



# O PROTAGONISMO DAS IGREJAS EVANGÉLICAS NAS MIGRAÇÕES: EXPLORANDO PERTENCIMENTOS E ALTERIDADES NO BRASIL E ESTADOS UNIDOS

*The leading role of evangelical churches in migration:  
exploring belonging and otherness in Brazil and the United States*

Erika Andrea Butikofer\*

Adriana Capuano de Oliveira\*\*

Universidade Federal do ABC (UFABC)

DOI: 10.29327/256659.15.1-6

## RESUMO:

Este artigo analisa o papel das igrejas evangélicas no estabelecimento e na integração de imigrantes no Brasil e nos Estados Unidos. No contexto brasileiro, serão analisadas especificamente as igrejas evangélicas *haitianas* e *nigerianas*, explorando a influência da adesão pentecostal na construção da identidade imigrante dessas comunidades. Além disso, serão examinadas as reações dos brasileiros às escolhas religiosas desses imigrantes e suas implicações nas interações sociais de alteridade. Paralelamente, no contexto dos Estados Unidos, investiga-se a importância das igrejas evangélicas formadas *por brasileiros para brasileiros*, no processo de imigração deste grupo, refletindo sobre suas experiências de acolhimento e o papel dessas igrejas na integração local. Ao identificar semelhanças e diferenças nos processos de identificação religiosa e interação social em ambos os países, este artigo busca ampliar nossa compreensão do papel das igrejas evangélicas nas dinâmicas migratórias contemporâneas.

**Palavras-chave:** Igrejas evangélicas; Brasil; Estados Unidos; pertencimento.

---

\* Doutoranda em Ciências Humanas e Sociais pela Universidade Federal do ABC. São Bernardo do Campo, SP, Brasil. Bolsista CAPES. Email: [erika.butikofer@ufabc.edu.br](mailto:erika.butikofer@ufabc.edu.br)

\*\* Professora Adjunta da Universidade Federal do ABC. Docente Permanente do Programa de Ciências Sociais e Humanas da mesma universidade (UFABC). Coordenadora do Grupo de Estudos e Pesquisa em Migrações Internacionais (MIGREPI) e membro do Grupo Diálogos Interculturais, do Instituto de Estudos Avançados da USP (IEA/USP). Email: [adriana.oli.veira@ufabc.edu.br](mailto:adriana.oli.veira@ufabc.edu.br)

## INTRODUÇÃO

Este artigo propõe uma análise do papel das igrejas evangélicas no estabelecimento e na integração de imigrantes, abordando tanto o contexto brasileiro quanto o norte-americano. O objetivo é dissertar sobre a influência da adesão pentecostal na formação da identidade imigrante de grupos originários do Haiti e da Nigéria que se estabelecem no Brasil, bem como dos brasileiros que migram para os Estados Unidos.

O interesse por esse tema surge da crescente importância das migrações do Sul Global para o Brasil ao longo das últimas décadas, ao mesmo tempo em que a saída de brasileiros rumo ao exterior (emigração) tem se avolumado ao longo do mesmo período. Acompanhando esses fenômenos, surge a necessidade de compreender como esses imigrantes se inserem social e religiosamente nas sociedades de acolhimento. Esse período também testemunhou uma mudança marcante no perfil religioso do Brasil, com um declínio da influência católica e um aumento na adesão ao pentecostalismo, uma tendência observada desde os anos 1990 até os dias atuais (Alves; Cavenaghi; Barros; Carvalho, 2016).

O crescimento dos evangélicos, em grande parte, concentra-se nas regiões periféricas das metrópoles, onde a igreja católica, muitas vezes, não alcança devido à sua estrutura centralizada e burocrática (Camurça, 2013). São nesses contextos periféricos que se observa a mais recente migração do Sul Global para o Brasil, composta por haitianos, nigerianos, congolese e outros, em busca de oportunidades de trabalho e melhores condições de vida. Essa convergência de fatores transforma as regiões periféricas em locais de intenso intercâmbio cultural e religioso, onde as igrejas evangélicas desempenham um papel significativo na integração dessas comunidades imigrantes.

De semelhante forma, muito embora a realidade dos países de destino seja bastante diversa, brasileiros que se encontram nos Estados Unidos da América (EUA) também se localizam em situações periféricas para aquela sociedade. Em geral, residem em cidades anexas às grandes metrópoles urbanas, como no caso de Massachusetts, onde boa parte dos brasileiros que afirmam viver na cidade de Boston, na realidade, vivem em cidades adjacentes e/ou satélites de Boston, como Somerville, Arlington e Framingham, onde as condições de sobrevivência podem se dar com possibilidades mais razoáveis de aluguel e custo de vida (Sales, 1999).

A partir de tais contextos, adotaremos uma abordagem comparativa, examinando os desafios enfrentados pelos imigrantes evangélicos ao estabelecerem-se no novo país e como as igrejas pentecostais influenciam esse processo.

A estrutura do artigo será dividida em diferentes seções. Inicialmente, exploraremos o contexto brasileiro, utilizando uma abordagem etnográfica para destacar as igrejas haitianas e nigerianas no bairro de Guaianases (São Paulo) como *etnopaisagens* (Appadurai, 1990). Em seguida, apresentaremos dados de pesquisa de campo sobre as alteridades observadas em relação à religiosidade desses imigrantes, problematizando as representações sociais convencionais associadas a esses grupos, considerando que eles não se veem enquadrados nas representações culturais associadas popularmente a eles, como o jongo, a capoeira ou atividades de religiões afro-brasileiras. Nesse sentido, trabalharemos com a noção de *invenção* ou *reinvenção* proposta por Adam Kuper (2002) para discutir essas questões.

Por fim, nas últimas seções, a abordagem ficará a cargo da religiosidade manifestada pelos imigrantes brasileiros nos Estados Unidos, onde a questão da adesão religiosa significa bem mais do que a profissão de uma fé partilhada em uma comunidade de crentes. Antes, os laços construídos dentro dessas igrejas, estabelecidas por brasileiros em geral, representa a apropriação de uma identidade nova, a ressignificação de que lá, ser evangélico, significa inserir-se em uma comunidade de apoio ao projeto migratório, inserir-se no mercado de trabalho norte-americano, altamente segmentado com postos de trabalho determinados aos nativos e aos estrangeiros imigrantes (PIORE, 1979) e inserir-se, acima de tudo, no *way of life* norte-americano.

Partindo de uma metodologia que conjuga estudos prévios das autoras, tanto em termos de pesquisa de campo com critérios de etnografia urbana, entrevistas e observação participante, quanto em termos de análises bibliográficas realizadas pelas mesmas ao longo de anos de estudos sobre a temática migratória, esperamos contribuir para uma melhor compreensão dos mecanismos de integração religiosa e social dos imigrantes em diferentes contextos socioculturais, enriquecendo o debate acadêmico sobre a dinâmica migratória contemporânea e o papel das igrejas evangélicas e pastores imigrantes nesse contexto.

## **GUAIANASES: ETNOPAISAGENS E O PAPEL DAS IGREJAS E DOS PASTORES EVANGÉLICOS NA PRODUÇÃO DE LOCALIDADE**

Localizado na zona leste de São Paulo, Guaianases é um bairro que reflete a diversidade cultural e étnica resultante dos recentes fluxos migratórios globais. Caracterizado por uma paisagem urbana dinâmica e em constante transformação, o bairro abriga uma população heterogênea, composta por pessoas de diversas partes do mundo. Essa heterogeneidade se manifesta nas ruas, nas feiras e nos espaços públicos onde diferentes línguas e culturas se encontram.

O conceito de etnopaisagem, proposto por Arjun Appadurai (1990), descreve essa complexa interação entre pessoas, instituições e elementos que moldam as paisagens urbanas contemporâneas. Essas paisagens, marcadas pela efemeridade e desenraizamento das populações em movimento, promovem identidades transnacionais e desafiam as estruturas convencionais dos Estados-Nação.

Ao analisar o fenômeno da globalização, Appadurai (1996) expõe os processos de produção de localidades transnacionais ou *localidade das novas minorias*. Nesse contexto, a diversidade étnica das pessoas em circulação transforma os territórios urbanos em trans-localidades. Guaianases exemplifica esse fenômeno, onde a presença de diversos grupos migrantes que ali se estabelecem, tecem uma tapeçaria cultural em escala local, atualizando culturas identitárias e de alteridade (Agier, 2006). Este processo está sempre em movimento e inserido em um contexto urbano onde as trocas culturais estão em constantes transformações e inovações.

Portanto, não estamos aqui tratando de configurações sociais cristalizadas, muito pelo contrário, são resultantes de composições híbridas, fluídas, emaranhadas. Isso se deve por conta do contato de grupos em movimento de vários cantos do planeta, principalmente, originários dos fluxos migratórios Sul-Sul ali presentes. A diversidade cultural no bairro foi percebida desde as primeiras visitas a Guaianases, em 2016. Ao caminhar pela região não é difícil o encontro com o *outro* e ouvir suas línguas sendo faladas. Esse tipo de evento tornou-se cada vez mais natural ao passo que frequentamos aquele *pedaço* (Magnani, 1992) da cidade.

Bares e restaurantes haitianos e africanos são avistados nos rincões do bairro, enquanto os jogos de futebol entre imigrantes e brasileiros criam vínculos sociais e promo-

vem a integração. Os salões de beleza camaroneses e as *lan houses* nigerianas são também espaços de encontro e convívio, onde as trocas culturais acontecem de forma espontânea. Além disso, as igrejas evangélicas haitianas e nigerianas desempenham um papel central na vida comunitária, proporcionando não apenas um local de culto, mas também um ponto de encontro e apoio para os imigrantes em busca de pertencimento e auxílio em terras estrangeiras.

Essa variedade de estabelecimentos e instituições religiosas compõem as etnopaisagens de Guaianases, refletindo a complexidade e a riqueza da experiência migratória no contexto urbano contemporâneo. É um território onde as fronteiras entre o local e o global se diluem, dando lugar a uma teia de conexões e interações que moldam a vida cotidiana e a identidade dos seus habitantes.

Em especial, as igrejas evangélicas haitianas e nigerianas têm grande valor simbólico e social para as comunidades imigrantes que se estabelecem no bairro. Essas igrejas são *locus* de sociabilidades. Durante nossa pesquisa, pudemos observar que muitos haitianos e nigerianos, ao longo de sua jornada migratória, ascendem à posição de pastores, construindo assim uma identidade de pertencimento e reconhecimento dentro de suas comunidades. Esses líderes religiosos não apenas fortalecem os laços dentro de seus próprios grupos, mas também estabelecem diálogos com outros imigrantes e com os brasileiros locais. Isso promove uma relação de reciprocidade e ajuda mútua, consolidando a ideia de uma referência para suas comunidades, o que reforça a noção de união e pertencimento (Butikofer, 2021).

É importante ressaltar que as igrejas evangélicas no contexto migratório não podem ser compreendidas apenas pela dimensão religiosa, mas fundamentalmente pelo seu caráter político. O pastor imigrante, além de líder espiritual, desempenha um papel crucial na organização das questões cotidianas da população imigrante, tornando-se uma figura central e uma referência importante para a agregação e comunhão. É o pastor quem coordena as atividades e, conseqüentemente, é percebido como um agente político, exercendo influência direta sobre a dinâmica social da comunidade imigrante.

A noção de *pessoa*, conforme discutido por Mauss (1974), no caso aqui da *pessoa evangélica*, envolve a ideia de um sujeito social construído ao longo de um processo de significações, partindo de uma trajetória com conteúdo simbólico e teológico denso. En-

quanto o pastor convencional passa por um extenso processo de formação e amadurecimento teológico (Marques, 2013), no contexto migratório, os pastores emergem de maneiras diversas e frequentemente sem o mesmo embasamento teológico tradicional. Essas diferentes percepções sobre a construção da *pessoa evangélica* iluminam as complexidades das dinâmicas religiosas dentro das comunidades imigrantes e revelam as diversas formas como a fé é praticada e interpretada em diferentes contextos.

Essas considerações contribuem para a nossa compreensão da produção de localidade, evidenciada pelas ações sociais promovidas por essas igrejas e pastores, que incluem trocas de favores, indicações e referências. Esses arranjos permanentes, seja no acolhimento inicial, na busca por emprego ou em cursos de profissionalização e língua portuguesa, constituem um sistema de reciprocidade baseado no tripé *dar-receber-retribuir* (Mauss, 1974). Este sistema alimenta uma corrente contínua de trocas, fomentando solidariedades, amizades e alianças que organizam a integração, o reconhecimento e o prestígio entre os envolvidos, assumindo novos significados no contexto migratório. No entanto, a confiança é fundamental para que a solidariedade possa operar entre as partes envolvidas.

A confiança e a desconfiança entre membros do mesmo grupo ou de fora dele são elos importantes para entender os processos identitários que prevalecem, reforçando redes já existentes e construindo novas alteridades. Na próxima parte desta seção, daremos atenção a como as igrejas evangélicas haitianas e nigerianas, além de produzirem etnopaisagens e noções de pertencimento no bairro, também promovem processos de alteridade quando interagem com parte da população local que não se identifica com a religião evangélica.

## **RELIGIÃO E EXPRESSÕES SIMBÓLICAS AFRO COMO ALTERIDADE: SOBRE A *INVENÇÃO* DO IMIGRANTE HAITIANO E AFRICANO *AUTÊNTICO***

Muitos de nós poderíamos esperar, inicialmente, que ao discutirmos a religião como uma expressão de alteridade, especialmente em relação aos sujeitos haitianos, nigerianos e de outras nacionalidades africanas, estaríamos focando no *vodu* e em outras religiões de origem africana. No entanto, nossa abordagem não se limitará a esse ponto de vista. Nosso enfoque está em um aspecto revelado por nossa pesquisa etnográfica: a sensação de decepção e estranheza experimentada por alguns brasileiros ao perceberem que esses imi-

grantes não necessariamente correspondem às expectativas de um simbolismo afro que eles imaginavam encontrar.

Decerto, Appadurai (2004) nos auxilia a afastar a ideia de que grupos como os nossos interlocutores estão sempre imersos em noções homogêneas e essencializadas de cultura, retratadas como algo do passado, ignorando como os processos de globalização alteram as identidades culturais desses grupos. Edward Said (1978), em *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*, também nos alerta sobre como o Ocidente construiu a imagem do *outro* e agrupou diferentes povos e nações em diversos discursos, promovendo visões racistas e deterministas. Para estes autores, o *outro* não poderia ser definido pelos contrastes culturais *naturalizados* do Ocidente, mas pelas próprias interações sociais entre os sujeitos e pelos sinais diacríticos que estes julguem relevantes.

Identificamos, em nosso trabalho de campo, que a religião desempenha um papel significativo na vida dos sujeitos pesquisados. No entanto, encontramos idealizações distorcidas por parte de alguns brasileiros, tanto afrodescendentes quanto brancos, que tentaram se aproximar de nossos alunos imigrantes negros de Haiti e países africanos, como Nigéria, Quênia, Benin, Congo e Camarões, na esperança de estabelecer uma conexão com eles através do que esperavam que representassem simbolicamente para a comunidade afro-brasileira e para a sociedade em geral. Expliquemo-nos.

Em 2019, várias pessoas e grupos culturais e artísticos nos procuraram com a intenção de realizar atividades culturais relacionadas à africanidade para se conectarem com nossos alunos. Convites para passeios históricos por Guaianases, onde se destacava a presença afro-brasileira, ou para participação em rodas de capoeira e jongo foram feitos, mas tiveram pouca adesão ou não se concretizaram.

Naquele momento, perguntávamos a nós mesmos por que os estudantes não se envolviam em eventos culturais afro-brasileiros, mesmo sendo originários do continente africano ou de países com população majoritariamente negra, como o Haiti. As indagações iniciais pairavam nesse sentido, mas a situação a ser analisada não poderia partir de pressupostos deles, e sim nossos. O deslocamento do questionamento nos fez entender que era preciso olhar para nossas construções sobre a africanidade. Por que projetamos uma ideia de *africano* ou *haitiano* que se encaixa necessariamente em nossos próprios moldes culturais como representantes da identidade *africana* ou *haitiana*? Quais categorias analí-

ticas, sempre apresentadas como características de um passado distante, são transformadas em representações da *pureza africana*? Ou ainda, por que ignoramos *africanos* e *haitianos reais* quando não correspondem ao que entendemos como sendo o *imigrante negro autêntico*?

O desapontamento dos brasileiros era evidente quando sugeríamos que seria mais fácil estabelecer conexões com nossos alunos visitando suas igrejas evangélicas. Nesses locais, eles teriam a oportunidade de realmente se integrar à comunidade imigrante do bairro. Essa decepção parece surgir da crença de que os imigrantes negros *autênticos*, em sua maioria, estão inseridos no mundo cristão, frequentando igrejas evangélicas de diferentes denominações, o que faz com que a dimensão religiosa permeie outras esferas de suas vidas sociais. É importante ressaltar que nenhum brasileiro que nos procurou demonstrou interesse em visitar as igrejas frequentadas pelos alunos, expressando, muitas vezes, claro desapontamento com o assunto.

Com base nessas preocupações e nos sentimentos de frustração ou desilusão identificados, gostaríamos de explorar nesta seção a ideia de *invenção*, conforme proposta por Adam Kuper (2002), para discutir a questão do imigrante *africano* e *haitiano autêntico*. Percebemos que nossa construção sobre esses imigrantes muitas vezes envolve a crença de que eles foram assimilados pela cultura branca dominante e capitalista, perdendo sua identidade cultural no processo, se descaracterizando culturalmente, pois, certamente, o nosso *clone* do imigrante autêntico, teria que se adequar às simbologias que acreditamos ser as correspondentes de uma cultura *africana raiz*, semelhantes a dos brasileiros negros que reivindicam suas ancestralidades africanas. A escolha por parte desses imigrantes de se converterem ao cristianismo evangélico pode ser vista pelos brasileiros como uma incoerência cultural e religiosa, pois não corresponde à imagem idealizada de religiosidade associada a uma visão mítica e historicamente congelada da África.

Nesse contexto, o trabalho de Vagner Gonçalves da Silva (2017) sobre a religião e identidade cultural negra nos oferece a visão de dois pastores sobre a presença negra em igrejas evangélicas. Um dos pastores, Marco Davi Oliveira, questiona o mito do candomblé como representação mais apropriada para os negros brasileiros, destacando a diversidade de crenças religiosas entre os povos africanos que migraram para o Brasil, como o islamismo, por exemplo. Outra questão apontada pelo pastor é a de que o candomblé e outras

religiões consideradas afro-brasileiras estão cada vez mais descoladas da população pobre e negra e, em parte, isso diz respeito às disputas internas, aos altos custos das oferendas, entre outras questões. Mesmo assim, tanto Marco Davi Oliveira como o pastor Hernani Francisco da Silva observam que, apesar de alguns aspectos positivos, as igrejas evangélicas ainda enfrentam desafios significativos em termos de inclusão da população negra em suas estruturas hierárquicas.

Por outro lado, ao analisarmos as igrejas evangélicas nigerianas e haitianas em Guaianases, percebemos que são compostas essencialmente por pessoas negras, desde os pastores até os fiéis. Além disso, diversas práticas e símbolos africanos são incorporados nos rituais religiosos, como nas apresentações de músicas que combinam danças afro com atabaques.

Sobre as questões que envolvem a religiosidade e crenças de nossos interlocutores, trataremos, nesta parte da seção, duas situações observadas em conversas com os alunos durante atividades virtuais de prática de português, enquanto nossas aulas presenciais estavam suspensas devido à pandemia de Covid-19.

A primeira situação é sobre a fala de um aluno haitiano durante um desses encontros virtuais, que aconteceu em agosto de 2020, onde explicávamos, durante o exercício, as diferentes regiões do Brasil e apontávamos a diversidade cultural entre os estados da federação. Quando mencionávamos sobre o estado mais negro do Brasil e lhes perguntava se conheciam ou já ouviram falar sobre a Bahia, este aluno comentou que nunca tinha ido, mas que sabia que lá tinha “muita macumba” e ele não gostava “disso” (Pesquisa de campo. Ago/2020). A colocação desse rapaz haitiano nos faz pensar sobre as suas identificações religiosas (e suas ambiguidades), pois muitos imigrantes negros não querem estar vinculados às crenças religiosas que os associem à macumba, à magia negra e, por conseguinte, ao *vodu*, mesmo sabendo que esta última seja um elemento indivisível na constituição da nação haitiana.

Segundo Handerson (2010), o *vodu* é resultado da mistura de várias influências religiosas, incluindo elementos do catolicismo, dos indígenas Taínos e de cultos africanos. Desde 1987, após o fim da ditadura da família Duvalier, o *vodu* foi reconhecido como uma religião oficial no Haiti. Além do *vodu*, a língua crioula também desempenha um papel importante na identidade afrodescendente haitiana, ambos servindo como formas de resis-

tência contra colonizadores e a igreja católica, além de refletirem as relações de classe no país. Conforme observado por este autor (2010), a distância entre o mulato (*mulâtre*) e o negro (*noire*) não se limita apenas à diferença de cor de pele, mas também ao alinhamento do mulato com o modelo cultural ocidental. Essas dinâmicas sociais remontam à história haitiana do século XIX e continuam a ser relevantes atualmente, apesar dos esforços para promover a valorização da cultura africana.

A divisão dos papéis sociais, no Haiti, entre privilegiados (*mulâtre*) e desfavorecidos (*noire*) também será um elemento importante para compreendermos quais simbologias religiosas e afros são postas pelos sujeitos em um contexto migratório, como a do nosso referido aluno. Sua aversão à macumba pode estar relacionada não apenas ao papel social que desempenha em seu país, mas também às mudanças nas identificações religiosas conforme são percebidos e interpretados pela sociedade brasileira. Essas diferenciações religiosas são cada vez mais politizadas, e as narrativas de si mesmas passam por processos de gerenciamento, disputa e hibridização.

Outra situação que nos fez pensar sobre a religião como forma de alteridade e representação do *outro*, foi quando, em julho de 2020, enviamos, ao grupo de alunos de *WhatsApp*, o videoclipe da canção *Reza*, da cantora Maria Rita.<sup>1</sup> Nossa intenção era estimular os alunos a escreverem um ou dois parágrafos sobre suas interpretações do vídeo e da letra da música, com a proposta de discutirmos temas relacionados à fé, à reza e às diferentes religiões em nosso encontro virtual de sábado.

A letra da música faz referência direta a *Iemanjá*, a deusa da água na Nigéria e no Brasil, especialmente cultuada por pescadores e celebrada em 02 de fevereiro. Vale ressaltar que as representações religiosas do *candomblé* variam entre o Brasil e a Nigéria. No contexto africano, as divindades são consideradas ancestrais divinizadas vinculadas a territórios sociopolíticos específicos, enquanto no Brasil, o *candomblé* adquiriu diferentes aspectos linguísticos e litúrgicos ao se mesclar com diversas origens africanas e influências muçulmanas.

Assim como no *vodu* haitiano, o *candomblé* brasileiro também apresenta sincretismo com simbologias católicas (Prandi, 1996). Embora não nos aprofundamos nas parti-

---

<sup>1</sup> Link para acessar o videoclipe: <https://www.youtube.com/watch?v=EhBlyXTSkpo>.

cularidades dessas religiões aqui, reconhecemos que as expressões simbólicas afro-religiosas são elementos de alteridade, especialmente porque nossas expectativas nem sempre correspondem diretamente aos discursos identitários religiosos de nossos interlocutores.

A atividade lúdica com a canção brasileira, que nos parecia ser algo interessante para promover uma discussão com os alunos, foi um desastre. Nenhum deles enviou-nos a tarefa destinada para aquela semana e, no sábado, ninguém atendeu ao chamado pelo grupo de *WhatsApp*. O único retorno que obtivemos, de Buki e Martha, ambos *igbo*-nigerianos, foi o de que não acreditavam em deuses do mar e em nada daquilo que a música simbolizava. Já sabíamos, porém, que não encontraríamos em nossos alunos identificações diretas com Iemanjá, mas achávamos que, naquela oportunidade, haveria algum debate ou conversa sobre as lendas e crenças afro-brasileiras. O que realmente não ocorreu.

Outra questão que pudemos observar, ao longo de nossa pesquisa de campo, foi que nossos interlocutores haitianos manifestavam muito orgulho quando nos referimos a eles em sua língua materna, o *créole*, ou falávamos da revolução haitiana no período colonial, símbolos basilares de sua identificação afro. Porém, não constatamos o mesmo significado quando mencionamos o *vodu*. Pelo contrário, este último elemento correspondente da cosmovisão haitiana *créole* sempre foi muito evitado, considerado um *tabu*, e quando falado, resumiu-se em basicamente a uma mesma frase: “todo haitiano acredita em *vodu*, mas não fala sobre isso”.

Os alunos *igbo*-nigerianos, por outro lado, não se sentem nem um pouco representados pelas divindades do candomblé e da umbanda. Neste caso, percebemos que não é que eles não queiram falar sobre o assunto, mas expressam categoricamente sentimentos de rejeição e desprezo por tais concepções de mundo. Mesmo fora do universo religioso, outros símbolos das lutas e afirmações afro no Brasil, como as rodas de jongo e capoeira, não trazem significados a estes imigrantes como vemos acontecer para uma parte da população afro-brasileira.

Notamos, quando apontamos os esforços das pessoas que nos procuravam para relacionarem-se com nossos estudantes, e nestas últimas intervenções com alunos em atividades *on-line*, que a religião cristã pentecostal *deles* tornou-se um dos principais marcadores de alteridade entre *nós* e *eles*. Outrossim, as crenças religiosas de imigrantes negros, que não as vinculadas às nossas representações afro, servem como justificativas comuns

para brasileiros expressarem as contradições destes por terem se envolvido em uma religião que, a princípio, não lhes pertence.

As cosmovisões religiosas de origem africanas, tanto no Brasil como em outras partes do planeta, foram se transformando, tornando-se menos fixas, sendo reordenadas e passando por processos de hibridização e sincretismo de crenças. Vale destacar que as religiões de matriz africana como candomblé, umbanda, quimbanda, entre outras denominações, são os principais alvos de intolerâncias religiosas no Brasil. Por conta disso, em 2007, instituiu-se o Dia Nacional de Combate à Intolerância Religiosa.

Muitos dos ataques e atentados a essas religiões vêm justamente de igrejas evangélicas neopentecostais, de perfil fundamentalista, como a Igreja Universal do Reino de Deus. Apesar de muitas delas ainda sofrerem racismo, preconceito e intolerância por suas simbologias aludirem à *maldade*, ao *demônio* ou às coisas *ruins* no imaginário popular, é possível afirmar que, hoje em dia, elas passam por um “processo de legitimação social: já não se escondem da polícia nem se limitam mais a parcelas fechadas da população” (Prandi, 2005, p. 239).

Deste ponto de vista, podemos entender porque alguns brasileiros tendem a imaginar os imigrantes negros *autênticos* ocuparem espaços sociais de afirmação e resistência negra, como as igrejas afro-brasileiras, bem como as rodas de jongo e capoeira. Porém, essa *invenção* e modelo reduzido e estereotipado de papéis sociais para com estes sujeitos *autênticos* (Kuper, 2002) está atrelada a uma concepção sobre o *outro* que ainda pode existir nas cabeças de alguns, mas não condiz com a atual realidade cultural globalizada, fruto de constantes intercâmbios e interações e produção de novas diferenças.

## BRASILEIROS NOS ESTADOS UNIDOS: CONTEXTO HISTÓRICO

Da mesma forma que a realidade dos processos migratórios para o Brasil, descrita a partir da pesquisa de campo em Guaianases, revelou a importância das igrejas evangélicas para uma população imigrante haitiana e nigeriana que maciçamente professa essa fé,<sup>2</sup> a pre-

---

<sup>2</sup> Aqui podemos atestar também a realidade pesquisada entre um grupo de haitianos que reside no bairro de Utinga, município de Santo André, região metropolitana de São Paulo, onde, dentre os haitianos que lá vivem, a imensa maioria é de evangélicos neopentecostais (Aquino, 2015). E igualmente em uma ocupação chamada Pinheiral, onde vivem muitos haitianos, no bairro Jardim Ângela, periferia do extremo da zona sul de São Paulo, a imensa maioria também é de evangélicos (Chimato, 2023). Ambas as pesquisas foram supervisionadas por uma das autoras deste artigo, que teve acesso direto às pesquisas de campo de ambas as localidades.

sença de evangélicos brasileiros nos Estados Unidos da América (EUA) é um dado crucial ao refletirmos sobre essa migração.

A imigração de brasileiros para os EUA é algo atualmente bastante consolidado e já perdura ao longo de pelo menos 5 décadas. Foi na grande crise econômica e inflacionária dos anos de 1980 que os registros de saída de brasileiros rumo aos Estados Unidos tornaram-se um dado sólido o suficiente para ser considerado uma corrente migratória com todos os seus atributos: volume, constância, regularidade, intensidade, redes, entre outros (Rócha-Trindade, 1995). A que ficou conhecida como *década perdida* para a América Latina (anos 1980) consolidou no Brasil esse aspecto demográfico de nossa população ainda desconhecido no país: a saída, a emigração de brasileiros. Resultado do que Teresa Sales caracteriza como o triênio da desilusão (SALES, 1999), os anos de 1986, 1987 e 1988 foram *decisivos* para a construção desse quadro. Afinal, após 21 anos de ditadura militar no país, a tão sonhada democracia veio assolando a realidade econômica, onde o poder aquisitivo e de compra, sobretudo das classes médias da população, foi brutalmente corrompido pelos índices inflacionários que chegaram a medir absurdos 2.500% ao ano (Agência Senado, 2024).

Desencadeou-se, a partir daí, uma série de planos econômicos que não conseguiram estabilizar a economia do país: Plano Cruzado, Plano Cruzado II, Plano Bresser, Plano Verão, e o fatídico Plano Collor, em 1990, que confiscou as poupanças dos brasileiros. Desde o primeiro plano de estabilização da economia, montado ainda durante a ditadura militar, na gestão de Delfim Netto (Governo Figueiredo), até o Plano Real, de 1994, foram mais de 10 anos de perdas e de muita frustração. Tamanha insatisfação e desilusão acarretou em várias consequências para o país, e uma delas é a realidade do processo de emigração de parte de sua população.

É fato que, ao lado desse cenário nacional, a década de 1980 também expressa condições internacionais que coadunam com o quadro da emigração brasileira. Os processos de globalização, claramente visualizados na década de 1990, já estavam em curso na década precedente. A realidade dos deslocamentos Sul-Norte, já bastante estabelecida entre países do então chamado Terceiro Mundo rumo aos países ocidentais do Norte, desde fins da Segunda Guerra Mundial já vinha caracterizando ondas de imigração latino-americana e caribenha rumo aos EUA, especialmente de países como México, Guatemala,

El Salvador, Honduras, Nicarágua, Jamaica, Haiti, República Dominicana, Colômbia e Equador (Sassen, 1988).

Com a Revolução Cubana (1959) e as condições da bipolaridade entre potências durante a Guerra Fria, Cuba passa a fazer parte fortemente deste contexto também, dentro da perspectiva de entradas legais concedidas pelos EUA aos que desejassem pedir asilo político da ilha, tornando assim os refugiados cubanos um objeto de disputa e rivalidade com a União Soviética. Nessa época, entretanto, países como o Brasil e os demais países latino-americanos do Cone Sul: Chile, Argentina, Paraguai, Uruguai, não eram notados como emissores de população latina para os EUA. Isso muda com as condições dos processos de globalização já em curso nos anos 1980, somado ao desastre econômico enfrentado por essas nações, acima referido no caso brasileiro.

Atualmente, os dados oficiais mais recentes do Itamaraty em relação ao número de brasileiros residentes nos EUA contabilizam 1,9 milhões de brasileiros que ali vivem. Esse dado é de agosto de 2023, com referência ao ano base de 2022 (MRE, 2023). Sabemos, contudo, que especialmente no que diz respeito à imigração indocumentada, é muito difícil o estabelecimento de números precisos e/ou confiáveis. Portanto, esse número deve ser ainda maior. Neste artigo nós traremos análises e relatos de campo da segunda maior concentração de população brasileira nos EUA: a região de Boston, no estado de Massachusetts.<sup>3</sup>

Por todas as características acima elencadas do fluxo de brasileiros para os EUA: volume, constância, regularidade, intensidade, redes e sobretudo o tempo de permanência desse fluxo, podemos hoje afirmar com segurança que a população brasileira nos EUA é extremamente diversificada. Já há algumas décadas era possível perceber essa diversificação (Oliveira, 2004). Residem nos EUA tanto grandes empresários brasileiros, artistas e celebridades, profissionais altamente qualificados e cientistas/pesquisadores de destaque em suas áreas - que chegam até mesmo a ser convidados a emigrar para os EUA (*brain*

---

<sup>3</sup> Vale destacar também que, nesse mesmo documento do Ministério das Relações Exteriores, por jurisdição consular, os 10 maiores registros de brasileiros residentes no exterior são, por ordem decrescente: Consulado Geral (CG) de Nova York, CG de Boston, CG de Miami, CG de Lisboa, CG de Londres, CG de Orlando, CG de Nagoya, CG de Atlanta, CG de Ciudad del Este, e em décimo lugar, empatados em números de 100.000 registros cada, os Consulados Gerais de Houston e de Los Angeles. Ou seja, dos 10 consulados com maiores registros de brasileiros residentes no exterior, 7 (contando o empate) estão nos EUA, sendo os três primeiros disparados em números.

*drain*);<sup>4</sup> quanto brasileiros que fazem faxina, são manobristas, babás, trabalham na construção civil, são pedreiros, assistentes de garçom para limpar as mesas (*busboy* como se chama lá) etc..., muitos destes, inclusive emigrados pela via terrestre, atravessando por terra, de maneira irregular, a fronteira com o México.

Com o tempo, aquilo que no início se imaginava, num primeiro momento, como uma *comunidade brasileira* nos EUA (Margolis, 1994; Sales, 1999) concentrada sobretudo na região de Boston e de Nova York, tornou-se algo que atravessa o território estadunidense de costa a costa, carregando consigo essa ampla diversidade. Pensando no recorte da localidade que trataremos nesse artigo (região de Boston, MA), abordaremos brevemente seu contexto para, em seguida, vinculá-lo às questões religiosas.

## **A IMPORTÂNCIA DAS IGREJAS EVANGÉLICAS BRASILEIRAS NAS DINÂMICAS DE PERTENCIMENTO NOS EUA**

Como dito na introdução deste artigo, muitos brasileiros que afirmam residir em Boston residem, na verdade, em cidades satélites ou dormitórios, como Somerville, Arlington New Hampshire, Framingham, Everett, etc, por terem estas condições mais razoáveis de aluguel e de custo de vida em geral. Assim como no caso dos haitianos e nigerianos que vivem em Guaianases, essas cidades norte-americanas acabam tornando-se caracterizadas como localidade de novas minorias (Appadurai, 1996), e os brasileiros passaram a representar, desde a década de 1980, uma das muitas novas minorias desses locais.

Uma das primeiras comunidades brasileiras a se estabelecer nos EUA (concomitantemente com a de Nova York), essa região de Boston concentrou durante muito tempo brasileiros de estratos médios das classes trabalhadoras no Brasil e, em boa parte, naturais do estado de Minas Gerais. Ao longo das décadas de 1980 e 1990 a comunidade brasileira em Boston carregava esses traços como característica que lhe dava um certo senso de unidade. A forma mais corriqueira de se estabelecerem nos EUA ocorria através do *visto de turista estendido*, ou seja, entravam com o visto de turista e, quando a validade deste venia, continuavam permanecendo no país, entrando, dessa forma, na irregularidade de do-

---

<sup>4</sup> *Brain Drain*, em tradução literal *cérebros drenados* ou *cérebros para o ralo* (*drain* = ralo) significa a evasão de pessoas altamente educadas e qualificadas de um país em direção a outro que tenha melhores condições salariais e/ou de qualidade de vida e/ou reconhecimento profissional.

cumentos. Essa irregularidade de documentos já estava posta de antemão, via de regra, pela quebra de *contrato* do tipo de visto.

De turista, eles já estavam trabalhando em sua quase totalidade, pois essa havia sido a razão do projeto migratório em si. Com o estabelecimento das redes (Fusco, 2001; Assis, 1995; Scudeler, 1999), grande parte dessa população já entrava com algum tipo de trabalho acordado por amigos e familiares residentes na região, e que fomentavam a ida de um número cada vez maior de brasileiros para assumirem postos de trabalho, em geral no setor de limpeza, construção civil, restaurantes, ou trabalhos similares, de pouca qualificação.

Naquele período, quando a então chamada comunidade brasileira estava se consolidando e eram ainda relativamente poucos numericamente, aquilo que entendemos como *rede de apoio* dos processos migratórios: associações de migrantes, apoio nas estruturas de emprego, como e onde encontrar trabalho, como e onde encontrar moradia, os primeiros momentos de adaptação ao novo país, tradução ou noções da língua inglesa, e até mesmo situações como doação de casacos e roupas de frio para aguentarem o rigoroso inverno de Massachusetts, dava-se ou nas esferas privadas das redes de familiares e amigos, ou em redes de apoio de outros grupos de imigrantes. Foi assim que uma das primeiras aproximações e interações com a comunidade local deu-se buscando amparo em associações de origem e de língua portuguesa (portuguesas e cabo-verdianas) (Sales, 1999, Martes, 2000).

Com o crescimento numérico e o fortalecimento da própria ideia de comunidade brasileira em si, associações de imigrantes brasileiros começaram a ser pensadas e concretizadas, mas o protagonismo deste papel ficou, sem dúvida alguma, a cargo de associações religiosas, católicas e sobretudo evangélicas, que igualmente começaram a surgir. Aqui, logo de início, um diferencial marcante: as paróquias e associações religiosas católicas já existiam na região, e atendem à comunidade local, tanto de norte-americanos quanto de outros grupos de imigrantes, a exemplo dos próprios de língua portuguesa acima elencados, ou demais imigrantes latinos e mesmo de outras origens. Missas e encontros em língua portuguesa já existiam para essas outras comunidades luso-falantes, e simplesmente expandiram-se para o português brasileiro, criando algumas adequações (como a inclusão de imagens de Nossa Senhora Aparecida em alguns altares) e adaptando-se a algumas ne-

cessidades mais específicas dos imigrantes brasileiros, quando demandadas a tal, como a presença de alguns padres brasileiros em paróquias com esse público.

Entretanto, no caso das igrejas evangélicas, diferentemente, estas foram sendo formadas como *igrejas de brasileiros*, construídas a partir de um sentimento de etnicidade e de *brasilidade*, se assim podemos chamar. São igrejas formadas *por brasileiros para brasileiros*, que com o seu próprio crescimento passaram a congregar outros fiéis de origem latina e atualmente, até mesmo fiéis norte-americanos. Portanto, desde os anos 1980, a estruturação de igrejas e comunidades evangélicas brasileiras vem exercendo um grande e importante papel como elo de trocas e de pertencimento para esse grupo.

O processo de migração, partir de sua localidade de nascimento, atravessar grandes distâncias, e estar disposto a enfrentar uma nova vida em local com outra língua, cultura, hábitos, trabalho, pessoas, etc., não é algo fácil, simples ou trivial. Isso é uma realidade tanto para nigerianos e haitianos que migram para o Brasil, quanto para brasileiros que migram para os EUA, e para todos, de modo geral, que vivem essa realidade. Migrar, embora possa trazer muitos ganhos, implica em enormes desafios, e estes são tanto maiores quanto a falta de conhecimento da língua da sociedade de destino, a ausência de capital cultural para interagir com essa sociedade, o rebaixamento social que grande parte das vezes ocorre, esse último ponto bastante característico da realidade brasileira que estamos reportando aqui.

A distância de amigos e familiares, a separação dos familiares e mesmo dos filhos (também bastante característico do início da emigração de brasileiros para os EUA), a rotina pesada de trabalhos braçais intensos e desgastantes, o preconceito, etc., tudo isso gera uma gama de sentimentos e emoções muito conflituosas e confusas, difíceis de lidar no dia a dia, o que é também chamado de *estresse de aculturação* do processo de migração (Dantas, 2017).

Nesse sentido, temos visto que nos processos migratórios as entidades religiosas conseguem responder a esse estresse de forma bem mais eficiente e com melhor dinâmica do que associações leigas de migrantes, muito embora estas tenham seu papel e sua importância também. Respondem melhor pois a dimensão religiosa consegue trazer amparo e conforto nas três grandes áreas da vida humana: material, psicológica e espiritual.

No caso aqui reportado, os brasileiros residentes nos EUA buscam - e encontram - nas igrejas evangélicas um espaço onde podem receber ajuda para situações concretas do cotidiano, tanto práticas e materiais (emprego, moradia, informações e apoio jurídico com seus documentos, ou até mesmo um prato de comida caseira brasileira, arroz e feijão, e um casaco de frio, como dito) quanto para um conforto psicológico (falar seu idioma livremente sem preconceitos ou desprezo, ser entendido no mesmo, partilhar suas angústias, as dificuldades enfrentadas nessa nova vida, como os desafios de não ter documentos ou de se sentir humilhado no trabalho, por exemplo) e espiritual (entender que as dificuldades passam na vida, qual o sentido dessas vivências árduas e difíceis, partilhar as dores e alegrias, lutos, despedidas, sentir-se parte de uma comunidade de irmãos e entender que há um Deus que guia sua vida e não te desampara e te levará à vitória nesta nova terra, estranha e muitas vezes hostil, sobretudo no começo da trajetória migratória).

Esse último ponto, a percepção da vitória, é bastante específico das denominações evangélicas. Assim, pertencer a uma comunidade evangélica, nesse contexto descrito significa estabelecer *laços de confiança* e apoio mútuo, além de um espaço de *livre expressão de sua identidade* como brasileiro/a, sem julgamentos e discriminações. Aqui igualmente, o sistema de reciprocidade de Mauss (1974), do *dar-receber-retribuir* é mais uma vez notificado, e a percepção de fazer parte de uma coletividade onde essas pessoas possam ser elas mesmas, sem máscaras, podendo ser novamente brasileiros convivendo entre si, reafirmando sua identidade étnica, é uma condição de enorme valor no contexto da migração.

Além disso, como dito acima, um grande diferencial das igrejas evangélicas para as católicas - que também fazem um importante trabalho de apoio material e acolhimento psicológico e espiritual - é o fato dessa condição da vitória nas batalhas da vida, que essas igrejas manifestam. Estar em uma comunidade que te dá forças, apoio, amparo material e psicológico, e ainda *te confirma que você vencerá* nesse projeto migratório altamente custoso, a despeito das dificuldades enfrentadas, é extremamente relevante, e um grande incentivo para novas adesões.

No contexto que estamos reportando aqui, da comunidade brasileira na região de Boston em seu início, a estruturação das igrejas e comunidades evangélicas com esse apoio tridimensional: material, psicológico e espiritual, foi primordial. Muitos emigrados

brasileiros que exerciam o catolicismo no Brasil converteram-se nos EUA para as igrejas evangélicas brasileiras, e tantos outros, pastores e missionários evangélicos residentes no Brasil emigraram para os EUA em razão de cargos e funções a serem atribuídas e assumidas por essas igrejas.

Assim, a fundação de igrejas evangélicas brasileiras nos EUA acaba por atuar em um duplo sentido no que tange o processo migratório aqui analisado: auxilia na incorporação e integração, e mesmo no êxito de imigrantes brasileiros já residentes nos EUA, e que migraram para lá independente de quaisquer vínculos com as denominações evangélicas, portanto, converteram-se em território americano; e atua também em um fluxo, ainda que restrito, de brasileiros que acabam emigrando e levando suas famílias via a sua vinculação com as igrejas evangélicas (caso de muitos pastores, por exemplo, mas não só).

Um outro ponto bastante importante a ser mencionado a respeito do valor e da importância das igrejas evangélicas brasileiras nos EUA diz respeito às estruturas de *mobilidade social* que estas igrejas possibilitam a alguns de seus membros. Esse aspecto é também crucial para parte de seus congregados, que já residentes nos EUA e vivendo a vida dentro do perfil imigrante acima exposto (trabalhos pouco qualificados, situação de documentação, rebaixamento social, etc...) acabam por destacarem-se nas igrejas às quais pertencem, e passam a ocupar cargos e funções dentro destas. Esse é o caso, por exemplo, de Maria<sup>5</sup>, uma brasileira que exercia serviços de faxina em casas da região de Boston, trabalho este que designava a ela grande rebaixamento social, já que no Brasil ela tinha uma faxineira aos seus serviços, e lá nos EUA havia se transformado em uma.

A vinculação de Maria a uma igreja evangélica brasileira nos EUA mudou sua vida de imigrante em inúmeros aspectos, desde a ampliação de uma rede de amigos, maiores oportunidades de novas e melhores casas para o serviço de faxina, com melhores pagamentos pelo serviço, maior integração na comunidade local – não só entre os brasileiros, mas com a comunidade mais ampla norte-americana inclusive, e, acima de tudo, restabeleceu sua posição e hierarquia social, duramente perdida (e sentida) pelo processo migratório, ao ser elevada ao cargo de obreira<sup>6</sup> dentro da comunidade evangélica. Esta posição de obreira restituiu a ela, entre os brasileiros, a importância e o *status* social que ela havia

---

<sup>5</sup> Nome fictício de um sujeito de pesquisa relatado em pesquisa de campo *in loco* (nos EUA) de uma das autoras do texto.

<sup>6</sup> Obreiros são pessoas de destaque dentro das igrejas evangélicas, pois têm a função de auxiliar diretamente aos/às pastores/as, e de aconselhar, cuidar, acompanhar os membros da igreja de maneira geral.

perdido em consequência da migração e do rebaixamento de sua posição de trabalho (faxineira), e ao mesmo tempo, garantiu-lhe melhor renda, pois embora o trabalho de obreira seja entendido como uma vocação, um dom de Deus, ele também pode ser (e frequentemente o é) remunerado.

Ao longo de décadas, se pensarmos que parte dessas comunidades evangélicas tiveram suas formações nos EUA ainda na década de 1980 de maneira humilde, informal, e até mesmo improvisada, várias dessas igrejas acabaram por consolidar-se, aumentando seus templos, expandindo-se por outras partes dos EUA, bem como ampliaram grandemente o número de fiéis congregados. Muitas, atualmente, recebem entre seus membros não apenas brasileiros, mas também demais imigrantes de origem latina residentes nos EUA, e até mesmo norte-americanos.

Um exemplo desse sucesso das igrejas evangélicas brasileiras nos EUA pode ser atestado pelo êxito da igreja *World Revival Church*, que de encontros em porções das residências dos primeiros congregados brasileiros em Oak Bluffs, Massachusetts, no ano de 1992, passou a dirigir, já em 2009, um alto patrimônio com sedes na rica e elitizada Martha's Vineyard, "uma delas um prédio orçado em US\$ 1 milhão, segundo o jornal local *Vineyard Gazette*" (BBC, 2009), com pretensões de expansão transnacional em locais com grande imigração de brasileiros, como Japão e Portugal. Outros exemplos de sucesso nos EUA estão nas denominações com grande projeção no próprio Brasil, como a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), a Assembleia de Deus (AD) e a Igreja Internacional da Graça de Deus. Muitas igrejas menores que se desmembraram desses grupos maiores também expandiram-se, projetando sua influência entre os brasileiros nos EUA.

Da mesma forma que a expansão das igrejas brasileiras nos EUA, esse desenvolvimento e crescimento que se dá de maneira coletiva (nas igrejas) é observado também de maneira individual, com a recuperação do *status* perdido pelo processo migratório e além. Não só no exemplo da obreira Maria, citado acima, mas também no caso de muitos imigrantes que tornam-se, além de obreiros, pastores e pastoras dentro dessa profusão de igrejas evangélicas brasileiras nos EUA. Muitos desses pastores e pastoras assumem papel de destaque e importância perante a comunidade brasileira em si, no local onde residem, e chegam até mesmo a desfrutar de prestígio e respeito entre a sociedade local mais abrangente, incluindo aí os próprios norte-americanos. Dentro de suas comunidades, as-

sim como no caso dos nigerianos e haitianos residentes no Brasil, os pastores brasileiros nos EUA destacam-se inclusive politicamente, exercendo influência e poder perante os fiéis de suas congregações.

Por fim, é válido destacarmos que, nos anos mais recentes, o poder dessas igrejas brasileiras não se vincula somente aos espaços físicos. Muitas delas possuem horários nas TVs locais, e trabalham seus cultos e seus programas em língua portuguesa, para brasileiros, nessas redes, patrocinadas por uma série de pequenos negócios e empresários também brasileiros, que divulgam seus comércios e empresas (geralmente de produtos e/ou serviços para brasileiros) durante estes programas.

Atualmente, parte desses programas já são disponibilizados em língua inglesa igualmente, visando abarcar não só o público norte-americano e dos demais imigrantes residentes nos EUA, como também os filhos dos brasileiros, a segunda geração dessa corrente migratória, que embora consiga interagir com a língua portuguesa, já tem o inglês como língua pátria. Isso sem falar no uso e influência dessas igrejas através das mídias sociais, e do acesso aos meios de interação de plataformas digitais e aplicativos que os conectam diretamente com igrejas e lideranças no Brasil. Esse âmbito do alcance das mídias sociais e novas tecnologias de comunicação, embora muito rico, é também muito vasto, e extrapola os objetivos deste artigo, ficando para um próximo momento futuro e oportuno.

## **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

As igrejas evangélicas haitianas e nigerianas desempenham um papel crucial para as comunidades imigrantes que se estabelecem no Brasil, no caso estudado em São Paulo e em Guaianases. Funcionando como centros de convivência, essas igrejas ajudam a criar laços entre diversos imigrantes e são parte integrante das paisagens culturais do bairro, ou, como denominamos aqui, *ethnopaisagens*, onde as pessoas se encontram e interagem.

De maneira muito semelhante, as igrejas evangélicas de brasileiros nos EUA exercem esse mesmo papel fundamental de rede de apoio, vinculação identitária e ambiente de troca e solidariedade étnica entre as comunidades brasileiras nos EUA. Destacamos aqui o desenvolvimento da emigração de brasileiros ao longo de décadas e o crescimento e consolidação dessas igrejas evangélicas formadas por brasileiros para a própria comunidade em si, o que trouxe a conversão de muitos imigrantes para esses credos, na busca de

uma rede de apoio e identificação étnica (mas não só). De modo restrito, mas também importante, essas igrejas impulsionaram uma dinâmica de novos fluxos de pastores e demais figuras de autoridade brasileiros/as rumo aos EUA, para a estruturação e fortalecimento de algumas denominações.

É interessante observarmos como, em um país cuja maioria da população cristã pertence à religiões protestantes e evangélicas (tradicionalistas, pentecostais, neopentecostais), os brasileiros não se integraram a tais igrejas já existentes, e formaram as suas próprias, trazendo lideranças do Brasil ou formando-as nos EUA, mas sem vinculação com as inúmeras igrejas norte-americanas que professam essa fé (evangélicas/protestantes), ao menos no início dessa migração. Isso demonstra a pouca interação dessas comunidades com a sociedade local, por falta de capital cultural; e também as características próprias dessas vertentes do cristianismo, de grande independência, sem a centralidade da unidade papal, por exemplo, como no caso do catolicismo.

Além disso, essas igrejas e pastores, em ambos os contextos, promovem um senso de pertencimento local através de diversas ações sociais. Entre elas estão o auxílio no processo de integração, a indicação de empregos e cursos de línguas. Essas trocas constantes refletem um sistema de reciprocidade, onde *dar, receber e retribuir* são fundamentais para a organização das ações sociais entre os membros (Maus, 1974). Compreender essas interações é essencial para entender as solidariedades, amizades e alianças formadas, contribuindo para o reconhecimento mútuo entre os participantes.

Também buscamos evidenciar como a religião e as expressões simbólicas afro são vistas como marcadores de alteridade no caso dos imigrantes em Guaianases. Observamos a frustração de alguns brasileiros ao perceberem que haitianos e africanos não correspondem necessariamente às expectativas culturais afro que imaginavam. A noção de autenticidade cultural desses imigrantes foi questionada quando se constatou que as representações africanas autenticadas pelos brasileiros não se alinhavam com as práticas reais dos imigrantes.

A noção de *invenção* desses imigrantes *autênticos* surgiu ao nos depararmos com uma seleção de elementos culturais (nossos) para nos referirmos a representações enviadas e naturalizadas de uma africanidade *autêntica* que nossos interlocutores não dispõem. Procuramos ilustrar algumas tentativas de aproximação de brasileiros com nossos

alunos e interações virtuais durante o contexto de pandemia, para demonstrar um dos principais marcadores de alteridade que constatamos em campo: a religião pentecostal *deles* foi por nós percebida como uma nova produção de diferença, própria da realidade cultural globalizada da qual estamos todos nós inseridos, e da dinamicidade inerente às mais diversas formas de contato com o *outro*, desde os processos de colonização, até as liberdades vivenciadas em um mundo altamente interconectado em suas reproduções socioculturais.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGÊNCIA SENADO. Antes do Plano Real inflação no Brasil chegou a 2500% ao ano. Reportagem de Ricardo Westin, Senado Federal, Arquivo S, 02 de fevereiro de 2024. Disponível em <https://www12.senado.leg.br/noticias/especiais/arquivo-s/antes-do-plano-real-inflacao-no-brasil-chegou-a-2-500-ao-ano>. Acesso em 18 de maio de 2024.

AGIER, Michel. Refugiados diante da nova ordem mundial. In: *Tempo Social*. Revista de sociologia da USP. São Paulo: USP, v. 18, n. 2, 2006.

ALVES, José Eustáquio Diniz; CAVENAGHI, Suzana Marta; BARROS, Luiz Felipe Walter; CARVALHO, Angelita Alves de. Distribuição espacial da transição religiosa no Brasil. In: *Tempo Social*. Revista de sociologia da USP. São Paulo: USP, v. 29, n. 2, 2016. pp. 215-242.

APPADURAI, Arjun. Disjuncture and difference in the global cultural economy. In: *Theory Cult. Soc.*, n. 7, 1990. pp. 295-310.

APPADURAI, Arjun. *Modernity at large: cultural dimensions of globalization*. Minneapolis: Minnesota, University Press, 1996.

APPADURAI, Arjun. *Etnopaisagens globais: notas e perguntas para uma antropologia transnacional*. In: Dimensões culturais da globalização. Lisboa: Teorema, 2004.

ARAÚJO, Adriano Alves de Aquino. *Reve de Brezil: A inserção de um grupo de imigrantes haitianos em Santo André, São Paulo – Brasil*. Dissertação (Mestrado em Ciências Humanas e Sociais). São Bernardo: UFABC, 2015.

ASSIS, Gláucia de Oliveira. *Estar aqui, estar lá... uma cartografia da vida em dois lugares*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina, 1995. Disponível em <https://miriamgrossi.prof.ufsc.br/dissertacoes-de-mestrado/>. Acesso em 31 de maio 2024.

BBC Brasil. Evangélicos brasileiros avançam na ‘ilha de Obama’. Reportagem de Bruno Garcez para a BBC News Brasil, 24 de agosto de 2009. Disponível em [https://www.bbc.com/portuguese/noticias/2009/08/090824\\_evangelicosbruno](https://www.bbc.com/portuguese/noticias/2009/08/090824_evangelicosbruno). Acesso em 24 de maio de 2024.

BUTIKOFER, Erika Andrea. *Entre fronteiras territoriais e culturais: etnopaisagens e alteridades entre migrantes negros do Sul Global em Guaianases/SP*. Dissertação (Mestrado em

Ciências Humanas e Sociais). São Bernardo do Campo: Universidade Federal do ABC, 2021.

CAMURÇA, Marcelo Ayres. O Brasil religioso que emerge do Censo de 2010: consolidações. In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (org.). *Religiões em movimento: o Censo de 2010*. Petrópolis, Rio de Janeiro, Vozes, 2013.

CHIMATO, Tácito Yuri Dutra. *Migrar e Morar: A questão da alteridade e moradia dos haitianos na “Ocupação Pinheiral” – cidade de São Paulo*. Dissertação (Mestrado em Ciências Humanas e Sociais). São Bernardo do Campo: UFABC, 2023.

DANTAS, Sylvia Duarte. Saúde Mental, Interculturalidade e Imigração. In: *Revista USP*. Dossier Interculturalidades. São Paulo, n. 114, julho/agosto/setembro 2017. pp. 55-70.

FUSCO, Wilson. Redes sociais na migração internacional: o caso de Governador Valadares. In: *Textos NEPO 40*, Campinas: UNICAMP, Núcleo de Estudos de População, março 2002.

HANDERSON, Joseph. *Vodu no Haiti – Candomblé no Brasil: identidades culturais e sistemas religiosos como concepções de mundo afro-latino-americano*. Dissertação (Mestrado em Ciências Humanas). Pelotas: Universidade Federal de Pelotas, 2010. Disponível em <https://repositorio.ufpel.edu.br/handle/123456789/1588>. Acesso em 08 de junho de 2024.

KUPER, Adam. *Cultura: a visão dos antropólogos*. Bauru: EDUSC, 2002.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. Da periferia ao centro: pedaços e trajetos. In: *Revista de Antropologia*. São Paulo, v. 35, 1992. pp. 191-203

MAUSS, Marcel. *Ensaio sobre a dádiva*. Forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. In: *Sociologia e Antropologia*. v. II. São Paulo: EdUSP, 1974 [1923-24].

MARGOLIS, Maxine L. *Little Brazil: imigrantes brasileiros em Nova York*. Campinas: Editora Papyrus, 1994.

MARQUES, Delcídes. *Da vida santificada: A moralidade do caminho estreito como centralidade estratégica na construção do missionário*. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Campinas: Unicamp, 2013. Disponível em [https://bdtd.ibict.br/vufind/Record/UNICAMP-30\\_0660a8b943e06daed07f61b9aaf3a3bf](https://bdtd.ibict.br/vufind/Record/UNICAMP-30_0660a8b943e06daed07f61b9aaf3a3bf). Acesso em 31 de maio de 2024.

MARTES, Ana Cristina Braga. *Brasileiros nos Estados Unidos: Um estudo sobre imigrantes em Massachusetts*. São Paulo: Editora Paz e Terra, 2000.

MRE. Ministério das Relações Exteriores. Comunidades Brasileiras no Exterior: Ano Base 2022. Secretaria de Comunidades Brasileiras e Assuntos Consulares e Jurídicos. Disponível em <https://www.gov.br/mre/pt-br/assuntos/portal-consular/BrasileirosnoExterior.pdf>. Acesso em 21 de maio de 2024.

OLIVEIRA, Adriana Capuano de. O Caminho sem Volta: Classe social e etnicidade entre os brasileiros na Flórida. In: MARTES, Ana Cristina Braga; FLEISCHER, Soraya (org.). *Fronteiras Cruzadas*. São Paulo: Editora Paz e Terra, 2003. pp. 115-138.

PIORE, Michael. *Birds of Passage: Migrant Labor and Industrial Societies*. Cambridge: University Press, 1979.

PRANDI, Reginaldo. As religiões negras do Brasil. In: *Revista USP*. São Paulo, n. 28, 1996. p. pp. 64-83.

PRANDI, Reginaldo. *Segredos Guardados: Orixás na alma brasileira*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

ROCHA-TRINDADE, Maria Beatriz. *Sociologia das migrações*. Lisboa: Universidade Aberta, 1995.

SAID, Edward W. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. Trad. de Tomás Rosa Bueno. São Paulo: Companhia das Letras, 1996. [Originalmente: *Orientalism*. New York: Vintage, 1978].

SALES, Teresa. *Brasileiros longe de casa*. São Paulo: Editora Cortez, 1999.

SASSEN, Saskia. *The mobility of labor and capital: A Study in International Investment and Labor Flow*. Cambridge: University Press, 1988.

SCUDELER, Valéria. *A inserção de imigrantes brasileiros no mercado de trabalho dos EUA*. Dissertação (Mestrado em Economia). Campinas: Unicamp, 1999.

SILVA, Vagner Gonçalves. Religião e identidade cultural negra: afro-brasileiros, católicos e evangélicos. In: *Revista Afro-Ásia*, n. 56, 2017. pp. 83-128.

## **ABSTRACT:**

This article analyzes the role of evangelical churches in the settlement and integration of migrants in Brazil and the United States. In the Brazilian context, *Haitian* and *Nigerian* evangelical churches will be specifically analyzed, exploring the influence of Pentecostal adherence in the construction of the migrant identity of these communities. Furthermore, the reactions of Brazilians to the religious choices of these migrants and their implications for social interactions of Otherness will be examined. At the same time, in the context of the United States, the importance of evangelical churches formed by Brazilians for Brazilians in the immigration process of this group is investigated, reflecting on their reception experiences and the role of these churches in local integration. By identifying similarities and differences in the processes of religious identification and social interaction in both countries, this article seeks to broaden our understanding of the role of evangelical churches in contemporary migration dynamics.

**Keywords:** Evangelical churches; Brazil; United States; Belonging.

Recebido em 31/05/2024

Aprovado para publicação em 08/06/2024