

**Instituto Superior de Ciências do Trabalho e da Empresa**

Departamento de Antropologia

**“DEUS É BRASILEIRO”: VIVÊNCIAS RELIGIOSAS E O  
QUOTIDIANO ENTRE IMIGRANTES BRASILEIROS  
CATÓLICOS E EVANGÉLICOS**

**Elisabete Maria de Almeida Curtinhal**

Dissertação submetida como requisito parcial para obtenção do grau de  
**Mestre em Antropologia: Multiculturalismo e Identidades**

Orientador:

Prof. Doutor Ramon Sarró

Setembro, 2007

## **RESUMO**

A presente dissertação pretende constituir-se como uma contribuição para a investigação sobre as vivências religiosas em contexto migratório a partir do estudo de um caso concreto, o de imigrantes Brasileiros, católicos e evangélicos, moradores no bairro da Brasilândia, no concelho do Seixal. Tem como objectivos centrais: por um lado, aferir de que forma a religião é vivida pelas pessoas no seu quotidiano e perceber se essa vivência religiosa se alterou na sequência da experiência migratória e, eventualmente, é apropriada pelos migrantes como uma resposta às adversidades inerentes a essa experiência; por outro lado, perceber qual o papel desempenhado pelas duas igrejas que congregam a maioria dos moradores do bairro (a igreja Católica, através da paróquia de Amora e a igreja Evangélica Associação Missionária de Alcance Internacional) no que se refere ao acolhimento destes imigrantes e ainda de que modo a participação religiosa contribui para a integração sócio-cultural destes imigrantes em Portugal. Procuramos demonstrar como a vivência religiosa, distinta entre católicos e evangélicos, é reavaliada, revalorizada e reinterpretada à luz de novos significados e sentidos, deve ser entendida segundo factores como o sentido de comunidade religiosa e a sua composição étnica no país de acolhimento, as diferenças sociais, culturais e rituais dos contextos religiosos e a estrutura organizativa de cada uma das igrejas.

**Palavras-chave:** imigração, religião, brasileiros, Seixal.

## **ABSTRACT**

Based on the specific case study of catholic and evangelic Brazilian immigrants, living in the Brasilândia quarter, in Seixal's municipality, this dissertation aims at contributing to the research about religious experiences in migratory context. Its main purposes are: on one hand, to understand how people experience religion in their daily lives and whether that religious experience was altered as a consequence of migration as well as to ascertain whether religion is conceived by immigrants as an answer to migratory adversities. On the other hand, to understand the role played by the two churches that gather the majority of the quarter's residents (Catholic church through Amora's parish and the Evangelic church Associação Missionária de Alcance Internacional) in the immigrants' reception and also how church participation can contribute to the

immigrants' social and cultural integration in Portugal. We try to demonstrate that the different catholic and evangelic religious experience, is revaluated, revalorized and reinterpreted in the light of new meanings and directions and must be understood according to certain aspects, such as the meaning of religious community and its ethnic composition in the receiving country, the social, cultural and ritual differences in religious contexts and the organizational structure of the two churches.

**Key-words:** immigration, religion, Brazilian, Seixal.

## **Agradecimentos**

Começo por fazer o agradecimento que considero mais importante, nomeadamente aos moradores da Brasilândia com quem convivi e com quem me esforcei para rezar ou orar, de acordo com as diferentes susceptibilidades! Agradeço o facto de me terem aberto as portas das suas casas e, sobretudo, de terem partilhado comigo aspectos diversos das suas vidas que foram imprescindíveis para a realização da presente dissertação de mestrado. De igual modo, não posso deixar de referir algumas pessoas profundamente conhecedoras do bairro e dos seus moradores e cuja disponibilidade e amabilidade foram extremamente importantes durante o meu trabalho: Irmã Celide Therezinha Bom, Pastor João de Souza Pinto, Ailton Santos, Ana Paula Gonçalves, Maria Irene Queiroz e Célia Bação.

Agradeço igualmente ao orientador desta dissertação, o Professor Ramon Sarró que, desde o início, partilhou comigo o entusiasmo por este projecto, o qual acabou por se constituir como o ponto de partida para outras parcerias antropológicas, relativamente às quais tenho elevadas expectativas, certa de que serão experiências enriquecedoras de aprendizagem.

No que se refere a agradecimentos de carácter essencialmente pessoal, quero agradecer a alguns amigos que foram importantes para mim no decurso deste projecto, quer seja pela troca de ideias, quer seja pela amizade e pelo apoio manifestado das mais diversas formas: João Martins, Helena Vitorino, Graça Filipe, Isabel Alves e José Mapril.

Finalmente, quero agradecer à minha família, a minha base de apoio em todos os momentos. Em particular, dedico esta dissertação às minhas sobrinhas, Inês e Beatriz, de 10 e 5 anos respectivamente, desejando que ao longo das suas vidas valorizem e partilhem os valores da interculturalidade.

# ÍNDICE

<b>1. Introdução</b>	1
<b>2. Imigrantes brasileiros em Portugal: o caso dos moradores do bairro da Brasilândia</b>	11
2.1. Imigração brasileira em Portugal	11
2.2. O bairro da Brasilândia no concelho do Seixal: terreno de observação das temáticas da imigração e da religião	13
2.2.1. Reflexões metodológicas sobre o trabalho de campo na Brasilândia	19
2.2.2. Os moradores da Brasilândia	23
2.2.3. O contexto religioso local: o interesse pelo estudo da religião	28
<b>3. Religião em trânsito: os desafios colocados pela globalização à religiosidade individual e às estratégias das instituições religiosas na actualidade</b>	31
3.1. Do anúncio da morte de Deus ao retorno do religioso	31
3.2. Religião em trânsito: consequências da globalização	33
3.3. A religião como sextante dos percursos migratórios	34
3.4. Respostas das igrejas evangélicas e católica aos desafios da globalização	37
3.5. Viajando de Sul para Norte: as cruzadas de evangelização em sentido inverso	38
3.6. O Brasil entre o catolicismo e o pentecostalismo: arena de disputa pela conquista de almas	40
<b>4. Vivências religiosas e o quotidiano em contexto migratório: o estudo de caso de imigrantes brasileiros católicos e evangélicos no bairro da Brasilândia</b>	46
4.1. “Deus é só um”? tolerância e divergência religiosa entre católicos e evangélicos da Brasilândia	49
4.2. A importância de Deus no quotidiano de católicos e evangélicos da Brasilândia	53
4.3. Vivências religiosas no quotidiano dos católicos do bairro	59
4.4. Vivências religiosas no quotidiano dos evangélicos do bairro	71
4.5. A religião e a integração de imigrantes: entre a primazia da moral cristã e a valorização da cultura religiosa	81

<b>5. Conclusão</b>	84
<b>Bibliografia</b>	90

## ÍNDICE DE FIGURAS

	Página
Figura 1 - Aspecto do bairro da Brasilândia.	15
Figura 2 - Aspecto do bairro da Brasilândia.	15
Figura 3 – Localização da Brasilândia, na localidade de Foros de Amora, no concelho do Seixal.	16
Figura 4 - Vias circundantes que constituem as principais entradas do bairro: Rua Foros de Amora e Rua das Cerejeiras.	17
Figura 5 – Aspecto da entrada para o bairro, a partir da Rua Foros de Amora.	18
Figura 6 – Igreja da Associação Missionária de Alcance Internacional, na Brasilândia, em Foros de Amora.	30
Figura 7 – Festa de Nossa Senhora Aparecida. Igreja de Nosso Senhor do Bonfim, em Foros de Amora. 15 de Outubro de 2006.	65
Figura 8 – Altar da Igreja de Nosso Senhor do Bonfim no dia da Festa de Nossa Senhora Aparecida. 15 de Outubro de 2006.	65
Figura 9 – Novena de Nossa Senhora Aparecida realizada no bairro. No canto inferior direito da imagem, a Irmã Celide Therezinha Bom. 1 de Outubro de 2006.	69
Figura 10 – Altar improvisado para a novena de Nossa Senhora Aparecida. 1 de Outubro de 2006.	69
Figura 11 – Novena da Páscoa realizada no bairro. 9 de Março de 2007.	70
Figura 12 – Novena da Páscoa realizada no bairro. 9 de Março de 2007.	70
Figura 13 – Interior da igreja da Associação Missionária de Alcance Internacional, na Brasilândia, em Foros de Amora.	73
Figura 14 – Interior da igreja da Associação Missionária de Alcance Internacional, na Brasilândia, em Foros de Amora.	73
Figura 15 – Cerimónia de baptismo de novos crentes da igreja Associação Missionária de Alcance Internacional, presidida pelo Pastor Salatiel Fidelis de Souza. 1 de Julho de 2007.	79
Figura 16 – Cerimónia de baptismo de novos crentes da igreja Associação Missionária de Alcance Internacional, presidida pelo Pastor Salatiel Fidelis de Souza. 1 de Julho de 2007.	79

Figura 17 – Fotografia de grupo na igreja da Associação Missionária de Alcance Internacional, na Brasilândia. 1 de Julho de 2007.	80
Figura 18 – Fotografia de grupo na igreja da Associação Missionária de Alcance Internacional, no Fogueteiro. 1 de Julho de 2007.	80
Figura 19 – Culto de encerramento da celebração do 5º aniversário da Associação Missionária de Alcance Internacional em Portugal. Igreja do Fogueteiro. 1 de Julho de 2007.	80



## 1. INTRODUÇÃO

*«Religion is not a fixed set of elements but a dynamic web of shared meanings used in different ways in different contexts. It is as much, it not more, about individualized, interior, informal practices and beliefs as it is about formal, collective manifestations of faith carried out in institutional settings. Many features of religious life are implicit. It is hard to hold them constant or to determine their boundaries. They are deeply felt but often difficult to express» (Levitt 2001:4).*

As migrações não constituem um fenómeno novo na história da espécie humana, o que se pode considerar novidade é a existência de um mundo caracterizado por objectos em trânsito, sejam eles ideias, ideologias, pessoas, bens, imagens, mensagens, tecnologias e técnicas. O termo globalização é o que mais se adequa para designar este mundo de fluxos disjuntivos, ou seja, não convergentes nem espacialmente consistentes, encontrando-se antes em relações de disjuntura na medida em que têm diferentes velocidades, eixos, pontos de origem e destino e relações diversas com estruturas institucionais em diferentes regiões, nações ou sociedades (Appadurai 2000).

Quando falamos de globalização, existem seis aspectos que devemos ter em conta: a mudança dos conceitos de espaço e de tempo (o tempo e a distância perderam importância como forças de modelação das acções humanas), o aumento do volume das interacções culturais, a comunhão dos problemas que se deparam aos habitantes do mundo, as interligações e interdependências crescentes, as redes cada vez mais completas de intervenientes e organizações transnacionais e a sincronização de todas as dimensões envolvidas na globalização (Cohen 2005).

A globalização e, em particular, o transnacionalismo colocam questões políticas de grande complexidade a partir do momento em que está em causa conciliar identidades diaspóricas com uma cidadania cujo conceito se liga, de um modo geral, ao território bem delimitado de uma cidade, de uma região e, sobretudo, de uma nação (Wieviorka 2002). A nosso ver, não será difícil imaginar a complexidade das questões do debate se tivermos em conta que em contextos transnacionais, as ideias, os objectos, o capital e as pessoas movem-se atravessando fronteiras com uma significativa fluidez, forjando e mantendo múltiplas relações sociais que, nalguns casos, os podem ligar a várias sociedades, ou seja, criando laços que vão para além das fronteiras dos Estados-Nação. Esta intensificação da vida através das fronteiras contribui para o aumento do

número de indivíduos cuja pertença social, política e religiosa se encontra deslocada da sua residência. Deste modo, é necessário incluir a religião no centro das nossas tentativas de perceber como é que a identidade e a pertença são redefinidas num mundo cada vez mais global (Levitt 2003). Enquanto valor que atravessa transversalmente os domínios da estruturação das sociedades contemporâneas, a religião pode revelar-se essencial para se compreender como se redefine a identidade no mundo actual.

Concretamente no que se refere aos contextos migratórios, verificamos que perante as dificuldades de integração, os indivíduos recorrem a estratégias que lhes permitem a formação de comunidades étnicas e a preservação das culturas e das línguas de origem através da criação de redes de solidariedade, de lugares emblemáticos de encontro e da participação religiosa (García Canclini 2003). Vivendo frequentemente num estado de liminriedade cultural, os migrantes são impelidos a procurar soluções sendo que uma das vias possíveis é a da vivência e/ou participação religiosa podendo, desse modo, encontrar respostas para os problemas existenciais, em parte decorrentes da falta de integração na sociedade de destino, assim como introduzir ordem num quotidiano frequentemente desparametrizado. Noutros casos, a questão religiosa pode estar imbuída de aspirações e estratégias pessoais de afirmação e/ou promoção identitária, ou seja, a religião pode revelar-se um recurso simbólico importante utilizado para o reforço identitário quer dos grupos étnicos e dos seus segmentos etno-religiosos, quer dos sujeitos que procuram formas de religiosidade não-comunitária para lutar contra a ocupação de uma posição inferior na hierarquia social.

A presente dissertação pretende constituir-se como uma contribuição para a investigação sobre as vivências religiosas em contexto migratório a partir do estudo de um caso concreto, o de imigrantes brasileiros, católicos e evangélicos, moradores no bairro da Brasilândia, no concelho do Seixal. Tem como objectivos centrais: por um lado, aferir de que forma a religião é vivida pelas pessoas no seu quotidiano e perceber se essa vivência religiosa se alterou na sequência da experiência migratória e, eventualmente, é apropriada pelos migrantes como uma resposta às adversidades inerentes a essa experiência; por outro lado, perceber qual o papel desempenhado pelas duas igrejas que congregam a maioria dos moradores do bairro (a igreja católica, através da paróquia de Amora e a igreja evangélica Associação Missionária de Alcance Internacional) no que se refere ao acolhimento destes imigrantes e ainda de que modo a participação religiosa contribui para a integração sócio-cultural destes imigrantes em Portugal.

De acordo com a análise bibliográfica realizada, estabelecemos as seguintes hipóteses de pesquisa: em primeiro lugar, o facto de que as dificuldades sentidas pelos imigrantes para se integrarem numa nova sociedade conduzem à intensificação da participação religiosa sendo que esta participação deverá ser entendida igualmente como uma forma dos mesmos lidarem com as adversidades inerentes à experiência migratória; em segundo lugar, o facto de que frequentemente ocorre uma revitalização e/ou adaptação (sem que se verifique necessariamente uma assimilação e conseqüente desaparecimento) das tradições ou lógicas simbólicas transportadas pelos imigrantes para a sociedade de destino; em terceiro lugar, o facto de que, quer a igreja católica, quer as igrejas protestantes têm desenvolvido acções especificamente direccionadas para os imigrantes assim como estratégias com o objectivo de os acolher e integrar nas respectivas comunidades religiosas.

A Brasilândia é um bairro situado em Foros de Amora, uma localidade da freguesia de Amora, no concelho do Seixal, por sua vez inserido na Área Metropolitana de Lisboa. Brasilândia não é um nome fictício, trata-se de uma designação efectivamente usada por residentes e não-residentes para designar este bairro que se desenvolveu numa área de antigas quintas agrícolas. Existem outras denominações pelas quais o bairro é referido: Quinta do Silêncio (designação anterior à chegada dos imigrantes brasileiros nos finais da década de 1990) e Bairro Novo da Charnequinha que é a designação oficial, nomeadamente aquela que consta nos CTT. A designação de Brasilândia advém do facto do bairro ser maioritariamente habitado por imigrantes brasileiros, de classe baixa, estimando-se o seu número em cerca de 300 indivíduos.

No capítulo 2, descreveremos de forma pormenorizada os motivos que nos levaram a realizar a nossa pesquisa neste bairro e junto destes imigrantes, contudo importa referir que o nosso interesse inicial adveio de dois factores essenciais: por um lado, o facto de se tratar de um bairro de imigrantes brasileiros e deste tipo de aglomeração não corresponder a uma realidade predominante no contexto nacional. Não obstante existirem zonas de grande concentração, do ponto de vista habitacional os imigrantes brasileiros tendem a dispersarem-se pelos tecidos urbanos das localidades onde se instalam; por outro lado, o facto de, do ponto de vista académico as comunidades imigrantes brasileiras serem das menos estudadas em Portugal, não obstante serem das mais significativas. Apenas recentemente, foi editada em Portugal a primeira obra colectiva sobre imigração brasileira em Portugal (Malheiros 2007), reunindo artigos de investigadores que se têm dedicado a esta temática mas não

esgotando obviamente todas as possibilidades de terreno, a título de exemplo podemos referir que nenhum dos artigos aborda a temática da religião. Consideramos que o bairro se constitui ainda como um terreno com potencialidades para a observação das temáticas da imigração e da religião dadas as características do contexto religioso local: por um lado, a proximidade do bairro com o Seminário Scalabrini e o facto deste ser a Sede da Congregação Scalabriniana em Portugal, acrescendo a isto o facto da paróquia da freguesia de Amora ser, há várias décadas, a paróquia que em Portugal está fortemente marcada pela acção dos párocos e irmãs de caridade pertencentes àquela congregação, cuja missão se desenvolve, em todo o mundo, em torno dos migrantes. Por outro lado, o facto de, desde 2002, ter-se instalado no interior do bairro da Brasilândia uma igreja evangélica: a Associação Missionária de Alcance Internacional (AMAI), uma filial da Assembleia de Deus da cidade de Governador Valadares, em Minas Gerais, no Brasil. Pelas razões expostas, pareceu-nos que seria interessante explorar e comparar dois registos distintos do Cristianismo no que se refere às experiências religiosas em contexto migratório, nomeadamente ao manejo da religião pelos indivíduos no decurso dos seus percursos migratórios. Para além disso, pareceu-nos pertinente a possibilidade de abordar, a partir deste caso empírico concreto, as reconfigurações da religiosidade cristã na actualidade, com particular atenção pelo modo como as igrejas católica e protestantes (neste caso, pentecostais) respondem aos desafios que lhes são colocados pela globalização, assunto que teremos oportunidade de desenvolver no capítulo 3 da presente dissertação.

Apesar do bairro apresentar características que considerámos interessantes e pertinentes de explorar, com a presente dissertação não se pretende que o bairro se constitua como o principal objecto de estudo. Aliás, consideramos que a própria noção de bairro não deve ser usada de forma empirista, como uma noção auto-evidente ou uma designação de uma unidade urbana não problemática em si própria (Costa 1999). Consideramos que o bairro é, acima de tudo, um terreno de observação das temáticas que nos propomos estudar. No capítulo 2, faremos uma descrição da metodologia adoptada na realização do presente estudo, relacionando-a com a caracterização do bairro, por considerarmos que as características, quer do local onde decorreu a pesquisa, quer das pessoas com as quais nos propusemos desenvolver o projecto de pesquisa, foram determinantes para o modo como o mesmo se desenrolou. Importa, contudo, referir que a metodologia do trabalho de terreno, que decorreu entre Junho de 2006 e Junho de 2007, se baseou na observação do quotidiano dos moradores do bairro, com

participação em diversas actividades, nomeadamente as de carácter religioso (as missas e novenas junto dos moradores católicos e os cultos e os estudos bíblicos entre os evangélicos). Participámos igualmente noutras iniciativas de carácter pontual como a Festa de Nossa Senhora Aparecida celebrada pelos católicos, uma excursão ao santuário de Nossa Senhora de Fátima, igualmente com os católicos, ou a participação nas celebrações do 5º aniversário da Associação Missionária de Alcance Internacional em Portugal. Para além da observação directa, das ocasiões de participação e das inúmeras conversas informais que se proporcionaram no âmbito do convívio com os moradores do bairro, outro aspecto fundamental da pesquisa foi a realização de entrevistas semi-estruturadas a 30 moradores do bairro (20 católicos e 10 evangélicos), cujos testemunhos desempenharam naturalmente um papel crucial na elaboração da presente dissertação, e que procurámos relacionar e analisar tendo por base a bibliografia consultada sobre as diversas temáticas abordadas. Tendo em conta que decidimos identificar com clareza o bairro da Brasilândia, entendemos conveniente não identificar os moradores inquiridos com os seus nomes reais, optando pelo uso de nomes fictícios de forma a salvaguardar a sua identidade, algo que consideramos relevante tendo em conta tratarem-se de imigrantes que se encontram indocumentados em Portugal. Relativamente aos restantes entrevistados (elementos da paróquia de Amora, pastor da AMAI e presidente da Associação Casa Grande do Brasil), o facto da simples referência às suas funções permitir um claro reconhecimento das suas identidades por parte de quem conhece o contexto em questão, fez com que optássemos por mencionar os seus nomes verídicos.

As temáticas que nos propomos abordar no âmbito do presente estudo estão parcialmente inscritas no título da dissertação: *“Deus é brasileiro”: vivências religiosas e o quotidiano entre imigrantes brasileiros católicos e evangélicos*. Este título encerra uma primeira afirmação, colocada em aspas, que consideramos pertinente explicitar. “Deus é brasileiro” é um ditado popular brasileiro que conhecemos no decurso do nosso trabalho de terreno e do qual nos apropriámos para título da nossa dissertação por vários motivos: em primeiro lugar, tínhamos a aspiração de, através dele, fazer uma alusão à importância do Brasil no contexto religioso cristão global por ser simultaneamente o maior país católico do mundo e por ser o país da América Latina que regista o crescimento mais expressivo das denominações pentecostais; em segundo lugar, pretendíamos aludir à importância da religião, nas suas mais diversas formas e expressões, na vida dos nossos interlocutores no bairro; finalmente, depois de termos

constatado que, entre os moradores da Brasilândia, nem todos conheciam o ditado e nem todos o interpretavam da mesma forma, considerámos que serviria para fazer igualmente uma alusão à diversidade cultural do país e, particularmente, à diversidade de experiências e vivências individuais dos nossos interlocutores. A segunda parte do título refere especificamente as vivências religiosas e a este nível importa referir que o termo não deve ser entendido como estando relacionado às questões psicológicas da fé mas sim à parte vivencial individual da religião, ou seja, à religião enquanto coisa vivida e sentida pelas pessoas, sendo esta uma abordagem da religião que, podemos considerar, tem sido uma das mais descuradas pela Antropologia que, ao longo do seu percurso disciplinar, sem tem debruçado preferencialmente sobre os aspectos estruturantes e/ou estruturais da religião.

Em Portugal, aquela que consideramos uma obra de referência sobre experiências religiosas em contexto migratório, foi editada em 2006, sob a coordenação de Susana Pereira Bastos, com José Gabriel Pereira Bastos e um conjunto de colaboradores. *Filhos Diferentes de Deuses Diferentes. Manejos da religião em processos de inserção social diferenciada: uma abordagem estrutural-dinâmica*, é uma obra que aborda o papel desempenhado pelas crenças religiosas e pela religião, organizada e não organizada, nos padrões de inserção social de grupos de migrantes e de segmentos de minorias étnicas em Portugal, com base em estudos de caso e em dados recolhidos a partir de um inquérito aplicado junto de grupos de origem indiana (hindus, ismaelitas e sunis), cigana, cabo-verdiana e sikh. Os autores partem de duas hipóteses metodológicas: por um lado, o facto de que as dinâmicas micro-familiares configuram uma unidade de análise estratégica para investigar o impacto de diferentes “tipos de religião” e de “posições e experiências face às religiões” no processo de inserção social diferenciada e, por outro lado, o facto de que as religiões e as formas de religiosidade são importantes recursos simbólicos que os imigrantes utilizam em processos de reforço identitário e com o objectivo de contrariar situações de inferioridade na hierarquia social.

Noutros contextos, o percurso da investigação sobre estas temáticas é mais longo, por exemplo nos Estados Unidos da América, os estudos pioneiros mais significativos sobre a religião em contextos migratórios datam do início do século XX (Menjívar 1999). Baseiam-se nas comunidades imigrantes europeias e centram-se na questão da participação dos imigrantes na igreja e no papel desempenhado pelas mesmas no que se refere à sua integração no país de destino. Após 1965, com a

crescente heterogeneidade dos fluxos migratórios, a atenção dos investigadores centra-se precisamente na diversidade migratória e em questões relacionadas com o mercado de trabalho, as características sócio-demográficas das comunidades migrantes, as questões de regularização da situação legal e as políticas de imigração nacionais. Neste período, decresceu o interesse pela temática da religião, contudo, alguns estudos realizados neste âmbito revelaram que as instituições religiosas permaneceram instituições centrais nas vidas dos imigrantes (Menjívar, 1999).

Uma das autoras que, provavelmente, mais se tem dedicado ao estudo das temáticas da imigração e da religião é Peggy Levitt, fazendo-o sobretudo a partir de uma perspectiva transnacional. A autora afirma que apenas recentemente as pesquisas sobre globalização e migração transnacional começaram a abordar a temática religiosa e que os primeiros resultados obtidos apontam no sentido de demonstrar, no que se refere às religiões globais, o importante papel que a religião desempenha na criação das ligações internacionais que produzem identidades universais (Levitt 2001). A autora defende que as práticas religiosas transnacionais envolvem transformações de identidade, de comunidade e de práticas rituais. Para além disso, representam um tipo de actividade transnacional realizada pelos migrantes e que se encontra insuficientemente estudada. Deste modo, a autora propõe que os estudos sobre religião transnacional se foquem na religião migrante vivida quotidianamente, através da abordagem das expressões concretas de crenças, práticas e organização religiosa. Numa perspectiva transnacional, esta abordagem deverá servir de base para identificar as hierarquias de poder sociais e políticas abrangentes, ou seja, os laços horizontais que ligam indivíduos, líderes, instituições e actores religiosos nos países de origem e de destino e, por sua vez, situá-los no contexto das relações regionais, nacionais e globais. Os estudos sobre religião transnacional devem examinar todos os aspectos da vida religiosa, quer as manifestações individuais, quer colectivas, quer as práticas religiosas formais, quer as populares, simultaneamente em contextos institucionais e não institucionais. Quer isto dizer que qualquer investigação neste domínio deve explorar as formas pelas quais os migrantes usam as ideias e os símbolos religiosos para construir as múltiplas identidades e alianças que caracterizam a experiência da diáspora. Ou seja, devem ir além das dimensões observáveis da vida religiosa e examinar também as dimensões subjectivas da religião incluindo o seu papel na construção identitária, na construção de sentido, na formação de valores e na criação de alianças e lugares de pertença alternativos (Levitt 2003).

Nestes processos de construção, os migrantes transnacionais revelam-se simultaneamente portadores e criadores de cultura, ou seja, transportam consigo expressões culturais que, combinadas com o que encontram no contexto migratório, dão origem a novas formas: «Transnational migrants bring particular incarnations of global culture with them, create new forms by combining what they bring with what they encounter, and ensure that the process of global cultural creation continues by reintroducing the hybrid social remittances that emerge back to their sending communities» (Levitt 2003:8). A autora defende que frequentemente, no que se refere às expressões religiosas, os imigrantes tendem a adaptar-se ao novo contexto sem que isso signifique necessariamente um abandono das crenças e práticas de origem. Em certos contextos, como é o caso dos Estados Unidos da América, os imigrantes utilizam frequentemente a religião como um recurso primário de renegociação dos termos da vida social e cultural norte-americana, transformando as denominações religiosas nesse processo.

À semelhança de Levitt, também Geertz (2005) defende este pressuposto de que apesar do imigrante transportar para o país de destino a sua experiência religiosa, parece inegável que a mesma é reavaliada em face das novas circunstâncias. Deste modo, a religião deve ser entendida como algo essencialmente mutável e sujeito às mudanças sociais. Vertovec (2000), outro autor importante no estudo das temáticas da imigração e da religião, acentua o facto de que em contextos migratórios, os indivíduos são confrontados com realidades distintas das que conheciam nos seus países de origem e, deste modo, podem atribuir à religião um valor acrescido ao que tinha no passado, nomeadamente através de uma maior identificação entre identidade religiosa e comunidade, verificando-se frequentemente uma negociação das práticas religiosas entre os migrantes e os fiéis dos novos contextos religiosos. Van der Veer (2001) acrescenta que uma vez que os imigrantes, em contextos multiculturais, são frequentemente desafiados a explicar as suas crenças e práticas tendem a tornar-se mais conscientes das mesmas: «(...) migrant groups have to become more aware of their religion and culture due to their constant interpellation by “established” communities (...)» (Van der Veer 2001).

Pelo que expusemos, existe um conjunto de questões que consideramos transversais aos diversos autores, nomeadamente, o facto de que em contextos migratórios a religião pode desempenhar um papel nos processos de inserção social e de construção identitária, o facto de que na sequência da experiência migratória verifica-se



uma mudança das crenças e práticas religiosas de origem que, em confronto com o novo contexto, dão origem a novas formas distintas das da sociedade de acolhimento, o facto de que as igrejas tendem a desempenhar um papel importante na vida dos imigrantes, devendo ser analisada a forma como respondem aos desafios que lhe são colocados pela intensa mobilidade dos indivíduos e, finalmente, o facto de que não obstante ser necessário repensar o papel da religião em termos das suas ligações transnacionais, importa igualmente estudar a religião tal como ela é vivida quotidianamente pelos imigrantes. Para além disso, como teremos oportunidade de aprofundar nos capítulos seguintes, existe um outro conjunto de questões que diversos autores defendem relativamente a uma abordagem da religião enquanto fonte primária de identidade (Rudolph e Piscatori 1997) que, em contextos migratórios, pode desempenhar um papel de elemento orientador dos percursos de vida dos migrantes assim como ser entendida pelos mesmos como uma resposta para diversos problemas existenciais e/ou de segurança ontológica, essencialmente resultantes do insucesso dos seus recursos sócio-culturais (Geertz 2005).

Entre as diversas questões apresentadas, autores como Menjívar (1999) destacam e estabelecem como um dos desafios mais relevantes para os investigadores das temáticas da imigração e da religião, o estudo das mutações das crenças e práticas religiosas dos imigrantes em contextos migratórios assim como o modo como as instituições religiosas respondem aos desafios e oportunidades que a globalização lhes coloca. De certo modo, estas duas linhas de pesquisa constituem o cerne da presente dissertação, que se encontra estruturada da seguinte forma: para além da presente introdução, compreende três capítulos centrais e uma conclusão. No primeiro desses capítulos, o capítulo 2, intitulado «Imigrantes brasileiros em Portugal: o caso dos moradores do bairro da Brasilândia», apresentamos uma breve contextualização da imigração brasileira em Portugal que considerámos pertinente para enquadrar a comunidade migrante que nos propomos estudar. Seguidamente, optámos por elaborar algumas reflexões metodológicas que ora antecederam, ora decorreram do trabalho de campo realizado, apresentando-as, sempre que possível, de forma inter-relacionada com a apresentação do bairro e com a caracterização social, económica e cultural dos seus residentes brasileiros, por entendermos que as características das sociabilidades que é possível encontrar no bairro e dos seus moradores foram determinantes para o modo como se desenrolou o trabalho de campo, com acessos diferenciados a diferentes “grupos”, sob a perspectiva do género e da pertença religiosa.

Com o capítulo 3, intitulado «Religião em trânsito: os desafios colocados pela globalização à religiosidade individual e às estratégias das instituições religiosas na actualidade», pretendemos abordar, de forma sintética, algumas linhas gerais sobre a recomposição do fenómeno religioso na actualidade, essencialmente determinada pela globalização que, por sua vez, confronta as sociedades e os indivíduos com realidades caracterizadas por uma intensa mutação e mobilidade. Deste modo, a religião é abordada enquanto elemento orientador da vida dos migrantes, tratando-se de uma perspectiva decorrente de uma outra, essencialmente simbólica que defende a religião como um elemento que contribui significativamente para a segurança ontológica dos indivíduos. Apesar de se tratar de uma perspectiva que não é unanimemente aceite por todos os investigadores que têm procurado definir a religião, é, contudo, uma perspectiva que reúne o consenso de diversos autores pelo que a exploramos no âmbito deste capítulo. Com o objectivo de obter um melhor enquadramento para algumas questões empíricas abordadas no capítulo 4, pretendeu-se ainda abordar, do ponto de vista temático, as questões das respostas dadas pelas igrejas evangélicas e católica aos desafios que lhes são colocados pela globalização, referindo concretamente algumas transformações recentes do Cristianismo e ainda algumas características do contexto religioso específico do Brasil, por considerarmos que vão de encontro às temáticas e ao objecto de estudo da presente dissertação. Finalmente, no capítulo 4, intitulado «Vivências religiosas e o quotidiano em contexto migratório: o estudo de caso de imigrantes brasileiros católicos e evangélicos no bairro da Brasilândia», descrevemos e analisamos os dados recolhidos durante o trabalho de terreno, relacionando-os com as referências bibliográficas julgadas pertinentes. Descrevemos diversos aspectos do manejo da religião em contexto migratório, tentando dar resposta aos objectivos estabelecidos para a pesquisa, nomeadamente as vivências religiosas quotidianas de imigrantes brasileiros católicos e evangélicos, as mudanças das suas crenças e práticas religiosas na sequência da experiência migratória e, finalmente, o papel que as mesmas desempenham ou podem desempenhar na integração destes imigrantes na sociedade portuguesa, nomeadamente através da participação ou integração nas suas comunidades religiosas. A este nível, procedemos a uma comparação das posições e estratégias das duas igrejas estudadas: a católica, através da paróquia de Amora, e a Associação Missionária de Alcance Internacional, procurando descrever a situação actual e identificar as potencialidades relativamente a esta problemática.

## **2. IMIGRANTES BRASILEIROS EM PORTUGAL: O CASO DOS MORADORES DO BAIRRO DA BRASILÂNDIA**

*«Actualmente, os brasileiros transformaram-se no maior grupo formal e contabilizado de estrangeiros em Portugal» (Malheiros 2007:16).*

### **2.1. Imigração brasileira em Portugal**

As ondas migratórias recentes provenientes da América Latina, e que se dirigem para a Europa, intensificam os fluxos globais Sul-Norte sendo que, de um modo geral, estes fluxos se relacionam com antigos laços histórico-coloniais. Deste modo, verifica-se que os nacionais de países de fala espanhola tendem a imigrar para a Espanha, por exemplo, e os lusófonos para Portugal. É a partir deste contexto que se deve observar a emigração brasileira para Portugal, contudo existem ainda outros aspectos que devemos ter em consideração.

A economia brasileira registou, entre 1950 e 1980, um forte impulso da sua industrialização, o que levou o país a viver um «período de ouro» (Pereira 2004). A partir de meados de 1980, ocorreu uma profunda inflexão desta tendência que teve inúmeras consequências, das quais referimos, a título de exemplo, um desemprego em larga escala e a emergência de situações de grande instabilidade económico-financeira, de limitação de oportunidades de trabalho e de mobilidade social, originando entre os brasileiros uma forte pressão emigratória. Em 2001, encontravam-se no estrangeiro cerca de 1 887 893 brasileiros, que elegeram como destinos principais: os Estados Unidos da América (799 203), o Paraguai (454 501), o Japão (224 970), a Alemanha (60 403), Portugal (51 590) e a Itália (37 121) (Malheiros 2007).

No que se refere a Portugal, verificamos que a crise económica brasileira e a consequente saída dos seus contingentes migratórios ocorreram quase em simultâneo com a entrada de Portugal na então Comunidade Económica Europeia, em 1986, que contribuiu para a dinâmica da economia portuguesa apoiada em sectores como as obras públicas, o comércio e os serviços financeiros. Estes dois factores, em conjunto, tornaram-se num incentivo da migração de brasileiros para Portugal. Outros motivos têm sido apontados (Padilla 2005) para explicar uma escolha preferencial de Portugal como país de destino dos imigrantes brasileiros: a profundidade das relações históricas e

dos contactos entre os dois países, a partilha da língua portuguesa, uma certa familiaridade com a cultura portuguesa (pelo menos assim entendida pelos brasileiros antes da sua chegada a Portugal), o facto dos cidadãos brasileiros não necessitarem de visto de entrada em Portugal, a grande diferença salarial entre Brasil e Portugal e a existência de redes sociais, através de familiares e amigos, que apoiam o imigrante no momento de chegada a Portugal.

Nos anos 80 e 90 do século XX, Portugal registou uma tendência, de certo modo inversa à brasileira, tornando-se um país receptor de imigrantes, por oposição a um passado essencialmente de emigração. A adesão à CEE e a conseqüente modernização das infra-estruturas nacionais atraíram um grande número de imigrantes. Até meados dos anos 90 estes eram maioritariamente dos PALOP, num processo com ligações à primeira vaga migratória laboral contemporânea, iniciada em finais dos anos 60 e início dos anos 70, que envolvia trabalhadores cabo-verdianos e que foi, de alguma forma, continuada com a chegada de milhares de africanos durante o período da descolonização em meados dos anos 70 (Malheiros 2007). O panorama da evolução da imigração em Portugal alterou-se significativamente na segunda metade da década de 90, sobretudo após 1998/1999, altura em que os números da imigração duplicaram: de 207 607 imigrantes em 2000 para 413 304 em 2002 (Malheiros 2007). A par desta duplicação, ocorreu um processo de diversificação das origens dos migrantes, que já se vinha notando desde os anos 80, com a chegada dos imigrantes asiáticos e do Leste Europeu.

No que se refere à imigração brasileira em Portugal, apesar de não ser frequentemente referido, a presença de brasileiros em Portugal é relativamente antiga. Em 1960, constituíam a segunda comunidade estrangeira no país, depois da espanhola, e correspondiam a um quinto dos estrangeiros residentes. Entre 1960 e 1981, o significado da comunidade brasileira em Portugal diminuiu em termos relativos, especialmente devido ao crescimento das comunidades africanas. Nos anos 80, a emigração brasileira voltou a crescer e a partir de então houve uma evolução constante no período entre 1980 e 1987, aumentando de forma expressiva até 1995 e disparando a partir de 1998/1999 (Malheiros 2007). Abarcando o período considerado mais significativo, têm sido definidas duas vagas migratórias, com o registo de uma importante mudança do “perfil do imigrante” da primeira para a segunda vaga. A primeira vaga, entre meados da década de 1980 e a primeira metade da década de 1990, constituiu-se como um movimento limitado de contracorrente de profissionais qualificados com uma predominância dos dentistas, dos informáticos, dos publicitários,

dos jornalistas e dos engenheiros. A segunda vaga, que teve início no final da década de 1990, tornou-se num significativo fluxo de imigrantes laborais, tendo registado uma mudança no contingente migratório que se revelou mais jovem, menos qualificado, mais numeroso e cuja composição por género era menos equilibrada comparativamente com o que sucedeu na primeira vaga. Esta segunda vaga foi constituída por indivíduos provenientes das classes sociais brasileiras mais desfavorecidas que, dadas as suas limitações de qualificação e de inserção profissional, se ocuparam de profissões menos qualificadas e de mais baixos salários como a construção civil, a restauração, o trabalho doméstico, o comércio e o atendimento ao público em geral. A partir deste momento, o fluxo migratório de brasileiros em Portugal aumentou substancialmente, proletarizou-se e ganhou maior visibilidade social.

Entre 1986 e 2003, o número de brasileiros em Portugal cresceu quase nove vezes, passando a sua percentagem, no total dos estrangeiros regulares, de menos de 9% para aproximadamente 15% sendo que o aumento mais significativo se verificou entre os finais dos anos 90 e o biénio 2000/2001 (Malheiros 2007).

Em 2004, os números das Autorizações de Residência e das Autorizações de Permanência colocavam os brasileiros como a principal população estrangeira do país com um efectivo de 66 721, ultrapassando os ucranianos com 65 884 e os cabo-verdianos com 64 259 (Malheiros 2007). Importa referir que esta dimensão da comunidade brasileira com situação regular em Portugal beneficiou significativamente do Acordo Bilateral de Julho de 2003, entre Portugal e o Brasil.

## **2.2. O bairro da Brasilândia no concelho do Seixal: terreno de observação das temáticas da imigração e da religião**

A ideia de realizar trabalho de campo no bairro da Brasilândia surgiu de um modo algo peculiar, nomeadamente a partir de uma conversa informal, no primeiro trimestre de 2006, com um técnico da Câmara Municipal do Seixal que, por questões inerentes ao seu desempenho profissional, conhecia o bairro. Encontrávamo-nos na fase inicial de escolha de terreno para a realização da presente dissertação e tínhamos como único ponto de partida o objectivo de realizar a investigação no concelho do Seixal, objectivo que se prendia com a intenção de aprofundar a nossa experiência profissional que, em traços gerais, consistia na investigação sobre testemunhos materiais e imateriais reportados ao território do concelho do Seixal e à sua população. Dada a natureza da

instituição museológica (Ecomuseu Municipal do Seixal) onde permanecemos a exercer a nossa actividade profissional, cuja missão e actividade se reportam a um território e às suas comunidades, considerámos que esta pesquisa nos possibilitaria obter alguns conhecimentos essenciais para uma interpretação de uma parte dessa realidade social, essencialmente no que se refere à sua constituição multicultural e ainda aos processos contemporâneos de mudança social cuja compreensão se enquadra no desempenho da função social dos museus, no âmbito da elaboração e realização de projectos de desenvolvimento local sob a perspectiva de uma realidade sócio-cultural dinâmica, requerendo constantemente uma abordagem holística e integrada, capaz de atender às origens quer sociais, quer culturais da territorialidade e do enraizamento de identidades de várias comunidades.

O nosso interesse inicial pela Brasilândia ficou também a dever-se ao facto de se tratar de um bairro de imigrantes brasileiros e, este aspecto, suscitou a nossa atenção por vários motivos: por um lado, um certo carácter de “excepcionalidade” pelo facto da aglomeração de imigrantes brasileiros num bairro como a Brasilândia não corresponder a uma realidade predominante no contexto nacional. Não obstante existirem zonas de grande concentração, como é o caso da Costa da Caparica (para referir outra localidade da margem Sul do estuário do Tejo), do ponto de vista habitacional, os imigrantes brasileiros tendem a dispersarem-se pelos tecidos urbanos das localidades onde se instalam: «(...) em todo território português, os brasileiros estão dispersos, sem se agregarem em áreas residenciais (...) sem que haja a constituição nítida de “bairros de Brasileiros”» (Malheiros 2007:53); por outro lado, do ponto de vista académico interessava-nos realizar pesquisa sobre uma das comunidades imigrantes menos estudadas em Portugal, não obstante ser uma das mais representativas. Uma análise de dois documentos<sup>1</sup> que, em 2006, resultaram da tarefa de compilação de informação bibliográfica sobre a imigração em Portugal, revelam-nos a escassez de trabalhos de investigação sobre a comunidade imigrante brasileira em Portugal acrescentando que, a este nível, as pesquisas realizadas são maioritariamente da autoria de investigadores brasileiros. Apenas recentemente, nomeadamente, em Julho de 2007, foi editada em Portugal a primeira grande obra colectiva sobre imigração brasileira em Portugal,

---

<sup>1</sup> O primeiro desses documentos foi publicado em Julho de 2006 no âmbito do Fórum Gulbenkian Imigração: Machado, Fernando Luís; Ana Raquel Matias, 2006, *Bibliografia sobre Imigração e Minorias Étnicas em Portugal (2000-2006)*. Lisboa, Centro de Investigação e Estudos de Sociologia/Instituto Superior de Ciências do Trabalho e da Empresa. O segundo foi publicado em Outubro de 2006: Baganha, Maria Ioannis; Pedro Góis; José Carlos Marques, 2006, *Bibliografia sobre a Imigração em Portugal*. Coimbra, Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra/Núcleo de Estudos das Migrações.

organizada por Jorge Malheiros e, como é óbvio, não esgota todas as possibilidades temáticas e de terreno.

Consolidado o interesse inicial, começámos a pesquisar informação específica sobre o bairro da Brasilândia e deparámo-nos com dois artigos publicados em 2004, em vários aspectos fortemente contrastantes no que se refere à imagem que transmitiam acerca do bairro: por um lado, um artigo do *Sabiá*<sup>2</sup>, publicação da Casa do Brasil de Lisboa e, por outro lado, um artigo da revista *Visão*<sup>3</sup>. O primeiro, intitulado “A malta da Brasilândia”, apesar de fazer referência à falta de condições de habitação do bairro (ver figuras 1 e 2), enfatiza a alegria e a solidariedade dos moradores, fazendo do bairro «o melhor lugar de Portugal» para viver. O segundo artigo, com o título “Uma favela portuguesa”, refere o bairro como um gueto, descreve com pormenor a falta de condições de habitação e os dramas pessoais dos imigrantes confrontados com a dureza da vida em Portugal e com a desilusão da sua experiência migratória. Eram estas, portanto, as referências que tínhamos quando fomos pela primeira vez ao bairro em Junho de 2006.



Figuras 1 e 2 - Aspectos do bairro da Brasilândia.  
© Fotografias da autora.

---

<sup>2</sup> *Sabiá*, Nº63, Ano XII, Maio de 2004. Casa do Brasil de Lisboa.

<sup>3</sup> *Visão*, nº 603, 23 de Setembro de 2004.



Figura 3 – Localização da Brasilândia, na localidade de Foros de Amora, no concelho do Seixal.

Fonte: Sistema de Informação Geográfica da Câmara Municipal do Seixal.

A Brasilândia localiza-se em Foros de Amora (ver figura 3), localidade da freguesia de Amora, no concelho do Seixal, por sua vez inserido na Área Metropolitana de Lisboa, particularmente na margem Sul do estuário do Tejo. A zona onde se localiza o bairro, assim como a maioria das áreas envolventes foram outrora quintas agrícolas. Para além de informações provenientes de recolha oral e das evidências observáveis no terreno, uma consulta do cadastro de propriedades<sup>4</sup> sitas naquela zona revelam-nos a existência, nos anos 60 do século XX, de prédios rústicos e de várias parcelas ocupadas com cultura arvense, horta, vinha, pinhal, olival e pastagem, entre outros. A zona que é actualmente ocupada pelo bairro é frequentemente referida como Quinta do Silêncio, contudo, esta referência não surge no cadastro de propriedades já referido e, algumas informações de moradores portugueses mais antigos apontam no sentido de que aquela designação não seria oficial. De facto, o bairro situa-se nos antigos terrenos da Quinta da Charnequinha e, no que se refere aos CTT, o endereço que consta da correspondência que ali se dirige é: Bairro Novo da Charnequinha. As áreas envolventes do bairro são as

---

<sup>4</sup> Fonte: Levantamento realizado pelo Instituto Geográfico e Cadastral, entre 1964 e 1967. Consulta realizada na Câmara Municipal do Seixal.



antigas Quinta do Belo, Quinta de Santo António, Vale de Loba e ainda os Pinhais do Merca-Tudo e das Freiras.

Do ponto de vista sócio-económico, cultural e étnico, podemos considerar a Brasilândia como um bairro extremamente heterogéneo: é habitado maioritariamente por imigrantes brasileiros de classe baixa, contudo, existem zonas onde residem portugueses (quer de classe média, quer de classe baixa) assim como imigrantes africanos (quer de imigração recente, quer de imigração mais recuada, essencialmente resultante do processo de descolonização em meados dos anos 1970). Deste modo, convivem lado a lado antigos currais de gado convertidos em habitações e vivendas de dois pisos com jardim. Para além desta heterogeneidade, outra característica do bairro é a sua “invisibilidade espacial” uma vez que o bairro não é perceptível para quem circula pelas vias circundantes principais. As duas principais entradas do bairro (a partir da Rua Foros de Amora e da Rua das Cerejeiras) não são óbvias e não permitem visualizar o interior do bairro (ver figuras 4 e 5).



Figura 4 - Vias circundantes que constituem as principais entradas do bairro: Rua Foros de Amora (1) e Rua das Cerejeiras (2).

Fonte: Sistema de Informação Geográfica da Câmara Municipal do Seixal.



Figura 5 – Aspecto da entrada para o bairro, a partir da Rua Foros de Amora.  
© Fotografia da autora.

Para além disso, o tipo de construções e edifícios existentes nestas duas ruas são fortemente contrastantes com o bairro, com prédios e vivendas que poderíamos classificar de classe média/alta.

Finalmente, o bairro possui também uma certa “invisibilidade social” dado não ser aquilo que comumente se designa de “bairro problemático”<sup>5</sup>. Pensamos que esta é também uma das razões pelas quais uma parte significativa de moradores daquela zona dos Foros de Amora desconhece a existência do bairro, como tivemos oportunidade de verificar em conversas informais com alguns moradores e comerciantes da zona.

---

<sup>5</sup> Ao nível de ocorrências policiais, durante o período em que realizámos trabalho de campo, tivemos conhecimento de apenas uma envolvendo um morador do bairro e outro imigrante brasileiro residente noutra zona do concelho. Ocorreu em Novembro de 2006 e consistiu num assalto a um banco tendo os assaltantes levado a viatura usada no roubo (e com o dinheiro no seu interior) para o bairro onde acabaram por ser capturados. Na sequência deste acontecimento, uma parte significativa dos moradores expressou-nos a sua preocupação pela má reputação que o sucedido poderia trazer para o bairro e para os seus moradores.

### **2.2.1. Reflexões metodológicas sobre o trabalho de campo na Brasilândia**

A pesquisa etnográfica implica que aprendamos sobre aspectos da vida das pessoas a partir das suas próprias perspectivas e isto, por sua vez, implica falar com elas, fazer-lhes perguntas, aprender com elas observando-as e, quando possível, participar em actividades do seu quotidiano. Nos anos 60 e 70 do século XX assistiu-se, no seio da Antropologia, a uma interessante discussão sobre a prática emblemática da antropologia: o trabalho de campo, tendo levado diversos autores a relatar e a incluir nos seus textos, aspectos da sua experiência pessoal de trabalho de campo, entre os quais as suas angústias e os seus problemas. De igual modo, o surgimento de novos terrenos, essencialmente urbanos, também contribuiu para reforçar esta reflexão sobre o trabalho etnográfico: «The lone fieldworker was no longer perceived through the image of the infallible man or woman, expected to withstand successfully all obstacles in a valiant test of personality that proves he/she are capable of penetrating the social codes of alien cultures in far away territories. The new fieldwork sites in western urban societies contributed to that growing awareness and doubts about some long established taboos that separated the fieldworker from the subjects of his observations» (Smelser e Baltes 2001). Independentemente do terreno onde o etnógrafo realiza o seu trabalho de campo, sobre este assunto parece-nos pertinente “regressar aos clássicos”, como por exemplo a Malinowski e às ideias que o mesmo defendeu na introdução aos *Argonautas do Pacífico Ocidental*, de 1922, onde é referida a importância da exigência de explicitação das condições de produção de conhecimento científico considerando que é impossível avaliar o resultado de uma investigação se não forem conhecidas as condições em que se realizou a observação. Para além da questão da avaliação dos resultados de uma investigação, consideramos que os relatos dos antropólogos sobre a sua experiência de trabalho de campo são extremamente importantes para a compreensão da produção científica assim como das condições sociais da prática etnográfica.

Pelo que expusemos, pretendemos relatar de forma sintética alguns aspectos do trabalho de campo desenvolvido. Consideramos pertinente incluir esse relato neste capítulo de apresentação do bairro e de caracterização dos seus moradores por considerarmos que as características, quer do local onde decorreu a pesquisa, quer das pessoas que nos propusemos estudar, foram determinantes para o modo como se

desenrolou o projecto de pesquisa e, como tal, as duas temáticas devem ser apresentadas de forma inter-relacionada.

Quando iniciámos o trabalho de campo no bairro, em Junho de 2006, decorria o Campeonato Mundial de Futebol e os jogos em que participava a selecção brasileira eram autênticos momentos de festa no bairro, com as televisões colocadas na rua, as cadeiras dispostas à frente das mesmas, churrasco e muita cerveja. Para além das pessoas residentes no bairro, participavam pessoas vindas de fora, nomeadamente homens portugueses, amigos ou colegas de trabalho, que revelavam uma certa simpatia pela selecção brasileira. Não seria, portanto, de estranhar a nossa presença como mais um elemento vindo de fora se não fosse o facto de que no espaço onde nos encontrávamos (e que mais tarde percebemos ser um lugar central da sociabilidade dos moradores do bairro), éramos a única pessoa do sexo feminino presente. Nas casas circundantes, observávamos algumas mulheres que nunca passaram para além do limite das suas portas, deixando-nos sós no meio dos espectadores dos jogos de futebol. Esta sensação que experimentámos, de um certo desconforto, repetiu-se inúmeras vezes ao longo do trabalho de terreno, o que fez com que sobretudo no início, as idas ao bairro fossem bastante complexas. O nosso acesso ao bairro e aos seus moradores fez-se através de uma portuguesa, pertencente à Associação Casa Grande do Brasil, companheira de um imigrante brasileiro, antigo residente no bairro. O local onde, no início, realizámos uma parte significativa do trabalho de campo foi no espaço que referimos anteriormente, onde um dos moradores praticamente transformou a sua casa num pequeno bar, vendendo bebidas alcoólicas e tabaco sendo este também o espaço onde é possível obter informações sobre trabalho, sobre excursões, sobre jogos de futebol entre os moradores, sobre as ofertas de roupas e alimentos dados pelas igrejas ou recolher a correspondência que chega apenas com a referência do nome do destinatário e do bairro, sem indicação de nomes de ruas ou de números de porta. Este espaço recria, de certo modo, a cultura brasileira do barzinho referida, por exemplo, por Chesnut (1997) e que é claramente masculina. No Brasil, sobretudo nas localidades do interior do país (de onde são oriundos a maioria dos residentes da Brasilândia), o espaço público em torno dos bares é dominado pelos homens sendo que algumas mulheres podem estar presentes mas não desempenham um papel central. Nestes locais, excede-se frequentemente o consumo de álcool sendo este um fenómeno que o autor enquadra no complexo de prestígio masculino baseado na capacidade de ingestão de álcool e ainda

nas conquistas sexuais: «The men at the barzinho socializing over round after round of beer are asserting their masculinity» (Chesnut 1997:57). Deste modo, se acrescentarmos a esta circunstância de se tratar de um local essencialmente frequentado por homens, o facto de algumas pessoas não entenderem a natureza da pesquisa etnográfica, não obstante termos dado inúmeras explicações sobre a mesma e de nunca termos ocultado os motivos da nossa presença, facilmente perceberemos que os momentos iniciais de pesquisa ficaram marcados por muitas solicitações com convites vários, inúmeros pedidos do nosso número de telefone e inúmeras questões relacionadas com o nosso estado civil, entre outras.

O facto do bairro ser maioritariamente habitado por homens (como veremos adiante) e destes dominarem o espaço público (que foi o espaço a que tivemos acesso no início do trabalho de campo) fez com que este fosse o “grupo” a que acedemos mais facilmente na fase inicial. Foi apenas com a continuação das idas ao bairro e com a participação em inúmeras actividades essencialmente religiosas (as missas católicas e as novenas realizadas pelos católicos no bairro e os cultos da igreja evangélica) assim como a participação numa excursão a Fátima no dia 13 de Agosto de 2006, que começámos lentamente a ter acesso ao “grupo” minoritário das mulheres do bairro e, conseqüentemente, aos espaços domésticos. Este processo demonstra claramente que ter acesso a um local onde pretendemos realizar uma pesquisa não é algo que se faça uma única vez fazendo com que, enquanto investigadores, fiquemos definitivamente inseridos. Pelo contrário, o acesso é algo que tem que ser negociado várias vezes, em diferentes ocasiões, com diferentes grupos e/ou pessoas. Para além deste desfasamento de acesso relacionado com as questões de género, existiu também outro desfasamento, de certo modo relacionado com a questão de fundo da frequência do espaço público. Na fase inicial da nossa investigação, tivemos um acesso mais facilitado aos residentes católicos do bairro do que aos evangélicos, por diversas razões: para além de constituírem verdadeiramente uma minoria em termos numéricos, de um modo geral os crentes evangélicos não bebem bebidas alcoólicas pelo que não frequentam os bares e seguem um estilo de vida mais centrado na casa e na família. Para além disso, do ponto de vista religioso, não realizam actividades no exterior do local de culto como fazem os católicos com as novenas, nas quais participámos inúmeras vezes. Deste modo, foi apenas com a continuação das idas à igreja AMAI que conseguimos começarmo-nos a relacionar mais profundamente com os crentes evangélicos.

Finalmente, importa referir que, para além da observação directa, por vezes participante, a realização de conversas informais foi frequentemente dificultada pela confusão, pelo ruído e por algumas situações de embriaguez com que nos deparámos nos espaços públicos de convívio sobretudo aos fins-de-semana. Deste modo, a realização de entrevistas assumiu um papel central na estratégia metodológica da pesquisa, não apenas por decorrer num tempo e num espaço distintos da interacção social habitual entre o investigador e o interlocutor mas também pelas inúmeras potencialidades atribuídas aos métodos biográficos de um modo geral. De facto, consideramos que as entrevistas e a observação se constituíram como métodos complementares sendo que aquelas, de carácter qualitativo, permitiram explorar as subjectividades e ambiguidades das narrativas biográficas dos interlocutores, precisamente aqueles aspectos considerados como mais importantes no âmbito de uma pesquisa que se pretendeu interpretativa. Apesar de reconhecermos que as entrevistas não são uma ferramenta neutra na medida em que são contextualmente limitadas, consideramos que este aspecto é facilmente superado pelas suas potencialidades de compreensão de uma experiência íntima, relatada e interpretada subjectivamente assim como da imensa rede de relações sociais, verticais e horizontais, internas e externas, próximas e longínquas em que o interlocutor está envolvido (Yáñez Casal 1997). Sendo essencial não perder de vista os contextos e ter presente que as interpretações das vidas dos indivíduos não devem ser generalizáveis, verificamos que as potencialidades epistemológicas das entrevistas e do método biográfico em geral consistem no facto de que «(...) a subjectividade e a individualidade vividas revelam-se, não como um nível absoluto de análise socioantropológico, mas como um itinerário epistemologicamente legítimo e viável para aceder ao conhecimento científico do social, do cultural e da história (...) Cada homem, cada indivíduo é síntese activa da sociedade e da cultura em que está inserido. (...) É o mundo, a sociedade e a cultura que se incorpora na vida de cada um, transformando-se num mundo, numa sociedade e numa cultura vividas, individualizadas, realizadas» (Yáñez Casal 1997:102)

No âmbito da presente investigação, realizámos entrevistas semi-estruturadas, utilizando um guião de questões pré-determinadas mas com suficiente espaço para abordar outros assuntos surgidos no decorrer das conversas não havendo restrições impostas pelo investigador às respostas dos interlocutores. Optou-se por usar um gravador (para o qual solicitámos sempre a respectiva autorização no início das entrevistas) por considerarmos que se trata de uma técnica menos intrusiva do que o

registo de notas, por ser mais fiável do que a memória do etnógrafo e por permitir que este esteja mais atento a outros aspectos da interacção e envolver-se mais profundamente no desenrolar da entrevista. A escolha dos interlocutores fez-se de acordo com os objectivos por nós estipulados para a presente pesquisa, sendo que o principal critério de selecção foi o grau de participação dos moradores do bairro (católicos e evangélicos) nas diversas actividades das suas igrejas. Uma vez que pretendíamos realizar uma pesquisa sobre o papel da religião nas experiências migratórias assim como sobre o papel das igrejas junto dos migrantes, pareceu-nos óbvio que deveríamos seleccionar interlocutores que entendíamos valorizarem a sua religiosidade e participarem com alguma regularidade nas actividades religiosas. Apesar da nossa abordagem ser essencialmente qualitativa e interpretativa, e desse modo privilegiar a qualidade e não a quantidade da informação recolhida, entendemos que não deveríamos descurar completamente a questão da representatividade pelo que entrevistámos 30 moradores do bairro, equivalendo a 10% do número total de moradores. Destes 30 interlocutores, de modo a respeitarmos igualmente a proporção entre moradores católicos e evangélicos no bairro, optámos por seleccionar 20 católicos e 10 evangélicos. As entrevistas decorreram essencialmente nos dias de semana, à noite, maioritariamente nas casas dos entrevistados sendo que, nalgumas situações, por questões de falta de privacidade nas casas de alguns interlocutores (nomeadamente, nas situações comuns de partilha da mesma casa por várias pessoas), utilizou-se um espaço inutilizado de um café existente no bairro.

### **2.2.2. Os moradores da Brasilândia**

Segundo informações recolhidas junto dos moradores portugueses no bairro, os imigrantes brasileiros terão começado a instalar-se no bairro entre 1997 e 1999. É difícil reconstituir este processo, nomeadamente, as razões iniciais que desencadearam o processo de instalação no bairro uma vez que não tivemos oportunidade de conhecer imigrantes brasileiros que residissem no bairro desde então. Como pudemos verificar, o bairro constitui-se como uma espécie de plataforma de chegada de imigrantes brasileiros a Portugal que, ora regressam ao Brasil após uma estadia de apenas alguns anos, ora permanecem no país mas, assim que reúnem as condições necessárias, procuram alojamento fora do bairro, com melhores condições e com melhores acessos a transportes públicos, escolas, estabelecimentos comerciais, entre outros. Entre os 30

moradores com quem realizámos entrevistas, a data de chegada ao bairro mais recuada que identificámos foi o ano de 2003. Aquilo que podemos constatar é que maioritariamente, os imigrantes brasileiros chegam ao bairro por intermédio de familiares e amigos residentes, ou seja, através das redes sociais que desempenham um papel extremamente significativo na emigração brasileira.

Apesar de ser difícil determinar o número exacto de imigrantes brasileiros no bairro, dadas as constantes saídas e entradas de moradores, estimamos que sejam cerca de 300, tendo em conta informações sobre o número de casas e sobre o número médio de habitantes das mesmas. De um modo geral, os moradores da Brasilândia enquadraram-se no “perfil” que tem sido definido para os imigrantes brasileiros chegados a Portugal na chamada segunda vaga: são maioritariamente jovens, do sexo masculino e não vivem com a família em Portugal. Tendo por base o estudo que a Casa do Brasil de Lisboa realizou em 2003 junto de 400 imigrantes brasileiros residentes nos distritos de Lisboa e Setúbal (tendo abrangido 25 inquiridos no concelho do Seixal), verificamos que a segunda vaga da imigração brasileira em Portugal, entre 1998 e 2003, era constituída por uma comunidade bastante jovem sendo que 60% tinha idade inferior a 31 anos e 75% uma idade compreendida entre 20 e 35 anos de idade. A distribuição dos inquiridos segundo o sexo apontava para uma comunidade maioritariamente masculina com 63,8% de imigrantes do sexo masculino e 36,3% do sexo feminino. A situação familiar dos entrevistados era a seguinte: 51,8% era solteiro ou divorciado, 51,5% não tinha filhos e 53,8% não vivia com a família em Portugal. No que se refere ao Estado brasileiro de origem, Minas Gerais destacava-se por reunir 31% dos entrevistados, Espírito Santo com 13,3%, São Paulo com 12,8%, o Paraná com 12% e, finalmente Goiás com 9,8%. No que se refere ao nível académico, possuíam uma qualificação intermédia, com menos qualificações profissionais e académicas que os brasileiros da anterior vaga migratória mas mais qualificados do que a média portuguesa uma vez que 60% tinha completado o ensino secundário e 7,3% tinha uma licenciatura. 79,5% dos imigrantes inquiridos emigraram devido a motivações económicas (destacando-se os baixos salários do Brasil [54,5%] e o desemprego [25%]). Portugal foi a primeira escolha como destino migratório para 62,8% dos inquiridos devido às expectativas de facilidades de integração na sociedade portuguesa (72,3%), à partilha da língua portuguesa (71,8%) e à importância que as redes sociais de familiares e amigos desempenharam como principal canal de emigração para 78% dos inquiridos. Em Portugal, estes imigrantes experimentaram uma mobilidade profissional descendente em termos de qualificações e



prestígio social das actividades desempenhadas relativamente ao que ocorria no Brasil. A ocupação profissional dos inquiridos em Portugal repartia-se pelos seguintes sectores: 42,5% no comércio e restauração, 32% no sector secundário, com destaque para a construção civil que ocupava 27,8% da amostra. A situação legal destes imigrantes era a seguinte: 17,3% tinham um visto de trabalho, 32,5% tinham autorização de permanência e 36,3% estavam indocumentados (Casa do Brasil em Lisboa, 2003).

No que se refere à pesquisa que realizámos na Brasilândia, entre Junho de 2006 e Junho de 2007, e no âmbito da qual realizámos entrevistas semi-estruturadas com 30 moradores, verificamos que alguns resultados convergem com o estudo da Casa do Brasil em Lisboa, contudo, outros diferenciam-se substancialmente. Trata-se de um grupo de imigrantes que chegou a Portugal entre 2003 e o primeiro trimestre de 2007. A média de idades dos entrevistados situa-se nos 34 anos de idade, enquadrando-se na maioria estabelecida pelo estudo da Casa do Brasil de 75% dos indivíduos com uma idade compreendida entre os 20 e os 35 anos de idade. No que se refere à distribuição por sexo, não verificamos apenas uma tendência semelhante de um contingente migratório maioritariamente masculino mas ainda um reforço da mesma uma vez que dos 30 entrevistados, 20 eram do sexo masculino e os restantes 10 eram do sexo feminino. No que diz respeito à situação familiar, verificamos que se mantém a tendência de um predomínio de inquiridos solteiros ou divorciados e a viver em Portugal sem a família, existindo ainda algumas situações, sobretudo entre os homens, de abandono da família no Brasil. Como abordaremos no capítulo 4, a situação é ligeiramente diferente entre os imigrantes evangélicos do bairro, maioritariamente casados e que tendem, em maior grau, à reunificação familiar do que os seus vizinhos católicos. Relativamente ao Estado brasileiro de onde são oriundos, Minas Gerais ocupa um lugar de maior destaque do que no estudo referido, na medida em que 26 entrevistados são mineiros e os restantes quatro se distribuem pelos seguintes Estados: Paraná, Santa Catarina, Rio Grande do Sul e Goiás. No que se refere às qualificações académicas dos entrevistados, verificamos uma diferença substancial com a amostra na qual se baseou o estudo da Casa do Brasil. Entre os entrevistados, a situação é muito heterogénea: o número dos que possuem o 1º e o 2º grau (respectivamente 8º e 11º anos de escolaridade em Portugal) são muito equiparáveis e constituem cerca de metade dos inquiridos, sendo que a outra metade possui o que em Portugal designamos de 2º ciclo de ensino básico e, em menor número, os que possuem apenas o ensino primário. Importa ainda referir que detectámos três casos de não conclusão do ensino primário,

nomeadamente, de frequência da segunda e terceira série, ou seja, 2º e 3º ano do 1º ciclo do ensino básico em Portugal. À semelhança das conclusões a que chegou o estudo realizado em 2003, os motivos que estão na base da decisão de emigração por parte dos brasileiros residentes no bairro são essencialmente económicos:

*«No Brasil, o salário do brasileiro é muito pouco, se não for uma pessoa assim estudada e tal para poder ter uma profissão boa, sempre ganha é mixaria, então a pessoa sempre caça um lugar onde dá mais»* (Osvaldo, 28 anos de idade).

*«O Brasil é muito bom de se viver mas é um país que não te dá igualdade de você querer crescer, se não for no mundo do crime ou na política ou então num passo de sorte, para você crescer no Brasil tem que ser assim»* (Rafael, 25 anos de idade).

A escolha de Portugal como destino migratório prende-se essencialmente com os seguintes aspectos: o facto de no país residirem familiares e amigos, a partilha da língua portuguesa, o facto da viagem para Portugal ser menos dispendiosa do que, por exemplo, para os Estados Unidos da América onde o pagamento aos intermediários no processo de entrada no país é praticamente incontornável e com o facto da entrada em Portugal ser muito mais fácil do que naquele país que, após 11 de Setembro de 2001, fortaleceu o controlo das suas fronteiras e endureceu as suas políticas de admissão de estrangeiros. Portugal foi a primeira escolha concretizada para a maioria dos entrevistados, embora cerca de metade tenha equacionado como destino migratório os Estados Unidos da América. Contudo, as dificuldades que acabámos de enunciar relativamente à entrada naquele país, levaram à decisão de emigrar para Portugal. No que se refere à mobilidade profissional, aferimos que o movimento descendente verificado pelo estudo da Casa do Brasil não se expressa de forma muito significativa entre os moradores da Brasilândia uma vez que no Brasil as profissões que desempenhavam não eram conferidoras de um prestígio social significativo: entre os homens, predominam os casos dos que trabalhavam na construção civil e na roça, existindo algumas situações de desempenho profissional na restauração, no comércio e na indústria; entre as mulheres, predominam as actividades domésticas como as limpezas e a costura. Em Portugal, verificamos que todos os homens inquiridos, sem excepção, trabalham na construção civil, enquanto que as mulheres se repartem pelos serviços de limpeza, pela restauração e pelo cuidado a idosos. Algumas das

entrevistadas complementam a sua actividade profissional com actividades de carácter mais informal como serviços de cabeleireira, de estética e ainda a produção de salgados, actividades estas que desenvolvem nas suas casas, e para as quais têm algum tempo disponível na medida em que os seus horários de trabalho são geralmente menos preenchidos do que os dos homens. Finalmente, contrariamente ao que sucedia com o estudo da Casa do Brasil, todos os entrevistados assim como a esmagadora maioria dos moradores da Brasilândia encontram-se indocumentados em Portugal.

Consideramos pertinente introduzir ainda duas questões que tivemos em conta aquando a realização da nossa pesquisa e que dizem respeito, por um lado, à opinião que os entrevistados têm sobre a sua experiência migratória em Portugal e, por outro lado, às suas perspectivas futuras relativamente à permanência no nosso país. Concluímos que, de um modo geral, os entrevistados tinham elevadas expectativas sobre o nível de vida e as condições de trabalho em Portugal e que o confronto com a realidade os desiludiu significativamente. Frequentemente, os familiares e amigos que os antecederam no processo migratório, transmitem a quem permanece no Brasil uma imagem muito positiva de Portugal que, geralmente não corresponde inteiramente à realidade que depois encontram. Apesar de alguns reconhecerem que, com a vinda para Portugal, conheceram um aumento do poder de compra, a grande maioria tinha melhores expectativas relativamente aos salários praticados em Portugal e às oportunidades de trabalho que admitem já terem sido melhores no passado. Para além disso, uma parte relevante dos entrevistados refere a discriminação de que os imigrantes brasileiros são alvo em Portugal, independentemente da cor da pele. Deste modo, doze entrevistados pretendem regressar ao Brasil a curto ou médio prazo, nove estão ainda indecisos quanto à decisão a tomar e outros nove admitem permanecer em Portugal, caso vejam resolvidos favoravelmente os seus processos de legalização no país.

*«Eu acho que o imigrante aqui em Portugal teria que ser tratado com um pouquinho mais de respeito e como você mesmo está estudando religião, todos somos irmãos em Cristo. Não é pelo facto de eu estar no país dos outros, apesar que somos descendentes de vocês, quer dizer que a pessoa tem que tratar a gente, não vou dizer cachorro porque cachorro aqui é muito bem tratado. Se a gente fosse tratado como cachorro seria até bom, é para você ver aonde que eu cheguei, você entendeu? Como é que a gente diminui o ser humano, o ser imigrante. Para alguns a gente tem valor mas para uns a gente não passa de um simples objecto. Então eu acho que a gente devia ser*

*tratado um pouquinho melhor. Algumas classes sociais aqui em Portugal vêem o brasileiro, o africano como um perdido, um marginal, um trem qualquer e nem sempre é assim»* (Rafael, 25 anos de idade).

### **2.2.3. O contexto religioso local: o interesse pelo estudo da religião**

Após a consolidação do nosso interesse em realizar uma pesquisa sobre imigrantes brasileiros no concelho do Seixal, particularmente na Brasilândia, foi apenas quando realizámos as primeiras idas ao terreno que o tema da religião e, particularmente, da sua relação com as experiências migratórias, se nos revelou interessante. Considerámos que o estudo do tema era por si só pertinente dada a escassez de trabalhos académicos que relacionem estas duas temáticas – imigração e religião – e, para além disso, o contexto religioso local apresentava algumas características particularmente interessantes de aprofundar: por um lado, a proximidade do bairro com o Seminário Scalabrini e o facto deste ser a Sede da Congregação Scalabriniana em Portugal, acrescentando a isto o facto da paróquia da freguesia de Amora, isto é, a paróquia de Nossa Senhora do Monte Sião ser, há várias décadas, a paróquia que em Portugal está fortemente marcada pela acção dos párocos e irmãs de caridade pertencentes àquela congregação, cuja missão se desenvolve, em todo o mundo, em torno dos migrantes. Por outro lado, o facto de, desde 2002, ter-se instalado no interior do bairro da Brasilândia uma igreja evangélica: a Associação Missionária de Alcance Internacional (AMAI), filial da Assembleia de Deus da cidade de Governador Valadares, em Minas Gerais.

Retomando o primeiro aspecto enunciado, no que se refere à Congregação Scalabriniana, resulta da obra do bispo italiano João Baptista Scalabrini (1839-1905), considerado no meio católico como o pai dos migrantes. Em 1876, com apenas 36 anos de idade, foi nomeado bispo de Piacenza e, em 1887, fundou a Congregação dos Padres Scalabrinianos e, em 1895, a Congregação das Irmãs Scalabrinianas. Estas congregações têm como vocação principal prestar apoio social e religioso aos migrantes por considerarem que a experiência migratória é frequentemente significado de marginalização social e espiritual, de perda de valores culturais e morais, de isolamento e ainda de abalo da fé e dos costumes religiosos. Como já referimos, em Portugal, a congregação tem a sua Sede instalada em Foros de Amora, nomeadamente no Seminário Scalabrini e é também na freguesia de Amora que se localiza a residência das

Irmãs Scalabrinianas. A paróquia de Amora é a única em Portugal a ser dirigida por párocos desta congregação, logo a questão do acolhimento dos migrantes é central na sua missão e nas suas actividades, pelo que para além do trabalho realizado com os fiéis imigrantes da paróquia, existe também um relevante trabalho de parceria entre os párocos e irmãs e os representantes de diversas associações de imigrantes do concelho do Seixal. No caso da comunidade brasileira da freguesia e, essencialmente no que se refere à comunidade da Brasilândia, é a Associação Casa Grande do Brasil que tem assumido este papel de interlocutor e um dos resultados mais visíveis deste diálogo tem sido a realização da Festa de Nossa Senhora Aparecida (padroeira do Brasil) na igreja de Nosso Senhor do Bonfim (em Foros de Amora, localizada também a poucos metros do bairro). Importa referir que a Irmã Scalabriniana que desenvolve um trabalho social e religioso de maior profundidade com os moradores do bairro pertence à direcção daquela associação.

Finalmente, no que se refere à presença evangélica no bairro, é curioso verificar que a instalação da AMAI<sup>6</sup> no concelho do Seixal ficou a dever-se a um apelo feito por um grupo de imigrantes constituído por vários brasileiros e um africano que se reuniam na casa deste último, também na freguesia de Amora, para estudarem a bíblia em conjunto. Os imigrantes brasileiros contactaram a igreja Assembleia de Deus de Governador Valadares, de onde eram oriundos, e solicitaram apoio para organizarem uma igreja. Deste modo, a direcção da igreja enviou um pastor para o concelho do Seixal que fundou, em 30 de Junho de 2002, a primeira igreja AMAI, localizada na Brasilândia, nos Foros de Amora (ver figura 6). Actualmente, a AMAI possui outros três espaços de culto no concelho do Seixal: nas localidades de Fernão Ferro (2003), Torre da Marinha (2004) e Fogueteiro (2006). Fora do concelho do Seixal, a AMAI não possui lugares de culto mas realiza reuniões semanais em casas de particulares, em duas localidades de dois concelhos vizinhos: Pinhal Novo (concelho de Palmela) e Casal de Santo António (concelho de Almada). O lema com o qual esta igreja se apresenta é o seguinte: «Uma igreja viva restaurando vidas», sendo que este trabalho tem tido repercussões essencialmente sobre a comunidade imigrante brasileira na medida em que, à semelhança, do que entendem alguns elementos das estruturas da igreja católica, os dirigentes religiosos evangélicos consideram que a migração tem repercussões

---

<sup>6</sup> A AMAI no Brasil é um núcleo missionário da igreja Assembleia de Deus, fundado há três décadas e localizado na cidade de Governador Valadares (Estado de Minas Gerais) tendo por objectivo desenvolver trabalho missionário nacional e internacional.

negativas sobre a vida dos crentes, nomeadamente, que estes tendem a afastar-se da igreja, a enfraquecer a sua fé e a regressar a uma vida de vícios. Apesar da AMAI não orientar a sua missão especificamente para a comunidade imigrante brasileira (pelo contrário, o seu objectivo é o de conquistar almas para o reino de Deus, independentemente das questões de nacionalidade), o que se verifica é que, de facto, são os imigrantes brasileiros que se revelam mais receptivos à mensagem da igreja e que melhor acolhem o projecto de evangelização que a mesma desenvolve.



Figura 6 – Igreja da AMAI, na Brasilândia, em Foros de Amora.  
© Fotografia da autora.

No âmbito da presente investigação, retomando a explicitação do interesse pelas características do contexto religioso existente em torno da Brasilândia, pareceu-nos que o mesmo seria interessante e pertinente para abordar a temática das experiências religiosas em contexto migratório, nomeadamente, o manejo da religião pelos indivíduos no decurso dos seus percursos migratórios, dispondo da oportunidade de explorar e comparar dois registos distintos do Cristianismo. Para além disso, a possibilidade de observar e abordar, a partir deste caso empírico concreto, as reconfigurações da religiosidade cristã na actualidade, com particular atenção pelo modo como as igrejas católica e protestantes (neste caso, pentecostais) respondem aos desafios que lhes são colocados pela globalização, em particular pelas mudanças da religiosidade de indivíduos em constante movimento e pela constante mutação das sociedades que as desafiam a redefinir estratégias e a repensar o seu papel social na actualidade, questões que abordamos no capítulo seguinte da presente dissertação e no qual procedemos a uma síntese dos contributos que diversos autores têm dado a este debate.

### **3. RELIGIÃO EM TRÂNSITO: OS DESAFIOS COLOCADOS PELA GLOBALIZAÇÃO À RELIGIOSIDADE INDIVIDUAL E ÀS ESTRATÉGIAS DAS INSTITUIÇÕES RELIGIOSAS NA ACTUALIDADE**

*[Religião]: «(...) aquela que é talvez o conjunto mais importante de sistemas culturais populares no mundo contemporâneo (...) na sua forma organizada e nas suas modalidades desorganizadas» (Frow 2006:110)*

#### **3.1. Do anúncio da morte de Deus ao retorno do religioso**

Uma abordagem das principais obras de alguns filósofos do século XIX confronta-nos com definições da religião como uma forma de alienação que projecta os conceitos do ideal humano num ser supremo (Feuerbach) ou com afirmações de que a religião “é o ópio do povo”, cuja função é encobrir o verdadeiro estado de coisas numa sociedade, tornando os indivíduos mais receptivos ao controlo social e à exploração (Marx) ou com a denúncia de que o cristianismo e o budismo são as duas religiões da decadência e o anúncio da morte de Deus, na célebre frase: “Deus é morto” (Nietzsche).

Posteriormente, na segunda metade do século XX, o estudo da religião nas ciências sociais foi dominado, salvo algumas excepções, pela versão redutora da chamada tese da secularização: «(...) that the rationalization of modern life was pushing religion out of the public square, shrinking it to the dimensions of the private, the inward, the personal and the hidden» (Geertz 2005:10). A teoria moderna das ciências sociais assumiu que o incremento da modernização e do racionalismo científico na sociedade se traduziria num desvanecimento da religião. Contudo, as previsões racionalistas de desaparecimento da religião e da sua substituição pelo conhecimento científico revelaram-se infundadas. A modernidade não teve como consequência o desaparecimento das religiões e, a causa do fracasso daquelas previsões encontra-se no não reconhecimento de que a religião e a ciência colocam questões distintas aos indivíduos, oferecendo-lhes, por isso, diferentes perspectivas e entendimentos do mundo.

A religião não só persistiu como, nalguns aspectos, a sua importância parece ter aumentado e os grupos religiosos constituem, um pouco por todo o mundo, algumas das mais importantes formas de organização social. François Laplantine refere o «retorno do

religioso» (Laplantine 2003) que considera ter-se tornado num dos fenómenos sociais e culturais mais significativos da modernidade, particularmente dos anos 1970-1990. Trata-se de um fenómeno de recrudescimento das sensibilidades religiosas que se constituem como um leque diversificado de respostas face à crise da modernidade expressa no desenraizamento dos indivíduos, na aceleração do tempo, no facto das sociedades não terem capacidade para colmatar as aspirações e as angústias que elas próprias originam nos indivíduos e que, a partir de 1975, conduziram a uma recomposição daquilo que em todas as sociedades dá significado e valor aos comportamentos e que torna a ligar os indivíduos entre si: o religioso. Neste sentido, Laplantine afirma que o século XXI é o século da religião: «Une partie des affirmations identitaires comme appartenances fortes voire exclusives à un groupe, qui avaient tendance à se constituer autrefois à partir de la classe sociale (en particulier la classe ouvrière), peuvent se reconstituer aujourd’hui à partir de l’adhésion religieuse. Le XX<sup>e</sup> siècle avait vu l’ empire du social et des idéologies sociales. En ce début du XXI<sup>e</sup> siècle se profile l’importance des religions» (Laplantine 2003:26).

Vários autores têm-se debruçado sobre os processos de recomposição do fenómeno religioso, enunciando as suas principais tendências. Laplantine (2003) refere, por um lado, o surgimento de novas religiões caracterizadas pelo sincretismo ou mestiçagem e, por outro lado, o surgimento de integralismos e fundamentalismos em todas as grandes religiões como, por exemplo, o Cristianismo, o Islão ou o Judaísmo. Seguindo a mesma linha de raciocínio, Delumeau (2002 [1993]) afirma que a conjuntura religiosa actual se caracteriza por duas ordens de factos: por um lado, uma nebulosa de crenças difusas, uma tendência para o sincretismo e uma atracção pelo esoterismo e, por outro lado, o refúgio em integralismos violentos. Geertz (2005) considera duas tendências distintas: em primeiro lugar, o desenraizamento progressivo das grandes religiões relativamente aos espaços, às pessoas, às formações sociais, aos sítios e às civilizações nas quais foram historicamente formados (Hinduísmo e Budismo da Ásia, Cristianismo da Europa e Estados Unidos da América, Islão do Médio Oriente e Norte de África, entre outros) e, em segundo lugar, a emergência da religião enquanto instrumento de identidade pública negociável, móvel e fungível. Outro contributo para o debate advém de Hervieu-Léger (2002), através da afirmação de que a modernidade religiosa é caracterizada pela individualização e pela subjectivação da crença, pelo desmantelamento dos laços entre crença e pertença a uma comunidade local e ainda pela



intensa mobilidade dos indivíduos e a explosão de vários meios de comunicação a nível mundial.

### **3.2. Religião em trânsito: consequências da globalização**

No mundo actual marcado pela globalização, ou seja, num mundo caracterizado por objectos em trânsito, sejam eles ideias, ideologias, pessoas, bens, imagens, mensagens, tecnologias e técnicas (Appadurai 2000), a religião deve ser vista, à semelhança de outros factos sociais, como uma peça de um *puzzle* global, sem limites fronteiriços e/ou nacionais: «Religion, like capitalism, is no longer embedded in a particular territory or legal regime; nor is it as encumbered by external political, cultural, or moral principles. Cultural referents, once bounded by ethnicity, language, and nation-state borders, are being disconnected or lifted out of national territories, rendering discussions of national religious practice off the mark» (Levitt 2006:3).

A globalização tem desempenhado um papel crucial nas transformações da religião a nível mundial. A actual situação da religião distingue-se de anteriores movimentos religiosos que, de certa forma se resumiam a alcances essencialmente centrífugos como as missões, as conquistas, as trocas comerciais, a intrusão colonial e as conversões *in situ*: «(...) the present movement is both larger and more various, more a general dispersion than a series of directed flows; the migration, temporary, semi-permanent, and permanent, of everyday believers of this variety or that, this intensity or that, across the globe» (Geertz 2005:12). A formação de comunidades diaspóricas e das diásporas religiosas não é um fenómeno novo na história mundial, o que é inédito é tratar-se de um fenómeno massivo, à escala mundial, essencialmente na sequência da enorme mobilidade humana na actualidade o que, por sua vez, assume consequências determinantes sobre a religião na medida em que a globalização «(...) is altering both the form and the content of religious expression, and altering them in characteristic and determinate ways, changing at once the tonalities of conviction, its reach and its public uses» (Geertz 2005:12).

As consequências da globalização sobre a religião são diversas e manifestam-se de formas distintas: por um lado, várias religiões deixaram de ser multi-situadas e passaram a ser multi-centradas na medida em que assistimos à emergência de múltiplos novos centros religiosos, com interpretações e práticas regionalizadas, por outro lado, o constante estado de mutabilidade dos indivíduos e a conseqüente falta de segurança

habitualmente fornecida por uma consciência do eu fixa e estável, revela o papel da religião simultaneamente enquanto veículo de afirmação de identidades particularistas ameaçadas pelas condições globais em mudança e enquanto reorientadora do indivíduo na direcção do todo global: «(...) in a world where more and more people and the selves they have inherited are, so to speak, out of context: thrown in among others in ambiguous, irregular, poly-faith settlements» (Geertz 2005:12).

### **3.3. A religião como sextante dos percursos migratórios**

À semelhança do que sucedeu noutros períodos históricos, também na actualidade as igrejas desempenham um papel significativo nas principais transformações sociais, importando referir no âmbito do presente estudo, as que se referem à globalização e às migrações transnacionais: «For those who find themselves part of increasingly more encompassing global population movements, religion provides a unique way both to make sense of their predicament and to bridge new realities with experiences in their homelands» (Menjívar 1999:589).

O contexto religioso mundial conhece um significativo avanço do pluralismo, sobretudo devido ao aumento das migrações. Referindo-nos particularmente ao contexto europeu, constatamos que: «(...) o pluralismo avança e torna-se cada vez mais visível na Europa, via crescimento da população migrante ou fluxos e trânsitos de pertença entre religiões constituídas, seja por incentivar expressões de fé mais voltadas para a experiência de fé das pessoas, que se desregulariza com relação às instituições e se privatiza crescentemente» (Mafrá 2002:66-67). Esta desinstitucionalização das religiões encaminha as sociedades para processos de destradicionalização, o que faz com que sejam necessárias outras religiões (que não apenas as que foram no passado consagradas pela maioria e pela tradição) para dar resposta às novas necessidades individuais de espiritualidade. Deste modo, mais importante do que discutir o aumento ou declínio da religião, a preocupação central dos cientistas sociais deverá ser a da emergência de novos movimentos religiosos e de novas tendências de expansão global do pentecostalismo e das comunidades carismáticas em todas as religiões mundiais, assim como «(...) a reemergência das religiões mundiais como comunidades transnacionais imaginadas» (Frow 2006:112).

De um modo geral, as igrejas continuam a ser entendidas como locais de criação de comunidade, de conforto espiritual e de benefícios sociais mas simultaneamente

como uma via potencial de organização colectiva e de valorização individual que dê resposta a uma série de novas necessidades sociais em sociedades em constante e rápida mutação: «Churches provide a refuge during a time of immense and barely comprehensible social change» (Jenkins 2002:74).

Baumann (1999) recorre a metáforas relacionadas com instrumentos de navegação para explicitar qual o papel que a religião pode desempenhar no decurso dos percursos migratórios dos indivíduos na actualidade. O autor começa por comparar a religião a uma bússola, na medida em que possa servir de orientação apontando sempre para o mesmo ponto, nomeadamente para Norte. Contudo, o autor reformula e conclui que a religião é melhor comparada a um sextante, um instrumento que tem em conta a posição relativa do próprio indivíduo, e cujo uso metafórico permite uma melhor adaptação às mudanças das experiências religiosas dos indivíduos: «(...) A compass points north, wherever you are. Yet the bearings of religious conviction and action will change as the users themselves change positions, or see them changed in their new contexts. It is more appropriate, therefore, to comprehend religion as a sextant, the instrument that sailors use to calculate their own position relative to a changing night sky» (Baumann 1999:78).

Para além desta ideia da religião como elemento orientador dos percursos de vida dos migrantes, vários autores (Langer 1959; Weber 1965; Geertz 2005) têm defendido que a religião harmoniza a vida de todos os indivíduos (independentemente de serem migrantes) com uma ordem cósmica geral, projectando simultaneamente imagens dessa ordem cósmica no plano da existência humana. Suzanne Langer, nos anos 1950, fazia referência à incapacidade do homem em lidar com o caos: «Man can adapt himself somehow to anything his imagination can cope with; but he cannot deal with chaos. Our most assets are always the symbols of our general orientation in nature, on the earth, in society, and in what we are doing (...)» (Langer 1959:287). Geertz cita frequentemente esta autora para apoiar a sua afirmação de que a religião é, entre outros aspectos, uma resposta encontrada pelos indivíduos para diversos problemas existenciais, essencialmente resultantes do insucesso dos seus recursos sócio-culturais: «(...) it is at the point at which our cultural resources fail, or begin to fail, where our equipment for living creaks and threatens to break down in the face of the radically inexplicable, the radically unbearable, or the radically unjustifiable – irresolvable confusion, ineluctable pain, invincible evil, the primitive surds of finitude – that the sort of concern, often enough itself referred to as “ultimate”, that we recognize as religious

comes into play» (Geertz 2005:6-7). Pandian reforça esta ideia defendendo que as crenças religiosas são uma espécie de resposta encontrada pelos seres humanos face ao inexplicável: «From the ancient Greco-Roman times to the present, many scholars have correctly pointed out that religious beliefs (and practices) are representations that are based on, or modeled after, human experiences and that these formulations help human beings to deal or cope with unpredictable, uncertain, anxiety-provoking events of human life» (Pandian 1997: 507).

Esta perspectiva essencialmente simbólica da religião como algo com funções universais de ordem e significado cosmológicos é, segundo alguns autores dos quais se destaca Talal Asad, não apenas uma perspectiva característica da história cristã mas igualmente uma forma de isolar a religião das práticas e dos discursos sociais. Asad defende que ao dar primazia ao significado, Geertz ignora os processos discursivos de construção desses significados. Contra uma definição universal de religião que procura identificar essências, Asad propõe diferentes definições de religião, na sequência da exploração dos processos históricos e das forças sociais concretas existentes em cada sociedade. O autor considera um erro abordar a religião, como faz Geertz, com questões sobre o significado social de doutrinas e práticas ou sobre os efeitos psicológicos dos símbolos e dos rituais, quando importa acima de tudo questionarmo-nos sobre as condições históricas necessárias para a existência de determinados discursos e práticas religiosas, ou seja, formular a seguinte questão: como é que o poder cria religião? «To ask this question is to seek an answer in terms of the social disciplines and social forces which come together at particular historical moments, to make particular religious discourses, practices and spaces possible» (Asad 1983:252).

Não obstante considerarmos, à semelhança de Asad, que a ponderação dos diversos aspectos relacionados com os contextos particulares que nos propomos estudar é extremamente relevante, não podemos descurar, tendo por base dados empíricos recolhidos durante a pesquisa etnográfica realizada no âmbito da presente dissertação, algumas propostas de Geertz, sobretudo no que se refere a um entendimento da religião como algo que produz afirmações sobre a natureza da realidade e como algo com capacidade de proporcionar aos indivíduos uma afirmação de que o mundo é um todo explicável, justificável e suportável, conferindo-lhes uma certa atitude positiva face a problemas de desordem.

No que se refere aos migrantes, frequentemente vivendo experiências de vida caracterizadas pela ruptura e por inúmeras mudanças, a generalidade das igrejas define

estratégias de acolhimento e/ou de captação de novos fiéis nas sociedades de destino, estabelecendo, sempre que possível, ligações com as sociedades de origem dos indivíduos. De um modo geral, as missões de evangelização empreendidas, quer pelas igrejas evangélicas, quer pela igreja católica têm por objectivo apoiar os “seus” migrantes no estrangeiro e, simultaneamente, captar novos fiéis nas sociedades de destino dos mesmos.

### **3.4. Respostas das igrejas evangélicas e católica aos desafios da globalização**

Perante os desafios colocados pela globalização e pela intensa mobilidade dos indivíduos, é interessante verificar como é que as instituições religiosas respondem às expectativas e às necessidades específicas dos migrantes sendo que nos debruçaremos sobre a igreja católica e as igrejas evangélicas (estas últimas, abordadas nos seus aspectos genéricos e comuns, embora não constituam um todo homogéneo), que correspondem aos dois campos religiosos que nos propomos estudar no âmbito da presente dissertação. Menjívar (1999) defende que a igreja católica, por ser excessivamente burocratizada e hierarquizada do ponto de vista organizacional e institucional, se encontra embrenhada em processos contraditórios de homogeneização cultural e de pluralismo comunitário, característicos da modernidade. Por exemplo, nas paróquias católicas nos Estados Unidos da América, é esperado que se respeite e eventualmente incorpore a cultura religiosa de cada grupo imigrante sendo que se espera também, por exemplo, que as cerimónias decorram nas suas línguas nativas. Contudo, localmente, a presença de vários grupos culturais, cada um com uma interpretação única da sua relação com a igreja, cria dificuldades em atender às suas necessidades específicas, pelo que as soluções mais recorrentes parecem ser a de procurar uma unidade cultural (frequentemente inexistente) ou, então, optar pela cultura dominante. Como resultado, as paróquias locais colocam os diversos grupos “debaixo do mesmo chapéu” e adoptam rótulos pan-étnicos usados politicamente pelos Estados e pelos próprios grupos encorajando os indivíduos a alargar a sua identidade de acordo com as designações étnicas mais inclusivas. Estes processos tendem a enfraquecer os laços religiosos institucionais dos grupos com as suas comunidades de origem na medida em que as missas e outras actividades paroquiais destinam-se a servir todos os membros da congregação e não nacionalidades específicas.

Como teremos oportunidade de demonstrar, no estudo de caso no qual se baseia a presente dissertação, a opção tem sido claramente a de optar pela cultura dominante, neste caso a cultura religiosa portuguesa (entendida aqui como conceito operatório e não numa perspectiva essencialista de realidade de facto, isto é, não esquecendo a sua heterogeneidade intrínseca), opção decorrente do facto da maioria dos fiéis que frequentam a igreja de Nosso Senhor do Bonfim nos Foros de Amora serem portugueses e de serem também eles que mais activamente participam nas actividades paroquiais.

No que se refere às igrejas evangélicas, por serem mais pequenas, menos burocratizadas, menos hierarquizadas, frequentemente mais recentes e mais receptivas à mudança, revelam-se melhor equipadas para responder aos desafios colocados pelo transnacionalismo e mais aptas para operar em novos espaços religiosos. Deste modo, conseguem captar o interesse e os desejos dos seus membros fazendo-os sentir-se parte de um movimento mais amplo e supranacional. De um modo geral, estão também mais disponíveis para incorporar as línguas e as necessidades culturais da congregação e tendem a atrair fiéis do mesmo grupo racial ou étnico. Nos casos em que são etnicamente homogéneas, estas igrejas tendem a desenvolver a sua actividade em torno das comunidades e das localidades de origem dos migrantes. De certo modo, este é o caso da Associação Missionária de Alcance Internacional (AMAI), a igreja evangélica estudada no âmbito do presente trabalho de investigação. Apesar dos seus líderes não orientarem a missão e as actividades da igreja exclusivamente para a comunidade imigrante brasileira residente na sua área de actuação central, o concelho do Seixal, de facto, constata-se que a mensagem da AMAI tem tido uma maior recepção por parte daquela comunidade e, como resultado, a composição étnica da igreja é extremamente homogénea, ou seja, é predominantemente brasileira. Este facto faz com que, por um lado, os crentes se sintam em comunidade entre os seus co-étnicos mas, por outro lado, a ausência de evangélicos portugueses na igreja é vista por muitos como um aspecto que dificulta a integração na sociedade portuguesa.

### **3.5. Viajando de Sul para Norte: as cruzadas de evangelização em sentido inverso**

Como referimos no início do presente capítulo, a religião é um fenómeno em permanente mutação e, conseqüentemente, todas as doutrinas religiosas e igrejas têm sofrido alterações significativas. No âmbito da presente dissertação, em que o nosso estudo de caso se baseia nas realidades cristãs católica e protestante, consideramos

pertinente realizar uma breve abordagem sobre as transformações recentes do Cristianismo. Alguns autores (Jenkins 2002; Lehmann 1996) têm apontado uma transformação histórica que consiste na deslocação do centro daquela doutrina do Norte para o hemisfério Sul do planeta. Enquanto que nos últimos cinco séculos, a história do Cristianismo esteve intimamente ligada à história dos países europeus em geral e dos Estados Unidos da América, a tendência actual e futura é para a localização das maiores comunidades cristãs na América Latina, em África e ainda na Ásia: «If we want to visualize a “typical” contemporary Christian, we should think of a woman living in a village in Nigeria or in a Brazilian *favela*» (Jenkins 2002:2). Segundo a *World Christian Encyclopedia* (2001), existiam, em 2001, cerca de 2 biliões de cristãos no mundo, distribuídos da seguinte forma pelos vários continentes: 560 milhões na Europa, 480 milhões na América Latina, 360 milhões em África, 313 milhões na Ásia e, finalmente, 260 milhões na América do Norte. As previsões existentes para o ano de 2025, apontam para a existência total de 2.6 biliões de cristãos em todo o mundo, com a seguinte distribuição: 640 milhões na América Latina, 633 milhões em África, 555 milhões na Europa e 460 milhões na Ásia. «The era of Western Christianity has passed within our lifetimes, and the day of Southern Christianity is dawning» (Jenkins 2002:3). É deste modo que o autor interpreta a deslocação do centro do Cristianismo do Norte para o Sul sendo que esta mudança se deve atribuir ao crescimento da igreja católica e das denominações protestantes, sobretudo as pentecostais, nos países do Sul. Este Cristianismo “emergente” é essencialmente tradicionalista e ortodoxo e deverá orientar-se por interesses substancialmente diferentes dos europeus e norte-americanos, à medida que as igrejas do Sul se forem desenvolvendo. Com os movimentos de migração em massa oriundos dos países do Sul para o Norte, prevê-se igualmente uma migração de crenças e práticas religiosas embutidas em características culturais latino-americanas, africanas ou mesmo asiáticas. «Demographic changes naturally have their religious consequences, since the new immigrant groups follow cultural patterns more akin to their home societies than to the host nations» (Jenkins 2002:97). Deste modo, e tendo em conta o declínio de fiéis cristãos nos países do Norte, podemos projectar que os mesmos serão um terreno fértil para que as novas comunidades étnicas e religiosas influenciem e modifiquem o contexto religioso existente, através da introdução de novas práticas e de novas formas de interpretação e de expressão das crenças religiosas.

Como podemos concluir a partir das previsões apresentadas anteriormente, a América Latina será, em 2025, a maior região cristã do mundo. Actualmente, não

obstante o acentuado crescimento das denominações protestantes pentecostais, a igreja católica permanece a presença religiosa mais significativa. Jenkins estima que existam 420 milhões de católicos e 50 milhões de protestantes. É na América Latina que se localiza o Brasil, o país com o maior número de católicos do mundo, nomeadamente, 150 milhões de católicos numa população de cerca de 190 milhões de pessoas. «That Brazil will be a key center of world Christianity is beyond doubt, but the precise contours of its religious life are unknowable» (Jenkins 2002:92).

Assistimos, portanto, a um reordenamento do mundo cristão em termos da sua distribuição geopolítica, nomeadamente, a deslocação do centro do Cristianismo da Europa e da América do Norte para África, América Latina e Ásia. Este reordenamento caracteriza-se por um aumento significativo do Cristianismo pentecostal, incrementado quer por movimentos migratórios das populações, quer através das correntes missionárias cristãs nas quais o Brasil tem assumido um papel de destaque, existindo naquele país denominações com tradições missionárias consolidadas, como por exemplo, a Assembleia de Deus, a igreja Deus é Amor e a Igreja Universal do Reino de Deus. Frequentemente, estas igrejas definem como sua missão uma contra-evangelização por considerarem que os católicos já não são «(...) os legítimos representantes da fé, pois esqueceram o Deus vivo e voltaram-se para um Deus morto, excessivamente racional e burocrático (...)» (Mafra 2002:99). Deste modo, para estas igrejas urge fazer uma cruzada de evangelização no sentido inverso das cruzadas de há cinco séculos atrás: «não é o centro que vai em direcção à periferia para a civilizar, organizar, retirar das brumas da decadência; são os moradores dos subúrbios das cidades dos países periféricos que embarcam em aviões e navios para fundar templos, falar em praças públicas, alugar rádios, disputar espaços na TV nos países do “centro”. A renovação agora vem das margens» (Mafra 2002:99-100).

### **3.6 O Brasil entre o catolicismo e o pentecostalismo: arena de disputa pela conquista de almas**

A expansão do pentecostalismo no Brasil tem sido estudada por diversos autores (Lehmann 1996; Chesnut 1997; Jenkins 2002) que, com maior ou menor profundidade, abordam igualmente a questão das respostas que a igreja católica tem apresentado face às mudanças do contexto religioso brasileiro. Segundo Jenkins, a igreja católica tem tentado responder a este crescimento pentecostal, oferecendo vias alternativas que



possibilitem aos fiéis um maior sentimento de compromisso, inicialmente através das comunidades cristãs de base, baseadas no envolvimento de leigos e na participação activa dos mesmos na liturgia, na vida da igreja de um modo geral e na organização comunitária. Segundo Chesnut (1997), o movimento das comunidades de base foi ultrapassado pelo movimento carismático que se afirma de forma mais dinâmica e adopta essencialmente práticas pentecostais, o que leva Jenkins a afirmar que o Cristianismo do Terceiro Mundo, dentro e fora da igreja católica, está a tornar-se cada vez mais pentecostal. Simon Coleman (2000) usa o termo «conservative Protestant» para referir todos os crentes que podem ser designados de carismáticos, pentecostais, evangélicos e fundamentalistas, tendo como denominador comum uma posição tradicional relativamente a aspectos da doutrina protestante, baseada em interpretações literais da bíblia e em explicações da realidade em termos sobrenaturais.

Lehmann (1996) prevê que, apesar de no futuro a igreja católica permanecer uma presença de peso na América Latina, os desafios que lhe são colocados pela expansão pentecostal farão com que deixe de ser a instituição que é hoje, quer internamente, quer relativamente às sociedades onde está inserida, ao tornar-se uma instituição menos hegemónica. Desde o II Conselho do Vaticano, no início dos anos 1960, surgiram na igreja católica os primeiros defensores de ideias cristãs progressistas em direcção a uma revigoração da igreja, tentando ir ao encontro das pessoas e levando-lhes uma mensagem de emancipação inspirada sobretudo em interpretações revolucionárias da bíblia. Na sequência deste movimento, como já referimos, as comunidades cristãs de base tornaram-se os primeiros veículos privilegiados dessa renovação, a que se juntou o movimento carismático. Apesar das comunidades cristãs de base se apropriarem de uma linguagem que se aproxima significativamente da linguagem das denominações pentecostais e, apesar de ambos os ramos cristãos terem por objectivo atrair a grande maioria pobre da população e dar resposta às mesmas necessidades, desejos e frustrações dessas pessoas, estes movimentos oriundos da igreja católica distinguem-se dos pentecostais nos seguintes aspectos: enquanto que os católicos não estão preocupados em definir fronteiras entre os seus membros, os pentecostais fazem-no cuidadosamente como se estivessem a definir as fronteiras de um grupo étnico e enquanto os católicos minimizam o ritual em detrimento da fé, os pentecostais recriam continuamente o ritual e equiparam a fé a um estado emocional e a uma série de prescrições para a vida quotidiana. Em termos gerais, Lehmann fala de

uma disputa entre catolicismo e pentecostalismo<sup>7</sup>: «(...) the religious field in Latin América is now an arena in which contending forces “struggle for the spirit”: it is a struggle not just for numbers, or for “market share”, but for the ability to legitimately invoke the people and speak in the name of the people» (Lehmann 1996:3).

Apesar da igreja católica ter feito uma opção de missão ao serviço dos mais pobres, uma parte significativa dos pobres optaram pelo Pentecostalismo porque enquanto os católicos expressam uma grande devoção pelas pessoas e pelas suas culturas, os pentecostais usam métodos modernos de marketing para atrair novos fiéis, frequentemente ignorando as grandes questões sociais e oferecendo salvação em termos de prosperidade pessoal. No seu conjunto, as diversas denominações pentecostais fazem parte de um movimento amplo de partilha de características doutrinárias e organizacionais sendo que as novas igrejas que estão constantemente a aparecer (e, nalguns casos, a desaparecer), usam características e técnicas empregues pelas que já estão estabelecidas, não apresentando características inovadoras a não ser uma nova liderança. Isto faz com que frequentemente as pessoas mudem de igreja movidas por questões de conveniência (como por exemplo, a localização da igreja) e não por questões de dissidência. Apesar desta mobilidade dos fiéis entre igrejas do espectro evangélico, de um modo geral, os pentecostais não tendem para o sincretismo, contrariamente aos católicos e aos participantes dos cultos afro-brasileiros. Os pentecostais prezam a exclusividade da pertença evangélica e rejeitam duplas pertenças religiosas na medida em que a conversão ao pentecostalismo é entendida, na maioria dos casos, como uma ruptura efectiva.

---

<sup>7</sup> O Cristianismo é constituído por três grandes ramos: religiões ortodoxa, católica e protestante. Segundo Delumeau (2002 [1993]), aquilo que designamos por Catolicismo data do século XI e é formado pelo conjunto de cristãos e de comunidades cristãs que reconhecem a jurisdição do bispo de Roma ou Papa. O Protestantismo data do século XVI, na sequência do movimento conhecido como a Reforma, a partir da discordância do seu fundador, o alemão Martinho Lutero, com a política religiosa da igreja católica, sediada em Roma. Originou-se na Europa tendo-se estendido a todos os continentes. Trata-se de uma forma religiosa muito diversificada, organizada em múltiplas igrejas, que se deve ao facto de, desde a sua origem, se ter caracterizado por uma pluralidade significativa de reformadores com diferentes convicções. Um dos ramos protestantes é o Pentecostalismo, cuja origem data do início do século XX. De acordo com esta ideologia religiosa, é graças ao baptismo do Espírito que Deus concede visivelmente o que prometeu na bíblia: dons e um poder que cura as doenças, liberta “demónios” e transforma a vida das pessoas. As assembleias de pentecostais são amplamente autónomas umas em relação às outras, daí uma profusão de igrejas que o grande público e, às vezes, certos cristãos qualificam de “seitas”. A referência ao texto bíblico (muitas vezes interpretado de forma fundamentalista) permite também canalizar e tornar inteligível a glossolalia (ou o falar línguas), os milagres, as curas e, de um modo mais geral, as manifestações de ordem carismática. O Pentecostalismo desenvolveu-se fortemente nestes últimos anos em diversas regiões do mundo, em especial na América Latina. Os seus partidários pretendem ser os artesãos de uma nova Reforma. O Pentecostalismo tanto pode reproduzir valores da sociedade dominante de uma forma bastante conservadora como responder às exigências religiosas e culturais de camadas baixas e médias-baixas e veicular assim um protesto social.

Para além de ser o maior país católico do mundo, o Brasil tem sido descrito por alguns autores como um caso de referência relativamente à expansão significativa das denominações pentecostais, que Jenkins descreve como «(...) the most successful social movement of the past century» (Jenkins 2002:8). Este autor refere ainda que o Brasil é um terreno fértil para a religião em geral, mas no que se refere ao Cristianismo, conhece uma situação de grande vitalidade quer do Catolicismo, quer do Protestantismo, nomeadamente, das denominações pentecostais ou evangélicas<sup>8</sup>. O autor refere que, no início dos anos 1990, no Rio de Janeiro, num período de três anos abriram na cidade 700 igrejas pentecostais, 240 templos espíritas e uma paróquia católica.

O Pentecostalismo não deve ser entendido como um movimento homogéneo, por exemplo, para o caso brasileiro é importante ter em conta a importante definição que Paul Freston (1994) fez das três fases do pentecostalismo brasileiro: a) de 1910 a 1950: início do movimento com a chegada de missionários estrangeiros, um italiano que fundou a Congregação Cristã do Brasil em 1910 e dois suecos que fundaram a Assembleia de Deus em 1911. Nesta fase, a expansão ocorreu sobretudo nas regiões Norte e Nordeste do país; b) de 1950 a 1970: o pólo irradiador do movimento transferiu-se para o Estado de São Paulo e do ponto de vista doutrinal, ganhou destaque a evangelização através do dom da cura divina; c) a partir de 1970: o centro do movimento deslocou-se para o Rio de Janeiro, e a expulsão dos demónios tornou-se o discurso central das igrejas pentecostais. Esta última fase tem sido designada de neo-pentecostal por incorporar traços de uma teologia da prosperidade (formulada por pastores norte-americanos na década de 1980, tendo-se posteriormente difundido no seio do pentecostalismo latino-americano) e por acentuar uma dinâmica sincrética com outras religiosidades para além da tradição evangélica.

Sobre este expressivo crescimento pentecostal que os números ilustram, Chesnut (1997), que realizou trabalho de campo em Belém, no Estado do Pará, defende que estamos perante uma revolução espiritual que está a transformar o contexto sócio-religioso latino-americano. Nalgumas zonas pobres das periferias das grandes cidades latino-americanas, o Protestantismo evangélico substituiu o Catolicismo enquanto forma principal de religião popular. Estima-se que o Brasil contribua com três quintos dos pentecostais latino-americanos. A sua população evangélica quase que quadruplicou de 1960 a 1985 e localiza-se essencialmente nas zonas mais pobres do Brasil. Este facto

---

<sup>8</sup> Na América Latina, as igrejas pentecostais são comumente designadas de evangélicas, pelo que é esta a designação que se opta por utilizar na presente dissertação para referir as igrejas pentecostais brasileiras.

está estreitamente relacionado com aquilo que o autor descreve como a chave para a compreensão do sucesso do Pentecostalismo, nomeadamente, a dialéctica entre a doença relacionada com a pobreza e a cura pela fé. O autor usa uma noção lata de doença que inclui não apenas os aspectos físicos mas também o bem-estar social que se traduz no direito ao trabalho, em rendimentos suficientes, em segurança, no acesso a água potável, a vestuário e alimentação. Para os habitantes das áreas da periferia das grandes cidades, todos aqueles a quem foi negado um papel social e de cidadania e para todos aqueles que foram negligenciados pela igreja católica, a promessa de cura pela fé tem um grande apelo: «If at the end of this century Pentecostalism is poised to replace Catholicism as the foremost popular religion in Brazil, it is largely due to its spiritual offensive against the pathogens of poverty» (Chesnut 1997:48). A forma como o Pentecostalismo tem dado resposta às aflições resultantes das carências materiais tem determinado a sua capacidade de mobilização de novos crentes. Os pentecostais procuram poder espiritual que os liberte das privações materiais e, não obstante não verem alteradas as condições reais do seu quotidiano, através da religião conseguem transcender a realidade opressiva em que vivem, o que leva o autor a comparar a crença pentecostal a um placebo: «(...) the great majority of crentes struggle to meet their basic needs. Their evangelical faith affects the way in which they subjectively experience poverty, but the objective conditions are the same for believers and nonbelievers» (Chesnut 1997:16).

Referindo-se à existência de uma espiritualidade muito significativa entre a maioria dos brasileiros, Chesnut diz que: «Regardless of the degree to which they practice their faith, almost all poor Brazilians and Latin Americans believe in the divine. Beyond the walls of the academy, atheism is a foreign concept in Brazil (...) From the caboclo who believes in the enchanted kingdom at the bottom of Amazonian rivers and igarapés to the Pentecostal who believes in the Holy Spirit, all poor Brazilians cleave to the idea of a divine order» (Chesnut 1997:67). O autor acrescenta que, no Brasil, quer o Pentecostalismo, quer o Catolicismo, quer as religiões afro-brasileiras têm subjacente uma religiosidade popular que, apesar de ser expressa diferentemente em cada uma destas correntes religiosas, tem como denominador comum o facto de ser útil sendo que esta utilidade se prende com a resolução de problemas da vida quotidiana dos crentes. «Above all, popular religiosity is utilitarian. Concerned with matters of daily survival, the poor seek to manipulate the supernatural, not primarily for rewards in the afterlife, but for divine aid in the here and now» (Chesnut 1997:67).

Comparando o Pentecostalismo com o Catolicismo e as religiões afro-brasileiras, Chesnut defende que aquele tem vantagem sobre os restantes pelo facto de dar aos seus fiéis os anti-corpos sobrenaturais necessários para ultrapassar as adversidades do dia-a-dia, enquanto que estes falham em fazê-lo porque não implicam uma ruptura com a sociedade secular. Por exemplo, a Umbanda falha em fornecer um código moral que oriente a vida dos fiéis e o Catolicismo falha na criação de um mundo à parte onde os fiéis se possam opor a uma sociedade patogénica na medida em que a prática do Catolicismo no Brasil e, de um modo geral, na América Latina não implica uma conversão ou transformação pessoal como pré-requisito para a afiliação. A linguagem evangélica distingue-se pela ênfase no renascimento dos seus crentes e este facto acarreta um poder espiritual transformador que, quer o Catolicismo, quer as religiões afro-brasileiras não oferecem. Enquanto os santos católicos e os espíritos não são agentes de conversão, os pentecostais podem contar com o poder curador do Jesus Pentecostal e do Espírito Santo.

#### **4. VIVÊNCIAS RELIGIOSAS E O QUOTIDIANO EM CONTEXTO MIGRATÓRIO: O ESTUDO DE CASO DE IMIGRANTES BRASILEIROS CATÓLICOS E EVANGÉLICOS NO BAIRRO DA BRASILÂNDIA**

*«Eu deito e agradeço a Deus, levanto e agradeço a Deus. A pessoa sem Deus não é ninguém» (Evandro, católico. 7 de Junho de 2007, 47 anos de idade).*

As migrações transfronteiriças são processos sociais dinâmicos, sustentados por redes sociais desenvolvidas pelos migrantes de forma a humanizar e a lidar com a experiência migratória. De acordo com García Canclini (2003), nos vários contextos migratórios, as maneiras de resolver os problemas variam inclusivamente entre os migrantes de uma mesma nacionalidade e dependem, em grande medida, dos objectivos pessoais do próprio migrante conforme pretenda permanecer temporariamente no país de acolhimento de acordo com objectivos económicos de curto prazo, conforme planeie o seu projecto de vida no país de acolhimento ou, caso seja um transmigrante que reproduz a sua vida e redes sociais em dois países em simultâneo. Não obstante o tipo de permanência num determinado país, o que se verifica é que quanto mais vulnerável e incerta é a situação do imigrante, mais fortes são os laços que mantém com o lugar de origem e com os conterrâneos no país de acolhimento sendo que a este nível os laços familiares e de parentesco desempenham um papel de especial relevância.

García Canclini defende ainda que apesar de ser difícil generalizar a condição dos imigrantes, existem problemas comparáveis, tais como o estranhamento, a difícil aquisição de direitos na nova sociedade e a divergência entre formas de pertença cultural, jurídico-política e laboral. Neste contexto, as redes de imigrantes continuam a servir de base às comunidades transnacionais que, por sua vez, desafiam as formas existentes de cidadania e de identidade nacional que assentam ainda na ideia de Estados-Nação definidos como unidades políticas relativamente autónomas e fechadas. As dificuldades sentidas pelos imigrantes para se integrarem numa nova sociedade fomentam redes de solidariedade, lugares emblemáticos de encontro e diversão, ou seja, os imigrantes «intensificam a participação religiosa, a paixão esportiva e outros rituais em que possam re-imaginar a comunidade perdida, distante, falar a própria língua e sentirem-se protegidos» (García Canclini 2003:111).

No âmbito dos processos de construção identitária segundo estratégias de integração promovidas em contexto migratório, assiste-se frequentemente a uma

revitalização e/ou adaptação (sem que se verifique necessariamente uma assimilação e consequente desaparecimento) de tradições ou lógicas simbólicas transportadas pelo migrante para a nova sociedade, sendo que nos debruçaremos sobretudo sobre as crenças e práticas religiosas tentando demonstrar como desempenham, em certos casos, um papel central na vivência migratória.

Susana e José Gabriel Pereira Bastos (2006) analisaram recentemente o papel desempenhado quer pela religiosidade não organizada, quer pela adesão a diferentes religiões e seitas, comunitariamente organizadas, no desenvolvimento e/ou bloqueio parcial de percursos de inserção social em grupos e segmentos de minorias étnicas residentes em Portugal. A partir da pesquisa realizada, os autores formularam as seguintes hipóteses metodológicas: por um lado, as dinâmicas micro-familiares configuram uma unidade de análise estratégica para investigar o impacto de diferentes “tipos de religião” e de “posições e experiências face às religiões” no processo de inserção social diferenciada. Esta afirmação baseia-se nos seguintes argumentos: em primeiro lugar, é no seio da família que se transmitem, recriam, reinterpretam ou se transformam posições, experiências e práticas religiosas, em segundo lugar, as relações familiares envolvem fenómenos micro-políticos que a religião ensaia elaborar, legitimar e subverter e, em terceiro lugar, as dinâmicas de poder experienciadas no nível micro-familiar constituem frequentemente uma linguagem privilegiada para conceber e gerir relações de poder mais vastas, intra e inter-grupais e até supra-sociais. Por outro lado, as religiões e as formas de religiosidade revelam-se importantes recursos simbólicos utilizados para o reforço identitário tanto dos grupos étnicos e dos seus segmentos etno-religiosos como dos sujeitos que procuram formas de religiosidade não-comunitária para lutar contra a dimensão real ou potencialmente humilhante da hierarquização social. É o caso, por exemplo, dos ciganos em Portugal cuja conversão religiosa ao Pentecostalismo lhes permitiu, segundo os autores, adquirir uma maior respeitabilidade e uma melhoria do seu estatuto social: «Em função da importante reconstrução de uma identidade étnica e religiosa em torno da filiação da etnia cigana a um novo movimento religioso (Igreja Evangélica de Filadélfia de Portugal), existe um claro reforço da tolerância, respeito e maior convivalidade entre ciganos e não-ciganos» (Bastos e Bastos 2006:203).

Apesar de, nalguns contextos, existir a tendência, quer por parte das elites religiosas, quer dos próprios crentes, para considerar a religião como algo reificado e essencializado, ela é mutável, sujeita a mudanças sociais, não apenas mas de forma

muito acentuada em situações de migração: «Like ethnicity, religion, too, is often reified and essentialized as if it were the one thing beyond change. Such reifications often serve the interests of religious elites who wish to stem unwelcome social changes, or they may comfort believers who regard their religion as the only thing that has remained the same amidst all the turmoils of urban living, migration, and the multicultural challenge» (Baumann 1999:69). Não obstante o imigrante transportar consigo, para o país de destino, a sua experiência religiosa, parece incontornável que a mesma é reavaliada em face das novas circunstâncias: «(...) beliefs, creeds, faiths, “religions” travel, change as they travel, and work themselves, with varying degrees of success and permanence, into the finest of fine structure of the most local of local histories» (Geertz 2005: 11).

As experiências migratórias originam frequentemente transformações espirituais e viajar para o estrangeiro, na forma de migração laboral internacional, conduz os migrantes a apropriarem-se e a manejarem diferentemente a religião, quer atribuindo-lhe novos significados, quer tornando-a um instrumento de afirmação identitária, quer entendendo-a como uma resposta às mudanças sócio-culturais inerentes à migração. Qualquer que seja a forma de reavaliar a religião, de um modo geral, as práticas religiosas dos migrantes nos países de destino resultam de uma combinação entre as suas práticas de origem e aquelas que encontram no novo contexto: «Les pratiques religieuses des migrants ne sont ni les répliques exactes de celles du pays d’origine, ni des constructions complètement nouvelles. Elles se construisent à la fois en relation avec le lieu d’origine et la société d’immigration, mais aussi à partir des «entre-lieux» qui articulent les liens transnationaux» (Meintel e LeBlanc 2003:6). Em contextos migratórios, os indivíduos são confrontados com realidades distintas das que conheciam nos seus países de origem e, deste modo, a religião pode adquirir um valor acrescido ao que tinha no passado através de uma maior identificação entre identidade religiosa e comunidade (Vertovec 2000), pode servir como instrumento de redefinição da forma como os indivíduos se auto-identificam (Mapril 2005) e pode servir ainda para estabelecer relações sociais com a nova comunidade (Gomes e Catalão 2006), verificando-se frequentemente uma negociação das práticas religiosas entre os migrantes e os fiéis dos novos contextos religiosos (Vertovec 2000).

Em contexto migratório o indivíduo necessita de construir rotinas que possibilitem a reposição da segurança ontológica: «Migrar significa partir de um mundo conhecido e rotinizado para um outro desconhecido, onde algumas das mais elementares



rotinas da vida do dia-a-dia têm de ser reconstruídas, onde o mais banal dos contextos tem de ser reconhecido, onde algumas das mais correntes formas de interacção têm de ser reaprendidas. Por outras palavras, emigrar implica um custo de insegurização devido à desparametrização do quotidiano do migrante» (Pires 2003:74). Deste modo, a religião pode constituir-se como um dos elementos da experiência individual que participa desta construção e contribui para esta segurança, desde as crenças e as práticas de cada indivíduo à sua inserção em comunidades religiosas.

Apesar dos diversos debates em torno de uma definição de religião não terem conseguido gerar consensos, a religião tem sido considerada simultaneamente como uma das formas mais significativas de organização social e como uma fonte primária de identidade: «Religion is one of the prime sources of identity. Its significance has intensified in a post-rationalist world threatened by disenchantment, impersonality, and loss of meaning» (Rudolph e Piscatori 1997:5). No âmbito do presente estudo, a dificuldade ou mesmo impossibilidade de definir a religião não apresenta entraves significativos àquele que se constitui como o nosso principal objectivo, nomeadamente, perceber como é que a religião é vivida pelas pessoas. No caso concreto dos imigrantes brasileiros católicos e evangélicos residentes na Brasilândia, perceber de que forma as suas crenças e práticas religiosas se alteraram na sequência da experiência migratória e, eventualmente, se constituem como respostas às adversidades inerentes a essa experiência. Para além disso, tentar perceber qual o papel desempenhado pelas igrejas (católica e AMAI) junto destes imigrantes e de que modo a participação religiosa contribui para a integração sócio-cultural destes imigrantes em Portugal.

#### **4.1. “Deus é só um”? tolerância e divergência religiosa entre católicos e evangélicos da Brasilândia**

Não sendo nosso objectivo adoptar perspectivas essencialistas sobre uma suposta “religiosidade brasileira”, podemos, no entanto, afirmar que a pertença religiosa entre os brasileiros é uma dimensão da vida quotidiana, frequentemente caracterizada por uma grande fluidez: «Religious affiliation in Brazilian society is fluid. Scholars associate popular religiosity in Brazil, particularly among lower socioeconomic groups, with tolerance and openness to multiple ways of accessing the supernatural and with the value of maintaining a connection to the sacred. Most evident is the sense of complementarity among spiritual options oriented toward the pragmatic resolution of

everyday concerns and afflictions, such as illness and domestic problems» (Kramer 2005:96). Esta fluidez e complementaridade das diversas opções espirituais explicam a grande mistura entre elementos do catolicismo, do protestantismo e dos cultos afro-brasileiros que podemos encontrar particularmente nas crenças religiosas de grupos populares no Brasil. Existe, portanto, uma tendência relevante para as duplas ou múltiplas pertenças religiosas que faz com que um número significativo de brasileiros frequente práticas religiosas de vários cultos, dada a percepção eclética que possuem do mundo espiritual.

Numa análise da religiosidade brasileira, o catolicismo deve ser entendido como um elemento-chave na medida em que a religião católica é a religião de socialização primária no Brasil (Assunção e Ferreira 2006). Frequentemente, quando se questiona as pessoas sobre qual é a sua religião, a resposta mais imediata é a de ser católico porque é a denominação com menos conotações negativas em comparação com os cultos afro-brasileiros (por vezes associados a forças maléficas e mesmo primitivas) e em comparação com os protestantes que são geralmente rotulados de intolerantes. Não obstante a disparidade numérica entre os que, no Brasil, se auto-identificam como católicos (cerca de 80%) e os que são católicos praticantes (cerca de 10 a 20%), «(...) la culture catholique (qui tolère une pluralité de pratiques à l'intérieur même du catholicisme) est, d'une certaine façon, globalisante – et que l'identité catholique serait une sorte de dénominateur commun qui relie les personnes (à l'exception des pentecôtistes) des différentes confessions» (Fonseca 1991:136). Para além disso, a crença que uma parte significativa dos brasileiros partilha em torno da existência de um mundo de espíritos está estreitamente relacionada com o catolicismo colonial na medida em que as práticas religiosas levadas pelos escravos africanos, encontraram um terreno fértil no catolicismo dos comerciantes escravagistas portugueses, profundamente impregnado de um imaginário medieval, povoado de entidades sobrenaturais, como por exemplo as bruxas e os fantasmas.

No que se refere aos moradores da Brasilândia, sobretudo entre os católicos, pudemos constatar quer este tipo de crenças, quer uma certa fluidez e mobilidade relativamente à pertença e/ou participação religiosa, a que fizemos referência anteriormente. De um modo geral, os católicos (mesmo os que são praticantes) revelam-se mais receptivos à mensagem evangélica do que os evangélicos à mensagem católica. São vários os casos dos católicos que já visitaram diferentes igrejas evangélicas e inúmeras as afirmações de que gostaram da expressividade evangélica nos cultos, dos

sermões dos pastores e da forma como a bíblia é interpretada por estas igrejas. Durante o nosso trabalho de terreno, ouvimos frequentemente as frases: “Deus é só um” ou “A palavra de Deus é só uma”, essencialmente de imigrantes católicos, que deste modo justificam o seu interesse por conhecer outras formas de expressão religiosa no seio do cristianismo.

*«Eu sou uma religiosa, eu fui criada na igreja católica, sou baptizada mas isso não quer dizer que eu sou apenas uma católica, eu sou do amor, a minha religião é o amor. Eu vou a qualquer igreja, não me importo, falando de Deus eu estou lá, não quero nem saber, eu gosto muito de ouvir falar sobre Cristo»* (Simone, católica. 14 de Maio de 2007, 35 anos de idade).

Não obstante o facto dos evangélicos serem menos receptivos à mensagem católica e de cada um dos “grupos” (católicos e evangélicos) ser crítico relativamente ao comportamento e ao estilo de vida do “outro”, as relações de vizinhança e de amizade entre os moradores do bairro não são significativamente afectadas pela diferença religiosa. Inclusivamente, tivemos oportunidade de verificar a participação de evangélicos no almoço de Natal que a Associação Casa Grande do Brasil realizou no bairro no dia 17 de Dezembro de 2006 assim como a participação de católicos em festas realizadas pela Associação Missionária de Alcance Internacional (AMAI), como aconteceu, por exemplo, no 5º aniversário que aquela igreja festejou no dia 30 de Junho de 2007. A este respeito, pudemos constatar que acima da diferença religiosa, é a questão da nacionalidade que une os moradores do bairro, ou seja, o facto de serem brasileiros sobrepõe-se à pertença religiosa.

A questão religiosa não é aberta e espontaneamente discutida pelos moradores do bairro, as únicas ocasiões em que presenciámos conversas sobre este assunto, ocorreram precisamente na sequência da nossa presença e das nossas perguntas. Numa ocasião, quando questionávamos um dos moradores sobre o relacionamento entre os católicos e os evangélicos residentes no bairro, obtivemos a seguinte resposta: «Não tem como discutir religião, política ou futebol». A afirmação deste indivíduo, católico, não deve ser entendida como uma falta de diferenciação e de hierarquização das diversas crenças religiosas mas antes como a expressão de uma aparente aceitação e respeito pelas opções religiosas diferentes da sua. As representações que os católicos têm dos evangélicos são muito homogéneas: de um modo geral, os católicos consideram que as

igrejas evangélicas são muito exigentes com os seus crentes (quer no que se refere ao dízimo, quer no que se refere às restrições que impõem aos seus modos de vida), que os evangélicos são demasiado persistentes e insistentes na vontade de converter os católicos para a sua religião e que são exageradamente críticos relativamente à igreja católica e aos fiéis católicos, relativamente aos quais se consideram moralmente superiores.

*«Não sou contra a religião evangélica, não sou contra religião nenhuma porque acho que religião que estiver procurando a Deus, Deus é um só mas assim, eles são muito pegajosos, acham que você tem que aceitar Jesus (...) E eu nunca vi pessoal da religião católica difamar a religião evangélica e a religião evangélica difama muito a religião católica»* (Rafael, católico. 27 de Maio de 2007, 25 anos de idade).

*«Para eles a gente não vale nada, os católicos não vale nada pra eles. Eles acha que só eles é o bom, já tá perdoado, já tá no céu, já tá tudo. Isso aí é que eu acho errado porque todo o mundo é pecador»* (Osvaldo, católico. 1 de Junho de 2007, 28 anos de idade).

No que se refere ao modo como os evangélicos vêem os católicos, acentuam sobretudo a falta de compromisso religioso destes para com a sua igreja e a consequente diferença do modo de vida, geralmente entendido com mais afastado dos princípios morais cristãos:

*«Pelo que eu vejo, a igreja católica não te obriga a ter um compromisso com aquilo, com aquela religião e a nossa não. Se você é evangélico, você tem compromisso, você tem horário com a sua igreja, entendeu? Em primeiro lugar, compromisso com Deus e na católica não, por isso tem muitos que dizem: sou católico (...) Servir a Deus e seguir a Deus verdadeiramente dentro da palavra da bíblia é o caminho certo, no mais é perdição e isso me entristece muito porque muitos tão por aí perdidos por falta de conhecer a verdade, estão adorando coisas que estão perdendo tempo»* (Juliana, evangélica. 6 de Junho de 2007, 38 anos de idade).

*«Eu ia na igreja católica mas não sei, parece que a pessoa não se completa, parece que fica um vazio. Eu ia na igreja e depois da missa eu sentia um vago dentro de*

*mim, eu tinha que procurar outra coisa, voltava para casa vazio à mesma (...) O corpo da gente é dividido em três fases, é a alma, o corpo e o espírito. O espírito tá pronto, esse não contamina, a alma é que tá ali fazendo a divisão entre a carne e o espírito. Se você tende para a carne, se enfraquece e vai para o lado da carne, tá contaminando a alma. Mas se a gente é forte a ponto de dizer não a certas coisas, aí você tá dando mais ênfase para o espírito» (Felipe, evangélico. 5 de Junho de 2007, 41 anos de idade).*

Consideramos que as diferenças das representações apresentadas por católicos e por evangélicos expressam as diversas questões de fundo que opõem católicos e protestantes no que se refere às crenças e práticas religiosas no seio do cristianismo, as quais tivemos oportunidade de abordar no terceiro capítulo. Enquanto que os católicos atribuem significado ao facto da igreja católica ser dominante, ter prestígio e estar relacionada com os valores da tradição, os evangélicos acentuam o carácter transformador da mensagem evangélica, em parte pela ruptura com a sociedade secular. Enquanto que o catolicismo falha na criação de um mundo à parte onde os fiéis se possam opor a uma sociedade patogénica, as igrejas evangélicas fornecem um código moral que orienta a vida dos seus crentes (Chesnut 1997).

#### **4.2. A importância de Deus no quotidiano de católicos e evangélicos da Brasilândia**

Independentemente da representação que possuem do “outro”, um aspecto aproxima todos os moradores do bairro: a crença em Deus. Durante o nosso trabalho de terreno não conhecemos ninguém no bairro que afirmasse não acreditar em Deus. De facto, retomando uma ideia a que fizemos referência no terceiro capítulo, independentemente do grau com que praticam a sua fé, a esmagadora maioria dos brasileiros acreditam no divino.

*«Olha, nós no Brasil acreditamos muito em Cristo, acreditamos muito mesmo, se tu fizer uma pesquisa tu vai ver que se tiver quem não acredite em Deus, eu não diria 10% que não acredita em Deus, todo o mundo acredita» (Simone, católica. 14 de Maio de 2007, 35 anos de idade).*

A generalidade das pessoas com quem contactámos expressou a relevância de Deus nas suas vidas, quer no aspecto determinista de definição de um destino, quer na

forma como essa fé em Deus está presente em vários aspectos do dia-a-dia e, a este nível, não podemos falar de diferenças substanciais entre católicos e evangélicos, embora tenha sido junto dos primeiros que recolhemos os testemunhos mais emocionados no que se refere à importância que Deus tem nas suas vidas:

*«Olha, eu sou muito apaixonada com Nosso Senhor Jesus Cristo, sou apaixonada com Deus, sou capaz de dar a minha vida por ele assim sem pensar um minuto mas isso também não quer dizer que eu não fico aborrecida com ele não, tem dia que nós dois tiramos uma charada, eu brigo e falo: tu me esqueceu, me abandonou, desço do salto com ele, entendeu? Mas daí a pouco eu já começo, eu peço perdão»* (Simone, católica. 14 de Maio de 2007, 35 anos de idade).

*«Deus para mim é uma necessidade na minha vida de todos os dias e toda a hora, tenho muita necessidade de estar sempre procurando Deus. Eu acho que sem religião, sem Deus é impossível porque religião ajuda, educa porque a religião faz a gente evitar muita coisa, às vezes a gente pensa uma coisa mas diz não posso, não vou agradar a Deus, então não acho certo fazer isso, entendeu?»* (Carolina, católica. 7 de Junho de 2007, 49 anos de idade).

*«A partir do momento que o ser humano é gerado no ventre da mãe dele, o destino dele Deus já marcou tudo, já tá tudo traçado e o que Deus marca não volta atrás e o destino que ele marcou para cada um vai ser cumprido, não adianta correr»* (Mateus, católico. 7 de Junho de 2007, 34 anos de idade).

Apesar de autores como Chesnut (1997) defenderem que a chave para a compreensão do sucesso do Pentecostalismo entre as classes mais desfavorecidas da população se encontra na dialéctica entre a doença relacionada com a pobreza e a cura pela fé, foi igualmente entre os católicos do bairro que encontramos os relatos mais significativos de milagres que os mesmos acreditam ter acontecido nas suas vidas e que se encontram geralmente relacionados com questões de doença, resolvidas quer por Deus, quer pela intermediação de santos, em particular, de Nossa Senhora Aparecida, padroeira do Brasil:

*«Eu creio que houve um milagre comigo. Eu sentia várias dores no estômago pelo facto da bebida. Quando era jovem, eu achava que era bonito mostrar para as meninas que eu tomava uísque porque no Brasil quem bebe uísque é que tem um poder aquisitivo maior um pouquinho. Então eu por ser jovem e sempre trabalhei, não ganhava mal, eu aos 15 anos ganhava salário de um pai de família, então eu achava bonito mostrar para as gajas fumar um bom cigarro, beber um bom uísque e eu por ser muito novo, estar numa fase de desenvolvimento ainda, então com um certo tempo eu me prejudiquei muito no estômago e veio a me dar uma gastrite, fiz várias endoscopias e assim aquilo não sarava de jeito nenhum e tinha dia que dava vontade de arrancar o seu estômago para fora de tanta dor que você sentia, cólica e tal. Aí, foi até legal, eu estava assistindo uma missa na igreja de Nossa Senhora do Carmo, inclusive até ando com um escapulário dela, estava assistindo na igreja da cidade onde eu moro e assistindo à missa à noite com uns amigos me deu umas cólicas dentro da igreja, eu saí para mim não cair dentro da igreja, saí da igreja e no banco de fora, aos pés da igreja, eu pedi com mais fé ainda. Naquele momento de desespero, naquele momento de dor, eu pedi. Eu já tinha pedido à Senhora Aparecida que tirasse aquela dor de mim e quando eu pudesse eu ia aos pés dela agradecer, só que eu pedi para o ar e um belo dia ela me forçou muito, essa dor dentro da igreja me forçou muito, muito, muito e naquele acto de desespero, eu pedi com muita fé do fundo do meu coração. E assim, eu consegui, essa dor sarou de uma tal forma e graças a Deus essa dor nunca mais apareceu. Então assim, eu acho que foi um milagre dela, sou muito devoto a ela, sou muito devoto à Senhora Aparecida».* (Rafael, católico. 27 de Maio de 2007, 25 anos de idade).

*«Um belo dia lá, eu tinha bebido muito no domingo, na segunda-feira estava ressacado, muito ruim, aí eu subi para a cobertura, aqui falam o terraço e ajoelhei, dobrei o joelho no chão e pedi a Deus, falei com Deus para ele ter misericórdia de mim que não era aquela vida que eu queria para mim, que ele tivesse pena de mim e a partir daquele momento nunca mais eu bebi. Já se foram oito anos, até hoje, tudo que tenha álcool não bebo nada, então eu considero isso como uma bênção que eu recebi de Deus, isso para mim foi uma vitória. Eu pedi com fé e ele me atendeu».* (Mateus, católico. 7 de Junho de 2007, 34 anos de idade).

«No dia em que entrevistei a Simone, apareceu na casa dela a Débora que trazia na mão uma rosa branca com muito mau aspecto, estava murcha e a começar a ficar com um tom acastanhado. A Débora vinha mostrá-la à Simone, muito desgostosa e preocupada com o que tinha acontecido à flor. Contou que tinha trazido um ramo de flores para casa que colocou numa jarra, tendo retirado uma para colocar junto à imagem de Senhora Aparecida que tem junto à cama. Nos últimos dias andava com uma sensação estranha por isso resolveu fazer-lhe uma oração e oferecer-lhe a flor. Enquanto que as rosas que estavam na jarra se mantinham tão bonitas tal como quando as tinha trazido para casa, a rosa que ela tinha colocado numa jarra junto à imagem da santa estava naquele estado de degradação e ela entendia aquilo com um sinal negativo, como o prenúncio de algo de mau que iria acontecer na sua vida. Perante isto, a Simone disse para ela não se preocupar porque o estado da rosa era antes um sinal de que o mal que a Débora andava a sentir nos últimos dias tinha sido transferido para a flor, por obra de Senhora Aparecida que tinha intervindo na sequência da oração que Débora lhe fez. Simone aconselhou Débora a rezar novamente à santa desta vez para lhe agradecer e a colocar uma nova flor junto da sua imagem» (Extracto do diário de campo, 15 de Maio de 2007).

Para além das questões de doença e das curas entendidas como milagrosas, os imigrantes brasileiros do bairro expressam uma religiosidade popular que, apesar de se manifestar diferentemente dependendo das correntes religiosas, tem como denominador comum o facto de ser útil e desta utilidade se prender com a resolução de problemas da vida quotidiana dos crentes: «Above all, popular religiosity is utilitarian. Concerned with matters of daily survival, the poor seek to manipulate the supernatural, not primarily for rewards in the afterlife, but for divine aid in the here and now» (Chesnut 1997:67). Tendo em conta que as experiências migratórias implicam geralmente situações de ruptura e de inúmeras mudanças, pudemos constatar que para muitos dos inquiridos, a crença em Deus assume um papel extremamente significativo quando se trata de lidar com situações como a exploração laboral, a discriminação ou a solidão. Apesar da tendência dominante, quer de católicos, quer de evangélicos, ser a de uma manutenção da fé trazida do Brasil, ou seja, a maioria dos inquiridos afirma que a sua fé manteve a intensidade com que era vivida no seu país, não existindo a este nível mudanças relevantes introduzidas pela experiência migratória, existe igualmente uma tendência generalizada para afirmar que a fé sofreu alterações no que se refere ao seu



significado na medida em que se tornou mais instrumental, isto é, existe uma ênfase maior na utilidade da fé no que se refere à resolução de problemas e à obtenção de respostas para as dificuldades vividas no dia-a-dia.

*«Olha filha, uma vida difícil dessa, se não pegarmos com Deus, vamos pegar com quem? Tem que ser, ele é o único. Podemos beber, podemos dançar mas primeiramente tem que ter Deus senão não conseguimos nada. Olha, é o meu apoio na minha dificuldade, na minha doença, na minha angústia que a gente que é imigrante, vem do Brasil e deixa a família lá, é muito difícil. Então é Deus, não adianta você falar com vizinho por mais amigo que seja não adianta, você tem que falar com Deus e pedir a ele»* (Débora, católica. 23 de Maio de 2007, 35 anos de idade).

*«Acho que por a gente estar migrando num país onde não tem muitas oportunidades e você fica muito magoado, eu acho que se você tem fé, você conversando com Deus no seu momento, no seu eu, eu acho que você fica mais leve para levar a semana (...) Onde que me acalma muito aqui, eu pego é na religião, me pego a pensar no Brasil, na saudade e tal e eu peço a Deus, começo a rezar para passar um pouquinho a saudade porque é muito difícil»* (Rafael, católico. 27 de Maio de 2007, 25 anos de idade).

*«A gente está longe da família da gente, longe da vida da gente, então a única pessoa que está sempre em qualquer lugar é Deus. Os problemas são maiores, as dificuldades são maiores, então o interesse por Deus também é maior»* (Daniela, evangélica. 13 de Maio de 2007, 19 anos de idade).

*«A gente fica longe da família, sempre numa certa solidão, uma necessidade de agradecer ou pedir alguma coisa, então a igreja se torna num refúgio, né?»* (Murilo, católico. 5 de Junho de 2007, 32 anos de idade).

*«A minha fé aumentou, você sabe porquê? Porque eu nunca pensei em vir para Portugal, nunca pensei (...) Lá a minha vida era muito sofrida, entendeu? Sofria muito com a minha mãe, ela era muito... Deus que me perdoe mas a minha mãe me culpava muito de certas coisas, então eu aqui estou bem melhor, sou mais feliz. Então eu vim para Portugal para construir uma nova família, ter a minha própria casa e não*

*depende dos meus pais. Eu penso que a minha vida de agora em diante vai melhorar mais ainda, eu acredito em Deus que vai ser bem melhor»* (Camila, evangélica. 4 de Junho de 2007, 22 anos de idade).

Uma prática religiosa que faz parte do quotidiano da esmagadora maioria dos inquiridos é a das orações diárias, de manhã e/ou à noite. Trata-se de uma rotina adquirida pela educação religiosa familiar e/ou institucional no Brasil e que a maioria mantém no seu dia-a-dia, não tendo sido afectada pela experiência migratória. Pudemos inclusivamente verificar que mesmo os imigrantes que diminuíram o nível de participação nas cerimónias e actividades da igreja, mantêm o hábito diário de fazer as suas orações. Quer entre católicos, quer entre evangélicos, a oração é uma prática essencial da vida religiosa, sendo esta uma ideia defendida por vários autores, dos quais se destacou Marcel Mauss que, ao dedicar-se ao estudo da oração, a definiu como «(...) un des phénomènes centraux de la vie religieuse» (Mauss 1909:7). Esta centralidade da oração deve-se, segundo o autor, ao facto da mesma ser um ponto de convergência de diversos fenómenos religiosos na medida em que é plena de sentido como um mito, é rica em ideias e imagens como uma narração religiosa e possui ainda a força e a eficácia de um rito. Num estudo mais recente sobre o papel desempenhado pela oração na vida religiosa dos indivíduos de uma paróquia rural irlandesa, na década de 1990, Carles Salazar (2006) defende a importância desta prática no quotidiano das pessoas: «As far as I could see, prayer was the most common and widespread religious act in the community» (Salazar 2006). No decurso do nosso trabalho de terreno, recolhemos testemunhos que se aproximam significativamente daqueles que o autor nos apresenta: «"I pray everyday", a woman said to me, "and if for some reason I go to bed without praying, I will wake up out of a sudden in the middle of the night. Something clicks to my mind: I have to say my prayers"» (Salazar 2006).

*«Se eu não rezo, eu não durmo direito, sô! Se eu não rezo parece que fico vendo umas coisa de noite, parece que eu fico vendo uns negócio. Mesmo que seja um pouquinho, mesmo que eu esteja cansado, levantado meio atrasado, eu rezo aí um Pai Nosso com umas três Ave Maria aí e sai porque se você sair sem rezar, sai com o corpo fechado»* (Leandro, católico. 15 de Maio de 2007, 39 anos de idade).

Não obstante a centralidade desta prática no quotidiano religioso dos católicos e dos evangélicos do bairro, a oração é interpretada distintamente, destacando-se a forma crítica como alguns evangélicos se referem às orações católicas que distinguem das orações evangélicas. Estas são descritas como uma conversa pessoal e verdadeira na relação com Deus, por oposição às orações dos católicos que, não sendo da autoria dos próprios, são entendidas como meras repetições de fórmulas que alguém estabeleceu no passado e que os católicos se limitam a repetir.

*«A gente não reza, a gente ora porque rezar é repetir as mesmas palavras e orar é oração, é orar com acção. Ali é só um repetir de palavras que foram escritas por homens para que a pessoa repita, repita...»* (Juliana, evangélica. 6 de Junho de 2007, 38 anos de idade).

Como pudemos verificar, as experiências religiosas implicam, por vezes, um reforço da importância da religião na vida dos imigrantes e, nos casos em que a fé mantém o papel que já desempenhava na vida dos indivíduos, ela é reavaliada e revalorizada, ganhando novos sentidos e potencialidades. Contudo, essa valorização da fé nem sempre corresponde a uma manutenção ou reforço da participação dos imigrantes na vida das igrejas nas sociedades de destino, em parte devido ao desmantelamento dos laços entre crença e pertença a uma comunidade religiosa local que possuíam no país de origem (Hervieu-Léger 2002). A questão do nível de participação dos imigrantes nas cerimónias e actividades religiosas deve ser abordada, no nosso entender, segundo determinados factores como o sentido de comunidade religiosa no país de destino, a composição étnica da comunidade religiosa no país de acolhimento, as diferenças sócio-culturais dos contextos religiosos e a importância da família na vida religiosa dos imigrantes, entre outros.

#### **4.3. Vivências religiosas no quotidiano dos católicos do bairro**

No caso dos católicos do bairro, de um modo geral verificamos que a maioria dos inquiridos diminuiu a sua participação na igreja e esta situação verifica-se inclusivamente entre aqueles que participavam activamente na vida da sua igreja no Brasil: em encontros de jovens, em encontros de casais, no coro da igreja ou na organização de festas religiosas. Uma das formas mais básicas de participação na igreja

é, para os católicos, a participação na missa e também a este nível se verifica que a maior parte dos inquiridos participa menos do que aquilo que ocorria no Brasil. Para além disso, entre os imigrantes que em Portugal mantêm o hábito de ir semanalmente à missa, constatamos que resumem a sua participação na igreja a essa prática, ou seja, para além de assistirem à missa dominical não participam de outras formas na vida paroquial. Na igreja de Nosso Senhor do Bonfim, localizada nos Foros de Amora, existe apenas um morador da Brasilândia que integra o coro da igreja. Os restantes limitam-se a participar na missa, sentando-se frequentemente perto uns dos outros nos bancos existentes no fundo da igreja. Sobre a importância da participação na missa, os inquiridos que são católicos praticantes defendem que se trata de uma prática essencial para quem se auto-define como católico e, os que admitem não participarem regularmente, afirmam que ir ou não ir à missa não influencia a intensidade da sua fé.

*«Não é que é preciso, é uma obrigação do católico, quem se diz católico tem que ir à missa, é o lugar onde a gente vai arejar a cabeça, agradecer a Deus pela sua semana. Não cai um raio sem Deus querer e você tem que agradecer a Deus pelo dia amanhecer e você estar de pé. A gente não tira uma hora para tudo? Então tira uma hora para Deus, vai na igreja. Você vem com o coração limpo, vem descansado. Você vai ouvir a palavra de Deus e você aprende muita coisa boa. Se fala que é católico mas não vai à igreja, então porque é que é católico? Você entende de quê? Não é um católico, tem que ser um católico que vai e age, um católico com acção» (Evandro, católico. 7 de Junho de 2007, 47 anos de idade).*

*«É, uma coisa é ir à missa e outra coisa é fé, é totalmente diferente e a minha fé em Deus é incondicional» (Débora, católica. 23 de Maio de 2007, 35 anos de idade).*

Estamos, portanto, perante formas distintas de entender a identidade católica, contudo importa referir que os motivos que estão na base da diminuição da participação dos moradores da Brasilândia na missa em Portugal reúnem o consenso: as diferenças de estilo entre as missas no Brasil e em Portugal (sendo as primeiras mais animadas e mais participadas pelas pessoas), a diferença de expressividade religiosa entre católicos brasileiros e portugueses (sendo que estes últimos são mais formais e interagem menos do que os brasileiros) e o facto de não se sentirem em comunidade quando frequentam a igreja em Portugal, aspecto para o qual contribui significativamente a falta da família

que, por sua vez, é um elemento bastante relevante no contexto do bairro onde a maioria dos imigrantes católicos emigraram sós.

*«Sei lá, a gente... Um homem sozinho... Se for um casal é mais fácil de ir, de participar de uma religião do que uma pessoa solteira porque a pessoa sozinha se sente tranquilo, não está ligando a nada, um casal um anima o outro»* (Osvaldo, católico. 1 de Junho de 2007, 28 anos de idade).

*«A gente sente falta da comunidade da gente lá do Brasil, não tem ninguém aqui que eu conheça não. Lá a gente forma um grupo de cem, duzentas pessoas, é primo, é amigo, é cunhado, é sobrinho, é neto. A gente mora num lugar criado tudo junto, a gente forma uma família»* (Evandro, católico. 7 de Junho de 2007, 47 anos de idade).

Para além das razões que acabámos de referir, existe outra que contribui significativamente para a diminuição da participação na missa e que se prende com o facto de uma parte significativa dos imigrantes não se sentirem bem acolhidos pelos portugueses que constituem a maioria dos participantes na igreja. Para além disso, na igreja, alguns imigrantes brasileiros experimentam a sensação de discriminação e de falta de integração que experimentam na sociedade portuguesa em geral.

*«Tem moças novas que na hora da paz de Cristo pegam na sua mão meio com receio e a um cidadão português ela dá dois beijinhos, então eu acho que se você está dentro da igreja, você não pode olhar por esse lado (...) As pessoas julgam muito pelo que vêem e nunca pelo que é»* (Rafael, católico. 27 de Maio de 2007, 25 anos de idade).

*«Na hora da paz eu senti que quando eu fui cumprimentar, a outra virou as costas, você entendeu? Eu penso que porque ela viu que eu sou brasileira, sou imigrante e tal, isso aí tem diferença»* (Carolina, católica. 7 de Junho de 2007, 49 anos de idade).

*«A impressão que dá é que... Aqui é a minha casa, você é à parte, a impressão que dá é essa. Até o olhar, o jeito, se tiver uma vaga no meio do banco, normalmente se chegar uma senhora portuguesa eu tenho a certeza que as pessoas chegam, com brasileiros isso nunca acontece. Eu peço licença, passo para a minha vaga, também*

*não deixo por menos mas eu sinto que não há comunicação»* (Débora, católica. 23 de Maio de 2007, 35 anos de idade).

Importa ainda acrescentar que os imigrantes brasileiros reconhecem estas atitudes discriminatórias a alguns católicos portugueses mas consideram que os líderes religiosos propriamente ditos, como os padres e as irmãs, pensam e agem de uma forma completamente diferente. Por exemplo, os padres nos seus sermões fazem inúmeras referências aos imigrantes e à necessidade da comunidade paroquial os acolher e integrar no seu seio. De facto, os religiosos com quem falámos defendem que o objectivo da igreja deverá ser o de que a identidade dos fiéis enquanto católicos (comum a todos, imigrantes e nacionais) se venha a sobrepor às diferentes identidades nacionais, não significando uma assimilação das suas culturas mas antes uma integração e uma convivência entre todas as culturas. Consideram que atingido esse objectivo, a religião pode desempenhar um papel fundamental na integração de imigrantes na sociedade portuguesa, contudo reconhecem que, a este nível, existe muito por fazer. Na parte final deste capítulo, abordaremos o modo como católicos e evangélicos entendem a integração de imigrantes através da participação religiosa.

Na paróquia de Amora, a religiosa que desenvolve um trabalho de maior proximidade com os imigrantes da Brasilândia é a Irmã Celide Therezinha Bom, scalabriniana de nacionalidade brasileira. Conhecedora da realidade sócio-cultural e religiosa do bairro, considera que as prioridades de trabalho junto daquela comunidade são, em primeiro lugar, fortalecer a identidade e a auto-estima dos imigrantes que, dado estarem indocumentados em Portugal se sentem inferiorizados e destituídos de direitos, o que os leva ao isolamento; em segundo lugar, encontrar o apoio técnico necessário tendo em vista a regularização das suas situações legais em Portugal; em terceiro lugar, dar-lhes visibilidade social e procurar a sua integração na comunidade local vivenciando elementos da sua própria cultura religiosa.

*«Eles não vão à igreja, a maioria deles e este é o grande mal do imigrante, às vezes me dá até uma tristeza, sabe? Porque a gente vai ao bairro e a gente conversando com eles, lá no Brasil eles participavam, eram líderes de comunidade, todas aquelas coisas só que chegam aqui e eles estão lá, pronto. O primeiro objectivo deles é trabalhar, então participar da comunidade é uma coisa secundária. Todo o mundo procura é trabalho, não importa que seja de noite, de dia, sábado, domingo, feriado, o*

*que é importante é trabalhar (...) O facto de não ter documentos, de estarem todos irregulares na sua documentação, isso é um facto de muita relevância no sentido de eles se sentirem integrados ou não na sociedade porque são pessoas sem direitos e então não têm direito nem de aparecer e fazem questão de não aparecer» (Irmã Celide Therezinha Bom. 2 de Maio de 2007).*

Uma das formas pelas quais a paróquia de Amora tem procurado dar visibilidade aos imigrantes é através do Pastoral das Comunidades, um conselho pastoral em que participam o pároco da freguesia e os representantes das associações de imigrantes locais. Este conselho discute, entre outros assuntos, a realização de festas religiosas que se pretendem organizadas pelos imigrantes em torno das expressões religiosas que os mesmos consideram mais significativas. No caso da comunidade imigrante brasileira, realiza-se, desde 2004, uma festa em honra de Nossa Senhora Aparecida, padroeira do Brasil, por ocasião do dia 12 de Outubro, feriado nacional no Brasil.

O empenho dos líderes paroquiais na realização deste tipo de festividade ocorre igualmente noutros contextos católicos. Levitt (2001) estudou uma comunidade de imigrantes oriundos de Miraflores residentes nos Estados Unidos e verificou que são pessoas que não tendem a participar na igreja local, preferindo um estilo de adoração particular que combina rituais oficiais e populares que praticam essencialmente nas suas casas, em encontros informais. Perante esta situação, uma das estratégias dos líderes religiosos locais foi a de incentivar o orgulho destes fiéis pela santa padroeira do seu país de modo a apelar à participação e a um maior envolvimento destes imigrantes.

A partir do seu trabalho com comunidades paroquiais multiculturais, Menjívar (1999) salienta ainda a importância de existirem na igreja local, onde as várias comunidades imigrantes participam, as imagens dos vários santos padroeiros de modo a que cada membro se identifique com a sua imagem e simultaneamente conheça e aprenda sobre as restantes devoções: «All these saints represent something for each person who comes from these countries but they are also opportunities for each to remember that we are part of a larger community» (Menjívar 1999:599). Neste caso, não obstante o reconhecimento da diversidade cultural e religiosa, o objectivo que se pretende atingir é o da união das diferentes comunidades migratórias.

No que se refere ao contexto português, no decurso do nosso projecto de pesquisa, tivemos a oportunidade de trocar impressões com investigadores das temáticas religiosas e, especificamente da religião católica, que apontam no sentido de que, com o

crescimento das denominações pentecostais, decorre uma espécie de disputa de símbolos religiosos entre estas duas correntes religiosas cristãs. Os principais símbolos pelos quais existe uma disputa de apropriação são, por um lado, Cristo (uma vez que não existe uma representação física de Deus, o que faz com que seja de mais difícil apropriação por parte das pessoas) e, por outro lado, a bíblia. Sobre esta última, um olhar atento dos cultos católicos portugueses revela-nos que actualmente a bíblia, enquanto objecto físico, ocupa um lugar de maior centralidade do que o que ocorria há alguns anos atrás. No âmbito da disputa destes dois símbolos comuns às duas correntes religiosas cristãs, a igreja católica portuguesa tem valorizado símbolos que lhe são exclusivos, ou seja, que não partilha com as denominações evangélicas: os santos. Nalguns contextos, relativamente às comunidades migrantes, como veremos adiante no caso concreto da celebração de Nossa Senhora Aparecida na paróquia de Amora, a igreja católica tem tentado valorizar os santos padroeiros dessas comunidades. Contudo, existe um símbolo que a igreja tenta valorizar como unificador de todos os católicos, independentemente da sua nacionalidade, nomeadamente a Nossa Senhora de Fátima. Um exemplo desta estratégia é, entre outras iniciativas, a celebração do Dia do Migrante no santuário de Fátima, a 13 de Agosto.

Durante o nosso trabalho de terreno, tivemos oportunidade de assistir e participar na festa de Nossa Senhora Aparecida que, no ano de 2006, se realizou no dia 15 de Outubro, um dia de domingo (ver figuras 7 e 8). A missa foi dirigida pelo responsável pela paróquia, o Padre Pedro Granzotto (de nacionalidade brasileira) e, nas várias leituras, contou com a participação de vários elementos e representantes da comunidade brasileira, como por exemplo, a Irmã Celide Bom e Ailton Santos, presidente da Associação Casa Grande do Brasil. Naquele dia, participaram no coro da igreja vários moradores da Brasilândia e, na assistência, pudemos verificar um número acrescido de fiéis brasileiros, entre os quais moradores do bairro, que de um modo geral não participam regularmente na missa dominical. O sermão do padre foi dedicado à comunidade brasileira da paróquia de Amora e a Nossa Senhora Aparecida, cuja imagem foi colocada, naquele dia, junto ao altar depois de ter sido transportada pela igreja acompanhada das bandeiras nacionais portuguesa e brasileira. Um dos momentos mais relevantes da missa, consistiu na entrada, em forma de desfile, de um grupo de imigrantes brasileiros que exibiram “marcas” ou “símbolos” da sua cultura e da sua condição de imigrante: um imigrante entrou na igreja com uma mala e outro entrou com um passaporte na mão, ambos representando o direito de emigrar; uma criança entrou



com um coco e duas mulheres entraram com goiabas e ervas ditas da medicina popular brasileira, representando, deste modo, aspectos da cultura brasileira.



Figura 7 – Festa de Nossa Senhora Aparecida. Igreja de Nosso Senhor do Bonfim, em Foros de Amora. 15 de Outubro de 2006.

© Fotografia da autora



Figura 8 – Altar da Igreja de Nosso Senhor do Bonfim no dia da Festa de Nossa Senhora Aparecida. 15 de Outubro de 2006.

© Fotografia da autora

Terminada a missa, alguns participantes seguiram para o Seminário Scalabriniano onde se realizou um almoço de convívio. Um aspecto interessante a reter é que, no almoço, participaram um maior número de moradores do bairro do que aqueles que tinham estado na missa e, no que se refere à restante comunidade paroquial, o almoço contou apenas com um grupo restrito de portugueses e de africanos. Quando

inquirimos os moradores católicos sobre a importância que atribuem à realização da festa de Senhora Aparecida, encontramos um número significativo de pessoas que afirmam nunca terem participado. Aqueles que já participaram, defendem que a festa é uma boa oportunidade de mostrar a cultura brasileira aos portugueses podendo potenciar, no futuro, um maior intercâmbio cultural entre as duas comunidades. Podemos considerar que, a este nível, os responsáveis pela paróquia e uma parte dos imigrantes pensam a festa de modo semelhante, ou seja, pela perspectiva da potencial visibilidade da comunidade imigrante e da sua maior integração social.

*«O imigrante não se consegue expressar numa cultura diversa, ao passo que se ela faz a festa ao seu modo, na sua cultura, na sua maneira de falar, na sua maneira de cantar, na sua maneira de celebrar, ele consegue se expressar. A Festa de Senhora Aparecida é uma tentativa de fazer com que os brasileiros se sintam bem nesta celebração e que também ganhem visibilidade»* (Irmã Celide Bom. 2 de Maio de 2007).

*«Eu gosto que as portuguesas e os portugueses também cantem os cânticos da gente»* (Geraldo. 7 de Junho de 2007, 49 anos de idade).

*«Era importante porque aí misturava um pouco dos imigrantes com os portugueses, a nossa religião é uma só mas ficava um pouco misturado, era bom»* (Carolina. 7 de Junho de 2007, 49 anos de idade).

Verificamos, portanto, que esta festa está ainda pouco consolidada e que não possui quer a capacidade de uma mobilização relevante da comunidade imigrante brasileira, quer a capacidade de tornar significativamente visível esta comunidade e as suas práticas religiosas e culturais, contudo os seus promotores e intervenientes actuais reconhecem-lhe potencialidades a esse nível e, de facto, noutros contextos migratórios tem-se comprovado que este tipo de eventos pode tornar-se um instrumento de conquista de espaço público por parte dos imigrantes, onde se podem apresentar como uma minoria organizada e auto-consciente com reivindicações legítimas de direitos civis e políticos (Paerregaard 2001). A autora estudou a importância da realização da procissão do Senhor dos Milagres por parte de imigrantes peruanos em países como os Estados Unidos da América, o Canadá, a Argentina, o Chile, a Colômbia, a Venezuela, a Espanha, a Itália ou o Japão: «This tension between true religious faith, migration

experience, and ethnic and national identity is an important motivation for Peruvians' expatriation of the Lord of the Miracles and migrants' reconfiguration of the image's meaning in the diaspora» (Paerregaard 2001:23). De protector dos cidadãos de Lima em situações de terramoto a emblema de unidade nacional e identidade diaspórica, o Senhor dos Milagres une a generalidade da população migrante peruana, não obstante ser socialmente muito diversificada e de origens regionais muito dispersas. A união numa fé comum fez do Senhor dos Milagres um símbolo das dificuldades e do sofrimento dos migrantes peruanos um pouco por todo o mundo.

Fizemos anteriormente referência ao facto dos católicos brasileiros do bairro considerarem importante o facto dos portugueses conhecerem a santa padroeira do seu país assim como os seus cânticos, as suas práticas e formas de expressão religiosa. Para além disso, manifestam interesse em conhecer o contexto religioso nacional com destaque para a Nossa Senhora de Fátima que (contrariamente à Nossa Senhora Aparecida em Portugal) é relativamente bem conhecida pela generalidade dos católicos brasileiros. Diversas pessoas relataram-nos que muitos brasileiros têm uma imagem desta santa em sua casa, costumam ver as transmissões televisivas das cerimónias realizadas em Fátima, havendo quem alimente o sonho de visitar o santuário de Fátima. De facto, verificámos que uma parte significativa dos inquiridos tinha o sonho de visitar o santuário de Fátima quando chegou a Portugal e, de facto, a esmagadora maioria já o concretizou. Durante o período em que realizámos o nosso trabalho de terreno, soubemos da realização de algumas excursões a Fátima, quer organizadas pelos próprios imigrantes, quer pela paróquia local. No dia 13 de Agosto de 2006, tivemos a oportunidade de participar numa destas excursões (organizada por um imigrante brasileiro, ex-residente do bairro), que reuniu cerca de 50 imigrantes brasileiros, maioritariamente moradores do bairro.

*«É o sonho de todo o brasileiro que vem para cá, todo o brasileiro que vem para cá quer conhecer Fátima» (Evandro. 7 de Junho de 2007, 47 anos de idade).*

*«Eu falava: quando eu for para Portugal, o meu sonho é conhecer Fátima. Eu mesmo tenho uma vizinha lá no Brasil que é devota de Nossa Senhora de Fátima, tem tudo de Nossa Senhora de Fátima e ela veio aqui a Portugal, trabalhou cinco anos para conseguir a passagem para vir aqui em Portugal só para ir em Fátima cumprir uma promessa do filho dela» (Carolina. 7 de Junho de 2007, 49 anos de idade).*

*«Eu preciso de ir lá de qualquer maneira. Eu sou uma pessoa muito católica, sabe? Minha família é todo o mundo católico, o que eu aprendi com a minha mãe, a minha mãe me ensinou a rezar desde pequeno, eu aprendi com ela. Então a gente sempre tem a imagem dela lá em casa, tudo o que é santo a minha mãe tem, então ela me diz: vai lá na Nossa Senhora de Fátima e reza para a gente”» (Osvaldo. 1 de Junho de 2007, 28 anos de idade).*

A imagem de Nossa Senhora de Fátima é frequentemente utilizada pelos moradores na realização daquelas que são as únicas actividades religiosas colectivas que decorrem no interior do bairro: as novenas. No decurso do trabalho de terreno, participámos nas novenas que se realizaram neste período: novena de Nossa Senhora Aparecida (final de Setembro e início de Outubro de 2006. Ver figuras 9 e 10), novena de Natal (Dezembro de 2006), novena da Páscoa (Março de 2007. Ver figuras 11 e 12) e novena de Nossa Senhora de Fátima (Maio de 2007). Basicamente, as novenas consistem na realização de práticas devocionais que se realizam durante nove dias consecutivos e que os moradores do bairro afirmam ser uma prática comum nos meios rurais de onde são oriundos, prática essa que um pequeno grupo de moradores faz questão de recriar no bairro. As novenas que aqui se realizam resultam quer da iniciativa da Irmã Celide, quer de um pequeno grupo de cerca de cinco moradores que é particularmente activo a solicitar a presença da Irmã (que também fornece os textos necessários para as orações e os cânticos) e a reunir um grupo de pessoas para participar nas actividades e/ou receber em sua casa a imagem da santa utilizada na novena. Nas novenas que se realizam no bairro, participam, em média, dez a quinze moradores, um grupo cujo núcleo duro é sempre constituído pelas mesmas pessoas. De um modo geral, as novenas implicam a leitura e a interpretação de textos bíblicos, a realização de orações e cânticos colectivos e aquilo que a Irmã Celide designou, em diversas ocasiões, de intenções e que, basicamente, são momentos em que os participantes expressam as suas inquietações assim como as suas expectativas relativamente a assuntos tão diversos como a saúde, o trabalho, a situação de imigrante e a melhoria das condições de vida, fazendo referência a pessoas e a acontecimentos ocorridos quer no Brasil, quer em Portugal.



Figura 9 – Novena de Nossa Senhora Aparecida realizada no bairro. No canto inferior direito da imagem, a Irmã Celide Therezinha Bom. 1 de Outubro de 2006.

© Fotografia da autora



Figura 10 – Altar improvisado para a novena de Nossa Senhora Aparecida. 1 de Outubro de 2006.

© Fotografia da autora

Como pudemos verificar, as novenas não mobilizam um número significativo de moradores do bairro, contudo quer a Irmã Celide, quer o pequeno grupo constituído por quem participa regularmente, atribuem-lhe uma grande importância pelo facto de se realizarem no bairro e interpretam-nas como uma forma de tornar acessíveis aos moradores, os benefícios de um contacto mais profundo com a religião, sobretudo àqueles que não participam na igreja. A este nível, pudemos constatar que este objectivo é parcialmente atingido na medida em que nas novenas participam quer pessoas que não vão frequentemente à igreja, quer as que vão.

*«Se as pessoas não vão à igreja que ao menos elas tenham um sentido religioso dentro de casa, que elas possam se voltar para Deus dentro de casa, que elas não esqueçam totalmente a religião» (Irmã Celide Bom. 2 de Maio de 2007).*

*«Eu acho que o pessoal se sente mais unido, dá uma união maior e para afastar um pouco algumas coisas ruins tipo beber demais, sabe que esses bairros mais pobres o pessoal usa droga, o pessoal usa bebida alcoólica demais, então é bom ter esse tipo de coisa religiosa para tentar arrebanhar mais alguém para a religião. Nem sempre isso acontece mas às vezes consegue, tudo é válido» (Murilo, católico praticante. 5 de Junho de 2007, 32 anos de idade).*

*«Tenho participado em todas, tudo o que é mais próximo para mim. Está mais à porta, nós estamos mais acomodados, sabe? Todas as novenas que fazem, participo, nunca deixo de participar em todos os grupos de orações que a gente faz» (Débora, católica não praticante. 23 de Maio de 2007, 35 anos de idade).*



Figuras 11 e 12 – Novena da Páscoa realizada no bairro. 9 de Março de 2007.  
© Fotografias da autora

#### 4.4. Vivências religiosas no quotidiano dos evangélicos do bairro

A Associação Missionária de Alcance Internacional (AMAI) é, como já referimos no capítulo 2, uma filial da igreja Assembleia de Deus<sup>9</sup> de Governador Valadares, em Minas Gerais. Como o próprio nome indica, a AMAI é uma associação missionária e o que a distingue de uma igreja da Assembleia de Deus é o facto de ser mais flexível no que se refere à doutrina, aspecto que se deve ao facto de ter como objectivo congregar crentes de diferentes denominações evangélicas. Importa referir que na Assembleia de Deus, a palavra doutrina não é empregue no seu sentido mais usual de conjunto de princípios nos quais se baseia uma religião mas sim para referir regras de conduta dos crentes: «(...) not to doctrine in the usual sense but to these rules as marks of religious orthodoxy, yet at the same time as marks of pride» (Lehmann 1996:201). As principais marcas de que fala Lehmann são a proibição do álcool e do tabaco, o controlo do comportamento sexual e as restrições impostas ao uso do vestuário e, no caso das mulheres, à maquilhagem.

*«A nossa igreja aqui é uma igreja missionária, então nós recebemos crentes do Brasil das igrejas Baptista, Presbiteriana, Maranata, todo o tipo de igreja. Então nós aqui não exigimos às pessoas que sejam como a Assembleia de Deus no Brasil» (Pastor João de Souza Pinto. 7 de Junho de 2007).*

O que ocorre, e que é plenamente reconhecido pelo Pastor João Pinto, é que a maioria dos seus crentes frequentavam a Assembleia de Deus no Brasil, o que acrescido ao facto do próprio pastor pertencer àquela igreja, faz com que, por exemplo, os cultos decorram de uma forma muito semelhante ao que sucede na Assembleia de Deus. De igual modo, o trabalho que é realizado com os grupos de jovens na escola dominical é muito influenciado pela doutrina da igreja Assembleia de Deus dada a formação da maioria das pessoas que desenvolvem esse trabalho ter sido naquela igreja.

*«A gente procura sempre fazer os nossos cultos baseados em aquilo que temos, naquilo que somos, no grupo de pessoas» (Pastor João de Souza Pinto. 7 de Junho de 2007).*

---

<sup>9</sup> A Assembleia de Deus é a maior igreja pentecostal brasileira, congregando cerca de 63% dos pentecostais brasileiros (Lehmann 1996).

Quer isto dizer que, de certo modo, a AMAI tenta adaptar-se às características das pessoas que constituem a sua comunidade de crentes. Esta capacidade de flexibilidade e adaptação a novas realidades, de que são exemplo os contextos migratórios, é precisamente uma das características das igrejas evangélicas em geral. Para além disso, comparativamente à igreja católica, não são verdadeiramente confrontados com a questão multicultural dada a homogeneidade sócio-cultural dos seus membros. Esta é, de facto, uma das diferenças essenciais entre as duas igrejas sobre as quais se baseia o nosso estudo, nomeadamente a composição étnica das suas comunidades de crentes. O facto da esmagadora maioria dos crentes da AMAI serem brasileiros não torna relevante a questão da integração de diversas expressões culturais na igreja. A relativa diversidade de proveniências dos seus crentes, quer em termos de formação religiosa, quer em termos sócio-demográficos, não é suficientemente significativa para suscitar questões relacionadas com a integração cultural dos seus crentes na comunidade da igreja.

Este aspecto, conjugado com a «vida congregacional intensa» (Mafra 2002:37) dos crentes evangélicos, contribui para um reforço do sentido de pertença, como teremos oportunidade de aprofundar adiante. A participação na igreja é descrita por diversos autores como uma característica básica comum aos evangélicos de diferentes denominações. Não obstante a grande diversidade de estilos congregacionais e a heterogeneidade das práticas dos indivíduos que pertencem a uma mesma denominação, Lehmann refere a frequência da igreja como uma marca da identidade pentecostal: «Church attendance is one of the salient marks of belonging to a Pentecostal Church – far more salient than it is for Catholics, Anglicans or Jews, for example, who have built up multiple marks of belonging over centuries of existence in civil society» (Lehmann 1996:191). A este nível, o autor destaca o caso das Assembleias de Deus: «The Assemblies promote activities which create and cement social networks among the membership, such as youth groups, drama groups, and choirs who rehearse and meet regularly» (Lehmann 1996:191).

No que se refere aos dez moradores evangélicos da Brasilândia que frequentam a AMAI localizada no bairro<sup>10</sup> (ver figuras 13 e 14), e que tivemos oportunidade de

---

<sup>10</sup> Como referimos no capítulo 2, os moradores evangélicos do bairro constituem uma minoria. No âmbito do nosso trabalho de terreno, tivemos oportunidade de identificar 10 evangélicos frequentadores da



inquirir, oito frequentavam a Assembleia de Deus no Brasil, uma pessoa frequentava a igreja Baptista e uma pessoa converteu-se já em Portugal. Podemos ainda acrescentar que destas dez pessoas, quatro vêm de famílias evangélicas e foram formadas desde crianças nesta doutrina religiosa, duas são ex-católicas praticantes que se converteram ainda no Brasil, duas são ex-católicas não praticantes que também se converteram no Brasil, uma é uma ex-católica não praticante convertida na AMAI em Portugal e, finalmente, uma pessoa afirma-se como ex-agnóstica entretanto convertida à religião evangélica. Para além da sua participação como crentes, dois inquiridos desempenham funções na igreja: uma mulher, secretária da escola dominical e um homem, que desempenha as funções de diácono.



Figuras 13 e 14 – Interior da igreja da AMAI na Brasilândia, em Foros de Amora.  
© Fotografias da autora

O grupo de evangélicos residentes no bairro apresenta uma característica que os diferencia da generalidade dos católicos, ou seja, a predominância de uma imigração de tipo familiar. Embora nos casos que estudámos (dos dez inquiridos, oito pessoas constituem quatro casais), o homem tenha sido sempre o primeiro elemento a emigrar, o reagrupamento familiar ocorreu passados alguns meses com a chegada da mulher e, nalguns casos, dos filhos.

---

AMAI (que entrevistámos na totalidade), uma imigrante que esporadicamente frequenta a Igreja Universal do Reino de Deus e dois imigrantes da igreja Deus é Amor.

É largamente reconhecida a importância que os cristãos, de um modo geral, atribuem à família. Quando abordámos este assunto com os católicos do bairro, a maioria reconheceu que o facto dos imigrantes se encontrarem sós no país de destino contribui, em muitos casos, para uma diminuição da participação na igreja. No que se refere aos evangélicos do bairro, quando inquiridos sobre este assunto, referiram o facto de que o próprio pastor insiste com os crentes (em particular os homens que emigram sós) para que procedam o mais rapidamente possível ao reagrupamento familiar. Este aconselhamento é naturalmente reconhecido pelo próprio pastor que, ao descrever o despreendimento relativamente à religião da generalidade dos moradores do bairro, destaca a importância da família para uma maior participação religiosa e, conseqüentemente, para um estilo de vida que entende mais correcto:

*«Chegaram aqui e se afastaram, vivem ali, alguns homens deixaram a família, hoje vivem ali numa prostituição, algumas mulheres também e isso infelizmente, a gente tem tentado de uma ou de outra forma levar uma mensagem mas a maioria não quer, não quer porque o maior problema do migrante é exactamente a família. Quando você vive em família, você tem 90% de chance de manter-se numa religião. Quando você se distancia da sua família, você se torna uma pessoa que acaba tendo a mente cauterizada com relação principalmente à religião e acaba-se embrenhando num caminho perdido»* (Pastor João de Souza Pinto. 7 de Junho de 2007).

Para além do aconselhamento, nalguns casos a igreja apoia de forma concreta as situações de reagrupamento familiar:

*«A gente sempre orienta as pessoas, por exemplo, quando chega um homem casado à nossa igreja, a gente orienta e até mesmo ajuda para que ele de imediato procure trazer a esposa e se tem filhos pequenos, a esposa e os filhos (...) Então a gente é crente, é servo do Senhor, procure trazer a sua família ou então dê um jeito de voltar para casa porque corre o risco de perdê-la»* (Pastor João de Souza Pinto. 7 de Junho de 2007).

A importância que o pastor atribui ao facto dos seus crentes viverem em família tem, em nosso entender, reflexos no próprio percurso de alguns crentes (sobretudo dos homens) na disposição hierárquica da igreja. Da estrutura organizacional da maioria das

igrejas evangélicas, fazem parte crentes que desempenham funções específicas de apoio ao trabalho desenvolvido pelo pastor responsável. No caso das Assembleias de Deus, e que é também o da AMAI, para além do pastor, existem os diáconos e os presbíteros e podemos observar que na AMAI estes cargos são todos ocupados por homens casados, vivendo com as suas esposas em Portugal. Aquando o 5º aniversário da AMAI em Portugal, celebrado em finais de Junho de 2007, teve lugar uma cerimónia de consagração de crentes para novos cargos de diácono e de presbítero nas quatro igrejas AMAI no Seixal e todos os que foram nomeados são casados, inclusivamente, na altura da consagração apresentaram-se à comunidade acompanhados pelas respectivas esposas. Para além disso, no discurso da consagração, o pastor fez referência à importância da família e ao papel das esposas para um bom desempenho das funções dos maridos.

Retomando a questão da frequência da igreja, verificamos que do grupo de dez inquiridos, oito afirmam manter o nível de participação religiosa que tinham no Brasil e, no que se refere à intensidade da sua fé, a maioria afirma igualmente uma manutenção da situação vivida no Brasil. A vida congregacional dos evangélicos da AMAI dos Foros de Amora desenrola-se em torno dos dois cultos semanais (sexta-feira e domingo), dos estudos bíblicos (quarta-feira) e da escola dominical (domingo). Para além destas actividades, alguns crentes vão à igreja nos restantes dias da semana para participarem nos ensaios do coro ou para desenvolver outras actividades em torno de determinados eventos da igreja ou de iniciativas dos vários grupos de trabalho.

Alguns autores têm afirmado que os crentes da Assembleia de Deus (e, a partir dos dados recolhidos podemos defender que o mesmo ocorre na AMAI) formam uma comunidade moral «(...) identificada internamente pelo compartilhamento de dogmas (...)» (Mafrá 2002:50). Deste modo, a igreja é vivida pelos seus membros como uma comunidade: «The rituals of the Assemblies tend to reaffirm the community of believers (...)» (Lehmann 1996:192).

No caso particular das congregações de pequena ou média dimensão, como é o caso da AMAI, o conjunto de crentes é entendido pelas pessoas como uma família alargada e, no caso dos ex-católicos, comparam frequentemente o anonimato da sua antiga fé católica com a fraternidade da sua fé evangélica actual: «(...) the church community provides the material, spiritual, and psychological succor that can make the difference between health and illness» (Chesnut 1997:107). No âmbito do seu estudo, Menjívar (1999) constatou que ao constituir-se como uma rede de apoio mútuo onde os

crentes encontram apoio material e psicológico, a comunidade não substitui a família (que é a rede primária de inter-ajuda entre os pobres brasileiros), antes complementa-a.

Para além da relação que é frequentemente estabelecida entre o grupo de crentes de uma igreja e a ideia de família, entre algumas denominações evangélicas a igreja é pensada como uma casa (Mafra 2007). Referindo-se aos templos da igreja Assembleia de Deus no Brasil, Clara Mafra descreve a sua evolução desde o período 1920-1950 em que os templos consistiam em pequenos e modestos prédios que se distinguiam das casas circundantes pela sua fachada, às grandes construções registadas a partir da década de 1950 e que atingiram o seu auge nas décadas de 1970 e 1980 na sequência da expansão do movimento evangélico e necessidade de possuir templos com capacidade para albergar os novos crentes. Independentemente da dimensão do templo evangélico, a autora defende que os crentes evangélicos valorizam noções de asseio, organização e conforto, tratando-se de qualidades que privilegiam nas suas próprias casas. Deste modo, não obstante os edifícios poderem ser portentosos no seu exterior, conservam no seu interior adereços (como laços, brocados e flores) que lembram uma casa e tornam o templo mais acolhedor: «Em vez de uma afinação com o luxo e a suntuosidade, o templo pentecostal remete às noções usuais de casa, lar, lugar de apego. Ao mesmo tempo, há uma noção de proporção que se defende: o templo deve ser um lugar não grande de mais para impedir que os irmãos se conheçam entre si, nem suntuoso de mais, a ponto de esfriar o sentimento de “intimidade” com o divino» (Mafra 2007:150).

Durante o nosso trabalho de terreno, ouvimos vários crentes expressarem um forte sentimento de pertença relativamente à igreja e ao colectivo de crentes, estabelecendo ainda uma comparação entre o mesmo e uma família alargada que assume uma importância acrescida em contexto migratório. Este sentido de familiaridade decorre, entre outros aspectos, da participação intensa dos crentes na vida da igreja (que acarreta uma forte interacção e um relacionamento intenso dos seus membros) e ainda do facto da composição étnica do grupo de crentes ser extremamente homogénea, ou seja, da esmagadora maioria dos crentes estarem unidos pela dupla condição de serem imigrantes e de nacionalidade brasileira.

*«A gente cá no Portugal, a gente é muito sozinha, só tá eu, os meus filhos e o meu marido, mais família aqui não tem ninguém. Então a igreja, as pessoas da igreja passam a ser a minha família (...) Eu acho que na igreja católica são muitos*

*portugueses e aqui a gente se sente uma família porque é mais brasileiros»* (Vilma. 29 de Maio de 2007, 30 anos de idade).

Esta homogeneidade dos crentes é entendida pela maioria dos evangélicos como um factor que os faz sentirem-se integrados na igreja, contudo alguns inquiridos expressaram-nos a opinião de que o facto de praticamente não existirem portugueses no grupo pode ser um factor que contribua para uma situação de maior marginalização dos imigrantes do bairro, logo, de menor integração na sociedade portuguesa:

*«Dá a impressão, todo o mundo brasileiro junto, dá a impressão que tou me afastando das outras pessoas, apesar de estar noutra país ainda tou no meu cantinho, quietinha, sem querer me misturar com ninguém, eu acho isso ruim»* (Eliane. 5 de Junho de 2007, 36 anos de idade).

Para além do espírito de pertença que os crentes afirmam existir na AMAI, quando no decurso do trabalho de terreno participámos em diversas actividades, constatámos que também os visitantes (e, nalguns casos, potenciais membros) são extremamente bem recebidos na igreja. Não nos referimos apenas ao momento do culto em que são anunciados os nomes de todos os visitantes presentes e em que a congregação canta um hino de boas-vindas, referimo-nos igualmente ao modo como, de forma espontânea e por iniciativa própria, a generalidade dos crentes nos cumprimentam no início e no fim do culto. Em igrejas de pequena dimensão como o núcleo da AMAI nos Foros de Amora é impossível a um visitante passar despercebido por duas razões: em primeiro lugar porque no início dos cultos, à entrada da igreja, há um porteiro que solicita e regista o nosso nome; em segundo lugar, dada a reduzida dimensão da sala onde decorre o culto e ao facto das pessoas se conhecerem umas às outras. O pequeno grupo de evangélicos residentes na Brasilândia constitui uma pequena parte do conjunto de crentes da AMAI localizada no bairro, pelo que facilmente se depreende que nos dias de culto, dos estudos bíblicos e da escola dominical, chegam ao bairro crentes vindos das localidades mais próximas para participarem nestas actividades.

No que se refere ao trabalho de terreno que realizámos nesta igreja, quer ao nível pessoal, quer ao nível académico, tratou-se de uma nova experiência da qual recordamos impressões muito semelhantes às dos investigadores que realizam pesquisas no contexto das igrejas pentecostais: «Pentecostal churches can be noisy places when a

service is in progress (...). When the faithful join in, with their own imploring prayers and Hallelujahs, the noise can beat down on a person like a train approaching through a tunnel. (...) Sometimes the faithful sing or chant in unison, but at other times a cacophony rises as the congregation all shout their own prayers until the preacher reduces the volume and brings them back under his guidance» (Lehmann 1996:135). Com a continuidade das idas ao terreno, tivemos oportunidade de nos apercebermos das características da expressividade pentecostal, marcadamente emocional e efusiva e essencialmente individualizada na medida em que cada um é livre de orar com as suas próprias palavras sendo que a unidade do grupo e a igualdade entre todos os membros são simbolicamente asseguradas pela crença numa figura superior à qual cada um tem o mesmo direito de acesso directo, longe das mediações religiosas.

Mais do que os cultos, os estudos bíblicos constituem excelentes oportunidades para conhecer melhor o grupo de crentes na medida em que partindo dos textos bíblicos, os crentes colocam as suas dúvidas, relatam experiências pessoais e expressam as suas próprias interpretações da bíblia. Aliás, o modo como nas igrejas evangélicas os textos bíblicos são interpretados e, desse modo, tornados acessíveis às pessoas, é um aspecto referido quer pelos próprios evangélicos, quer pelos católicos. Ouvimos frequentemente afirmações de católicos residentes no bairro de que apenas nas suas visitas a igrejas evangélicas conseguiram entender palavras que ouviam há anos na igreja católica. A este respeito, Clara Mafra (2002) refere igualmente relatos críticos por parte de ex-católicos convertidos ao pentecostalismo relativamente ao preciosismo e ao resguardo da igreja católica relativamente à bíblia.

«A sensação que tenho sempre é a de que os evangélicos são muito gentis, simpáticos e acolhedores. O facto de ser uma igreja pequena, comparativamente à igreja católica, dá uma sensação contrastante com o anonimato que se experimenta ao participar numa missa. Na AMAI existe um forte sentimento de pertença, são todos brasileiros, todos se conhecem e tratam-se todos pelo nome. Mais uma vez, fui apresentada aos crentes presentes e, para além de me darem as boas-vindas, estimulam-me a voltar. O ambiente dos estudos bíblicos é muito informal, as discussões dos textos da bíblia são feitas num discurso muito simples, coloquial e onde todos podem participar expondo as suas ideias, dando exemplos pessoais rematando frequentemente os seus relatos com alguma piada ou brincadeira. No estudo bíblico de hoje, à semelhança do que já aconteceu anteriormente, há sempre alguém que vendo que eu não

tenho uma bíblia comigo, me empresta a sua para eu acompanhar as leituras dos textos» (Excerto do diário de campo. 14 de Março de 2007).

Contrariamente ao que sucede com os moradores católicos do bairro, os evangélicos realizam as suas actividades religiosas no interior da igreja sendo que o espaço exterior envolvente da igreja é usado essencialmente para realizar iniciativas de angariação de fundos para causas sociais. Exemplo dessas iniciativas são os feirões que consistem, por exemplo, na venda, a preços simbólicos, de alimentos confeccionados pelos próprios crentes ou na prestação de serviços de costura, cabeleireiro, manicure, entre outros.

Durante o nosso trabalho de terreno, o momento que proporcionou uma maior visibilidade da igreja fora dos seus lugares de culto foi a celebração do 5º aniversário da sua implementação em Portugal que motivou a vinda a Portugal do pastor presidente da Assembleia de Deus no Brasil, o pastor Salatiel Fidelis de Souza. O programa da celebração decorreu durante quatro dias, tendo culminado com um baptismo de dezasseis novos crentes, dos quais treze eram brasileiros, dois africanos e um português (ver figuras 15 e 16).



Figuras 15 e 16 – Cerimónia de baptismo de novos crentes da igreja AMAI presidida pelo Pastor Salatiel Fidelis de Souza. 1 de Julho de 2007.

© Fotografias da autora

Neste último dia de celebração, os crentes das várias igrejas AMAI reuniram-se no bairro da Brasilândia para um almoço, ao qual se seguiu um desfile em automóveis cujo percurso incluiu paragens em todos os núcleos da igreja no concelho. A maioria dos automóveis que participaram no desfile tinha cartazes identificativos da AMAI e do seu aniversário e estavam enfeitados com balões. Todo o percurso foi feito em marcha

lenta e com frequentes buzínadelas que obviamente chamaram a atenção de quem passava na rua. Nas paragens em frente às igrejas da AMAI, os crentes saíram das suas viaturas e agruparam-se para fotografias de grupo (ver figuras 17 e 18).



Figuras 17 e 18 – Fotografias de grupo nas igrejas da AMAI na Brasilândia (à esquerda) e no Fogueteiro (à direita). 1 de Julho de 2007.

© Fotografia da autora

O baptismo dos novos crentes realizou-se na casa de um particular na freguesia de Fernão Ferro e as festividades culminaram com a celebração de um culto na igreja do Fogueteiro (ver figura 19) onde teve lugar a consagração de crentes para novos cargos na igreja. No seu discurso, o pastor Salatiel Fidelis de Souza, descreveu o aniversário da AMAI em Portugal como um sinal do avivamento da fé na Europa, acentuando o papel que Portugal pode desempenhar enquanto porta de entrada para a expansão da divulgação do evangelho no continente europeu.



Figura 19 – Culto de encerramento da celebração do 5º aniversário da AMAI em Portugal. Igreja do Fogueteiro. 1 de Julho de 2007.

© Fotografia da autora



#### **4.5. A religião e a integração de imigrantes: entre a primazia da moral cristã e a valorização da cultura religiosa**

A questão da integração de imigrantes através da religião deve ser analisada à luz da estrutura organizacional e da doutrina religiosa de cada uma das igrejas (no caso concreto, a igreja católica através da paróquia de Amora e a AMAI), que revelam diferenças extremamente significativas no modo como entendem o acolhimento e a integração dos seus crentes imigrantes.

Começemos por abordar o caso da igreja católica, em particular da paróquia de Amora que, como já referimos anteriormente, é dirigida por párocos da congregação Scalabriniana. Podemos considerar que a igreja católica possui uma longa e vasta experiência no que se refere a constituir-se como espaço de acolhimento e fazer a ponte entre as várias culturas de modo a favorecer a convivência e a união dos povos (Milesi, Bonassi e Shimano 2001). As autoras referem que as igrejas católicas foram as primeiras e durante algum tempo as únicas instituições a congregar imigrantes prestando serviços diversos e, em muitos lugares do mundo, continuam a ser as únicas a garantir este serviço. No caso concreto dos imigrantes brasileiros nos Estados Unidos da América: «as igrejas foram as primeiras a congregar os brasileiros da Grande Bóston, quando ali nem consulado brasileiro existia ainda. Nesses primeiros tempos, as igrejas eram o espaço com o qual eles podiam contar para se juntarem e se sentirem brasileiros em terras estrangeiras. Dali nasceu uma primeira forma de organização» (Milesi, Bonassi e Shimano 2001:11). De um modo geral, ser católico permite aos migrantes integrarem-se numa rede institucional forte e bem enraizada que lhes proporciona algumas protecções básicas e ainda a possibilidade de representação cultural, dado tratar-se de uma organização mundial e globalizante: «Catholics are Catholics wherever they live and they must be welcomed and served regardless of their nationality. An extensive institutional infrastructure already facilitates international coordination and cooperation» (Levitt 2001:167-168). Contudo, apesar da partilha de modelos e de padrões comuns inerentes à doutrina católica, frequentemente os fiéis migrantes sentem necessidade de proceder a um ajustamento das suas crenças e práticas ao novo contexto religioso. Este ajustamento deve-se ao facto do catolicismo ser extremamente heterogéneo, ou seja, não obstante ser um sistema centralmente regulado e baseado em Roma, o facto de estar enraizado em culturas nacionais profundamente marcadas por

tradições religiosas específicas, faz com que exista uma enorme diversidade de formas de expressão religiosa.

Deste modo, o acolhimento e integração de imigrantes no seio das comunidades paroquiais constitui-se como um dos principais desafios com que a igreja católica lida na actualidade e que é definido por alguns líderes como o desafio da universalidade. Este desafio consiste em encontrar um ponto de equilíbrio entre o reconhecimento das diferentes expressões culturais da fé católica e simultaneamente assegurar a unidade da comunidade paroquial: «(...) strike a delicate balance to allow for specific cultural expressions of faith without compromising the unity that the church is attempting to cast, so as to become relevant to the immigrant's lives in the place where they live» (Menjívar 1999:608). Deste modo, se a igreja católica pretender manter os seus propósitos universalistas e manter-se como religião pública nas sociedades civis modernas, necessita aprender a lidar com o pluralismo social e cultural fora e dentro das igrejas e as suas intervenções públicas terão que ser não partidárias e não denominacionais mas antes enquadradas por uma linguagem universalista: «Indeed, the Catholic Church today is presenting its public interventions not as the defense of a particular group or a particular moral tradition but on the basis of its moral obligation as a universal church to protect human life and the sacred dignity of the human person and to demand universal access to discourse, justice, and welfare» (Rudolph e Piscatori 1997:137). Verifica-se que, na actualidade, a igreja católica, enquanto organização com uma forte ênfase comunitária, encoraja políticas que forjem modelos multiculturais que se pretendem mais acessíveis e relevantes para os seus paroquianos, contudo são modelos que surgem do topo e não das bases e que, quando aplicados localmente, relegam para segundo plano os interesses étnicos e nacionais dos seus membros cuja diversidade é mais significativa num mundo globalizado e caracterizado por inúmeros fluxos migratórios de pessoas: «(...) Catholic leaders are faced with the challenge of trying to fulfill their communitarian mission within increasingly diverse parishes comprised of members with more transnational projects and obligations than ever before» (Menjívar 1999:608).

Tivemos oportunidade de verificar que no contexto da paróquia de Amora, por parte dos seus líderes religiosos, existe um reconhecimento deste desafio:

*«Neste momento os imigrantes recordam, os imigrantes são a memória daquilo que é o cristianismo, portanto, os imigrantes lembram à igreja que somos um povo em*

*caminho, os imigrantes lembram à igreja que a vida é provisoriedade (...), os imigrantes são uma provocação muito grande a uma certa sedentarização em que se encontram as comunidades católicas» (Padre Rui Pedro, director da Obra Católica Portuguesa das Migrações e pároco na freguesia de Amora. 30 de Março de 2007).*

*«É o grande desafio, de facto a igreja compreende e sabe quais são as linhas gerais, quais são as carências que existem e tem consciência também da dificuldade que encontra. Seria necessário um trabalho mais profundo não só com os imigrantes mas também com a comunidade local, com os portugueses, para abri-los a essa sensibilidade, têm que ter um olhar mais aberto para os outros» (Padre Pedro Granzotto, pároco da freguesia de Amora. 9 de Maio de 2007).*

Enquanto que na igreja católica, a questão do multiculturalismo implica delinear estratégias no sentido da criação de uma identidade cristã, comum, que se sobreponha à diversidade étnica (sem no entanto deixar de a reconhecer) de modo a evitar uma fragmentação por nacionalidades, a homogeneidade nacional dos crentes da AMAI faz com que a questão da integração de imigrantes na igreja não constitua uma preocupação ou uma prioridade do seu líder. Deste modo, a questão do multiculturalismo não assume qualquer relevância numa igreja onde os seus crentes, pela partilha de uma nacionalidade comum, se sentem naturalmente unidos e entendem a igreja como um lugar onde têm a sensação de não terem saído do seu país (Menjívar 1999).

## 5. CONCLUSÃO

*«At each stage, in each place, on each occasion, one is presented with a wild multiplicity of individuals, groups, and groups of groups trying to hold their lives together in the face of change, circumstance, and one another. One doesn't, after all, so much "examine" religion, "investigate" it, or even "research" it, as circumambulate it. Skulking about at the edge of the grove, one watches it happen» (Geertz 2005: 13-14).*

É difícil afirmar com absoluta certeza, como faz Laplantine (2003), que o século XXI é o século da religião, contudo, a partir dos resultados obtidos com a presente dissertação, podemos defender que, enquanto algo vivido e sentido pelos indivíduos, a religião pode constituir-se como um elemento orientador dos seus percursos de vida, equipando-os com respostas e soluções, particularmente em situações de desparametrização do seu quotidiano ou de insegurança ontológica (Pires 2003).

No que se refere concretamente aos migrantes, o confronto com uma nova realidade sócio-cultural, impele-os a reavaliar as suas convicções religiosas e a apropriarem-se e a manejarem diferentemente a religião. No caso dos imigrantes brasileiros inquiridos, católicos e evangélicos, moradores no bairro da Brasilândia, a maioria afirma que a sua fé manteve a intensidade com que era vivida no Brasil, não sofrendo, a esse nível, alterações significativas em consequência da experiência migratória. Deus continua a desempenhar um papel de significativa relevância nas suas vidas, através da determinação dos seus destinos individuais e a relação com Deus é mantida diariamente, quer seja de modo institucional, através da participação na igreja, quer seja de modo mais informal e pessoal, através, por exemplo, da prática das orações diárias. Contudo, um aspecto em que a vivência da fé registou mudanças prende-se com o seu significado, tendo havido um reforço do seu carácter instrumental, ou seja, em contexto migratório os indivíduos inquiridos entendem a sua fé de forma mais utilitária nomeadamente no que se refere à resolução de problemas concretos de saúde ou trabalho e à obtenção de respostas para as dificuldades quotidianas decorrentes das suas situações irregulares no país, de discriminação ou de solidão, entre outras.

Verificamos, portanto, que entre estes imigrantes a fé é reavaliada, revalorizada e reinterpretada à luz de novos significados e sentidos. Contudo, a esta valorização da fé não corresponde obrigatoriamente um reforço da participação na vida religiosa da igreja a que pertencem. Demonstrámos como a questão da participação dos imigrantes nas

cerimónias e actividades religiosas deve ser entendida segundo factores como o sentido de comunidade religiosa e a sua composição étnica no país de acolhimento, as diferenças sociais, culturais e rituais dos contextos religiosos, entre outros. Outro factor essencial que se revela determinante para abordar o tema da participação e que, para além disso, contribui para perceber a diferença de experiências entre católicos e evangélicos, é a estrutura organizativa de cada uma das igrejas, conjugada com a questão da composição étnica das respectivas comunidades de crentes.

Verificámos que, em Portugal, a maioria dos católicos inquiridos diminuiu o seu nível de participação nas cerimónias e actividades da igreja, comparativamente com o que ocorria no Brasil. Apesar de ser frequentemente definida como uma organização transnacional, cujo sistema se encontra baseado em Roma (Levitt 2001), verificamos que, ao contrário do que Levitt defende, a diversidade de tradições católicas nacionais impede a consolidação de uma ideia de comunidade que, transcendendo as fronteiras nacionais, potencie aos indivíduos um sentimento de pertença em múltiplos sítios. Podemos afirmar que este é precisamente um dos grandes objectivos actuais da igreja católica, que nos foi descrito por alguns elementos da paróquia de Amora como o desafio da universalidade, ou seja, a capacidade da igreja reconhecer e valorizar as diferentes expressões culturais da fé católica sem descurar a unidade da comunidade paroquial. Mais uma vez, o desafio consiste em criar uma identidade cristã católica, comum aos vários elementos da comunidade paroquial, que se sobreponha à diversidade étnica, tendo por objectivo evitar a fragmentação da comunidade por nacionalidades. Contudo, no decurso deste processo, quer a diversidade étnica, quer as diferentes nacionalidades dos membros da paróquia não deverão deixar de ser reconhecidos e valorizados. Deste modo, os responsáveis pela paróquia de Amora estabelecem objectivos de integração ao invés de assimilação mas, como pudemos constatar e como os próprios o reconheceram, de um modo geral o que ocorre é uma assimilação dos imigrantes na cultura religiosa dominante da paróquia. No caso concreto dos moradores católicos da Brasilândia, são vários os factores que contribuem para uma fraca participação na igreja (reconhecida quer pelos próprios, quer pelos responsáveis pela paróquia): as diferenças rituais, as diferenças de expressividade religiosa, a falta de acolhimento e conseqüente falta de integração na comunidade paroquial que é também um reflexo da não integração sócio-cultural destes imigrantes na sociedade em geral.

No que se refere à igreja evangélica Associação Missionária de Alcance Internacional, o facto de ser uma instituição menos hierarquizada, menos centralizada e

mais flexível faz com que, em princípio, possua uma maior capacidade de adaptação à composição cultural da sua comunidade de crentes, contudo, pudemos verificar que actualmente esta não se constitui como uma questão relevante para os seus líderes. A grande homogeneidade cultural do seu colectivo de crentes, ou seja, o facto da esmagadora maioria dos crentes da AMAI serem brasileiros, torna irrelevante a questão da integração de imigrantes no seio da igreja, pelo contrário, consideramos que um interessante tema de estudo seria o da integração de crentes de outras nacionalidades na AMAI. A maioria dos moradores evangélicos inquiridos, afirmam que mantiveram em Portugal o nível de participação na igreja que tinham no Brasil. Consideramos que os motivos que contribuem para esta situação são, desde logo, o facto da frequência da igreja ser, como defendem vários autores (como por exemplo, Lehmann 1996), uma marca da identidade pentecostal, o facto da imigração dos evangélicos do bairro ser essencialmente de tipo familiar e desse aspecto ser entendido pela generalidade das pessoas que inquirimos (quer católicos, quer evangélicos) como um elemento facilitador da participação religiosa e, finalmente, pelo sentido de pertença à igreja e ao conjunto dos seus membros (frequentemente equiparados a uma família alargada) expresso pelos crentes evangélicos.

Quer a questão da integração religiosa dos imigrantes na sua comunidade de crentes, quer a questão da integração sócio-cultural dos imigrantes na sociedade de destino em geral, constituem temáticas que ocupam um lugar mais central entre as reflexões dos líderes da paróquia de Amora do que entre as do líder da AMAI, cuja principal prioridade é a consolidação do projecto missionário da igreja com uma implementação recente em Portugal. Para além disso, fazem-no de forma substancialmente distinta. Para os católicos, a questão da integração (quer religiosa, quer social) é predominantemente cultural e é entendida de forma interrelacionada, ou seja, entende-se que a integração religiosa, através da partilha de uma fé cristã comum e de um bom acolhimento dos novos membros pela comunidade paroquial, pode potenciar uma maior integração sócio-cultural do imigrante na sociedade em geral:

*«Eu acho que a igreja neste ponto pode ter um papel preponderante pelo facto de sentirmo-nos já a partilhar da mesma fé, é já um passo a mais para poder aproximar as pessoas. Se elas se sentem já bem na igreja, se sentem em casa, torna-se mais fácil se sentirem também em casa no dia a dia»* (Padre Pedro Granzotto. 9 de Maio de 2007).

No que se refere à AMAI, não existem preocupações quanto à integração dos imigrantes na comunidade de crentes dada a homogeneidade da mesma e a integração social do imigrante na sociedade de destino através da religião é entendida de forma indirecta, nomeadamente através dos princípios morais de conduta que a doutrina religiosa incute nos seus membros:

*«A religião muda os hábitos das pessoas que muitos têm tido problemas sérios aqui no país devido aos hábitos que se ele acompanhasse a religião ele não teria sido enquadrado naquilo como drogas, bebidas e já tenho visto muitos problemas de imigrantes que têm sido presos por estar dentro de um país onde ele desobedece às leis do país (...) Então o que é que a religião pode ajudar com relação a isso? É a mudança de hábitos das pessoas porque nós ensinamos a viverem bem com todos, a ter um bom relacionamento com as pessoas e a evitar tudo aquilo que é prejudicial não somente a ele mas ao seu semelhante (...) Então a gente ensina as pessoas a obedecer à lei e isso traz a mudança de hábitos das pessoas, as pessoas vêem que têm que mudar de vida e isso faz um bem tanto para a sociedade onde eles estão vivendo, tanto para a própria pessoa (...) A religião vem, de uma certa forma, interferir na mudança de hábitos do indivíduo que hoje ele poderia ser um problema na sociedade e ele mudar, é uma função da religião: mudança de hábitos das pessoas que gera mais tranquilidade no meio da sociedade em que ele vive» (Pastor João de Souza Pinto. 7 de Junho de 2007).*

Apesar de praticar uma boa política de acolhimento e de proporcionar um sentimento de pertença aos seus membros, a AMAI relega para segundo plano as questões de integração dos seus crentes na sociedade portuguesa, o que poderá levar à criação de um gueto, fazendo eco das palavras de uma das crentes evangélicas inquiridas, cuja preocupação era a de que a participação numa igreja constituída unicamente por imigrantes brasileiros, maioritariamente ilegais e mal integrados na sociedade portuguesa (não obstante o forte sentimento comunitário valorizado como recurso face às dificuldades da experiência migratória), contribua para um maior isolamento e para uma maior marginalização dos mesmos. Deste modo, dada a capacidade de adaptação e de resposta que, de um modo geral, caracterizam as igrejas evangélicas, a AMAI poderá delinear estratégias que lhe permitam uma maior inserção no tecido religioso local e uma maior capacidade de atracção de crentes de outras nacionalidades, sobretudo portuguesas.

No que se refere à igreja católica, no caso concreto da paróquia de Amora, verificámos que enfrenta dificuldades em mobilizar a comunidade paroquial (maioritariamente constituída por portugueses) para prestar um bom acolhimento aos imigrantes, contudo, caso consiga alcançar essa sensibilização e, conseqüentemente, integrar plenamente estes crentes nas suas paróquias, aliado ao facto de definir como uma prioridade e de se considerar a si própria, enquanto igreja, como uma instituição que pode desempenhar um papel relevante na integração de imigrantes, confere-lhe potencialidades a este nível na medida em que as relações interpessoais estabelecidas no âmbito da comunidade paroquial possam ter reflexos e continuidade nas relações sociais de um modo geral.

Os principais desafios que a presença dos imigrantes coloca às duas igrejas abordadas no presente estudo prendem-se, em nosso entender, com a própria condição de imigrante, acrescida do facto de se tratarem de imigrantes em situação irregular e, conseqüentemente, mal integrados na sociedade portuguesa. Os imigrantes são geralmente considerados como uma ameaça à integridade cultural dos países onde se estabelecem porque são estrangeiros e culturalmente diferentes, não partilhando os valores morais e culturais ditos dominantes. Wieviorka (2002) defende que as minorias étnicas são normalmente apresentadas como um problema, devido ao receio de que possam fragilizar a ordem social ou ainda a identificação dos indivíduos com a nação, no fundo, o receio de que se crie uma unidade como a nação mas com diferentes lógicas reprodutivas das do Estado-nação. O autor afirma que estamos perante a emergência de um novo racismo que parte do princípio de que é necessário não tanto inferiorizar os imigrantes em nome dos seus atributos físicos para melhor os explorar mas antes para os rejeitar de modo a evitar que destruam a cultura dominante ou para os manter à margem.

Consideramos que esta questão da marginalidade assume uma particular relevância no caso dos imigrantes indocumentados da Brasilândia. Para além da questão generalizada de falta de integração na sociedade portuguesa, a vivência religiosa destes indivíduos é, em nosso entender, significativamente influenciada pelo facto de fazerem parte daquilo que Pina Cabral (2000) designa de «aspecto nocturno da vida sócio-cultural» e que compreende «(...) os aspectos da vida social que são reprimidos pela hegemonia» (Cabral 2000:875), por oposição aos aspectos diurnos que recebem uma maior legitimação. Quer os católicos, quer os evangélicos do bairro vivem a sua religião, do ponto de vista institucional, de modo marginal: os católicos estão sujeitos a



uma dominação simbólica que, de um modo geral, os silencia na sua expressividade religiosa e os evangélicos não encontraram ainda uma forma óbvia de expressão. Contudo, apesar da sua marginalidade, estes imigrantes e as suas expressões religiosas e culturais não desaparecem, pelo contrário continuam a fazer parte da vida social e cultural.

De certo modo, esta constatação conduz-nos, em parte, à necessidade de ponderar sobre outro desafio que é, afinal, o desafio do multiculturalismo. De acordo com uma perspectiva multiculturalista, o respeito mútuo perante as diferenças intelectuais, políticas e culturais faz surgir novas noções como as de cidadania cultural ou de cidadania multicultural. A partir de uma ideia de cultura como processo dialógico de produção de sentido com e através dos outros, que nega a imposição de identidades fixas e normativas, uma sociedade multicultural não é um *puzzle* de uma série de culturas (fixas, com limites precisos e sem sobreposição ou relação umas com as outras) mas sim uma rede elástica de identificações entrecruzadas, em que se verifica o atravessar das fronteiras de cada uma delas (Baumann 1999). Para além disso, cultura não deve ser entendida como aquilo que temos e algo de que somos membros, mas como algo que fazemos e de que somos intervenientes. O desafio multiculturalista consiste precisamente no alcance de igualdade entre todas as diferenciações culturais.

## BIBLIOGRAFIA

APPADURAI, Arjun, 2000, “Globalization”, *Public Culture*, vol.12, nº 1, p.1-19.

ASAD, Talal, 1983, “Anthropological conceptions of religion: reflections on Geertz”, *Man*, vol.18, nº2, p.237-259.

ASSUNÇÃO, Luiza e Ricardo Ferreira, 2006, “A importância da migração na interpretação do trânsito religioso”. Comunicação apresentada no XV Encontro Nacional de Estudos Populacionais, Associação Brasileira de Estudos Populacionais [Em linha]. [Consult. 12 Mar. 2007].

Disponível em:

<URL: [http://www.abep.nepo.unicamp.br/encontro2006/docspdf/ABEP2006\\_497.pdf](http://www.abep.nepo.unicamp.br/encontro2006/docspdf/ABEP2006_497.pdf)>.

BAGANHA, Maria Ioannis, Pedro Góis e José Carlos Marques, 2006, *Bibliografia sobre a Imigração em Portugal*, Coimbra, Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra/Núcleo de Estudos das Migrações.

BASTOS, Susana Pereira e José Gabriel Pereira Bastos, 2006, *Filhos diferentes de deuses diferentes: manejos da religião em processos de inserção social diferenciada: uma abordagem estrutural-dinâmica*, Lisboa, Alto Comissariado para a Imigração e Minorias Étnicas.

BAUMANN, Gerd, 1999, *The Multicultural Riddle: rethinking national, ethnic and religious identities*, New York, Routledge.

CABRAL, João de Pina, 2000, “A difusão do limiar: margens, hegemonias e contradições”, *Análise Social*, nº 153, p. 865-892.

CASA DO BRASIL EM LISBOA, 2003, *A 2ª vaga da imigração brasileira para Portugal (1998-2003): estudo de opinião a imigrantes residentes nos distritos de Lisboa e Setúbal – informação estatística e elementos de análise*, Lisboa, Casa do Brasil em Lisboa.

CHESNUT, Andrew, 1997, *Born again in Brazil: the Pentecostal Boom and the Pathogens of Poverty*, New Brunswick, Rutgers University Press.

COHEN, Robin, 2005, “Globalização, migração internacional e cosmopolitismo quotidiano”, em António Barreto (org.), *Globalização e Migrações*, Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais, p. 25-43.

COLEMAN, Simon, 2000, “A ‘weird babel of tongues’: charisma in the modern world”, em Simon Coleman, *The globalisation of Charismatic Christianity. Spreading the gospel of prosperity*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 17-48.

COSTA, António, 1999, *Sociedade de Bairro. Dinâmicas Sociais da Identidade Cultural*, Oeiras, Celta.

DELUMEAU, Jean (dir.), 2002 [1993], *As Grandes Religiões do Mundo*, Lisboa, Editorial Presença.

FONSECA, Cláudia, 1991, “La Religion dans la vie quotidienne d’un groupe populaire brésilien”, *Archives des sciences sociales des religions*, vol. 73, nº1, p.125-139.

FRESTON, Paul, 1994, “Breve história do pentecostalismo Brasileiro”, em Alberto Antonazi (org.), *Nem anjos nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo*, Petrópolis, Vozes, p. 67-162.

FROW, John, 2006, “À espera do Anticristo”, em António Pinto Ribeiro (org.), *O Estado do Mundo*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, p. 99-123.

GARCÍA CANCLINI, Néstor, 2003, *A Globalização Imaginada*, São Paulo, Iluminuras.

GEERTZ, Clifford, 2005, “Shifting Aims, Moving Targets: on the Anthropology of Religion”, *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, nº11, p. 1-15.

GOMES, Marília e Igor Catalão, 2006, “Migração, Religião e a Dinâmica Urbana: um enfoque sobre o Pentecostalismo no Distrito Federal”. Comunicação apresentada no XV Encontro Nacional de Estudos Populacionais, Associação Brasileira de Estudos Populacionais [Em linha]. [Consult. 12 Mar. 2007]. Disponível em:  
<URL: [http://www.abep.nepo.unicamp.br/encontro2006/docspdf/ABEP2006\\_405.pdf](http://www.abep.nepo.unicamp.br/encontro2006/docspdf/ABEP2006_405.pdf)>

HERVIEU-LÉGER, Danièle, 2002, “Space and Religion: New Approaches to Religious Spatiality in Modernity”, *International Journal of Urban and Regional Research*, vol. 26, nº1, p. 99-105.

JENKINS, Philip, 2002, *The Next Christendom: the coming of global Christianity*, Oxford, Oxford University Press.

KRAMER, Eric, 2005, “Spectacle and the staging of power in Brazilian Neo-Pentecostalism”, *Latin American Perspectives*, vol. 32, nº 1, p. 95-120.

LANGER, Susanne, 1967, *Introducción a la lógica simbólica*, México, Gabril Mancera.

LAPLANTINE, François, 2003, “Penser anthropologiquement la religion”, *Anthropologie et Sociétés*, vol. 27, nº1, p. 11-33.

LEHMANN, David, 1996, *Struggle for the Spirit: Religious Transformation and Popular Culture in Brazil and Latin America*, Cambridge, Polity Press.

LEVITT, Peggy, 2001, *The Transnational Villagers*, Berkeley, University of California Press.

\_\_\_\_\_, 2003, “«You know, Abraham was really the first immigrant»: Religion and transnational migration”, *International Migration Review*, vol. 37, nº 3, p. 847-873.

\_\_\_\_\_, 2006, “God needs no passport. Trying to define the new boundaries of belonging”, *Harvard Divinity Bulletin* [Em linha], vol. 34, nº3. [Consult. 27 Jan. 2007]. Disponível em: <URL:[http://www.hds.harvard.edu/news/bulletin\\_mag/articles/34-3\\_levitt.html](http://www.hds.harvard.edu/news/bulletin_mag/articles/34-3_levitt.html)>.

MACHADO, Fernando Luís e Ana Raquel Matias, 2006, *Bibliografia sobre Imigração e Minorias Étnicas em Portugal (2000-2006)*, Lisboa, Centro de Investigação e Estudos de Sociologia/Instituto Superior de Ciências do Trabalho e da Empresa.

MAFRA, Clara, 2002, *Na posse da palavra. Religião, conversão e liberdade pessoal em dois contextos nacionais*, Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais.

\_\_\_\_\_, 2007, “Casa dos homens, casa de Deus”, *Análise Social*, nº 182, p. 145-161.

MALHEIROS, Jorge (org.), 2007, *Imigração brasileira em Portugal*, Lisboa, Alto Comissariado para a Imigração e Diálogo Intercultural/Observatório da Imigração.

MALINOWSKI, Bronislaw, 1975 [1922], *Los Argonautas del Pacífico Occidental*, Barcelona, Ediciones Península.

MAPRIL, José, 2005, “«Bangla masjid»: Islão e bengalidade entre os bangladeshianos em Lisboa”, *Análise Social*, nº 173, p. 851-876.

MAUSS, Marcel, 1909, “La prière”, *Les classiques des sciences sociales* [Em linha]. [Consult. 23 Ago. 2007].

Disponível em: <URL: <http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.huh.pri>>.

MEINTEL, Deirdre e Marie Nathalie Le Blanc, 2003, “La mobilité du religieux à l'ère de la globalisation”, *Anthropologie et Sociétés*, vol. 27, nº1, p. 5-10.

MENJÍVAR, Cecilia, 1999, “Religious institutions and transnationalism: a case study of Catholic and Evangelical Salvadoran Immigrants”, *International Journal of Politics, Culture and Society*, vol. 12, nº 4, p. 589-612.

MILESI, Rosita, Margherita Bonassi e Maria Shimano, 2001, *Migrações internacionais e a sociedade civil organizada: entidades confessionais que atuam com estrangeiros no Brasil e com brasileiros no exterior*, Brasília, Instituto Migrações e Direitos Humanos.

PADILLA, Beatriz, 2005, “Redes sociais de los brasileiros recién llegados a Portugal: solidariedade étnica o empatia étnica?”, *SOCIUS Working Papers*, nº2/2005 [Em linha]. [Consult. 06/12/2006]. Disponível em:  
<URL:<http://pascal.iseg.utl.pt/~socius/publicacoes/wp/wp200502.pdf>>.

PAERREGAARD, Karsten, 2001, “In the footsteps of the Lord of Miracles: the expatriation of religious icons in the Peruvian diáspora”, *Transnational Communities Programme* [Em linha]. Working paper WPTC-01-02. [Consult. 28 Dez. 2006]. Disponível em: <URL:[http://www.transcomm.ox.ac.uk/working\\_papers.htm](http://www.transcomm.ox.ac.uk/working_papers.htm)>.

PANDIAN, Jacob, 1997, “The sacred integration of the cultural self: an anthropological approach to the study of religion”, em Stephen Glazier, *Anthropology of religion: a handbook*, Westport, Greenwood Press, p. 505-516.

PEREIRA, Maria das Graças, 2004, “Imigrantes brasileiros de classe popular nos Estados Unidos: construções identitárias na relação com atividades de trabalho” [Em linha]. Comunicação apresentada no VIII Congresso Luso-Afro-Brasileiro de Ciências Sociais. Coimbra, 16 a 18 de Setembro de 2004. [Consult. 09/01/2007]. Disponível em:  
<URL:<http://www.ces.uc.pt/lab2004/inscricao/pdfs/painel64/MariadasGracasPereira.pdf>>

PIRES, Rui Pena, 2003, *Migrações e Integração: Teoria e Aplicações à Sociedade Portuguesa*, Oeiras, Celta Editora.

RUDOLPH, Susanne e James Piscatori (ed.), 1997, *Transnational Religion and Fading States*, Boulder, Westview Press.

SALAZAR, Carles, 2006, “Prayer and Symbolisation in an Irish Catholic Community”. Comunicação apresentada no Workshop *New approaches to the anthropology of Christianity* (orgs. Ramon Sarró e Elisabeth Claverie), 9<sup>th</sup> EASA Conference, Bristol (UK), Setembro 2006. Cedido pelo autor.

SMELSER, Neil e Paul Baltes (org.), 2001, *International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences*, Amsterdam, Elsevier.

YÁÑEZ CASAL, Adolfo, 1997, “Suportes teóricos e epistemológicos do método biográfico”, *Ethnologia*, nº 6-8, p. 87-104.

VAN DER VEER, Peter, 2001, “Transnational Religion”, *Transnational Communities Programme* [Em linha]. Working paper WPTC-01-18. [Consult. 28 Dez. 2006].  
Disponível em: <URL:[http://www.transcomm.ox.ac.uk/working\\_papers.htm](http://www.transcomm.ox.ac.uk/working_papers.htm)>.

VERTOVEC, Steven, 2000, “Religion and Diaspora”, *Transnational Communities Programme* [Em linha]. Working paper WPTC-01-01. [Consult. 28 Dez. 2006].  
Disponível em: <URL:[http://www.transcomm.ox.ac.uk/working\\_papers.htm](http://www.transcomm.ox.ac.uk/working_papers.htm)>.

WEBER, Max, 1984, *Ensayos sobre sociología de la religión*, Madrid, Taurus.

WIEVIORKA, Michel, 2002, *A diferença*, Lisboa, Fenda.