **A INTOLERÂNCIA RELIGIOSA IURDIANA PRESENTE EM MÍDIAS TRANSNACIONAIS**

A presença da Iurd nos meios de comunicação, sobretudo na rádio, faz parte de sua estratégia de crescimento e evangelização. Da mesma maneira, na iminência de se estabelecer em algum país, essas diferentes mídias ampliam a área de atuação e participação da igreja no espaço público local (FONSECA, 2003).

A presença da Iurd na mídia também varia consideravelmente de país para país, com

maior ou menor penetração, conforme cada cenário transnacional. Ela pode incluir desde o aluguel de alguns espaços em emissoras de terceiros, como ocorreu nos primeiros momentos da igreja no Brasil, até a aquisição de veículos de rádio e televisão, editoras e gravadoras, estratégia, aliás, que chega a formar poderosos conglomerados midiáticos (ORO; TADVALD, 2018; TADVALD, 2020).

Na Argentina, o crescimento de sua presença nas mídias foi paulatino, de maneira que a Iurd enfrentou muitas dificuldades de inserção na aquisição de espaços ou mesmo de emissoras em seus primeiros anos. Isso se deu, em grande medida, por conta de restrições do governo local que impediam a compra de veículos de comunicação por instituições religiosas estrangeiras.

Desde os anos 2000, todavia, a Iurd conta com uma participação importante na rádio local pela *Red Alehuya*, de sua propriedade desde 2009, que transmite seus programas de Buenos Aires para toda a América Latina. A igreja também usa espaços alugados em canais de televisão aberto e no serviço a cabo (como a América TV e a Azul TV), afora a sua presença na Internet e nas redes sociais destinadas ao país e com produção de conteúdo local.

Destaca-se ainda a edição, desde 1998, da versão latino-americana de seu jornal Folha Universal, chamado por lá de “*El Universal*”, e do suplemento “*IURD Noticias*”, que também é distribuído gratuitamente nos templos ou em suas cercanias, seguindo o formato editorial de outros jornais ao redor do mundo: a de um folhetim popular, que mistura notícias variadas com material evangelizador da própria igreja.

Na televisão, os três principais programas iurdianos veiculados são o “*Programa de la Familia*”, o “*Pare de sufrir*” e o “*Habla que te escucho*”. Em um dos programas a que assisti quando visitei a Argentina alguns anos atrás, depois de uma matéria sobre situações de bruxaria dramatizada, em meio a “trabalhos” e “feitiços”, aparecia uma mulher “fazendo trabalhos”, enrolando velas coloridas em um pano branco. Em seguida, vi o testemunho de outra mulher (uma fiel), que afirmava que esses “*trabajos*” estavam nas ruas – quem passasse por eles poderia ser terrivelmente afetado. Até que a cena voltava ao pastor, que explica ao vivo como muitas pessoas são vítimas desses “*trabajos*” e que somente a Iurd poderia ajudá-las.

Outra a matéria televisiva vista na mesma época, intitulada “*Crimenes macabros: crímenes en ritos satánicos*”, iniciava com a imagem de um homem com olhar “endemoniado” agarrando pela mandíbula uma mulher com expressão de pavor. Depois aparecia a mulher sozinha, desesperada em um quarto, e em seguida a cena de um velório, entrecortada pela imagem de vários cadáveres enfileirados e “ensacados” nos repositórios pretos usados pela polícia. Enquanto isso, a narração em áudio explicava que as vítimas escutavam vozes que as faziam agir de forma inconsciente; o narrador explicava que essas vozes as levam aos desígnios

do diabo, convertendo suas vítimas em “*ofrendas*”. Nesse momento, apareciam cenas de mãos tocando tambores e as mãos de uma pessoa vestida de branco, incorporando um espírito em um terreiro, enquanto uma legenda passava sobre a tela, com os dizeres “*crimenes macabros*”.

O terceiro e último exemplo, coletado em campo, foi publicado em uma das edições do jornal da Iurd na Argentina, em matéria intitulada “*Los curanderos no pudieron ayudarla*” (IURD Noticias, 2008, p. 6):

Irma Chapot jamás imaginó que su vida se transformaría en un verdadero infierno. “Mi familia estaba destruida. Yo sufría con fuertes dolores de cabeza, depresión, no podía dormir. Tomaba pastillas desde los 20 años. Lo peor fue cuando los médicos me detectaron cáncer en los intestinos, fue muy duro”. Irma buscó ayuda en brujos y curanderos pero en nada ayudaron. “A esto se le agregó la mala situación económica, mi sueldo había sido embargado, perdí mi auto, y llegué a pensar en quitarme la vida”, recuerda. Se sentía en fondo del pozo, desesperada, pero conoció la iglesia a través de El Universal. “Usé mi fe y perseveré, poco a poco fui viendo los resultados. Hoy estoy liberada, mi familia está restaurada, fui sanada, en lo económico, todo está bien, mis hijos consiguieron trabajo. Dios transformó todo”<sup>13</sup>.

Os exemplos acima não são exceções do conteúdo geralmente veiculado pelas mídias iurdianas na Argentina; fazem parte, portanto, de um léxico de intolerância religiosa deveras difundido pela igreja naquele país, mas que não se limita a ele. Essa intolerância se apresentará e se adaptará, no entanto, conforme os termos locais do preconceito da sociedade de recepção.

No caso argentino, ainda que as narrativas e imagens que compõem os exemplos supracitados façam alusão direta ao campo afroreligioso, é importante recuperar a percepção de que o próprio componente afro-orientado foi historicamente alijado do imaginário daquela nação. Isso não quer dizer que não existam populações negras e afroreligiosas na Argentina, mas o contrário. Sua representação na sociedade local, contudo, é bem distinta e diminuta, se comparada a de países vizinhos, como o Brasil ou Uruguai (BEM, 2012; FRIGERIO, 2007).

Para empreender a estratégia de acomodar essa forma de intolerância religiosa, a Iurd toma da cultura negra e afroreligiosa os traços que ela remodela e deprecia, conectando-os ao contexto da pajelança, ao curanderismo, à bruxaria e à feitiçaria, mais bem estabelecido no modelo vigente de preconceito e racismo estrutural e institucional historicamente atrelado ao universo local das populações indígenas e camponesas daquele país.

Ainda em termos estratégicos, mas no sentido oposto: a Iurd não ataca o universo cristão, historicamente estabelecido na Argentina mediante a igreja católica, não ofendendo

<sup>13</sup> Para uma análise discursiva sobre as percepções da sociedade argentina a esse respeito, consultar Frigerio (1993a).

seus símbolos e divindades, como a Nossa Senhora, ao contrário do que já fez no Brasil, a exemplo do episódio do “chute na santa”<sup>14</sup>.

Por sua vez, a transnacionalização da intolerância religiosa encontra nos rituais da igreja o cenário propício para seu estabelecimento e sua reprodução, transformando seus templos em territórios privilegiados para a observação de outros aspectos da transmissão e da manifestação dessa intolerância no estrangeiro.

## **A INTOLERÂNCIA RELIGIOSA IURDIANA PRESENTE EM RITUAIS TRANSNACIONAIS**

Tanto no sentido teológico quanto no litúrgico e até mesmo no empresarial, o modelo expansionista da Iurd prima pela estratégia da “homogeneização adaptável” na sociedade estrangeira de recepção. No aspecto litúrgico, destacam-se sua teologia da prosperidade e o modelo de luta e cura espiritual, ambas diretamente atreladas. Em linhas gerais, a prosperidade pessoal a ser alcançada pode ser realizada pelo combate às forças malignas. Uma das atuações dessas forças se realiza mediante a ação de espíritos malignos (“encostos”) que, dentro do léxico da intolerância iurdiana, consistem em simulacros depreciativos das entidades do panteão afrorreligioso (ALMEIDA, 2003; MARIZ, 1997; RIBEIRO, 2005; SILVA, 2007).

Muitos de seus rituais, portanto, são destinados a esse combate direto, que exorciza e expurga esses espíritos malignos do corpo dos fiéis. Para isso, no Brasil, por exemplo, destaca-se a Sessão do Descarrego. Esse ritual já consagrado pela Iurd está presente em sua agenda litúrgica no exterior e, assim como temos discutido até aqui, ele também se adapta, acomoda-se e se ressignifica conforme a sociedade de recepção.

Na Argentina, esse ritual de exorcismo ocorre tradicionalmente nas sextas-feiras, dia consagrado para a “*Sesión de la Descarga Espiritual*”; contudo, a exemplo do que ocorre no Brasil, essas reuniões exorcistas, de “descarrego”, não se restringem apenas a esse dia. Podem aparecer em absolutamente qualquer outra reunião temática de sua agenda litúrgica, como aquelas destinadas a empresários, famílias, relacionamentos amorosos etc.

---

14 O episódio ocorreu no Brasil, em 12 de outubro de 1995, quando, em um programa televisivo conhecido como Despertar da Fé, o então bispo da Iurd, Sérgio Von Helder, chutou e socou várias vezes uma imagem de Nossa Senhora Aparecida, como de costume representada negra. Fez isso para referir-se à ineficácia da idolatria e à futilidade da devoção mariana justamente no dia consagrado à padroeira do Brasil, gerando muitas controvérsias à época (GIUMBELLI, 2003).

Nos templos mais tradicionais da Iurd na Argentina, sobretudo em Buenos Aires, desde o ano de 2008 participei de inúmeros rituais que apresentavam marcos da transnacionalização da intolerância religiosa. Descrevo um deles – dos primeiros a serem observados naquele ano – a seguir<sup>15</sup>.

No fim da tarde de uma quinta-feira, dando início ao ritual destinado à boa fortuna das famílias com mais de cem pessoas presentes, incluindo muitas crianças, o pastor brasileiro clamou contra os demônios, a macumba, a feitiçaria e a bruxaria: “Envia tua unção. Todos os demônios hoje vão sair”, ele dizia. O auditório respondia de forma uníssona: “Sale, sale”, jogando as mãos sobre os ombros. A seguir fomos convidados a “formar a corrente”.

Fomos conduzidos a pisar o sal grosso que fora derramado em torno das fileiras do templo, quilos e quilos formando um grande círculo. Demo-nos as mãos numa corrente, no intuito de iniciar a evocação e o exorcismo dos demônios.

A iluminação foi atenuada, deixando quase às escuras a nave do templo, quando o pastor, aos gritos, ordenou que os demônios se manifestassem. Sem demora, motivadas pelas forças malignas, muitas pessoas começaram a gritar. A poucos metros de mim, um senhor desmaiou. Alguns dos obreiros que se revezavam no atendimento ao público foram ao seu socorro. A mão de outra senhora, que segurava a minha, começou a tremer e suar, até que ela foi possuída e instantaneamente socorrida pelos ajudantes voluntários e precavidos (chamados de obreiros, localmente, “ujieres”).

Então reparei outra mulher, logo ao meu lado esquerdo, manifestando um demônio, curvando seu corpo para a frente, postura corporal a exemplo de entidades afro-brasileiras, mas grunhindo sons intraduzíveis. Um obreiro se aproximou de mim, segurou a minha cabeça e a minha nuca e proferiu os comandos da ordem exorcista: “*Manifesta! Sale!*”. Permaneci calado e imóvel até ele desistir de mim, concentrando-se na senhora que segurava a minha mão, igualmente calada.

Outras possessões são estimuladas e vão tomando conta do templo, todas elas, sem exceção observada, se realizando por meio de performances peculiares e ressignificadas das possessões do campo afrorreligioso, especialmente a dos exus. O corpo fica estendido para a sua frente e uma das mãos, voltada para trás, faz o sinal “de guampinha” com os dedos, o “sinal do demônio”.

---

15 Metodologicamente, vali-me aqui da observação participante, e minha intenção se restringe agora a oferecer um relato de base etnográfica resumido, sem o aprofundamento teórico devido, levando em consideração os termos da discussão mais abrangente que pontuam marcos da transnacionalização da intolerância religiosa iurdiana e podem ser destacados dessa experiência singular.



Como é praxe nesses rituais iurdianos, realiza-se uma espécie de “triagem dos encostos”, quando os obreiros selecionam e conduzem ao palco, para perto do pastor, algumas das pessoas possuídas. As demais são exorcizadas pelos próprios obreiros na corrente, antes de retornarem aos seus lugares, como fizemos todos nós.

No púlpito, os demônios aguardam enfileirados, com paciência, seu momento de interagir e de serem exorcizados pelo pastor. Na tradição cristã, só é possível exorcizar um demônio depois que se descobre o seu nome. É por isso que o pastor pergunta para as pessoas como se chamam seus encostos: “iemanjá”, “oxum”, “ogum”, “exu”... Conforme aprenderam junto a igreja, um a um eles vão sendo nomeados como entidades do panteão africano (ainda que com sotaque espanhol), aos gritos ou com uma voz grave e terrificante – ou seja, exatamente como ocorre no Brasil.

Então o pastor os exorciza, humilhando-os e coadunando essa prática com a sua pregação, voltada para o tema do próprio ritual de exorcismo. Falando sobre os perigos desses demônios para as famílias, dos cuidados que as pessoas devem ter e da assistência espiritual imprescindível que a Iurd pode lhes oferecer.

Exorcizados os encostos, o pastor convoca as crianças a subir ao palco. Dezenas aquiescem e atendem ao seu pedido. As de colo são conduzidas pelas mães. O pastor então invoca uma oração para expulsar delas os “erês”, que, para ele, explica-nos, são os espíritos malignos infantis que afetam as crianças. Terminada essa oração, ele pediu dinheiro.

Disse o pastor brasileiro mais em português do que em “portunhol”:

Para quem já conhece, não preciso ficar explicando... Vocês vão passar o envelope que os obreiros entregam na cabeça dos seus familiares, e se ele não quiser é porque tá “carregado”... Agora é a hora dos votos!

Então pede a contribuição de 100 pesos, regredindo progressivamente para 50, 30, 20 e 10 pesos. À medida que diminui a pedida, aumenta a quantidade de pessoas que oferecem algum valor.

Antes de encerrar a sessão, ainda houve tempo para o pastor explicar que existe um trabalho de “macumbaria” realizado todo ano na Bahia por “*una tal de chica de lo Cantoá*”. Finge não saber ou não conseguir falar ao certo o nome de Mãe Menininha do Gantois, famosa – e já falecida – mãe-de-santo baiana que se tornou uma alcunha demoníaca corrente dentro do discurso iurdiano.

Dado que a intolerância religiosa deve ser exportada levando em consideração o contexto receptor – no caso argentino, bem mais alheio ao imaginário afrorreligioso –, o pregador precisa demarcar que se trata de um trabalho de feitiçaria que ocorre no Brasil. Explica que ocorre

todos os anos e é realizado para consagrar os demônios, acrescentando que o trabalho também alcança a Argentina.

“Prova disso”, para ele, é que pelo país também é possível encontrar certos expedientes utilizados no “trabalho”, como cédulas de dinheiro rasuradas com pedidos, correntes, simpatias e assim por diante; quem as tocar tocará em desgraça. As notas rasuradas, portanto, devem sempre ser entregues à Iurd, que sabe como purificá-las. Todos aqueles que algum dia as tocaram devem lavar suas mãos nas bacias com água e sal grosso trazidas pelos obreiros.

Assim terminou um ritual iurdiano no estrangeiro. Pelo que pude inferir em diversas oportunidades, os argentinos na maioria não estão familiarizados com o tema das afroreligiões, nem de forma secular, como ocorre em geral na sociedade brasileira. Ao contrário, isso não se aplica aos fiéis da Iurd, de quem eu escutava ocasionalmente que: *“estas religiones son obra del diablo”*.

## PALAVRAS FINAIS

Na Argentina, a Iurd possibilitou a ressemantização do campo afro-brasileiro para o terreno dos curandeiros, da pajelança, da bruxaria e de outras manifestações de natureza semelhante e com pouca precisão simbólica. É por isso que foi capaz de manter parte importante de sua cosmologia, outra vez ressignificada, de forma a manter seu equilíbrio discursivo.

Ao evitar as polêmicas e afrontas diretas, especialmente contra o campo católico (a religião mais legitimada no país e contra a qual não convém se antepor), a Iurd tem conseguido relativo êxito. Esse sucesso é alcançado pela promoção da intolerância contra populações afroreligiosas e mesmo indígenas que sempre viveram “à margem da sociedade local estabelecida” (ROMERO, 2006), considerando a escassez de reconhecimento social e proteção do Estado para o livre exercício de suas práticas.

Somam-se a esse contexto diferentes formas de perseguição e a pouca simpatia que lhes é conferida historicamente na Argentina. Nos últimos anos, de fato, as afroreligiões locais também tiveram de enfrentar os ataques importados de outra religião de origem brasileira, desta vez a neopentecostal, que não se furta de reforçar antigos e agregar novos códigos ao léxico local racista e intolerante.

Nos termos da transnacionalização da intolerância religiosa, ao seu modo, a Iurd parece ensinar o seu simulacro pejorativo do campo afroreligioso para os seus adeptos argentinos,

que aprendem a demonizá-lo, como apregoa o cânone iurdiano transnacionalizado pelos mais diferentes expedientes, parte deles suscitados ao longo desse texto.

Sem sombra de dúvidas, a experiência da Iurd na Argentina tem contribuído para somar e ressignificar termos e preceitos locais a respeito do preconceito religioso e étnico contra afrorreligiosos, negros e indígenas daquele país. Esse fenômeno não está esgotado nem é exclusivo por lá, tampouco no Brasil.

Cabe ainda uma extensa agenda de pesquisa de âmbito global que possibilite compreender como essa intolerância religiosa “*made in Brasil*” tem se difundido ao redor do mundo pela ação da Igreja Universal.

## REFERÊNCIAS

1. ABÉLÈS, Marc. **Anthropologie de la globalisation**. Paris: Payot, 2008.
2. ALMEIDA, Sílvio. **Racismo estrutural**. São Paulo: Pólen, 2019.
3. ALMEIDA, Ronaldo. A guerra das possessões. *In*: ORO, Ari Pedro *et al.* (org.). **Igreja Universal do Reino de Deus: os novos conquistadores da fé**. São Paulo: Paulinas, 2003. p. 321-342.
4. AUBRÉE, Marion. Dynamiques comparées de l’Église universelle du royaume de Dieu au Brésil et à l’étranger. *In*: BASTIAN, Jean-Pierre; CHAMPION, Françoise; ROUSSELET, Kathy (org.). **La globalisation du religieux**. Paris: L’Harmattan, 2001. p. 113-124.
5. BAHIA, Joana; SIUDA-AMBROZIAK, Renata (org.). Trajetórias globais das religiões (dossiê). **RBHR: Revista Brasileira de História das Religiões**, Maringá, v. 14, n. 41, v. 14, 2021. Disponível em: <https://eduemojs.uem.br/ojs/index.php/RbhrAnpuh/issue/view/1812>. Acesso em 14 jun. 2023.
6. BEM, Daniel Francisco de. **Tecendo o axé: uma abordagem antropológica da atual transnacionalização afro-religiosa nos países do Cone Sul**. 2012. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2012.
7. CAPONE, Stefania. Religions en migration: de l’étude des migrations internationales à l’approche transnationale. **Autrepas**, Paris, n. 56, p. 235-259, 2010.
8. CSORDAS, Thomas. **Transnational transcendence: essays on religion and globalization**. Berkeley: University of California Press, 2009.

9. CORTEN, André. **Os pobres e o Espírito Santo**: o pentecostalismo no Brasil. Petrópolis, Vozes, 1996.
10. CORTEN, André. Pentecôtismes: immanence et transnationalisation. **Archives de Sciences Sociales des Religions**, Paris, n. 133, janvier-mars, p. 131-151, 2006.
11. DA SILVA, Vagner Gonçalves. Prefácio ou notícias de uma guerra nada particular: os ataques neopentecostais às religiões afro-brasileiras e aos símbolos da herança africana no Brasil. *In*: DA SILVA, Vagner Gonçalves (org.). **Intolerância religiosa**: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro. São Paulo: Edusp, 2007. p. 9-28.
12. FERNANDES, Florestan. **O negro no mundo dos brancos**. São Paulo: Global Editora, 2021.
13. FONSECA, Alexandre Brasil. Igreja Universal: um império midiático. *In*: ORO, Ari Pedro *et al.* (org.). **Igreja Universal do Reino de Deus**: os novos conquistadores da fé. São Paulo: Paulinas, 2003. p. 259-280.
14. FREEMAN, Dena. (org.). **Pentecostalism and development**: churches, NGOs and social change in Africa. New York: Palgrave Macmillan, 2012.
15. FRESTON, Paul. A Igreja Universal do Reino de Deus na Europa. **Lusotopie**, Lisboa, v. 2, , p. 383-404, 1999.
16. FRESTON, Paul. Latin America: the other Christendom – pluralism and globalization. *In*: BEYER, Peter; BEAMAN, Lori (org.). **Religion, globalization and culture**. Leiden: Brill, 2007. p. 577-599.
17. FRIGERIO, Alejandro. La invasión de las sectas: el debate sobre nuevos movimientos religiosos en los medios de comunicación en Argentina. **Sociedad y Religión**, Buenos Aires, n. 10-11, p. 24-51, 1993a.
18. FRIGERIO, Alejandro. Perspectivas actuales sobre conversion, deconversion y “lavado de cerebro” en nuevos movimientos religiosos. *In*: FRIGERIO, Alejandro; CAROZZI, María Julia; TARDUCCI, Mónica (org.). **Nuevos movimientos religiosos y ciencias sociales**. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 1993b. p. 46-80.
19. FRIGERIO, Alejandro. Exportando guerras religiosas: as respostas dos umbandistas à Igreja Universal do Reino de Deus na Argentina e no Uruguai. *In*: DA SILVA, Vagner Gonçalves (org.). **Intolerância religiosa**: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro. São Paulo: EDUSP, 2007. p. 71-117.
20. FRIGERIO, Alejandro. A transnacionalização como fluxo religioso na fronteira e como campo social: Umbanda e Batuque na Argentina. **Debates do NER**, Porto Alegre, ano 14, n. 23, p. 15-57, 2013.
21. GIUMBELLI, Emerson. O “chute na santa”: blasfêmia e pluralismo religioso no Brasil. *In*: BIRMAN, Patrícia (org.). **Religião e espaço público**. São Paulo: Attar Editorial, CNPq/Pronex, 2003. p. 169-199.

22. GRACINO JÚNIOR, Paulo. **A demanda por deuses**: globalização, fluxos religiosos e culturas locais nos dois lados do Atlântico. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2016.
23. IBGE - Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. **Censos demográficos**. Disponível em: <https://www.ibge.gov.br/>. Disponível em: 08 out. 2022.
24. INSTITUTO DATAFOLHA. “50% dos brasileiros são católicos, 31%, evangélicos e 10% não têm religião, diz Datafolha”. **Portal G1**, Caderno de Política. Disponível em: <https://g1.globo.com/politica/noticia/2020/01/13/50percent-dos-brasileiros-sao-catolicos-31percent-evangelicos-e-10percent-nao-tem-religiao-diz-datafolha.ghtml> Disponível em: 08 out. 2022.
25. IURD NOTICIAS. **Los curanderos no pudieron ayudarla**. Buenos Aires, Edição de domingo, 09 de noviembre 2008, p. 6.
26. MAFRA, Clara. **Na posse da palavra**: religião, conversão e liberdade pessoal em dois contextos nacionais. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais do Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa, 2002.
27. MARIANO, Ricardo. **Neopentecostais**: os pentecostais estão mudando. 1995. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Departamento de Sociologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1995.
28. MARIANO, Ricardo. **Neopentecostais**: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil. São Paulo: Loyola, 2005.
29. MARIANO, Ricardo. Império Universal: Igreja neopentecostal cresce mundialmente, exporta sua hierarquia chefiada por brasileiros e enfrenta acirrada concorrência religiosa. **Folha de São Paulo**, Caderno Mais, p. 2, edição de 2 de maio de 2010.
30. MARIZ, Cecília. O demônio e os pentecostais no Brasil. *In*: BIRMAN, Patrícia (org.). **O mal à brasileira**. Rio de Janeiro: Eduerj, 1997. p. 45-61.
31. NASCIMENTO, Abdias do. **O genocídio do negro brasileiro**: processo de um racismo mascarado. São Paulo: Editora Perspectiva, 2016.
32. OOSTERBAHN, Martijn; VAN DE KAMP, Linda; BAHIA, Joana. **Global trajectories of Brazilian religion**: lusospheres. Londres: Bloomsbury, 2020.
33. ORO, Ari Pedro. Neopentecostais e afro-brasileiros: quem vencerá esta guerra? **Debates do NER**, Porto Alegre, n. 1, p. 10-37, 1997.
34. ORO, Ari Pedro; CORTEN, André; DOZON, Jean-Pierre. (org.). **Igreja Universal do Reino de Deus**: os novos conquistadores da fé. São Paulo: Paulinas, 2003.
35. ORO, Ari Pedro. A presença religiosa brasileira no exterior: o caso da Igreja Universal do Reino de Deus. **Estudos Avançados**, São Paulo, v. 18, n. 52, p. 139-155, 2004.
36. ORO, Ari Pedro. Intolerância religiosa iurdiana e reações afro no Rio Grande do Sul. *In*: DA SILVA, Vagner Gonçalves. (org.). **Intolerância religiosa**: impactos do

- neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro. São Paulo: Edusp, 2007. p. 29-69.
37. ORO, Ari Pedro. Transnacionalização religiosa no Cone-Sul: uma comparação entre pentecostais e afro-religiosos. **Debates do NER**, Porto Alegre, ano 10, n. 16, p. 225-245, 2009.
38. ORO, Ari Pedro; STEIL, Carlos; RICKLI, João. **Transnacionalização religiosa: fluxos e redes**. São Paulo: Terceiro Nome, 2012.
39. ORO, Ari Pedro; TADVALD, Marcelo. Consideraciones sobre el campo evangélico brasileño. **Nueva Sociedad**, Buenos Aires, v. 1, p. 1-13, 2019. Disponível em: [https://static.nuso.org/media/articles/downloads/3.TC\\_Oro\\_280.pdf](https://static.nuso.org/media/articles/downloads/3.TC_Oro_280.pdf). Acesso em: 14 jun. 2023.
40. ORO, Ari Pedro; TADVALD, Marcelo. A Igreja Universal do Reino de Deus no espaço público religioso global. **Sociologia**, Porto, v. 36, p. 31-50, 2018. Disponível em: <https://ojs.letras.up.pt/index.php/Sociologia/article/view/5314>. Acesso em: 14 jun. 2023.
41. ORTIZ, Renato. **A morte branca do feiticeiro negro: umbanda, integração de uma religião numa sociedade de classes**. Petrópolis: Editora Vozes, 1978.
42. PACE, Enzo. Religião e globalização. In: ORO, Ari Pedro; STEIL, Carlos Alberto (org.). **Globalização e religião**. Petrópolis, Editora Vozes, 1999. p. 25-42.
43. PICOLOTTO, Mariana Reinisch. **“Transnacionalização e missão invertida”**: as parcerias da igreja brasileira Batista Brasa e igrejas batistas britânicas. 2022. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2022.
44. PRANDI, Reginaldo. A religião do planeta global. In: ORO, Ari Pedro. STEIL, Carlos Alberto (org.) **Globalização e religião**. Petrópolis: Editora Vozes, 1999. p. 63-70.
45. RABELO, Miriam. Religião e cura: algumas reflexões sobre a experiência religiosa das classes populares urbanas. **Caderno de Saúde Pública**, Rio de Janeiro, v. 9, n. 3, p. 316-325, 1993.
46. RIBEIRO, Jaçanã. **O simulacro da alteridade: uma análise discursiva do ritual de libertação e cura da Igreja Universal do Reino de Deus**. 215p. 2005. Dissertação (Mestrado em Estudos da Linguagem – Análise do Discurso) – Programa de Pós-Graduação em Letras, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2005.
47. ROMERO, Luis Alberto. **História contemporânea da Argentina**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2006.
48. SANZOL, Carlos. La “salvación” está en la pantalla: la criticada Iglesia Universal del Reino de Dios promete el paraíso en sus programas de TV. **La Nación**, Buenos Aires, 3 de maio de 2006.
49. SEGATO, Rita Laura. **La nación y sus otros: raza, etnicidad y diversidad religiosa en**

- tiempos de Políticas de la Identidad. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2007.
50. TADVALD, Marcelo. Religiões evangélicas e sua presença nas mídias brasileiras. O caso da Igreja Universal. **REB: Revista Eclesiástica Brasileira**, Petrópolis, v. 80, p. 46-60, 2020. Disponível em: <https://doi.org/10.29386/reb.v80i315.2021>. Acesso em: 14 jun. 2023.
51. TADVALD, Marcelo. **Veredas do sagrado**: Brasil e Argentina no contexto da transnacionalização religiosa. Porto Alegre: Cirkula, 2015a.
52. TADVALD, Marcelo. A reinvenção do conservadorismo: os evangélicos e as eleições federais de 2014. **Debates do NER**, Porto Alegre, v. 16, p. 259-288, 2015b.
53. TAVOLARO, Douglas. **O bispo**: a história revelada de Edir Macedo. São Paulo: Larousse, 2007.
54. VAN DER VEER, Peter. **Transnational Religion. Transnational Migration: comparative perspectives**. Princeton: University, 2001.

*Marcelo Tadvald*

Doutor em Antropologia Social pela Universidade de Brasília e Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Pós-Doutor em Antropologia Social pelo Programa Nacional Capes do Ministério da Educação. ID ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2432-7094>. E-mail: [marcelotadvald@gmail.com](mailto:marcelotadvald@gmail.com)