

plura

revista de estudos de religião
JOURNAL FOR THE STUDY OF RELIGION





GESTÃO 2022-2024

DIRETORIA EXECUTIVA

Presidência: Dr. Waldney de Souza R. Costa, Universidade do Estado do Rio Grande do Norte

Secretaria Geral: Dra. Ana Luíza Gouvêa Neto, Instituto Federal do Mato Grosso

Tesouraria: Me. Márcia Maria Enéas Costa, Universidade Federal da Paraíba

Secretaria de divulgação: Dr. Robson R. Gomes Filho, Universidade Estadual de Goiás

CONSELHO CIENTÍFICO

Dra. Bruna Marques Cabral, Universidade Federal do Rio de Janeiro

Dra. Dilaine Soares Sampaio, Universidade Federal da Paraíba

Dr. Eduardo Gusmão de Quadros, Pontifícia Universidade Católica de Goiás

Dra. Flávio Augusto Senra Ribeiro, Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais

Dra. Leila Marrach Basto de Albuquerque, Universidade Estadual Paulista

COMISSÃO DE REDAÇÃO

Editor-chefe (em exercício): Dr. Diego Omar da Silveira, Universidade do Estado do Amazonas

Editor-assistente: Me. Paulo Sérgio Raposo da Silva, Grupo de Estudos da Complexidade (GRECOM-UFRN)

Colaborador: Me. Adriano Magalhães Tenório, Universidade Federal do Amazonas

Colaborador: Paulo Cavalcante de Albuquerque Melo, Universidade Federal da Paraíba

CONSELHO EDITORIAL

Dr. André Droogers, Vrije Universiteit Amsterdam, Holanda

Dr. Artur Cesar Isaia, Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil

Dr. Dain Borges, University of Chicago, EUA

Dr. Jean-Pierre Bastian, Université de Strasbourg, França

Dr. Joanildo Burity, Faculdade Joaquim Nabuco, Brasil

Dr. Luís Henrique Dreher, Universidade Federal de Juiz de Fora, Brasil

Dr. Paul Freston, Wilfrid Laurier University e Balsillie School of International Affairs, Canadá

Dr. Pedro A. Ribeiro de Oliveira, Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Brasil

Dra. Rosalind I. J. Hackett, University of Tennessee, EUA

PLURA, Revista de Estudos de Religião
Associação Brasileira para Pesquisa e História das Religiões
v. 15, nº 1, 2024
410p.
Semestral
ISSN: 2179-0019

 <https://doi.org/10.29327/256659.15.1>

CAPA:

Diego Omar da Silveira, Universidade do Estado do Amazonas

REVISÃO E DIAGRAMAÇÃO:

Diego Omar da Silveira, Universidade do Estado do Amazonas

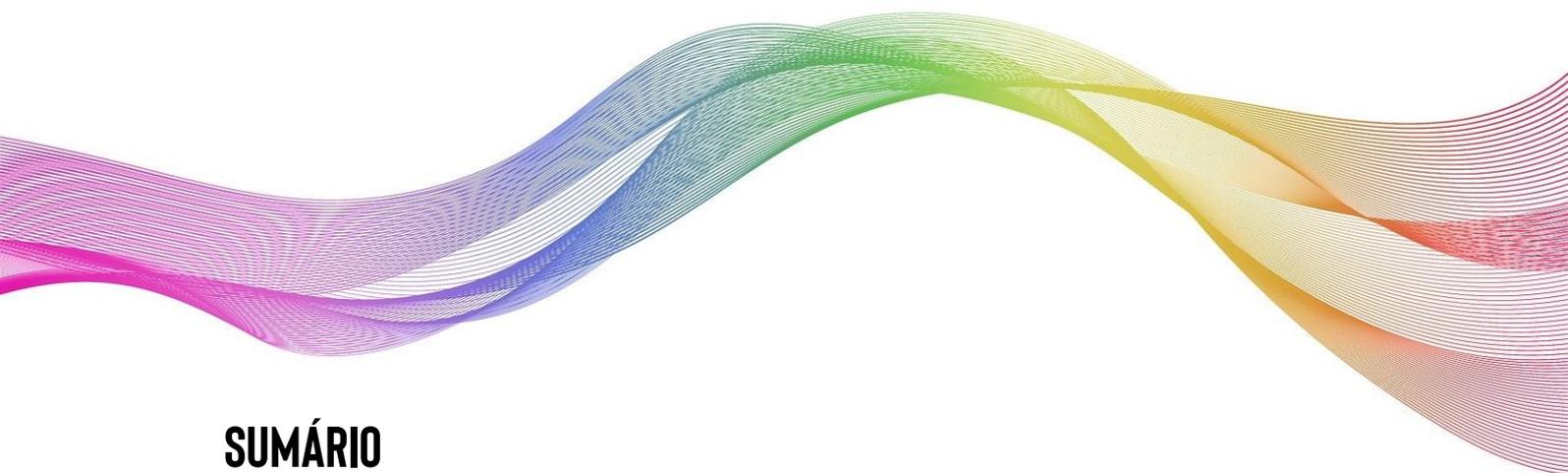
Paulo Sérgio Raposo da Silva, Universidade Federal do Rio Grande do Norte

Adriano Magalhães Tenório, Universidade Federal do Amazonas

Paulo Cavalcante de Albuquerque Melo, Universidade Federal da Paraíba

REVISÃO DOS TÍTULOS E ABSTRACTS:

Matheus Landau de Carvalho, Universidade Federal de Juiz de Fora



SUMÁRIO

07 EDITORIAL

Suzana Ramos Coutinho e Wagner Lopes Sanchez

20 DOSSIÊ: RELIGIÃO E MIGRAÇÃO

ENTREVISTA

Preservando a cultura tibetana no Brasil: entrevista com Jigme Tsering

Loyane Aline P. Ferreira, Plinio Marcos Tsai e Nirvana de O. Moraes Galvão de França

41 Onilé – a totalidade-mundo: andanças e fluxos afro-brasileiros

Lorena Penna Silva e Eduardo David de Oliveira

64 Umbanda na Argentina: transnacionalização e tradução cultural

Carolina dos Santos e Glauco Barsalini

85 A atuação social da Missão Paz na acolhida dos migrantes e seu trabalho socioeducativo de combate ao racismo no Brasil

José Cristiano Bento dos Santos, Fabio Lanza e Líria Maria Bettiol Lanza

108 Pobreza cotidiana e agenciamentos evangélicos entre migrantes haitianos/as em São Paulo

Thauany Vernacci Brewer Pereira Freire

127 Modo de vida dos haitianos em Porto Velho (RO): língua, pertencimento e religião

Charlot In Charles, Leide Joice Pontes Portela e Josue da Costa Silva

149 Uma desconstrução das fronteiras: crises, migração e hospitalidade incondicional

Túlio Fernandes Brum de Toledo

169 O papel da teologia diante da migração forçada: uma história latino-americana

Sara Figueiredo Pôncio e José Mário Gonçalves

- 196** Religião e memória coletiva: atitudes de migrantes em relação às mudanças institucionais da igreja
Rafael Faustino e Svetlana Ruseishvili
- 220** O protagonismo das igrejas evangélicas nas migrações: explorando pertencimentos e alteridades no Brasil e Estados Unidos
Erika Andrea Butikofer e Adriana Capuano de Oliveira
- 245** “O lugar recomendado para iniciar o trabalho entre o povo alemão”: a influência da interseção religiosa dos mórmons sobre os imigrantes europeus em Joinville (1928-1935)
Fernando Pinheiro da Silva Filho e Clara Varjão Schettini

SEÇÃO TEMÁTICA: 15 ANOS DA PLURA

263 ENTREVISTA

A *Plura* e a ABHR: histórias cruzadas – entrevista com Lyndon de Araújo Santos
Diego Omar da Silveira e Waldney de Souza Rodrigues Costa

- 274** Minha história com a *Plura*, Revista da ABHR: memórias e apontamentos
Arnaldo Huff

- 285** Memória ainda viva: oito anos em fatos da trajetória de quinze anos da *Plura*
Ismael de Vasconcelos Ferreira

ARTIGOS DE TEMÁTICA LIVRE

- 296** Empreender com fé: o caso da Pastoral do Empreendedor
Kriscie Kriscianne Venturi e Elenice Rascopp Mendes

- 316** O significado do ateísmo na obra de Plínio Salgado
Ricardo Oliveira da Silva

- 337** O indivíduo moderno e suas segmentações como pessoa e sujeito: vetores da saída da religião na teoria de Marcel Gauchet
Henrique Marques Lott

- 361** A arte dos milagres e das edificações: as santas missões dos frades Capuchinhos no Segundo Reinaldo
Luciana dos Santos

RESENHAS

- 382** Reginaldo Prandi e as religiões afro-brasileiras: 50 anos de história
Bryan Henrique Pinto e Fernanda Cristina Miranda
- 390** Contribuições para o debate epistemológico em Ciências da Religião
Raquel de Lourdes de M. Guedes Pinheiro e Themis Andréa Lessa M. de Mello
- 399** Por amor à Sião e desprezo à Ramallah?
Magno Paganelli
- 408** **NOMINATA DE PARECERISTAS**

PRESERVANDO A CULTURA TIBETANA NO BRASIL:

ENTREVISTA COM JIGME TSERING

Preserving tibetan culture in Brazil: interview with Jigme Tsering

Loyane Aline Pessato Ferreira*

Plinio Marcos Tsai**

Nirvana de Oliveira Moraes Galvão de França***

Universidade Metodista de São Paulo (UMESP)

DOI: 10.29327/256659.15.1-21



* Doutoranda em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo (UMESP) e professora voluntária do Instituto Pramana. E-mail: loyaneferreira@gmail.com

** Doutor em Ciências Sociais pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), diretor geral do Instituto Pramana, com titulação de Doutor (PhD) pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), em Sinologia (Sinology) pelo Departamento de Ciências Sociais. Professor Colaborador do Programa de Ciências da Religião da Universidade Metodista de São Paulo (UMESP) a partir de 2022. E-mail: pliniomarcostsai@gmail.com

*** Doutoranda em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo. Monja na Associação Buddha-Dharma em Valinhos (SP) e editora da Revista Mandrágora e participa dos encontros do Grupo de Pesquisa Mandrágora Netmal. E-mail: nirvanafranca@gmail.com

O Tibete, hoje, é uma região autônoma no sudoeste da China. Caracterizado por sua vasta e elevada planície, conhecida como *teto do mundo*. Cercado pelas montanhas do Himalaia ao sul, o Tibete faz fronteira com a Índia, Nepal, Butão e Mianmar. Com uma altitude média de 4.500 metros, a paisagem é dominada por montanhas, vales profundos e lagos. A população estimada é de aproximadamente 3,5 milhões de habitantes, predominantemente tibetanos (*U.S. Department of State, 2022*). O povo tibetano se formou a partir de antigas tribos nômades que se estabeleceram na região há milhares de anos, desenvolvendo uma cultura rica e distinta marcada pelo budismo tibetano.

A História do Tibete e sua proximidade com a China é tão antiga quanto a história de *lamas*¹ budistas assumindo a responsabilidade política de seu território (Lama, 2001). No século XIX, a história se tornou mais complexa, com a entrada do movimento imperialista britânico na região, que entrecortava antigas e fluidas relações, com determinações comerciais e esforços em realizar delimitações – algo que se perpetrou em toda a Ásia. Na região tibetana, essa presença precipitou rompimentos entre a China e o Tibete, e o movimento tibetano no sentido de afirmar não apenas sua autonomia, mas também sua independência (Lama, 2001). Mesmo até a Segunda Guerra Mundial, conforme conta o Dalai-Lama (2001, p.82), o Tibete teve sua existência como corpo político autônomo aceita, uma vez que outros Estados se dirigiam a ele, e não houve questionamentos ao seu posicionamento – tomando parte inclusive de reuniões de delegações de outros países em ocasiões determinantes.

Desta maneira, desde 1912, quando da declaração da independência, até 1950, o Tibete foi considerado independente (Lama, 2001, p.81-82). Neste ínterim, em 1934, o XIII Dalai Lama faleceu.

A invasão do Tibete pela China ocorreu em 1950, quando o Exército de Libertação Popular entrou na região, resultando no Acordo de Dezessete Pontos de 1951, que afirmava a soberania chinesa sobre o Tibete enquanto prometia manter seu sistema político e a liderança do Dalai Lama. No entanto, a crescente interferência chinesa gerou descontentamento entre os tibetanos, culminando na insurreição de Lhasa em 1959. Após a repressão violenta da revolta pelas forças chinesas, o XIV Dalai Lama fugiu para a Índia, onde estabele-

¹ Lamas tibetanos são monges budistas do Tibete, considerados mestres espirituais e líderes religiosos. Eles desempenham um papel central na transmissão dos ensinamentos do Budismo Tibetano, na orientação espiritual das comunidades e na preservação das tradições religiosas. Geralmente passam por educação formal em textos e explicações tradicionais.

leceu um governo no exílio em Dharamsala. Este governo no exílio, conhecido como Administração Central Tibetana, busca preservar a cultura tibetana, promover a autonomia genuína para o Tibete e servir como representante do povo tibetano na diáspora. Desde então, a questão tibetana permanece um ponto de tensão internacional, com denúncias contínuas de violações dos direitos humanos e da liberdade religiosa no Tibete sob o domínio chinês (Sperling, 2004)

Sobre a liberdade religiosa no território, o *U.S. Department of State* (2022) declarou que a Constituição da China afirma que os cidadãos podem usufruir de liberdade de crença religiosa, limitando essa proteção ao que denomina “atividades religiosas normais”, sem, contudo, definir os parâmetros de normalidade. O governo reconhece ainda cinco religiões oficiais: Budismo, Taoísmo, Islamismo, Protestantismo e Catolicismo, e só permite atividades religiosas de grupos registrados e pertencentes a uma das cinco associações religiosas patrióticas sancionadas pelo Estado. No Tibete, a Administração Estatal de Assuntos Religiosos (SARA) e o Departamento de Trabalho da Frente Unida (UFWD) do Partido Comunista Chinês (PCC) controlam rigorosamente as atividades religiosas, incluindo a seleção e reconhecimento de *lamas* reencarnados. Os regulamentos exigem que representantes religiosos jurarem lealdade ao PCC e ao socialismo, e proíbem o envolvimento de organizações ou indivíduos estrangeiros. Além disso, menores de 18 anos são proibidos de participar de atividades religiosas, o que afeta significativamente a prática e a transmissão do Budismo Tibetano.

Esse descontentamento e principalmente os riscos à integridade física fizeram com que muitos tibetanos migrassem, estabelecendo-se nos assentamentos de refugiados na Índia e ou para diversos outros países. Na Índia são cerca de 72.000 refugiados nos assentamentos (IANS, 2022). Em decorrência disso e em resposta à ameaça à herança cultural após a invasão chinesa, desenvolve-se um movimento internacional para preservação da língua e da cultura tibetana, com a fundação, em vários locais, das *Tibet Houses*. Essas instituições servem como centros educativos, oferecendo programas e eventos que destacam diferentes aspectos da tradição tibetana. No Brasil, a *Tibet House* Brasil foi inaugurada em São Paulo, funcionando também como um ponto de encontro para estudiosos e praticantes interessados no Budismo Tibetano. Além de promover a cultura tibetana através de exposições, palestras e cursos, a *Tibet House* Brasil também apoia a comunidade tibetana da América Latina e facilita intercâmbios culturais entre o Brasil e o Tibete, fortalecendo os laços internacionais e preservando a identidade tibetana.

Nosso entrevistado, Jigme Tsering, é o diretor executivo da *Tibet House* em São Paulo, com a função de representar, na América Latina, o Dalai Lama – prêmio Nobel da Paz (1989) e reconhecido líder da tradição budista do Tibete. Tsering, como diretor executivo, lidera e organiza atividades como exposições de Arte Tibetana Sagrada de Mandala de Areia; ciclos de ensinamentos budistas em cursos e palestras; conferências em colaboração com órgãos internacionais, tais como a *United Religions Initiative International*, retiros e ciclos de meditação – dentre outros, em colaborações com mestres, artistas e professores budistas principalmente tibetanos. Em 2023, Tsering liderou a organização de uma turnê de ensinamentos do líder espiritual tibetano por toda a América Latina, denominada “Conexão com a Compaixão” – que também celebrou o 88º aniversário do Dalai Lama. O ciclo passou por Costa Rica, México, Colômbia, Chile e Argentina.

Ele conta sobre o trabalho desenvolvido, a vida no exílio, dentre outros pontos. A entrevista ocorreu como uma mesa redonda entre Jigme Tsering e Loyane Aline Pessato Ferreira, Plínio Marcos Tsai e Nirvana de Oliveira Moraes Galvão de França, em inglês, por meio da plataforma de conferências Zoom, em 15 de maio de 2024.

Entrevistadores: Poderia nos contar um pouco sobre sua história aqui no Brasil? Como tem sido seu trabalho com a *Tibet House* e como foi migrar para o Brasil?

Jigme Tsering: Bom dia, eu sou Jigme Tsering, representante de Sua Santidade o Dalai Lama e da Administração Central Independente na Índia. Eu vim para o Brasil como diretor executivo da *Tibet House* com um visto de trabalho.

Na *Tibet House*, nosso principal objetivo é promover a visão e os interesses de Sua Santidade o Dalai Lama, focando na preservação e sobrevivência da cultura tibetana. Nossa civilização e cultura são baseadas na compaixão e na não-violência. Por isso, estamos aqui no Brasil para promover nossa cultura e, também, para trocar experiências com o povo brasileiro sobre sua cultura.

Antes dos anos 1990, muitos outros professores tibetanos vieram ao Brasil, realizando diversas palestras sobre o Budismo Tibetano com muito sucesso. Entre 1992 e 2011, Sua Santidade visitou o Brasil quatro vezes, o que contribuiu significativamente para a disseminação do Budismo Tibetano no país. Isso despertou um grande interesse entre as pes-

soas, que buscam a paz interior e encontram no Budismo Tibetano uma alternativa para isso.

Essas visitas foram coordenadas com o escritório do Tibete em Washington, Nova York, e com a Professora Lia Diskin e outros organizadores no Brasil e em outras partes da América Latina. Por volta de 2013 e 2014, discutiu-se a possibilidade de ter um escritório na América Latina, ao invés de operar apenas dos Estados Unidos. Assim, escolhemos o Brasil como sede principal, estabelecendo a *Tibet House* em 2015.

O primeiro representante e diretor executivo da *Tibet House* foi o Tsewang Phuntsog, que coordenou a abertura do escritório. Desde então, estamos operando para preservar a cultura e tradição tibetana, além de promover a troca cultural com os brasileiros.

Esse é o principal motivo de estarmos aqui.

Entrevistadores: Como você vê seu papel, considerando sua trajetória, que é parte da história da comunidade tibetana e da missão da *Tibet House*?

Jigme Tsering: Como mencionei, a missão da *Tibet House* é preservar a civilização e a cultura tibetana e compartilhá-las com os povos da América Latina, não apenas do Brasil, mas de todos os países latino-americanos. Nosso objetivo é compartilhar nossa sabedoria, filosofia, história, tradição de compaixão e não-violência, e a paz interior do Tibete. Queremos inspirar as pessoas a se unirem aos nossos esforços para proteger e salvar o patrimônio espiritual e cultural tibetano, especialmente em um momento em que estamos em risco de extinção devido à grande influência chinesa. Acreditamos que a cultura tibetana é vital e valiosa, não apenas para o povo tibetano, mas para toda a comunidade internacional.

Estamos comprometidos em garantir que o espírito tibetano nunca desapareça desta parte do mundo. Como disse Sua Santidade, a cultura budista tibetana é uma cultura de paz e não-violência, e sua preservação é muito necessária, pois é uma tradição de paz, amor e compaixão. Acreditamos que a cultura tibetana pode nos ajudar a criar um mundo mais feliz e pacífico através da paz interior e da mente tranquila. Estas são as nossas metas.

Na *Tibet House*, estamos focados na filosofia budista tibetana, cultura tibetana, arte tibetana, dança tibetana, culinária tibetana, entre outros aspectos da nossa cultura. Nosso objetivo é promover e mostrar aos países latino-americanos nossa cultura e buscar seu apoio para preservá-la. Organizamos palestras, workshops e treinamentos para que as pes-

soas possam aprender, como aulas de língua tibetana para que possam ler textos budistas diretamente na língua original.

Também buscamos intercâmbios com universidades e institutos que queiram colaborar conosco. Um exemplo disso é o programa de intercâmbio que tivemos com a USP sobre medicina e astrologia tibetana, quando enviamos pessoas de São Paulo para participarem.

Entrevistadores: Você mencionou workshops e palestras. Quais as iniciativas da *Tibet House* para envolver brasileiros interessados no Budismo ou na cultura tibetana? Que atividades você poderia destacar como parte disso?

Jigme Tsering: Nossa principal atividade é promover e ensinar a filosofia budista tibetana. Temos pelo menos cinco escolas diferentes, e tentamos trazer professores dessas escolas para o Brasil para darem palestras sobre a filosofia budista tibetana, meditação, entre outros aspectos relacionados à nossa cultura. A *Tibet House* não é um centro de Dharma,² mas um centro cultural. Não realizamos atividades religiosas; essas são feitas pelos centros de Dharma.³

Estamos aqui para ensinar a filosofia budista como uma ciência, para que as pessoas possam entender o que é a filosofia budista e como ela pode ser importante para a vida diária. Também oferecemos workshops sobre medicina tibetana, astrologia tibetana, massagem tibetana, entre outros, para promover a saúde física e mental.

Nos últimos anos, temos realizado workshops de Mandala de Areia⁴ e aulas de *Thangka*⁵ tibetana, ensinando as técnicas e a filosofia por trás dessas artes. Trazemos artistas tibetanos ao Brasil para mostrar nossa tradição e, às vezes, oferecemos workshops conforme o tempo e a instituição com a qual estamos trabalhando. Também oferecemos aulas

² A expressão “centro de Dharma” faz referência aos locais de ensino e prática da religião e da filosofia budista. A palavra *dharma* aqui é empregada como doutrina, ensinamento budista.

³ As atividades religiosas desenvolvidas nos Centros de Dharma Tibetanos são variadas, há recitações, práticas de meditação e ritos que podem ser feitos em tibetano ou traduzidas, conhecidas como *pujas*, além de outras práticas devocionais e espirituais.

⁴ Mandala de areia é uma prática meditativa que consiste em fazer desenhos de mandalas utilizando grãos de areias pintadas. Após concluída, esta expressão artística é destruída consistindo numa forma de meditação sobre impermanência.

⁵ *Thangka* são pinturas em tecidos, normalmente retratadas imagens de Buda, deidades de meditação ou passagens da vida do Buda. Trata-se de um estilo próprio com uma grande riqueza de cores e detalhes.

online de língua tibetana para aqueles que não podem vir à *Tibet House*, e em breve teremos aulas de culinária tibetana.

Estas são algumas das atividades que realizamos regularmente na *Tibet House*.

Entrevistadores: As próximas duas perguntas são sobre a cultura tibetana e brasileira, então talvez possamos juntá-las. Como você, como tibetano, percebe a cultura brasileira? E como ela influenciou sua vida?

Jigme Tsering: Para mim, a cultura brasileira e a tibetana têm muitas semelhanças, especialmente por eu ter vivido na Índia, que é uma área tropical assim como o Brasil. Isso influencia bastante, pois os alimentos e os hábitos climáticos são semelhantes. Os brasileiros são muito receptivos, assim como os indianos. Eles gostam de conversar e são muito bons na comunicação.

No entanto, o maior choque cultural é a barreira linguística. Os brasileiros consideram o inglês como uma língua estrangeira, mesmo que o português também seja. O inglês não é uma língua obrigatória nas escolas, o que dificulta a comunicação. Fora isso, tudo é muito parecido com a Índia: muito desenvolvido, avançado, de mente aberta e liberal. Eles procuram aprender sobre diferentes culturas e línguas, o que é uma experiência positiva para mim.

Entrevistadores: E como os professores e monges tibetanos que visitam o Brasil articulam e mediam a experiência entre as duas culturas, na sua opinião?

Jigme Tsering: Eles não encontram muitas diferenças em comparação com outros países ocidentais. O maior problema é a língua. No entanto, eles sempre acham os brasileiros muito receptivos e respeitosos com os professores tibetanos. A comunicação é a principal barreira, mas, de modo geral, a resposta dos brasileiros é muito positiva.

Entrevistadores: Existem tibetanos vivendo aqui?

Jigme Tsering: Sim, existem alguns tibetanos vivendo no Brasil. Por exemplo, há um tibetano vivendo perto da fronteira entre São Paulo e Minas Gerais, na região do Rio de Janeiro. Este é o Lama Chimi. No sul, em alguns lugares, há alguns tibetanos. No total, temos cerca de quatro tibetanos no Brasil. Além disso, minha esposa e meu filho estão aqui, completando

nossa família. Há também muitos butaneses, que têm uma cultura muito semelhante à tibetana. Temos alguns sherpas nepaleses⁶ e indianos aqui, totalizando cerca de doze a treze pessoas do Himalaia vivendo no Brasil.

Estamos felizes aqui, especialmente em São Paulo, onde nunca me consideraram um estrangeiro. Sempre me tratam como parte da comunidade, tentando falar comigo em português.

Entrevistadores: Agora vamos falar um pouco de história, talvez antes da sua própria história. Qual é a relação do povo tibetano com o Budismo? Depois que muitos foram forçados a se realocar, como eles mantêm essa relação em outro país?

Jigme Tsering: Cultura e língua são partes fundamentais da vida. Quando você tem uma língua e uma cultura, pode preservar sua religião. Nós nos mudamos do Tibete para a Índia, mas preservamos nossa língua e cultura no exílio. O governo indiano foi gentil o suficiente para nos acomodar em escolas específicas para tibetanos, chamadas de *Central School for Tibetan Administration*. Eles não nos obrigaram a nos misturar com a comunidade indiana, o que nos permitiu manter nossa cultura.

Eles nos permitiram estabelecer nossos próprios mosteiros, e começamos a criar diferentes escolas e mosteiros. Agora, temos tudo o que tínhamos no Tibete replicado na Índia, Nepal e Butão, onde podemos aprender nossa cultura. Durante as últimas seis décadas no exílio, temos nos esforçado para preservar nossa cultura e tradição sob a liderança de Sua Santidade o Dalai Lama e outros líderes religiosos. Embora tenhamos enfrentado dificuldades devido à modernização e ao desinteresse das gerações mais jovens em seguir a vida monástica, temos preservado bem nossa cultura.

Entrevistadores: A história dos tibetanos é marcada por décadas de exílio. Poderia nos contar um pouco sobre sua própria vida antes do Brasil?

Jigme Tsering: Como mencionei, temos escolas separadas para tibetanos, onde comecei meus estudos. Depois, me juntei à Administração Central Independente, que é o governo

⁶ Sherpas são um grupo étnico do Nepal, formado por agricultores e comerciantes, famosos no mundo por suas habilidades de montanhismo. Normalmente auxiliam os alpinistas em suas expedições.

tibetano no exílio, trabalhando como servidor público desde 1992. Trabalhei em diferentes escritórios e lugares, e, também fui para os Estados Unidos estudar Ciência da Computação. Depois de me formar em uma universidade indiana e estudar nos EUA, voltei para a Índia e continuei trabalhando por mais oito ou nove anos.

Fui, então, nomeado para o Brasil como representante de Sua Santidade e da comunidade tibetana no exílio. Sou também o diretor executivo da *Tibet House*, conforme as leis brasileiras. Minha jurisdição inclui não apenas o Brasil, mas todos os países da América Latina, desde o México até a América do Sul. Portanto, sou responsável por todas as questões políticas e culturais da nossa comunidade nesses países, embora esteja baseado no Brasil.

Meu objetivo é cuidar de todas essas questões, mas, especificamente no Brasil, atuo como diretor executivo da *Tibet House*.

Entrevistadores: Você acha que é possível associar a migração à disseminação da cultura tibetana e do Budismo ao redor do mundo?

Jigme Tsering: Migração e disseminação cultural são coisas diferentes. Não estamos focados na migração, mas sim na influência cultural. Muitos brasileiros e latino-americanos adotaram aspectos do Budismo Tibetano, como práticas diárias e vestimentas. Não estamos planejando trazer tibetanos para a América Latina ou Brasil devido a razões políticas e à influência chinesa.

Culturalmente, há muitas iniciativas em andamento. Às vezes penso que deveríamos fazer um censo para saber quantos brasileiros são budistas e, entre eles, quais são seguidores do Zen, do Budismo Tibetano ou outras tradições. É importante para nós que as pessoas estudem e compreendam a religião antes de qualquer conversão. Sua Santidade é completamente contra a conversão sem conhecimento pleno e estudo prévio. Nosso objetivo é que as pessoas estudem e, se acharem que isso as ajuda, então façam a conversão com total conhecimento.

Entrevistadores: No início da sua fala, você mencionou algo sobre isso... Agora, vivemos em um tempo em que a violência prevalece, com guerras acontecendo ao redor do mundo. Muitas pessoas foram forçadas a deixar suas casas por causa disso, e este é o caso dos tibetanos. Você acredita que seu papel na *Tibet House* contribui para a cultura de paz?

Jigme Tsering: Sim. Se você observar, não apenas no Budismo Tibetano, as pessoas que mudaram sua mentalidade para estudar o budismo geralmente têm uma mentalidade voltada para a paz. Elas nunca pensam na violência, sempre pensam na não-violência e tentam viver em paz e ser compassivas. Esse é o nosso objetivo.

Tenho visto muitas pessoas que estudam a filosofia budista e que sempre apoiam soluções pacíficas. A violência no mundo está frequentemente relacionada a questões econômicas, é um negócio. Não é um problema entre você e eu, mas um problema econômico ou uma luta cultural. As pessoas precisam aprender a respeitar outras culturas para receber respeito em troca.

Somos completamente contra a violência, mas, como um povo exilado, temos limitações e não podemos interferir em instituições governamentais, pois não seremos aceitos como mediadores. No entanto, podemos desempenhar um bom papel se nos permitirem dialogar.

Entrevistadores: Uma pergunta. É sobre os direitos das mulheres e a igualdade de gênero. Como está a posição atual da cultura tibetana em relação a isso? Está mudando agora ou sempre houve igualdade de gênero? Como foi a história da luta pelos direitos das mulheres na cultura tibetana?

Jigme Tsering: Acho que não há problema com as mulheres na cultura tibetana. Toda mulher tibetana é importante. A mãe é a primeira professora de compaixão, como diz Sua Santidade. As mulheres têm todos os direitos dentro da família. Costumamos dizer que a qualidade da família depende da mulher na casa, da mãe. Consideramos a mãe uma parte muito importante da família e da sociedade. Não temos questões de direitos humanos como o ocidente concebe. No Tibete, todos têm os mesmos direitos para estudar e trabalhar.

No entanto, devido às circunstâncias da época, as mulheres geralmente ficavam em casa enquanto os homens saíam para trabalhar. Hoje, temos muitas mulheres no Parlamento e em cargos de liderança. Sua Santidade disse que as mulheres são líderes melhores porque têm um coração mais afetuoso. No governo tibetano no exílio, cerca de 60% dos funcionários são mulheres e 40% são homens. Portanto, as mulheres têm uma forte presença na administração tibetana.

Entrevistadores: Então, na cultura tibetana atual, as mulheres podem trabalhar como os homens ou ainda devem permanecer em casa cuidando da família? Como isso funciona hoje em dia?

Jigme Tsering: Sim, temos muitas mulheres parlamentares e elas têm os mesmos direitos que os homens. Até Sua Santidade disse que as mulheres são as melhores líderes por causa de sua compaixão. No governo tibetano no exílio, a maioria dos funcionários é composta por mulheres, o que demonstra a igualdade de direitos entre homens e mulheres.

Entrevistadores: E sobre as minorias, como a comunidade LGBTQ? Aqui no Brasil, temos muitos conflitos com a sociedade tradicional, principalmente com cristãos que não aceitam esse tipo de comportamento. Como a cultura tibetana vê essa questão em relação ao Budismo? Como os tibetanos se sentem sobre essa questão?

Jigme Tsering: Cada ser é igual. Não temos discriminação. Não há qualquer discriminação, é um direito de cada um. Se você observar a maioria dos centros de Dharma no Ocidente, muitos dos membros são pessoas LGBTQ. Se houvesse um problema, por que estariam lá?

Entrevistadores: Então podemos dizer que há uma espécie de convite, certo? Um tipo de amparo para essa escolha de vida, certo?

Jigme Tsering: Não há necessidade de convite. Todos têm o direito de ir a qualquer lugar. Não é necessário um amparo especial para eles. Podem se tornar monges, monjas, ou fazer parte de qualquer administração. Eles têm os mesmos direitos que qualquer mulher.

Entrevistadores: Certo. Então você tem mais alguma pergunta difícil para o Jigme? Eu tenho uma pergunta difícil para o Jigme. Você gosta da comida brasileira, como feijoada e dobradinha? Ou você tem dificuldade em se adaptar ao sabor da comida brasileira?

Jigme Tsering: Feijoada é muito forte para mim, com muitos tipos de carne. Eu não consigo comer muito. Já experimentei algumas vezes, mas não consigo me adaptar.

Entrevistadores: E quanto aos tibetanos que vêm visitar o seu centro? Como eles reagem à comida?

Jigme Tsering: A comida é muito boa, porque é quase igual à da Índia ou do Tibete. Eles gostam de muita carne, muitos vegetais verdes, arroz e feijão. Esses são os alimentos diários que costumamos comer. Alguns tibetanos não comem arroz, mas consomem muitos pães. A comida não é um problema. A comida e o clima não são problemas.

Entrevistadores: Agora, falando sobre o diálogo inter-religioso. No Tibete, no passado, havia igreja cristã ou mesquita islâmica? Como era a relação entre as religiões na época do XIII Dalai Lama, XII Dalai Lama? E como é a diferença agora na vida em Dharamsala e em outras comunidades de refugiados na Índia e nos Estados Unidos? Como é a mistura entre as pessoas de diferentes religiões?

Jigme Tsering: No passado, antes de 1959, havia muçulmanos que vieram da Caxemira ou do Nepal e falavam um dialeto muito bom do tibetano. Atualmente, eles estão em Srinagar, na Índia, com seu próprio assentamento. Não há problema entre a comunidade tibetana e a comunidade muçulmana. Eles são convidados principais em nossas atividades religiosas. Se misturam bem com o Budismo Tibetano.

Na parte oriental do Tibete, há alguns missionários católicos com suas próprias igrejas, sem nenhum problema. No passado, tudo era pacífico. Agora falamos sobre direitos humanos e diálogos inter-religiosos devido à violência entre diferentes religiões. No Tibete, não havia essa sensação de necessidade de direitos humanos, pois todos viviam em harmonia.

Entrevistadores: Temos uma última pergunta. Você se considera uma pessoa religiosa?

Jigme Tsering: Sim, na prática, sou religioso, mas não sou um professor de religião.

Entrevistadores: Você acha difícil praticar sua religião fora do seu país, fora da sua comunidade regional?

Jigme Tsering: Não, de forma alguma. Nunca estive em um país com restrições. Fui para países livres, então não encontrei problemas. Se eu fosse à China, não sei.

Entrevistadores: Entendi. Então, não temos mais perguntas.

Jigme Tsering: Obrigado.

* * * * *

Interviewers: Could you tell us a bit about your story here in Brazil? How has your work with *Tibet House* been and how was migrating to Brazil?

Jigme Tsering: Good morning, I am Jigme Tsering, representative of His Holiness the Dalai Lama and the Central Tibetan Administration in India. I came to Brazil as the executive director of *Tibet House* with a work visa.

At *Tibet House*, our main goal is to promote the vision and interests of His Holiness the Dalai Lama, focusing on the preservation and survival of Tibetan culture. Our civilization and culture are based on compassion and non-violence. Therefore, we are here in Brazil to promote our culture and also to exchange experiences with the Brazilian people about their culture.

Before the 1990s, many other Tibetan teachers came to Brazil, giving various lectures on Tibetan Buddhism with great success. Between 1992 and 2011, His Holiness visited Brazil four times, which significantly contributed to the dissemination of Tibetan Buddhism in the country. This sparked great interest among people who seek inner peace and find an alternative for this in Tibetan Buddhism.

These visits were coordinated with the Tibet office in Washington, New York, and with Professor Lia Diskin and other organizers in Brazil and other parts of Latin America. Around 2013 and 2014, the possibility of having an office in Latin America, instead of operating only from the United States, was discussed. Thus, we chose Brazil as the main headquarters, establishing *Tibet House* in 2015.

The first representative and executive director of *Tibet House* was Tsewang Phuntso, who coordinated the opening of the office. Since then, we have been operating to preserve Tibetan culture and tradition, as well as promoting cultural exchange with Brazilians.

This is the main reason we are here.

Interviewers: We can move on to the second question now. How do you see your role, considering your journey, which is part of the history of the Tibetan community and the mission of *Tibet House*?

Jigme Tsering: As I mentioned, the mission of *Tibet House* is to preserve Tibetan civilization and culture and share them with the peoples of Latin America, not only in Brazil but in all Latin American countries. Our goal is to share our wisdom, philosophy, history, tradition of

compassion and non-violence, and inner peace from Tibet. We want to inspire people to join our efforts to protect and save the Tibetan spiritual and cultural heritage, especially at a time when we are at risk of extinction due to the great Chinese influence. We believe that Tibetan culture is vital and valuable, not only for the Tibetan people but for the entire international community.

We are committed to ensuring that the Tibetan spirit never disappears from this part of the world. As His Holiness has said, Tibetan Buddhist culture is a culture of peace and non-violence, and its preservation is very necessary, as it is a tradition of peace, love, and compassion. We believe that Tibetan culture can help us create a happier and more peaceful world through inner peace and a calm mind. These are our goals.

At *Tibet House*, we focus on Tibetan Buddhist philosophy, Tibetan culture, Tibetan art, Tibetan dance, Tibetan cuisine, and other aspects of our culture. Our goal is to promote and show Latin American countries our culture and seek their support to preserve it. We organize lectures, workshops, and training so that people can learn, such as Tibetan language classes so they can read Buddhist texts directly in the original language.

We also seek exchanges with universities and institutes that want to collaborate with us. One example is the exchange program we had with USP on Tibetan medicine and astrology, where we sent people from São Paulo to participate.

Interviewers: You mentioned workshops and lectures. The next question is precisely about *Tibet House's* initiatives to engage Brazilians interested in Buddhism or Tibetan culture. What activities would you highlight as part of this?

Jigme Tsering: Our main activity is to promote and teach Tibetan Buddhist philosophy. We have at least five different schools, and we try to bring teachers from these schools to Brazil to give lectures on Tibetan Buddhist philosophy, meditation, and other aspects related to our culture. *Tibet House* is not a Dharma center but a cultural center. We do not conduct religious activities; those are done by the Dharma centers.

We are here to teach Buddhist philosophy as a science so that people can understand what Buddhist philosophy is and how it can be important for daily life. We also offer workshops on Tibetan medicine, Tibetan astrology, Tibetan massage, and other topics to promote physical and mental health.

In recent years, we have conducted Sand Mandala workshops and Tibetan Thangka painting classes, teaching the techniques and philosophy behind these arts. We bring Tibetan artists to Brazil to showcase our tradition, and sometimes we offer workshops depending on the time and the institution we are working with. We also offer online Tibetan language classes for those who cannot come to *Tibet House*, and soon we will have Tibetan cooking classes.

These are some of the activities we regularly conduct at *Tibet House*.

Interviewers: The next two questions are about Tibetan and Brazilian culture, so perhaps we can combine them. How do you, as a Tibetan, perceive Brazilian culture? And how has it influenced your life?

Jigme Tsering: To me, Brazilian and Tibetan cultures have many similarities, especially since I have lived in India, which is a tropical area like Brazil. This influences a lot, as the food and climate habits are similar. Brazilians are very welcoming, just like Indians. They enjoy talking and are very good at communication.

However, the biggest cultural shock is the language barrier. Brazilians consider English a foreign language, even though Portuguese is also a foreign language. English is not a compulsory language in schools, which makes communication difficult. Other than that, everything is very similar to India: very developed, advanced, open-minded, and liberal. They seek to learn about different cultures and languages, which is a positive experience for me.

Interviewers: And how do the Tibetan teachers and monks who visit Brazil articulate and mediate the experience between the two cultures, in your opinion?

Jigme Tsering: They do not find many differences compared to other Western countries. The biggest issue is the language. However, they always find Brazilians very receptive and respectful towards Tibetan teachers. Communication is the main barrier, but overall, the response from Brazilians is very positive.

Interviewers: Are there Tibetans living here?

Jigme Tsering: Yes, there are some Tibetans living in Brazil. For example, there is a Tibetan living near the border between São Paulo and Minas Gerais, in the Rio de Janeiro region.

This is Lama Chimi. In the south, in some places, there are a few Tibetans. In total, we have about four Tibetans in Brazil. Additionally, my wife and son are here, completing our family.

There are also many Bhutanese, who have a culture very similar to Tibetan. We have some Nepalese Sherpas and Indians here, totaling about twelve to thirteen people from the Himalayas living in Brazil.

We are happy here, especially in São Paulo, where I have never been considered a foreigner. They always treat me as part of the community, trying to speak to me in Portuguese.

Interviewers: Now let's talk a bit about history, perhaps before your own story. What is the relationship of the Tibetan people with Buddhism? After many were forced to relocate, how do they maintain this relationship in another country?

Jigme Tsering: Culture and language are fundamental parts of life. When you have a language and a culture, you can preserve your religion. We moved from Tibet to India, but we preserved our language and culture in exile. The Indian government was kind enough to accommodate us in specific schools for Tibetans, called Central School for Tibetan Administration. They did not force us to assimilate with the Indian community, which allowed us to maintain our culture.

They allowed us to establish our own monasteries, and we started to create different schools and monasteries. Now, we have everything we had in Tibet replicated in India, Nepal, and Bhutan, where we can learn our culture. During the last six decades in exile, we have strived to preserve our culture and tradition under the leadership of His Holiness the Dalai Lama and other religious leaders. Although we have faced challenges due to modernization and the younger generation's disinterest in monastic life, we have preserved our culture well.

Interviewers: The history of the Tibetans is marked by decades of exile. Could you tell us a bit about your own life before Brazil?

Jigme Tsering: As I mentioned, we have separate schools for Tibetans where I started my studies. Later, I joined the Central Tibetan Administration, which is the Tibetan government in exile, working as a civil servant since 1992. I worked in different offices and places, and I

also went to the United States to study computer science. After graduating from an Indian university and studying in the U.S., I returned to India and continued working for another eight or nine years.

I was then appointed to Brazil as the representative of His Holiness and the Tibetan community in exile. I am also the executive director of *Tibet House*, according to Brazilian law. My jurisdiction includes not only Brazil but all Latin American countries, from Mexico to South America. Therefore, I am responsible for all political and cultural issues of our community in these countries, although I am based in Brazil.

My goal is to take care of all these issues, but specifically in Brazil, I act as the executive director of *Tibet House*.

Interviewers: Do you think it is possible to associate migration with the dissemination of Tibetan culture and Buddhism around the world?

Jigme Tsering: Migration and cultural dissemination are different things. We are not focused on migration, but on cultural influence. Many Brazilians and Latin Americans have adopted aspects of Tibetan Buddhism, such as daily practices and attire. We are not planning to bring Tibetans to Latin America or Brazil due to political reasons and Chinese influence.

Culturally, there are many initiatives underway. Sometimes I think we should conduct a census to know how many Brazilians are Buddhists and, among them, which ones are followers of Zen, Tibetan Buddhism, or other traditions. It is important for us that people study and understand the religion before any conversion. His Holiness is completely against conversion without full knowledge and prior study. Our goal is for people to study and, if they find it helpful, then convert with full knowledge.

Interviewers: So, let's move on to another question. I believe at the beginning of your speech you mentioned something about this, but let's ask anyway. We now live in a time where violence is prevalent, with wars happening around the world. Many people have been forced to leave their homes because of this, and this is the case for Tibetans. Do you believe your role at *Tibet House* contributes to a culture of peace?

Jigme Tsering: Yes. If you observe, not only in Tibetan Buddhism, people who have shifted their mindset to study Buddhism generally have a peace-oriented mentality. They never

think about violence; they always think about non-violence and try to live in peace and be compassionate. That is our goal.

I have seen many people who study Buddhist philosophy and always support peaceful solutions. Violence in the world is often related to economic issues; it is a business. It is not a problem between you and me, but an economic or cultural struggle. People need to learn to respect other cultures to receive respect in return.

We are completely against violence, but as an exiled people, we have limitations and cannot interfere with governmental institutions, as we will not be accepted as mediators. However, we can play a good role if allowed to engage in dialogue.

Interviewers: Well, Jigme, I have one more question. Perhaps you can include it. It's about women's rights and gender equality. What is the current position of Tibetan culture in relation to this? Is it changing now, or has there always been gender equality? What has been the history of the struggle for women's rights in Tibetan culture?

Jigme Tsering: I think there is no problem with women in Tibetan culture. Every Tibetan woman is important. The mother is the first teacher of compassion, as His Holiness says. Women have all the rights within the family. We often say that the quality of the family depends on the woman in the house, the mother. We consider the mother a very important part of the family and society. We do not have human rights issues as the West conceives them. In Tibet, everyone has the same rights to study and work.

However, due to the circumstances of the time, women usually stayed at home while men went out to work. Today, we have many women in Parliament and leadership positions. His Holiness has said that women are better leaders because they have warmer hearts. In the Tibetan government in exile, about 60% of the staff are women and 40% are men. Therefore, women have a strong presence in the Tibetan administration.

Interviewers: In current Tibetan culture, can women work like men, or do they still have to stay at home taking care of the family? How does this work nowadays?

Jigme Tsering: Yes, we have many women parliamentarians, and they have the same rights as men. Even His Holiness has said that women are the best leaders because of their compassion. In the Tibetan government in exile, most of the staff are women, which demonstrates the equality of rights between men and women.

Interviewer: Now changing the subject a bit, about minorities such as the LGBTQ community. Here in Brazil, we have many conflicts with traditional society, especially the Christian society, which does not accept this type of behavior. How does Tibetan culture view this issue in relation to Buddhism? How do Tibetans feel about this issue?

Jigme Tsering: Every being is equal. We have no discrimination. There is no discrimination; it is a right of everyone. If you observe most Dharma centers in the West, many of the members are LGBTQ people. If there was a problem, why would they be there?

Interviewers: So we can say there is a kind of shelter, right? A sort of support for this life choice, correct?

Jigme Tsering: There is no need for special shelter. Everyone has the right to go anywhere. Special support is not necessary for them. They can become monks, nuns, or be part of any administration. They have the same rights as any woman.

Interviewers: Right. So do you have any more difficult questions for Jigme? I have a difficult question for Jigme. Do you like Brazilian food, such as feijoada and dobradinha? Or do you find it difficult to adapt to the taste of Brazilian food?

Jigme Tsering: Feijoada is too strong for me, with many types of meat. I can't eat much of it. I've tried it a few times, but I can't adapt.

Interviewers: And how about the Tibetans who come to visit your center? How do they react to the food?

Jigme Tsering: The food is very good because it is almost the same as in India or Tibet. They like a lot of meat, many green vegetables, rice, and beans. These are the daily foods we usually eat. Some Tibetans don't eat rice but consume a lot of bread. Food is not a problem. Food and climate are not problems.

Interviewers: Now, talking about inter-religious dialogue in Tibet in the past, was there a Christian church or an Islamic mosque there? What was the relationship between religions during the time of the XIII Dalai Lama, XII Dalai Lama? And how is it different now in the life in Dharamsala and other refugee communities in India and the United States? How is the mix between people of different religions?

Jigme Tsering: In the past, before 1959, there were Muslims who came from Kashmir or Nepal and spoke a very good dialect of Tibetan. Currently, they are in Srinagar, India, with their own settlement. There is no problem between the Tibetan community and the Muslim community. They are main guests at our religious activities. They mix well with Tibetan Buddhism.

In the eastern part of Tibet, there are some Catholic missionaries with their own churches, without any problem. In the past, everything was peaceful. Now we talk about human rights and inter-religious dialogues due to violence between different religions. In Tibet, there was no such sense of the need for human rights because everyone lived in harmony.

Interviewers: I have one last question. Do you consider yourself a religious person?

Jigme Tsering: Yes, in practice, I am religious, but I am not a religious teacher.

Interviewers: Do you find it difficult to practice your religion outside your country, outside your regional community?

Jigme Tsering: No, not at all. I have never been to a country with restrictions. I went to free countries, so I didn't encounter any problems. If I went to China, I don't know.

Interviewers: I understand. So, we have no more questions.

Jigme Tsering: Thank you.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

IANS. *Over 58,000 Sri Lankan & 72,000 Tibetan refugees living in India*: MHA. New Dehli. India News. Disponível em <https://www.business-standard.com/article/current-affairs/over>

[-58-000-sri-lankan-72-000-tibetan-refugees-living-in-india-mha-122042700434_1.html](#).

Acesso em 12 de maio de 2024.

LAMA, Dalai. *Minha Terra e meu povo*. Rio de Janeiro: Sextante, 2001.

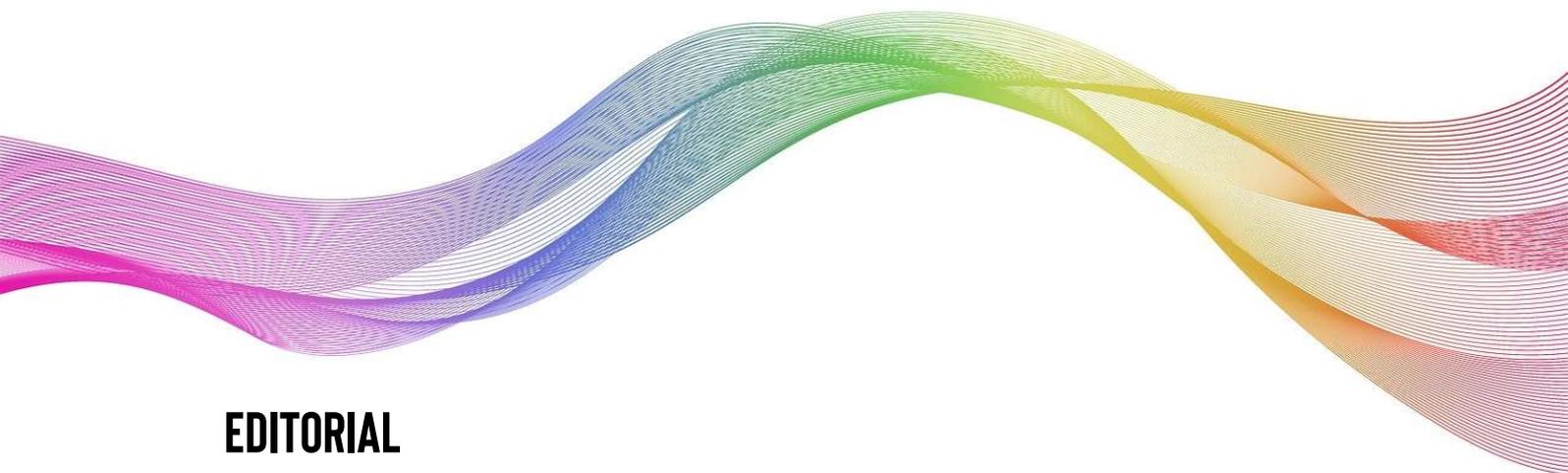
SPERLING, Elliot. *The Tibet-China Conflict: History and Polemics*. Washington: East-West Center, 2004. Disponível em <https://scholarspace.manoa.hawaii.edu/server/api/core/bits/treams/1e1d426e-4622-4511-998c-28edafd7d6e0/content>. Acesso em 12 de maio de 2024.

TIBET HOUSE. **Breve História**. *Tibet House*. Sem Data. Disponível em <https://tibethouse.org.br/breve-historia/>. Acesso em 12 de maio de 2024.

U.S. DEPARTMENT OF STATE. *2022 Report on International Religious Freedom: Tibet*. 2022. Disponível em <https://www.state.gov/reports/2022-report-on-international-religious-freedom/china/tibet/>. Acesso em 12 de maio de 2024.

Recebida em 30/05/2024

Aceita para publicação em 19/06/2024



EDITORIAL

Suzana Ramos Coutinho*

Wagner Lopes Sanchez**

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP)

DOI: 10.29327/256659.15.1-20

É com grande entusiasmo que apresentamos a nova edição da *Plura*, que celebra seus 15 anos de existência e, concomitantemente, produz uma edição dedicada a explorar em sua seção temática as ricas e complexas interseções entre religião e migração.

Os artigos selecionados na seção temática desta edição não apenas ampliam nosso entendimento sobre a religião em movimento, mas também proporcionam *insights* valiosos sobre os desafios e oportunidades enfrentados pelos migrantes em diferentes partes do mundo. Desde a análise do papel das igrejas evangélicas na integração de imigrantes haitianos no Brasil, até a exploração da presença da Umbanda na Argentina, os textos apresentados aqui demonstram a diversidade e a resiliência das práticas religiosas em contextos transnacionais. Ao abrir esta edição, convidamos nossos leitores a refletirem sobre a relevância da religião como força vital e transformadora nas vidas dos migrantes, e a considerarem como as dinâmicas migratórias contemporâneas nos oferecem novas perspectivas sobre a fé, a identidade e a convivência intercultural.

Em um mundo cada vez mais globalizado, os fluxos migratórios têm desafiado e transformado profundamente as estruturas sociais, culturais e religiosas. Nesta edição, reunimos textos que oferecem uma análise detalhada de como as práticas religiosas acompanham os migrantes em suas jornadas, moldando suas identidades e interações nos contextos de acolhimento. Através de diversas abordagens teóricas e metodológicas, nossos cola-

* Doutora em Ciência da Religião (Un. de Lancaster, Reino Unido). Professora do Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). E-mail: srcoutinho@pucsp.br

** Doutor em Ciência da Religião (Un. de Lancaster, Reino Unido). Professor do Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da PUC-SP. E-mail: srcoutinho@pucsp.br

boradores revelam as múltiplas facetas das experiências religiosas dos migrantes, destacando a importância da fé como elemento central na construção de novas formas de sociabilidade e pertencimento.

A relação entre religião e migração tem se mostrado um campo fértil de investigação acadêmica, especialmente considerando os crescentes fluxos migratórios globais das últimas décadas. As dinâmicas migratórias contemporâneas, ao introduzirem novas culturas e práticas religiosas nas sociedades de acolhimento, oferecem um cenário rico para explorar como a fé e a identidade religiosa dos migrantes interagem com seus novos ambientes. Neste dossiê da Revista Plura, reunimos artigos que lidaram diferentes modos como a mobilidade humana e a religião se entrelaçam, influenciando reciprocamente as experiências dos migrantes e os contextos sociais nos quais se inserem.

A religião, para muitos migrantes, atua como uma âncora de identidade e pertencimento, fornecendo uma rede de apoio emocional, social e espiritual fundamental para a adaptação a novas realidades. Reunimos aqui pesquisas que têm demonstrado que os migrantes levam consigo suas crenças religiosas, que não apenas moldam suas interações cotidianas, mas também afetam profundamente as estruturas sociais e culturais das sociedades de destino. Assim, a compreensão das práticas religiosas dos migrantes e seu papel na construção de novas formas de sociabilidade e integração é crucial para uma análise abrangente das dinâmicas migratórias.

Nossa intenção foi aqui fomentar um diálogo interdisciplinar que inclua perspectivas da ciência da religião, antropologia, sociologia, história, direito, demografia e ciência política. Ao destacar como a mobilidade e a religião se entrelaçam em contextos transnacionais e pós-coloniais, esperamos proporcionar uma compreensão mais profunda de como as crenças religiosas moldam e são moldadas pelos processos migratórios. Em última análise, buscamos enriquecer os estudos sobre religião e migração, oferecendo novas perspectivas sobre as complexas interações entre fé, identidade e mobilidade.

Abrindo a seção temática vem a entrevista realizada por Loyane Aline Pessato Ferreira, Plinio Marcos Tsai e Nirvana de Oliveira Moraes Galvão de França com o tibetano *Jigme Tsering*, representante do Dalai Lama no Brasil e na América Latina e diretor da *Tibet House*, em São Paulo. Uma conversa que ajuda a compreender tanto a formação do Tibete contemporâneo e sua política internacional, quanto as tentativas de manter viva ao redor do mundo uma cultura de paz, através do budismo tibetano.

Segue-se o artigo intitulado “Onilé – a totalidade-mundo: andanças e fluxos afro-brasileiros”, de Lorena Silva e Eduardo de Oliveira, explora a recriação do culto a Onilé, uma entidade do antigo Daomé, nas religiões afro-brasileiras, especialmente nos terreiros de candomblé. Os autores discutem como Onilé é associada ao chão e à fundação dos terreiros, simbolizando a totalidade-mundo e a relação poética proposta por Édouard Glissant. O texto aborda a dinâmica de fixação e espalhamento territorial, recriando microcosmos africanos com práticas ancestrais reinterpretadas na diáspora. Além disso, descreve as observações dos autores em terreiros de Salvador, BA, ressaltando a importância de Onilé na expansão do axé (força vital) e na manutenção das tradições e identidades afro-brasileiras.

A primeira seção do artigo conecta as categorias de pensamento de Glissant com Onilé, enquanto a segunda seção apresenta a origem e as percepções sobre Onilé na África. A terceira seção detalha a manifestação de Onilé nos terreiros de candomblé, destacando a sacralização do chão e as interações com outras entidades. Os autores também exploram a relação entre os cultos afro-brasileiros e as tradições indígenas, enfatizando a importância das narrativas e práticas observadas no Ilè Logun Edé Ala Key Koysan. O artigo conclui afirmando a relevância de Onilé na constituição de uma totalidade-mundo inclusiva e diversificada, essencial para a preservação das tradições e a resistência cultural frente à globalização homogeneizante.

Ainda no contexto afro-brasileiro, o artigo “Umbanda na Argentina: Transnacionalização e Tradução Cultural” investiga a presença das religiões afro-brasileiras, especialmente a Umbanda, na Argentina, analisando como essas práticas religiosas se adaptam e se transformam em novos contextos culturais. Utilizando o conceito de tradução cultural de Stuart Hall, os autores Carolina dos Santos e Glauco Barsalini exploram as transmutações e resistências que a Umbanda enfrenta ao se estabelecer em solo argentino. A pesquisa se baseia em uma revisão bibliográfica, considerando a influência das dinâmicas sociais, culturais e políticas tanto no Brasil quanto na Argentina, e como essas dinâmicas moldam as práticas religiosas transnacionais. O estudo destaca que a Umbanda na Argentina não é predominantemente resultado de migração física, mas de uma migração simbólica e cultural, onde indivíduos atravessam fronteiras conceituais para se iniciarem na religião e posteriormente difundirem-na em seus locais de origem.

A adaptação da Umbanda no contexto argentino envolve a incorporação de elementos locais, como a associação com santos populares argentinos, e a preservação de suas tradições essenciais, como os rituais e as práticas mediúnicas. A pesquisa também aborda os desafios enfrentados pela Umbanda devido ao preconceito religioso e à intolerância, e como as comunidades religiosas afro-brasileiras na Argentina desenvolvem estratégias de resistência e legitimação para preservar e expandir suas práticas.

O artigo “A atuação social da Missão Paz na acolhida dos migrantes e seu trabalho socioeducativo de combate ao racismo no Brasil”, de José dos Santos, Fábio Lanza e Líria Lanza, explora a importância da Missão Paz, uma instituição religiosa vinculada à Arquidiocese de São Paulo, no acolhimento de imigrantes e no combate ao racismo. Fundada em 1940, a Missão Paz desenvolve um trabalho pastoral que vai além da simples inserção dos migrantes na sociedade paulistana, implementando processos educativos que visam a conscientização sobre direitos e a luta contra o racismo. Utilizando uma metodologia que inclui pesquisa bibliográfica, análise de documentos oficiais católicos, entrevistas semiestruturadas e observação de campo, o estudo revela como a organização atua tanto na assistência material quanto na formação socioeducativa dos migrantes, promovendo um ambiente de solidariedade e respeito às diversas identidades culturais e religiosas.

A Missão Paz, influenciada pelo legado de João Batista Scalabrini, conhecido como “Pai e Apóstolo dos Migrantes”, opera como uma estrutura multifacetada que abrange diversas iniciativas, incluindo a Paróquia Nossa Senhora da Paz, o Centro de Estudos Migratórios (CEM), o Centro Pastoral e de Mediação dos Migrantes (CPMM) e a Casa do Migrante. Cada uma dessas entidades contribui para a missão de acolher e integrar migrantes, oferecendo desde apoio material, como moradia e alimentação, até serviços de assistência jurídica e programas de capacitação profissional.

O artigo “Pobreza cotidiana e agenciamentos evangélicos entre migrantes haitianos/as em São Paulo”, de Thauany Vernacci Brewer Pereira Freire examina como o cristianismo evangélico, especialmente o pentecostalismo, desempenha um papel significativo na vida dos migrantes haitianos em São Paulo, oferecendo estratégias para enfrentar a opressão causada pela pobreza cotidiana. A pesquisa revela que as igrejas haitianas, autogovernadas e geridas pelos próprios migrantes, funcionam como espaços cruciais de assistência material e apoio moral. Elas oferecem doações de alimentos, ajuda com aluguel, e atuam

como pontos de referência e redes de apoio mútuo, ajudando os migrantes a se inserirem no mercado de trabalho e a lidarem com as necessidades básicas. A teologia pentecostal, com sua ênfase na “batalha espiritual”, proporciona um sentido moral que promete proteção contra os riscos associados à pobreza.

Além da assistência material, as igrejas evangélicas haitianas desempenham um papel vital na coesão identitária e na construção de comunidades entre os migrantes. Elas oferecem um espaço familiar onde a língua crioula haitiana e as práticas culturais são preservadas, facilitando a adaptação dos recém-chegados. A pesquisa também destaca que a dependência dessas comunidades em relação ao Estado é limitada, muitas vezes devido à hostilidade e ineficácia dos serviços públicos. As igrejas tornam-se assim um refúgio onde os migrantes encontram apoio espiritual e material, e são orientados a adotar comportamentos que evitam os “riscos malignos” associados à pobreza, como o desemprego e a desagregação familiar. A autora argumenta que essas práticas religiosas são respostas pragmáticas às privações cotidianas enfrentadas pelos migrantes haitianos em um contexto social e econômico adverso.

Ainda dentro do contexto de análise do movimento migratório haitiano, o artigo “Modo de vida dos haitianos em Porto Velho (RO): língua, pertencimento e religião”, de Charlot Jn Charles, analisa a vida dos imigrantes haitianos em Porto Velho, Rondônia, focando em aspectos como a língua crioula haitiana e a religião. Utilizando dados bibliográficos, observação participante e história oral, a pesquisa revelou que a língua materna e a religião são práticas socioculturais fundamentais que fortalecem a coletividade haitiana no Brasil, promovendo um sentimento de pertencimento, acolhimento e segurança. Através de entrevistas realizadas em crioulo haitiano, os autores conseguiram uma compreensão profunda sobre a interculturalidade no processo migratório dos haitianos em Porto Velho. A pesquisa destaca como os haitianos em Porto Velho mantêm suas raízes culturais e linguísticas, mesmo estando longe de sua terra natal. A língua crioula não só facilita a comunicação entre os imigrantes, mas também serve como um elo afetivo e identitário.

Além disso, a religião, especialmente o protestantismo, desempenha um papel crucial na vida dos haitianos, oferecendo um espaço de comunhão e apoio mútuo. As igrejas evangélicas, em particular, funcionam como centros de sociabilidade e solidariedade, onde os haitianos podem se reunir, celebrar sua fé e apoiar uns aos outros. A pesquisa também

aborda as dificuldades enfrentadas pelos imigrantes, desde as barreiras linguísticas até a discriminação, e como a comunidade haitiana busca superar esses desafios através da união e da preservação de sua cultura e identidade.

O artigo “Uma desconstrução das fronteiras: crises, migração e hospitalidade incondicional” de Túlio Fernandes Brum de Toledo, explora as complexidades das migrações contemporâneas, enfatizando a necessidade de uma análise profunda que vá além da movimentação física de pessoas. O autor argumenta que é crucial desconstruir as fronteiras do pensamento que sustentam identidades rígidas e noções exclusivistas de pertencimento, que frequentemente excluem a alteridade. A identidade é apresentada como uma construção dinâmica, moldada pelas interações com os outros e o mundo ao redor. Toledo destaca a urgência de uma hospitalidade genuína e empática, propondo uma reflexão sobre como acolher a alteridade que chega de fora.

Toledo discute a importância de conceitos filosóficos, como a desconstrução de Jacques Derrida e a desterritorialização de Deleuze e Guattari, para entender a migração de forma mais abrangente. A desconstrução das fronteiras mentais e territoriais é vista como essencial para promover uma hospitalidade incondicional, que acolhe o outro sem condições prévias. O artigo aborda também as crises climáticas e suas implicações nas migrações, ressaltando a interdependência entre os seres humanos e a natureza. Toledo enfatiza que a hospitalidade deve ser estendida a todos os seres, humanos e não-humanos, promovendo uma ética de acolhimento e respeito que transcende as fronteiras geográficas e culturais.

Já o artigo “O papel da teologia diante da migração forçada: uma história latino-americana” explora a atuação da teologia cristã no acolhimento de refugiados na América Latina, em meio aos desafios dos conflitos e crises humanitárias. Os autores, Sara Figueiredo Pôncio e José Mário Gonçalves, investigam como as tradições cristãs podem fornecer um quadro ético para o acolhimento e proteção dos deslocados, preservando sua dignidade e direitos fundamentais. Eles apresentam uma visão geral da migração forçada, com foco nos conflitos colombianos e na crise humanitária venezuelana, e discutem a relação entre migração e religião, especialmente o cristianismo. Utilizam a narrativa bíblica de José como paralelo para as experiências contemporâneas de migração, destacando princípios e aplicações práticas da teologia da migração. O artigo argumenta que uma teologia abrangente é essencial

para abordar as complexidades da migração forçada na América Latina, contribuindo para o diálogo sobre direitos humanos e justiça social.

A análise inclui a importância de um acolhimento ético baseado nos ensinamentos bíblicos e na missão de Deus na Terra. Conclui enfatizando a necessidade de uma teologia que não só compreenda, mas transforme a realidade dos migrantes, promovendo ações concretas de acolhimento e integração, e destacando o papel das igrejas e organizações religiosas nesse contexto. Os autores ressaltam que, para enfrentar efetivamente os desafios da migração forçada, é crucial uma abordagem teológica que envolva compaixão, empatia e um compromisso contínuo com o apoio e a dignidade dos migrantes.

O artigo “Religião e memória coletiva: atitudes de migrantes em relação às mudanças institucionais da igreja”, de Rafael Faustino e Svetlana Ruseishvili, explora como as decisões institucionais da liderança religiosa impactam as experiências e práticas dos fiéis, com foco na comunidade ortodoxa russa em São Paulo. O estudo analisa a reação da comunidade à decisão da Igreja Ortodoxa Russa Fora da Rússia (ROCOR) de retomar relações canônicas com o Patriarcado de Moscou após décadas de separação. A pesquisa revela que os fiéis priorizam a preservação da memória coletiva relacionada à história da diáspora e aos laços comunitários locais, frequentemente resistindo a mudanças institucionais que contradizem suas memórias e identidades construídas no exílio. O artigo contextualiza a importância da religião na manutenção da identidade coletiva em situações de migração, destacando como templos religiosos se tornam âncoras de estabilidade e continuidade cultural.

Utilizando uma metodologia qualitativa, incluindo análise documental e entrevistas, os autores mostram que, para muitos fiéis, a adesão às tradições comunitárias e a resistência a decisões institucionais controversas são formas de preservar uma história viva e compartilhada. O estudo conclui que a memória coletiva e os laços afetivos dentro da comunidade são mais influentes nas atitudes dos migrantes do que as determinações de autoridades religiosas distantes, ressaltando a complexa relação entre religião, identidade e memória em contextos de migração.

O texto de Erika Butikofer e Adriana de Oliveira, “O protagonismo das igrejas evangélicas nas migrações: explorando pertencimentos e alteridades no Brasil e nos Estados Unidos” analisa o papel fundamental das igrejas evangélicas no acolhimento e integração de imigrantes no Brasil e nos EUA. No contexto brasileiro, o foco está nas igrejas haitianas e

nigerianas, explorando como a adesão ao pentecostalismo molda a identidade imigrante e as reações dos brasileiros a essas escolhas religiosas. As igrejas evangélicas são vistas como centros de convivência e apoio, oferecendo não apenas um espaço de culto, mas também assistência prática e emocional, ajudando os imigrantes a se estabelecerem e formarem comunidades.

No Brasil, essas igrejas se tornam locais centrais para a interação social e a manutenção das tradições culturais. Nos Estados Unidos, o artigo examina a importância das igrejas evangélicas formadas por brasileiros para brasileiros, especialmente na região de Boston. Essas igrejas não apenas proporcionam um espaço de acolhimento espiritual, mas também desempenham um papel crucial na integração social e econômica dos imigrantes brasileiros. Oferecem redes de apoio para encontrar emprego, moradia e suporte emocional, ajudando os imigrantes a lidarem com o estresse e as dificuldades da vida em um novo país. O estudo destaca que essas igrejas facilitam a criação de uma identidade comunitária, promovendo a coesão social e o pertencimento entre os brasileiros no exterior. Através de uma abordagem comparativa, o artigo revela as semelhanças e diferenças nos processos de identificação religiosa e interação social nos dois países, ampliando a compreensão do papel das igrejas evangélicas nas dinâmicas migratórias contemporâneas.

O texto que encerra esta seção temática sobre religião e migração, “O lugar recomendado para iniciar o trabalho entre o povo alemão: a influência da interseção religiosa dos mórmons sobre os imigrantes europeus em Joinville (1928-1935)”, analisa a introdução e o desenvolvimento da Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias (mórmons) entre os imigrantes europeus, especialmente alemães, em Joinville, Santa Catarina. Os autores, Fernando Pinheiro da Silva Filho e Clara Varjão Schettini, exploram como a interseção religiosa influenciou as crenças e práticas dos imigrantes, destacando a formação de uma comunidade religiosa caracterizada pela diversidade étnica e cultural, mas unida pela adesão à fé mórmon. A narrativa inclui o contexto histórico dos mórmons nos Estados Unidos e sua expansão missionária que culminou na chegada ao Brasil.

O estudo utiliza uma metodologia que inclui análise bibliográfica, história oral, diários, documentos administrativos, fotografias e registros genealógicos para entender como os missionários mórmons se estabeleceram em Joinville. A pesquisa revela que os imigrantes alemães em Joinville preservaram suas tradições e idiomas, criando “ilhas culturais” que fa-

cilitaram a recepção da nova fé. A construção de uma capela mórmon na cidade e o proselitismo entre as comunidades luteranas locais ilustram os desafios e sucessos dessa expansão religiosa. A decisão de estabelecer a Missão Brasileira em São Paulo reflete a estratégia da Igreja em se adaptar às realidades locais e se enraizar no Brasil, mostrando como a religião pode servir tanto como um mecanismo de coesão interna quanto de segregação cultural.

* * * * *

Como mencionado, esta edição possui também um caráter comemorativo, uma vez que nossa revista completa 15 anos de existência. Daí a iniciativa de reunirmos relatos que nos fornecem uma visão abrangente dessa nossa história e do impacto da *Plura – Revista de Estudos de Religião* ao longo desses anos.

Nesse intuito, Diego Omar da Silveira e Waldney Costa entrevistaram Lyndon de Araújo Santos, presidente da ABHR quando da criação da revista. Para além dos contextos de época, Lyndon – que é também um especialista em história do protestantismo no Brasil – analisa os desafios e potencialidades atuais da pesquisa e da divulgação acadêmica na área dos estudos da religião.

Arnaldo Huff, em “Minha história com a Plura Revista da ABHR: memórias e apontamentos”, reflete sobre sua trajetória como editor-chefe e os desafios enfrentados na criação e consolidação da revista. Ele relembra a criação da Plura no contexto do Sistema Eletrônico de Editoração de Revistas (SEER) e a importância do apoio da Associação Brasileira de História das Religiões (ABHR) na construção de uma revista interdisciplinar e inclusiva. Huff destaca a necessidade de paixão intelectual e dedicação voluntária para manter a qualidade editorial e a relevância acadêmica da Plura, ao mesmo tempo em que aborda as dificuldades inerentes ao trabalho editorial, como a busca por pareceristas qualificados e a gestão de recursos limitados.

Já Ismael de Vasconcelos Ferreira, em “memória ainda viva: oito anos em fatos da trajetória de quinze anos da Plura”, narra suas experiências como editor da revista, destacando o trabalho meticuloso e voluntário que garantiu a qualidade e a continuidade da publicação. Ele ressalta os desafios e as conquistas no processo editorial, desde a formatação de textos até a gerência da revista, enfatizando a importância da colaboração e do comprometimento dos envolvidos.

No conjunto, os trabalhos mostram que a *Plura* se consolidou como um veículo importante para a publicação de pesquisas sobre religião, mantendo sua autonomia e relevância ao longo dos anos. A revista enfrentou diversos obstáculos, incluindo questões financeiras e técnicas, mas perseverou graças ao esforço coletivo de seus editores e colaboradores. As narrativas de Ferreira e Huff ilustram a evolução da *Plura* e seu impacto no campo acadêmico, celebrando a dedicação dos envolvidos e a importância da revista na promoção de estudos interdisciplinares e na valorização da diversidade religiosa.

* * * * *

Na seção de artigos de temática livre, reunimos artigos que reflitam as pesquisas atuais no Brasil. O artigo “Empreender com Fé: O Caso da Pastoral do Empreendedor”, de Kriscie Venturi e Elenice Mendes examina a interseção entre religião e empreendedorismo através do estudo da Pastoral do Empreendedor, uma iniciativa da Igreja Católica Apostólica Romana. A Pastoral do Empreendedor foi criada em 2011 por Frei Rogério Soares de Almeida Silveira em Salvador, Bahia, com o objetivo de oferecer suporte espiritual e ético aos empreendedores católicos. A pastoral busca proporcionar um ambiente propício para a formação de empreendedores, estimulando a reflexão sobre a Palavra de Deus e a ética cristã, ajudando-os a enfrentar as situações do cotidiano empresarial com uma perspectiva espiritual.

A pesquisa se baseia em levantamento bibliográfico e análise de documentos para entender a atuação da pastoral e sua relação com o empreendedorismo. A Pastoral do Empreendedor atua em diversas paróquias e dioceses no Brasil, oferecendo retiros, missas, palestras e estudos bíblicos específicos para empreendedores. Ela visa acolher os empreendedores e integrá-los na vida da Igreja, proporcionando um espaço onde podem compartilhar experiências e fortalecer sua fé. A pastoral enfatiza a importância de viver a fé no ambiente profissional, superando crenças limitantes e promovendo uma visão cristã dos negócios. Além de apoiar os empreendedores, a pastoral também promove valores como ética cristã, compaixão, respeito à dignidade humana e cuidado com o próximo. A pesquisa destaca a relevância dessa iniciativa para criar uma conexão entre vida religiosa e prática empresarial, mostrando como a espiritualidade pode influenciar positivamente o comportamento econômico e as decisões empresariais.

Já o texto “O Significado do Ateísmo na Obra de Plínio Salgado”, de Ricardo Oliveira da Silva, examina a construção do conceito de ateísmo no contexto intelectual e político de Plínio Salgado, líder integralista brasileiro. O estudo utiliza uma abordagem sincrônica para mapear as referências intelectuais de Salgado nos anos 1920 e 1930, incluindo o modernismo verde-amarelo, o conservadorismo católico e o pensamento autoritário e fascista. A análise diacrônica foca na construção do significado de ateísmo como “humanidade ateísta” no livro “A Quarta Humanidade” publicado por Salgado em 1934. O artigo revela como Salgado associou o ateísmo a uma fase histórica marcada pelo materialismo, individualismo e ausência de valores espirituais, o que ele considerava prejudicial à sociedade. Salgado, influenciado por intelectuais como José Vasconcelos e pelos movimentos fascistas europeus, interpretou a história humana como uma progressão através de várias fases, culminando na “humanidade ateísta” caracterizada pela descrença em Deus e pela priorização do conhecimento científico sobre a espiritualidade. Ele criticava essa fase por promover conflitos, crises econômicas e relativismo moral. Como resposta, Salgado propôs a “humanidade integralista”, que combinaria valores espirituais, morais e intelectuais, sustentados por um Estado integral.

A obra de Salgado e sua visão sobre o ateísmo foram utilizadas para legitimar as pretensões políticas da Ação Integralista Brasileira, defendendo a necessidade de uma revolução espiritual e moral no Brasil.

O texto “O indivíduo moderno e suas segmentações como pessoa e sujeito: vetores da saída da religião na teoria de Marcel Gauchet”, de Henrique Marques Lott, analisa como a figura do indivíduo moderno se desenvolveu e se transformou ao longo do tempo, particularmente em relação ao processo de saída da religião descrito por Marcel Gauchet. A pesquisa apresenta os principais aspectos que impulsionaram a emergência do indivíduo moderno, destacando a transição da heteronomia para a autonomia, onde o sentido da vida e as normas que regem a sociedade passam de uma imposição externa (religiosa) para uma construção interna (individual). Essa mudança marca a ascensão do indivíduo como um agente autônomo, capaz de construir sua própria identidade e definir seu papel na sociedade. Lott explora as noções de pessoa e sujeito dentro desse contexto, explicando como essas categorias são segmentações do indivíduo moderno que surgiram a partir do processo de desencantamento do mundo.

A pessoa é entendida como uma entidade dotada de reflexividade e identidade singular, enquanto o sujeito é visto como um ser pensante e autônomo, que emerge da interiorização da fé e da racionalidade. O artigo discute como essas segmentações contribuem para a compreensão da saída da religião, enfatizando que a modernidade transforma as pessoas pelo interior, erigindo-as em sujeitos autônomos. Lott conclui que o indivíduo moderno é um produto da interseção entre a razão grega e a religião judaico-cristã, destacando a complexidade e a profundidade desse processo histórico.

Por fim, o artigo “A arte dos milagres e das edificações: as Santas Missões dos frades capuchinhos no Segundo Reinado”, que encerra esta seção, de Luciana dos Santos, examina as atividades missionárias dos capuchinhos italianos no Brasil durante o Segundo Reinado. Focando na documentação produzida pelos religiosos, a autora apresenta a missão capuchinha como um projeto de catequese e civilização, marcado pela construção de igrejas, cruzeiros, cemitérios, açudes, sistemas de aquedutos e escolas. Essas estruturas eram não apenas marcos físicos, mas também símbolos do esforço missionário para transformar o espaço e o tempo dos sertões brasileiros. O estudo revela como as missões itinerantes se integraram ao projeto oficial de expansão das fronteiras do Império brasileiro, utilizando a escrita e a pregação como ferramentas essenciais para a conversão e a civilização das populações indígenas.

A pesquisa destaca o papel estratégico da correspondência missionária na disseminação das realizações dos capuchinhos, documentando milagres, eventos extraordinários e a construção de “equipamentos civilizatórios” que visavam melhorar a infraestrutura local e criar um ambiente de sociabilidade cristã. A narrativa missionária também aborda a pacificação de conflitos locais, enfatizando a importância da pregação e das procissões de penitência como rituais de pacificação. O artigo conclui que a missão capuchinha foi uma peça fundamental na consolidação do projeto de civilização católica e na formação de núcleos urbanos no interior do Brasil, transformando efetivamente a paisagem dos sertões e promovendo a integração das populações indígenas ao Estado e à religião católica.

As três resenhas aqui reunidas fornecem análises detalhadas de obras significativas no campo das Ciências da Religião, explorando diferentes aspectos e contribuições acadêmicas. A resenha de “Brasil Africano: Deuses Seguidores Sacerdotes”, de Reginaldo Prandi, destaca a importância da obra para a sociologia da religião e o estudo das religiões afro-

brasileiras. Prandi oferece uma visão abrangente das práticas religiosas afro-brasileiras, como o candomblé e a umbanda, analisando a evolução dessas religiões, o sincretismo religioso, e os desafios enfrentados por seus praticantes. A obra é celebrada por seu impacto duradouro e sua capacidade de capturar as complexidades das tradições religiosas afro-brasileiras.

A resenha de “A epistemologia das Ciências da Religião: pressupostos, questões e desafios” discute a obra organizada por Flávio Senra, Fabiano Victor Campos e Tatiane Almeida, que aborda a epistemologia das Ciências da Religião. O livro é composto por nove capítulos que exploram diferentes perspectivas teóricas e metodológicas, destacando a necessidade de um diálogo plural e interdisciplinar. Os autores enfatizam a importância de superar dicotomias tradicionais entre ciências naturais e ciências culturais, propondo uma abordagem mais integrativa e reflexiva. Além disso, a obra aborda temas como a epistemologia feminista e pós-colonial, oferecendo uma visão crítica e abrangente das Ciências da Religião.

Por fim, a resenha de “Por Amor a Sião: Israel, igreja e a fidelidade a Deus”, escrita por Magno Pagnelli, apresenta de maneira crítica a obra, que surge na esteira do movimento chamado sionismo evangélico, uma espécie de defesa das causas do Estado de Israel. Escrita por um autor que se posiciona na tradição da igreja cristã, onde estão aqueles que professam a teologia produzida no século XVI. O autor do livro é mestre em Teologia, professor da mesma disciplina e autor de uma Teologia Sistemática que teve relativo destaque no cenário evangélico-protestante no Brasil, o que torna sua leitura reflexiva necessária àqueles que procuram entender o que pensam os evangélicos mais aguerridos pela causa sionista.

Desejamos a todos e a todas uma ótima leitura!



ONILÉ¹ — A TOTALIDADE-MUNDO: ANDANÇAS E FLUXOS AFRO-BRASILEIROS

Onilé – the world-totality: afro-brazilian wanderings and flows

Lorena Penna Silva*

Universidade Federal da Bahia (UFBA)

Eduardo David de Oliveira**

Universidade Federal da Bahia (UFBA)

DOI: 10.29327/256659.15.1-1

RESUMO:

Onilé, entidade do antigo Daomé, teve seu culto recriado no Brasil por meio das religiões de matriz afro Brasileira, assemelhando-se, por vezes, à constituição do chão/fundação de terreiro de candomblé com o intuito de expandir a força realizadora (asé|), a partir da recriação de territórios míticos que recompõem o microcosmo africano com seus modos de vida e produção de conhecimentos ancestrais ressignificados no presente. O texto traz percepções sobre Onilé na África e na diáspora e suas relações com outras existências nos lugares e convivências com as diferenças entrelaçadas ao pensamento de Totalidade-Mundo e Relação Poética de Eduardo Glissant; os fluxos da filosofia afro-brasileira e a descrição de experiências observadas nos terreiros de candomblé Ilê Logun Edé Ala Key Koysan, no bairro da Boca do Rio – Salvador-BA.

Palavras-Chave: Onilé; Território; Candomblé; Religiões de Matriz Afro-brasileira.

¹ Expressão em Iorubá que significa a senhora da terra.

* Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Difusão de Conhecimento, da Universidade Federal da Bahia (PPGDC/UFBA). Servidora técnica do Centro de Cultura, Linguagens e Tecnologias Aplicadas, da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (CECULT/UFRB), membro do grupo de pesquisa ECSAS/GRAI e Rede Africanidades, Egbon e Ajimuda do Ilê Logun Edé Ala Key Koysan – Salvador -BA. E-mail: lorenapennaufbr@gmail.com.

** Doutor em Educação pela Universidade Federal do Ceará. Professor Adjunto da Faculdade de Educação da Universidade Federal da Bahia. Pesquisador do Grupo de Pesquisa RedPect-UFBA. Coordenador do Grupo de Pesquisa Rede Africanidades e do Grupo Griô: Cultura Popular e Diáspora Africana. Sócio fundador do IPAD-Instituto de pesquisa da afrodescendência e sócio fundador do IFIL - Instituto de Filosofia da Libertação, membro da coordenação ampliada do IFA - Instituto de Filosofia Africana e Afro diaspórica, Vice-Coordenador do Programa de Pós-Graduação em Difusão do Conhecimento (PPGDC/UFBA) / doutorado. E-mail: afroduda@gmail.com.

INTRODUÇÃO

Onilé, em África, cujo significado em iorubá é a senhora da terra, enreda-se aos cultos de Sapata, Mawu, Lisa, Ọbalúwáiyé, Buruku, de origem daomeana, e a sociedade Ọgbóni. Esse culto é migrado para o Brasil e recriado nas religiões de matriz afro-brasileira, a partir da memória coletiva dos negros escravizados. Onilé se confunde com a constituição do chão dos terreiros de candomblé que demanda fixações e espalhamentos no território mítico, microcosmo de reminiscência de formas de vida africana dinamizadas e ressignificadas na diáspora.

Onilé é mobilizada como a composição do mundo estabelecendo conexões com o meio ambiente, com as existências e com as coisas, a fim de expandir o lugar pelas relações, sem diluir sua identidade, sem amalgamentos. O chão da terra é movido pela dinâmica do lugar e sobrevive dos fluxos relacionais obtidos pelas convivências com o entorno, levando em consideração a opacidade das relações. A persistência é pela multiplicidade das diferenças, refutando homogeneizações e permitindo possibilidades infinitas alcançadas pelos encontros, pelas relações e seus desdobramentos.

As existências contidas em Onilé / chão do terreiro são empobrecidas à medida que suas partes são expurgadas e/ou subalternizadas da totalidade-mundo (Glissant, 2021) que requer fricção entre as culturas, os saberes, não reivindicando posições hierarquizantes e/ou excludentes, mas se movendo pelo dar-se-com o outro. A totalidade-mundo, que não é totalizadora, permite mudanças de imaginários, com movimentos criativos dos lugares com suas especificidades.

O artigo divide-se em três partes. A primeira seção *Relações entre as categorias do pensamento de Glissant e Onilé/ o chão do terreiro* apresenta conceitos de totalidade-mundo, identidade-relação, pensamento arquipélago, poética da relação e território que fornecem o eixo da discussão em torno de Onilé; a segunda seção *Concepções sobre Onilé em África* são apresentadas as formas de culto e as percepções sobre a entidade no Daomé e na sociedade proto-iorubá; a terceira sessão: *Onilé e o chão nos terreiros de candomblé*, subdividido em *Cruzamentos afro-indígenas: narrativas experienciadas no Ilé Logun Edé Ala Key Koysan , em Salvador-BA* resulta da observação participante nos terreiros de candomblé de Salvador, em especial, o supracitado, e suas interlocuções com a filosofia afro-brasileira.

RELAÇÕES ENTRE AS CATEGORIAS DO PENSAMENTO DE GLISSANT E ONILÉ/ O CHÃO DO TERREIRO

A categoria de pensamento identidade-relação, mobilizada por Glissant, tem como base o rizoma (Deleuze e Guatarri, 1995), afasta a filiação vinculada a gênese de criação do mundo que legitima a violência contra povos, a usurpação da terra e a projeção de um saber. A identidade-relação é o movimento de abertura que permite o choque com outras culturas, sem com isso diluir o pertencimento, mas posicionando o ser como ser-sendo, não a priori, em relação com o outro, produzindo imaginários. Segundo Glissant (2021, p.174), “a identidade-relação está ligada não a criação do mundo, mas à vivência consciente e contraditória dos contatos entre as culturas”.

A identidade-relação comunga com a errância e a totalidade mundo (Glissant, 2021). A errância são desvios que se contrapõem ao pensamento-sistema (compartimentado, transparente, universal, generalizante), ela se dá a partir da busca do outro aguçada pelo imaginário da totalidade includente e não do totalitarismo. Glissant (2021) cita como exemplos de errância as condições impostas pelo processo de deriva e exílio ocasionados pela plantation/plantação (sistema de colonização dos Estados Unidos e da Europa que exploravam mão de obra escrava), a diáspora dos povos africanos e judeus escravizados, a Ilíada, a Odisseia, a Eneida, as epopeias africanas.

A errância é típica de muitas comunidades que resistiram à opressão, ao racismo, ao genocídio, sobrevivendo a imposição de uma globalização que destrói especificidades pelo projeto universal e homogêneo imposto. O candomblé, neste caso, é lido como uma forma de desvio que preserva modos de vida e produção de conhecimento ancestrais alargando-se pela busca incessante do outro.

As migrações dos africanos da África Ocidental relatadas por Lépine (2000) não faziam com que as formas religiosas existentes fossem perdidas, os cultos iam se remodelando pelas agregações, abertas as relações com o lugar, as coisas e as pessoas.

Já os africanos da África Central, em travessia pelo processo de escravização, procuravam firmar aspectos dos seus modos de vida na diáspora, ou seja, impregnar e demarcar o território com as reminiscências identitárias, sendo o principal dele o de comunidade, principalmente, as religiosas. Heywood (2019) cita outros aspectos como:

segurança da família, nos símbolos de poder e autoridade, na prudência em relação a estranhos e particularmente nas amplas semelhanças linguísticas pelas quais as pessoas que conversavam entre si no dia a dia expressavam uma familiaridade de associações espontâneas (Heywood, 2019, p. 46-47).

A totalidade-mundo, ressonância da identidade-relação, revela-se na criouliização que para Glissant (2006, p. 07) é a palavra oferecida para “expresar ese hecho imprevisible de inauditas resultantes que nos preservan de que nos persuada una esencia o nos empecinemos en exclusivas”. A imprevisibilidade pelos choques culturais é condição da criouliização que reclama multilinguagens que não é o somatório de várias línguas.

A totalidade-mundo reivindica relações em que as comunidades são fontes de conhecimento sem exigir para elas a legitimidade absoluta ou a universalização das suas práticas. O que se pretende é o exercício dos imaginários para a constituição do novo pelo movimento criativo das relações que vão se estabelecendo entre as culturas e que explorem numa totalidade-mundo que afasta a unidade totalizadora.

A totalidade-mundo, que nunca se completa pela ebulição ou pelo caos mundo, exige a opacidade (em oposição às reduções e às transparências) para irromper, resplandecendo a beleza impregnada nas experiências dos povos que se comunicam e libertam o saber das relações pelas diferenças que os constituem e que formam a totalidade-mundo (Glissant, 2021).

O pensamento arquipélago de Glissant desloca o pensamento de território que é limite e ampliação dos processos de conquista e da filiação legitimantes. O continente é movido pela violência que desconhece o outro e fixa o ser exclusivo pela síntese.

El pensamiento archipiélar encaja bien con la estampar de nuestros mundos. Le toma prestadas la ambigüedad, la fragilidad, la derivación. Admite la práctica del desvío, que no es ni huida ni renuncia. Reconoce el alcance de las imagerías de la Huella y las ratifica. ¿Acaso es renunciar a gobernarnos? No, es sintonizar con esa parte del mundo que, precisamente, se ha extendido en archipiélagos, esas a modo de diversidades en la extensión, que, no obstante, aproximan orillas y desposan horizontes. Nos damos cuenta de qué lastre continental y agobiante, y que llevábamos a cuestas, había en esos suntuosos conceptos del sistema que hasta hoy han empuñado las riendas de la Historia de las humanidades y han dejado de ser adecuadas para nuestros desperdigamientos, nuestras historias y nuestros no menos suntuosos derroteros errabundos. La idea del archipiélagos, de los archipiélagos, nos franquea esos mares (Glissant, 2006, p. 33).

A violência/liberdade do arquipélago é pela preservação das especificidades dos povos nos lugares e o que é produzido da relação com o outro, possibilitando abertura, sentidos, inclusão, ressonâncias e dissonâncias com à totalidade que não é caótica e nem unificadora. Santos (2019, p. 75) nos informa que:

a metáfora dos arquipélagos na construção do pensamento de Édouard Glissant marca a perspectiva do diverso em sua disputa pela criação dos imaginários. O arquipélago é o que possibilita a multiplicidade, marca a unidade e, conseqüentemente, a possibilidade da relação com o “Todo-o-Mundo” (Santos, 2019, p. 75).

As noções de território podem ser ampliadas não as circunscrevendo em fronteiras fixas, como nos informa Sodré (2002) a partir do pensamento de patrimônio simbólico, resguardando os valores e princípios imanentes à vida vivida que se movimenta no lugar com o objetivo de potencializar o poder de realização, sem, contudo, afastar a plasticidade dos símbolos que se dão no lugar.

O território marca singularidades próprias de grupos que sobrevivem nas relações estabelecidas e que ultrapassam seus limites e se reinventam. Essas singularidades residem no lugar e percorrem com as pessoas nos espaços que são marcados novamente limitando a terra. O autor, diferencia as concepções entre território, espaço e lugar.

O lugar como a delimitação do espaço, *locus* de vivências, do concreto, onde as relações são estabelecidas. É o lugar que completa os espaços que são abstrações físicas associadas ao tempo. “Sendo o limite aquilo que possibilita as coisas serem, o espaço define-se como o que se faz caber num limite. E essa regulação dá-se por constituição de lugares através das coisas, por localizações. Donde os “espaços recebem o seu ser dos lugares e não dos espaços” (Sodré, 2002, p.21).

Para Santos (2021) o espaço é formado de tempos sucedâneos no presente que se reatualizam na realidade. Coincide com o resguardo dos fatos históricos defendido por Sodré (2002) sustentado pela relação que existe no presente e naquilo que já existiu para adentrar o novo/ o reinventado. As perspectivas desses dois autores chamam atenção para as limitações de uma concepção ocidental de tempo como sucessão de instantes pontuais, projetado para o futuro e sepultando o passado convenientemente desatrelado da filiação dominante que usurpou os espaços pela exploração e eliminação dos povos.

O momento passado está morto como tempo, não porém como espaço; o momento passado já nem voltará a ser, mas sua objetivação não equivale totalmente ao passado, uma vez que está sempre aqui e participa da vida atual como forma indispensável à realização social (Santos, 2021, p. 14).

Uma das formas de sobrevivência dos escravizados era pela recriação do espaço para a retomada da memória. A primeira recriação espacial é o corpo, aberto ao movimento, ele é palavra, conversa com o tempo; a segunda, é o lugar dos ritos, da família reconstituída pelos afetos e pela convivência, a partir dos modos de cuidar remanescente; a terceira e a sacralização dos objetos e das coisas, dando sentido à existência.

A poética da relação para Glissant (2006) é a possibilidade de movimentar o imaginário para uma totalidade mundo, a partir dos lugares que nos correspondem. Urdida no conceito de beleza para alargar o entendimento da relação que se desabrocha pela estética, pelas subjetividades, pelas múltiplas linguagens emaranhadas no diverso, encoberto pela opacidade, que rege as relações que não repousam sobre uma verdade generalizante e nem na completude do conhecimento-mundo.

A relação, nesse ponto, não pressupõe alienação do contexto cultural e nem redução sistemática de seu circuito de produção, a insistência é pela produção do diverso (Glissant, 1981). O diverso toma o sentido da “implicação moderna das culturas, em suas errâncias, sua reivindicação estrutural de uma igualdade sem reserva” (Glissant, 1981, p.1) e sustenta os lugares produzindo sentidos e existências a partir das conexões estabelecidas.

A beleza está impregnada nas experiências dos povos que se comunicam e libertam o saber das relações pelas diferenças que os constituem e que formam o que o autor chama de totalidade-mundo, onde não existe mais autoridade orgânica, tudo é arquipélago (Glissant, 2021).

Essa categoria se acopla à Onilé como o chão do terreiro e/ou plantação do chão no qual se apresenta como fixação e espalhamento na abertura e/ou continuação do terreiro. Sacraliza-se o chão pelos rastros de um passado reconstituído, firmando os seres nos lugares com abertura para os encontros que acontecem pela expansão do terreiro em torno das pessoas, da natureza, das existências e da comunicação com outros espaços. O lugar torna-se dinâmico e se movimenta pelas conexões que não cessam.

CONCEPÇÕES SOBRE ONILÉ EM ÁFRICA

Os registros iniciais do culto à terra no Benin, África Ocidental, apontam para o antepassado divinizado dos primeiros clãs em Abomé que antecede aos elementos do sistema religioso pré-odùduwà e descendem dos Igbó, os Igala (conhecidos como proto-Iorubá). O Benin é fronteiro com o golfo da Guiné Burkina Faso, Níger, Nigéria e Togo. Até 1974, essa região era conhecida como Daomé e era formada pelos reinos de Allada, Abomé, Porto Novo, Ketou, Tchabè, Nikki, Djougou, Ouidah, Popó etc.

Provavelmente, o grupo Ajá-Yorubá, no séc. XVII, trasladou de Allada para Abomé, e levou o culto de Saponna com suas variações plurinominais ou de entidades e ritos semelhantes, como Mawù-Lisa, Sakpata, Obaluaye, Buruku, Omolu. Esses cultos estavam impregnados de valores da sociedade que segundo Lépine (2000, p. 17) baseavam-se “na sacralização da terra, valorização da idade e veneração aos ancestrais”. Associando o território aos princípios da senioridade² e da ancestralidade³, dos grupamentos humanos e das tradições não enraizadas no território originário pela constante transmigração.

Uma das formações de Onilé, em Daomé, é representada por Nanã, Buruku, Mawú, a matéria primordial, lama, criadora, parte da sociedade Egbé Eléye, com o oriki Omo Àtiòro okè ofa, associada às mulheres-pássaros, conhecidas como as Yami Oxorongá (Santos, 1993, p. 14). Encarnação da natureza, incontrolável pelo seu poder de não dissolução, pelo resguardo da vida, frente à humanidade, portanto, as que detém os ajoguns⁴. Segundo Lépine (2000, p. 62) essas entidades consideradas da floresta não recebem culto por não serem divindades, pertencem ao mundo dos desejos e dos temores, e elas escapam do controle da sociedade.

² Na sociedade Iorubá, segundo Oyèwùmí (2021), “não faz gênero e sim senioridade”. O princípio da senioridade hierarquiza as relações por meio da idade cronológica no contexto relacional e situacional. A autora aponta que gênero é construção social, histórica e ligada à cultura. O princípio da senioridade regula as relações sociais na sociedade Iorubá, sem com isso colocar o corpo em evidência, mas as relações estabelecidas entre as pessoas e suas dinâmicas, a partir das hierarquias onto-sociais, sem olvidar que o uno se une ao todo e o todo une-se ao uno, onde todas as coisas relacionam-se, comunicam-se em sentido comunitário.

³ O conceito de ancestralidade abarca o da senioridade pela compreensão das acumulações das experiências, mas firmando a sua relatividade para o alcance das potencialidades do existir no agora, levando em consideração as relações, interações, iterações entre o cosmo e o corpo, a partir de princípios éticos, estéticos e ontológicos (Oliveira, 2020)

⁴ Nome coletivo de coisas ruins/negativas as quais os seres humanos são suscetíveis e que causam temores.

A autora informa que o sistema religioso dos daomeanos “está inscrito na paisagem imanente à vida cotidiana” (Lèpine, 2000, p. 68), entretanto, a concepção de Onilé, em África, é muito difusa pelos processos migratórios de expansão, de colonização e de reconstituição do culto com nomenclaturas diferentes e associadas a outras entidades entre os fons (Ajá) e os Yorubás. Lèpine (2000) narra que os Ajás levaram para Daomé, duas entidades complementares: Sakpata (já conhecido na sociedade Yorubá como Sópónnà, Obaluaye e Aion, Omolu) e Buruku (já conhecida em Ilé-Ifé, Oyo e Nupe), associadas a um Deus criador identificado com a terra-mãe (Onilé, Ògéré, Nanã Buruku, Mawú, Minoná) e uma divindade representando os ancestrais dos primeiros grupos humanos.

Essas duas entidades correspondem à substância primordial da criação da vida, da natureza, residência dos espíritos e a ordem social; a cultura, elemento procriado, residência dos vivos. A duplicidade na constituição do sistema foge a binaridade e atende à complementaridade de suas oposições, de seus elementos, para a compreensão da constituição do mundo: masculino/feminino; sol/lua; noite/dia; esquerda/direita etc. Essa representação enseja a formação de tudo que existe e existirá que nunca é uno, é sempre ambíguo.

Em África também associam Onilé à Sociedade Yoruba Ogboni que segundo Ribeiro Júnior (2008, p.19) “é uma instituição tradicional que detém poderes religiosos, judiciais, políticos e administrativo”. No período da escravidão no Brasil, Clóvis Moura assegura que essa organização sobreviveu e influenciou nas lutas contra a opressão e a situação do negro. Segundo Moura (2014, p. 102), a Ogboni, com suas reminiscências tribais, serviu para dar estrutura orgânica aos movimentos dos escravos baianos.

Willians (1960, p.364 *apud* Ribeiro júnior, 2008) transcreveu entrevistas feitas com os membros de Ogboni, em Oyo, na Nigéria, em 1948, nas quais eles diziam: “a terra (...) existiu antes das divindades e o culto Ogboni, antes da realeza. A terra é a mãe em que os mortos retornam. A terra e os ancestrais, não as divindades (os orixás), são as fontes das leis morais”. A terra como ordenamento social a partir dos valores e da ética grupal dos humanos e dos ancestrais representados por Obaluaye, inclusive como o controle social da comunidade. Essa relação era imanente à realidade e à cultura de subsistência, a agricultura.

O Edan Ògbóni, imagem associada à Onilé, em África, é feito com ligas de cobre e apresenta-se em um duplo com a representação do masculino e do feminino ligados ora

pela cabeça, ora pelos pés. O Edan é a própria entidade da terra. As várias imagens expostas se apresentam com as mãos postas uma de frente a outra, na altura do umbigo, como segurando o ventre e / ou segurando uma criança e a outra fumando cachimbo e/ou com um instrumento de trabalho. Mesmo com as variações iconográficas, o duplo sempre aparece unido, representando a natureza e o primeiro ancestral (mundo humano e a cultura) e/ou a fertilidade e a expansão.

As ligas de cobre⁵, material representativo da imagem do Edan Ògbóni da sociedade Ògbóni que venera a terra, nos dão sinal dessa condução energética que corre em vários sentidos, de um polo a outro, e a propagação de sons e das cores que compõem os elementos de criação do mundo e são lastros da performance negra africana e na diáspora pelo “tamborilar- dançar - cantar” (Fu-Kiau, 1994 *apud* Martins, 2011a).

As correntes, formadas de anelares, que ligam a imagem do Edan Ògbóni, unidade no estado de duplicidade, são vistas como o elemento de passagem dos antepassados do céu mítico para as camadas profundas da terra e uma temporalidade cíclica em que os seres vivos e não-vivos se repetem no espaço. Segundo narrativas encontradas em Vogel, Mello, Barros (1998), a constituição do solo foi realizada em um momento primordial de criação pela galinha de d’angola que ciscou a terra e o chão foi aumentando e surgiu a Terra. Após firmado o chão, desceram pela corrente todos os orixás.

Lèpine (2020, p.162) também afirma o posicionamento de Santos (2008) sobre as oferendas realizadas nos ritos litúrgicos que são consagradas com os três sangue (animal, vegetal e mineral) jorradadas na terra, com olhares e reverências debruçando-se sob o solo. Nesta observação, o Orum⁶ situa-se na terra, inexistindo assim entidades que despontam do céu à semelhança da figura de Deus no cristianismo. Ou seja, o processo de colonização talvez tenha deslocado o solo mítico da cosmogonia das sociedades africanas pré-coloniais. Podendo inferir que o movimento de rotação e translação da terra em torno do sol seja a configuração do orum mítico na incidência de campos de luz que compõem a terra e não destacados dela.

⁵ O cobre é o primeiro metal usado pelo homem, como se verifica nos registros encontrados de faca e canos de cobre encontrados no Egito e que datam mais de 8000 e 2750 anos AC, respectivamente (TSCHIPTSCHIN, 2020). Ele apresenta alta condutividade elétrica e térmica, que se opõe a resistividade, ou seja, maior ou menor resistência ao ser atravessado por uma corrente elétrica, é dúctil, maleável e eletrolítico e produz acústica. Era o minério que representava riqueza pela sua distribuição, dando autoridade política na região como as colinas de Mayombe, ao norte do baixo Zaire, como cita Heywood (2019, p.50).

⁶ Entendido como um céu mítico no qual reside as divindades.

ONILÉ E O CHÃO NOS TERREIROS DE CANDOMBLÉ

Onilé figura na plantação do chão nos terreiros do candomblé e se mobiliza no sentido de se enredar com outras entidades, sacralizar os espaços, as coisas e se desenvolver, reconfigurando, as práticas de um território dentro de outros a fim de propagar as existências que se dão nas relações e nas suas transmissões. Essa forma de atuação de Onilé corresponde a identidade-relação (Glissant, 2021) e a abertura para a alteridade, agregando o diverso que é a matéria de Onilé. A plantação do asé no chão é ato coletivo para a mobilização da energia vital individual que se somará com outras forças, fortalecendo a casa, as pessoas e os eledás.⁷

As práticas de terreiros de candomblé têm como fundamento inicial para abertura de um terreiro, a plantação do asé⁸ da casa com as atividades votivas à *Onilé* (senhora da terra), contração das palavras oni: senhora e llè: espaço/terra, na língua lorubá; ou, como se chama nos terreiros de Angola, Intoto (termo vinculado ao nkisi Kavungo) e no Jejé (vodum Sapatá ou vodun Ajunsum). Trata-se de uma entidade africana, cujo culto foi recriado no Brasil, no processo de diáspora, nos terreiros de candomblé de todas as nações, com nomes e cultos diferenciados.

Essa entidade é coberta de Awo⁹ pela sua constituição que se apresenta sob a forma de uma única entidade ora feminina, ora masculina, ao mesmo tempo em que é múltipla pela composição dos elementos utilizados para o seu culto e das relações que são estabelecidas com outros orixás/voduns/inquices e entidades que a complementam, sustentando o território que não para de se multiplicar no tempo, afirmando a vida e a morte, em contínuo.

No plano material ao se tratar da manifestação de orixá que se apresenta no corpo e sobre o corpo humano, com Onilé não há relato de incorporação, nem definição de gênero, apesar das casas vincularem ora ao feminino, pela concepção da terra, e as mães ancestrais, e, ora ao masculino, aproximando-o com orixá/vodum Obaluaye/Sapatá. Sua representação iconográfica, entretanto, é dupla.

Onilé é indizível como um elemento concreto pela “unicidade” da composição ou pelo seu alcance, já que a terra, num sentido amplo, engloba as espécies humanas, seres

⁷ Elemento constitutivo da alma humana.

⁸ Oferendas realizadas com elementos vegetais, minerais e animais para firmar o terreiro recém constituído, mobilizando força de realização e expansão de vidas.

⁹ Segredo/mistério.

vivos e não vivos, a natureza, as energias. Em diálogo com Glissant (2011, p.180) chama a atenção o conceito de opacidade para o entendimento de Onilé, que segundo o autor: “não é encerramento numa autarcia impenetrável, mas sim subsistência em uma singularidade não redutível”, que desestruture, quiçá aniquile as escalas hierarquizantes, ou seja, renuncia à razão redutora que, nos embates entre as diferenças, opera com o intento de simplificar o intraduzível ou de clarificar para compreender ou pautar o outro por uma única verdade.

Exu¹⁰ é quem encarna e é encarnado no não-redutível, na opacidade, que é aumentada na multiplicidade, representada pelo exu Òkòtó, símbolo de multiplicação e crescimento, em conjunto com exu Ésí Òjísébo ou Elèrú quem recebe as oferendas/congraçamento atravessando o mundo do visível e do invisível. O movimento das trocas/reciprocidade é parte da dinâmica do sistema religioso para restituição do equilíbrio. É o sacrifício feito para restauração da vida em plenitude.

Santos (2021, p. 140) diz que Exu “(...) é um elemento constitutivo, na realidade dinâmico, não só de todos os seres sobrenaturais, como também de tudo que existe”. Se Exu está em tudo que existe é parte de Onilé e de tudo que a compõe. Exu é a encruzilhada das relações e dos encontros pelas impulsões corpóreas.

Onilé, apesar de não assentar em nenhum ori¹¹ (cabeça), firma o corpo e o ori, segurando-os pelos pés que se conectam à terra, geradora de vida, de alimento, de água, de ar e do retorno dos que vivem para morrer e morrem para viver, numa roda imanente de sustentação ancestral.

Nas comunidades de terreiro em Salvador (BA), percebe-se no centro dos seus barracões uma lajota ou outro material diferenciado, geralmente em formato de um quadrado e que é ligado a pilastra de sustentação da cumeeira da casa, regida por um orixá patrono. Local este em que os /as adeptos/as da casa saúdam ao adentrar no terreiro, curvando-se e colocando a mão no chão e na cabeça ou deitados em reverência, nas formas de dòbalè, Yíinká, Kunl.¹² O espaço é sacralizado, constituindo-se o território mítico daque-

¹⁰ Orixá em lorubá responsável pela comunicação e o trânsito entre mundos.

¹¹ Ori, cuja tradução é cabeça, em lorubá. Assentar no sentido de manifestar ou ser o orixá regente da pessoa.

¹² Formas de se tomar a benção, em lorubá: prostasse ao chão com as mãos fechadas uma sobre a outra de forma central; girar o corpo para ambos os lados com as mãos embaixo da orelha ou ajoelhados.

le axé, onde se encontra fundada a representação de Onilé/Intoto. Esse espaço também é o centro dos pontos cardeais/solares que compõem junto com os atabaques, os quartos dos orixás (peji) e as portas de entrada do barracão, os fluxos de movimentação da potência do terreiro.

A concepção de território nos terreiros é para além do espaço físico, o chão do terreiro, e compõem-se dos corpos, receptáculos do sagrado; das feiras e mercados livres, local de transações e trocas do que brota da terra; da natureza- personificação das entidades; da terra- origem e morte da vida de todos seres, de onde provém os alimentos; dos objetos e dos materiais sacralizados; das praças, das encruzilhadas, dos caminhos e das ruas -abertura e propagação do sagrado em processos interativos. Os limites territoriais se abrem, se interligam e se fecham, ininterruptamente.

Quando não se herda pelas vias sucessórias um terreiro, ele é fundado pelo princípio da família estendida, ou seja, a família criada pelo acolhimento, pelos afetos. O terreiro, cujo asé já foi plantado, renova-se a cada obrigação para Onilé, para a comunidade e para as descendências que darão seguimento a expansão do asé, a partir da indicação do jogo de adivinhação/ifá que pode recair sobre a família consanguínea ou não.

A pessoa iniciada e indicada para o cargo de yalorixá ou babalorixá¹³, após realizar a obrigação de 07 anos/ Odu Meje,¹⁴ momento no qual abandona a função de Yaô e passa para a de Egbon, deverá estender a sua força vital e a dos seus ancestrais, próximos e longínquos que se encruzam na diáspora por meio da demarcação do espaço mítico. A abertura do terreiro é precedida dos assentamentos em torno de Onilé e de Exu que irão guardar a casa e possibilitar o trânsito.

A criação de um novo terreiro, onde o asé será plantado, é um processo de desterritorialização dos espaços, dos corpos, das entidades, dos objetos sacralizados, ou seja, o terreiro que entregou a cuia¹⁵ ao egbon, liberta-o do umbigo iniciático para que ele possa constituir um umbigo iniciador que gerará outros tantos. Esse processo também é territorialização pela repetição ancestral. Seu fulcro é a expansão e a afirmação da vida através de agenciamentos (Deleuze; Guatarri, 1972) que não param de gerar fluxos rizomáticos, produtores de multiplicidade.

¹³ Zeladora e zelador de orixás nos terreiros de candomblé

¹⁴ Após iniciada/o no candomblé, o/a Yaô, a depender do terreiro a que está vinculado, passará por 06 obrigações nos interstícios a saber: 01, 03, 05, 07, 14 e 21 anos.

¹⁵ Cabaça com apetrechos ritualísticos repassados ao egbon que recebeu o cargo de babalorixá ou yalorixá.

Apesar de se desdobrar em linhas de fuga e segmentariedade, convergências e divergências, o movimento de territorialização e desterritorialização que marca a trajetória das comunidades de terreiro não se desvincula de uma memória grupal que dá sentido à existência. É parte da identidade-relação, (Glissant, 2021) que tem como base o rizoma, que não se utiliza da filiação para reclamar legitimidade, nem cria raízes profundas destruindo tudo ao redor, entretanto, não se dilui no todo, desvanecendo-se do que se é e da sua pertinência. Provoca contatos entre as culturas, revestindo-se de narrativas não universais, comunicáveis, com o intento de ampliar saberes, aguçar processos criativos e trocas de imaginários.

O chão é o espaço-tempo mítico, material, físico, orgânico que se alarga à medida que as relações são estabelecidas pelo terreiro; forjado pela reminiscência africana recriada na diáspora, reúne entidades individuais e coletivas. O chão é plantado para sustentar a casa, sacralizando o lugar e os objetos com o intuito de expandir e dar continuidade a ancestralidade com seus próprios enredos.

Onilé reúne o território e a ancestralidade no seu núcleo, entretanto, ao mesmo tempo em que firma sua representação, necessária para a constituição da sociedade, não se fixa a um local ou a uma categoria. Ela vai se espalhando e se desdobrando em movimentos relacionais que não implicam nem na dissolução, nem na conquista ou apropriação daquilo que é diferente de si.

A ancestralidade, um dos marcadores do chão de terreiro, se atualiza no lugar enquanto potência realizadora que representa uma coletividade que é (trans) formada com outras. A ancestralidade presente no invisível/visível expressa modos peculiares de vidas integradas. Esses modos ressoam no tempo dinâmico das experiências.

Há relatos de pessoas antigas no candomblé que tiveram que abrigar seus orixás nas suas casas até que os mesmos dessem caminhos ou indicassem o espaço do terreiro. As salas das casas se transformavam em barracões em dias de xirê ou sessão para caboclos, recriando um espaço mítico. Os indicados pelo ifá que se recusavam a expandir e demarcar o lugar, comumente voltavam atrás da decisão, por problemas familiares, de saúde física, mental e espiritual.

A constituição do chão de terreiro é complexa e envolve as relações espaciais transladadas pelo tempo que dita as comunicações no agora que emergem das diferenças que

o constituem e, ao mesmo tempo, produzem seus próprios significados no manejo de interdependência e de independência que não se limitam ao lugar e nem somente a uma espécie. As existências são o que compõem o chão, sem classificação, nem hierarquizações. É a necessidade da totalidade incompleta que produz beleza pelo seu estado, provocando encantamento.

Em muitas casas para a plantação do asé são feitas oferendas para os eguns, yamis, exú, iku, Oyá Igbalé e determinadas qualidades de Yemanjá¹⁶ e orixás considerados da terra: Omolú, Nanã, Oxumaré, Ewá, Ossain, Iroko. Essas entidades também são singularizadas em seus próprios ritos ou a depender dos enredos, relacionadas a outras existências. O objetivo é restituir a potência desprendida para sustentação da casa, aumentando a potência que incide sobre as partículas que novamente desprendem-se para expandir e dar sequência ao movimento vital contínuo.

A condução energética da casa flui de Onilé até a cumeeira e abre-se para o céu mítico e para os feixes solares. Movimentos contínuos vibracionados pelos toques dos atabaques, produzem ritmos que impulsionam os corpos em fluxos e travessias, formando uma dupla sustentação que propaga força vital e garante o não encerramento das conexões

Essa condução remete-me ao corpo-tela (Martins, 2021) quando a autora explora a sonoridade e cinética dos corpos que encarnam a oralitura que envolve outros corpos, inscrevendo no tempo e no espaço memórias, saberes, potências, performances, poéticas e fazer estético. “O corpo-tela é um corpo-imagem constituído por uma complexa trança de articulações que se enlaçam e entrelaçam, onduladas com seus entornos, imantadas por gestos e sons, vestindo e compondo códigos e sistemas” (Martins, 2021, p.79). O indivíduo em alteridade com seu orixá que subsiste no corpo, provoca uma estética, como uma encenação teatral em que a pessoa e o personagem são uno.

A terra torna indispensável a presença do humano, dos seres, das coisas, da natureza, da poética que envolvem toques, gestos e cantos e que são partes ritualísticas imprescindíveis. As oferendas realizadas para Onilé precedem a de outros orixás, com exceção de Exu, Eguns e Caboclos, nas obrigações individuais. Nos rituais de Onilé todos devem fixar a frente à terra e em silêncio, sentir e ouvir o que a Terra quer. São entoados cânticos como: *Iba orixá, iba onilé, Iba Moju ba ô*.¹⁷

¹⁶ Eguns – espíritos de pessoas falecidas; Yamis – mães ancestrais; Exu – orixá da comunicação; Iku – a morte, Yemajá, orixá associada às águas salgadas no Brasil.

¹⁷ Eu saúdo o orixá, saúdo Onilé, Salve a senhora da terra.

Onilé/ Intoto (na nação angola) é rito fundamental para aqueles que recebem o cargo de Yalorixá/Babalorixá que abrem o solo como um adoósùu¹⁸ para receber os elementos que movimentarão a potência do lugar que se alimenta de tudo aquilo que ele produz/conduz de forma antropofágica, ao mesmo tempo é a condição da continuidade de geração de vidas.

É colocado no adoósùu do Yaô, nos processos iniciatórios, preparos que lembram o formato dos montículos de terra do assentamento de Onilé, no chão batido, assim como os de Exu/Legbá, em África, sem se olvidar da representação do poder feminino, expresso no Ekodidé¹⁹. Segundo Vogel, Mello, Barros (1998, p. 107) o adoósùu ou ósùu representa a colina vermelha que emergiu das águas no mito de criação do mundo e que deve conter os princípios ou substâncias da vida simbolizadas pelas cores branca, preto e vermelha com variações trazidas por outros autores como Pierre Verger. O adoósùu firmado na cabeça é prelúdio que a terra é o transe de um único mundo em ininterrupta comunicação/relação espiritual e humana.

Toda feitura de santo requer ebós/ofereças para que os ajoguns sejam afastados da pessoa que renasce para o compromisso ético com seu próprio orixá. Sakpata/Omulú é temido pelo povo Yorubá e Daomé por acreditarem ser ele a divindade que afasta os ajoguns, implicando automaticamente na saúde do ara e do emi²⁰. Os ajoguns se apresentam como os limites dados pela natureza para a busca de equilíbrio nas condutas humanas. Segundo Abimbola (2011, p. 3) são: “ikú (morte), àrùn (doenças), òfò (prejuízos), ègbà (paralesia), òràn (tribulações), èpè (pragas), èwòn (prisão), èse (preocupações de qualquer tipo), os quais os iorubás acreditam ser os mais importantes inimigos do homem”.

CRUZAMENTOS AFRO-INDÍGENAS: NARRATIVAS EXPERIENCIADAS NO ILÉ LOGUN EDÉ ALA KEY KOYSAN, EM SALVADOR-BA

Esta seção é resultado da observação participante realizada no terreiro Ilè Logun Edé Ala Key Koysan, em Salvador, de responsabilidade da matriarca Mãe Beata/Xaluga. Há 21 anos fui iniciada neste terreiro e ocupo a função de Ajimuda.²¹ As descrições partiram de relatos

¹⁸ Abertura na cabeça do Yaô.

¹⁹ Pena vermelha de pássaro representativa do poder feminino.

²⁰ Corpo e espírito/respiração.

²¹ Cargo vinculado as atividades votivas de Exú, Omolu, quem auxilia a Yamoro com o Ipadê.

feitos pela zeladora e das filhas de santo que estão no terreiro deste a sua constituição em 1983.

Os lugares-arquipélagos são emanações extraídas do pensamento de arquipélago (Glissant, 2021) e das noções de território, lugar e espaço (Sodré, 2002; Santos, 2021) onde permitem trocar, estender, multiplicar imaginários pela força criativa inerente à dinâmica dos seres nos lugares, sem com isso perder sua essência, nem provocar rigidez, mas imbuídos da ancestralidade que atravessa as temporalidades e reclama, incondicionalmente, a presença do outro e de outras existências, incluídas e opacas.

Pela plasticidade do candomblé, os lugares-arquipélagos tomam como uma de suas formas a sociabilidade promovida pelos caboclos, que, por vezes, dão os caminhos, sinalizam o chão a ser plantado, modulam as relações sociais da casa, informam os tipos de oferendas, os orixás regentes e indicam membros para a família extensiva.

Os caboclos são a própria terra e a representação dos primeiros ancestrais no solo brasileiro, com seus valores culturais e emanações da natureza. Eles aplumam o espaço e o lugar, estabelecendo relações de convivência com os orixás e os ancestrais e com outras religiosidades que se entrecruzam.

Abaixo uma cantiga entoada pelos caboclos:

*Foi na toalha que Jesus nasceu
Em cima dela eu me ajoelhei
Abençoa meu paizinho abençoa
Abençoa pelo amor de Deus
Abençoa Oxalá, abençoa
Abençoa que sou filho teu.*

Os caboclos, geralmente, antecedem a chegada dos orixás, inquices, voduns e pelas palavras revelam as curas das chagas abertas dos presentes e dos não presentes, sendo o elo de aproximação com o entorno. Muitas vezes indicam e fazem acontecer o terreno a ser plantado o axé, tomando as rédeas dos quefazeres domésticos, das querelas entre os filhos e dos pedidos dos orixás.

Os caboclos de pena, boiadeiros e marujos, que se vinculam às matas, à terra e às águas, respectivamente, são os ancestrais indígenas que povoaram e povoam as terras

brasileiras, integrados com à natureza e seus mistérios atrelados à vida e à morte. Ou seja, é outra expressão da terra no lugar com similitudes e dessemelhanças.

As narrativas das vivências nos terreiros ajudam-nos na compreensão das articulações dos *errantes-caboclos* que em muitos territórios míticos compõem o chão da terra. Percebe-se enredos diferentes, mas de uma forma ou de outra, os caboclos provocam desvios nos ritos dentro do terreiro, ampliando as relações e seus saberes. Adiante, um breve acontecimento que demonstra as atuações dos caboclos, antes e no processo de fundação do terreiro Ilê Logun Edé Ala Key Koysan, da yalorixá Maria Beatriz Moreira dos Santos, Yá Xaluga, conhecida como mãe Beata, situado no bairro da Boca do Rio, em Salvador (BA).

Por isso, sugerimos que o encontro entre orixás e caboclos no candomblé é um bom exemplo do conceito de simbiose mobilizado por Stengers (2011) – um encontro em que diferentes práticas e/ou seres se conectam sem que um ameace a existência do outro. Encontro em que a possibilidade de coexistência (como alternativa à destruição) não está fundada na indiferença – como se para deixar o outro existir fosse preciso não se interessar por ele –, mas na articulação de interesses divergentes (Rabelo e Aragão, 2018).

Mãe Beata fora iniciada em 1972, na casa de Alaide Terreiro Ilê Axé Ominajexá, em Itapuã, pelo babalorixá Miguel, djina²² Dewandá, conhecido como Miguel Grosso, cujo barco foi composto por dez mulheres. Dewandá tinha terreiro no Rio de Janeiro, mas iniciou-se para Yemanjá, pelos idos de 1925, na Bahia, na casa de Joãozinho da Gomeia, por Olegário de Oxum, filho de santo de mãe Pulquéria, segunda yalorixá do Terreiro dos Gantois.

Dewandá comunica à mãe Beata em uma das suas vindas à Salvador que daria *deká*²³ a ela no *odu ejé*²⁴. Mãe Beata recusou-se a receber e Miguel retornou para o Rio de Janeiro onde acabou falecendo. Mãe Beata continuou nas funções do seu terreiro no cargo de *jibonã*²⁵ e em pouco tempo ficou adoentada e foi encaminhada ao neurologista com sintomas de depressão.

Após uma das consultas ao neurologista, Sr. Raimundo, marido de Mãe Beata, a levou na barraca de fato (vísceras de animais), no Uruguai, da sua amiga *ekede*²⁶ Detinha

²² Palavra em quimbundo que significa nome. Vc precisa explicar o sentido de djina no candomblé

²³ Cerimônia religiosa para os egbon que irão receber cargo de mãe e pai de santo.

²⁴ Obrigação de 07 anos.

²⁵ Cuidadora dos *yaôs* que estão recolhidos.

²⁶ Cargo feminino no candomblé indicado pelos orixás/inquices/voduns/caboclos para as mulheres que não incorporam orixás.

que a aconselhou procurar mãe Noélia, Talaké, do Terreiro Manso Dandalungua Cocuazenza, para fazer uma consulta. A mãe de Santo do terreiro em que Mãe Beata fez o santo tinha interdito em colocar a mão sobre a sua cabeça, em virtude de serem do mesmo orixá-regente, fato que não foi explicitado por mãe Beata, porém entendido nas conversas.

Mãe Noélia, de imediato, providenciou um bori em Mãe Beata que seria realizado diretamente no encontro do rio com o mar, às 04 horas da manhã, na praia da Boca do Rio. Foi quando o orixá manifestou e disse: “era a palavra dele contra a dela”. Ela não entendeu o que ele queria dizer com isso e mãe Noélia a orientou a receber o deká. Com dez anos de iniciada ela recebeu o deká e, após um tempo, passou a cultuar seus orixás dentro do seu apartamento no Bairro de Pernambués onde ela residia com seus 05 filhos e o marido. O marido de mãe Beata gostava muito de um dos seus caboclos chamado Kaitumba, caboclo sério, de pena, aparecia frequentemente segurando as rédeas da casa nas demandas e nas lidas diárias com filhos/as e clientes. O outro caboclo de mãe Beata, Capangueiro, de couro, é dado aos sambas de viola, as festas infindáveis e os desfrutes da vida provocando o alvoroço e o amor das equedes que riem das suas peripécias e compartilham da sua folia que ocasionou marcas de escoriações nos joelhos da Yalorixá pelos movimentos sincopados da entidade na roda.

Um certo dia, Sr. Raimundo estava vivenciando problemas no seu trabalho como estivador da Petrobrás, então foi consultar o caboclo Kaitumba para saber o que fazer. O caboclo lhe disse para pedir a aposentadoria. Sr. Raimundo disse que não tinha tempo suficiente, mas o caboclo insistiu. Mãe Beata zangou-se com Raimundo e com o caboclo, dizendo que caboclo não entende desses assuntos. Sr. Raimundo então foi ao setor de pessoal da empresa e descobriu que ele tinha se atrapalhado na contagem e já possuía tempo suficiente para o pedido de aposentadoria e assim o fez. Por gratidão ao caboclo, prometeu dar uma casa para ele, em virtude do recebimento de valores que não estavam planejados.

Mãe Beata e Sr. Raimundo, já aposentado, saíram em busca de um terreno para pagar a promessa com Kaitumba. Foram informados que havia um na Boca do Rio, na época era um terreno de charco que já tinha construção: um barracão de madeira e uma cozinha de fogão de lenha. A proprietária informou que aquele terreno era um terreiro de umbanda que seria desfeito. Mãe Beata disse que estava esperando levantar o dinheiro

que iria sair, por conta da aposentadoria do marido e, por isso, não podia fechar o negócio de imediato. A mulher então lhe disse: *minha filha, não se preocupe, eu vou esperar. Esse terreno é presente de mãe para filho*. Esse terreno estava consagrado a Oxum Opará e nas mitologias afro-brasileiras, Oxum é a divindade mãe do orixá de cabeça de Mãe Beata, Logun Edé.

Resolvida a compra do terreno para a fundação do terreiro, Sr. Raimundo em uma sessão em que Mãe Beata estava manifestada com Kaitumba, foi entregar-lhe o feito e obteve a seguinte resposta: “eu não quero casa, minha morada é no tempo! Essa casa é do príncipe”. O príncipe é em referência a Logun Edé. Mesmo com essa determinação do caboclo, mãe Beata que esculpiu as imagens dos dois caboclos no terreiro, ao lado da casa de Baba Egun²⁷ e de Oxalá, do lado de fora do barracão, fazia sessão semanalmente para os caboclos, diminuindo para quinzenalmente ao longo do tempo. Geralmente só Kaitumba se apresentava para as labutas. Capangueiro só aparecia nas festas dedicadas a ele ou, às vezes, após as cerimônias de Exu. As formas como as entidades se relacionam entre si e dentro e fora das suas comunidades, abrindo espaços para sua firmação e formação, estabelecendo modos de convivência.

O terreiro de candomblé de mãe Beata confunde-se com a sua habitação e de seus filhos (as) e de seus netos (as). Percebe-se que Kaitumba reduziu a frequência na qual manifestava em mãe Beata e a sua atuação no terreiro. Acredita-se ser pela idade avançada da yalorixá. Há dez anos as suas sessões eram frequentes às quintas-feiras, espaço aberto para a comunidade que recorriam aos caboclos para a cura do corpo e do espírito e para a resolução de conflitos da vida. Essas sessões começavam com o xiré²⁸ na nação Angola, louvando os inquices, encharcando o chão de folhas e terminavam, sem cantar para Oxalá/Lemba, com os caboclos que rezavam, dançavam, cantavam e encantavam chamando seus irmãos para ajudar na labuta e fortalecer a casa. Nessas sessões, comumente pessoas bolavam, eram suspensas ekedes e ogans²⁹ para os orixás e muitos problemas eram resolvidos com as consultas feitas aos caboclos que também enviavam recados dos orixás e dirimiam desentendimentos do cotidiano da casa.

²⁷ Espíritos dos mortos/ancestrais.

²⁸ Roda onde são entoados cânticos e realizadas danças.

²⁹ Cargo masculino no candomblé indicado pelos orixás/inquices/voduns/caboclos para as mulheres que não incorporam orixás.

Os caboclos trazem fundamentos cantados e chamamentos para as atividades da casa que incidem na expansão do asé e, conseqüentemente, do território, envolvendo os presentes em um jogo semiótico em que os corpos, em passos rápidos e sincopados, cadenciam as cantigas:

*Pedrinha, miudinha de Aruanda aê,
Lajedo, tão grande, Tão grande na Aruanda, aê,
Três pedras, três pedras
Dentro dessa aldeia Uma é maior
outra é menor
A mais pequena que nos alumeia.*

* * * * *

*Trabalha, caboclo trabalha
Trabalha pra ganhar vintém
Quem trabalha Deus ajuda,
Quem não trabalhar não tem.*

Os caboclos ao adentrar nos espaços permitem o entrelaçamento com várias entidades seja pela atração ou seja pela repulsa a depender da energia transmitida. A busca é pela multiplicidade na composição dos lugares que implica espalhamentos pelos encontros não dicotômicos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A natureza de Onilé, seja na África ou na Diáspora, é a constituição da comunidade que nasce da unidade já desdobrada em duplo, não iguais, que procria na reciprocidade entre seus elementos constitutivos e os criados depois, gerando sempre uma correlação que se mantém viva pela circularidade de múltiplos elementos. As relações e as formas de se relacionar são imprescindíveis, haja visto que as identidades em absoluto são demovidas. É retirada a fixação de uma figura central nos lugares, deslocando-se como unidade fragmentada que gera uma teia relacional incessante com corpos que dançam com elasticidade, amalgamam-se e ecoam na terra.

É o jogo da convivência como a ginga da capoeira; a performance do caboclo que vem lá é cá, parece bambejar, cair quando volta a se sustentar; o movimento livre de exu e as palhas soltas que expressam o movimento de Omolú, que tonificam, expandem e

qualificam as relações nos espaços de terreiro que só sobrevivem na multiplicidade conveniente que é agregadora, acolhedora, multifacetada e recíproca porque a nossa leitura de mundo é faísca frente a potência-mundo que não se resume a matéria efêmera.

Significar as relações advindas das experiências configura-se em não se contentar com o discurso que somente decifra a superfície, sem pontuar as razões, os sentidos, os interditos pelas quais se apresentam e dão extensão a totalidade-mundo que se refaz incessantemente no tempo/espaço, impregnada na paisagem profunda que resplandece a polifonia dos choques.

Onilé, isto é, a Terra, tem muitos inimigos que a exploram e podem destruí-la. Para muitos seguidores da religião dos orixás, interessados em recuperar a relação orixá-natureza, o culto de Onilé representaria, assim, a preocupação com a preservação da própria humanidade e de tudo que há em seu mundo (Prandi, 2022, p. 307).

Quiçá saibamos extirpar os ajaguns que são imprescindíveis para dignificar a vida, mas devem ser peremptórios, permitindo a beleza do renascer e o encantamento do viver que requer “relação transversal” (Glissant, 1981, p. 1) nas composições da totalidade-mundo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABIMBOLA, Wande. *A concepção iorubá da personalidade humana*. Paris: Centre National de la Recherche Scientifique, 1981. Tradução disponível em https://filosofia.africana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/wande_abimbola_a_concep%C3%A7%C3%A3o_iorub%C3%A1_da_personalidade_humana.pdf. Acesso em 01 de junho de 2023.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Felix. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*. vol. 1. Trad. de Aurélio Guerra Neto e Célia Pinto Costa. Rio de Janeiro: Editora 34, 1995. Disponível em <https://pt.scribd.com/doc/209815109/DELEUZE-G-GUATTARI-F-Mil-Platos-Capitalismo-e-Esquizofrenia-vol-1-pdf>. Acesso em 05 de junho de 2023.

GLISSANT; É. *Poética da Relação*. Trad. de Marcela Vieira e Eduardo Jorge de Oliveira. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

GLISSANT, Édouard. *Le discours antillais*. Paris: Seuil, 1981.

GLISSANT, Édouard. *Introdução a uma Poética da Diversidade*. Juiz de Fora: UFJF, 2005.

GLISSANT, Édouard. *Tratado del todo-mundo*. Barcelona: Ediciones del Cobre, 2006.

HEYWOOD, Linda M. (org.). *Diáspora negra no Brasil*. Trad. de Ingrid de Castro Vompean Fregonez, Thaís Crsitina Casson e Vera Lúcia Benedito. São Paulo: Contexto, 2008.

LEPINE, Claude. *Os dois Reis do Danxome: varíola e monarquia na África Ocidental*. São Paulo: UNESP, 2000.

MOURA, Clóvis. *Rebeliões da Senzala: quilombos, insurreições, guerrilhas*. 5ª ed. São Paulo: Anita Garibaldi/ Fundação Maurício Grabois, 2014.

MARTINS, Leda Maria. *Performances do tempo espiralar: poéticas do corpo-tela*. Rio de Janeiro: Cobogó, 2021.

OLIVEIRA, Eduardo. *Cosmovisão Africana no Brasil: elementos para uma filosofia afrodescendente*. Rio de Janeiro: Apé ku, 2021, p.294.

OLIVEIRA, Eduardo. **Filosofia da Ancestralidade**: corpo e mito na filosofia da educação brasileira. Rio de Janeiro: Apé ku, 2021, p.294.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. *A Invenção das Mulheres: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

PRANDI, Reginaldo. Os orixás e a natureza. In: *Estudos Afro-Brasileiros*, v. 3, n. 2, agosto de 2022. pp. 285-307.

RABELO, Miriam; ARAGÃO, Ricardo P. Caboclos e Orixás no terreiro: modos de conexão e possibilidades de simbiose. In: *Religião & Sociedade*. Rio de Janeiro: ISER, v. 38, n. 1, 2018. Disponível em <https://doi.org/10.1590/0100-85872018v38n1cap04>. Acesso em 29 de abril de 2024.

RIBEIRO JUNIOR, A. *Parafernália das mães-ancestrais: as máscaras gueledé, os edan ogboni e a construção do imaginário sobre as “sociedades secretas” africanas no Recôncavo Baiano*. Dissertação (Mestrado em Arqueologia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008. Disponível em <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/71/71131/tde-22092008-150603/>. Acesso em 04 de outubro de 2023.

SANTOS, Irinéia M. Franco dos. *Yá Mi Oxorongá: As Mães Ancestrais e o Poder Feminino na Religião Africana*. In: *Sankofa. Revista de História da África e de Estudos da Diáspora Africana*. São Paulo: USP, n. 2, dezembro de 2008. Disponível em <https://www.revistas.usp.br/sankofa/article/view/88730/91627>. Acesso em 15 de dezembro de 2021.

SANTOS, Juana Elbein dos. *Os Nàgô e a morte: Pàde, Àsèsè e o culto Égun na Bahia*. 14ª ed. Petrópolis: Vozes, 2012.

SANTOS, Milton. *Pensando o Espaço do Homem*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2021.

SANTOS, Luiz Carlos Ferreira. *O poder de matar e a recusa em morrer: Filopoética afrodiáspórica como Arquipélago de libertação*. Tese (Doutorado multidisciplinar em Difusão d

Conhecimento). Salvador: Universidade Federal da Bahia, 2019. Disponível em <https://repositorio.ufba.br/handle/ri/30575>. Acesso em 15 de abril de 2024.

SODRÉ, Muniz. *Pensar Nagô*. Petrópolis: Vozes, 2017.

SODRÉ, Muniz. *O terreiro e a cidade*. Petrópolis: Vozes, 2002.

TSCHIPTSCHIN, André Paulo. *Metalografia e Tratamentos Térmicos dos Metais*. São Paulo: USP, 2020. Disponível em: <http://pmt.usp.br/pmt3402/>. Acesso em 15 de setembro de 2023.

VOGEL, A. (et al.). *Galinha d'Angola: Iniciação e identidade na cultura afro-brasileira*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Pallas, 1998.

ABSTRACT:

Onilé, an entity from ancient Dahomey, had its cult recreated in Brazil through Afro-based religions Brazilian, sometimes resembling the constitution of the ground/foundation of a Candomblé terreiro with the aim of expand the realizing force (asé), through the recreation of mythical territories that recompose the microcosm African with their ways of life and production of ancestral knowledge redefined in the present. The text brings perceptions about Onilé in Africa and the Diaspora and its relationships with other existences in places and coexistence with differences intertwined with the thought of Totality-World and Poetic Relationship by Eduardo Glissant; the flows of Afro-Brazilian philosophy and the description of experiences observed in Candomblé terreiros Ilè Logun Edé Ala Key Koysan, in the neighborhood of Boca do Rio – Salvador-BA.

Keywords: Onilé; Territory; Candomblé; Afro-brazilian Religions.

Recebido em 21/02/2024

Aprovado para publicação em 14/04/2024



UMBANDA NA ARGENTINA: TRANSNACIONALIZAÇÃO E TRADUÇÃO CULTURAL

Umbanda in Argentina: Transnationalization and Cultural Translation

Carolina dos Santos*

Pontifícia Universidade Católica de Campinas (PUC-Campinas)

Glauco Barsalini**

Pontifícia Universidade Católica de Campinas (PUC-Campinas)

DOI: 10.29327/256659.15.1-2

RESUMO:

No contexto da transnacionalização religiosa latino-americana, este artigo investiga a presença das religiões afro-brasileiras na Argentina. Fundamenta-se, para tanto, no conceito de tradução cultural, desenvolvido por Stuart Hall, procurando compreender certas faces do complexo de transmutações e resistências operadas por tais religiões naquele país. Na chave da tradução cultural, estabelece, também, paralelos entre entidades religiosas da Umbanda argentina e brasileira. O método empregado, na consecução desta pesquisa, foi o bibliográfico.

Palavras-Chave: Umbanda; Transnacionalização; Tradução Cultural; Argentina

* Mestranda no Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Campinas (PUC-Campinas). E-mail: carolsantos11xlr8@gmail.com

** Docente permanente do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião e da Faculdade de Ciências Sociais da Pontifícia Universidade Católica de Campinas (PUC-Campinas). Realizou Pós-Doutorado em Teologia na Loyola University Chicago e é Doutor em Filosofia pela Universidade de Campinas. E-mail: glaucobarsalini@gmail.com

INTRODUÇÃO

Na dinâmica da geopolítica global, percebe-se o fenômeno da transnacionalização¹, caracterizado pela expansão de atividades de diversos setores para além das fronteiras nacionais. Quando aplicado ao domínio religioso, esse fenômeno revela que as religiões, enquanto expressões culturais e sociais, seguem padrões semelhantes de transnacionalização. Em outras palavras, uma religião que surge em um determinado contexto pode estabelecer-se e prosperar em territórios distintos, criando espaços sociais. Durante esse processo, a religião incorpora características do novo ambiente, mas preserva suas tradições fundamentais, gerando uma síntese única entre as influências locais e suas origens. Essa transnacionalização religiosa reflete a interconexão global e a diversidade cultural, evidenciando a capacidade das religiões de se adaptarem diante das transformações sociais e geopolíticas. Alejandro Frigerio, pesquisador do tema irá afirmar acerca desse conceito quando se trata de uma região:

especialmente no contexto da América Latina, de uma conceituação mais variada e dinâmica dos domínios sociais transnacionais, reconhecendo que as redes de relacionamentos que as constituem são multidirecionais e, longe de estarem estabelecidas definitivamente, aumentam e diminuem, mudando de intensidade, extensão, direção e foco. Uma visão diacrônica do crescimento das religiões afro-brasileiras na Argentina mostrará essa diversidade e evolução, que pode ser explicada pela difusão de novas tecnologias de comunicação, mudanças nas condições socioeconômicas e nos custos de viagens ao exterior, bem como pelas dinâmicas internas específicas desses movimentos religiosos (Frigerio, 2013, p. 23).

O transnacionalismo surge como um tema novo para ser explorado. Alguns pesquisadores que o contextualizaram – Basch e Szanton Blanc (1993, p. 06) - propuseram a noção de transnacionalismo como um novo campo analítico para a compreensão da migração, ressaltando que “muitos migrantes atualmente estabelecem campos sociais que transcendem fronteiras geográficas, culturais e políticas”. Posteriormente, Hannerz (1996, p. 06) enfatizou a importância da adoção do termo “transnacional” em detrimento de “globalização” para descrever qualquer processo que exceda as fronteiras nacionais. Mah-

¹ O termo "transnacionalização" começou a ser amplamente utilizado no final do século XX, concomitantemente ao crescimento da globalização e à interconexão econômica e cultural entre países. Para melhor compreensão deste conceito, vide Basch, Linda; Glick-Schiller, Nina; Blanc, Cristina Szanton 1994. Nations Unbound: Transnational Projects, Postcolonial Predicaments and Deterritorialized Nations-States.

ler (1998), por sua vez, define o transnacionalismo a partir de baixo “[...] como a criação de um novo espaço social – abrangendo ao menos duas nações – fundamentalmente baseado na vida diária, nas atividades e relações sociais dos personagens cotidianos [...]” (1998, p. 67). Esta análise, que enfatiza o transnacionalismo a partir de uma abordagem de baixo, revela como as práticas cotidianas das pessoas comuns não apenas refletem, mas também moldam novas formas de cultura urbana (Guarnizo; Smith, 1998), enquanto o transnacionalismo de cima descreve os esforços das corporações multinacionais, da mídia e de outras elites sociais poderosas para estabelecer dominação política, econômica e social no mundo (Mahler, 1998, p. 67).

Nos estudos mais recentes acerca desta temática, o trabalho de Oro (2024), em colaboração com outros pesquisadores que abordam a transnacionalização sob múltiplas perspectivas, ressalta a necessidade de uma análise mais detalhada dos diversos fenômenos religiosos que têm proliferado e exercido influência nos locais onde se estabelecem. Um foco particular é dedicado à Umbanda, cuja interação transfronteiriça com os países da bacia do Prata², a partir de formas de migração, não é exclusivamente física, mas simbólica, em que indivíduos atravessam fronteiras conceituais em busca de iniciação, retornando posteriormente para difundir a religião em seus locais de origem geográfica.

Destaca-se a relevância de compreender como uma religião afro-brasileira, enraizada em elementos da cultura local, consegue manter suas tradições durante os rituais realizados em outro país. Mesmo diante da diferenciação das figuras históricas que se tornaram entidades espirituais na Argentina em relação às do contexto brasileiro, a Umbanda se adapta aos limites culturais de cada região, preservando, contudo, seus fundamentos e tradições essenciais. Entende-se que a população fronteiriça desenvolve práticas que expressam semelhanças a ambos os lados, embora mantenham as suas especificidades em termos de práticas cotidianas. Compartilharam, no entanto, de um mesmo processo colonizador das metrópoles, assim como o da diáspora africana de pessoas escravizadas, que ocorreu, em parte, do Brasil aos países da região da Bacia do Rio da Prata, Argentina, Uruguai e Paraguai (Ramirez e Silva, 2021, p. 249).

² A Bacia do Prata abrange uma vasta região hidrográfica na América do Sul, incluindo partes significativas de países como Uruguai e Argentina, que são diretamente banhados pelo Rio da Prata, um dos maiores sistemas fluviais do continente.

As religiões afro-brasileiras, assim como outras variantes afro-americanas, se expandiram para distintos países. Essa propagação, não planejada nem dirigida, se produz através das ações particulares de indivíduos (...) que migram por motivos econômicos a outros países - outros visitam por períodos curtos - e lá iniciam novos devotos. Alternativamente, como sucedeu na Argentina e no Uruguai, a difusão também se deve ao acionar de devotos nativos que havendo conhecido a religião no estrangeiro começam a praticá-la em seu próprio país. Esta propagação sem direção e algo anárquica possui especificidades locais de acordo com o contexto social e a variante religiosa envolvida (Frigerio, 2003, p. 35).

A pesquisa acerca deste processo é motivada pela indagação sobre como um país assimila uma prática religiosa de outra cultura e a adapta aos seus próprios contextos culturais. Inicialmente, é fundamental compreender o desenvolvimento das práticas religiosas no Brasil e sua evolução ao cruzar fronteiras. Para tanto, realiza-se, aqui, uma revisão bibliográfica embasada na antropologia da religião, analisando cuidadosamente textos, entrevistas e dissertações. Priorizam-se fontes que incluam pesquisa de campo e os estudos anteriores sobre o tema até os mais recentes nesta área, especialmente aqueles que investigam a transnacionalização através do fluxo religioso.

Os estudos de Alejandro Frigerio, Ari Pedro Oro e Eva Lamborghini desempenham um papel importante na construção deste texto, por explorarem a relação entre a transnacionalização, a umbanda e as interações religiosas entre Brasil e Argentina. Suas contribuições fornecem base para esta pesquisa, dada a abundância de textos e livros que abordam esses assuntos específicos. Seu trabalho possibilita sistematizar e aprofundar a investigação, lançando luz sobre a complexa dinâmica dos territórios religiosos compartilhados entre esses dois países.

SOBRE A UMBANDA NO BRASIL

A história das religiões de matriz africana na realidade brasileira é complexa e apresenta várias facetas, sendo caracterizada por uma intersecção de influências históricas, sociais e culturais, particularmente em virtude do período colonial e do sistema escravista. Durante esse período, os africanos submetidos à escravidão foram compelidos a abandonar suas tradições religiosas em favor da conversão ao cristianismo católico, uma imposição dos colonizadores europeus. Esse processo resultou em um fenômeno de hibridismo religioso,

no qual as divindades africanas foram assimiladas e reinterpretadas sob a forma de santos católicos, permitindo uma continuidade camuflada das práticas religiosas africanas.

A partir das análises de Romão (2018), com o tempo, os negros foram assimilando cada vez mais a cultura brasileira e a religiosidade dos portugueses, e assim foram descobrindo como poderiam empregar os nomes dos santos católicos, para na verdade cultuarem suas divindades ancestrais. Um exemplo paradigmático desse hibridismo é a Umbanda, uma religião que emergiu no Brasil no início do século XX.

A Umbanda, ao se apropriar de elementos do espiritismo kardecista, do catolicismo, das tradições religiosas africanas e indígenas, constituiu-se como uma síntese religiosa singular. Nos terreiros umbandistas, é frequente encontrar a representação de imagens de santos católicos e a prática de incorporação mediúnica, conforme preconizado pelas doutrinas kardecistas. As discussões em torno da Umbanda e de outras religiões de matriz africana se defrontam com o desafio de conciliar as diversas influências religiosas e preservar suas tradições originais em meio a uma sociedade majoritariamente cristã.

Ao contar a História do Brasil através do percurso da Umbanda, Luis Antonio Simas irá mostrar as influências afro-brasileiras em elementos da cultura popular do país. Focando nesses elementos especificamente na Umbanda, nota-se como essa religião é vista como um fenômeno dinâmico que contribui para a compreensão das interações culturais e sociais no Brasil e que, ao passar das décadas, por inúmeros motivos, foi se unindo de forma sincrética e criando um:

processo marcado por nuances complexas, o sincretismo tanto pode ser visto como estratégia afrodiaspórica para cultuar suas divindades, como pode ser encarado como parte de um processo de conexões ligadas ao acúmulo de forças vitais, em uma encruzilhada sutil entre a africanização de procedimentos católicos e a cristianização de ritualísticas negras e indígenas. Algumas umbandas, que reivindicam uma construção da religião a partir de uma ligação mais direta com as referências africanas e indígenas e menos com as influências europeias, hoje elaboram reflexões sobre o sincretismo de maneiras mais críticas e contundentes (Simas, 2021, p. 170-171).

De acordo com Érica Ferreira da Cunha Jorge (2013), existe uma controvérsia sobre a fundação da Umbanda, que pode ser sintetizada em três correntes principais: a primeira, acredita que a Umbanda foi fundada em 1908 pelo médium Zélio Fernandino de Moraes,

ao incorporar o Caboclo das Sete Encruzilhadas; a segunda, entende que a Umbanda não surgiu de uma única pessoa, mas foi um movimento coletivo, que ocorreu em vários estados do Brasil, com maior concentração na região Sudeste a partir de rituais denominados macumbas; e a terceira corrente, sugere que a Umbanda apareceu entre as décadas de 1920 e 1930 como uma nova religião ajustada aos padrões de urbanização e industrialização de uma sociedade em transição de um passado agrícola para uma busca por uma identidade moderna própria³.

Previamente à influência do catolicismo e do kardecismo, as raízes da Umbanda remontam a práticas religiosas pré-existentes, como o Calundu⁴, que integravam elementos africanos e indígenas. O desenvolvimento da Umbanda conforme conhecemos hoje engloba uma variedade de formas, incluindo não apenas influências religiosas precedentes, mas também a tentativa de instituir uma identidade e fundação distintas para a religião.

Apesar de muita resistência em se consolidar como religião por pessoas e outras instituições religiosas que apenas a viam e a veem como seita, ela foi integrada à nação, Renato Ortiz aponta:

A legitimação é sensível no que diz respeito ao mercado religioso onde a Umbanda, considerada num passado recente como heresia, torna-se, pouco a pouco, um sistema religioso aceito pelas outras profissões de fé. A partir de um ramo da macumba, prática negra e ilegítima, assiste-se à emergência e ao reconhecimento social de uma nova religião que se desenvolve hoje através de toda a nação brasileira (Ortiz, 1999, p. 15).

Conforme Léo Nogueira (2014), a Umbanda no Brasil vai além de um simples hibridismo religioso, abrangendo várias facetas que contribuíram para sua legitimação como religião distinta. Em vez de ser apenas uma junção de elementos de diferentes tradições

³ Segundo Fabiano Aparecido Costa Leite (2018), a Umbanda desenvolveu-se de forma lenta, reelaborando e fundindo diferentes formas de religiosidade, o que gerou atritos, mas também contribuiu para sua legitimação social significativa. Profundamente enraizada nas tradições afro-brasileiras, incorporou influências de outras correntes religiosas presentes no contexto brasileiro, resultando em uma rica e diversificada manifestação espiritual.

⁴ O calundu é uma prática religiosa afro-brasileira que combina elementos de tradições africanas e indígenas, comum no Brasil colonial. Originalmente associada aos rituais de cura e comunicação com espíritos, o calundu envolvia danças, cânticos e o uso de ervas medicinais. Com o tempo, suas práticas e crenças influenciaram e foram incorporadas em outras religiões afro-brasileiras, como o candomblé e a umbanda.

religiosas, configura-se na esfera do hibridismo cultural e espiritual, lastreada na tradição diaspórica africana. Esse hibridismo integra profundamente diversas influências religiosas, desde as que foram integradas ao Brasil até as que já existiam. Pense-se a Umbanda, portanto, como um culto que reflete a complexidade e a riqueza da experiência cultural e espiritual das comunidades que a praticam, evidenciando a capacidade das religiões de se transformar ao longo do tempo através do que se pode chamar de aspectos da tradução cultural.

Ao analisar-se como esses aspectos de tradução e hibridismo cultural associam-se entre si, vê-se de que forma a representação dos orixás trazidos da África sofre uma adaptação no processo de formação cultural que teve lugar na América, desde as origens da colônia. Fruto da diáspora africana e dos processos de hibridação ocorridos no Brasil, a assimilação dos orixás com santos católicos constitui novas identidades.

Segundo Nogueira (2014), pode-se analisar o caso, por exemplo, das trocas religiosas entre africanos, europeus e nativos em terras brasileiras. Como já se afirmou, a América se torna o palco desta “passagem intersticial”, este “entre lugar”, onde diversas culturas se encontram e dão início a um processo de interação constante. Consequência desse processo não é uma cultura única, monolítica, fruto da fusão equivalente dos elementos culturais aqui dispostos, mas, sim, uma rede cultural, um rizoma, em que se apresentam diversas ramificações e diferentes resultados dos vários níveis de interação a que estiveram sujeitos os elementos que aqui se encontraram. Assim, o contato entre estas culturas dá origem a um quadro dinâmico, composto por infinitos elementos culturais, e que são apropriados, negociados, reelaborados e utilizados de maneiras diferentes por cada indivíduo que está imerso nesta dinâmica cultural.

RELIGIOSIDADE NA FRONTEIRA:

TRADUÇÃO DAS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS NA ARGENTINA

Em conferência proferida por ocasião do VII Congresso da Associação Brasileira de Literatura Comparada, na Bahia, em 2000, Stuart Hall focaliza os conceitos de hibridismo e tradução cultural. Lembra que, na busca por caracterizarem-se “culturas misturadas e diaspóricas do Novo Mundo”, por vezes se interpreta hibridismo como sincretismo ou criolização, para ele, conotações inadequadas, dado que “hibridismo não é uma referência à composi-

ção racial mista de tais sociedades” e que “tampouco se refere a indivíduos, que então podem ser contrastados como sujeitos totalmente formados com os ‘tradicionais’ ou os ‘modernos’” (Hall, 2016, p. 50). Associa hibridismo ao próprio processo de tradução cultural, “sempre em transição, em tradução, marcado em última instância pela indefinição” (Hall, 2016, p. 50).

Em referência a Homi Bhabha, Hall destaca que hibridismo não é “uma simples apropriação ou adaptação: trata-se de um processo que exige que as culturas revisem seus sistemas de referência, normas e valores, afastando-se de suas regras internas habituais de transformação” (Bhabha *apud* Hall, 2016, p. 51).

Para além da tradição, conforme Stuart Hall (2016), a tradução implica em resignificação, ou melhor, em ressignificações. Enredada no processo de colonização, e das estruturas sociais nela erigidas - a saber, a escravidão e a racialização -, a tradução é constitutiva da própria lógica interna de tal processo. Móbil de novas identidades (HALL, 2005) ante a hegemonia colonialista é, ao mesmo tempo, renovação e resistência, produzindo o novo em combinação com o tradicional. Trata-se, pois, de um conceito diaspórico.

O ingresso das religiões afro-brasileiras, dentre elas a Umbanda, na Argentina, não é predominantemente resultado de migração, mas sim da presença significativa de terreiros no sul do Brasil e do intercâmbio religioso entre os dois países. Alejandro Frigerio esclarece que as religiões afro-brasileiras:

chegaram à Argentina na segunda metade dos anos de 1960, principalmente por meio de praticantes argentinos que foram iniciados na cidade de Porto Alegre, no sul do Brasil, e por uruguaios que foram iniciados em Montevideú (onde essas religiões estão presentes desde o final dos anos de 1950) (Frigerio, 2013, p. 20).

Nesse contexto, indivíduos argentinos cruzavam a fronteira buscando participar de rituais de iniciação na Umbanda, na Quimbanda e no Batuque e, posteriormente, retornavam ao seu país de origem. Paralelamente, líderes religiosos brasileiros atravessavam a fronteira para realizar cerimônias de iniciação na Argentina. Essa reciprocidade transfronteiriça contribuiu para o estabelecimento da Umbanda em solo argentino, caso em que a prática religiosa foi disseminada e incorporada em um contexto transnacional, sem necessariamente envolver migração permanente.

Conforme Frigerio (2024), tal reciprocidade se deve ao fato de que tais religiões são mais facilmente associáveis ao catolicismo popular argentino e, por isso, passíveis de tra-

dução cultural. Nesse sentido, no vértice do curandeirismo popular tradicional argentino, a associação entre os “seres espirituais” - aos quais se atribui santidade em tal catolicismo popular (como Gauchito Gil, Difunta Correa e San La Muerte) - com orixás do Batuque, guias espirituais da Umbanda e Exus e Pombas Giras da Quimbanda (Figerio, 2024, p. 101), são exemplos concretos desse processo de tradução cultural. Ao fazer uso do conceito de “quadros interpretativos”,⁵ desenvolvido por Snow e Rochford (1986), Frigerio escreve:

As ajudas espirituais, rituais de “auxílio espiritual” que normalmente seguem as consultas, são realizadas em frente ao altar da Umbanda, que é rico em santos católicos. Embora tambores e músicas em português sejam geralmente usados, a experiência ainda está dentro do quadro da cultura popular argentina, pois é semelhante ao atendimento de um adivinho ou de um curandeiro. Apenas mais tarde, quando uma relação de confiança mútua com o sacerdote ou com outros membros do templo tenha sido estabelecida pela realização de consultas e ajudas espirituais, o devoto em potencial será convidado para as sessões de caridade da Umbanda, onde são vistos médiuns em transe com suas entidades espirituais. Se necessário, ele pode se submeter a trabalhos espirituais mais complexos, envolvendo o sacrifício de animais. Por fim, ele pode participar das festas dos orixás do Batuque (Frigerio, 2024, p. 103-104).

Rituais mais distantes dos elementos culturais tradicionais argentinos, como os que implicam em transe ou no sacrifício animal, no entanto, são constitutivos do processo de tradução cultural, compondo o complexo das novas significações às tradições. Frigerio prossegue:

Na prática, a transformação de quadro é alcançada com a utilização pela Umbanda de imagens e conceitos católicos, como um passo intermediário, uma “ponte cognitiva” entre o catolicismo popular e as mais desconhecidas práticas e crenças do Batuque ou africanismo. Na maioria das trajetórias religiosas que estudei, os indivíduos foram primeiro iniciados, socializados e suas habilidades mediúnicas na Umbanda desenvolvidas; sendo iniciados no Batuque somente mais tarde, quando estavam mais versados na intrincada cosmologia afro-brasileira. O desenvolvimento da habilidade de efetivamente entrar em transe – que não tem equivalente no catolicismo popular – parece ser uma das principais marcas na transformação de quadro (para uma descrição detalhada desse processo, ver Carozzi e Frigerio, 1992) (Frigerio, 2024, p. 105-106).

⁵ Em síntese feita pelo antropólogo argentino, “a ligação das interpretações individuais e de grupos religiosos (sobrenaturais) de tal forma que o conjunto de valores e crenças individuais seja congruente e complementar ao do grupo” (Frigerio, 2024, p. 97).

O contexto social, político e religioso na Argentina nas décadas de 1960 a 1980, em que se estabeleceu, inclusive, uma ditadura civil-militar (1976-1983), configurou um ambiente desfavorável à aceitação das religiões afro-brasileiras naquele país, e sua associação ao curandeirismo tradicional, ou a práticas médicas ilegais (Frigerio, 2024, p. 106). Nesse período, a presença de terreiros clandestinos era comum, e muitos praticantes da religião mantinham suas atividades de forma discreta e oculta, devido às restrições sociais e políticas.

A transição para um regime democrático posterior possibilitou, todavia, o estabelecimento de um espírito de garantia das liberdades, mas, apesar desse novo contexto político e social, o preconceito religioso estrutural, fundado no colonialismo cristão, fez permanecer as bases de sustentação da perseguição religiosa, fixando-se estereótipos negativos às religiões afro-brasileiras, genericamente denominadas por “Umbanda” pela sociedade argentina. Emblemático reproduzir texto publicado em 1992, em um dos principais jornais de grande circulação da Argentina, o *Clarín*, sob o título “Superstições perigosas”:

Mesmo sem considerar o assunto dos assassinatos, o sacrifício de animais já desagrada nossa consciência coletiva. A aparição de grupos ou pessoas que admitem estas práticas indica grandes alterações que, sem sombra de dúvida, pedem uma análise psicológica ou sociológica mais do que críticas teológicas. Superstição, magia, práticas divinatórias e outros comportamentos semelhantes são rejeitados e condenados pelas grandes religiões da humanidade. Eles não pertencem à mesma dimensão, mas a uma mais primitiva, obscura e irracional. [...] Fontes de comportamentos anormais e crimes, elas são um assunto de preocupação e pedem respostas adequadas da parte da sociedade que se considera civilizada (*Clarín*, 3 de agosto de 1992) [In: Frigerio, 2014, p. 107].

Guardadas as devidas particularidades culturais que demarcam o complexo identitário argentino e brasileiro, é pertinente comparar-se o trecho acima transcrito com textos publicados por jornais católicos ultramontanos brasileiros em décadas anteriores. Dilaine Soares Sampaio (2007) expõe uma série de exemplos de textos que distinguem o espiritismo em alto e baixo, classificando as religiões afro-brasileiras na esfera do baixo espiritismo. Dentre tantos textos, encontram-se os de Frei Boaventura Kopplemburg, que repercutia o senso comum de uma sociedade conservadora, em meados do século XX. Vale transcrever um deles, publicado na *Revista Eclesiástica Brasileira*, em 1952:

Trata-se, no caso, de tendas, centros e terreiros do Baixo Espiritismo (Umbanda, Quimbanda, Macumba). Permita o leitor que eu acentue mais uma vez trinta mil tendas, centros e terreiros apenas do Baixo Espiritismo e apenas na área do Distrito Federal e do Estado do Rio! O número é redondo e aproximativo e pode mesmo ser um exagero para efeitos de propaganda. É, todavia, inegável a proliferação verdadeiramente espantosa desses centros e superstição, leviandade, depravação, degradação moral e loucura, em que se misturam práticas fetichistas e ritos católicos, deuses africanos e santos nossos, doutrinas espíritas e ensinamentos cristãos (Kopplemburg *apud* Sampaio, 2007, p. 79).

O colonialismo cristão constitutivo da cultura social, política, econômica e religiosa latino-americana dá conta, no passado e no presente, de estigmatizar as religiões afro-brasileiras. Do ambiente evangélico, por lideranças como Edir Macedo, ao católico, por sacerdotes como Pe. Paulo Ricardo, no caso brasileiro, nota-se a atualização da condenação à cosmologia e aos rituais religiosos do Candomblé, da Umbanda, da Quimbanda, dentre outras religiões de matriz africano-brasileira.

No site⁶ do referido padre, encontra-se:

(...) Desde o início, Deus teve que usar de uma pedagogia toda especial para retirar o homem da idolatria, seja de falsos deuses, seja de forças e princípios cósmicos. O candomblé e as religiões pagãs, todavia, permanecem nessa atitude de idolatria. (...) No candomblé, o deus maior não pode ser cultuado, mas tão-somente os orixás, as divindades menores que regem a vida de cada homem de acordo com a personalidade de cada um (...) cultuar criaturas em vez de o Deus verdadeiro é grave infração (...) a idolatria (politeísmo) é uma afronta ao primeiro mandamento da lei divina (...) não se pode ignorar a incompletude do candomblé e das religiões pagãs como um todo. Insistir em suas práticas é colocar a própria felicidade – e salvação eterna – nas mãos de algo incapaz de propiciar aquilo que se busca e que só o Deus Perfeito e Criador do céu, da terra, das coisas visíveis e invisíveis pode proporcionar.

Radicalizada na doutrina da luta do bem contra o mal, a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), por sua vez, demoniza as práticas religiosas afro-brasileiras, praticando rituais de exorcismo e de cura pela palavra, na perspectiva da prosperidade de seus fiéis e da conversão de religiosos e lideranças religiosas afro-brasileiras à sua igreja. Logo no prefácio de seu livro *Orixás, Caboclos: deuses ou demônios?* Edir Macedo escreve:

⁶ Disponível em <https://padrepauloricardo.org/episodios/o-que-devemos-pensar-a-respeito-do-can-doble>. Acesso em 30 de maio de 2024.

Há muito tempo venho orando por pessoas que tiveram ligações com práticas de feitiçaria nas suas diversas facetas. Milhares de pais e mães de santo se transformaram em cristãos sinceros e tementes a Deus após participarem de reuniões em nossas igrejas.

Temos ministrado o Evangelho de Jesus Cristo na sua pureza e integridade e, por obra do Espírito Santo, nossa Igreja foi levantada para um trabalho especial, que se salienta pela libertação de pessoas oprimidas pelas forças do mal. Por isso, nossa experiência tem sido muito vasta neste campo, e grande é o número de pessoas que nos procuram para pedir esclarecimentos a respeito de tão discutido assunto.

Sempre desejei colocar em um livro toda a verdade sobre os orixás, os caboclos e os mais diversos guias, dentre outras entidades, que vivem enganando as pessoas e fazendo delas “cavalos”, “burrinhos” ou “aparelhos”, sendo que Deus as criou para serem a Sua imagem e semelhança. (...)

Eu me sentirei recompensado se, pelo menos, uma pessoa, através da leitura deste livro, abandonar a vida errante, enfronhada nas falsas religiões, e se tornar um verdadeiro cristão (...) Quero ver milhares de pessoas – que antes eram escravas ou “cavalos” dos espíritos malignos, tornarem-se verdadeiras servas do Deus Altíssimo (...) (Macedo, 2004, p. 9-11).

Também em um processo de transnacionalização, a IURD se faz presente em território argentino, e suas lideranças mantêm o discurso de demonização das religiões afro-brasileiras. Marcelo Tadvald, em suas investigações publicadas no artigo "A transnacionalização brasileira da intolerância religiosa: o caso da Igreja Universal na Argentina", explica como esse processo ocorre e como a intolerância se mantém de um território para outro. Segundo Tadvald, a Igreja Universal do Reino de Deus exporta não apenas sua estrutura e práticas religiosas, mas também perpetua seus discursos de intolerância das religiões de matriz africana, reproduzindo no contexto argentino os mesmos conflitos e preconceitos observados no Brasil:

No púlpito, os demônios aguardam enfileirados, com paciência, seu momento de interagir e de serem exorcizados pelo pastor. Na tradição cristã, só é possível exorcizar um demônio depois que se descobre o seu nome. É por isso que o pastor pergunta para as pessoas como se chamam seus encostos: “iemanjá”, “oxum”, “ogum”, “exu”... Conforme aprenderam junto a igreja, um a um eles vão sendo nomeados como entidades do panteão africano (ainda que com sotaque espanhol), aos gritos ou com uma voz grave e terrificante – ou seja, exatamente como ocorre no Brasil (Tadvald, 2023, p.17).

No complexo jogo da tradução cultural, e em resposta ao preconceito estrutural contra a religiosidade afro-brasileira, na Argentina, os grupos religiosos têm desempenhado estratégias de resistência, de permanência e de expansão. Frigerio escreve:

Na Argentina, desde que essas religiões tornaram-se visíveis sob o nome genérico de “Umbanda” na década de 1980, três principais estratégias de legitimação evoluíram: uma religiosa, uma cultural, e uma de direitos civis (Frigerio, 2002; 2003). A primeira, religiosa, mais popular na metade dos anos de 1980, enfatizava que a “Umbanda é uma religião”, e não uma “seita”, e destacava as qualidades formais que ela havia assimilado da religião Católica. A estratégia *cultural* desenvolveu-se no final dos anos de 1980 e tornou-se popular durante a década de 1990. Ela reivindicou a herança cultural africana e afro-americana, às quais essas religiões pertenciam, e salientou a presença negra no passado da nação. A terceira estratégia, de luta pelos direitos civis, desenvolveu-se no final dos anos de 1990 e, percebendo a ineficácia das tentativas anteriores, encorajou umbandistas a aproximarem-se de políticos nacionais e locais, bem como de oficiais do governo, reivindicando seus direitos de igualdade religiosa. Essas estratégias não são excludentes, embora uma ou outra tenha sido a principal orientadora em tentativas de mobilização coletiva em períodos diferentes (Frigerio, 2024, p. 109-110)

E Frigerio completa:

Podemos dizer, então, que os esforços dos umbandistas argentinos para construir pontes cognitivas entre suas crenças e aquelas de seus devotos potenciais tiveram sua correspondência também em um nível macro, com as diversas estratégias de legitimação social que eles apresentaram. Em ambos os casos houve um astucioso uso de recursos culturais da sociedade e um alinhamento em níveis micro e macro, de quadros interpretativos preexistentes com aqueles de suas religiões. Em um nível individual, tentaram recrutar membros comprometidos, executando formas de alinhamento de quadro, tocando um conjunto de sentimentos de indivíduos que têm crenças mágico-religiosas que não são atendidas, ou apenas com restrições, pela Igreja Católica. Em um nível mais amplo, lutam para tornarem-se respeitados e legitimados na sociedade, primeiro assegurando sua conformidade com o modelo social sobre o que é uma religião, e mais tarde pela criação de narrativas de pertencimento à nação argentina. Executando estratégias de alinhamento de quadro micro e macro, tentam inserir suas crenças na sociedade argentina sem modificá-las ou mudá-la (Frigerio, 2024, p. 111-112).

Tais são as estratégias para a legitimação religiosa, cultural e para a defesa de direitos civis que os umbandistas na Argentina realizam, resistindo ao preconceito estrutural, na busca pela promoção da expansão e da aceitação de suas práticas religiosas. Os umbandistas argentinos demonstram uma resiliência notável ao desafiar o preconceito, a fim

de que suas tradições religiosas prosperem e sejam reconhecidas como parte integral da diversidade cultural e espiritual da Argentina.

A OUTRA FACE DA TRADUÇÃO CULTURAL NA UMBANDA: PARARELOS ENTRE GAUCHITO GIL E ZÉ PILINTRA

A Umbanda, inicialmente contextualizada em um ambiente étnico e nacional específico, não seria prontamente reconhecida como uma religião universal. No entanto, conforme indicado por Frigerio (2013, p. 26), ela possui uma notável capacidade de fazer uma tradução cultural, permitindo assim a sua integração com diversas entidades espirituais e uma adaptação aos diferentes contextos culturais locais. Um exemplo elucidativo dessa flexibilidade é o culto a Gauchito Gil,⁷ um santo argentino imerso em diversas lendas sobre sua vida.

De acordo com essas narrativas, Gil teria participado da guerra do Paraguai pois como habitava na região dos pampas, estava em ligação com as fronteiras do Brasil, Argentina e Uruguai, e para não derramar sangue dos seus irmãos paraguaios, foi um desertor e viveu a vida como a um Robin Hood local, auxiliando a população e, conseqüentemente, sendo condenado à morte pelas autoridades. Dada a falta de registros oficiais sobre sua existência, múltiplas versões de sua história coexistem. A sua relação como uma figura santa, se dá pelo fato de antes de sua morte ele salvar a vida de uma criança milagrosamente.

Segundo a entrevista com um dos idealizadores do seu santuário, o milagre aconteceu da seguinte forma:

Na Argentina, Gauchito Gil é uma figura cultural e religiosa venerada principalmente nas regiões do nordeste do país, especialmente nas províncias de Corrientes e Santa Fé. Segundo a tradição, Antonio Gil era um soldado durante a época da Guerra da Tríplice Aliança que, após uma visão divina em que Deus lhe perguntou por que ia derramar sangue inocente, decidiu desertar junto com alguns companheiros. Durante sua fuga, Gil e seus companheiros caçavam animais para subsistir e compartilhavam com os pobres do lugar. Finalmente, foram capturados e, antes de ser executado pendurado em uma árvore, Gil profetizou ao seu verdugo que

⁷ Na Argentina, Gauchito Gil é uma figura cultural e religiosa venerada principalmente nas regiões do nordeste do país, especialmente nas províncias de Corrientes e de Santa Fé. Ele é considerado um santo popular, embora sua santidade não seja reconhecida pela Igreja Católica.

seu filho estava gravemente doente e que, se rezasse em seu nome, o menino se salvaria. Ao chegar a sua casa, o verdugo encontrou seu filho doente e, seguindo as instruções de Gil, orou e pediu por sua intercessão, salvando assim a vida do menino. Esta história consolidou a reputação de Gauchito Gil como um santo popular e milagreiro, apesar de não ser reconhecido oficialmente pela Igreja Católica.⁸

No entanto, a entidade não é venerada apenas na devoção popular católica, mas também nos terreiros de Umbanda. A Umbanda, que incorpora elementos e figuras ancestrais, inclui Gil como uma entidade representativa da cultura dos Pampas, destacando sua capacidade de integrar e se adaptar a diversos elementos culturais. Existem inúmeros santuários dedicados à entidade, sendo o principal localizado na província de Corrientes.

Ele passou a fazer parte de uma linguagem popular de adoração, agradecimento, prece e peregrinação. Tornou-se parte da cultura religiosa popular com uma matriz crioula, mestiça, gauchesca e federal, contribuindo para novos sentidos e pertencimentos da identidade nacional. Por tudo isso, sempre que se ler, ver ou ouvir sobre a figura do Gauchito Gil em suas diferentes formas e expressões, estaremos diante da presença da religiosidade popular argentina, no que se acredita e como; diante da capacidade de reformular e continuar abrangendo signos e significados, neste caso específico, a partir de um discurso que reconfigura o mito, a adoração e a fé (Salvador, 2016, p. 439) [tradução nossa].⁹

Quando os devotos frequentam esses santuários ou terreiros, costumam dar oferendas como vinho, cerveja, cigarros e velas vermelhas. É notável que os adeptos também

⁸ Entrevista com Julio Bernal, Bernal, 08 de outubro de 2016: “era un soldado en la época de la guerra de la triple alianza, fue enrolado para participar en la guerra y una noche tiene una visión por medio de un sueño en donde Dios le dice: ¿Por qué vas a derramar sangre de gente inocente? A través de esta visión, decide huir junto con unos compañeros. Los desertores son perseguidos para ser ejecutados, pero mientras están prófugos Gil y sus compañeros cazan animales para subsistir y compartir con la gente pobre del lugar. Tras días de persecución finalmente es capturado y colgado de un árbol donde es degollado, pero antes sus últimas palabras, hacia quien lo última son las siguientes: cuando llegues a tu casa tu hijo estará enfermo de muerte, recordáme, rezá y pedí en mi nombre que se salve... cuando el indio llega a su rancho efectivamente esto sucede por lo que éste de inmediato hace lo que Antonio Gil le había dicho, salvando la vida de su hijo”.

⁹ “pasó a formar parte de un lenguaje popular de adoración, agradecimiento, plegaria y peregrinación. A ser parte de la cultura religiosa popular con matriz criolla, mestiza, gauchesca, federal y conformando nuevos sentidos y pertenencias de identidad nacional. Por todo lo mencionado cada vez que se lea, vea u oiga sobre la figura del Gauchito Gil en las distintas formas y expresiones, en las distintas formas y expresiones, se estará ante la presencia de la religiosidad popular argentina, en qué se cree y cómo; ante la capacidad para reformular y seguir abarcando signos y significados, en este caso puntual desde un discurso que reconfigura el mito, la adoración y la fe.” (Salvador, 2016, p. 439)

montam altares em honra a Gauchito Gil dentro de uma estrutura semelhante a uma tronqueira de Exu.¹⁰

Ampliando nossa reflexão, podemos considerar a figura de Zé Pilintra no Brasil, especialmente ligada à vibrante Região da Lapa, no Rio de Janeiro, onde existe um grande santuário. Este personagem é emblemático por representar os malandros e boêmios, não apenas localmente, mas também em outras regiões do país. Assim como Gauchito Gil, a existência de Zé Pilintra é envolta em lendas transmitidas oralmente ao longo das gerações, carecendo de dados históricos concretos. No entanto, sua presença é profundamente enraizada na cultura popular e é amplamente celebrada, especialmente nos terreiros onde se manifesta na linha de trabalho dos malandros. Zé Pilintra é reconhecido por sua capacidade de atender aos pedidos dos consulentes¹¹, muitas vezes sendo atendido com oferendas como cigarro, cerveja e cachaça, estabelecendo uma conexão e dando soluções para problemas cotidianos.

Esta é uma entidade identificada com os malandros que viviam nas periferias e na boemia das capitais do Rio de Janeiro, Pernambuco, Alagoas, Espírito Santo, e representa bem o particular do sagrado da Umbanda. A figura, que vive à margem do socialmente aceitável, é hoje muito popular em vários terreiros de Umbanda Brasil afora, estando presente também na Jurema Sagrada, onde é mestre juremeiro (Mauro, 2016, p. 1-2).

A figura de Zé Pilintra na Umbanda é frequentemente associada à representação da cultura popular urbana, especialmente ligada às comunidades afrodescendentes dos morros e periferias. É reconhecido como um guia espiritual que simboliza a força, a astúcia e a vivacidade do povo que vive nas áreas urbanas, especialmente aqueles que historicamente enfrentaram adversidades sociais e econômicas, como a discriminação racial e a pobreza. O samba, uma expressão cultural importante nas comunidades urbanas, é muitas vezes associado a ele destacando sua conexão com a música, a dança e a alegria que caracterizam a cultura popular. Ele possui um santuário na Lapa que é protegido pela população

¹⁰ Uma tronqueira de Exu é um espaço sagrado dentro da religião afro-brasileira da Umbanda, utilizado para cultuar Exu, uma das entidades espirituais presentes nessa religião. Geralmente, a tronqueira é um altar, composto por elementos simbólicos como velas, charutos, bebidas alcoólicas e imagens que representam essa entidade espiritual. É onde os praticantes da Umbanda realizam seus rituais e oferendas, buscando sua proteção e orientação espiritual.

¹¹ Na Umbanda, o termo "consulente" refere-se à pessoa que procura orientação espiritual, aconselhamento ou assistência em um terreiro ou centro umbandista.

local, recebe visitas do Brasil inteiro e sempre está abastecido com oferendas e pedidos desesperados de seus fiéis.

Assim, o “zé” da umbanda é, antes de tudo, apresentado fora dos terreiros a partir de uma figura popular e altamente inteligível na cultura brasileira. Alguns adesivos de Zé Pelintra apresentam o malandro sambando, simulando performance semelhante à dos passistas das escolas de samba. Exaltada ou detratada, essa personagem é constantemente evocada na construção de uma imagem de nós mesmos. É a face glamourizada, embora ambígua, do carioca na sua versão boêmia, sagaz e matreira. É um herói, ou anti-herói, constitutivo do nosso imaginário social de forma tal que está presente na música, no teatro ou mesmo na imagem constantemente vendida aos estrangeiros sobre o Brasil, mais precisamente sobre o Rio de Janeiro, em sua inquestionável vocação para a vida mansa e descontraída, não obstante as agruras de sua gente (Carneiro, 2012, p. 24).

Podemos explorar a relação entre essas duas entidades considerando seus distintos contextos culturais e étnicos. Embora Zé Pilintra e Gauchito Gil pertençam a países diferentes - Brasil e Argentina, respectivamente -, ambos são representações profundas da cultura popular de seus respectivos povos. É notável que através da mesma religião, a Umbanda, essas figuras adquirem significados culturais que transcendem fronteiras geográficas e étnicas. Essa interseção entre religião e cultura destaca não apenas a influência da espiritualidade na formação das identidades culturais, mas também como um processo transnacional onde percebemos o aspecto de tradução cultural.

No catolicismo popular, esses seres espirituais são os santos (tanto os oficialmente sancionados como os folclóricos, como Gauchito Gil, Difunta Correa, San La Muerte e outros), que se acredita serem mais próximos dos humanos do que Deus ou Jesus. Nas religiões afro-brasileiras, há uma ordem espiritual abrangente que inclui os orixás do Batuque (em sincretismo com os santos católicos), guias espirituais da Umbanda e os Exus e as Pombagiras da Quimbanda (Frigerio, 2024, p. 101).

Tanto Zé Pilintra quanto Gauchito Gil compartilham aspectos similares em sua representação simbólica e prática religiosa. Ambos são considerados como figuras que personificam aqueles que viveram à margem da sociedade e frequentemente foram perseguidos e injustiçados pelas autoridades. Além disso, suas práticas de culto na Umbanda e em outras manifestações religiosas apresentam similaridades em termos de estrutura simbólica, incluindo o uso de cores como o vermelho, a presença de velas, oferendas e a monta-

gem de altares populares. Ambos também contam com santuários dedicados a eles em cidades onde são amplamente reconhecidos, e ocasionalmente atuam como entidades na Umbanda, cada uma seguindo sua própria linha espiritual e método de trabalho. Essas semelhanças destacam a riqueza e a complexidade da religiosidade popular, que frequentemente se manifesta através de diversas formas e expressões simbólicas.

Sob essa perspectiva, o processo de transnacionalização pode ser compreendido como uma adaptação das práticas religiosas para se harmonizarem com o ambiente em que são praticadas. A tradição ritualística é cuidadosamente preservada, especialmente por meio da linguagem, que desempenha um papel essencial na manutenção da identidade religiosa. Mesmo em território argentino, observa-se uma adaptação dos elementos linguísticos da Umbanda, como os pontos cantados, os nomes das entidades espirituais e dos objetos ritualísticos, para o português e o iorubá.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao analisar processos de transnacionalização religiosa, especialmente no contexto das religiões afro-brasileiras como a Umbanda, necessita-se de uma compreensão mais profunda das dinâmicas complexas que moldam a religião, a cultura e a identidade do local onde o fenômeno religioso está inserido. Partindo das investigações de como essas tradições espirituais se expandem para além das fronteiras nacionais, podemos ver não apenas variadas formas de assimilação e adaptação das práticas religiosas, mas também variantes nas quais elas se entrelaçam com as realidades locais, mantendo também suas raízes fundamentais.

Ao explorar-se os conceitos de hibridismo e tradução cultural, torna-se evidente a fluidez das tradições religiosas, principalmente as do contexto afro-brasileiro. Este entendimento mais profundo permite apreciar a riqueza da diversidade espiritual não apenas no contexto da tradução cultural na Argentina, mas também quando se repensa a problemática de sua própria origem no contexto diaspórico africano no Brasil. Além disso, nota-se um processo complexo de assimilação das tradições africanas em conjunto com o catolicismo popular e crenças dominantes de cada local. Ao cruzar a fronteira, a Umbanda se depara com desafios semelhantes em território argentino.

A inserção da Umbanda na Argentina não se resume apenas a uma questão de migração simbólica, mas, sim, de um processo complexo que envolve uma busca pela con-

xão com a ancestralidade afro-argentina. Apesar das diferenças históricas e contextuais entre os dois países, a Umbanda enfrenta desafios semelhantes de legitimação e reconhecimento, confrontando preconceitos e lutando contra a marginalização de suas práticas espirituais, a intolerância religiosa e os discursos fundamentalistas que se fazem presentes em ambos os contextos.

O processo de transnacionalização na Argentina, portanto, não apenas reflete uma expansão geográfica, mas também um esforço para preservar e promover as tradições afro-brasileiras em um novo ambiente cultural. Depara-se com relações ancestrais a partir da cultura de cada local quando se relacionam as semelhanças de aspectos simbólicos das entidades cultuadas em cada terreiro. Pois, conforme ensina Stuart Hall (1996), a experiência da diáspora não se define por pureza ou essência, mas pelo reconhecimento de uma diversidade e heterogeneidade necessárias, e através de uma concepção de “identidade” que vive com e a despeito da diferença, por hibridação, demonstrando, assim, que identidades de diáspora são as que estão constantemente produzindo-se e reproduzindo-se, através da transformação e da diferença.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BASCH, Linda; GLICK-SCHILLER, Nina; BLANC, Cristina Szanton. *Nations Unbound: Transnational Projects, Postcolonial Predicaments and Deterritorialized Nations-States*. Langhorne, PA: Gordon and Breach, 1994.

BELINKY, A. Devoción al Gauchito Gil en Ciudad de Rosario y Gran Rosario. Un Análisis de los Aportes desde los Estudios Cuantitativos a una Perspectiva Cualitativa. Nuevos Problemas, Nuevos Desafíos. In: *Sociedad y Religión: Sociología, Antropología e Historia de la Religión en el Cono Sur*, v. XX, n. 32-33, 2010. pp. 220-241.

CARBALLO, C. *Paisaje y naturaleza del mundo rural pampeano: cartografías de patrimonio cultural*. Apresentação realizada em el 1º Colóquio do Observatório de Paisagens Patrimoniais e Artes Latino Americanas [OPPALA]. Fortaleza, 26 de febrero de 2018. Organizado por UEC, UFCE y UFRN.

CARBALLO, C. Paisagens de Gauchito Gil em Buenos Aires. Neoculturas urbanas da fé? In: *Revista Espaço e cultura*. Rio de Janeiro: UERJ, n. 43, janeiro/junho de 2018. pp. 113-130.

CARNEIRO, Janderson Bax. “*Vou subir o morro para ver quem vem na umbanda*”: Zé Pelintra e as ressignificações do malandro na prática religiosa umbandista. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais). Rio de Janeiro: Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, 2012.

FRIGERIO, Alejandro. A Transnacionalização como fluxo religioso na fronteira e como campo social: Umbanda e Batuque na Argentina. In: *Debates do NER*. Porto Alegre: UFRGS, ano 14, N. 23, 2013. pp. 15-57.

FRIGERIO, Alejandro, LAMBORGHINI, Eva. Procesos de reafricanización en la sociedad argentina: Umbanda, Candombe y militancia “afro”. In: *Revista Pós Ciências Sociais*. Dossiê Religiões Afro-Americanas. São Luís: UFMA, v. 8, n. 16, 2011. pp. 21-36.

FRIGERIO, Alejandro. ¡Por nuestros derechos ahora o nunca!: construyendo una identidad colectiva umbandista en Argentina. In: *Civitas: Revista de Ciências Sociais*. Porto Alegre, v.3, n. 1, junho de 2003.

GUARNIZO, Luis; SMITH, Michael. The locations of transnationalism. In: *Transnationalism from Below*. Ed. Michael Smith and Luis Guarnizo. New Brunswick and London: Transaction Publishers, 1998. pp. 03-33.

HANNERZ, Ulf. *Transnational Connections*. Londres: Routledge, 1996.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. 10ª ed. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2005.

HALL, Stuart. Diásporas, ou a lógica da tradução cultural. In: *Matrizes*. São Paulo, v. 10, n. 03 setembro-dezembro de 2016. pp. 47-58.

JORGE, Érica Ferreira da Cunha. Umbanda: a problemática questão de suas origens, o arranjo de sua cosmovisão. In: *Vivência 41*. Revista de Antropologia. n. 41. 2013. pp. 153-164.

LEITE, Fabiano Aparecido Costa. “*Quem está na terra*”: O autor do discurso religioso da Umbanda. Juiz de Fora. Tese (Doutorado em Ciências da Religião). Recife: Universidade Católica de Pernambuco, 2018.

MACEDO, Edir. *Orixás, caboclos e guias: deuses ou demônios?* Rio de Janeiro: Universal, 2004.

MAHLER, Sarah. “Theoretical and Empirical Contributions Toward a Research Agenda for Transnationalism”. In: *Transnationalism from Below*. Ed. Michael Smith and Luis Guarnizo. New Brunswick, 1998. pp. 64-100.

MAURO, Vanessa Caroline. O malandro sacralizado: representação da entidade “Zé Pelintra” em terreiro de Foz do Iguaçu e a apropriação realizada pelos fiéis. In: II Simpósio Internacional da ABHR, XV simpósio nacional da ABHR, 2016.

NOGUEIRA, Léo. Exu no “novo mundo”: o processo de hibridação cultural da umbanda na diáspora africana. In: *Revista Élisée*. Geo. Anapólis: UEG, v. 03, n. 01, janeiro-junho de 2014. pp. 116-134.

ORO, Ari Pedro (et al.). *Fluxos religiosos transnacionais*. Brasília: ABA Publicações, 2024.

ORTIZ, Renato. *A morte branca do feiticeiro negro: Umbanda e sociedade brasileira*. São Paulo: Brasiliense, 1999.

Pe. Paulo Ricardo. <https://padrepauloricardo.org/episodios/o-que-devemos-pensar-a-res-peito-do-candomble>. Acesso em 30 de maio de 2024.

RAMIREZ, Ivete Maria Soares, SILVA, Antonio Sergio. Espaço, cultura e religiosidade: algumas considerações sobre a umbanda e a sua forma de difusão do Brasil para o Uruguai e Argentina. In: *Revista Caminhos de Geografia*. Uberlândia, v. 22, n. 82, 2021. pp. 243-255.

ROMÃO, Tito Lívio Cruz. Sincretismo religioso como estratégia de sobrevivência transnacional e translacional: divindades africanas e santos católicos em tradução. In: *Trabalhos em Linguística Aplicada*. Campinas: Unicamp, n. 57.1, janeiro-abril de 2018. pp. 353-381.

SALVADOR, M. Gauchito Gil. Entre la adoración y la justicia divina. Un acercamiento al mito religioso popular desde la comunicación. In: *Questión*. Revista especializada en periodismo y comunicación. v. 01, n. 50, 2016. pp. 428-440.

SAMPAIO, Dilaine Soares. “De fora do terreiro”: o discurso católico e kardecista sobre a umbanda entre 1940 e 1965. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião). Juiz de Fora: Universidade Federal de Juiz de Fora, 2007.

SILVA, Rodrigo. Zé pelintra: concepções sobre a Umbanda e o malandro. In: *Revista Em favor de igualdade racial*. Rio Branco – Acre, v. 03 n. 02, fevereiro-julho de 2020. pp. 133-145.

SIMAS, Luiz Antonio. *Umbandas: Uma história do Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2021.

TADVALD, Marcelo. A transnacionalização brasileira da intolerância religiosa: o caso da Igreja Universal na Argentina. In: *Revista Antropolítica*. Niterói: UFF, v. 55, n. 2, maio-agosto de 2023.

ABSTRACT:

In the context of Latin American religious transnationalization, this article investigates the presence of Afro-Brazilian religions in Argentina. It is based on the concept of cultural translation, developed by Stuart Hall, seeking to understand certain aspects of the complex of transmutations and resistances operated by such religions in that country. In the key of cultural translation, it also establishes parallels between Argentine and Brazilian Umbanda religious entities. The method used in this research was the bibliographic.

Keywords: Umbanda; Transnationalization; Cultural Translation; Argentina.

Recebido em 31/05/2024

Aprovado para publicação em 20/06/2024



A ATUAÇÃO SOCIAL DA MISSÃO PAZ NA ACOLHIDA DOS MIGRANTES E SEU TRABALHO SOCIOEDUCATIVO DE COMBATE AO RACISMO NO BRASIL

The social activities of Missão Paz in welcoming migrants and its socio-educational work to combat racism in Brazil

José Cristiano Bento dos Santos*

Fabio Lanza**

Líria Maria Bettiol Lanza***

Universidade Estadual de Londrina (UEL)

DOI: 10.29327/256659.15.1-3

RESUMO:

Este texto aprofunda estudos sobre a atuação social da Missão Paz no processo de acolhimento dos migrantes e sobre seu trabalho socioeducativo no combate ao racismo, de modo particular, nas atividades internas da entidade religiosa. A Arquidiocese de São Paulo faz trabalhos em benefício dos migrantes, principalmente daqueles que são recebidos pela Missão Paz em São Paulo, instituição religiosa fundada em 1940. Para compreender a questão do acolhimento e o combate ao racismo, utilizamos como procedimento metodológico a pesquisa bibliográfica e documental em fontes oficiais católicas, entrevistas semiestruturadas com integrantes da Missão Paz e a observação de campo no período de novembro de 2022. Como resultado, foi possível identificar que, além do trabalho pastoral de acolhimento e inserção dos migrantes na sociedade paulistana, os profissionais da organização religiosa implementaram um processo de educação que visa promover a tomada de consciência dos direitos e combater o racismo, seja entre os sujeitos atendidos ou na sua relação com a sociedade brasileira.

Palavras-chave: Igreja Católica; Migração; Racismo; Missão Paz.

* Doutorando do Programa de Pós-Graduação em Sociologia (PPGSOC-UEL) e mestre em Ciências Sociais pela Universidade Estadual de Londrina - UEL. E-mail: jose.cristiano@uel.br

** Professor Associado do Departamento de Ciências Sociais, docente do Programa de Pós-Graduação em Sociologia (PPGSOC-UEL) e do Mestrado Profissional de Sociologia em Rede Nacional (PROFSOCIO - UFC) vinculados a Universidade Estadual de Londrina. Doutor em Ciências Sociais pela PUC-SP. E-mail: lanza@uel.br

*** Professora Associada do Departamento de Serviço Social, docente do Programa de Pós-Graduação em Serviço Social e Política Social (PPGSER UEL) vinculados a Universidade Estadual de Londrina. Doutora em Serviço Social pela PUC-SP. E-mail: liriabettiol@uel.br

INTRODUÇÃO

A migração é um processo que transcende todas as realidades continentais e locais, tornando-se perceptível em várias regiões neste início do século XXI. Nessa trajetória, a Igreja Católica, ao longo da história, desde o século XIX, faz atividades pastorais com migrantes. Neste trabalho será apresentada a Missão Paz em São Paulo, uma das instituições religiosas responsáveis pela acolhida dos imigrantes na capital paulista.

A Missão Paz, descrita e apresentada a seguir, trabalha com duas temáticas globais: Imigração e Racismo. Existe xenofobia na sociedade brasileira, contra a população migrante, que desencadeia uma série de discriminações raciais e desigualdades socioeconômicas, principalmente contra as pessoas negras, que sofrem violência cultural, moral, material e física.

O foco central da investigação incide sobre a relação entre essa entidade religiosa e os imigrantes e suas contribuições práticas antirracistas, mediante suas ações políticas que combatem o racismo como mecanismos pedagógicos de conscientização da sociedade brasileira e dos imigrantes, para que nenhum grupo étnico-racial sofra ou pratique o racismo.

Para a realização do referido trabalho, utilizamos como procedimento metodológico a pesquisa bibliográfica circunscrita ao objeto de estudo. A pesquisa coletou dados empíricos nos meses de novembro de 2022, realizando entrevistas¹ semiestruturadas com membros da mesma instituição, indicados de forma anônima para assegurar o sigilo e não identificação pessoal:² Entrevistado 1, Entrevistado 2 e Entrevistado 3. Ainda, de forma complementar e secundária, ocorreram a observação de campo e a coleta de documentos oficiais católicos e scalabrinianos que tratam do tema.

ASPECTOS HISTÓRICOS E PASTORAL CATÓLICO NO ATENDIMENTO AO IMIGRANTE

Os primeiros serviços humanitários na contemporaneidade da Igreja Católica em prol dos migrantes surgem a partir do século XIX, com a atuação religiosa e política do religioso João Batista Scalabrini,³ o “Pai e Apóstolo dos Migrantes”, durante o período da Revolução Industrial. Pode-se afirmar que

¹ Autorizadas conforme Comitê de Ética da Universidade Estadual de Londrina, sob o Parecer: 5.733.887.

² As entrevistas concedidas e analisadas nesse estudo, foram realizadas em novembro de 2022.

³ João Batista Scalabrini nasceu em Fino Momasco, Província de Como-Itália, a 8 de julho de 1839. Em 1863 foi ordenado sacerdote e, em 1876, foi bispo de Piacenza, campo social que se transformou

a questão migratória, enquanto preocupação pastoral, emerge na Igreja ao lado da chamada questão social, sobre a condição dos operários⁴. A visão mais aguda da Igreja para os problemas sociais que afligem a humanidade inclui, entre outros, o drama dos migrantes (Gonçalves, 2000, p. 07).

A atuação sociopolítica da instituição católica adquiriu visibilidade a partir do surgimento da Congregação dos Missionários de São Carlos, fundada por João Batista Scalabrini, em 1887, com a proposta de prestar caridade aos italianos que emigravam para o continente americano.⁵ Scalabrini ampliou o serviço voltado ao atendimento dos imigrantes, fundando mais dois institutos religiosos constituídos pela participação de leigos, Sociedade São Rafael⁶, e de freiras, Irmãs Missionárias de São Carlos Borromeu – Scalabrinianas.⁷ Essas duas entidades religiosas fundadas por João Batista Scalabrini têm como objetivo

diminuir e destruir, se fosse possível, tais males. Dito de forma afirmativa, as sociedades fundadas se propõem a: - Promover a fé do migrante; - Desenvolver um trabalho de recuperação das raízes culturais, visando o fortalecimento da identidade do migrante: - Lutar pela justiça no mundo das migrações (Ambrozio, 1998, p. 44).

num espaço referencial de atendimento aos grupos em situação de vulnerabilidade a partir da atuação sociopolítica do religioso (Ambrozio, 1998, p.44).

⁴ Ao longo da pesquisa documental, foi possível localizar que o Papa Leão XIII, em 1891, promulgou a primeira encíclica social, a *Rerum novarum*. Ela examina, sob o ponto de vista católico, a condição dos trabalhadores assalariados, particularmente penosa para os operários das indústrias, afligidos por uma indigna miséria. A questão operária associada com articulações sociais e políticas da época (Pontifício Conselho Justiça e Paz, 2005, nº 89).

⁵ No dia 11 de janeiro de 1887, Scalabrini propôs uma “Associação de padres italianos, que tivesse como objetivo a assistência espiritual dos italianos emigrados nas Américas” ao Card. G. Simeoni, Prefeito de Propaganda *Fide*, o Dicastério pontifício responsável na Igreja na América do Norte e em todos os países de missão. Solicitou-se um projeto concreto, e o bispo, no dia 16 de fevereiro, sugeriu a fundação de uma Associação de sacerdotes italianos dispostos a se comprometerem por um ano de missão no exterior. Nos meses seguintes, Scalabrini modificou ainda mais o projeto e, em colaboração com a Propaganda *Fide*, decidiu: 1) abrir uma casa em Piacenza, onde os missionários pudessem ser prepara-dos; 2) acolher os filhos dos emigrados; 3) prolongar o compromisso missionário para cinco anos (Terragni, 2020, p. 05).

⁶ Em 1889, o religioso fundou, na Itália, a Sociedade São Rafael (Associação de Patronato), composta por um coletivo de leigos católicos simpatizantes pela causa migratória e pelas propostas pastorais de Scalabrini, registradas em seus escritos sobre missionários não clérigo, como respostas às demandas dos migrantes (*Missione*, 2023).

⁷ Em 1895, o religioso fundou a Congregação das Irmãs Missionárias de São Carlos Borromeu – Scalabrinianas, com a finalidade específica de trabalho de promoção humana, espiritual e social dos migrantes italianos (*Missione*, 2023).

Um grupo que compõe a estrutura da Igreja Católica, a partir da visão pastoral de João Batista Scalabrini, transforma-se num agente sociopolítico preocupado com os problemas da sociedade e vai assumindo, ao logo do processo, uma consciência comprometida com o sofrimento dos migrantes, posicionando-se na defesa e garantia dos direitos desses indivíduos.

A atuação social de Scalabrini foi uma resposta “aos desafios de um mundo conturbado por rápidas e profundas transformações socioeconômicas e políticas, palco para enormes e desenfreios deslocamentos humanos” (Gonçalves, 2000, p. 08).

O trabalho pastoral de João Batista Scalabrini resultou num processo que se desdobrou na criação da Missão Paz, um instrumento político da Igreja Católica utilizado de forma efetiva para visibilizar seu trabalho (profissional ou voluntário) no atendimento aos migrantes, principalmente aqueles que têm procurado hospitalidade nesses últimos tempos de crescimento dos processos migratórios.

MISSÃO PAZ

A Missão Paz (SP) é um espaço religioso e sociopolítico pertencente à Igreja Católica, instituição religiosa milenar. Trata-se de uma instituição solidária e comprometida com a causa dos migrantes e tem na sua origem histórica o projeto pastoral e político da Congregação dos Missionários de São Carlos, fundada por João Batista Scalabrini, em 1887. As ações da Missão Paz avançam em um sentido que poucas vezes o Estado consegue executar, segundo o entrevistado 3:

Aqui, no Brasil, a gente não tem só a Igreja Católica, mas a gente se destaca. Tem como você vê aqui em São Paulo, que é o maior polo receptor que a gente tem, a Caritas. A gente tem Caritas brasileira, Caritas Arquidiocesana, enfim, sempre ligada à Igreja Católica. Por quê? Porque o governo fala muito, mas não faz muito (Entrevistado 3, 2022).

Numa abordagem sociológica, o trabalho realizado pelas equipes da Missão Paz pode ser compreendido como concretização de uma ação social racional, visando valores éticos e religiosos, resultando numa tradição de atuação política frente às diferentes sociedades onde os scalabrinianos atuam (Weber, 2010). Esse perfil histórico-cultural das entidades católicas, como a Missão Paz, tem como característica um movimento sistêmico de repro-

dução e manutenção de projetos políticos com roupagem religiosa, constituídos para atender os grupos socialmente vulneráveis, como os migrantes.

A Missão Paz foi gestada pelos scalabrianianos no início da década de 1990, a partir da atuação social das seguintes entidades: Paróquia Italiana (1940), Nossa Senhora da Paz (1940), Centro de Estudos Migratórios (CEM) (1969), Centro Pastoral e de Mediação dos Migrantes (CPMM), 1977, Casa do Migrante (CdM), 1978, e a Paróquia Latino Americana e Italiana, em 1995 (Corrêa, 2015).

É um espaço de solidariedade, porém sua atuação social na acolhida dos migrantes não está ligada diretamente ao processo de conversão ao catolicismo, como afirma Entrevistado 1: “E quando se trata de religião, alguns, muitos não são católicos. A maioria são igualmente evangélicos. Haitianos que estão aqui são muitos. Então, eles participam da Assembleia de Deus e de outras igrejas”.

A Missão Paz faz seu trabalho sem levar em consideração a profissão de crença ou fé religiosa de cada um desses indivíduos atendidos pela entidade católica. Seu foco de atuação é o sofrimento humano, a condição social e estrutural, que afeta os migrantes de modo geral, como afirma o Entrevistado 3: “O sofrimento humano é igual para todos. Todo mundo é de carne e osso, hormônios, sonhos, medos, desejos. Todo mundo é igual, mas cada um com suas particularidades”.

Em 1996, os representantes de cada um daqueles segmentos voltados para o atendimento aos migrantes, como a Paróquia Italiana, Nossa Senhora da Paz, Centro de Estudos Migratórios (CEM), Centro Pastoral e de Mediação dos Migrantes (CPMM), Casa do Migrante (CdM) e a Paróquia Latino Americana e Italiana, reuniram-se para debater e propor soluções organizativas, seja para o trabalho profissionalizado de atendimento do público de migrantes atendidos, seja para o trabalho voluntário, representado por indivíduos que constituíram a Associação Voluntária pela Integração do Migrante (AVIM) (Corrêa, 2015).

Por ser uma entidade ligada aos religiosos scalabrianianos, indivíduos europeus no início de seu propósito de criação, a Missão Paz tinha por objetivo atender os migrantes italianos que vieram para o Brasil, porém, na década de 1990, a entidade se abriu para as demandas de outros migrantes, como nordestinos, refugiados chilenos e vietnamitas e africanos. Sobre essa abertura para a configuração das migrações internas e externas, o entrevistado 1 explica:

Ela (a Missão Paz) surge com os italianos e depois com a migração interna nordestina. Hoje, ela passa a acolher os primeiros dois grupos de refugiados chilenos, vietnamitas, africanos etc. Os africanos, ela começa acolhê-los lá pelos anos 90, e começou com pouquíssimo. Pôde gerar um aumento na última década. Isso antes era mais nativos, pois três grupos que ganharam muita visibilidade foram República Democrática do Congo, Angola e Mali (Entrevistado 1, 2022).

Em 2007, a Associação Voluntária pela Integração do Migrante (AVIM) passou a ser referenciada como Missão Scalabriniana de Nossa Senhora da Paz, mais conhecida como “Missão Paz”, *locus* de concentração das ações sociais do CEM, CPMM e da CdM.

A mudança de nomenclatura aconteceu após um período processual de atuação dos membros ativos, junto aos migrantes, na perspectiva de que a renomeação da integração dos segmentos possibilitaria a potencialização dos trabalhos dessas entidades (Corrêa, 2015).

O objetivo da Missão Paz é proporcionar o recomeço e o sentimento de pertencimento aos migrantes na sociedade brasileira, na perspectiva de integração e acolhimento aos migrantes, buscando compreender sua origem e sua cultura, respeitando-os como protagonistas de suas histórias. Por isso, para equacionar esse objetivo, é preciso conhecer a atuação dos segmentos que compõem a Missão Paz: Paróquia Nossa Senhora da Paz, CdM, CPMM, e o CEM, levando em consideração que, cada uma dessas vertentes conta com suas especificidades no acolhimento e está organizada segundo suas atribuições.

PARÓQUIA NOSSA SENHORA DA PAZ

A Paróquia Nossa Senhora da Paz foi fundada em 1940, na Rua Glicério - Liberdade, em São Paulo (Missão Paz, 2022). A instituição religiosa desempenha um papel fundamental no acolhimento aos imigrantes, por causa de sua atuação histórica em São Paulo, como referencial religioso da Missão Paz.

Essa paróquia representa a parte religiosa da Missão Paz que é visibilizada a partir de um trabalho pastoral multiétnico, que faz com que a mesma Igreja funcione de forma distinta por meio da composição de três paróquias no mesmo espaço geográfico: A Paróquia Nossa Senhora da Paz, a Latino-Americana e a Paróquia Italiana.

A Paróquia Italiana foi fundada no dia 08 de janeiro de 1956. Oficialmente é chamada de Paroquial PESSOAL Italiana. Os ritos religiosos são executados em italiano. A Paróquia Latino-Americana foi fundada no dia 13 de junho de 1995. Oficialmente é chamada de Paróquia PESSOAL dos Fiéis Latino-Americanos, e suas celebrações são realizadas em espanhol (Missão Paz, 2022).

Na Paróquia Nossa Senhora da Paz, há espaço também para a celebração religiosa de outras nacionalidades, como a comunidade dos haitianos, a partir de 2013, no idioma francês e, para a comunidade filipina, a partir de 2017, em inglês (Missão Paz, 2022).

É perceptível na atuação social e pastoral da Paróquia Nossa Senhora da Paz, que a mesma entidade religiosa tenha por objetivo a evangelização das diferentes nacionalidades a que atende. Por isso suas quatro estruturas de ação são:

fé e cultura, pastorais, vida em comunidade e celebração religiosa. As pastorais se distribuem da seguinte forma: migrante (geral), latinos (coletividade), juventude, criança, dízimo, catequese, grupos de oração e grupo de ministros (Stefanelli, 2016, p. 262).

Depois da criação da Paróquia Nossa Senhora da Paz em São Paulo, a Missão Paz fundou o Centro de Estudos Migratórios (CEM), um espaço intelectual de investigação científica e produção de subsídios sobre a temática da migração e seus impactos na sociedade como um todo.

CENTRO DE ESTUDOS MIGRATÓRIOS (CEM)

O Centro de Estudos Migratórios (CEM) foi fundado em 1969, em São Paulo, pelos scalabriniianos, estudantes que tinham por objetivo acompanhar de perto o processo das migrações internas que geravam enormes desafios por causa da presença de indivíduos de outras regiões do Brasil: Norte, Nordeste, Paraná e até de outros países, como o Paraguai (Corrêa, 2015).

A década de 1960, período de fundação do Centro de Estudos Migratórios (CEM), foi marcada pela Ditadura Militar,⁸ o que exigiu da Arquidiocese de São Paulo a formulação de

⁸ Esse governo militar repressor é o mesmo aparato estatal autoritário, que, a partir da década de 1980, instituiu leis, como mecanismos políticos de perseguição aos imigrantes, definidos pelos

uma postura crítica frente aos ditadores sobre as demandas dos pobres, da classe trabalhadora, dos migrantes, dos presos políticos, que eram torturados, e daqueles que lutavam por direitos básicos para a sobrevivência humana.

A criação do Centro de Estudos Migratórios (CEM) foi marcada, também, por uma forte produção de documentos de papas, bispos e teólogos latino-americanos sobre a Igreja e a questão migratória, bem como por uma literatura sociorreligiosa na defesa dos direitos dos migrantes.

É evidente que os documentos dos papas e da Conferência do Episcopado Latino-Americano sobre a problemática da migração⁹ mostram que o Centro de Estudos Migrató-

militares como indivíduos potencialmente criminosos e ameaçadores da segurança nacional. A Ditadura Militar criou o Estatuto do Estrangeiro, através Lei 6.815, de 19 de agosto de 1980, no qual predominava a ideologia da segurança nacional, sendo o estrangeiro visto como potencial criminoso.

⁹ Para aprofundamento: Bento XVI. Carta Encíclica *Caritas in Veritate*. 2ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2009; Compêndio do Vaticano II: constituições, decretos e declarações. Petrópolis: Vozes, 1968. Decreto “*Christus Dominus*”. nº 18 e Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*. nº 422; CELAM. Documento de Aparecida, Texto conclusivo da V Conferência do Episcopado latino-americano e do Caribe. São Paulo: CNBB, Paulus, Paulinas. 2007; Conferência do Episcopado Latino-Americano (CELAM). III Conferência Geral. Puebla: A evangelização no presente e no futuro. Petrópolis: Vozes, 1979; CELAM. Conclusões da Conferência de Santo Domingo. 4ª ed. São Paulo: Paulinas, 1992; Francisco, Papa. Carta Encíclica *Laudato Sí*. Sobre o cuidado da casa comum. São Paulo: Paulinas, 2015; Francisco, Papa. Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium*: a alegria do Evangelho – Sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual. São Paulo: Paulus/Loyola, 2013; Francisco, Papa. *Fratelli Tutti*: sobre a fraternidade e a amizade social. São Paulo: Paulus, 2020; João Paulo II, Papa. Carta Encíclica *Centesimus Annus* (No centenário da *Rerum Novarum*). São Paulo: Loyola, 1991; João Paulo II, Papa. Carta Encíclica *Laborem exercens* (Sobre o trabalho humano, por ocasião do nonagésimo aniversário da *Rerum Novarum*). São Paulo: Loyola, 1981; João Paulo II, Papa. Carta Encíclica *Sollicitudo rei socialis* (Sobre a Solicitude Social por ocasião do Vigésimo aniversário da *Populorum Progressio*). São Paulo: Loyola 1988; João XXIII, Papa. Carta Encíclica *Mater et Magistra* (Sobre a recente evolução da questão social à luz da doutrina cristã). Vaticano: 1961. nº 47-49. Disponível em https://www.vatican.va/content/john-xxiii/pt/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_15051961_mater.html. Acesso em 11 de março de 2024; João XXIII, Papa. Carta Encíclica *Pacem in Terris* (Sobre a Paz entre os Povos). Vaticano: 1963. Disponível em https://www.vatican.va/content/john-xxiii/pt/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_11041963_pacem.html. Acesso em 11 de março de 2024; Leão XIII, Papa. Carta Encíclica *Rerum Novarum* (Sobre a condição dos operários). Vaticano: 1891. nº 28. Disponível em https://www.vatican.va/content/leo-xiii/pt/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_15051891_rerum-novarum.html. Acesso em 11 de março de 2024; Paulo VI, Papa. Carta Apostólica *Pastoralis Migratorum*. Vaticano: 1969. Disponível em https://www.vatican.va/content/paul-vi/la/motu proprio/documents/hf_p-vi_motu-proprio_19690815_pastoralis-migratorum-cura.html. Acesso em 10 de março de 2024; Paulo VI, Papa. Carta Encíclica *Populorum Progressio* (Sobre o Desenvolvimento dos Povos). Vaticano: 1967. Disponível em: https://www.vatican.va/content/paul-vi/pt/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_26031967_populorum.html. Acesso em 15 de março de 2024; Pontifício Conselho de Justiça e Paz. Compêndio de Doutrina Social da Igreja. São Paulo: Paulinas, 2005.

rios (CEM) foi fundado numa década de significativa produção intelectual da Igreja por sua preocupação no cuidado pastoral com os migrantes. Essa produção global e continental serviu de base e motivação para a criação de um espaço de pesquisa científica para compreender melhor os processos de migração interna e externa.

As primeiras pesquisas desses religiosos, de acordo com Corrêa (2015), focaram as péssimas condições em que mineiros e nordestinos viajavam para chegar à cidade de São Paulo e, depois, eram despachados para Ourinhos – SP. Era um trajeto desumano, que foi denunciado pelo jornal da Arquidiocese de São Paulo, *O São Paulo*, como um meio de visibilizar a realidade a que os migrantes eram submetidos, a fim de que se constituíssem políticas sociais para o acolhimento e assistência dos migrantes. O resultado do trabalho dos religiosos foi a criação do Centro de Estudos Migratórios (CEM).

Os religiosos transformaram o CEM num laboratório de pesquisa para ser o centro de referência intelectual, a partir da produção científica de estudantes comprometidos com a situação dos migrantes, da capacitação de agentes de pastorais sensíveis a essa realidade e também da formação dos próprios migrantes para integrá-los na sociedade.¹⁰

Esse vasto trabalho do CEM possui um significativo acervo documental referente à sua própria história junto aos migrantes. Não se deve, porém, esquecer que essa entidade atuou em parceria com o Centro Pastoral e de Mediação dos Migrantes (CPMM) e com a Casa do Migrante (CdM) durante um período de transformação das estruturas políticas do Brasil, tensionadas pelo surgimento de iniciativas sociais (Corrêa, 2015).

CENTRO PASTORAL E DE MEDIAÇÃO DOS MIGRANTES (CPMM)

Para fortalecer o trabalho de acolhimento aos migrantes, em 1977, os scalabrinianos criaram o Centro Pastoral e de Mediação dos Migrantes (CPMM). Essa entidade foi instituída em São

¹⁰ O Centro de Estudos Migratórios (CEM) é um centro de estudos migratórios scalabrinianos integrado com diversos países, fundado em 1969. Realiza pesquisas que visam compreender os fenômenos migratórios, analisar os fluxos, suas populações, culturas e as características das imigrações. Presta serviços aos agentes que atuam junto aos migrantes, bem como a estudantes, pesquisadores e agentes sociais. Todas as divisões do CEM, com suas especificidades, buscam um mesmo propósito: analisar, pesquisar, compreender e registrar as causas da imigração. Seus acervos documental, iconográfico, virtual e bibliográfico reúnem, em vários idiomas, revistas, documentos, fotografias, livros, artigos, dissertações e teses relacionadas à causa migratória. Integra-o também a Revista Travessia, publicada desde 1988, reúne artigos, entrevistas e dados relacionados à mobilidade humana (Stefanelli, 2016, p. 261).

Paulo a pedido de Dom Paulo Evaristo Arns, arcebispo de São Paulo, com o objetivo de acolher migrantes sul-americanos em busca de melhores condições de vida fora de seus países, dominados por ditadura militar, e abrigar, também, a migração de brasileiros, em especial, o fluxo da população nordestina. A partir dessa finalidade, a entidade católica se tornou um referencial e aumentou a demanda de serviços prestados à comunidade migratória (Corrêa, 2015).

O CPMM opera como um mecanismo de motivação econômica, cultural e social para os migrantes, a partir dos serviços básicos prestados a eles, através do atendimento jurídico, saúde, formação e encaminhamento para uma equipe de profissionais: assistentes sociais, professores licenciados, psicólogos, advogados.¹¹

A instituição CPMM, com a colaboração de voluntários, continua abrigando os migrantes brasileiros e refugiados, migrantes, especialmente os latino-americanos, que encontram dificuldades em seus processos de deslocamento. Essa colaboração voluntária do recurso humano mencionado facilita a comunicação com os migrantes, dialogando com eles

¹¹ O *setor de Capacitação e Cidadania* é responsável pela orientação de imigrantes, solicitantes de refúgio e refugiados em sua habilitação profissional no Brasil. Para isso, encaminha esse público para aulas de língua portuguesa junto a parceiros, como para cursos profissionalizantes e universitários; *Casa do Migrante*: dormitórios femininos e masculinos, sala de TV, biblioteca, sala de reunião, brinquedoteca e lavanderia [...], alimentação, aulas de português, apoio psicológico e acompanhamento de assistentes sociais. Todos os moradores da casa recebem materiais de higiene pessoal e roupas. Ao longo do ano, são promovidas atividades na casa que estimulam a convivência, o intercâmbio cultural e a adaptação dos migrantes, solicitantes de refúgio e refugiados à nova vida, incluindo palestras formativas, encaminhamento para cursos profissionalizantes, atividades de lazer e comemorações festivas; O *setor Jurídico* presta serviço de orientação e assistência jurídica gratuita aos imigrantes, solicitantes de refúgio, refugiados e apátridas. Para além dos esclarecimentos sobre regularização migratória, o setor atua em outros campos do Direito, auxiliando em questões trabalhistas, familiares e previdenciárias, entre outras; O *Programa Trabalho* é responsável pela inserção laboral de imigrantes, solicitantes de refúgio e refugiados no mercado de trabalho brasileiro, em especial, na região central e metropolitana do Estado de São Paulo. O *setor de Saúde* oferece atendimentos especializados conforme a disponibilidade de seus profissionais voluntários, a fim de promover o bem-estar físico e psíquico dos imigrantes, solicitantes de refúgio e refugiados. Além disso, orienta a população migrante e refugiada sobre o seu direito à saúde como o seu acesso ao Sistema Único de Saúde brasileiro (SUS). O setor de Saúde conta também com atividades integradas e com parcerias pensadas na integridade e desenvolvimento de crianças, adolescentes, homens, mulheres, idosos e pessoas LGBTQIAP+; e o *setor de Serviço Social* atende demandas espontâneas de imigrantes, solicitantes de refúgio e refugiados, como membros da comunidade do Glicério. Suas profissionais acompanham e mediam casos individuais ou coletivos, orientam o público migrante no acesso a políticas públicas sociais e monitoram a distribuição de doações. O serviço social está aberto a escutar as famílias e indivíduos e, juntos, encontrar uma solução (MISSÃO PAZ, 2022).

em diferentes idiomas e proporcionando uma profunda sociabilidade por meio da integração de cada indivíduo na convivência social (Corrêa, 2015).

Com a constituição da Associação Voluntária pela Integração do Migrante (AVIM), os religiosos e os voluntários investiram na qualificação profissional dos migrantes-inserindo os recém-chegados na cidade de São Paulo em cursos profissionalizantes que visavam o mercado de trabalho e com palestras de integração social para facilitar a participação deles na sociedade paulistana (Bomfim, 2010). Sobre a capacitação profissional do imigrante para o mercado, explica o Entrevistado 3:

Então, nós fazemos uma preparação para o refugiado, para o imigrante e uma preparação para o empregador. Uma vez que ambos estão preparados, há o oferecimento da vaga de emprego. Tudo bem claro, escrito, localização, função, salário, benefícios. Tudo para a pessoa entrar e sair (Entrevistado 3, 2022).

Essa iniciativa de preparação profissional dos imigrantes, realizada pela Missão Paz, que se tornou um programa de trabalho, influenciou e atraiu parceria de algumas entidades nacionais, empresas, financiamento de organismos internacionais, como as Nações Unidas, pela Agência da ONU para Refugiados (ACNUR), como explica o Entrevistado 1:

Então nós chamamos de programa trabalho, que nasce com os haitianos em 2012, onde no início era um fluxo bastante espontâneo. Agora é mais estruturado. As empresas vêm para contratar imigrantes e refugiados. Só que criamos uma. Estava esquecendo que esta é financiado pelas Nações Unidas, pela Acnur. Então esta metodologia até o processo foi pioneira em São Paulo, mas também no Brasil inteiro (Entrevista 1, 2022).

Em 1978, as atividades da AVIM foram realocadas para a Paróquia Nossa Senhora da Paz, lugar em que havia mais capacidade estrutural para acolher os migrantes e garantir-lhes a sobrevivência material, como moradia, alimentação e convivência fraterna. Esse novo espaço para os migrantes se tornou a Casa do Migrante, localizada no bairro do Glicério, no centro da cidade de São Paulo (Bomfim, 2010).

CASA DO MIGRANTE (CDM)

Em 1978, os padres scalabrinianos fundaram a CdM, como uma base de apoio para acolher os migrantes, com a colaboração de voluntários, que se solidarizaram com a situação dessas pessoas que procuraram o Brasil como uma oportunidade de sobrevivência material. De

acordo com Corrêa (2015), religiosos, estudantes e leigos católicos criaram a Associação de Voluntários pela Integração do Migrante (AVIM), no bairro do Ipiranga, São Paulo, como meio de concentração e de acolhimento pelas equipes de trabalho voluntário e religioso. A manutenção da sobrevivência material dos migrantes e refugiados, atendidos pela Missão Paz, acontece por meio da parceria entre a congregação religiosa, poder público e outras frentes da sociedade civil, como se observa na fala do Entrevistado 1:

Então, a prefeitura não entendia. Foi feita uma parceria por um pouco de tempo. Depois foi cortado. É melhor se virar. Teve que fazer este tipo de parceria. Com que a Casa toda, todo projeto faz para manter o funcionamento. O acolhimento desses imigrantes. A congregação investe na Missão Paz R\$ 1.200.000,00 (um milhão duzentos mil reais) a R\$ 1.300.000,00 (um milhão e trezentos mil reais) por aí por ano. Depois, tem projetos como a Fundação Rosa Luxemburgo, com a fundação Inditex, com a fundação Laudes Foundation e doações de pessoas físicas. Então, assim se chega um bolo ao redor de R\$ 2.600.000,00 (dois milhões e seiscientos mil reais) para manter por um ano. E, doações: tem gente que doou alimento. Temos cinco supermercados que dão a fruta, verdura. Então todas estas doações são ajudas (Entrevistado 1, 2022).

Ao acolher os migrantes, a Casa do Migrante não faz distinção de classe, raça, gênero, ideologia e religião. Nessa perspectiva, esse ambiente conta com múltiplos serviços. No que tange à recepção, são acolhidos em média 100 imigrantes por período, com uma capacidade máxima para até 110 pessoas (Stefanelli, 2016).

Os abrigados podem permanecer na casa por um período de, aproximadamente, 90 dias, para reorganizarem as ideias, terem contato com o português, adaptar-se com a alimentação, cultura, costumes, assistência, proteção e o apoio da Missão Paz (Stefanelli, 2016). Segundo o Entrevistado 1, no ano de 2014, a vinda dos migrantes haitianos ao Brasil provocou uma mudança significativa na capacidade estrutural de acolhida dos migrantes: “Tem nossa casa de acolhida com 110 vagas. No caso dos haitianos, fizemos uma opção naquele momento. Em 2014, aqui nós chegamos em 450. Se não, normalmente a nossa base seria 110”.

A Casa do Migrante tem como objetivo principal que os migrantes se sintam acolhidos no mais curto espaço de tempo, assim como ajudá-los a organizarem suas ideias e a reestruturarem sua sobrevivência material para permanecerem no Brasil ou para retornarem aos seus países de origem (Stefanelli, 2016).

Essa preocupação católica paulistana com o acolhimento dos migrantes e refugiados, ao longo do século XX, estava em consonância com o Concílio Vaticano II, principalmente quando o Papa Paulo VI chamou a atenção sobre os impactos econômicos, políticos e culturais que a sociedade industrial provoca na vida dos migrantes (PAULO VI, 1969). Isso serviu de inspiração para ampliar o trabalho da Missão no atendimento aos migrantes por meio da criação desse instrumento pastoral, a Casa do Migrante (CdM).

A Missão Paz, cronologicamente, tem um longo período de atuação social em benefício dos migrantes. Foi, porém, a partir do ano de 2010, que adquiriu visibilidade política e reconhecimento social no cenário brasileiro, através dos meios de comunicação com o significativo fluxo de haitianos que vieram para o Brasil, provocado pelo terremoto que devastou Porto Príncipe, capital do Haiti e outras regiões do país (Corrêa, 2015).

Essa aquisição de visibilidade e o reconhecimento social da Missão Paz no cenário brasileiro, provocados pela vinda dos haitianos, têm o seu auge em 2014, momento significativo de acolhimento dos migrantes que optaram por São Paulo, foco da atração imigratória, como explica o Entrevistado 3:

Então, 2014, por exemplo, muitos haitianos estavam entrando em Brasileia, no Acre, e eles entraram por ali. A Polícia Federal já atendia ali mesmo. Eles já chegavam aqui em São Paulo. Com o protocolo de permanência migratória com CPF, carteira de trabalho, que na época era uma. A gente sabe onde resgatar e antes de ir para São Paulo. Muitos estavam em Santa Catarina e alguns foram para o Ceará. Muitos se estabeleceram no Ceará. Em 2014, deu uma cheia no Rio Madeira e ficou interditado. Ali ninguém entrava e nem saía. Então eles foram entrando, ficaram represados ali. O Acre entrou em estado de calamidade pública porque não tinha, não chegava comida, não chegava remédio, não tinha água potável. Estava uma coisa. Então aviões da Força Aérea Brasileira começaram a ir para Rio Branco para levar alimentos. Foi na semana da Páscoa. Então eu fui e foram dois voluntários comigo; outras pessoas também foram. A gente se revezava para receber esses imigrantes (Entrevistado 3, 2022).

São Paulo se tornou o grande foco de atração dos haitianos por causa de seu histórico de relação industrial com os migrantes de vários lugares do mundo e do próprio país, pois, na grande cidade paulistana, há empresas das mais diversas em busca de haitianos necessitados de trabalho, que lhes oferecem emprego em “restaurantes, frigoríficos, indústrias de alimentos processados, fábricas de roupas e sapatos” (Baeninger; Peres, 2015, p. 14).

É a partir da situação da sobrevivência material, econômica e cultural de cidadãos haitianos e da oferta de emprego das empresas que a Missão Paz entra em cena para dar assistência a esses migrantes desempregados, ou já empregados, auxiliando com moradia, alimentação, alfabetização, assessoria jurídica durante e depois de sua permanência na entidade religiosa (Baeninger; Peres, 2015).

Nesse contexto histórico, destaca-se a Missão Paz, com seu protagonismo social na acolhida dos migrantes, respeitando sua identidade cultural, política e religiosa, sem fazer distinção de indivíduos e sem proselitismo religioso. Esse caráter inclusivo de sua atuação política destaca-se, também, no trabalho socioeducativo com os migrantes, no combate ao racismo e que impacta o funcionamento da entidade religiosa.

O TRABALHO SOCIOEDUCATIVO DA MISSÃO PAZ NO COMBATE AO RACISMO

Estudos científicos, como o de Kabengele Munanga (2000), revelam que existe racismo¹² na sociedade brasileira, principalmente contra a população negra e migrante, que é submetida a uma série de discriminações raciais e de desigualdades socioeconômicas, chegando até à perda da vida.¹³ Isso mostra que o racismo interfere no processo de recepção dos migrantes negros, africanos e haitianos, que, possivelmente, sofrem violência cultural, moral, material e física.

De fato, no Brasil, imigrantes negros, como africanos, afrodescendentes e haitianos, são submetidos, frequentemente, a situações concretas de extremas dificuldades, como humilhação e desrespeito a seus direitos básicos. Mesmo que sejam acolhidas por uma instituição como a Missão Paz, essas populações negras não são isentas de práticas racistas, inclusive de indivíduos que fazem algum tipo de caridade para a entidade religiosa em nome dos migrantes. É o que explica o Entrevistado 3:

¹² Segundo Kabengele Munanga (2000), o racismo é uma crença na existência das raças naturalmente hierarquizadas pela relação intrínseca entre o físico e o moral, o físico e o intelecto, o físico e o cultural (p. 24). Ainda segundo Munanga (2000), o termo racismo está ligado à categoria de raça. Para ele, “raça” é um conceito político e ideologicamente significativo, com funcionalidade categoricamente etno-semântico, construído a partir de uma política econômico-social de acordo com a estrutura de poder, em cada sociedade multirracial, que exerce a dominação e a exclusão nas relações multirraciais contemporâneas observáveis.

¹³ No dia 24 de março do ano de 2022, o congolês Moïse Kabagambe foi brutalmente assassinado no Rio de Janeiro por exigir o pagamento de seu salário (G1, 2022).

Um dia, uma pessoa (benfeitora) me disse: Eu trouxe o leite em pó e fralda. Eu trouxe para os filhos dos sírios. Ela viu uma família negra perto dos sírios. Daí ela me perguntou se eu ia dar o leite para as crianças negras. Eu falei, então aqui as fraldas que a gente recebe, a gente recebe sem “alarme”. A gente vai entregar a doação para as pessoas que precisam (Entrevistado 3, 2022).

Isso acontece por causa do racismo, um elemento estrutural que atravessa as relações sociais e institucionais¹⁴ fazendo parte da gênese identitária desse mesmo país (Silva, 2022). Nesse sentido, o trabalho desenvolvido pela equipe composta por diferentes profissionais busca, no princípio da socioeducação, uma estratégia para desenvolver novas perspectivas entre os migrantes e a sociedade paulistana no seu entorno, centrado no desenvolvimento de cada pessoa, com vistas a sua capacitação, participação como esfera programática de direitos sociais, objetivando a integração social das pessoas aos programas de desenvolvimento proporcionados pelas entidades públicas e privadas.

O racismo, como elemento visível nas relações sociais, tem o poder apropriado por grupos que exercem domínio sobre a organização política e econômica da sociedade. Por isso o racismo é um elemento decorrente da própria estrutura social, concebido como o modo ‘normal’ com que se constituem as relações políticas, econômicas, jurídicas e até familiares, não sendo uma patologia social nem um desarranjo institucional (Almeida, 2018).

De fato, a presença do racismo pode ser percebida na estrutura da sociedade brasileira como um todo, que faz os próprios alvos de violência étnico-racial também racializarem outros considerados por eles inferiores. Isso foi constatado em relatos de colaboradores profissionais da Missão Paz, ao mencionarem a discriminação racial entre alguns imigrantes acolhidos pela entidade religiosa:

a discriminação racial é muito presente aqui na casa, tanto por parte dos moradores como da parte da sociedade civil em geral. Então a gente percebe o racismo aqui. Não só na absorção do mercado de trabalho, como as relações internas aqui da Casa do Migrante, na vivência deles (imigrantes) de sentarem numa mesa que tenha um negro. E daí tem algumas falas que sugerem muito isso o tempo todo. São os negritos, os de cor ou então atos e de gestos, fazendo esse sentido de colocar a pessoa nessa condição de menos valor, de que de ser um “menor”. A gente começa a perceber facilmente dentro da Casa do Migrante, atitudes de algumas pessoas de não

¹⁴ BLUE, Lilly. Refugiados-haitianos Missão Paz. 2014. (18m36s). Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=Xx7QIV2WnPU&ab_channel=LillyBlue

quere usar o refeitório, os mesmos espaços, de não sentar próximo deles (negros) na área comum da casa, de trocar de quarto por conta própria, porque tem muito haitiano naquele quarto (Entrevistado 2, 2022).

Percebe-se que os migrantes brancos querem definir, na convivência da casa, os espaços sociais de cada indivíduo a partir das características externas, principalmente a partir da cor da pele, porque “o corpo negro não se separa do sujeito” (Gomes, 2017, p. 94). Esse fenômeno é uma das características estruturais presentes em várias culturas e sociedades, principalmente na mentalidade brasileira, pois, no Brasil, o fator que identifica o espaço social é a cor da pele, como marca racial, como explicam Florestan Fernandes e Roger Bastide:

A cor foi, portanto, selecionada como a marca racial que ‘serve’ para identificar socialmente os negros [...]. Ela passou a ser um símbolo de posição social, um ponto de referência imediatamente visível e inelutável, através do qual se ‘pode’ presumir a situação de indivíduos isolados, como socius e como pessoa, tanto quanto definir o destino de uma raça (Bastide; Fernandes, 1955, p. 70).

Essa discriminação racial é praticada pelos migrantes brancos que apresentam resistência para conviver com os negros. Contudo, nas entrevistas que realizamos na Missão Paz com profissionais que trabalham na referida instituição, foram evidenciados por esses indivíduos relatos de práticas racistas que acontecem, também, nas relações entre os migrantes negros, africanos e haitianos, como relata o Entrevistado 3:

os africanos e os haitianos são bem diferentes. O africano chega aqui e ele fala nitidamente: eu sou o berço do mundo, eu tenho linhagem. Eu sou superior, não a nós, brasileiros, mas, por exemplo, aos caribenhos. Então, se você colocar um haitiano, o africano, ali na sala de espera, o haitiano chegou primeiro. Mas o africano já circula ali naturalmente, tentando passar na frente. E eu não deixo, porque se você os deixar sozinhos, naturalmente os caribenhos se encolhem e os africanos se impõem (Entrevistado 3, 2022).

Essa mentalidade de superioridade dos africanos em relação aos haitianos é resultado de uma crença cultural que gera, nas relações dos próprios imigrantes negros, hierarquização de um grupo e opressão de outro, como é analisado na percepção profissional do entrevistado:

o africano diz que o haitiano tem que saber o lugar dele no mundo, e o lugar dele no mundo é subalterno, pensa o africano. Os africanos dizem: “Gente dos nossos ancestrais eram reis: Eles eram os verdadeiros donos da terra”. Então, eles acreditam que têm uma linhagem nobre e são o berço do mundo (Entrevistado 3, 2022).

Ao analisar essa relação de hierarquização dos africanos sobre os haitianos, percebe-se que há uma tentativa de concretizar uma mentalidade de privilégio orientada por uma crença ideológica de ‘estratificação social’ (Hasenbalg, 1979), proporcionada, implicitamente, pela cultura milenar considerada “berço da humanidade”.

Essa atitude racista dos africanos contra os haitianos é resultado do racismo cultural. Esse fenômeno discriminatório se pauta no diferencialismo que se expressa no caráter simbólico, realizado numa transmutação ideológica valorativa, da passagem da inferioridade biológica à diferença cultural na legitimação de um discurso de discriminação racial, que tem como objetivo negar a língua, valores morais, religião, tradições e costumes de uma determinada população (Wieviorka, 2007).

O relato sobre as relações entre migrantes africanos e haitianos deixa evidente que “o racismo constitui-se um sistema de dominação e opressão estrutural pautado numa racionalidade que hierarquiza grupos e povos baseada na crença da superioridade e inferioridade” (Gomes, 2017, p. 98).

Diante desse fator complexo, a Missão Paz, por meio de seus gestores (religiosos) e colaboradores profissionais, revela-se interessada em discutir e trabalhar a questão racial, sobretudo nas relações sociais internas, para combater as práticas racistas, já mencionadas, que acontecem na mesma entidade religiosa.

Os padres responsáveis pela Missão Paz realizam um trabalho socioeducativo de combate ao racismo com os funcionários que atendem os imigrantes. Essa iniciativa dos religiosos envolve todo o corpo de colaboradores, independentemente da cor da pele e da função que ocupam na instituição, como relatou o Entrevistado 2:

Com relação ao racismo, os padres da Missão Paz fazem um trabalho que eu vejo. É um trabalho de trazer a equipe junto, seja a faxineira que é negra, seja assistente social, que é negra, seja qualquer um de nós (brancos), em toda e qualquer pauta de reunião. A instituição defende isso o tempo todo em atitudes, em conversas e em reuniões (Entrevistado 2, 2022).

Essa afirmação revela que os padres da Missão Paz têm consciência racial e noção de que “saber que o racismo existe não significa compreendê-lo, do mesmo modo que nomear um fenômeno não significa saber o que ele é, como funciona ou como afeta suas vítimas” (Souza, 2021, p. 15). As reuniões realizadas na Missão Paz funcionam como um espaço democrático, no qual todos podem se expressar através da fala, como um recurso que possibilita o reconhecimento político de cada indivíduo, que é considerado parte constitutiva dessa instituição.

Nas nossas reuniões, você permite que as pessoas falem. Às vezes por setor ou por situação. Às vezes, um diálogo ou um bate papo em que se é permitido, sim, que todos possam falar favorece muito a não discriminação. Você dá voz para quem? Para quem possa ter necessidade de falar (Entrevistado 2, 2022).

Os profissionais também utilizam as reuniões como recursos e métodos pedagógicos para mediar o conflito racial existente nas relações dos migrantes, como é mencionado nesta fala: “Eu tento mediar esses conflitos, trazendo dinâmicas, trazendo falas, principalmente nos momentos em que a gente faz uma reunião com eles” (Entrevistado 2, 2022).

Essas reuniões são dinâmicas e também inclusivas, porque possuem um caráter multicultural, que proporciona o envolvimento e a colaboração de uma diversidade étnica, que dialoga a partir da cooperação mútua provocada pelas estratégias dos profissionais da Missão Paz:

nós temos reuniões rápidas e pontuais, que geralmente se faz um pouco antes ou minutos antes de abrir o refeitório, porque é o horário em que a maioria das pessoas estão dentro da casa. Enquanto eu vou fazer alguma fala, eu trago o africano, eu trago o afegão para cada um venezuelano, um marroquino que fala outro idioma e faça com que essas pessoas traduzam a minha fala e eu dou voz para que todos possam falar (Entrevistado 2, 2022).

Os profissionais da Missão Paz utilizam momentos cotidianos, de forma pedagógica, para a inclusão social e trabalhar a questão racial. É um dos métodos que encontraram para trabalhar o combate ao racismo, porque esse espaço material é o lugar geográfico comum frequentado por todos os migrantes, explica o Entrevistado 2:

Existe um processo pedagógico que é fazer com que cada um colabore e motive todos na casa. Então eu vou te dar o exemplo do refeitório, que é o mais presente.

Então, exemplo na hora do almoço a gente pede que dois afegãos, um venezuelano, um haitiano, um africano façam a limpeza: um limpa a mesa, um limpa o chão, um lavar louça, outro seca. Isso faz com que as pessoas tenham essa vivência e quebra um pouco dessa ideia de que eles são diferentes ou que estão numa posição diferenciada. Então eu sempre faço essa fala com eles nesse sentido, no sentido de justiça, igualdade social (Entrevistado 2, 2022).

É perceptível nesse processo pedagógico da Missão Paz, materializado nas reuniões e na convivência no refeitório, a presença da sociabilidade, por causa desse visível processo que gera interação social entre os migrantes, com a finalidade de combater o racismo entre esses mesmos indivíduos, gerando sua socialização no interno da instituição religiosa. Os efeitos desse tipo de ação educativa provocados pelos diferentes profissionais influenciam “a maneira de pensar e agir dos sujeitos envolvidos na referida ação, interferindo na formação de subjetividades e normas de conduta” (Abreu; Cardoso, 2005, p. 3).

Os profissionais da Missão Paz compreenderam que a participação dos migrantes nas reuniões e no refeitório é resultado de “determinados impulsos” (Simmel, 2006, p. 59), como a necessidade de diálogo e de convivência, a partir da alimentação, algo comum a todos os indivíduos: “matar a fome”. As interações, além de proporcionarem, sobretudo, a unidade desses grupos etnicamente diversificados, são os instrumentos pedagógicos escolhidos pela Missão Paz como recursos válidos para combater o racismo entre os migrantes.

A análise da atuação social da Missão Paz possibilita a percepção de que as condutas dos atores sociais são comumente moldadas por fatores reconhecidos pelos próprios agentes, levando-os a reconhecerem “suas reservas de conhecimento social” (Giddens, 2000), que mobilizam sua conduta. Por isso, há um “conhecimento tácito que é habitualmente utilizado no desempenho de sequências de conduta” (Giddens, 2000, p. 17).

Essa é a consciência prática, que resulta das estruturas sociais e que faz a entidade religiosa ser um agente capaz de atuar em diferentes situações em benefício dos imigrantes, principalmente dos negros, africanos e haitianos, para defender e salvaguardar os direitos desses indivíduos. De modo geral, as práticas sociais da Missão Paz são situadas, e isso faz com que o agenciamento dos atores sociais se manifeste como intervenção criativa e transformadora no decorrer do processo de acontecimentos no tempo e espaço, historicamente localizados (Giddens, 2000).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A Missão Paz desenvolve ações socioeducativas em benefício dos migrantes, inspirada pelo trabalho de religiosos e profissionais que subvertem o sistema racista e criam metodologias, sob uma perspectiva antirracista, multicultural e em harmonia com os direitos básicos da população migrante, na busca de melhores soluções de inserção dos imigrantes na sociedade, de modo que grupos étnico-raciais não sofram racismo, a partir de preconceitos, violência física, moral e cultural.

A atuação social da Missão Paz no processo de acolhimento e de inserção dos migrantes, no Brasil, de modo particular, em São Paulo, como mecanismo de combate ao racismo, pode ser interpretada pela análise sociológica, como produtor e articulador de saberes construídos, por um coletivo não hegemônico e contra-hegemônico, materializado nas relações sociais.

Portanto, a Missão Paz pode ser investigada por diferentes áreas do saber e suas epistemologias, porque o trabalho dos profissionais (advogados, assistentes sociais, educadores licenciados e psicólogos) expressa e atua com características pedagógicas nas relações políticas e sociais, implementando, por meio do diálogo, reuniões, refeição e interação entre os migrantes, constituindo e consolidando um processo de educação que visa promover a tomada de consciência dos direitos e combater o racismo, seja entre os sujeitos atendidos, seja na sua relação com a sociedade brasileira.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABREU, Marina Maciel; CARDOSO, Franci Gomes. *Mobilização social e práticas educativas*. CRESS/RN, 2005. Disponível em <https://www.cressrn.org.br/files/arquivos/zD3ifq80Dt7Az49Q4j7x.pdf>. Acesso e, 28 de maio de 2024.

ALMEIDA, Silvio Luiz de. *O que é racismo estrutural?* Belo Horizonte: Letramento, 2018.

AMBROZIO, Cláudio. João Batista Scalabrini e sua atuação junto aos migrantes. In: *Travessia - revista do migrante*. S/l., n. 30, janeiro-abril de 1998. pp. 42-45.

ARQUIDIOCESE DE SÃO PAULO; ARNS, Paulo Evaristo. *Brasil: Nunca Mais*. Petrópolis, Vozes, 1985.

BAENINGER, Rosana; PERES, Roberta Guimarães. SOS Português: imigração haitiana em São Paulo. In: *Encontro Anual da Anpocs*. Caxambu, 2015, **Anais** [...]. Caxambu: ANPOCS, 2025.

BASSANEZI, Maria Silva C. Beozzo. *Emigrações e imigrações internacionais no Brasil contemporâneo*. São Paulo: FNUAP, 1995.

BASTIDE, Roger e FERNANDES, Florestan. *Relações raciais entre negros e brancos em São Paulo*. São Paulo: Anhembi, 1955.

BOMFIM, Leila Aparecida. *Sistematização da Memória Pastoral dos Migrantes da Missão Paz Scalabriniana Nossa Senhora da Paz* – Centro de Estudos Migratórios (CEM). São Paulo: CEM, 2010.

MISSIONE, Laici scalabriniani, News. CEM anos depois – A missão dos leigos na emigração. In: *Scalabriniani*, 12 abr. 2023. Disponível em <https://www.scalabriniani.org/pt/c365-attualita/convegno-sulla-spiritualita-scalabriniana-copy/>. Acesso no dia 07 de março de 2024.

CORRÊA, Flávio Alcinei. *História e atuação da Missão Paz em São Paulo: a Religião como meio de assistência para a inserção do migrante na sociedade*. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião). São Paulo: Universidade Presbiteriana Mackenzie, 2015.

ENTREVISTADO1. Entrevista III. [nov. 2022]. São Paulo, 2022. 3 arquivo.mp3 (60 min).

ENTREVISTADO2. Entrevista X. [nov. 2022]. São Paulo, 2022. 10 arquivo.mp3 (60 min).

ENTREVISTADO3. Entrevista VI. [nov. 2022]. São Paulo, 2022. 6 arquivo.mp3 (60 min).

GIDDENS, A. *Dualidade da estrutura: agência e estrutura*. Oeiras: Celta, 2000.

GOMES, Marcela Andrade. Os impactos subjetivos dos fluxos migratórios: os haitianos em Florianópolis (SC). In: *Psicologia & Sociedade*. S/l., v. 29, 2017. pp. 1-11. Disponível em <https://www.scielo.br/j/psoc/a/GrDRSXxGZLLqDthNFY9Wpqt/?lang=pt>. Acesso em 05 de junho de 2024.

GOMES, Nilma Lino. *O Movimento Negro educador: Saberes construídos nas lutas por emancipação*. Petrópolis: Vozes, 2017.

GONÇALVES, Alfredo J. *Mobilidade Humana na Doutrina Social da Igreja*. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

G1 - O PORTAL DE NOTÍCIAS DA GLOBO. Moïse Kabagambe: O que se sabe sobre a morte do congolês. **G1**, Rio de Janeiro, 31 jan. 2022. Disponível em <https://g1.globo.com/rj/rio-de-ja-neiro/noticia/2022/01/31/moise-kabamgabe-o-que-se-sabe-sobre-a-morte-do-congoles-no-rio.ghtml>. Acesso em 15 de maio de 2022.

HASENBALG, Carlos. *Discriminação e desigualdades raciais no Brasil*. 2ª ed. Belo Horizonte: UFMG/IUPERJ, 2005.

MISSÃO PAZ. *Mais de 80 anos ao lado dos migrantes e refugiados*. 2022. Disponível em <https://missaonspaz.org/>, acesso no dia 27/05/2024.

MUNANGA, Kabengele. Algumas considerações sobre “raça”, ação afirmativa e identidade negra no Brasil: fundamentos antropológicos. In: *Revista USP*. São Paulo: USP, n. 68, p. 46-47, dezembro-fevereiro de 2006. Disponível em <https://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/13482>, acesso no dia 16 de fevereiro de 2020.

PARÓQUIA NOSSA SENHORA DA PAZ. *Missão Paz*. 2022. Disponível em <https://missaonspaz.org/paroquia-nsa-da-paz/>. Acesso em 10 de março de 2024.

PAULO VI, Papa. *Carta Apostólica Pastoralis Migratorum*. Vaticano: 1969. Disponível em https://www.vatican.va/content/paul-vi/la/motu_proprio/documents/hf_p-vi_motu-proprio_19690815_pastoralis-migratorum-cura.html. Acesso EM 10 de março de 2024.

PONTIFÍCIO CONSELHO DE JUSTIÇA E PAZ. *Compêndio de Doutrina Social da Igreja*. São Paulo: Paulinas, 2005.

SILVA, Karine de Souza. O genocídio negro e o assassinato do refugiado africano Moïse Kabagambe: O retrato que o Brasil brancocentrado nunca quis revelar ao mundo. In: *Empório do Direito*, [Coluna Empório Descolonial], 8 fev. 2022. Disponível em <https://emporiодоdireito.com.br/leitura/o-genocidio-negro-e-o-assassinato-do-refugiado-africano-moise-kabagambe-o-retrato-que-o-brasil-brancocentrado-nunca-quis-revelar-ao-mundo>. Acesso em 15 de maio de 2022.

SIMMEL, Georg. *Questões fundamentais da sociologia: indivíduo e sociedade*. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.

SOUZA, Jessé. *Como o racismo criou o Brasil*. Rio de Janeiro: Estação Brasil, 2021.

STEFANELLI, Mércia Maria Cruz. Missão Paz: Lugar de Hospitalidade e Acolhimento aos I-Migrantes na Cidade de São Paulo, SP. In: *Rosa dos Ventos*. Caxias do Sul, v. 8, n. 3, 2016. pp. 255-270. Disponível em <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=473550236002>. Acesso em 05 de setembro de 2021.

TERRAGNI, Giovanni. *Referências metodológicas*. Scalabrini International Migration Institute: Roma, 2020.

WEBER, Max. *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. 4ª ed. Brasília: UnB, 2010. v. 2.

WIEVIORKA, Michel. *O Racismo, uma introdução*. São Paulo: Perspectiva, 2007.

ABSTRACT:

This text deepens studies on the social activities of Missão Paz in the process of welcoming migrants and on its socio-educational work in combating racism, particularly in the internal activities of the religious entity. The Archdiocese of São Paulo carries out work for the benefit of migrants, especially those who are received by Missão Paz in São Paulo, a religious institution founded in 1940. To understand the issue of reception and the fight against racism, we used bibliographical research and documents in official Catholic sources, semi-structured interviews with members of Missão Paz and field observation in the period of November 2022. As a result, it was possible to identify that, in addition to the pastoral work of welcoming and inserting migrants into São Paulo society, professionals from religious organization implemented an education process that aims to promote awareness of rights and combat racism, whether among the subjects served or in their relationship with Brazilian society.

Keywords: Catholic church; Migration; Racism; Mission Peace.

Recebido em 31/05/2024

Aprovado para publicação em 08/06/2024



POBREZA COTIDIANA E AGENCIAMENTOS EVANGÉLICOS ENTRE MIGRANTES HAITIANOS/AS EM SÃO PAULO

Everyday poverty and evangelical agencies among Haitian migrants in São Paulo

Thauany Vernacci Brewer Pereira Freire*

Universidade de São Paulo (USP)

DOI: 10.29327/256659.15.1-5

RESUMO:

O cristianismo evangélico parece ganhar cada vez mais força na vida social de pessoas haitianas em diáspora. Neste artigo, interrogamos quais têm sido as estratégias que o pentecostalismo oferece a migrantes haitianos cuja existência social se mostra oprimida pela pobreza cotidiana. Para tanto, investigaremos como as igrejas haitianas agem no plano local dos bairros de recepção onde migrantes haitianos/as se instalam. Nossas etnografias revelam que as comunidades evangélicas exercem, atualmente, o papel de espaços de assistência material a migrantes haitianos em seus bairros de recepção. A "batalha espiritual", por sua vez, que caracteriza a teologia pentecostal faz um trabalho moral cuja promessa é proteger este grupo migrante de riscos associados à pobreza que a sociedade atual lhes endereça.

Palavras-chave: Migração haitiana; Cotidiano; Pobreza; Igrejas evangélicas.

* Doutoranda em Geografia Humana pela Universidade de São Paulo e bolsista FAPESP (20/06119-3), a pesquisadora investiga as dinâmicas da territorialização da migração haitiana na metrópole de São Paulo. Desde a graduação, se dedica a compreender o nexos entre deslocamentos populacionais, o surgimento de novas modalidades habitacionais e o atual momento de reprodução do urbano capitalista. E-mail: thauany.freire@usp.br

INTRODUÇÃO

No Brasil, assim como em outros países, pessoas haitianas vivenciam processos migratórios marcados não apenas pelas dificuldades típicas de adaptação que migrantes costumam encontrar em uma nova sociedade, mas também por privações e sofrimentos que têm origem nas condições críticas de trabalho, remuneração e moradia que vivenciam nas sociedades de destino. Na metrópole de São Paulo, por exemplo, é possível observar que grande parte da população haitiana está empregada em ocupações braçais de baixa remuneração ou em ramos da economia popular onde a remuneração é instável e descontínua. As condições de vida de pessoas haitianas em diáspora, portanto, não raramente são marcadas por experiências cotidianas afetadas pela pobreza.

Neste artigo, busco compreender qual o papel da religião e dos agrupamentos religiosos em meio a experiências migratórias condicionadas pela pobreza. Considerando que o cristianismo evangélico parece ganhar cada vez mais força na vida social das pessoas haitianas em diáspora (Salusky *et al.*, 2021; Louis, 2015; Rey; Stepick, 2012; Brodwin, 2003), interrogamos quais têm sido as estratégias que o pentecostalismo oferece a migrantes haitianos cuja existência social se mostra oprimida por experiências cotidianas de pobreza. A fim de buscar respostas a essas perguntas, investigaremos como as igrejas evangélicas e as comunidades religiosas criadas sob sua teologia agem no plano local dos bairros de recepção onde migrantes haitianos/as se instalam.

As metodologias de pesquisa que embasam este artigo compreendem revisões bibliográficas e pesquisa de campo baseada em técnicas etnográficas (convivência cotidiana, observação participante e entrevistas em profundidade) junto de lideranças religiosas e pessoas haitianas moradoras de um bairro periférico do extremo leste de São Paulo. A análise de nossos materiais etnográficos – reunidos entre 2020 e 2023 – revela que as comunidades evangélicas exercem, atualmente, o papel de espaços de acolhimento e assistência material a migrantes haitianos em contextos urbanos de recepção.

A atuação dessas comunidades religiosas acontece por meio de diversas frentes, como por exemplo: a oferta de ajuda material, incluindo doações de alimentos, dinheiro para aluguel e outras mercadorias de primeira necessidade; a oferta de um ponto constituidor de redes de apoio mútuo, a partir da qual migrantes encontram meios de ingresso tanto às dinâmicas competitivas do mundo do trabalho quanto às estruturas dos serviços urbanos básicos; e, por fim, prescrições específicas de comportamento e visões de mundo,

cujo sentido acaba sendo proteger pessoas haitianas dos riscos aos quais estão expostas em meio a experiências migratórias marcadas pela pobreza.

Nossos achados incluem também o fato de que as igrejas evangélicas haitianas atuam enquanto organizações autogovernadas de “haitianos para haitianos”, ou seja, organizações criadas, geridas e reguladas por migrantes haitianos para atender a comunidade haitiana local. Em meio a um contexto no qual os serviços públicos brasileiros se revelam hostis e estranhos a indivíduos e famílias migrantes, como veremos adiante, a comunidade haitiana prefere recorrer ao universo conhecido e familiar das igrejas haitianas a fim de resolver as mais variadas penúrias cotidianas - adoecimentos, conflitos familiares, desemprego, fome etc.

Associada a essa forma de atuação autogovernada (Manso, 2023), estão os princípios da teologia pentecostal que, centrados na batalha espiritual contra o mal (Alvito, 2012), fornecem diretrizes práticas para que migrantes lidem entre si com as dificuldades geradas por experiências de pobreza. Argumentamos, assim, que as comunidades evangélicas e aspectos específicos desta doutrina religiosa oferecem respostas pragmáticas para problemas ligados às manifestações cotidianas da pobreza no interior de uma forma social capitalista na qual a socialização pelo trabalho competitivo e pelo dinheiro - ao se tornar mediação imperativa da existência social e subjetiva dos indivíduos (Postone, 2014) - expõe migrantes haitianos/as a riscos com os quais são obrigados a negociar diariamente.

CONSIDERAÇÕES SOBRE A POBREZA NO ESTUDO DO MUNDO EVANGÉLICO HAITIANO

Desde a origem da formação colonial do Haiti, as práticas religiosas estão no centro do mundo social do país. Para Joseph (2010), podemos afirmar que o vodu, enquanto religião diaspórica de matriz africana, condensa aspectos elementares da identidade haitiana. Autores como Hurbon (1987) e Corten (2014), por exemplo, enfatizam o papel do vodu enquanto estrutura de coesão social que conduziu pessoas escravizadas à revoltas durante o período colonial, fazendo da cerimônia de Bois Caiman¹ o evento fundador na narrativa da Revolução Haitiana. Não é de hoje, portanto, que a religião e as dinâmicas espirituais são o

¹ A literatura historiográfica sobre o Haiti conta que durante a cerimônia de Bois Caiman, cativos aquilombados sacrificaram um porco em oferenda à *Ogou*, um *Iwa* (entidade vodu) guerreiro, selando assim um pacto coletivo de revolta contra os senhores.

eixo a partir do qual pessoas haitianas, em seu país de origem ou em diáspora, compreendem a existência, criam comunidades e elaboram estratégias de vida.

Isso significa que, enquanto herança do vodu haitiano, a conexão com entidades espirituais e não-humanas integra historicamente as práticas e cosmovisões do povo haitiano, atravessando, inclusive, as práticas de outras religiões presentes no país. Levando em conta as limitações dos levantamentos estatísticos para a compreensão da complexa vida religiosa em curso no Haiti, uma antropóloga haitiana afirmou que o Haiti era "95% católico e 100% vodu" (ver Joseph, 2010). Passados alguns anos, Gilles Duroc (2010) atualizava os números, mantendo ainda a ironia do enunciado que, segundo ele, precisa ser levado a sério. Segundo ele o Haiti daquela década agora era 80% católico, 40% protestante e 90% vodu (2010). Os/as autores/as buscam, assim, chamar a atenção para o fato de que não somente as pessoas transitam continuamente entre o vodu e o catolicismo, mas também que *o Vodu está enraizado no pensamento social haitiano, na cultura popular, nos gestos, nas falas, etc.* (Joseph, 2020), informando a própria forma de ser dos cristianismos haitianos.

Nas últimas décadas, no entanto, o protestantismo tem crescido continuamente entre a população haitiana, acompanhando uma tendência generalizada em toda a América Latina. As estatísticas religiosas no Haiti apontam para o fato de que o catolicismo segue predominante entre as auto identificações, mas que as formas protestantes e pentecostais do cristianismo têm crescido continuamente ao longo do século XX. Se em 1930 apenas 1,5% da população participava de denominações protestantes, nas décadas seguintes, entre 1930 e 1940, essa cifra dobrou. Em 1970, 20% da população no Haiti havia aderido ao mundo evangélico, chegando, nos anos 2000, a abranger aproximadamente um terço da população (Louis, 2015, p.4).

Os números do crescimento evangélico, no entanto, são ainda mais expressivos entre haitianos/as migrantes que vivem no exterior (Ibid.). Em um levantamento realizado nas Bahamas, no ano de 2005, 27,7% dos haitianos se identificaram como Católicos, enquanto 29.1% como Anglicanos, Batistas ou Pentecostais (*College of the Bahamas*, 2005, 100 in Louis, 2015). Tais números contrariavam o passado majoritariamente católico e voduísta que o geógrafo Dawn Marshall (1979) observava dentro desse grupo migrante. Transformações semelhantes parecem estar em curso em outros destinos históricos da

diáspora haitiana, como Guadalupe, República Dominicana e Estados Unidos (Salusky, *et al.*, 2021; Brodwin, 2003, Rey; Stepick, 2013): uma realidade que se manifesta, por exemplo, na multiplicação, a partir dos anos 1980, de igrejas protestantes e pentecostais em destinos tradicionais da diáspora haitiana, como Miami, Nova York e certas cidades caribenhãs (Louis, 2015; Rey; Stepick, 2013; Brodwin, 2003).

Diante deste fenômeno, diversas pesquisas passaram a investigar a nova feição evangélica da vida religiosa de haitianos/as em diáspora. A maioria das pesquisas chamam a atenção, por exemplo, para os modos pelos quais as igrejas evangélicas se tornaram importantes espaços de construção de comunidade e autoafirmação identitária em contextos de recepção que discriminam pessoas haitianas (Aguilar, *et al.* 2024; Salusky, *et al.*, 2021; Louis, 2015; Brodwin, 2003). Mostram, assim, que os agrupamentos organizados em torno das doutrinas protestantes e pentecostais são, para a maioria das/os migrantes haitianos, o principal contexto a partir do qual acionam estratégias de pertencimento, inserção social e refazimento da cultura de origem.

Em destinos como Brasil e Chile, diversos pesquisadores constatam que o cristianismo evangélico é a religião predominante entre haitianos/as em diáspora, constituindo-se enquanto universo simbólico organizador das comunidades e práticas desse grupo migratório. Butikofer (2021) e Jesus (2020), notam a centralidade das igrejas evangélicas na construção das comunidades de pertencimento e redes sociais entre haitianos em suas cidades de destino. Marcelino (2023), por sua vez, chama a atenção para a importância do cristianismo evangélico no modo como migrantes haitianos/as elaboram suas experiências migratórias. Segundo a autora, suas cosmovisões migratórias – a saber, *sua maneira específica de compreender os processos migratórios* (idem, p. 64) que vivenciam – tem sido fomentada por aquilo que a autora denomina de *crenças religiosas*, notadamente construídas dentro de ambientes evangélicos.

Reconhecendo os múltiplos ângulos a partir dos quais o universo evangélico haitiano pode ser abordado, decidimos focar nossa preocupação especificamente no modo como as comunidades evangélicas respondem às condições de pobreza vividas por pessoas haitianas em meio aos seus processos migratórios. A noção de pobreza que embasa nossa problematização está baseada na sua dinâmica cotidiana e vivida, tal como habita as concepções e experiências imediatas de pessoas migrantes haitianas moradoras de São Paulo.

No mercado de trabalho competitivo de São Paulo, trabalhadores/as haitianos/as estão submetidos/as ora a ocupações mal remuneradas em empresas ora a bicos, trabalhos eventuais e autoemprego em ramos do comércio ambulante, pequenos negócios de baixa capitalização e construção civil em mercados de vizinhança.

Longos ciclos de desocupação também são frequentes entre nossos/as interlocutores/as de pesquisa. Como consequência, insegurança alimentar e condições precárias de moradia² são realidades recorrentes entre famílias haitianas moradoras de São Paulo. Tais dimensões cotidianas da pobreza são bastante significativas para a nossa questão pois abrangem as estratégias diárias de nossos interlocutores para enfrentá-las: dentre as quais se situam as práticas agenciadas em torno das igrejas evangélicas haitianas.

Entendemos, assim, que as práticas e cosmovisões que pessoas haitianas constroem em ambientes evangélicos pertencem ao domínio de suas agências, ou seja, ao domínio das formas como agem, pensam e se posicionam *dentro e em relação* ao universo de relações sociais que habitam. O conceito de agência aqui mobilizado obedece sua acepção radicalmente relacional (Deleuze, 1990; Foucault, 1982), distanciando-se, assim, das concepções liberais que a celebram como sendo movida por espontaneidade imanentes aos indivíduos. Isso significa que compreendemos as agências cotidianas construídas no seio da religião evangélica como sendo construídas *em relação* às formas de vida social vigentes.

Ainda neste âmbito, é importante destacar que preferimos compreender as agências religiosas movidas por pessoas haitianas em contexto migratório não como um domínio antropológico específico e à parte determinado por uma variedade abstrata e global de culturas, mas como um domínio construído em resposta às dinâmicas da forma social capitalista (ver Postone, 2014) e ao seu caráter racializado (ver Robinson, 2023). Ao mostrar como as agências religiosas de pessoas haitianas respondem a contextos de pobreza, argumentamos que estas estão inscritas dentro de uma forma social na qual processos históricos de despossessão – ou seja, a destituição violenta de meios autônomos de vida – levaram pessoas à condição de força de trabalho, tornando o dinheiro, o mundo (hoje compe-

² As situações de iminência de despejo, por exemplo, são comuns entre pessoas haitianas moradoras das periferias de São Paulo, dado que a instabilidade da remuneração e o desemprego posicionam as famílias na conhecida situação em que precisam escolher entre "comer ou pagar o aluguel". Além disso, por morarem muitas vezes em áreas sujeitas a enchentes, são frequentemente forçadas a deixar os imóveis onde moram em busca de novas alternativas.

titivo) do trabalho e os serviços estatais os pilares mediadores de suas sobrevivências. Nesse sentido, os riscos e dificuldades com os quais migrantes haitianos/as lidam religiosamente, remetem a uma forma de socialização que produz *sujeitos monetarizados sem dinheiro* (Kurz, 1993) – ou seja, sujeitos obrigados a se integrarem pelos termos do dinheiro, mas a quem lhes são negadas as condições necessárias para tanto.

Para pessoas haitianas em diáspora, o sentido da experiência de pobreza tem uma dimensão profundamente transnacional (Glick Schiller; Basch; Blanc-Szanton, 1995), uma vez que envolve as condições vividas pelos familiares que permaneceram no Haiti. A precariedade dos seus salários, assim, se desdobra na incapacidade de realizarem um dos pilares de seus projetos migratórios: o envio de remessas às suas famílias. O envio de remessas é muitas vezes selado como uma obrigação entre familiares, uma vez que muitos dos membros que permanecem no Haiti contam com essas quantias para investirem em suas produções agrícolas, construírem casas, pagarem mensalidades escolares, acessarem tratamentos médicos etc. (ver Magalhães; Baeninger, 2014). O não cumprimento de tal expectativa denota fracasso do projeto migratório, movendo o sentimento de impotência em relação à possibilidade de usarem a migração para romper com os ciclos de miséria que acometem suas famílias na origem.

Nosso artigo irá argumentar, assim, que é no seio das experiências migratórias condicionadas pela pobreza que se formam muitas das práticas que permeiam o mundo evangélico haitiano. Embora diversos autores tenham enfatizado o significado das comunidades evangélicas haitianas como estratégias de proteção diante da marginalização que migrantes vivenciam nas sociedades de destino, pouco foi problematizado sobre o modo como a religião pentecostal têm sido mobilizada para responder às privações, frustrações e riscos gerados pela pobreza cotidiana. Assim, ao investigarmos como pobreza e religião se imbricam na realidade migrante haitiana contemporânea, buscamos tecer novas problematizações no campo dos estudos da religião e das migrações.

A GENTE FAZ DE TUDO UM POUCO: IGREJAS EVANGÉLICAS E OS AGENCIAMENTOS MIGRANTES EM CONTEXTOS DE POBREZA

Entrevistas com moradores locais revelam que os primeiros grupos de migrantes haitianos passaram a se instalar nos bairros do extremo leste de São Paulo a partir de 2011, um ano

após o início da migração haitiana para o Brasil. Experimentando condições precárias de trabalho e remuneração em São Paulo, migrantes haitianos encontraram nos mercados populares de locação dos bairros periféricos alternativas residenciais viáveis dentro de seus orçamentos, assim como modalidades de habitação comparativamente mais vantajosas do que aquelas oferecidas nos mercados de pensões e cortiços das áreas centrais.

Com o passar dos anos, efeitos de chamada (Jesus, 2020, p.51) entre migrantes levaram ao crescimento da população haitiana nesses bairros, tornando alguns deles - como Guaianases, São Mateus e Cidade Tiradentes – destinos residenciais significativos desse grupo migratório. Se inicialmente a maioria das pessoas recém-chegadas eram homens solteiros ou desacompanhados, a partir dos últimos anos,³ o perfil das comunidades haitianas locais acompanha o padrão verificado no país como um todo (SINCRE/SISMIGRA/Ne-po Unicamp) e passa a ser cada vez mais familiar, com um número crescente de mulheres e crianças – haitianas e nascidas no Brasil – fazendo parte da vizinhança.

Conforme observamos, a maioria das famílias haitianas moradoras da zona leste frequenta igrejas evangélicas locais. No bairro onde nossa pesquisa se concentra, algumas famílias migrantes se dirigem a igrejas brasileiras da vizinhança, mas a maioria prefere frequentar uma das duas igrejas evangélicas haitianas que existem nas imediações. Além dos cultos e atividades religiosas, como grupos de leitura bíblica e de *adoration*,⁴ constatamos que famílias haitianas recorrem com frequência às lideranças religiosas locais para pedir ajuda material. Um de nossos interlocutores, tesoureiro e membro de uma das igrejas haitianas locais, descreve as atuações das lideranças dentro da comunidade religiosa da seguinte maneira:

a gente faz de tudo um pouco (risos). Vai com eles na PF, vai no médico ajudar a falar com as pessoas, ajuda a colocar a criança na escola, dá dinheiro pro aluguel quando precisa, consegue doação de alimento. (...) A gente é o lugar de referência deles, entendeu? Quando uma pessoa chega no Brasil, chega aqui em [nome do

³ De acordo com informações verbais e observações coletadas em equipamentos socioassistenciais locais.

⁴ O uso do conceito nativo de *adoration* busca abranger as especificidades dos cantos, ritmos e orações que envolvem os rituais de adoração nas igrejas haitianas evangélicas. Os grupos de adoração são responsáveis por apresentarem canções, cantadas em coro principalmente nos cultos dominicais. Semanalmente, os grupos - separados por gênero - se reúnem para selecionar e ensaiar as canções a serem apresentadas, bem como para planejar e montar seus figurinos.

bairro], a gente consegue um lugar pra ela dormir, vê se alguém sabe de um trabalho pra ela (Entrevista realizada no dia 24.05.2023).

A ideia de um *lugar de referência* designa as igrejas evangélicas enquanto espaço preferencial ao qual haitianas recorrem ao longo de seus processos de adaptação e fixação na cidade de destino. Em mais de uma ocasião em que participei de reuniões entre funcionários administrativos e lideranças das igrejas, observei que os membros das igrejas as reconhecem como as únicas organizações que conseguem assistir à população haitiana de acordo com as suas necessidades materiais. Destacam, por exemplo, o fato de que mesmo os serviços públicos do bairro sendo abertos para as famílias migrantes, elas continuam precisando de acompanhamento.

As longas filas de espera, as frequentes discriminações raciais vividas em interações com usuários e funcionários e as barreiras linguísticas fazem dos equipamentos públicos ambientes muitas vezes hostis e estranhos a pessoas migrantes. Soma-se a isso o fato de que os protocolos básicos de atendimento das instituições brasileiras muitas vezes se apresentam opacos para pessoas não-brasileiras, algo que acaba se resolvendo na troca de informações entre migrantes há mais tempo instalados no destino e, em alguns casos, com o apoio de alguns equipamentos socioassistenciais do bairro.

Assim, ainda que as igrejas não cheguem a substituir os serviços públicos (escolas, hospitais, equipamentos socioassistenciais, políticas de transferência de renda etc.) dos quais essa população depende de forma vital, as organizações religiosas evangélicas estão presentes na vida cotidiana das pessoas haitianas de uma forma muito mais próxima e pessoalizada do que as instituições estatais. Dentro dessas organizações "de haitianos para haitianos", as lideranças religiosas compartilham com os fiéis a mesma língua nativa e as mesmas referências culturais de origem.

O fato de serem todos membros de um pequeno agrupamento, ou seja, de uma circunferência limitada de pessoas que frequentam um mesmo espaço com bastante regularidade, faz com que os pastores e outros membros da igreja tratem os problemas de seus fiéis de forma singular e complexa, em geral conhecendo muitos detalhes de suas histórias de vida e sofrimentos. Além disso, essas lideranças são acessíveis, não raramente deixando seus números de telefone à mão de alguns fiéis.

Importante sublinhar, a essa altura, que a dependência em relação ao Estado é uma realidade que se tornou necessária na medida em que a colonização e expansão do capitalismo expo-

priou diversos povos de meios autônomos de sobrevivência (Marx, 1984 [1867]), colocando-os sob a condição de força de trabalho dependente de salários diretos (rendimentos diretos do trabalho) e salários indiretos (provisão de serviços gratuitos necessários à reprodução da força de trabalho) (ver também Oliveira, 1988). Para Gilles Danroc (2010), a cosmovisão haitiana foi forjada num cenário de *ausência de Estado e estruturas de assistência institucionalizadas*.

Historicamente, a população haitiana agencia seus problemas cotidianos recorrendo aos conhecimentos e visões que os sistemas religiosos lhes proporcionam. Vonarx (2012) endossa essa interpretação, afirmando a importância dos rituais vodus de cura dentro das comunidades rurais do interior do país, onde inexistem hospitais e sistemas institucionais de saúde. O parâmetro comparativo desses autores está assim, no modo como procedem as populações em países onde existiu algum padrão de financiamento público dos serviços sociais (Oliveira, 1988).

Nas análises sobre o crescimento do pentecostalismo nas periferias urbanas brasileiras, são comuns afirmações de que a igreja funciona como um Estado de bem-estar informal ou improvisado (Spyer, 2020a; Manso, 2023). Segundo o argumento de Juliano Spyer (2020a; 2020b), a postura empreendedora e evangelizadora das igrejas faz com que as igrejas ofereçam serviços "que o Estado não dá conta ou para os quais a sociedade brasileira não se mobiliza" (Spyer, 2020b). Providenciando serviços que abrangem, por exemplo, o tratamento de dependência química, caronas para o hospital e resolução de conflitos familiares, as igrejas pentecostais são capazes de melhorar a vida de seus fiéis em contextos periféricos em que os serviços públicos são precários e insuficientes. O argumento remete, assim, ao fato de que as igrejas se ocupam precisamente daquelas ações cuja responsabilidade tem sido historicamente atribuída às esferas públicas (Oliveira, 1988).

As igrejas locais brasileiras também têm oferecido assistência material e acolhimento à população haitiana da vizinhança. O pastor de uma das igrejas haitianas do bairro conta que uma das igrejas de nomeação Adventista das imediações deu um *apoio muito forte* aos haitianos entre 2011 e 2012, primeiro momento em que a população haitiana passa a se instalar no bairro. Nas dependências dessa igreja, o pastor brasileiro promovia campanhas de doação direcionadas aos migrantes recém-chegados: *ele pegava colchão, cesta básica, panela, tudo para dar para o povo haitiano*.

A atuação das igrejas brasileiras no acolhimento de haitianos se revela igualmente em relatos como o de E, que passou a frequentar uma Igreja Adventista do Sétimo Dia do bairro a convite de uma vizinha brasileira⁵. Ela conta que os pastores e outros membros da igreja sabiam falar crioulo haitiano e demonstravam constantemente preocupação com as suas condições emocionais e materiais durante aqueles primeiros meses em que ela buscava se estabilizar na cidade. Um dos pastores e, também, uma das suas irmãs da igreja chegaram a lhe oferecer algumas orientações sobre como procurar emprego e até mesmo comida, roupa e alguns eletrodomésticos.

Apesar do papel das igrejas brasileiras na assistência à população haitiana recém-chegada, observamos que são as igrejas haitianas que protagonizam o papel de espaço de referência e acolhimento dentro dessa comunidade migrante. Isso passou a acontecer principalmente depois que algumas lideranças haitianas - em alguns casos, com a ajuda de igrejas brasileiras - conseguiram imóveis onde deram início às suas próprias atividades de forma independente.

Os motivos que explicam a preferência por igrejas haitianas envolvem o fato de que nelas o estilo do culto e a convivência com conterrâneos torna possível a rememoração e o refazimento de experiências anteriormente vividas no Haiti. Além dos cultos serem celebrados em crioulo haitiano, os momentos de adoração acontecem sob as bases rítmicas do *komp*⁶ e do reggae de canções e palavras pertencentes ao *Chants d'Espérance*⁷. O uso transnacional do mesmo conjunto de canções (Louis, 2015) e do estilo de pregação, faz com que muitas pessoas – cuja religião anterior à São Paulo já era protestante - cheguem na igreja com os versos e as melodias já gravadas na memória, dando a sensação, conforme descreveu uma jovem garota haitiana: de estar ali há muito tempo (original em crioulo haitiano, tradução minha).

Nesse sentido, a forma específica pela qual as igrejas evangélicas podem ser fundadas – em geral, independentes de um clero ou de uma supervisão centralizada – favorece a criação de comunidades religiosas autogovernadas (Manso, 2023). Ao lado de serviços subsidiados pelo Estado e dos programas institucionalizados de transferência de renda, as ações das igrejas são os meios pelos quais as famílias haitianas conseguem acessar merca-

⁵ E. chegou no Brasil em fevereiro de 2023, junto de seu filho de 10 anos de idade, 6 anos depois da vinda de seu marido para São Paulo.

⁶ Gênero musical do Haiti.

⁷ Livro (também existente na versão de aplicativo) usado por pessoas evangélicas no Haiti e em diáspora, no qual é possível encontrar vasto conjunto de cantos e hinos em francês e crioulo haitiano.

dorias e serviços que sob a mediação exclusiva dos rendimentos individuais lhes seriam inacessíveis.

Para Bruno Paes Manso (2023), as igrejas pentecostais são instituições *criadas pelos pobres, para os pobres*, resultante das maneiras que a população criou para se governar quando as expectativas em relação aos serviços de cunho social do Estado se revelam frustradas. Tal análise ressoa na reflexão de um dos pastores que entrevistamos, na qual o cuidado em relação às *pessoas em dificuldade* e aos *necessitados* aparece como sendo responsabilidade da igreja:

A igreja é o lugar que deve nutrir as pessoas em dificuldade. Mas quando falo de nutrição espiritual, tenho que falar também de nutrição material. A nutrição material tem a ver com os necessitados. Então o dever da igreja é ajudar essas pessoas. Existem pessoas que pedem ajuda para pagar aluguel, comer. Isso é o trabalho da igreja.

BATALHA ESPIRITUAL E OS SENTIDOS DO *MAZ* EM CONTEXTOS DE POBREZA

Para além de doações e redes de assistência, a população haitiana encontra nas igrejas evangélicas haitianas os efeitos que a conexão com *Bondyé*⁸ provoca em suas vidas subjetivas e emocionais. A conexão com *Bondyé* acompanha a vida religiosa haitiana antes mesmo da emergência e fortalecimento do pentecostalismo, sendo um elemento estruturador de táticas individuais e coletivas de proteção em meio a condições de subalternização e empobrecimento. Enraizada nas tradições que misturam o vodu e catolicismo, a comunicação constante com a divindade criadora têm oferecido ao povo haitiano narrativas, conceitos e interpretações através das quais orientam práticas e decisões – das mais corriqueiras às mais decisivas em suas vidas. Com a figuração especificamente pentecostal de *Bondyé*, sua importância na vida espiritual dos devotos permanece, mas ganha novos atributos, orientando, conseqüentemente, novas práticas e orientações.

Bell Hooks (2020 [2000], p. 115) define a espiritualidade como sendo “um reconhecimento dentro de cada um de que existe um lugar de mistério na nossa vida onde forças

⁸ No vodu haitiano, a palavra *Bondyé* designa a divindade suprema autora e governante do mundo, que se manifesta nas ações e vidas de todos os seres e *lwás* (entidades espirituais, que em alguns casos correspondem aos orixás do Candomblé). Na sua versão cristã evangélica, *Bondyé* continua sendo a divindade suprema criadora do mundo, mas seus atributos são mais próximos daqueles do Deus cristão.

que estão além do desejo ou da vontade humana interam as circunstâncias e/ou nos guiam e nos direcionam”. Hooks defende ao cultivarem uma vida espiritual as pessoas buscam preencher suas vidas da “presença de espíritos transcendentais” (idem), dando alguma forma e sentido a essas forças misteriosas. Na gramática do cristianismo evangélico haitiano, essa “presença de espíritos transcendentais” (idem) ganha o nome e os atributos particulares nas figuras de Bondyè.

De acordo com Alvito (2012), a teologia pentecostal enxerga a vida como uma contínua guerra espiritual. A existência de forças demoníacas, segundo a doutrina, é a principal causadora de tragédias e problemas na vida humana, levando aos cultos evangélicos a necessidade contínua de guerra contra o mal. Alvito (2012) chama atenção ainda para o fato de que, na visão pentecostal, essas forças demoníacas que regulam a vida terrena, assombrando a todo momento a vida humana. A batalha contra o *Mal*, nesses termos, faz de Bondyè um guia nesta batalha espiritual que exige vigilância contínua. Na explicação de um pastor que lidera uma das igrejas haitianas da zona leste:

Você já ouviu falar de forças demoníacas? Existem duas forças que governam o mundo: o Bem e o Mal. Estas duas forças se opõem. Devemos trabalhar para vencer a força do mal. É por isso que um pastor deve ser uma pessoa prudente, não é uma tarefa fácil.

Segundo o pastor, a batalha contra o mal é uma tarefa árdua que faz parte da sua responsabilidade enquanto líder religioso. Nos cultos de sua igreja (pertencente à Assembleia de Deus/Église de Dieu), a menção ao diabo é uma constante, assim como em alguns rituais voltados à cura de pessoas adoecidas. Na convivência etnográfica com migrantes haitianos/as, observamos que a luta contra o mal cultuada na cultura evangélica exerce um trabalho moral e prático em suas vidas cotidianas. As orações e a leitura bíblica proporcionam momentos de auto-meditação e instrução, servindo como hábitos espirituais alternativos às tentações terrenas. Através da contínua vigilância moral dos comportamentos, por sua vez, é possível evitar eventos considerados malignos.

Exemplos concretos de comportamentos que atraem forças malignas se manifestam, por exemplo, naquilo que meus/minhas interlocutores/as descrevem como sendo “vagabundagem”. A palavra aparece, por exemplo, para julgar homens que mantêm relações sexuais fora do casamento, que abusam do álcool ou que simplesmente frequentam

bares e boates ao invés de praticarem a oração. Também foi empregada para identificar pessoas que praticam comércios ilícitos ou assaltos - tanto no Brasil como no Haiti -, ou ainda, para avaliar a conduta daqueles que chegam atrasados no local de trabalho. Tais comportamentos não apenas denotam desconexão com os princípios cristão, mas um estado de suscetibilidade à situações trágicas - saber, malignas. Conquistar hábitos e uma personalidade coerente com as palavras de Bondyè e Jézi, implica, portanto, táticas para evitar hábitos vistos como incapacitantes para o trabalho e desagregadores do convívio familiar.

Em conversas com mulheres haitianas, elas sublinharam a importância de *mesye Bondyie chak jou*. É preciso agradecer a Deus, afirmaram, pela própria saúde e da família, por terem uma cama para dormir, por terem conseguido algum trabalho, pela ajuda que receberam de alguém num momento de dificuldade. Assim, elas enxergavam suas próprias condições por meio de uma lente comparativa em relação àquelas pessoas cuja condição de vida estava marcada por um sofrimento irreversível ou ainda mais grave. Ou seja, avaliavam positivamente suas vidas confrontando-as enquanto antítese de uma vida que consideravam pior. Exercitar esse olhar comparativo lhes parece estratégico precisamente porque as orientam a adotar medidas de contenção, ou seja, práticas para evitar situações às quais sabem estar vulneráveis, como desemprego, doenças evitáveis, solidão e desamparo.

Assim, a linguagem de batalha espiritual da fé evangélica pode não se desdobrar numa efetiva ascensão financeira e profissional, mas acaba operando como um dispositivo de autocontrole e auto-adequação por meio do qual buscam proteção contra riscos aos quais elas se percebem expostas. Com isso em vista, defendemos que o “mal” que a cosmovisão pentecostal de meus interlocutores procura evitar corresponde aos comportamentos que, em contextos de estigmatização e pobreza, podem levar sujeitos à eventos trágicos, como desagregação familiar, adoecimentos incapacitantes, desemprego, mortes prematuras etc. Ou seja, os variados riscos que a sociedade atual lhes endereça. Os significados do Mal na teologia pentecostal, tal como apropriado por sujeitos haitianos, estão baseados em observações e experiências diárias que correspondem a uma realidade social mais ampla, a de que determinados riscos e eventos trágicos assombram, com muito mais frequência, a vida de pessoas pobres, negras e não-brancas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nossa intenção ao longo do artigo foi apresentar alguns aspectos dos modos como o universo evangélico faz parte do conjunto de estratégias cotidianas movidas por migrantes haitianos/as para se protegerem de experiências e riscos associados à pobreza. Os casos etnográficos aqui expostos sinalizaram o caráter de assistência material assumido pelos agrupamentos religiosos evangélicos em meio a contextos de privação material, sobretudo em frentes que nem os rendimentos individuais do trabalho nem as instituições estatais são capazes de endereçar. Se a religião e as entidades espirituais são elementos históricos constitutivos das organizações comunitárias haitianas, algo novo, no entanto, está em vista: o crescimento das variantes evangélicas como doutrina de fé e mediação da conexão com *Bondyé*.

O cristianismo evangélico aparece, assim, no centro dos modos como migrantes haitianos/as agenciam entre si as lidas diárias em face das privações vividas em São Paulo: como elemento de coesão identitária dentro da comunidade de devotos; como estrutura de organização autogovernada voltada ao apoio material de migrantes; e como guia moral de condutas e comportamentos voltados a afastar eventos malignos. A realidade imediata diante da qual suas agências individuais e coletivas estão posicionadas é, portanto, aquela da experiência migratória marcada não apenas pelas perdas e estranhamentos tipicamente vividos por pessoas migrantes, mas também pela experiência cotidiana da pobreza.

A privação material que experienciam, bem como os riscos que procuram evitar em contexto migratório através da batalha espiritual, são realidades presentes majoritariamente na vida de grupos sociais pobres e não-brancos. No Brasil, pesquisas apontam, por exemplo, como a morte prematura, as doenças evitáveis e o desemprego acometem desproporcionalmente a vida de pessoas negras e não-brancas (Ipea/FBSP, 2013; Canal Saúde, 2018; Agência Brasil, 2022). Em escala mundial, essa realidade se repete, submetendo grande parte da população haitiana a estes mesmos riscos e privações- os quais muitas vezes se repetem nos seus destinos migratórios.

Nosso foco nas dimensões cotidianas dos fenômenos deixou de lado, no entanto, problematizações sobre o modo como a reprodução social capitalista vigente têm produzido a realidade vivenciada por pessoas haitianas em diáspora. Argumentamos, assim, que

futuras análises sobre o nexo entre pentecostalismo e migrações haitianas requer problematizações: tanto sobre as lógicas racializadas de produção social de pobreza; quanto sobre as características atuais da reprodução da sociedade que tornam o pentecostalismo uma das formas prioritárias de organização comunitária entre migrantes.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGÊNCIA BRASIL. *Desemprego é maior entre mulheres e negros*, diz IBGE. 2023. Disponível em <https://agenciabrasil.ebc.com.br/economia/noticia/2023-05/desemprego-e-maior-entre-mulheres-e-negros-diz-ibge>. Acesso em 31 de maio de 2024.

AGUILAR, H.; SANDOVAL, G.; GISSI, N. Haitianos evangélicos em Santiago de Chile: convivência, fronteiras étnicas e religiosidade migrante (2018-2020). In: *Rev. Estud. Soc.*, v. 87, 2019. pp. 61-77.

ALVITO, M. 'Nós contra o mundo. Pentecostais ajudam na inserção social dos mais pobres, mas criam uma guerra espiritual: fora da igreja só existe o diabo'. In: *Revista de História do Museu Nacional*, 87(8), 2012. p. 27-29.

BRODWIN, P. Pentecostalism in translation: Religion and the production of community in the Haitian diaspora. In: *Am. Ethnol.*, v. 30, n. 1, 2003. pp. 85-101.

BUTIKOFER, E. A. *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: Universidade Federal do ABC, 2021.

CANAL SAÚDE. *Negros têm maior incidência de problemas de saúde evitáveis no Brasil, alerta ONU*. 01 de fevereiro de 2018. Disponível em <https://www.canalsaude.fiocruz.br/noticias/noticiaAberta/negros-tem-maior-incidencia-de-problemas-de-saude-evitaveis-no-brasil-alerta-onu-2018-02-01>. Acesso em 31 de abril de 2024.

COLLEGE OF THE BAHAMAS. *Haitian Migrants in the Bahamas: A Report for the International Organization for Migration*. Disponível em http://iom.int/jahia/webdav/site/myjahiasite/shared/shared/mainsite/published_docs/books/Haitian_Migrants_Report.pdf. Acesso em 2023.

CORTEN, A. Pentecostalism, baptism, and political system in Haiti. In: *Hist. Monde Cult. Relig.*, v. 1, n. 29, 2014. pp. 119-132.

DANROC, G. Les Haïtiens unissent leur force à celle de Dieu. In: *La Croix*, Paris, 14 jan. 2010. Disponível em: <https://www.la-croix.com/Religion/Actualite/Les-Haitiens-unissent-leur-force-a-celle-de-Dieu- NG -2010-01-14-545211>. Acesso em 2024.

DELEUZE, Gilles. The Simulacrum and Ancient Philosophy. In: BOUNDAS, Constantin V. (ed.). *The Logic of Sense*. New York: Columbia University Press, 1990.

FAUSTINO, D. M.; OLIVEIRA, L. M. Xenoracismo ou xenofobia racializada? Problematizando a hospitalidade seletiva aos estrangeiros no Brasil. In: *Rev. Interdiscip. Mobil. Urbana*, v. 29, n. 63, 2022. pp. 193-210. Disponível em <https://doi.org/10.1590/1980-85852503880006312>. Acesso em 06 de junho de 2023.

FEIJÓ, J. *Negros ainda são maioria com rendimento até 2 salários mínimos*. 01 dez. 2022. Fundação Getúlio Vargas. Disponível em <https://portal.fgv.br/artigos/negros-ainda-sao-maioria-rendimento-ate-2-salarios-minimos>. Acesso em 31 de maio de 2024.

FOUCAULT, Michel. *Afterward: The Subject and Power*. In: DREYFUS, H.; RABINOW, P. (ed.). *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*. Chicago: University of Chicago Press, 1982.

GLICK SCHILLER, N.; BASCH, L.; BLANC-SZANTON, C. From immigrant to transmigrant: theorizing transnational migration. In: *Anthropol. Q.*, v. 68, n. 1, 1995. pp. 48-63. Disponível em <https://doi.org/10.2307/3317464>.

HOOKS, Bell. *Tudo sobre o amor: novas perspectivas*. São Paulo: Editora Elefante, 2021.

HURBON, L. *Dieu dans le vaudou haïtien*. Port-au-Prince: Éd. Henri Deschamps, 1987.

INSTITUTO DE PESQUISA ECONÔMICA APLICADA (Ipea); FÓRUM BRASILEIRO DE SEGURANÇA PÚBLICA (FBSP). *Atlas da violência*. Coordenação de Daniel Cerqueira e Samira Bueno. Rio de Janeiro: Ipea, 2023.

JOSEPH, H. O universo espiritual e cultural da primeira República Negra: Haiti. In: *Rev. Raça Fé*, v. 8, n. 2, 2006. pp. 05-20.

JESUS, A. D. *Redes da migração haitiana no Mato Grosso do Sul*. Tese (Doutorado em Geografia). Dourados: Universidade Federal da Grande Dourados, 2020.

JOSEPH, H. *Vodu no Haiti – Candomblé no Brasil: identidades culturais e sistemas religiosos como concepções de mundo Afro-Latino-Americano*. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais). Pelotas: Universidade Federal de Pelotas, 2010.

KURZ, R. *O colapso da modernização: do socialismo de caserna à crise do sistema mundial*. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1993.

LOUIS, B. M. *My soul is in Haiti: Protestantism in the Haitian diaspora of the Bahamas*. Nova York: New York University Press, 2015, 179p.

MANSO, Bruno Paes. *A fé e o fuzil: crime e religião no Brasil do século XXI*. São Paulo: Editora Todavia, 2023

MARSHALL, D. *"The Haitian Problem": Illegal Migration to the Bahamas*. Kingston, JM: Institute of Social and Economic Research, University of the West Indies, 1979.

MARX, K. *O capital. Crítica da Economia Política*. Livro I, tomo II (vol. I) Abril Cultural, São Paulo, 1985.

MEDEIROS, B. A. de. Crenças religiosas de haitianos evangélicos no Brasil: cosmovisão articulada à migração. In: *Plura, Revista de Estudos de Religião*, v. 14, n. 1, 2023. pp. 64-82.

OBSERVATÓRIO DAS MIGRAÇÕES EM SÃO PAULO. Banco Interativo – Números da imigração internacional para o Brasil, 2020-2022 [jan.-abr.]. Campinas, SP: Observatório das Migrações em São Paulo – NEPO/UNICAMP, 2019. Disponível em <https://www.nepo.unicamp.br/observatorio/bancointerativo/numeros-imigracaointernacional/sincre-sismigra/>. Acesso em 20 de abril de 2019, com atualização em 06 de maio de 2022.

OLIVEIRA, F. O surgimento do antivalor: capital, força de trabalho e fundo público. In: *Novos Estud.*, n. 22, 1988. pp. 08-28.

POSTONE, M. *Tempo, trabalho e dominação social: uma reinterpretação da teoria crítica de Marx*. São Paulo: Boitempo, 2014.

REY, T.; STEPICK, A. *Crossing the water and keeping the faith: Haitian religion in Miami*. Nova York: New York University Press, 2013.

ROBINSON, C. J. *On Racial Capitalism, Black Internationalism, and Cultures of Resistance*. Londres: Pluto Press, 2019.

ROBINSON, C. *Marxismo Negro: A criação da Tradição Radical Negra*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2023.

SALUSKY, I. *et al.* Fostering Well-being through Social Support: The Role of Evangelical Communities in the Lives of Dominican Women of Haitian Descent. In: *Am. J. Community Psychol.*, v. 67, 2021. pp. 205-219. Disponível em <https://doi.org/10.1002/ajcp.12467>.

SARTI, Cynthia Andersen. *A família como espelho*. Campinas: Editora Autores Associados, 1996.

SPYER, Juliano. *O povo de Deus: Quem são os evangélicos e por que eles importam*. São Paulo: Geração Editorial, 2020.

ST. JACQUES, E. *Today Haitians, Tomorrow Bahamians: reassessing the integration of Haitian immigrants in the Bahamas*. Gainesville: University of Florida, 2001.

VONARX, N. *Le Vodou haïtien. Entre médecine, magie et religion*. Rennes: Presses universitaires de Rennes, 2012.

ABSTRACT:

The evangelical christianity seems to be increasing in strength within the social lives of Haitian people in the diaspora. In this article, we inquire what tactics Pentecostalism has been offering to Haitian migrants whose social existence is oppressed by everyday poverty. To do so, we will investigate how Haitian churches act on the local level in the neighborhoods where Haitian migrants settle. Our ethnographies reveal that evangelical communities currently play the role of assisting Haitian migrants in their reception neighborhoods. That the "spiritual warfare", in turn, that characterizes Pentecostal doctrine performs a moral work whose promise is to protect this migrant group from risks associated with poverty that current society addresses to them.

Keywords: Haitian migration; Everyday life; Poverty; Evangelical churches.

Recebido em 31/05/2024

Aprovado para publicação em 20/06/2024



MODO DE VIDA DOS HAITIANOS EM PORTO VELHO (RO): LÍNGUA, PERTENCIMENTO E RELIGIÃO

Way of life of Haitians in Porto Velho (RO): language, belonging and religion

Fason ayisyen yo viv nan Porto Velho (RO): lang, apatenans ak relijyon

Charlot Jn Charles*

Fundação Universidade Federal de Rondônia (UNIR)

DOI: 10.29327/256659.15.1-4

RESUMO:

Neste artigo discutimos o modo de vida dos haitianos em Porto Velho – RO, levando em consideração aspectos como a língua, no caso o crioulo haitiano, e a religião. Esta pesquisa foi realizada a partir do uso de dados bibliográficos, da observação participante e da história oral. Para obtenção dos dados, realizamos entrevistas em crioulo haitiano, língua materna do autor principal e dos entrevistados. A pesquisa possibilitou a compreensão sobre a interculturalidade no processo migratório dos haitianos em Porto Velho – RO, uma vez que a língua materna e a religião são elementos que se configuram como práticas socioculturais que contribuem para o fortalecimento da coletividade haitiana no Brasil, produzindo um sentimento de pertencimento, acolhimento e segurança.

Palavras-chave: Imigração Haitiana; Língua Crioula; Religião; Coletividade.

REZIME:

Nan atik sa a nou diskite fason ayisyen yo viv nan vil Porto Velho – RO, pandan nou pran an kont aspè lang, nan ka sa a ki se kreyòl ayisyen epi relijyon. Se yon rechèch ki fèt avèk done bibliyografik, obsèvasyon patisipan epi istwa oral. Pou nou kolekte done anpirik yo nou fè antrevi yo an kreyòl ayisyen, lang matènèl otè prensipal atik la sansanm ak moun ki te bay antrevi yo. Gras a rechèch la nou rive konprann entèkiltirèlite ki genyen nan pwosesis migratwa ayisyen yo nan vil Porto Velho – RO, yon fwa ke lang matènèl la ak relijyon se eleman ki konfigire kòm pratik sosyokiltirèl ki kontribiye pou rann kominote ayisyen nan Brezil vin pi dyanm, li fè moun yo gen inite antre yo, yo santi yo byen resevwa yo e yo santi yo an sekirite.

Mo kle: Imigrasyon Ayisyèn; Lang Kreyòl; Relijyon; Kominote.

* Negro, migrante haitiano, nascido em Tiburon Sul – Haiti. Doutorando em Geografia pela Fundação Universidade Federal de Rondônia (UNIR) e pesquisador no Instituto Maria e João Aleixo. E-mail: charlotcj03@gmail.com

INTRODUÇÃO

A presença do povo haitiano no território brasileiro, especialmente na Amazônia é uma realidade. No Estado de Rondônia, a aparição dos mesmos é marcada pelo contraste existente entre os costumes, crenças e culturas de um novo recorte espacial que se desenha a partir das suas territorializações. Apesar das inúmeras diferenças socioculturais e linguísticas entre a nação haitiana e brasileira, muitos haitianos(as) que vivem no Haiti, enxergam o Brasil como um país com grande potencial de ofertar oportunidades, diferentemente do país caribenho, que é imerso em crises políticas e econômicas.

Podemos afirmar, grosso modo, que na visão de quem mora no Haiti, o Brasil dispõe de um mercado de trabalho aberto e receptivo, que combinado a baixa burocracia para entrar no país, o Brasil passa a se tornar um ponto migratório. Esses fatores funcionam como uma mola propulsora que os impulsionam a migrar para o território brasileiro - bem como outros países - em busca de emprego e melhores condições de vida. Muitos acreditam que ao adentrarem em um novo país, a inserção no mercado de trabalho será rápida, sendo essa a maior esperança que sustenta as incertezas e as fragilidades de estarem fora da sua terra, até mesmo amenizando a ausência da família e as barreiras sociais, culturais e linguísticas impostas. Alguns imigrantes ficam semanas e até meses sem conseguir nenhuma atividade remunerada, e quando conseguem, são geralmente atividades com o valor muito abaixo do que é pago aos brasileiros.

Nesse contexto, em grande parte dos casos, o Brasil construído em suas imaginações, passa a ser um país de desilusão. Além de não poderem suprir suas necessidades básicas, como a alimentação, aluguel, transporte, etc., carregam consigo a responsabilidade de sustentarem financeiramente as suas famílias que ficaram em sua terra de origem. Contudo, o que mais perturba os haitianos e os deixam angustiados é a ausência do afeto e da presença dos entes queridos concomitante ao sentimento de fracasso por não conseguirem suprir as necessidades de quem lá ficou, e principalmente, de continuar a alimentar os sonhos daqueles que amam.

O maior desejo entre os imigrantes em relação às suas famílias é de um dia trazê-las para viver junto consigo em terras brasileiras, ou voltar para construir algo que possibilitará bom rendimento econômico, conduzindo-os ao enfrentamento das dificuldades cotidianas, que talvez sejam as mesmas que um dia os obrigaram a deixar seu país. Àqueles

que persistem encontram muitos percalços que podem ser vencidos somente quando a vontade e a esperança por um futuro melhor são maiores do que as incertezas do presente.

O deslocamento, a força e a determinação desse povo, bem como suas tristezas, dores, angústias, conquistas e alegrias proporcionadas pela chegada em um novo país, é aqui investigada e analisada a partir das entrevistas que iniciaram em fevereiro de 2021 e finalizaram em julho do mesmo ano. As entrevistas foram realizadas mediante agendamento prévio, na casa de cada entrevistado(a), com tempo médio de 2h (duas horas).

Sendo esta pesquisa realizada por um haitiano que vive na região amazônica, cabe ressaltar que há o estudo das principais rotas de imigração não só na Amazônia brasileira, mas, sobretudo, em outros estados desse país gigante, com ênfase no recorte territorial de Porto Velho, capital do Estado de Rondônia.

Para alcançar resultados satisfatórios no desenvolvimento da pesquisa, foi levado em consideração a língua originária do Haiti, a língua crioula, e a religiosidade, sob o olhar da geografia da religião. A pesquisa bibliográfica junto da observação participante e da história oral constituem o caminho metodológico que fizemos neste estudo. Levando em consideração que o autor principal é um haitiano que vive no Brasil, este trabalho faz parte daquilo que Velho (1978) trata como estudar o que está próximo, a sua própria sociedade. Desmitificando a tradicional premissa da ciência que é necessário haver uma distância entre o investigador e o seu “objeto” de trabalho. A observação participante, aqui, serve para a quebra desse dogma do distanciamento e da neutralidade, uma vez que o contato entre o investigador e os investigados parte da comunidade haitiana no Brasil, da qual um dos autores faz parte, isto é, de dentro para fora e não o contrário, havendo certas proximidade e semelhanças, como a nacionalidade, a língua e a cultura. Utilizamos os depoimentos de três entrevistados naturais do Haiti: *Guerrier*,¹ *Espérance*² e *Persévérance*.³

É importante ressaltar que os nomes dos entrevistados são fictícios e foram escolhidos por eles mesmos. *Guerrier*, *Espérance* e *Persévérance*, é a maneira como se veem e

¹ Em português significa Guerreiro, ou seja, aquele que não tem medo de lutar para realizar seus sonhos de uma vida melhor.

² Esperança, isto é, apesar de todas as dificuldades enfrentadas nas terras brasileiras acredita que seus sonhos vão ser realizados.

³ Perseverança, as vezes na vida é preciso perseverar e lutar com dignidade para chegar onde quer chegar.

se consideram fora de seu país de origem, tal medida foi adotada objetivando preservar suas identidades. Além disso, as entrevistas foram realizadas individualmente, no intuito de fazer com que cada entrevistado se sentisse livre e à vontade para falar sobre sua trajetória no território Rondoniense, a fim de valorizar a subjetividade de cada sujeito da pesquisa, mantendo a particularidade de cada trajetória.

Guerrier tem 25 anos de idade e nasceu no Haiti, na cidade de Gonaïves, norte do país. Vindo de uma família com poucos recursos, composta por pai, mãe e mais cinco irmãos, chegou ao Brasil em fevereiro de 2014. Mesmo diante de tantas dificuldades, leva adiante os seus objetivos planejados antes de deixar sua terra natal. Atualmente, *Guerrier* estuda Filosofia em uma universidade pública, faz estágio em um órgão público ligado à justiça e é professor em um projeto de extensão, atuando também como professor particular de língua francesa. O mesmo acredita que o ensino superior abrirá portas para um futuro promissor e digno.

Já *Espérance*, de 29 anos, pertence ao Estado de *Artibonite* – Haiti, provém de uma família desprovida economicamente, constituída por sete irmãos: três homens e quatro mulheres. No Brasil, casou-se com uma pessoa de nacionalidade brasileira e estabeleceu família e raízes. Atualmente é mãe de três filhos, sendo um menino e duas meninas, residindo na cidade de Porto Velho/RO. Chegou ao Brasil no dia 12 de outubro de 2011, na cidade de Brasília, no Acre, e somente no dia 3 de janeiro de 2012 chegou a Porto Velho.

Persévérance está com 24 anos, é solteira e nasceu em Porto Príncipe, capital do Haiti. Por ser natural de Porto Príncipe, o centro da grande tragédia que envolveu o terremoto, acabou por perder um grande número de familiares, também perdas materiais e a desestabilização financeira e emocional. *Persévérance* se difere dos demais entrevistados, pois antes de deixar o Haiti conseguiu o visto para entrar no Brasil de forma regular, e não na condição de refugiada, como grande parte dos haitianos que chegaram e residem no país. Desta maneira, a trajetória de *Persévérance* é distinta dos demais, quase que rara. Atualmente, trabalha e estuda em um curso de técnico em enfermagem numa instituição privada em Porto Velho. Assim como *Guerrier* e *Espérance*, *Persévérance* vê a educação e o estudo como um meio de prosperar.

As narrativas dos entrevistados e a vivência do autor principal, nos levam a compreender uma parte da condição humana em que se dá a situação de imigração. A pesqui-

sa, nesse caso, é uma forma de apreender e interpretar a realidade do fenômeno de imigração a partir das características culturais e das emoções produzidas pelos haitianos no Brasil. Além de ser uma forma de visibilizar nosso povo que, por muitas vezes, é ignorado. Por meio dessa pesquisa, consideramos dispor de dados suficientes para expressar a realidade haitiana e contribuir para a manutenção das raízes dos haitianos fora de sua nação.

Acreditamos ser necessário informar que todas as entrevistas foram realizadas na língua materna, o crioulo haitiano, e não em francês, língua imposta pela colonização. Isso oportunizou que o pesquisador e os entrevistados mantivessem um maior envolvimento e profundidade, criando um ambiente que fosse imerso na ideia de pertencimento, naquilo que é subjetivo, mesmo estando a tantos quilômetros de distância do Haiti (JN CHARLES, 2020).

FATORES HISTÓRICOS E GEOGRÁFICOS DA MIGRAÇÃO HAITIANA

O ser humano, desde os primórdios, vez ou outra, realiza um tipo de deslocamento que o coloca na condição de emigrante ou imigrante. Essa situação é marcada pela saída do seu país e entrada em outro. Nesse sentido, a migração tem como principais causas as perseguições políticas e religiosas, crises econômicas e sociais, a exemplo de violência, desemprego, vulnerabilidade e falta de perspectivas no local de origem. Tais situações impulsionam determinados grupos humanos a buscarem melhores condições de vida, lutar pela dignidade, cidadania e sobrevivência, tal como é o caso do povo haitiano⁴, residente em outros países. Na fala de *Guerrier*, podemos constatar isto,

Naquela época cada haitiano via o Brasil num aspecto diferente. Entendeu? Mas na minha visão, vi sempre o Brasil como um país rico. Naquela época, se não me engano, era o 6º Poder Econômico Mundial. Vi também o Brasil como um país que atrai muitos turistas, como um lugar onde eu poderia encontrar mais oportunidades e ter perspectiva de vida, se comparado ao Haiti que é um país com menos oportunidade. É claro que quando se viaja para um país mais “desenvolvido” encontrar-se-á mais oportunidades (Tradução nossa).

A fala do *Guerrier* reforça a ideia que quando uma pessoa emigra, está à procura de melhores condições de vida. Na narrativa de *Guerrier* fica explícito que Haiti é um país com

⁴ A maioria dos haitianos(as) deixaram sua terra natal pela falta de emprego, o terremoto de 2010, a instabilidade política dentre outras.

menos oportunidades, mas afinal, por que isso ocorre? O Haiti, por mais que as tragédias naturais e crises sociais sejam intensas, é um país de grande importância na história da humanidade, pois foi a primeira República negra do mundo a conquistar a independência (Rouper; Salgon, 2011; JN Charles, 2020). Infante (2005), caracteriza a ilha onde Haiti se localiza como “Uma ilha, dois mundos”, devido ao fato dela abrigar dois países: República Dominicana e a República do Haiti. Ambos os países possuem saída para o mar, além de condições físicas e climáticas capazes de promover satisfatória produção de alimentos.

Figura 1: Localização do Haiti na América Central



Fonte: IBGE (2012, p. 10).

Infelizmente a má governança dos dirigentes haitianos e o egoísmo de alguns países, impede que ele seja verdadeiramente livre. O colonialismo francês produziu uma dinâmica de violência que põe o país e seus habitantes em uma situação de instabilidade. O resultado disso se mostra na triste realidade em ocupar uma das últimas posições no ranking dos países com melhores condições econômicas do continente Americano, aferido pela Organização das Nações Unidas – ONU, por meio do Índice de Desenvolvimento Humano (IDH)⁵

⁵ Índice de Desenvolvimento Humano.

A situação de pobreza vigente no país dificulta que os haitianos tenham uma vida estável e que consigam o básico para sua sobrevivência, deixando-os descrentes de um futuro diferente do qual vivem. Tal fato influencia para que realizem o movimento de migração externa, vivendo como imigrantes em outros países. Infelizmente, essa busca não se concretiza para todos, pois nesse percurso alguns morrem sem realizar os seus sonhos e dos seus (Roupert; Salgon, 2011).

Os problemas econômicos e a falta de emprego da República do Haiti não é fruto do século XXI, eles se arrastam pelo país há muitos anos, tendo como principal causa os governos corruptos que têm como objetivo o bem de pequenos grupos, isto é, que governam visando enriquecer uma pequena parcela da população e não na distribuição de renda para todos e todas. Na década de 1990, depois de longo período de instabilidade e violência, foram realizadas novas eleições presidenciais na ilha caribenha. O resultado das eleições foi satisfatório, uma vez que a população haitiana elegeu Jean Bertrand Aristide (1990-1995), ex-padre salesiano e partidário da teologia da libertação, sendo o primeiro presidente eleito democraticamente (1990)⁶ (Lockhart, 2015).

Entretanto, o sonho da população em (re)construir seu país, rapidamente, foi morto. Após assumir o cargo e chegar ao poder em 1990, Jean Bertrand Aristide recebeu um golpe de estado por parte dos militares e foi obrigado a deixar o país em 1991, tendo que ficar exilado nos Estados Unidos entre os anos de 1991 a 1994. É importante levar em consideração que o golpe não foi apenas ao cargo político, mas, sobretudo nos sonhos e anseios da população, nas perspectivas e esperanças que cada haitiano(a) carregava em si de viver em seu país e ter uma vida digna.

Porém, no ano de 1994 a voz do povo e o respeito a sua escolha é, finalmente, levado em consideração (Lockhart, 2015). Ainda segundo o autor, o Haiti viveu, então, três anos de terror e de repressão até a sua volta, em 1994, para terminar o seu mandato. Em 1996, Jean-Bertrand Aristide volta a ser o primeiro presidente eleito a passar o poder a outro presidente eleito, René Préval, sendo o primeiro presidente a completar um mandato desde que o país conhece o sistema da democracia (Lockhart, 2015).

Em 2000, mais uma vez Aristide foi eleito presidente do país, em razão de muitas discordâncias entre a sua maneira de governar e a visão de boa parte da população, sem

⁶ Jean-Bertrand Aristide, son premier président démocratiquement élu en 1990.

sequer terminar o mandato, ele foi obrigado a deixar o cargo em 2004. Ação que só ocorreu após muitos atos de violências, marcada pela matança entre políticos e partidários do ex-presidente Aristide. De acordo com a lei do país, regida pela Constituição de 1987, imediatamente o cargo ficou sob a responsabilidade do presidente do Supremo Tribunal Haitiano (STH), Bonifácio Alexandre assumiu o comando do país.

Nesse mesmo ano, no dia 29 de fevereiro, o então presidente solicitou ajuda à ONU, para a contenção da crise que assolava o Haiti. O Conselho de Segurança das Nações Unidas (CSNU), atendendo ao pedido do então mandatário interino, estabeleceu a Força Multinacional Interina (MIF) e em abril de 2004 o conselho aprovou a “resolução 1542 (2004)” dando a origem MINUSTAH - Missão das Nações Unidas pela estabilização do Haiti.⁷

Em 12 de janeiro de 2010, Haiti se transforma em uma grande catástrofe natural, que se torna ainda mais penosa devido à sua condição de instabilidade econômica. A ocorrência de um abalo sísmico (terremoto) de magnitude 7,3 na escala de Richter balançou o país e trouxe consequências profundas à população e aos cofres públicos. A capital do Haiti, Porto Príncipe, por exemplo, foi atingida e estima-se que 80% das construções foram seriamente danificadas, incluindo, escolas, hospitais, postos policiais e o próprio palácio presidencial. Além de danos materiais, mais de 222.500 haitianos (as) perderam a vida e 1,5 milhões ficaram desabrigadas em razão do fatídico⁸ acontecimento.

A ocorrência do terremoto acabou por acentuar os problemas existentes no país, expondo a difícil situação socioeconômica enfrentada pela população desde décadas anteriores. De acordo com Scheinkmann (2016, p. 89) “o Brasil, nos últimos anos, vem recebendo um número crescente de imigrantes, dentre os quais de haitianos, [...] desde o terremoto que atingiu o país caribenho em 2010”. Ao perceber o fluxo migratório dos haitianos no território brasileiro, a presidenta Dilma Rousseff visitou o Haiti e no dia 2 de fevereiro de 2012, na tentativa de ajudar o país a se reerguer e principalmente, dar um fôlego na população que necessitava de um olhar além das possibilidades oferecidas pelo governo do Haiti.

Na ocasião, a presidenta Dilma Rousseff fechou um acordo com o presidente Michel Martelly para deter a imigração irregular dos haitianos para o Brasil, onde prometeu

⁷ Résolution 1542 (2004) Adoptée par le Conseil de sécurité à sa 4961e séance, le 30 avril 2004. Disponível em http://www.haiticulture.ch/Resolution_1542.html.

⁸ Haïti: bilan officiel du séisme de plus de 222.500 morts. Disponível em: <http://www.leparisien.fr/flash-actualite-monde/haiti-bilan-officiel-du-seisme-de-plus-de-222-500-morts-24-02-2010-827186.php>. Acesso no dia 5 de novembro de 2021.

assinar 1.200 vistos,⁹ facilitando a entrada regular no país aos haitianos com visto emitido pela embaixada brasileira em Porto Príncipe - Haiti. Nessa perspectiva, o relato do *Guerriller*, vai de encontro com o fato ocorrido entre Brasil e Haiti:

Entretanto, naquela época que saí do Haiti foi a época em que a presidenta Dilma Rousseff assinou um acordo com o presidente Michel Martelly, após o terremoto do Haiti. Aproveitei esta oportunidade; entrei ao Brasil, passei pela República Dominicana, entrei sem visto, como um refugiado. Mas sabendo que ao chegar ao Brasil o processo para ter documentos legais não seria muito difícil (Tradução nossa).

Os Haitianos que aqui chegavam, não buscavam somente emprego, mas desejavam, especialmente, o ingresso no ensino superior. O acesso ao ensino superior no sistema educacional haitiano é muito difícil devido ao alto custo do ensino superior privado e a pouquíssimas vagas no ensino público, fatos que forçam os haitianos a emigrar para outros países em busca do pão intelectual (JN Charles; Silva, 2018). Além disso, naquela época, o Brasil era reconhecido à nível internacional como um país de economia crescente. Notícias como essas fizeram com que habitantes de países com economia decadente enxergassem o Brasil como um lugar de muitas oportunidades.

A participação do Brasil nas missões das Nações Unidas pela estabilização no Haiti (Minustah) de junho de 2014 a 15 de outubro de 2017¹⁰, o que garantiu uma participação de destaque em encontros internacionais (Scheinkmann, 2016). Cabe ressaltar o sentimento de humanismo demonstrado tanto pelo governo brasileiro, quanto a uma parte da sociedade civil brasileira para com os haitianos, permitindo não só sua entrada e estabelecimento no país, mas também a disposição de muitos cidadãos para ensinar a língua portuguesa aos imigrantes, o que podemos entender como uma forma de acolhimento.

O PROCESSO DE DESLOCAMENTO E ENTRADA NO BRASIL

Grande parte dos haitianos e haitianas, para deixar o país, necessitam passar pela capital Porto Príncipe antes de adentrarem na República Dominicana. É fundamental considerarmos que essa rota, na maioria das vezes, é realizada por aqueles que por questões finan-

⁹ Brasil e Haiti fecham acordo para deter imigração ilegal. Disponível em <https://veja.abril.com.br/politica/brasil-e-haiti-fecham-acordo-para-deter-imigracao-ilegal/>.

¹⁰ Fim da Missão das Nações Unidas para a Estabilização do Haiti. Disponível em <https://www.campograndenews.com.br/artigos/fim-da-missao-das-para-a-estabilizacao-do-haiti>.

ceiras não conseguem pegar o voo direto que há em Porto Príncipe rumo ao destino final, tendo que optar por meios alternativos.

Os principais trajetos realizados pelos haitianos para entrar em território brasileiro são dois: o primeiro indica a saída do Porto Príncipe, passando pelo Panamá, Equador, Peru, e finalmente chegando a Tabatinga (Amazonas), no Brasil. O segundo é realizado saindo da República Dominicana, percorrendo os países do Equador e Peru, adentrando em solo brasileiro pela cidade de Brasiléia (Acre) (Pereira, 2016). Seguindo esse mesmo pensamento, *Guerrier* declara que chegou ao Brasil pela segunda rota.

Passei pela República Dominicana e desde lá até o Equador viajei de avião. Do Equador ao Brasil viajei de ônibus porque quando saí do Equador, tive que passar pelo Peru, e para atravessar a fronteira do Equador com Peru tinha que viajar de ônibus. Do Peru ao Brasil fiz grande parte do percurso de ônibus e próximo à fronteira com o Brasil, peguei táxi para eu entrar na fronteira brasileira e ir diretamente ao refugiado (Tradução nossa).

Além das dificuldades encontradas ao longo da viagem para chegar ao território brasileiro, alguns haitianos provam a amarga experiência de serem saqueados por pessoas que aproveitam de suas limitações físicas, emocionais, sociais e principalmente da falta de entendimento de outro idioma (Pereira, 2016). As lutas são diárias e com isso percebe-se a vontade intrínseca existente nesses que mesmo diante de um futuro incerto, de percalços no meio do caminho, acreditam no poder da transformação. Para confirmar tais dados e salientar a fala de Pereira (2016), *Guerrier* relata os problemas enfrentados até chegar ao Brasil.

Foi um percurso muito difícil para mim, porque meu dinheiro era pouco, não tinha muito dinheiro em mãos. Quando cheguei à fronteira entre Peru e Equador, meu dinheiro acabou. Porém, graças a Deus, meus parentes me enviaram dinheiro para eu seguir a viagem. No caminho, muitas pessoas me roubaram, pelo fato de eu não compreender a língua espanhola, as pessoas cobravam a mais pelos serviços prestados ou pelos alimentos (Tradução nossa).

Fica claro que *Guerrier* foi vítima de pessoas que aproveitaram da sua condição de imigrante para tirar vantagens sobre o mesmo. Entretanto, as dificuldades e as atitudes antiéticas dos outros não cessaram por aí. A travessia do *Guerrier* do Equador para o Peru para finalmente chegar à República Federativa do Brasil foi marcada por erros que culmi-

naram em prejuízos financeiros, que chegou a classificar as situações sofridas como “abuso”. Indignado, ele explica que a intenção das autoridades policiais locais era nada menos do que se aproveitar do pouco dinheiro que ele tinha, definindo os nove dias de percurso como “nove dias sofridos”.

Digo abuso sim, sofri a tal ponto que cheguei num limite onde quando atravessasse a fronteira do Equador, já entrando no Peru, a polícia me mandou de volta porque as pessoas que me receberam não eram pessoas boas. Eram pessoas que precisavam de dinheiro e se aproveitavam dos haitianos que necessitavam atravessar a fronteira. Quando cheguei na delegacia policial, já no Peru, não me deixaram atravessar e me mandaram novamente de volta. Em uma segunda tentativa, outra pessoa que tinha mais confiança em mim, me deu a oportunidade de atravessar o Peru. Foi na segunda vez que consegui atravessar, foram nove dias muito difíceis para nós (Tradução nossa).

Espérance, em sua entrevista apresenta características similares ao do jovem *Guerrier*, à mesma relata que,

Passei por Santo Domingo (República Dominicana), Panamá e Peru até chegar no Brasil. Foram quatro dias de viagem, presenciei muitos fatos tristes contra meus irmãos de nação. Em alguns territórios fomos humilhados pela nossa origem e nos acusavam de querer roubar o espaço da população local. Nunca tive isso em mente, ao sair do meu país eu apenas criei em mim muitas expectativas de trabalhar dignamente e com honestidade para ter um futuro melhor para mim e se possível, ajudar minha família. As mulheres imigrantes viviam amedrontadas, pelos olhares atravessados e pelas palavras que ouviam, que com o convívio e com o passar do tempo passamos a entender o que significava. Ajudamo-nos como podíamos, porque os meus sonhos eram muito parecidos aos de outros imigrantes, bem como as dificuldades passadas no Haiti, e era uma maneira de nos proteger, estando em grupo, sempre perto de outros imigrantes. No percurso perdi minha mala e um computador. (Tradução nossa).

Ambos os relatos são muito diferentes da experiência vivenciada por *Persévérance* que saiu diretamente de Porto Príncipe de avião e teve uma viagem mais tranquila e segura. Relata-se que: “saí do meu país e peguei o voo na Capital Porto Príncipe e fiz Panamá – Manaus. Deixei o meu país numa tarde e no dia seguinte de madrugada estava no solo Brasileiro” (Tradução nossa).

De acordo com Pereira (2016), de modo geral, o ponto de partida é o próprio Haiti e, depois, a República Dominicana. Muitos haitianos passam pela República Dominicana

pelo fato de o Haiti ter fronteira com este país. Outra vantagem é que às vezes a passagem aérea partindo da República Dominicana para outros países da América do Sul, compensa mais, ou seja, sai mais barato se comparado com a rota aérea saindo do Haiti com destino direto ao Brasil. Dependendo da cidade onde o imigrante pretende desembarcar, a diferença gira em torno de R\$ 500 ou mais.

Ainda sobre o processo de entrada no solo brasileiro, de acordo com (Handerson, 2015, p. 15), observa-se que a maioria dos imigrantes haitianos e haitianas chegaram ao Brasil cruzando as fronteiras do Peru, Bolívia e outros países Latino-Americanos, passando pela região amazônica antes de adentrar em outros lugares do Brasil, uma vez que “os primeiros haitianos a passar pela Tríplice Fronteira Brasil, Colômbia e Peru chegaram a Manaus em maio de 2011”. O trajeto percorrido pelos imigrantes nos faz pensar que ao longo do caminho, muitos podem ter estabelecido moradia em outros países, principalmente na Pan-Amazônia.

HAITIANOS EM RONDÔNIA:

MODO DE SER, LÍNGUA ORIGINÁRIA E A RELIGIOSIDADE

A língua *crioula* pode ser definida como: crioulo haitiano ou, simplesmente, haitiano. Quando alguém do Haiti verbaliza que “fala haitiano” significa dizer que a pessoa fala a língua crioula. O crioulo, assim como toda língua, tem suas complexidades e particularidades, não existindo apenas um único tipo de crioulo. Entretanto, segundo os estudiosos da língua haitiana, o crioulo haitiano é o mais falado entre todas as demais línguas crioulas ditas no mundo (Védrine, 2007). Nesse contexto, levando em consideração o valor expressivo da língua haitiana, usaremos o termo “haitiano”, ao invés de apenas “crioulo” para nos referirmos ao idioma originário do Haiti.

Mesmo com a diáspora, existem mais de um milhão de pessoas que falam o haitiano. Essas pessoas residem em países como: Estados Unidos, Canadá, Chile, Guiana Francesa, Cuba, República Dominicana, Brasil, Matique, Bahamas, França e outros. Segundo Védrine (2007), existem comunidades haitianas em: Nova York, Miami, Montreal, República Dominicana e etc. Além disso, a autora afirma que dentre todas as formas linguísticas do crioulo, é na versão haitiana que se faz mais pesquisa em universidades internacionais.

Apesar do haitiano já ser falado há séculos, os interesses dos que comandam as políticas no Haiti tentam impedir que a língua haitiana se projete como uma língua de expressão verdadeiramente nacional, tanto em seu sentido cultural-intelectual como político-econômico, impondo ao povo a língua francesa, como oficial. Inclusive, é recente o reconhecimento da língua crioula como língua nacional, dado apenas em 1987 no governo Henri Namphy (Handerson, 2010).

Afinal, qual é a importância de trabalhar com um povo na sua língua originária, mesmo estando num país estrangeiro, longe de sua terra, dos seus costumes e da sua cultura? Especialmente, porque “a linguagem permite que os homens se comuniquem” (Claval, 2001, p. 89) e assim a relação entre pesquisador-pesquisado pode assumir um nível de maior seriedade, pois a comunidade haitiana se expressa mais profundamente a partir da língua materna. Transforma-se, assim, em uma comunicação que é, sobretudo, afetiva.

É possível especular que em uma entrevista onde o idioma escolhido não seja a língua materna do(a) entrevistado(a), muitas informações ficassem guardadas e não fossem reveladas. Nesse sentido, cabe no bojo da pesquisa a contribuição do filósofo francês Jean-Marc Besse (2013, p. 228) ao nos lembrar que a “língua primeira, materna ou paterna, língua de origem: nossa língua é a nossa casa”¹¹. Ela pode ser um elo que une os povos, o centro, a morada, o conforto, a saudade, o regresso, o consolo, entre tantos outros sentimentos.

O haitiano, por ser a língua dos imigrantes haitianos(as), confere ao pesquisador mais acessibilidade e possibilidades de descobertas e análises. Ao falar a língua haitiana, os imigrantes se sentem em casa e mais à vontade para explicitar as suas realidades que, às vezes, podem ser difíceis de serem expressadas na língua portuguesa, encaixando em outro contexto que não o idealizado pelo falante haitiano. Assim *Guerrier* nos relata que,

É na língua haitiana que posso me expressar muito melhor. É nela que posso dizer o que eu preciso e é nela também que posso responder as minhas necessidades de qualquer coisa que poderia precisar na vida, nas minhas atividades etc. É difícil você chegar num país onde você não fala o idioma, não encontra pessoas que falam a língua da sua mãe e do seu pai. O idioma haitiano me ajuda a falar o português, o utilizei como base, porque quando uma pessoa diz algo em português, tenho que buscar entendê-lo na minha língua para ter um melhor entendimento. É

¹¹ Langue première, maternelle ou paternelle, langue d’origine: notre langue est notre demeure.

graças à língua haitiana que cheguei a entender a língua portuguesa. (Tradução nossa).

Além da narrativa de *Guerrier* sobre a importância da língua materna na sua vida, mesmo estando longe de sua terra, *Espérance* e *Persévérance* relatam também algo muito parecido. Respectivamente, relatam: “A língua haitiana para um haitiano(a) fora de seu país de origem continua sendo um elemento muito importante na sua convivência, porque quando estão somente haitianos num grupo, falamos apenas a nossa língua”. *Perseverance* nos diz que: “Hoje não tenho muitas dificuldades em falar a língua portuguesa, porém, quando estou com outros haitianos falamos sempre a nossa língua. Apesar de já termos conhecimento do português, optamos em preservar a língua materna”. Ambos os relatos nos permitem afirmar que a língua haitiana é utilizada para vincular valores e sentimentos em terras outras. É como se criasse um espaço familiar, onde o lugar haitiano se fizesse presente.

Reforçando a importância da comunicação de um povo na sua língua de origem, o historiador e filósofo francês Jean-Marc Besse (2004, p. 12-13) nos diz que “a única pátria real, o único chão em que se pode caminhar, a única casa onde se pode parar e abrigar, é a língua, aquela que aprendemos desde a infância”¹² (Tradução nossa). Assim, descobrimos os códigos linguísticos, as expressões sutis da cultura, os traços da sociabilidade. Tudo isso se revela com maior facilidade e profundidade quando estamos imersos no mundo da linguagem nativa, ainda que seus falantes estejam “despatriotizado”.

Até aqui, relatamos a importância da língua haitiana na convivência entre os haitianos(as), que remete sentimentos de pertencimento ao seu país, além de se constituir como um elemento facilitador de aprendizagem da língua portuguesa. Em Porto Velho, os haitianos procuram a melhor maneira possível de se integrarem na sociedade brasileira, de uma forma ativa e participativa, trabalham, estudam etc., mas permanecem sempre ligados à sua terra natal, apoiando seus parentes economicamente, politicamente, emocionalmente, etc. Isso de certa forma colabora para que as raízes não sejam esquecidas, sobretudo a língua haitiana.

As pesquisas que envolvem histórias de vida são surpreendentes. Conhecer os anseios daqueles que produzem o fenômeno estudado nos permite diferentes visões e mu-

¹² Finalement, la seule patrie réelle, le seul sol sur lequel on puisse marcher, la seule maison où l'on puisse s'arrêter et s'abriter, c'est bien le langage, celui qu'on a appris depuis l'enfance.

danças de concepções até então existentes. Pensar que os haitianos procuram pelo Brasil apenas para conseguir um emprego, aumentar a renda da família no Haiti, ou lutar para trazê-los para junto de si, é um ledô engano. Muitos saem do país caribenho em busca de conhecimentos e de oportunidades no campo do ensino básico e superior. *Guerrier* é um haitiano que aproveitou as oportunidades e ingressou na Universidade,

Bom, desde o Haiti eu tinha o objetivo de seguir estudando, meus parentes me permitiram concluir com o Ensino Médio e eu queria continuar com este estudo. Quando cheguei ao Brasil, sempre me dediquei à língua portuguesa, sabendo que é o primeiro passo que permitiria alguém entrar em uma faculdade. Tem que dominar a língua do país em primeiro lugar, assim, estudei a língua e logo procurei saber as informações necessárias para frequentar uma Universidade pública, porque não tinha condição suficiente para estudar numa faculdade privada. Não exercia um grande trabalho, pois trabalhei como auxiliar de pedreiro. Fiz a prova do Enem, passei, e é o único meio que me leva a frequentar uma Universidade Pública no Brasil (Tradução nossa).

Assim como a língua haitiana, a fé e a força também são consideradas como elementos importantes na cultura haitiana. A fé, algo subjetivo, surge para os haitianos quando escolhem cruzar fronteiras, enfrentar o “desconhecido”, viajar longe, sobretudo como refugiados, sofrendo os diversos tipos de abusos e humilhações no decorrer do caminho e/ou no país do destino. Mas, ainda assim não desistir dos sonhos, independente de qual seja, demonstra a força destes que a vida não deu outras escolhas a não ser alimentar a coragem e esperança para enfrentar as adversidades e ver oportunidades onde tantos outros não conseguiram enxergar.

No Haiti, as manifestações de fé são de grande importância coletiva e destacam-se em ordem decrescente o Catolicismo, o Vodú e o Protestantismo. Esses são os três maiores ramos de fé que compartilham o povo haitiano. Em Porto Velho, percebe-se uma situação diferente, onde os haitianos evangélicos constituem maior quantidade se comparado às religiões no Haiti. Daí surge a pergunta: por que essa diferença? Há respostas e estão diretamente relacionadas à maneira como cada haitiano/a procura estar próximo/a uns a outros e a manter viva sua cultura, sua haitianidade.

RELIGIÃO COMO MANIFESTAÇÃO DE FÉ

A Geografia da Religião é uma área do conhecimento que tem como foco os estudos das relações entre a religião e o espaço. De acordo com Claval (1999), a religião passou a ser

mais comumente estudada na Geografia a partir dos anos de 1950, quando houve uma significativa mudança na forma de conceber o fenômeno religioso depois de um maior diálogo com as Ciências da Religião de base fenomenológica. Ambas, Geografia e Religião, se encontram através da dimensão espacial, uma porque analisa o espaço, a outra porque, como fenômeno cultural, ocorre espacial (Rosendahl, 1995).

O sociólogo da religião Joachim Wach trata das representações religiosas propondo três distintos modos de expressão da atividade religiosa: um referente à estruturação teórica, outra à estruturação prática, concretizada no culto, e a terceira vista na expressão sociológica, na qual avalia a sustentação da religiosidade pelas relações sociais e institucionais (Wach, 1990).

As práticas religiosas e as crenças dos haitianos em Porto Velho, se espacializam da seguinte forma: reúnem-se, celebram cultos, cantam e pregam a palavra do Deus cristão segundo o ritual dos protestantes. Para eles, a religião é um lugar de comunhão e de sociabilidade que possibilita estarem juntos, não somente viver uma mesma fé cristã, mas também partilham a sua vida social. No objetivo de acolher e apoiar a quem precisa (JN Charles, 2020). O humano é um ser essencialmente espacial e a geografia é uma ciência que busca desvendar essa inter-relação. Cada povo tem os seus traços culturais e simbólicos específicos e a mudança para outro país acarreta, não apenas transformações materiais, no sentido econômico, mas também há transformações muito sutis relacionadas a formas de pensar e agir.

Para o geógrafo francês Paul Claval (2000, p. 77) as culturas se diferenciam de um indivíduo para outro, “de um grupo para outro, de um lugar para outro e de um período para outro, mas é possível compreendê-las como sujeitas aos imperativos da comunicação”. Nesse sentido, trabalhar com os(as) haitianos (as) e sua espacialidade na Pan-Amazônia, através de sua língua materna e suas práticas religiosas, expressa a diversidade e a pluralidade que compõem o Brasil. E que é na diferença cultural que se tem beleza.

Não é muito difícil perceber que o modo de vida dos haitianos é distinto do modo de vida do povo brasileiro. Pensando na diferença e ao mesmo tempo na transformação que cada cultura realiza em um novo espaço é que vemos, de forma sensível, a dinâmica da cidade. Um dos elementos que nos chama atenção é uma igreja evangélica na cidade de Porto Velho com o nome de “Igreja Metodista da Comunidade Haitiana”, esse fato nos

revela que os haitianos, mesmo longe de sua terra natal, buscam o encontro e a segurança de estarem uns com os outros, pois o fortalecimento também nasce da sociabilidade em estar entre pessoas de uma mesma nacionalidade. Vale ressaltar que nos cultos que acontecem nessa igreja – ou seja, dentro dessa sociabilidade específica – a língua falada é principalmente o haitiano. Daí a necessidade de uma igreja em que fosse especialmente focada para a comunidade haitiana.

Diante desse contexto, uma prática cristã muito comum entre eles é a doação de alimentos entre os haitianos que estão passando por necessidades, bem como a outras pessoas que carecem de ajuda. A relação com o Deus cristão, na concepção deles, os ajuda a viver de forma mais harmoniosa com as pessoas, a compreendê-los e a tratá-los como irmãos e irmãs, tendo condições de serem mais sensíveis às necessidades de outros seres. De acordo com Pereira (2016, p. 264) “a prioridade da religião não é simplesmente estar em comunhão com Deus, mas implica uma relação de amor ao próximo”. Essa prática, além de ser cristã, é também um dos elementos centrais levantados por alguns filósofos.

O filósofo judeu do século XX, Martin Buber (2001) em sua obra “Eu e Tu”, nos mostra como é de suma importância a necessidade de tratar a outra pessoa como um outro “eu”. Resignificar o “tu” ou o *outro* como o outro “eu”. A relação de alteridade vai se dar em ver no “tu”, um sujeito que precisa ser respeitado e tratado como o “eu” desejaria ser respeitado e tratado. Estender o cuidado, o acolhimento e o afeto para o *outro*, concebendo-o como se fosse “eu” é manter uma relação mais harmoniosa com os indivíduos. Isso é o valor filosófico que podemos aprender nessas práticas vividas pelos haitianos/as. Indo ao encontro dos mais necessitados, o “eu” enquanto individualidade egoísta, não cabe na linguagem haitiana, na fé que vivem e na relação enquanto irmãos. O “Eu e Tu”, mesmo estando numa terra estrangeira, constituem uma mesma pessoa, o *outro* é a extensão do ser que “Eu” sou.

Guerrier, Espérance e Persévérance vivenciam a nobre realidade de viver em comunhão. Nessa ocasião, aproveitaram para ressaltar que o cristianismo é a religião onde eles nasceram, cresceram e continuaram adorando a Deus. Eles acreditam que as ações realizadas em prol dos que necessitam são diretamente realizadas em comunhão com o Deus em que acreditam. Além disso, para eles, Deus está presente onde há pessoas que falam em seu nome, que estudam seus ensinamentos, realizam ações visando o bem do próxi-

mo, independente se agora é a religião no qual nasceram, cresceram e optaram por seguir. Nas palavras de *Espérance*,

Então, na questão da religião é uma questão que varia conforme a fé que cada pessoa tem em Deus, e assim podemos determinar diferentes formas de religião. Desde criança cresci na religião cristianismo, cresci acreditando num só Deus, sendo o Cristo. Posso dizer que o cristianismo é uma religião que nos permite ter um estilo de vida diferente comparando com outras pessoas que são de outras religiões. Respeito todas as outras religiões que existem, porque não sei como elas funcionam (Tradução nossa).

O Deus que eles citam não os ensinou a amarem igrejas, nem a seitas religiosas. Ele os ensinou a amarem pessoas. Na concepção destes haitianos, se assim fizermos estaremos seguindo seus ensinamentos. Desta feita, ainda que algum indivíduo decida viver uma crença diferente da que os haitianos cristãos cultuam, como o Vodou, é obrigação de cada pessoa respeitar as escolhas individuais e distintas a nossa.

Segundo Rosendhal (1995), de modo geral, pode-se dizer que a experiência da fé nos classifica como crentes e descrentes. A fé identifica o crente em um sistema religioso e o investe de poderes que só ele obtém em sua experiência religiosa. Nesse caso, a fé significa liberdade, uma liberdade que vai permitir ao humano participar ontologicamente da existência de Deus, uma liberdade que vai encontrar sua validade e seu apoio em Deus. Para a autora, a perspectiva que interessa a pessoa geógrafa está na análise da experiência da fé no tempo e no espaço em que ela ocorre.

Dentre as práticas espaciais que contemplam a fé no divino, estão as que abarcam a fé num futuro melhor, na irmandade e na ajuda dos irmãos e irmãs haitianos que iniciaram a jornada no Brasil, conforme *Persévérance*

A nossa fé praticada nos leva a colocarmos ao serviço dos demais. Isso é uma ação que está muito presente entre nós. O haitiano que chega a nossa igreja recebe o nosso apoio. Como por exemplo, na busca de emprego, orientações na obtenção de documentações e também para outros tipos de formações que os podem servir para sua melhor integração em Porto Velho.

Aprendemos com a comunidade haitiana no Brasil que podemos ser melhores se aprendermos a respeitar o que é diferente de nós. Tanto a língua crioula haitiana quanto a religião são elementos que demarcam suas diferenças e particularidades no território bra-

sileiro, mas, além disso, demarca também a filosofia de um povo que luta para se manter firme, cultivando a humanidade, o amor e o respeito entre os seus e entre os outros. A religião, nesse caso, não é meramente dogmática, como bem coloca *Guerrier* “nos leva a ir ao encontro do outro, partilhando as suas dores e alegrias. Pensando assim, a nossa fé em Deus nós faz amar nossos irmãos e irmãs que compartilham o mesmo lugar que a gente”. A grandiosidade disso é expressa pelas junções silábicas que possibilitam o entendimento de que o diferente não é sinônimo de inimigo. É uma oportunidade para vivermos em harmonia juntando as nossas diferenças.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

É fato que a língua materna haitiana e a religião são fatores importantes na convivência dos imigrantes haitianos na cidade de Porto Velho, Rondônia - Brasil. Os dois elementos se configuram enquanto práticas socioculturais que contribuem para o fortalecimento da coletividade haitiana no Brasil, produzindo um sentimento de pertencimento e segurança.

Dessa forma, pode-se dizer que a pesquisa possibilitou a compreensão sobre os processos de sua interculturalidade construtores das formas de ser e viver dos grupos haitianos na cidade de Porto Velho, baseado nos estudos geográficos que valorizam a filosofia das religiões e a cultura. Ademais, acreditamos que a língua haitiana foi uma peça-chave nesse trabalho, pois através dela podemos perceber sutilezas e nuances do mundo vivido dos haitianos, antes não percebida ou pouco valorizada, quando expressada em português.

Um ponto importante dentro da temática linguística é a valorização de uma língua materna que até pouco tempo atrás era subjugada pela língua europeia dos colonizadores europeus, o francês. A comunidade acadêmica haitiana já vem a algum tempo trabalhando no sentido de romper barreiras e definir o haitiano como uma língua fundamental dentro de um processo de legitimidade e dignidade da cultura haitiana. Assim, pesquisar o papel dessa língua fora de seu espaço original (o Haiti) relacionando-a com as categorias da geografia é uma possibilidade muito interessante dentro e fora do universo científico.

Em relação à religiosidade haitiana, fizemos uma breve explanação acerca da compreensão do haitiano evangélico. Entendemos que umas das principais razões para praticar a fé cristã - uma vez que já era parte de suas vidas desde o Haiti -, é porque ela é tida como uma maneira de seguir em irmandade com os irmãos de nação, possibilitando a manutenção da coletividade.

Estudar e compreender o modo de vida dos haitianos na Amazônia brasileira através de sua língua crioula haitiana e a sua religiosidade sob a perspectiva da geográfica, implica deparar-se com tradições outras, distintas e específicas de um povo em diáspora. É urgente que haja uma mudança do olhar brasileiro para com o imigrante: que o olhar de desprezo e inferioridade seja substituído pela receptividade, pelo acolhimento e pelo respeito, pois é de uma grandeza absurda deixar para trás seu país e suas origens em busca de uma vida mais digna. E a geografia nos dá a condição de remover as barreiras colonialistas e as armaduras presentes em nós, para que possamos fazer do local onde vivemos um espaço de esperança, bem viver, solidariedade e principalmente humanidade.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BESSE, Jean-Marc. *Hatiber: un monde à mon image*. Paris: Flammarion, 2013.

Brasil e Haiti fecham acordo para deter imigração ilegal. Disponível em: <https://veja.abril.com.br/politica/brasil-e-haiti-fecham-acordo-para-deter-imigracao-ilegal/>. Acesso em 04 de novembro de 2021.

BRASIL. *Atlas geográfico escolar*. 6^o ed. Rio de Janeiro: IBGE, 2012.

BUBER, Martin. *Eu e Tu*. Trad. do alemão, introdução e notas de Newton Aquiles Von Zuben. 10^o ed. São Paulo: Centauro, 2001.

CLAVAL, P. O Tema da Religião nos Estudos Geográficos. In: *Espaço e Cultura*. Rio de Janeiro, n. 7, janeiro-junho de 1999. pp. 37-58.

CLAVAL, P. *A Geografia Cultural*. Florianópolis: Ed. UFSC, 2001.

CLAVAL, P. O papel da nova geografia cultural na compreensão da ação humana. In: ROSENDAHL, Zeny; CORRÊA, Roberto Lobato (org.). *Matrizes da geografia cultural*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2001 [2000].

Fim da Missão das Nações Unidas para a Estabilização do Haiti. Disponível em <https://www.campograndenews.com.br/artigos/fim-da-missao-das-para-a-estabilizacao-do-haiti>. Acesso em 04 de novembro de 2021.

Haiti: bilan officiel du séisme de plus de 222.500 morts. Disponível em: <http://www.leparisien.fr/flash-actualite-monde/haiti-bilan-officiel-du-seisme-de-plus-de-222-500-morts-24-02-2010-827186.php>. Acesso em 05 de novembro de 2021.

HANDERSON, Joseph. *Vodu no Haiti, Candomblé no Brasil: identidades culturais e sistemas religiosos como concepções de mundo afro-latino-americano*. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais). Pelotas: Universidade Federal de Pelotas, 2010.

HANDERSON, Joseph. *Diáspora. As dinâmicas da mobilidade haitiana no Brasil, no Suriname e na Guiana Francesa*. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Rio de Janeiro: UFPJ, 2015.

INFANTE, Alan. *Hispaniola: uma ilha, dois mundos*. Haiti e República Dominicana, que dividem o território da segunda maior ilha do Mar do Caribe, exibem indicadores sociais bem diferentes. PNUD. 24 jun. 2005. Disponível em <http://www.pnud.org.br/Noticia.aspx?id=285>. Acesso em 30 de maio de 2021.

JN CHARLES, Charlot; SILVA, J. C. O sistema educativo da República do Haiti: os Ciclos de Ensino com ênfase no ensino da Filosofia. In: CERQUEIRA, Claudia Cleomar Araujo Ximenes; SOARES, Danúbia Zanotelli; CHARLES, Charlot Jn (org.). *Café com educadores: espaço escolar, lugar de inclusões e interações socioeducativas*. Curitiba: CRV, 2018.

JN CHARLES, Charlot. *O haitiano e a procura do lugar na diáspora para a Amazônia: língua, religião e representações*. Dissertação (Mestrado em Geografia). Porto Velho: Universidade Federal de Rondônia, 2020.

LOCKHART, Nicolás Pedro Falomir. *Haïti : une démocratie sans élections ni institutions?* Disponível em https://www.ieim.uqam.ca/IMG/pdf/cei_npfl_haiti_fev2015.pdf. Acesso em 31 de setembro de 2022.

MEIHY, José Carlos Sebe Bom. *Manual de história oral*. São Paulo: Loyola, 2005.

PEREIRA, Rosa Martins Costa. *Lugaridades com haitianos evangélicos*. Tese (Doutorado em Geografia). Curitiba: SCT/DG/PPMDG/UFPR, 2016.

Résolution 1542 (2004) Adoptée par le Conseil de sécurité à sa 4961e séance, le 30 avril 2004. Disponível em http://www.haiticulture.ch/Resolution_1542.html. Acesso em 19 de junho de 2022.

ROUPERT, Catherine-Eve; SALGON, Jean-Jacques. *Histoire d'Haïti. La Première République noire du Nouveau Monde*. Disponível em https://www.lemonde.fr/livres/article/2011/01/12/histoire-d-haiti-la-premiererepublique-noire-du-nouveau-monde-de-catherine-eve-roupert-et-ma-vie-a-saint-domingue-de-jean-jacques-salgon_1464575_3260.html. Acesso em 20 de junho de 2021.

ROSENDAHL, Zeny. Geografia e Religião: uma proposta. In: *Espaço e Cultura*. Rio de Janeiro: UERJ, ano I, outubro de 1995.

SCHEINKMANN, Débora Cristina Freytag. *Os haitianos no Brasil: entre uma questão ambiental, de legalidade e de dignidade humana*. Dissertação (Mestrado em Ciência Jurídica). Vale do Itajaí: UNIVALI, 2016.

VÉDRINE, Emmanuel W. You koudèy sou Problèm lekòl Ayiti, 2007. Disponível em: <https://www.potomitan.info/vedrine/koudey.pdf>. Acesso no dia 20 de setembro de 2021.

VELHO, Gilberto. Observando o Familiar. In: NUNES, Edson de Oliveira. *A aventura sociológica*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

WACH, Joachim. *Sociologia da Religião*. São Paulo, Paulinas. 1990.

ABSTRACT:

In this article we discuss the way of life of haitians in Porto Velho – RO, taking into account aspects such as language, in this case Haitian Creole, and religion. This research was carried out using bibliographic data, participant observation and oral history. To obtain the data, we conducted interviews in Haitian Creole, the mother tongue of the main author and the interviewees. The research made it possible to understand interculturality in the migration process of Haitians in Porto Velho – RO, since the mother tongue and religion are elements that are configured as sociocultural practices that contribute to the strengthening of the Haitian community in Brazil, producing a feeling of belonging, acceptance and security.

Keywords: Haitian Immigration; Creole Language; Religion; Community.

Recebido em 12/05/2024

Aprovado para publicação em 12/06/2024



UMA DESCONSTRUÇÃO DAS FRONTEIRAS: CRISES, MIGRAÇÃO E HOSPITALIDADE INCONDICIONAL

A deconstruction of borders: crises, migration, and unconditional hospitality

Túlio Fernandes Brum de Toledo*
Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF)
DOI: 10.29327/256659.15.1-7

RESUMO:

Na busca por compreender e responder aos desafios das crises de migrações contemporâneas, é fundamental explorar não apenas a movimentação física de pessoas entre fronteiras geográficas, mas também uma análise sobre uma migração mais profunda é essencial: uma migração que ocorre através da desconstrução das fronteiras do pensamento, que se estabelece em torno de identidades rígidas e da noção de um pertencimento exclusivista que se alça como exclusivo e soberano e que exclui as alteridades, estrangeiras ou não. A identidade não é uma estrutura estática e monolítica, mas sim uma construção dinâmica que é constantemente moldada e remoldada pelas interações com os outros e com o mundo ao redor. Portanto, ao se debruçar sobre a crise migratória – de gente e da mente – adentramos, inevitavelmente, na urgente reflexão sobre como acolher essa alteridade que vem de fora.

Palavras-chave: Crises; Desconstrução; Fronteiras; Migração.

* Mestre e Doutorando em Ciência da Religião pelo Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião (PPCIR) da Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF). Membro dos grupos de pesquisa Renatura e Múltiplos, UFJF. Apoio: UFJF. E-mail: tulio.toledo@hotmail.com

INTRODUÇÃO

Os movimentos migratórios têm sido uma constante na história da humanidade, moldando sociedades e influenciando eventos geopolíticos. Um dos primeiros exemplos notáveis de migração em massa ocorreu durante a queda do Império Romano, quando as resistências bárbaras e a desintegração do sistema imperial levaram a grandes deslocamentos populacionais em toda a Europa. Já no período moderno, a colonização europeia das Américas resultou em uma das maiores migrações forçadas da história, com milhões de africanos sendo escravizados e transportados para trabalhar nas novas colônias. Esse comércio transatlântico de escravos não apenas teve um impacto devastador nas populações africanas, mas também moldou profundamente a estrutura econômica e social das sociedades do Novo Mundo. Mais recentemente, no século XX, as guerras mundiais e os conflitos regionais desencadearam ondas massivas de violência, de refugiados e deslocados, particularmente na Europa e no Oriente Médio.

Agora, no século XXI, as migrações continuam a desempenhar um papel significativo na configuração do mundo contemporâneo, com novos desafios e dinâmicas emergindo. Uma das questões mais prementes tem sido a crise dos refugiados, com conflitos como a guerra civil na Síria, os conflitos no Afeganistão e na região do Sahel, os conflitos no continente africano, como Mali, Sudão, Etiópia, e as crises humanitárias em países como Venezuela e Myanmar, resultando em milhões de pessoas fugindo de suas casas em busca de segurança e proteção.

A crise migratória na Europa, especialmente a partir de meados da década de 2010, tornou-se um ponto focal global, com centenas de milhares de refugiados e migrantes arriscando suas vidas em perigosas travessias marítimas e terrestres na esperança de alcançar um futuro mais seguro e próspero. Essa crise expôs as tensões políticas e sociais dentro da União Europeia, desafiando a solidariedade entre os Estados-membros e provocando debates acalorados sobre políticas de migração e as responsabilidades humanitárias dos países mais ricos. Agora, enquanto escrevo, tanques blindados russos adentram violentamente em solo ucraniano ao mesmo tempo em que bombas israelenses atingem territórios palestinos na faixa de Gaza, ocasionando assim, outras grandes crises de migrações forçadas.

Desta forma, migrar, do latim *migrare*, simboliza deslocamento, um ato de trocar de residência, ir de um lugar para outro. Deriva-se daí o ato de emigrar, (*ex/migrare*), sair ou atravessar uma fronteira nacional; e imigrar (*in/migrare*), entrar num outro país, para estabelecer moradia ou apenas permanecer por um período. Os efeitos do ato de migrar são vastos e multifacetados, abrangendo diversas perspectivas e interpretações ao longo da história. Em sua essência, migrar transcende a mera movimentação física de um lugar para outro; é um fenômeno humano profundo e complexo que envolve questões de identidade, pertencimento, liberdade e busca por melhores condições de existência.

A migração pode ser analisada através de várias lentes. Por exemplo, pensadores políticos e juristas podem abordar a migração como um exercício de liberdade individual, discutindo os direitos dos migrantes e as responsabilidades dos Estados em acolhê-los. Já para uma reflexão sobre a ética da/na migração pode-se explorar termos de justiça global e responsabilidade moral para com os menos privilegiados.

A filósofa política e autora Hannah Arendt discute como a condição de refugiado pode levar à desumanização e à perda da dignidade, especialmente quando são tratados como indesejáveis ou intrusos em outros países. Ela adverte contra a tentação de ver os refugiados como uma ameaça, argumentando que isso apenas perpetua a lógica do nacionalismo e do exclusivismo. Na obra *Origens do totalitarismo* (2012), Arendt analisa de forma profunda e comovente a condição do refugiado, destacando as consequências políticas e existenciais da migração forçada e do deslocamento, apontando para os desafios enfrentados pelos refugiados e a urgência de uma resposta humanitária e política para essa situação precária. Ela também examina as consequências físicas e mentais da condição do refugiado, destacando como eles são privados não apenas de direitos legais, mas também de uma identidade política e de um sentido de pertencimento.

Ao se pensar em uma resignificação da acolhida, ao que chega de fora, outra autora importante surge no cenário: Donna Haraway (2016). Ela apresenta a reflexão sobre o conceito de *parentesco*, que não deve ser entendido apenas como laços de sangue ou relações familiares convencionais, mas sim como uma teia complexa de relações ecológicas, sociais e políticas que conectam seres humanos, animais, plantas, ecossistemas e até mesmo objetos tecnológicos. Nessa perspectiva, todos os seres vivos são considerados membros de uma comunidade planetária interdependente, compartilhando uma história

evolutiva comum e uma rede de relações que transcende fronteiras geográficas e culturais. Dessa forma, ao ampliar o conceito de *parentesco* novos sentimentos são despertados, inaugurando outra relação de receptividade perante o ato migratório.

A migração também pode ser examinada através de uma lente fenomenológica, considerando as experiências subjetivas dos migrantes e como suas identidades são remoldadas e transformadas pelos atos de migrar, chegar e de se estabelecer. O filósofo franco-argelino Jacques Derrida, foi um autor, por exemplo, que abordou a migração através da lente da filosofia e da linguagem. Através da *desconstrução* ele questionava as fronteiras rígidas idealizadas que separam os indivíduos e as culturas. Ele argumentava que a *desconstrução* dessas fronteiras seria essencial para promover uma hospitalidade genuína e empática em relação aos outros. Derrida enfatizou a importância de reconhecer e abraçar a alteridade dos migrantes, desafiando as noções tradicionais de identidade e pertencimento. Em suma, os efeitos da palavra e da ação de *migrar* são um campo vasto e interdisciplinar que toca em questões fundamentais da condição humana, que nos convida a refletir sobre nossa relação com o espaço, a identidade e o outro, oferecendo reflexões profundas sobre a natureza da experiência humana e as complexidades da vida em sociedade.

A crescente crise migratória, caracterizada principalmente pela emergência dos refugiados do clima, é um fenômeno sem precedentes na história da humanidade. Enquanto as migrações anteriores eram frequentemente desencadeadas por conflitos políticos, guerras, perseguições e sonhos de uma jornada terrestre melhor, a crise atual está sendo impulsionada pela ação humana industrial e pela tecnociência que têm como consequência direta as mudanças climáticas, afetando indiscriminadamente todas as nações e grupos sociais, de maneiras distintas vale ressaltar. Por exemplo, já existem pesquisas sobre racismo ambiental¹ que defendem que a crise climática irá afetar primeiramente populações periféricas cuja maioria é de pessoas negras.

Este cenário desafia as noções convencionais de identidade e os limites do *antropoceno* (era geológica marcada pelas alterações causadas na Terra pela espécie humana),

¹ “A expressão denuncia que a distribuição dos impactos ambientais não se dá de forma igual entre a população, sendo a parcela marginalizada e historicamente invisibilizada a mais afetada pela poluição e degradação ambiental”. Disponível em <https://jornal.usp.br/atualidades/racismo-ambiental-e-uma-realidade-que-atinge-populacoes-vulnerabilizadas/>.

colocando em debate a problemática da crise de refugiados climáticos que será compartilhada por toda humanidade, fruto de suas próprias ações e escolhas. Migrar é alterar sua própria cultura por outra distinta, mesmo que se leve um pouco da antiga. O ato de migrar acaba por alterar a territorialidade e a espacialidade das relações. E essa mudança migratória ocorre, ora por vontade própria, ora por forças impositivas que surpreendem sem ao menos mandar um cartão de visita.

Crimes ambientais em contínua expansão oriundos da iniciativa pública e privada, acidentes naturais, alagamentos sem precedentes, secas e queimadas, escassez de alimento, doenças, acúmulo de lixo, terremotos, oceanos de plástico, contaminações de rios e campos, mineração, escavação, morte de florestas ancestrais, assim como o enfraquecimento dos biomas que resulta em um ecossistema cada vez mais moribundo, estas são, infelizmente, as ações e as próximas previsões para a humanidade.

A força de provocar migrações também aparece como reflexo e resultado de governos e ditaduras que desconhecem os direitos básicos humanos e que possuem um conceito de liberdade controlado por sistemas de pensamentos exclusivistas e autoritários, alguns com vieses religiosos, que seria o caso de algumas teocracias espalhadas pelo mundo, já outros, capengas de um sentido sagrado, e, também, capengas de conceitos fundamentais para uma sociedade saudável, como justiça, respeito e igualdade. No meio deste cenário, surge a necessidade de compreender as complexidades e as consequências da migração e do exílio em níveis individual e coletivo.

Os migrantes e exilados enfrentam uma série de desafios emocionais, sociais e econômicos ao se adaptarem a novos ambientes e ao reconstruírem suas vidas em terras estrangeiras. Além disso, as comunidades receptoras também são impactadas pela presença de novos grupos culturais, o que pode gerar tensões, mas também oportunidades de enriquecimento mútuo.

Um autor contemporâneo, Christian Parenti (2011) em sua obra *Tropic of Chaos*, destaca como as mudanças climáticas estão exacerbando conflitos armados e deslocamentos populacionais em regiões vulneráveis, evidenciando os impactos tangíveis das crises ambientais na migração humana. Ele também apresenta a ideia de que essas mudanças não apenas amplificam as tensões existentes, mas também criam novas formas de violência e instabilidade. Ele argumenta que a pobreza, a desigualdade e a falta de recursos são

fatores-chave que tornam as comunidades mais vulneráveis aos impactos das mudanças climáticas e às consequências sociais e políticas dela resultantes. Relatórios do Painel Intergovernamental sobre Mudanças Climáticas (IPCC) e da Organização das Nações Unidas (ONU) corroboram essas preocupações, alertando para o aumento esperado de deslocados climáticos nas próximas décadas, com previsões alarmantes de centenas de milhões de pessoas deslocadas até o final do século.

Ao se refletir sobre a crise da migração esbarra-se também da crise do *antropoceno* que também pode ser entendida como a crise da natureza, que de certa forma é também a crise da humanidade. Dessa forma, percebe-se o quanto uma reestruturação do pensamento se faz vital. Esse movimento de reorientação do pensamento que se abre para o estrangeiro, para o outro e para a alteridade nos desafia a transcender as fronteiras do egoísmo que muitas das vezes se ancoram em nacionalismos limitados e exagerados. Libertar o pensamento de uma rigidez dos territórios demarcados é possibilitar um constante fluir de novos entendimentos, mais profundos, da relação com o *outro*.

DESTERRITORIALIZAÇÃO E DESCONSTRUÇÃO

Ao se pensar em uma *desterritorialização*, um conceito popularizado por Deleuze e Guattari na obra, *Mil Platôs, capitalismo e esquizofrenia* (2011), torna-se fundamental perceber que migrar não se trata apenas de uma mudança de lugar, mas de uma ruptura das fronteiras mentais e territoriais em conjunto. A *desterritorialização* é um processo pelo qual as estruturas sociais, culturais e individuais perdem suas características fixas e fronteiriças, permitindo a emergência de formas ressignificadas de pensamentos e de experiências. Este conceito desafia as noções tradicionais de territorialidade e fixidez, propondo uma compreensão mais fluida e dinâmica da noção de identidade e da sua relação com o mundo.

Uma das analogias frequentemente utilizadas por Deleuze e Guattari para ilustrar a *desterritorialização* é a do *rizoma*. O *rizoma* é uma estrutura subterrânea de plantas e raízes, caracterizada incontáveis conexões e ausência de uma hierarquia fixa. Da mesma forma, o pensamento desterritorializado é caracterizado por sua capacidade de fazer conexões livres, imprevisíveis e transversais, rompendo com as limitações verticais da relação dos seres, guiando assim, novos meios de interações.

O conceito de *rizoma* introduz uma nova maneira de conceber as relações entre os elementos. Em contraste com as estruturas arbóreas tradicionais, o *rizoma* é uma rede não linear e não domesticada, composta por diversificadas conexões heterogêneas. É importante destacar que a *desterritorialização* e o *rizoma* não são conceitos isolados, mas estão profundamente interligados na obra de Deleuze e Guattari. A *desterritorialização* permite a emergência de *rizomas*, ao desestabilizar as estruturas engessadas e criar espaços para a multiplicidade e a conexão, para que se possa romper com uma mentalidade de dominação sobre a natureza e sobre aqueles que são percebidos como diferentes, e dessa forma acabam sendo subalternizados.

Ao explorarmos os conceitos de *desterritorialização* e *rizoma* propostos por Deleuze e Guattari, é inevitável reconhecer a interseção desses conceitos com a *desconstrução* de Jacques Derrida. Enquanto Deleuze e Guattari desafiam as estruturas identitárias hierarquizadas por meio da *desterritorialização* e da promoção de um modelo rizomático, Derrida, por sua vez, questiona a estabilidade e os limites do pensamento e da linguagem por meio da *desconstrução*. Ao desconstruir as fronteiras do conhecimento, pode-se migrar para um estado de percepção mais amplo e inclusivo, onde todas as formas de alteridade são reconhecidas como parte de uma mesma teia de vida que se relaciona a todo instante.

A *desconstrução* é um deslocamento que convida para outra interpretação da experiência da relação, para outra experiência da alteridade. O pensamento *etnofalocêntrico* (*gramatologia – Derrida, 2017*) seria um pensamento condicionado pela lógica da identidade colonizadora que tenta afastar do indivíduo toda a potência das diferenças e que, através da autoridade e *soberania*, estabelece práticas de sentido que incentivam absurdos que devem ser ultrapassados, tais como racismo, patriarcalismo e eurocentrismo.

O pensamento da desconstrução é o pensamento da justiça, 'a desconstrução é a justiça' e quem solicita essa força da desconstrução, da justiça, é o *outro*. A justiça é a autoridade do *outro* que dita a lei e abre à responsabilidade, ou seja, o *outro* é quem faz responder e falar na sua direção. O respeito à singularidade e à alteridade do *outro* leva, sempre, de forma contínua e adequada, à tentativa de ser justo com o *outro*, ou consigo mesmo como outro (Derrida, 2007a, p. 27).

Essa migração do Eu para além das fronteiras abre caminho para a oferta de uma acolhida sincera e plena, não condicionada por limites artificiais ou preconceitos arraiga-

dos. Nesse sentido, é imperativo que engajemos em uma reflexão profunda sobre os limites que são construídos ao redor das identidades e sobre as estruturas de poder que perpetuam a exclusão e a marginalização. Precisa-se reconhecer que a crise não é apenas externa, mas também interna, e está enraizada na própria percepção e na relutância do *antropoceno* em abandonar velhos paradigmas. “Assim, a relação com o Outro só pode acontecer perante a perda de todas as categorias, perante uma irreduzível relação com a diferença. Para relacionar-me com o Outro devo colocar-me frente a ele em completo abandono” (Saraiva, 2008, p. 45). E abandono, aqui, significa desconstruir a estrutura² rígida da era dos humanos, significa abertura para uma reorientação ontológica e das práticas de sentido.

A possibilidade de um encontro justo e amigável com o *outro*, com a alteridade, só existiria na fissura da estrutura egóica da soberania do indivíduo que se entende como centro do universo. Enquanto a identidade individualizada imperar com superioridade, mais distante e complicada fica a acolhida, mais e mais as alteridades permanecem jogadas às margens do pensamento e da sociedade: “(...) toda identidade só é possível como uma identidade já alienada, isso porque constituída no e pelo corte de uma relação à alteridade” (Duque-Estrada, 2004, p. 56).

A desconstrução já está empenhada, comprometida com essa exigência de justiça infinita. É preciso ser justo com a justiça, e a primeira justiça a fazer-lhe é ouvi-la, tentar compreender de onde ela vem e o que ela quer de nós, sabendo que ela o faz através de idiomas singulares. É preciso também saber que a justiça se endereça sempre a singularidades, à singularidade do outro (Derrida, 2007, p. 37).

A *desconstrução* não é um método, ela é um movimento, um acontecimento que busca sempre por atos de justiça. “É o outro; se podemos dizê-lo em uma palavra é o outro. O que chamo de justiça é o peso do outro, que dita a minha lei e me faz responsável, me faz responder ao outro” (Derrida, 1994, p. 09-10). Observa-se que toda a trajetória da dissolução da centralidade do pensamento se desenrola na busca pelo aprimoramento da relacionalidade, do agir humano perante as alteridades. Pensar o outro seria uma das metas da desconstrução, movimento defensor da impossibilidade de uma construção de conhecimento que não coloque a alteridade como ponto de partida e, também, como ponto de chegada.

² “Pois na origem está o rastro do outro, ou seja, antes da percepção, na véspera do sentido, sem deixar nenhuma chance a qualquer desejo inocente de verdade” (Derrida, 1988, p. 51).

Não há possibilidade de o conceito de *hospitalidade* atuar enquanto o outro for categorizado, entendido apenas como mais uma identidade exteriorizada e inferiorizada, migrante, em um manancial de outras identidades isoladas: “a palavra hospitalidade vem aqui a traduzir, levar adiante, reproduzir, as outras duas palavras que lhe tem precedido, atenção e acolhida” (Derrida, 2008, p. 40).

HOSPITALIDADE

A partir dos estudos de Derrida (2003) sobre a *hostipitalidade* percebe-se que esse termo foi cunhado pelo autor a partir do binômio *hostilidade/hospitalidade*, trazendo à discussão para o conceito da verdadeira hospitalidade, qual seria ela?

O conceito de *hospitalidade*, defendida por Derrida, traz a reflexão e o aprofundamento sobre a potencialidade da abertura do Ser para a chegada do *outro*, do estrangeiro, do migrante. Nesta proposta aqui evocada, a alteridade se expande muito mais do que um simples vislumbre do rosto do outro humano, indo muito além das identidades isoladas, adentrando em solos selvagens do mundo animal e da Natureza. A *hospitalidade* se manifesta como um reflexo de uma *desconstrução* da individualidade do Ser soberano do *antropoceno* e, além de ressignificar a relação com as alteridades, clama por um reconhecimento da potência da Natureza enquanto pertença interligada (ecossistema) possibilitadora de todas as formas de alteridades.

Diante do gato que me olha nu, teria eu vergonha como um animal que não tem o sentido de sua nudez? Ou, ao contrário, vergonha como um homem que guarda o sentido da nudez? Quem sou eu então? Quem é este que eu sou? A quem perguntar, senão ao outro? E talvez ao próprio gato? (Derrida, 2002, p. 18).

Derrida em sua constante busca pelo abalo sistêmico de toda centralidade sempre buscou fissurar certo saber hierarquizante que, ao longo da historicidade humana, sempre teimou em dominar e condicionar o pensamento. Inspirado pela sensibilidade de Lévinas que exaltava o encontro carinhoso e respeitoso perante o rosto do *outro*, Jacques adentrou ainda mais fundo na reflexão sobre o que seria o *outro*, a alteridade, quando, ao se ver nu pelos olhos de seu gato já não encontrava a diferença ontológica entre um Si mesmo e o animal ou *animot* (uma potência huma-nimal, como uma zona onde os atributos dos humanos e dos animais se misturam e se confundem).

Derrida foi um filósofo que se permitiu ser observado pela animalidade e a olhou de volta prontamente, provocando um abalo em sua percepção enquanto uma auto-estrutura de soberania. Para ele, a hierarquia idealizada pelo Ser precisaria se dissolver, o que possibilitaria o encontro real e incondicional com o *absolutamente outro*, que seria *absolutamente todo e qualquer outro*, humano, animal e Natureza.

Para Lévinas (2008), a responsabilidade da acolhida se resumiria perante um rosto, outro *viságe*, como fundamento ético, e Derrida se pôs à prova e se deixou ser invadido pela potencialidade do rosto do animal, permitindo-se expandir o conceito de alteridade ao adentrar num modo de se pensá-la para além do próprio humano. Como a *desconstrução* não é um conceito rígido e estável, mas sim um constante movimento de fluidez, ela nos convida a mergulhar ainda mais profundo na experiência da acolhida, adentrando assim, no universo da totalidade do mundo natural, como um reencontro com o rosto poético da Natureza.

A *desconstrução* se apresenta aqui como um redirecionamento para um rumo remodelado, um *porvir* imerso em *hospitalidade* em relação plena com a Natureza e seus viventes. Ao se expandir a visão Derridiana com relação ao *outro*, eleva-se o pensamento em direção a uma alteridade mais sensível, anterior a todas as manifestações da consciência, como um ponto dinâmico virginal e criativo liberto da domesticação da identidade isolada do *antropoceno*.

Quando a hospitalidade é condicional, ainda existem resquícios de soberania de um pensamento hierarquizado, de um lugar de fala e de poder que enxerga os outros através de camadas e categorias subalternas. Pensar a *desconstrução* é buscar outro entendimento do que seria a própria potência da *hospitalidade*, onde, *desconstrução* e *hospitalidade incondicional* estariam simbioticamente interligadas. “Derrida requisita uma responsabilidade radical como a tarefa mais importante do pensamento. Dizendo que só há justiça quando se rompe com a relação calculada que o direito e as regras proporcionam” (Continentino, 2004, p. 145).

A hospitalidade, a lei incondicional da hospitalidade, tal como proposta por Derrida, seria uma busca incessante pela plenitude do encontro, um desafio ético em busca de justiça³ perante a totalidade das relações. Pensar a hospitalidade é um desafio da democracia e das práticas de sentido que estão em constantes transformações. A *desconstrução* surge

³ “A justiça passa a ser vista como o aspecto concreto e formal dessa relação maior com a alteridade absoluta” (Haddock-Lobo, 2013, p. 166).

aqui como um movimento de intenso discernimento que busca expandir e reorientar as concepções, relações e ações da era geológica dos humanos.

Derrida advoga a existência simultânea de uma heterogeneidade sem oposição e de uma indissociabilidade entre hospitalidade pura, infinita, absoluta ou incondicional e hospitalidade condicional – sendo a hospitalidade incondicional aquela que justamente se confunde com a amplitude e o desígnio da própria desconstrução como pensamento, aquela que consiste em acolher aqui e agora o outro absoluto, todo e qualquer outro sem condições, isto é, para além do poder, do saber e do querer, sem perguntas, regras ou leis norteadoras. Para além, de certa maneira, da própria língua (Derrida, 2003b, p. 92).

Refletir sobre a hospitalidade é também um refletir sobre a política, sobre a ética e sobre o direito que precisam responder as demandas urgentes e as situações inéditas que a condição humana manifesta em tempos presentes. Ao se pensar na crise dos refugiados climáticos invoca-se a responsabilidade do processo de se fazer conhecimento e de um iminente reconhecimento da necessidade de reorientação das esferas do pensamento, como uma espécie de reorganização das leis, do direito⁴, das ciências e da própria ética das relações humanas perante a totalidade da Terra, onde o exercício da *hospitalidade incondicional* seria uma potência que possibilitaria mudanças e ressignificações na própria cidadania e na democracia. “O que designa a relação com o outro-estrangeiro, com qualquer outro-estrangeiro, com todos os outros estrangeiros é a hospitalidade” (Derrida, 2008, p. 28).

A *hospitalidade incondicional* seria um ato de puro recebimento, bem mais que apenas uma característica política, ela extrapola e perpassa todos os âmbitos da identidade. A *desconstrução* na busca por esta hospitalidade seria uma ferramenta de abertura do próprio indivíduo em relação ao encontro com o *outro*: de diversificadas etnias, dos refugiados de guerra, migrantes de governos autoritários e, também, da mais severa crise que se anuncia, a crise da Natureza. Tanto a *desconstrução* quanto a *hospitalidade incondicional* são passos em aberto, são deslocamentos reflexivos que buscam uma reorientação do

⁴ Como um exemplo no âmbito jurídico, observa-se a nova Constituição Equatoriana e sua visão biocêntrica que reintroduz o conceito de ‘direitos da natureza’ a sua legislação. Já seria algo a ser observado e admirado. Em seu art. 71, dispõe: “A natureza ou Pacha Mama, onde se reproduz e se realiza a vida, tem direito a que se respeite integralmente a sua existência e a manutenção e regeneração de seus ciclos vitais, estrutura, funções e processos evolutivos” (CF equatoriana/2008).

próprio pensamento. Estes conceitos, ou melhor, não conceitos, visam sempre escapar da normatização e dos métodos rígidos e limitados que teimam em sustentar um *centrismo* que perpetua apenas um sistema herdado de repetição⁵. Pensar o *outro*, o estrangeiro, seria um compromisso fiel e responsável com o que há de mais belo e justo na busca por uma sociedade plena.

“A hospitalidade de *convite* é a que acolhe um tal ou uma tal sob condição, e a partir de uma suposta soberania, uma soberania de quem convida e acolhe seletiva ou limitadamente, diferente da hospitalidade de *visitação*” (Derrida, 2003b, p. 62). A hospitalidade de *convite* é a hospitalidade condicional, hostil, que parte sempre de pressupostos centralizados para o acolhimento da alteridade. Já a hospitalidade de *visitação* seria aquela que começaria pela “acolhida sem pergunta, em um apagamento duplo, o apagamento da pergunta e do nome” (Derrida, 2003b, p. 33).

Digamos sim ao recém-chegado, antes de qualquer determinação, antes de qualquer antecipação, antes de qualquer identificação, trate-se ele ou não de um estrangeiro, de um imigrado, de um convidado, seja o recém-chegado ou não o cidadão de um outro país, um ser humano, animal ou divino, um vivente ou um morto, masculino ou feminino (DERRIDA, 2003b, p. 62).

Pensar a *hospitalidade pura*, de *visitação* ou *incondicional* seria um dizer “sim” prontamente aos migrantes, antes de toda determinação, antes de toda categorização, antes de toda a identificação, antes mesmo de olhar a cor da pele e de se perguntar pela nacionalidade e pelo endereço. Derrida apresenta a ideia de que a *hospitalidade incondicional* exigiria a pronta abertura da própria morada do indivíduo para a chegada amistosa não apenas do estrangeiro, mas também do *outro* absoluto, do desconhecido, do *animot* e da Natureza, sem invocar nada em troca, pois quando se exige garantias e benefícios, já estaríamos imersos na intencionalidade do escambo objetivo ou de interesses, representados pela hospitalidade condicional, aquela que opera a partir do direito ou da lei, neste caso, o sentimento de justiça já estaria influenciado pela normatização e pelos interesses de determinados grupos.

⁵ “É tentador afirmar que as filosofias da diferença são filosofias para além: para além dos fundamentos, dos universais, das essências, dos *a priori*. Para além dos transcendentais, da ontologia, da representação. Para além da verdade, da finalidade, da identidade. Para além da emancipação, do sujeito consciente e soberano. Enfim, para além da metafísica” (Heuser, 2008, p. 66).

Derrida provoca a reflexão sobre o sentido da hospitalidade ao dizer que esta, sob a forma incondicional, ultrapassaria toda a objetividade em relação ao sistema político, aos nacionalismos fundamentalistas, ao interminável palavrório jurídico e, até mesmo, à lei da ética de interesse, o que proporcionaria uma constante vigília e reflexão sobre as formas de relacionamentos adotados pela humanidade. A *hospitalidade incondicional* e a *desconstrução* seriam uma ultrapassagem das oposições binárias que regem o pensamento. Na *hospitalidade incondicional* não existe a tolerância, dado que esta não é uma virtude, o que existe é o respeito. A tolerância poderá estar presente na hospitalidade condicional, tal como se observa no cotidiano da cultura, da educação, da política e da economia.

A hospitalidade condicional sempre apresenta uma condição, sempre pergunta primeiro pela identidade e dependendo da resposta que recebe, se fecha, recusando, assim, o ingresso do outro. “Abordar o Outro no discurso é acolher sua expressão que ultrapassa a todo instante a ideia que se poderia ter dele. É então receber o Outro para além da capacidade do eu” (Derrida, 2008, p. 43). É uma “hospitalidade para além da propriedade” (Derrida, 2008, p. 85). A hospitalidade absoluta seria aquela que, incondicionalmente, se dispõe a receber o *outro* em toda sua estranheza e peculiaridade, isto é, livre de toda e qualquer pertença, sem registo, sem rastros de condicionalidade. Seria preciso ajustar a ética da hospitalidade para um “além do Estado e ir, portanto, para além do multiculturalismo. Uma política que não guarda uma referência a esse princípio de *hospitalidade incondicional* é uma política que perde a sua referência à justiça” (Bernardo, 2001, p. 426).

Pensar a migração, a justiça e a democracia seria revisitar e redirecionar as práticas relacionais, pois um pensamento que não reconheça a diversidade como peça fundamental já seria um pensamento extremamente limitado, um pensamento que insiste em manter toda a pluralidade domesticada e subalternizada.

Sem essa ideia de hospitalidade pura (...) não teríamos sequer a ideia do outro, a alteridade do outro, ou seja, de alguém que entra em nossas vidas sem ter sido convidado (...) a hospitalidade incondicional, que não é jurídica nem política, ainda assim é condição do político e do jurídico. Mas o que seria da “ética” sem hospitalidade? (Derrida, 2008, p. 137).

Refletir sobre o movimento da relacionalidade, inevitavelmente, seria também refletir sobre a ética, pois uma ética idealizada a partir de uma centralidade corre sempre o

grave risco de ser um fator condicionante e limitador das formas de atuação dos sentidos. A *desconstrução* aparece também com o intuito de resgatar os debates e discussões acerca do que seria uma verdadeira ética, ao questionar os limites de uma ética de interesses que atende a demandas de determinados grupos de controle.

Uma ética que não considera a potência das margens do pensamento seria uma ética própria da hospitalidade condicional, aquela limitada, guiada por uma hierarquização sistemática e metódica que mantêm domesticados tanto o *outro* humano (estrangeiro, negro, mulher, gay, indígena, deficiente), quanto o dinâmico mundo natural. “A ética da hospitalidade está, em suma, na base de uma reelaboração crítica do conceito de Estado, de Estado-nação, de soberania e de cidadania” (Bernardo, 2001, p. 430).

CRISE DA HUMANIDADE

Para responder às questões que vêm se agravando paulatinamente e que agora atingem em nosso tempo, um grau ainda mais de urgência, nesta proposta reflexiva, chamo a atenção da *desconstrução*, novamente, para a temática da Natureza ao se pensar a *hospitalidade incondicional*, a *alteridade absoluta* e a presente crise do *antropoceno*, onde a humanidade se recusa veementemente a assumir seu lugar enquanto espécie pertencente e dependente do organismo Terra. O humano tem confundido interdependência com autosuficiência. O filósofo e antropólogo francês Bruno Latour (2020) levanta o questionamento para uma iminente perturbação da era geológica dos humanos. Ele propõe o conceito de *política da Terra*, que enfatiza a necessidade de reconhecermos a agência e a influência de entidades não humanas em nossas vidas e em nosso ambiente.

Ao deslocar o foco exclusivo dos assuntos humanos para uma perspectiva mais ampla que inclui todas as formas de vida e os sistemas ecológicos, Latour nos convida a reconhecermos a interdependência e a responsabilidade compartilhada pela preservação e regeneração do nosso planeta. Nesse sentido, a crise do *antropoceno* não é apenas uma crise ambiental, mas também uma crise de consciência e de valores, que nos desafia a redefinir nossas relações com o mundo natural e entre nós mesmos como seres coabitantes deste planeta.

Se o multiverso for reintroduzido e se as ciências naturais forem re-situadas dentro dele, será enfim possível permitir que os outros coletivos cessem de ser "cultu-

ras" e tenham acesso pleno à realidade, deixando-os compor, usando outras chaves, outros modos de extensão que aquele único admitido pela produção de conhecimento científico. Tal reinterpretação é especialmente relevante nos dias que correm porque os climas sempre foram importantes para todos os povos. A reintrodução do clima como a nova preocupação cosmopolítica da toda uma nova urgência a esta comunalidade entre os coletivos (Latour, 2013, p. 50).

O antropólogo e etnógrafo britânico Tim Ingold, sugere uma abordagem ontologicamente equivalente ao considerar os conceitos de humano, animal, mundo e ambiente. Desafiando as fronteiras tradicionais que separam essas categorias, ele propõe uma visão mais integrada da existência. Ao afirmar que não se filiará a uma divisão tão aguda entre esses elementos, o autor está, essencialmente, questionando as hierarquias culturais e linguísticas que historicamente colocaram os humanos em uma posição de superioridade em relação aos animais e à natureza. Desta forma, Ingold observa que todos os seres, humanos e não humanos, estão intrinsecamente interconectados, formando parte de um tecido complexo de relações e processos. Essa perspectiva desafia não apenas nossas concepções sobre a relação entre o eu e o estrangeiro, o humano e o animal, mas também nossas ideias sobre o que constitui a realidade e a existência do jogo das relações.

O pensamento junto com as noções de identidade, sujeito e ética, são construções sociais, culturais, políticas e familiares e, estão inextricavelmente ligadas ao mundo que nos cerca. Ao adotarmos uma visão mais inclusiva e integrada, somos instigados a assumir uma ação compartilhada pelo cuidado e pela preservação das condições saudáveis de habitar a Terra, promovendo assim uma ética de acolhida, respeito e coexistência.

Eu mesmo não me filiará a uma divisão tão aguda entre humano e animal, mundo e meio ambiente, ser e existência. O organismo, o meio-ambiente e o ser-no-mundo oferecem pontos de partida para nosso entendimento que são ontologicamente equivalentes (Ingold, 2012b, p. 36).

Com a crescente crise migratória, ambiental e social, oriunda da extrema mecanização da Natureza e das relações, o humano não pode continuar a perpetuar um comportamento de objeto mecanizado e também mecanizador. Além disso, a ideia do humano como, objeto mecanizado e mecanizador, destaca a forma como as relações sociais também são influenciadas pela lógica da mecanização e da instrumentalização. Isso pode ser observado em sistemas políticos e econômicos que tratam a Natureza como mera fonte de

recursos naturais e os trabalhadores como meras máquinas produtivas, organizados em estruturas que priorizam o lucro e o poder em detrimento do bem-estar humano e ambiental. Portanto, uma revolução do comportamento depende de uma revolução no pensamento. São mais de um milhão e meio de espécies já catalogadas, sendo o humano a mais intrigante delas: “de pé sobre a terra nua, banhada minha fronte pelo ar leve e erguido ao espaço infinito, todo mesquinho egoísmo se dilui” (Emerson, 2011, p. 09).

Humano, detentor da capacidade de ter pensamentos abstratos e de formular ideias complexas acerca da realidade e da existência, o humano, uma única espécie que pode atuar como um veneno, com suas atitudes impensadas e imaturas acerca do mundo natural, e, também, pode vir a ser o antídoto, a cura, que viria através de ações repensadas que teriam a ecologia e a alteridade como pontos basilares.

Assim, a *desconstrução* não ambiciona o relativismo e nem busca apresentar respostas fáceis e muito menos estabelecer uma criação metódica conceitual, estruturada e rígida, pelo contrário, busca justamente assinalar problemas, estimular o conhecimento e abrir campos de reflexão, para assim, reorientar e possibilitar a tomada de novas decisões que podem determinar a continuação, ou não, da era geológica dos humanos. Uma pesquisa realizada pelo IEP (Instituto de Economia e Paz), estima 1,2 bilhão de refugiados climáticos até 2050, e agora fica a pergunta: O que iremos fazer sobre isso? Para que a possibilidade de reorientação do *antropoceno* seja viável, o trabalho da humanidade enquanto um coletivo relacional precisa iniciar agora, em plena crise do *antropoceno*, mesmo porque a crise evidencia a urgência da humanidade repensar suas ações na Terra, como diria Thomas Kuhn: a crise evidencia a necessária troca de paradigma ou a resignificação do mesmo.

A manifestação de uma falência generalizada “das escalas espaciais e temporais anuncia o surgimento de uma continuidade ou convergência crítica entre os ritmos da natureza e da cultura, sinal de uma iminente mudança de fase na experiência histórica humana” (Danowski; Viveiros de Castro, 2014, p. 30). O ato migratório mais urgente é uma migração do pensamento e do comportamento, uma espécie de reorientação, uma volta para o entendimento que humano, alteridades e natureza não são distintos ontologicamente um do outro. “O pensar é já paradoxalmente um certo agir, um certo responder em

ato; hospitalidade e responsabilidade incondicionais são o verso e o reverso de uma mesma atitude” (Bernardo, 2005, p. 177).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Diante da jornada pela problemática da migração nos deparamos com a reflexão sobre o encontro, a acolhida. Dessa forma surgiram questões fundamentais, como a ética da hospitalidade e a busca por uma reorientação do modo humano de ser e estar no mundo. Fissurar os *centrismos* e dissolver as práticas modernas colonizadoras de terra e de gente seria o papel da ferramenta da *desconstrução* que atua evidenciando a crise da identidade e das extremas exclusões e subalternizações, ratificando um compromisso urgente e inadiável do *homo sapiens sapiens* enquanto detentor das possibilidades - e mestre da ação racional – garantir um futuro saudável para a vida humana na Terra.

Se a intrusão de Gaia significa a necessidade de aprender a “ter cuidado”, a aceitar as “verdades inconvenientes”, precisamos desesperadamente de artifícios, pois precisamos desesperadamente resistir ao “tristemente previsível”. A barbárie é hoje o tristemente previsível (Stengers, 2017, p. 140).

O humano precisa parar de apenas reagir perante as crises, ele precisa aprender a evitar ao máximo tais crises, e mesmo que elas ocorram a receptividade diante do migrante precisa sofrer um bom acréscimo de *philia*. O pensamento precisa de “uma reorientação profunda do modelo de evolução tecnológica das forças produtivas: e de uma abertura dialógica ampla, uma conversação literalmente diplomática com os povos humanos e não-humanos” (Danowski; Viveiros de Castro, 2014, p. 155). A humanidade está despertando, muito lentamente, para a iminente aparição dos efeitos da irresponsabilidade⁶ do *antropoceno*. O que nós precisamos fazer está cada vez mais claro, então, por que da resistência? O ecossistema Terra, cientificamente comprovado, está entrando em colapso dia após dia.

⁶ Em 2009, “a revista *Nature* publicou um número especial em que diversos cientistas, coordenados por Johan Rockstrom, do Stockholm Resilience Centre, identificaram nove processos biofísicos do sistema Terra e buscaram estabelecer limites para esses processos, os quais, se ultrapassados, acarretariam alterações ambientais insuportáveis para diversas espécies, a nossa entre elas: mudanças climáticas, acidificação dos oceanos, depleção do ozônio estratosférico, uso de água doce, perda de biodiversidade, interferência nos ciclos globais de nitrogênio e fósforo, mudança no uso do solo, poluição química, taxa de aerossóis atmosféricos” (Danowski; Viveiros de Castro, 2014, p. 20).

As mudanças ambientais, as crises sociais, os refugiados do clima estão presentes com toda intensidade direcionando os rumos do habitar humano, mas não sem antes nos enviar avisos e alertas cada vez mais imponentes e angustiantes. Como diria Isabelle Stengers, esperemos que a humanidade não queira sentir a vingança de Gaia (Natureza). Será que já não estamos sentindo?

REFERÊNCIAS

- ARENDDT, Hannah. *Origens do totalitarismo*. São Paulo: Companhia das letras, 2012.
- BERNARDO, Fernanda. A ética da hospitalidade ou o por-vir do cosmopolitismo por vir. In: Revista Filosófica de Coimbra. Coimbra, 2001. pp. 333-426.
- BERNARDO, Fernanda. Mal de hospitalidade. In: NASCIMENTO, Evando (org.) *Jacques Derrida: pensar a desconstrução*. São Paulo: Estação Liberdade, 2005. pp. 173- 206.
- CONTINENTINO, Ana Maria. Horizonte dissimétrico: Onde se desenha a Ética radical da desconstrução. In: DUQUE-ESTRADA, Paulo César (org.). *Desconstrução e Ética: Ecos de Jacques Derrida*. São Paulo: Loyola, 2004. pp. 131-149.
- CONTINENTINO, Ana Maria. O luto impossível da desconstrução. In: DUQUE-ESTRADA, Paulo César (org.). *Espectros de Derrida*. Rio de Janeiro: NAU Editora, 2008. pp. 59-87.
- DANOWSKI, Débora; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os afins. In: *Desterro Florianópolis: Cultura e Barbárie*. Instituto Socioambiental, 2014.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*. v. 1. Trad. de Aurélio Guerra Neto e Célia Pinto Costa. Rio de Janeiro: Ed. 34, 2011.
- DERRIDA, Jacques. *Adeus a Emmanuel Lévinas*. Trad. de Fábio Landa. São Paulo: Perspectiva, 2008.
- DERRIDA, Jacques. *A escritura e a diferença*. Trad. de Maria Beatriz Marques Nizza da Silva, Pedro Leite Lopes e Pérola de Carvalho. São Paulo: Perspectiva, 2014.
- DERRIDA, Jacques. *Força de lei*. São Paulo: M. Fontes, 2007.
- DERRIDA, Jacques. *A universidade sem condição*. São Paulo: Estação Liberdade, 2003.
- DERRIDA, Jacques. *A Voz e o Fenômeno*. Trad. de Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.
- DERRIDA, Jacques. *Cosmopolitas de todos os países, mais um esforço!* Trad. de Fernanda Bernardo. Coimbra: Minerva, 2001.
- DERRIDA, Jacques. *O animal que logo sou*. Trad. de Fábio Landa. São Paulo: Editora UNESP, 2002.

DERRIDA, Jacques; DUFOURMANTELLE, Anne. *Da Hospitalidade*. São Paulo: Ed. Escuta, 2003.

DERRIDA, Jacques. *Gramatologia*. Trad. de Miriam Chnaiderman e Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Perspectiva, 2017.

DUQUE-ESTRADA, Paulo César. Alteridade, Violência e justiça: trilhas da desconstrução. In: DUQUE-ESTRADA, Paulo César (org.). *Desconstrução e Ética – ecos de Jacques Derrida*. São Paulo: Loyola, 2004. pp. 33-64.

DUQUE-ESTRADA, Paulo César. Derrida e a escritura. In: DUQUE-ESTRADA, Paulo César (org.). *Às Margens a propósito de Derrida*. São Paulo: Loyola, 2002. pp. 09-28.

DUQUE-ESTRADA, Paulo César. Sobretudo... o perdão – (im)possibilidade, alteridade, afirmação. In: DUQUE-ESTRADA, Paulo César (org.). *Espectros de Derrida*. Rio de Janeiro: Nau e PUC/Rio, 2008. pp. 13-38.

EMERSON, Ralph Waldo. *Natureza*. Trad. de Davi Araújo. São Paulo: Editora Dracaena, 2011.

GEORGE, S. *O Relatório Lugano: Sobre a manutenção do capitalismo no século XXI*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2003.

HADDOCK-LOBO, Rafael. Derrida e a oscilação do real. In: *Sapere Aude. Revista de Filosofia da PIC-Minas*. Belo Horizonte, v. 04, n. 07, 2013. pp. 25-46. Disponível em <file:///C:/Users/Admin/Downloads/5485-Texto%20do%20artigo-21512-1-10-20130711.pdf>. Acesso em 10 de abril de 2024.

HADDOCK-LOBO, Rafael. O Adeus da Desconstrução: Alteridade, Rastro e Acolhimento. In: DUQUE-ESTRADA, Paulo César (org.). *Às Margens a propósito de Derrida*. São Paulo: Loyola, 2002. pp. 117-131.

HARAWAY, Donna. *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*. Londres: Duke University Press, 2016.

HEUSER, Ester. No rastro da filosofia da diferença. In: SKLIAR, Carlos (org.). *Derrida e a Educação*. Belo Horizonte: Autêntica, 2008. pp. 59-82.

INGOLD, Tim. Caminhando com dragões: em direção ao lado selvagem. In: STEIL, Carlos Alberto; CARVALHO, Isabel (org.). *Cultura, Percepção e Ambiente: Diálogos com Tim Ingold*. São Paulo: Ed. Terceiro Nome, 2012.

INGOLD, Tim. *Estar vivo: Ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição*. Petrópolis: Vozes, 2012b.

KUHN, Thomas. *A estrutura das revoluções científicas*. Trad. de Beatriz Vianna e Nelson Boeira. 13ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2017.

LATOUR, Bruno. *Diante de Gaia: Oito conferências sobre a natureza no Antropoceno*. São Paulo. Editora Ubu, 2020.

LATOUR, Bruno. *Jamais fomos modernos*. São Paulo: Editora 34, 2013.

LATOIR, Bruno. *Para distinguir amigos e inimigos no tempo do Antropoceno*. Trad. de Renato Sztutman. Revista de Antropologia. São Paulo: USP, v. 57, n. 01, 2014. pp. 11-31.

LATOIR, Bruno. *Políticas da natureza: como fazer ciência na democracia*. Bauru: EDUSC, 2004.

LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e infinito: ensaio sobre a exterioridade*. Lisboa: Edições 70, 2008.

NASCIMENTO, Evando; GLENADEL, Paula. *Em torno de Jacques Derrida*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2000.

NASCIMENTO, Evando. *Jacques Derrida: Pensar a desconstrução*. São Paulo: Estação Liberdade, 2005.

PARENTI, Christian. *Tropic of Chaos: Climate Change and the New Geography of Violence*. Nation Books, 2011.

SARAIVA, Karla. A babel eletrônica: Hospitalidade e tradução no ciberespaço. In: SKLIAR, Carlos (org.). *Derrida e a Educação*. Belo Horizonte: Autêntica, 2008. pp. 43-58.

STENGERS, Isabelle. *A invenção das ciências modernas*. São Paulo: Ed. 34, 2002.

STENGERS, Isabelle. *No Tempo das Catástrofes*. Trad. de Eloisa Araújo. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

ABSTRACT:

In seeking to understand and respond to the challenges of contemporary migration crises, it is essential to explore not only the physical movement of people across geographical borders but also to undertake an analysis of a deeper migration: one that occurs through the deconstruction of the boundaries of thought, which revolves around rigid identities and the notion of an exclusive belonging that asserts itself as sovereign and excludes otherness, whether foreign or not. Identity is not a static and monolithic structure but rather a dynamic construction that is constantly shaped and reshaped by interactions with others and with the world around us. Therefore, in delving into the migratory crisis – both of people and of the mind – we inevitably embark on the urgent reflection on how to embrace this alterity that comes from outside.

Keywords: Crises; Deconstruction; Borders; Migration.

Recebido em 31/05/2024

Aprovado para publicação em 08/06/2024



O PAPEL DA TEOLOGIA DIANTE DA MIGRAÇÃO FORÇADA: UMA HISTÓRIA LATINO-AMERICANA

Theology's role in view of forced migration: a Latin American story

Sara Figueiredo Pôncio*

Universidade Livre de Amsterdã (VU University)

José Mário Gonçalves**

Faculdade Unida de Vitória (FUV)

DOI: 10.29327/256659.15.1-8

RESUMO:

O presente artigo investiga o papel da teologia no acolhimento de refugiados na América Latina, em meio aos desafios impostos pelos conflitos e crises humanitárias que impactam esse continente. Explora-se como as tradições cristãs oferecem um quadro ético para o acolhimento e a proteção dos deslocados, visando preservar sua dignidade e direitos fundamentais. A análise começa com uma visão geral da migração forçada, em especial em decorrência dos conflitos colombianos e pela crise humanitária venezuelana, seguida pela relação entre migração e religião, com foco no cristianismo. Uma abordagem bíblica, exemplificada pela história de José, é utilizada para ilustrar paralelos com a migração contemporânea. Além disso, são examinados os princípios fundamentais e aplicações práticas da teologia da migração, visando estabelecer uma base teórica para estudos teológicos sobre migração na América Latina. Conclui-se ressaltando a importância de uma teologia abrangente que aborde as complexidades da migração forçada na região, contribuindo para o diálogo sobre migrações, direitos humanos e justiça social na experiência latino-americana.

Palavras-chave: Migração forçada; América Latina; Teologia da Migração.

* Mestranda em Teologia e Estudos Religiosos pela Universidade Livre de Amsterdã. Pós-Graduanda em Direito Internacional e Direitos Humanos pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC-MG). Bacharel em Teologia pela Faculdade Unida de Vitória (FUV) e Bacharel em Direito pela Faculdade de Direito de Vitória (FDV). E-mail: sarafponcio@hotmail.com

** Doutor em História Social das Relações Políticas pela Universidade Federal do Espírito Santo (UFES) e professor do Programa de Pós-Graduação Profissional em Ciências das Religiões da Faculdade Unida de Vitória (FUV). E-mail: mario@fuv.edu.br

INTRODUÇÃO

Atualmente, há milhões de pessoas no mundo que foram forçadas a deixar suas casas devido ao medo de perseguição por razões de raça, religião, nacionalidade, pertencimento a um determinado grupo social ou opinião política, violação de direitos humanos, conflitos armados e muito mais. Na América Latina, muitos países estão lidando com os impactos migratórios do conflito colombiano e da crise humanitária venezuelana e dependem da cooperação entre o Estado e a sociedade civil para acolher com sucesso os refugiados. Considerando esse cenário, surge uma questão central: quais as possíveis contribuições da Teologia das Migrações para as migrações forçadas na América Latina?

Este artigo procura investigar o papel da teologia para compreender e enfrentar o deslocamento humano forçado na América Latina. Coloca uma ênfase especial na forma como as tradições cristãs podem proporcionar um quadro ético para o acolhimento e a salvaguarda dos refugiados e das pessoas deslocadas, salvaguardando assim a dignidade humana e os direitos fundamentais. Além disso, este estudo explora como a teologia pode lançar luz sobre as dimensões éticas, sociais e humanitárias da migração forçada no contexto da missão de Deus na Terra.

A primeira parte do artigo fornece uma visão fundamental da migração forçada, tanto em escala global quanto no contexto específico da América Latina. Esse trabalho de base prepara o terreno para discussões subsequentes, oferecendo uma perspectiva abrangente sobre a dinâmica do deslocamento humano. Em seguida, o explora-se a relação entre migração e religião, apresentando maneiras pelas quais migração e diferentes tradições religiosas se relacionam, trazendo um foco para o cristianismo.

Na terceira parte, partimos da narrativa bíblica sobre José e seus irmãos (Gênesis 37-50) procurando estabelecer paralelos entre o texto bíblico e as manifestações contemporâneas de tráfico humano e migração forçada, conectando estes elementos com a missão do povo de Deus.

Em um esforço para apresentar uma base teórica que permita o desenvolvimento de estudos teológicos sobre migração na América Latina, a parte final do texto analisa a teologia da migração, examinando seus princípios fundamentais e aplicações práticas. Na conclusão, as principais descobertas dessa exploração são resumidas, ressaltando a importância da construção de uma teologia que possa abordar as complexidades da migração

forçada na América Latina. Ao oferecer uma visão holística das dimensões teológicas dessa questão multifacetada, este artigo pretende contribuir para o diálogo mais amplo em torno das migrações, dos direitos humanos e da justiça social, com foco na experiência latino-americana.

MIGRAÇÃO FORÇADA

Embora a migração como um todo mereça um estudo aprofundado, a migração forçada apresenta um subconjunto distinto de migração com implicações humanitárias únicas e urgentes, dado que muitas vezes envolve populações vulneráveis que têm pouca ou nenhuma escolha em sua jornada migratória, como refugiados e deslocados internos, e que exigem atenção especial não apenas dos formuladores de políticas, estudiosos, e organizações humanitárias, mas também da teologia. Além disso, o foco nas migrações forçadas permite uma exploração abrangente dos desafios éticos associados a elas, contribuindo para uma melhor compreensão de como os cristãos e as cristãs podem lidar e aliviar o sofrimento das pessoas afetadas.

INFORMAÇÕES PRELIMINARES SOBRE MIGRAÇÕES FORÇADAS NO MUNDO

Atualmente, há pelo menos 281 milhões de pessoas no mundo que têm migrado para outros países, especialmente aqueles dentro de sua região (Mcauliffe; Triandafyllidou, 2022). Uma compreensão abrangente dessa realidade exige uma distinção entre os termos usados para descrever migrantes, pois esse número inclui migrantes forçados ou refugiados (incluindo aqueles não cobertos pela jurisdição do ACNUR), solicitantes de asilo, migrantes econômicos, pessoas deslocadas internamente e outros indivíduos que precisam de proteção internacional, como vítimas de tráfico de pessoas.

Essa diferenciação é vital considerando os inúmeros fatores que levam as pessoas a migrar, incluindo violações de direitos humanos, perseguição religiosa, fragilidade de sistemas legais, colapso governamental e do Estado de Direito, dificuldades econômicas, desemprego, subemprego e várias outras questões. Essas diversas causas levam às distintas classificações: as Nações Unidas empregam o termo *migrante* para se referir a “qualquer pessoa que viva temporária ou permanentemente em um país onde não nasceu e adquiriu laços sociais significativos com este país” (Groddy, 2022, p. 22). A organização também dis-

tingue entre migrantes econômicos e migrantes forçados, definindo os primeiros como pessoas “que estão engajadas ou estiveram envolvidas em uma atividade remunerada em um estado do qual não são nacionais” (Groddy, 2022, p. 28).

Migrantes forçados ou refugiados, por outro lado, são pessoas que, “devido a um fundado medo de serem perseguidas por razões de raça, religião, nacionalidade, pertença a um determinado grupo social ou opinião política, estão fora do país de sua nacionalidade e não podem ou não querem se valer da proteção desse país” (Groddy, 2022, p. 30-31). Somado a isso, as pessoas deslocadas internamente são descritas como aquelas que foram forçadas ou obrigadas a fugir ou deixar suas casas para evitar os efeitos de conflitos armados, violência generalizada, violações dos direitos humanos ou desastres naturais ou causados pela humanidade, e que não cruzaram uma fronteira estatal reconhecida internacionalmente. As vítimas de tráfico de seres humanos distinguem-se de outros tipos de migrantes devido ao uso da força, fraude ou coerção em seus antecedentes migratórios.

Dos 218 milhões de migrantes, pelo menos 108,4 milhões sofreram migração forçada devido a perseguições, conflitos, violência, violações dos direitos humanos e eventos que perturbam seriamente a ordem pública, com quase 35,3 milhões se enquadrando na categoria de refugiados, ou seja, indivíduos que estão fora de seu país de origem devido a temores fundados de perseguição relacionados a questões raciais, religião, nacionalidade, pertença a um determinado grupo social ou opinião política, bem como devido a graves e generalizadas violações dos direitos humanos e conflitos armados.

De acordo com rankings da ONU¹, o maior grupo de refugiados vem da Síria, já que seus conflitos internos levaram 6,5 milhões de pessoas a escapar da turbulência do país. A guerra civil síria em curso decorre da repressão brutal do presidente Bashar al-Assad aos protestos pacíficos pró-democracia, alto desemprego, corrupção e falta de liberdade política. Esse regime autocrático persiste desde 2000. Em 2011, o conflito tomou forma com a formação do Exército Livre da Síria (ELS), uma mistura de cidadãos e desertores militares. Desde então, viu o uso de armas químicas contra civis, acesso limitado à ajuda humanitária, opressão política e tortura nas prisões estatais (UNHCR, 2023).

Uma crise significativa de refugiados também surgiu na Ucrânia, para onde cerca de 5,6 milhões fugiram devido à ofensiva militar russa em fevereiro de 2022, com o objeti-

¹ United Nations High Commissioner for Refugees (UNHCR). *Refugees Statistics*. 2023. Disponível em <https://www.unrefugees.org/refugee-facts/statistics/>.

vo de limitar os laços da Ucrânia com as potências ocidentais e manter a influência russa. Enquanto isso, o conflito de uma década no Afeganistão continuou, criando uma contagem semelhante de refugiados de cerca de 5,6 milhões até o final de 2022. Esta crise prolongada resultou da presença da Organização do Tratado do Atlântico Norte (NATO) até 2021 e do regresso dos talibãs ao poder no mesmo ano (UNHCR, 2023).

MIGRAÇÃO FORÇADA NO CONTEXTO LATINO-AMERICANO

No contexto da América Latina, os países enfrentam atualmente impactos migratórios de diversos conflitos, notadamente da Venezuela e da Colômbia. A atual instabilidade política, econômica e social na Venezuela é resultado de uma série de fatores, entre os quais se destacam: a reeleição de Nicolás Maduro (em maio de 2018) e a declaração de Juan Guaidó como presidente interino (feita em janeiro de 2019), que desencadeou uma enorme revolta popular, servindo de ponto de partida para a guerra civil em curso. Além disso, a forte dependência da economia venezuelana do setor petrolífero, com investimentos insuficientes em outros setores, aliada à desvalorização do petróleo no mercado internacional, agravou a crise (Poggianella; Fernandes; Fernandez, 2020).

A imposição de sanções econômicas à Venezuela pelos Estados Unidos da América paralisou ainda mais uma economia já frágil, aumentando a crise social na Venezuela que atingiu níveis alarmantes, com milhares de pessoas passando fome, às vezes dependendo de alimentos estragados para se sustentar. Numerosos relatos também descrevem casos de crianças sendo entregues às autoridades porque suas famílias não puderam lhes fornecer cuidados adequados, embora o Estado enfrente dificuldades para garantir segurança pública e saúde para seus cidadãos. Essa crise humanitária fez com que cerca de 5,4 milhões de pessoas migrassem à força em busca de uma vida melhor (idem, p. 181-183).

Enquanto isso, desde a década de 1960, a Colômbia está imersa em um conflito armado envolvendo múltiplos atores: guerrilheiros de esquerda, paramilitares de direita, narcotraficantes, governo, forças armadas e sociedade civil. As origens da atual insurgência remontam ao período conhecido como *La Violencia*, uma guerra civil que ocorreu entre 1946 e 1966, durante a qual o país estava profundamente dividido em seu apoio aos partidos Liberal e Conservador depois que a repressão comunista apoiada pelos Estados Unidos da América levou à organização de militares liberais e comunistas nas Guerrilhas, com os

grupos mais proeminentes sendo as Forças Armadas Revolucionárias da Colômbia (FARC), o Exército de Libertação Nacional (ELN) (ver Feldmann, 2005).

Grupos paramilitares, especialmente os de direita, surgiram no início dos anos 1980 com a aprovação de uma lei que permitiu que eles fossem criados como organizações de defesa. A proliferação e a expansão desses grupos, cada um diferente, mas todos contribuintes para conflitos violentos, mergulharam o país em uma onda de violência por mais de quatro décadas. Atualmente, a Colômbia está engajada em um processo de construção da paz. Ainda assim, até que um Tratado de Paz seja assinado e implementado, o conflito continua a ser um grande motivo pelo qual muitos indivíduos sentem a necessidade de deixar o país, de uma forma que, em 2021, 611.500 pessoas precisam de proteção internacional.

Nos últimos 15 anos, o número de migrantes internacionais na América Latina e no Caribe mais do que dobrou, passando de cerca de 7 milhões para 15 milhões, tornando-se a região com a maior taxa de crescimento de migrantes internacionais. No entanto, devido a conflitos como os narrados, cerca de 20 milhões de pessoas na América Latina são afetadas por guerras, conflitos, perseguições e outras situações que as obrigam a deixar suas comunidades de origem em busca de proteção. Migrantes econômicos, migrantes forçados, deslocados internos e vítimas de tráfico humano, embora distintos, muitas vezes compartilham experiências comuns, uma vez que a pobreza, a opressão e a marginalização os tornam vulneráveis à manipulação, exploração e dominação (Groddy, 2022, p. 25).

O estudo das migrações exige a superação de uma abordagem simplista dos dados, exigindo a compreensão de que por trás dos números e estatísticas existem indivíduos, cada um com uma história única para contar. Isto é especialmente verdade quando se trata do tema da migração forçada, dado que, ao contrário dos migrantes econômicos, os refugiados enfrentam a perspectiva de serem mortos ou torturados se forem enviados de volta para os seus países de origem. Por essa razão, o direito internacional distingue os migrantes econômicos dos refugiados por meio de vários instrumentos legais, um dos quais é o princípio da não devolução, que impede qualquer Estado de expulsar ou *devolver* uma pessoa a uma pátria onde suas vidas ou liberdades estejam ameaçadas (Mcauliffe; Triandafyllidou, 2022, p. 98-102).

Ao ratificar convenções internacionais, os Estados signatários² comprometem-se a fornecer aos refugiados em seu território um tratamento tão favorável quanto o concedido a seus nacionais em termos de liberdade de praticar sua religião e a conceder tratamento que seria estendido aos estrangeiros em seu território. Ao fazê-lo, assumem um conjunto de responsabilidades em relação à garantia de direitos básicos como educação, saúde, emprego e liberdade de locomoção, buscando a integração local. Opondo-se a esses compromissos, olhando para os migrantes forçados apenas como um número, os países de acolhimento reforçam a experiência recorrente de perda de vários aspectos de sua humanidade, em vez de promover um acolhimento pleno.

MIGRAÇÃO E RELIGIÃO

O caminho para a efetiva integração local visa à participação sistêmica de uma pessoa ou grupo de pessoas em uma determinada ordem, pré-estabelecida de forma simétrica e com vistas à contrapartida, seja em micro ou macroesferas da vida em sociedade. Isso significa que a integração local deve envolver múltiplas dimensões e ocorrer entre iguais, uma vez que a sociabilidade exige o tipo mais puro, mais transparente, de relações simétricas que garantam ao refugiado o espaço para refletir e dialogar com as nações de acolhimento. Assim, permite-se um melhor entendimento entre respeito ao passado, cuidado com o presente e, mais decisivamente, a projeção do futuro (Silva, 2014, p. 79-81).

Muitos aspectos da integração local devem se unir para buscar a completa equalização entre o nível de direitos, deveres e oportunidades dos nativos e refugiados em campos-chave do processo social, político, jurídico, econômico e cultural. Em outras palavras, a integração local só pode ser resultado de interações locais que promovam o desenvolvi-

² A Convenção Relativa ao Estatuto dos Refugiados de 1951 e seu Protocolo de 1967 formam a base do regime internacional de refugiados. A grande maioria dos Estados assinou ou ratificou a Convenção e o seu Protocolo, mas muitos dos principais países de acolhimento de refugiados não o fizeram: 149 Estados-Membros da ONU são atualmente signatários da Convenção sobre os Refugiados, do seu Protocolo de 1967 ou de ambos, enquanto 44 Estados-Membros da ONU não o são. Esses Estados não signatários são encontrados predominantemente no Oriente Médio e no Sul e Sudeste Asiático. Na região do Oriente Médio, apenas Irã, Israel, Egito e Iêmen são partes da Convenção, enquanto Estados como Iraque, Líbano, Jordânia e a maioria dos Estados da região do Golfo não são signatários. Importantes Estados não signatários no Sul e Sudeste Asiático incluem Índia, Bangladesh, Paquistão, Sri Lanka, Malásia e Indonésia. Estados não signatários também são encontrados em outras regiões do mundo – por exemplo, Estados como Eritreia, Líbia, Mongólia e Cuba. O Uzbequistão é o único país da Comunidade de Estados Independentes (CEI) que não é parte da Convenção de 1951, enquanto a Guiana é o único Estado não signatário na América do Sul. Janmyr, 2021, p. 188-190.

mento relacional gradual da qualidade de vida dos refugiados na nova sociedade em que se encontram, envolvendo conjuntamente as dimensões jurídica, econômica e social de viver em sociedade.

A dimensão jurídica da integração local é o processo em que os direitos civis básicos dos refugiados, expressos nas normas, são assegurados. A segunda dimensão diz respeito ao processo econômico, no qual são desenvolvidas ferramentas para viabilizar a formação profissional dos refugiados, permitindo que eles se tornem autossustentáveis sem depender apenas de programas de assistência humanitária ou apoio governamental. A terceira dimensão caracteriza-se pelo processo social que visa aos refugiados criar vínculos com a população local por meio de uma nova rede social.

As responsabilidades acima mencionadas e os compromissos advindos da assinatura e ratificação de convenções internacionais resultam na interligação dessas dimensões por meio da cooperação entre os Estados, de modo a ilustrar o papel desempenhado pela sociedade política no acolhimento de refugiados. No entanto, há também um papel importante a ser desempenhado por instituições essenciais da sociedade civil, como organizações comumente chamadas de *privadas*, especialmente aquelas responsáveis pelo desenvolvimento e disseminação de ideologias, como o sistema educacional, instituições religiosas, sindicatos, partidos políticos, organizações profissionais, a organização material da cultura (que é feita através de jornais, revistas, editoras, meios de comunicação de massa) etc (Bobbio, 1982, p. 32).

O papel das instituições religiosas assume particular significado, uma vez que a relação estabelecida entre migração e religião permite visualizar múltiplas formas de articulação entre ambas, como a finalidade religiosa e as razões da migração de alguns dos informantes. Em determinados casos, a integração local efetiva depende dos serviços diversificados e abrangentes oferecidos pelas instituições religiosas aos migrantes, que englobam contribuições financeiras, assistência e orientação em matéria de educação e emprego, desempenhando um papel fundamental na melhoria da qualidade de vida dos migrantes (Romizij; Lanza; Braga, 2022, p. 08-09).

O envolvimento da religião no acolhimento de refugiados, no entanto, não se justifica apenas por sua importância como instituição da sociedade civil, mas pelo fato de que muitas religiões buscam e motivam seus seguidores para a harmonia e solidariedade nas

relações interpessoais, sociais e cósmicas (Marinucci, 2007). Em várias tradições religiosas diferentes em todo o mundo, como confucionismo, judaísmo, islamismo, jainismo, budismo, hinduísmo e cristianismo (idem), há um incentivo para que as pessoas crentes evitem produzir ou reproduzir o mal, especialmente no que diz respeito àquelas pessoas que, por diferentes razões, são mais sofridas e excluídas, às vezes, chegando ao ponto de pregar o amor ao inimigo.

A inclinação da maioria das religiões mundiais para desenvolver uma reflexão ética sobre o cuidado com o meio ambiente e com os seres humanos, especialmente os mais pobres e perseguidos, pode ser resumida no que é chamado de *Regra de Ouro*, que orienta uma relação de reciprocidade com os outros (Küng, 1996, p. 100-102). Apesar de suas diferenças, a relação que todas essas religiões estabelecem com a Transcendência as torna capazes e receptivas ao encontro do *outro* humano, seja ele um refugiado, um exilado, um estrangeiro, um migrante sem documentos, um preso político, alguém discriminado devido à cultura, raça ou religião etc. Esta notável capacidade de encontros empáticos com o *outro* humano molda a sua contribuição e permite-lhes fazer avançar a causa dos que procuram refúgio e dos deslocados num mundo marcado pelas suas paisagens humanas diversas, complexas e muitas vezes desafiantes (Bobbio, 1982, p. 33-34).

Especialmente no que diz respeito ao cristianismo, a Regra de Ouro emana de um conjunto ético baseado no cuidado, de modo que o acolhimento e o acolhimento de refugiados podem ser vistos como imperativos (Mateus 25,35; Lucas 10,25-37; Romanos 12, 13). Isso porque ao longo de seu texto sagrado, algumas narrativas e mandamentos falam de um compromisso com as pessoas necessitadas, especialmente órfãos, viúvas, estrangeiros e estrangeiras (Deuteronômio 10,17-18; Salmo 146,9; Zacarias 7,9-10). Nesse sentido, é possível olhar para essas histórias como paradigmas, ou seja, um modelo de como as pessoas cristãs devem agir diante de tais questões. Assim, torna-se pertinente que a presente pesquisa direcione sua atenção para a história de José, conforme narrada no livro de Gênesis, abrangendo os capítulos 37 a 45.

DO EGITO ANTIGO À ESCRAVIDÃO MODERNA: A HISTÓRIA DE JOSÉ E SEUS IRMÃOS, DO TRÁFICO DE PESSOAS E DA MIGRAÇÃO FORÇADA

Entre as muitas histórias bíblicas sobre migração, a história de José e seus irmãos (Gênesis 37 a 45) serve como uma narrativa fundamental para esta pesquisa, oferecendo esclare-

cimentos sobre as experiências, desafios e considerações éticas relacionadas à migração. Ele fornece um quadro bíblico para discutir especificamente o tratamento de migrantes forçados e vítimas de tráfico humano, uma vez que essas são as experiências vividas por esses personagens. Por causa disso, suas vidas foram escolhidas para esta pesquisa como um ponto de partida para entender o que as Escrituras têm a dizer sobre os migrantes, fornecendo não apenas princípios subjacentes, encorajando a empatia, compaixão e justiça em resposta à migração, mas relacionando-se com a realidade de milhões de migrantes hoje.

De acordo com a narrativa bíblica, José, o décimo primeiro filho de Jacó e Raquel em Gênesis, ocupava uma posição única dentro de sua família. O favoritismo de seu pai em relação a ele despertou inveja entre seus onze irmãos, levando a um plano para vender José como escravo para comerciantes em rota para o Egito (Gênesis 37,1-36). O destino então levou José para a casa de um egípcio chamado Potifar, onde ele ganhou o favor por mostrar sabedoria e integridade, resultando em sua promoção para supervisionar a casa. No entanto, a vida de José tomou um rumo trágico quando ele foi falsamente acusado de tentar seduzir a esposa de Potifar, levando à sua prisão (Gênesis 39,1-23).

Enquanto estava preso, o notável dom de José para interpretar sonhos chamou a atenção do faraó, o governante do Egito. Ele decifrou com precisão os sonhos do faraó, prevendo uma fome iminente e permitindo que o Egito se preparasse para ela. Por causa disso, José foi colocado em uma posição de poder (Gênesis 40,1-41, 49). Quando seus irmãos buscaram comida no Egito durante a fome, eles não o reconheceram, embora ele eventualmente tenha revelado sua identidade, perdendo-os por sua traição passada (Gênesis 42,1-50,26).

Apesar do papel central de José na história, ganha destaque para o tema, a vida de seus irmãos, que se tornam migrantes forçados. A preocupação com a fome sempre foi um dos principais motivos da migração forçada em massa (SILVA, 2014) e é possível dizer que aproximadamente 80% dos deslocados hoje estão em países ou territórios afetados por insegurança alimentar e nutricional grave e desnutrição (UNHCR, 2021; De Barcelos; Cavalcante; Faerstein; Damião, 2023). Diante disso, é possível dizer que a trajetória dessa família reflete a realidade de tantas outras, obrigadas a deixar suas casas em busca de sustento. No contexto da América Latina, segundo o último Relatório Global sobre Crises Alimenta-

res, a escassez e os altos preços dos alimentos também foram as principais causas do deslocamento de venezuelanos que migraram para Colômbia, Peru e Equador.³

Uma parte considerável dos migrantes que deixam a Venezuela devido à crise humanitária é indígena e cerca de cinco mil são indígenas pertencentes às etnias Warao, Pemón, Eñepa, Kariña e Wayúu (ACNUR, 2021). Múltiplos projetos desenvolvimentistas na Venezuela levaram a situações de conflito e pressão sobre suas terras e recursos que causaram expulsão e fuga de territórios tradicionais, incluindo violações de direitos para seus territórios tradicionais que vão desde a construção de barragens, diques e implementação de projetos agrícolas não indígenas até a exploração de petróleo e mineração por grandes empresas multinacionais.⁴

Inicialmente, os Warao, que representam 65% da população indígena deslocada, migraram para grandes cidades venezuelanas. No entanto, dada a atual situação econômica, política e social do país, muitos indígenas enfrentam dificuldades para angariar recursos necessários à sua sobrevivência nos centros urbanos, levando-os a atravessar fronteiras em busca de melhores condições de subsistência em outros países, principalmente na América Latina (ACNUR, 2021). Olhando para a vida de um grupo Warao que chegou ao Brasil em 2022, formado por 49 indígenas – entre eles, 33 crianças e dois idosos, é possível ver um exemplo de *migração de sobrevivência*, termo que encarna aqueles que sofrem ameaças à sua existência, por meios diferentes dos definidos no caso dos refugiados. como a falta de subsistência (alimentação, habitação, cuidados de saúde), estado frágil, alterações climáticas ou catástrofes naturais (BETTS, 2010, p. 365).

Por algum tempo, os Warao viveram no Norte do Brasil, enquanto alguns grupos mais tarde foram dos estados do Amazonas, Pará, Paraíba e Acre para Minas Gerais, São Paulo, Rio de Janeiro e Espírito Santo, no Sudeste. Muitos motivos causaram seu contínuo deslocamento interno, como a profunda falta de preparo e informação por parte das instituições públicas, que perpetuaram sua situação de vulnerabilidade sem qualquer assistência habitacional ou nutricional, e situações de violência e abuso que envolveram, inclusive,

³ Food Security Information Network (FSIN) e Global Network Against Food Crises. 2023 *Global Report on Food Crises: Joint Analysis for Better Decisions*. 2023. Disponível em <https://www.fsinplatform.org/sites/default/files/resources/files/GRFC2023-hi-res.pdf>.

⁴ VINCENZI, Brunela. Quem são os Warao refugiados que vieram também para o Espírito Santo. In: *A Gazeta*. 2021. Disponível em <https://www.agazeta.com.br/colunas/brunela-vincenzi/quem-sao-os-warao-refugiados-que-vieram-tambem-para-o-es-0521>.

autoridades tentando separar pais de seus filhos.⁵ O grupo foi então obrigado a continuar se movendo, atravessando milhares de quilômetros desconhecidos a maioria a pé, tendo que mendigar nas ruas por comida em busca de um lugar onde pudessem ter uma melhor qualidade de vida, de forma semelhante ao que José e seus irmãos sofreram ao atravessar o deserto.

Da mesma forma, antes mesmo de chegar ao Egito, as experiências combinadas do confinamento degradante e humilhante caracterizarão a vida de José como pessoa traficada, como muitos escravizados hoje. Ao mesmo tempo, quando os irmãos deixaram Canaã e foram para o Egito na esperança de comprar alimentos para atravessar um período de profunda fome e cruzar a fronteira egípcia, eles foram examinados extensivamente pelas autoridades e questionados a todo o momento, enfrentando muitas das mesmas dificuldades com as quais os migrantes forçados de hoje lidam.

Em contraste com a realidade dos Warao no Brasil, os irmãos de José puderam receber apoio através da posição de autoridade de José. A conduta do governador migrante, marcada por princípios de dignidade, justiça e compaixão, fornece insights instrutivos sobre como o acolhimento de refugiados deve ser executado. Vários aspectos-chave das ações e atitudes de José fornecem esclarecimentos sobre uma abordagem compassiva e eficaz para receber e integrar migrantes forçados. Em primeiro lugar, o perdão de José para com seus irmãos permitiu a reconciliação, ilustrando a importância do perdão e construindo pontes com os migrantes, independentemente de sua origem ou experiências passadas (LOUW, 2021). Essa dimensão da história está diretamente relacionada à hospitalidade, tendo em vista que:

A hospitalidade e a forma como se lida com o estranho ou com o estrangeiro podem ser vistas como uma das pedras angulares de uma práxis de amor reconciliador e esperança no Antigo Testamento. A base para a hospitalidade é a convicção em Israel de que o encontro entre Deus e o seu povo se baseia no princípio da hospitalidade de Deus (Louw, 2021, p. 6).

Os temas da migração forçada e do tráfico de pessoas assumem papel central nessa narrativa, igualmente, na vida de José, uma vez que, quando alguns de seus irmãos

⁵ SAQUETTO, Danielli Saquetto. Projeto de Vila Velha acolhe população indígena da Venezuela. *ES360*. 2021. Disponível em <https://es360.com.br/projeto-de-vila-velha-acolhe-populacao-indigena-da-venezuela/>.

apresentam planos para se desfazer dele, eles iniciam uma série de eventos que o colocam para se tornar o que é visto hoje como um migrante forçado e uma pessoa traficada (Gênesis 37:23-28,36). Ao encontrar-se sob a custódia de Potifar, José é obrigado a um estado de trabalho escravo, despojado das coisas que o definiam: sua pátria, o favor de seu pai e sua conexão com sua família.

Embora a história de José gire principalmente em torno das experiências de um migrante solitário, ela é notável por sua capacidade de representar temas universais que falam com várias gerações. Aproximadamente 48 mil pessoas foram vítimas de tráfico de pessoas entre 2016 e 2019 (UNODC, 2020, p. 31) e quase metade dos casos identificados de tráfico de crianças começa com algum envolvimento de membros da família, o que é até quatro vezes maior do que em casos de tráfico de adultos.

A realidade de quatro irmãs na Argentina, três das quais crianças, que foram recrutadas, transferidas e detidas por dois traficantes, um marido e uma mulher, reflete essa realidade. O homem, tio das vítimas, aproveitava as relações familiares e a necessidade econômica da família para atrair as meninas para a exploração. Durante onze meses (janeiro a novembro de 2016), o casal manteve as meninas em cativeiro e as introduziu em trabalhos forçados, em condições muito anti-higiênicas e inseguras. Em casa, as vítimas eram agredidas psicológica e fisicamente. O dinheiro resultante do trabalho era tomado pelo casal, que as obrigou a trabalhar entre 12 e 14 horas por dia (UNODC, 2022, p. 550-551). Através dessa história moderna, é possível perceber a proximidade do texto antigo aos dias de hoje, nos quais muitas pessoas compartilham as mesmas experiências de José, um cenário que precisa desesperadamente de mudança.

Embora a história de José compartilhe muitas semelhanças com as traficadas hoje, os paralelos só podem ser tomados até agora, já que José supera sua prisão, ascende a posições de destaque social e político e adquire liberdade. Outros hoje não têm a mesma sorte, já que mais de quarenta milhões de pessoas vivem em uma forma moderna de escravidão e, ao contrário de José, muitas vítimas do tráfico de pessoas nunca saem das cisternas escuras de bordéis, prisões de servidão forçada ou cadeias de tratamento injusto da tortura humana.

Além de suas experiências como vítima, José, no papel de receptor de migrantes, demonstrou empatia e compaixão para com seus irmãos, compreendendo suas necessida-

des e sofrimentos e garantindo que as necessidades básicas de seus irmãos, como comida e abrigo, fossem atendidas. Isto mostra que os anfitriões podem fazer com que os migrantes forçados se sintam valorizados e apoiados, fornecendo-lhes recursos e assistência essenciais na sua fixação inicial, o que é crucial para o seu bem-estar e integração. Seu apoio, no entanto, não se limitou ao encontro inicial, pois ele atendeu às necessidades contínuas de sua família, demonstrando que o acolhimento deve incluir um compromisso de apoio de longo prazo, integração e empoderamento para ajudá-los a reconstruir suas vidas (Dragonas, 2021) Mais importante ainda, realizou tudo isso com dignidade e respeito, reconhecendo o valor inerente de seus irmãos, respeitando suas identidades culturais e pessoais, e não procurando apagá-las.

Apesar das diferenças, a história de José e seus irmãos oferece muito espaço para reflexão. Ela traz luz à história de muitos migrantes forçados e vítimas de tráfico humano, abrindo um espaço para conversa, aprendizado e conscientização dos mandamentos de amor de Deus ao estrangeiro. Ao fazer isso, também chama a atenção para as milhões de vidas que sofrem hoje devido a formas semelhantes de violência, mostrando a necessidade de mudança, de ações que sejam efetivas no acolhimento desses indivíduos.

A história bíblica de José e seus irmãos fornece, além disso, um paradigma, um modelo a ser seguido pelos cristãos e cristãs ao perceberem seu papel diante dos migrantes forçados. Ele estabelece um movimento que não é apenas baseado no perdão, compaixão e empatia, mas também é capaz de transformar compaixão em ações concretas e compromisso para prover as necessidades básicas dos migrantes, mantendo sua dignidade e direitos. A narrativa impede qualquer pessoa cristã de apoiar qualquer tipo de teologia que desconsidere a humanidade e a vida como uma questão ética. Por isso, dialoga com o núcleo da teologia, buscando criar ações que se baseiem apenas em uma certeza: "um ser humano em estado de necessidade" e declarando que a igreja tem uma missão, e é preciso implementá-la.

TEOLOGIA DAS MIGRAÇÕES

Ao longo deste artigo, muitas informações sobre migração foram apresentadas: dados gerais e números sobre migração ao redor do mundo e dados específicos sobre a América Latina, devido ao foco contextual deste artigo, além de histórias bíblicas e atuais relatando

as experiências de migrantes forçados ao longo do tempo. Considerando tudo isso, fica claro que a realidade atual da migração exige alguma forma de ação que mude o cenário e permita um ambiente mais empático e favorável para sua integração e reassentamento, especialmente quando se trata de religião e sua relação com o deslocamento, estabelecida anteriormente na pesquisa. No entanto, para que essas ações sejam efetivas e gerem resultados duradouros, elas precisam não apenas atender à especificidade de cada contexto, mas também emanar de um referencial teórico sistematicamente organizado, ou seja, uma Teologia das Migrações.

Esse campo de estudo pode ser descrito como um ramo da teologia responsável por reconhecer ou identificar as narrativas de migração nas Escrituras e traduzi-las para os contextos e as narrativas da migração atual.⁶ Nesse sentido, um quadro teórico bem estabelecido, como bússola orientadora, ajuda a compreender a complexa dinâmica da migração forçada, a avaliar os desafios e vulnerabilidades singulares enfrentados pelas populações deslocadas e a formular uma teologia inclusiva e compassiva que priorize a dignidade dos migrantes forçados, promovendo em última instância a concretização da missão da Igreja. Como primeiro passo para a construção de uma teologia da migração entre migrantes forçados na América Latina, a reflexão acerca dos esforços recentes para desenvolver uma teologia da migração pode ser uma grande contribuição para o processo.

UMA BREVE VISÃO GERAL DA TRAJETÓRIA DA TEOLOGIA DAS MIGRAÇÕES

No cenário teológico global, é possível identificar muitas tentativas de estruturar o estudo das migrações. Na década de 1960, a reflexão teológica da mobilidade humana começou, notavelmente durante o Congresso do Conselho Mundial de Igrejas de 1961, onde as ba-

⁶ Samuel Lee. *Theology of Migration*. Palestra proferida em Vrije Universiteit, Amsterdã, em 08 de novembro de 2023, no âmbito da disciplina Migration Theology. A ênfase na narrativa bíblica aponta para uma perspectiva teológica eminentemente protestante, com a qual a autora e o autor desse artigo se identificam, que privilegia as Escrituras como sua fonte principal, a partir da qual toda construção teológica se fundamenta. Entretanto, a teologia protestante contemporânea também reconhece a interpretação das Escrituras não se faz fora dos contextos históricos, sociais e culturais na qual tal interpretação acontece, reconhecendo, assim, o papel desempenhado tanto pela diversidade das tradições interpretativas ao longo da história, como pelos contextos contemporâneos com as quais essa tradição interage. Ainda assim, o lugar que as tradições e as decisões institucionais ocupam nessa teologia é significativamente menor do que na teologia católica romana. Sobre os diferentes modos de pensar a relação entre Escrituras e tradição nas teologias católica e protestante, veja-se Westhelle, 2005.

ses iniciais para uma teologia da migração foram lançadas. Enquanto isso, os missionários do Centro Studi Emigrazione di Roma (CSER) se inspiraram em suas experiências pastorais com migrantes italianos, enfatizando a necessidade de uma reflexão teológica mais profunda centrada na pastoral.

No final da década de 1970, os Estados Unidos da América viram as primeiras tentativas de formular uma teologia da migração, particularmente dentro da teologia hispânica ou latina no país, com a produção de muitos ensaios teológico-pastorais sobre o assunto. Embora a teologia hispânica continuasse a estudar a migração, os esforços sistemáticos para estabelecer uma teologia abrangente da migração permaneceram limitados e preliminares.

A década de 1980 chamou a atenção para o *Sanctuary Movement* (Movimento dos Santuários) nos Estados Unidos, caracterizado por um esforço cívico, ecumênico e inter-religioso que se envolveu com diversas comunidades cristãs e forneceu refúgio aos refugiados que fugiam das guerras civis em países da América Central, como Guatemala e El Salvador. Embora esse movimento tenha ocasionado reflexões teológicas esporádicas, eles permaneceram focados no cenário teológico dos EUA. Em 1980, o teólogo bíblico italiano Giacomo Danesi ofereceu uma contribuição substancial ao iniciar uma exploração sistemática do assunto, estabelecendo elementos fundamentais e metodologia necessários para uma teologia das migrações, enfatizando o valor da colaboração com as ciências sociais para alcançar uma compreensão abrangente do complexo fenômeno da migração (Campese, 2012a, p. 7-10).

No início do século 21, vários congressos internacionais fizeram contribuições substanciais para o discurso sobre a teologia das migrações. Esses encontros ampliaram a literatura sobre migrações, enfatizando a necessidade crítica de uma reflexão teológica interdisciplinar, abordagem que exigia a participação ativa de agentes pastorais, sociólogos, antropólogos, teólogos e, notadamente, dos próprios migrantes (*idem*).

Apesar das muitas contribuições e impactos positivos desses esforços em um cenário global, muitos espaços de produção teológica local ainda carecem de estudos voltados para a estruturação sistemática do conhecimento, como é o caso do Brasil. Vale ressaltar que a produção acadêmica de artigos voltados para a migração não é um problema, uma vez que há muitas contribuições brasileiras sobre o tema, mas sim a ausência de um refe-

rencial objetivo, uma teologia contextual organizada capaz de dialogar institucionalmente com demandas e particularidades específicas das experiências em torno das migrações. Portanto, a construção de um ramo estruturado da teologia voltado para a migração exige que alguns princípios fundamentais sejam estabelecidos.

FUNDAMENTOS DE UMA TEOLOGIA DAS MIGRAÇÕES

Definir uma Teologia da Migração como um ramo da teologia “responsável por reconhecer ou identificar as narrativas da migração nas escrituras e traduzi-las para os contextos e as narrativas da migração atual” (Campese, 2012a, p. 7-10) não é uma forma de limitar seus fundamentos às histórias de personagens como José, Abraão, Moisés e muitos outros cuja experiência de vida os conecta à vida dos migrantes de hoje. É importante enfatizar que se trata de uma *leitura contextual* da Bíblia, que implica não somente em “dizer novamente a mensagem com palavras e modalidades atualizadas, mas principalmente quando sabemos referir-nos à Bíblia com perguntas novas: as perguntas de hoje em dia sugeridas pelos contextos essenciais de nosso tempo” (Fumagalli, 2012, p. 41).

Tal leitura da Bíblia fornece respostas a quem procura “*motivações de sustentação* capazes de amparar tanto a intervenção a favor de quem hoje sofre individualmente o peso das migrações forçadas, da injustiça e da exploração, quanto a ação de sensibilização em todo o campo premente na sociedade” (Fumagalli, 2012, p. 59).

Na realidade, a totalidade da Bíblia tem uma abordagem distinta em relação à integração dos estrangeiros, que pode ser vista, por exemplo, na instrução de Deus aos israelitas no Antigo Testamento para acolher os estrangeiros que residem entre eles, para que o povo possa considerá-los com respeito e empatia.

É claro que uma das razões para o povo de Israel mostrar compaixão e graça aos estranhos é devido à sua própria história como estrangeiros, começando com os patriarcas individualmente e continuando nas terras do Egito e da Babilônia. No entanto, combinado com sua própria experiência dessa dura realidade, uma segunda razão se desdobra: Deus estende o mandamento “amar o próximo como a si mesmo” (Levítico 19,18) para além da família e dos moradores de Israel e ordena ao povo que ame o estrangeiro como a si mesmo (Levítico 19,34). Ao longo da narrativa bíblica, Deus revela Seu amor pelo estrangeiro e

pelo migrante em terra estrangeira, porque Ele não mostra parcialidade e ama cada ser humano sem distinção (Atos 10,34). Portanto, Deus cuida da humanidade e presta atenção especial àqueles em situação vulnerável (Levítico 27,19). O Senhor também demonstra Seu amor por estrangeiros ensinando Seu povo a amá-los e cuidar deles (1 Reis 8,41-43).

As narrativas bíblicas, no entanto, oferecem esclarecimentos profundos sobre a busca de uma conexão divina em meio aos desafios associados à saída da pátria, assumir riscos, atravessar fronteiras, suportar dificuldades, enfrentar provações, experimentar desorientação espiritual, encontrar atos de hospitalidade e alcançar a libertação. Dada a centralidade desses temas dentro do cristianismo, o conceito de migração torna-se intrinsecamente relacionado à compreensão do caminho humano de Deus, em Deus e para Deus.

Uma das premissas da teologia das migrações relaciona as questões da sociedade contemporânea e as injustiças econômicas globais com a encarnação de Jesus. O conceito de encarnação incorpora a ideia de um Deus que transcende fronteiras⁷ para estabelecer novas conexões, desafiando todos os seres humanos a fazerem o mesmo. Embora as fronteiras do Estado-nação tenham algum valor na construção da identidade, na proteção de valores, na garantia de direitos e na administração de recursos, o conceito de direitos soberanos⁸ deve ser visto no contexto de uma perspectiva mais ampla que envolve os direitos humanos, o bem comum, o reino de Deus e a gratuidade de Deus.

O próprio Jesus se torna um estranho e refugiado no Novo Testamento, pois, logo após seu nascimento, devido à ameaça da intenção de Herodes de matá-lo, sua família teve que deixar Belém, mais uma vez buscando refúgio no Egito e retornando a Nazaré após a morte de Herodes. Nessa perspectiva, a migração da família de Jesus faz parte da história das pessoas que fogem de suas pátrias para escapar de ameaças de morte e desastres, ou em busca de uma vida melhor e digna (Mateus 2:13-23).

Outro fundamento para essa teologia parte da ideia de que as migrações são um fato da existência e da história da humanidade, um fenômeno essencialmente humano

⁷ “Pela sua encarnação, o Filho de Deus, de certo modo, uniu-se a todos os seres humanos.” (CONCÍLIO VATICANO II, 1962-1965, Vaticano. Constituição Pastoral *Gaudium et spes* sobre a Igreja no mundo de hoje. In: Vaticano II, 2007, p. 486.

⁸ Os direitos soberanos são atribuídos às entidades soberanas – aquelas que são soberanas no sentido de serem constitucionalmente independentes. É a posição de um Estado em termos de seu próprio direito constitucional, portanto, que determina se lhe devem ser dados direitos soberanos, pois este é o determinante da soberania em seu sentido mais básico. KURTULUS, 2002, p. 760.

fornecendo uma estrutura para o reconhecimento de uma identidade cristã coletiva e responsabilidade moral compartilhada. Nos primeiros séculos, muitos de origem judaica que se converteram ao cristianismo, confessando fé em Jesus Cristo, foram rejeitados por seu povo e se tornaram estranhos entre eles. No entanto, a Bíblia afirma que os cristãos se tornam estranhos nesta terra após a regeneração em Cristo, dado que a pátria daqueles que creem Nele não está nesta terra, mas no céu (Filipenses 3:20).

Nesse sentido, a migração torna-se uma expressão da transitoriedade da existência humana que excede qualquer deslocamento geográfico para alcançar o caminho da humanidade de volta a Deus, avançando entre a vida presente e a vida futura. Essa perspectiva teológica também estende um convite para aqueles que podem não estar atualmente engajados na migração física a participar ativamente de diálogos e advocacia sobre essas questões, elogiando a coragem necessária para avançar em meio aos riscos, tensões, vulnerabilidades, sofrimentos e decepções da vida.

Em última análise, uma teologia da migração destaca que os custos humanos e relacionais devem superar os econômicos, promovendo um quadro sistemático que defende as liberdades político-civis e os direitos econômicos, sociais e culturais, promovendo responsabilidades correspondentes que decorrem da dignidade inerente a cada indivíduo. Essa possibilidade só se torna alcançável através do ato divino da encarnação de Deus, da economia da graça e da lógica do amor:

um Deus que se torna um conosco para que possamos nos tornar novamente um com Deus. Ao entrar na alteridade da nossa condição, Ele revela os do nosso destino criado e, através do seu caminho de regresso ao Pai, Jesus torna possível reencontrar o nosso caminho para Deus, uns para os outros e até para o nosso íntimo (Groody, 2022, p. 175).

Uma teologia da migração deve levar em consideração a realidade das pessoas migrantes e refugiadas como seu *lugar hermenêutico*. Conforme Salguero, isso significa compreender que o que a realidade histórica, social, cultural e política dessas pessoas deve ocupar um lugar central no fazer teológico. Neste caso, trata-se de enxergar o contexto de violência, de corrupção institucional, de ruptura do tecido social, do silêncio das igrejas e da influência política e econômica das potências estrangeiras (Salgueiro, 2020, p. 21).⁹

⁹ Também Campese destaca que “la atención al sentido más literal del término lugar señala una vez más la conciencia de la importancia del contexto histórico, geográfico, cultural, social, político, religioso y eclesial en el pensamiento teológico contemporáneo” (Campese, 2017, p. 28).

É relevante destacar ainda que uma teologia da migração deve ser entendida como uma *teologia da práxis*. Isso significa que “o fim da teologia cristã não é mais simplesmente compreender, mas compreender para transformar a realidade de opressão, violência e pecado em que vivemos” (Campese, 2012, p. 66). A *práxis* deve ser entendida não somente como ação, mas como *ação inteligente*, no qual ação e reflexão andam juntas.

Por fim, uma teologia das migrações permite uma discussão sobre a missão da Igreja no contexto de uma economia política desequilibrada (Izuzquiza, 2010, p. 4). Seu principal objetivo é a promoção da dignidade humana entre indivíduos vulneráveis, desafiando quaisquer estruturas e sistemas de uma sociedade que divide e desumaniza e endossando os esforços para construir uma comunidade global mais equitativa e compassiva (idem, p. 4-5). Negligenciar o sofrimento dos outros e construir barreiras afasta as pessoas não só umas das outras, mas também de si mesmas. Uma teologia das migrações se esforça para entender o que significa assumir a mente e o coração de Cristo considerando os desafios dos migrantes e refugiados de hoje. Limitar a compaixão às fronteiras da nacionalidade, da família ou mesmo de si mesmo é uma migração para a desintegração e para longe do exemplo de Cristo.

IMPLEMENTAÇÕES DE UMA TEOLOGIA DAS MIGRAÇÕES

Os fundamentos mencionados acima fornecem não apenas um ponto de partida para a estruturação de uma teologia das migrações, mas também orientação e compreensão quando se trata do papel e da vocação da Igreja na missão de Deus, que pode ser descrita como o papel de “comunicar ao mundo o amor profundo e imensurável de Deus, que cuida dos perdidos e busca a reconciliação com eles” (Padilla; Couto, 2018, p. 189). No entanto, o testemunho da igreja não consiste apenas em palavras, mas é fundamentalmente encarnatório, de modo que a igreja é chamada não apenas a manifestar o reino de Deus através de sua pregação em cultos, mas também a viver este reino em todas as suas ações em resposta aos desafios enfrentados por aqueles que a cercam.

No cenário atual da América Latina, as igrejas desempenham um papel significativo no acolhimento de refugiados, assumindo a liderança de muitos projetos sociais no Chile, Colômbia, Venezuela e Brasil. Entre as iniciativas, destaca-se a dedicação dos membros da *Congregação dos Missionários de São Carlos*, conhecidos como *Scalabrinianos*, ao atendi-

mento e apoio de migrantes e refugiados, oferecendo suporte espiritual, social e material para promover a dignidade e os direitos humanos dessas populações.¹⁰

Além disso, evidencia-se a *Missão Brasil-Venezuela*, projeto da agência missionária da Convenção Batista Brasileira em parceria com o Ministério da Cidadania, o Alto Comissariado das Nações Unidas para os Refugiados (ACNUR), a Força Aérea Brasileira (FAB), igrejas batistas e outras instituições que oferecem um Serviço de Acolhimento Institucional com abrigo, garantia de permanência no Brasil para refugiados venezuelanos, documentação e inspeção sanitária.¹¹ Da mesma forma, *O Projeto Ninho*, braço da Missão Avalanche em Vitória, atua no acolhimento de migrantes no Espírito Santo desde 2020, visando uma integração local que lhes permita viver com autonomia e explorar todas as suas potencialidades.¹²

Outra iniciativa de destaque é o *Caminhos da Solidariedade*, projeto desenvolvido pela diocese católico-romana e pela Cáritas de Roraima, em colaboração com outras organizações, que visa apoiar o acolhimento de imigrantes e refugiados venezuelanos que migram para o Brasil em busca de melhores condições de vida.¹³ Ainda na Venezuela, a iniciativa *Mexendo a Panela* oferece fornecimento diário de refeições embaladas e cestas básicas para famílias em situação de vulnerabilidade econômica e social, bem como de fraldas descartáveis e leite uma vez por semana. No Chile, a *Vicaría de Pastoral Social y de los Trabajadores* é uma das principais iniciativas que envolvem os processos de integração e adaptação local dos refugiados colombianos em vários domínios institucionais e de serviços na vida nacional, como saúde, emprego, educação, entre outros.

No entanto, mesmo unido às atuações estatais, o envolvimento dessas instituições religiosas na realidade latino-americana parece insuficiente para atender às demandas dos refugiados e às exigências para a cooperação de integração local desses indivíduos. Milhares de indivíduos são forçados a migrar todos os anos dentro da América Latina, e muitos

¹⁰ SCALABRINIANOS. *A Congregação dos Missionários de São Carlos*. Disponível em <https://scalabrianos.com/quem-somos/a-congregacao/>

¹¹ MISSÕES NACIONAIS. *Quem somos*. (n.d.). Disponível em <https://missoesnacionais.org.br/quem-somos/>.

¹² O PROJETO NINHO. *Sobre nós*. Disponível em <https://oprojetoninho.org/>. Acesso em 16 jun. 2024.

¹³ CNBB. *Conheça o Projeto Caminhos de Solidariedade: Brasil e Venezuela Apoiado pelo FNS*. 2019. Disponível em <https://www.cnbb.org.br/conheca-o-projeto-caminhos-de-solidariedade-brasil-e-venezuela-apoiado-pelo-fns/>.

deles ainda lutam para sobreviver nos países de acolhimento, incapazes de alcançar bens e serviços necessários. Além disso, muitas igrejas e organizações permanecem passivas diante de calamidades, resultando em omissão e complacência (Menezes, 2018, p. 67-68). É hora de a igreja cumprir sua missão, colocando em prática os princípios decorrentes das histórias bíblicas da migração, os mandamentos de Deus para o acolhimento dos estrangeiros e muitas outras contribuições da Teologia das Migrações para a migração forçada na América Latina.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A jornada de um migrante forçado para um país de acolhimento pode ser árdua e repleta de inúmeras dificuldades, condições precárias e uma luta diária pela sobrevivência. Muitas vezes, eles se tornam alvos de tráfico humano, comércio de órgãos e prostituição, enquanto muitos não conseguem completar sua jornada e perecem ao longo do caminho. Em meio a essa realidade, torna-se crucial que os cristãos tenham em mente seu vínculo compartilhado com os migrantes atuais, pois eles também são estranhos em sua jornada terrena. Essa ligação entre eles é baseada não apenas em histórias bíblicas como a de José e seus irmãos, mas também na noção de que os crentes em Cristo vivem na Terra como residentes temporários, com sua verdadeira cidadania e lar no céu.

Devido à relação que se estabelece entre migração e religião, as tradições cristãs podem fornecer um quadro ético para o acolhimento e salvaguarda de refugiados e pessoas deslocadas, defendendo assim a dignidade humana e os direitos fundamentais. Através do mandamento bíblico de amar o próximo como a si mesmo, Deus manifesta um afeto imparcial pelos estrangeiros e migrantes, demonstrando cuidado por toda a humanidade sem discriminação e dirigindo atenção especial àqueles em circunstâncias precárias, exigindo que Seu povo demonstre amor e preocupação com os estranhos. Considerando esses achados, fica claro que o cenário atual das migrações na América Latina exige mudança social, para um sistema onde as necessidades básicas daqueles que estão lutando para sobreviver possam ser atendidas.

Além disso, os cristãos devem sentir compaixão e olhar para estes indivíduos com os olhos de Jesus, pois “Deus ama a justiça e ninguém nascido de Deus pode ficar indiferente à exploração e injustiça, pobreza e fome que afligem os seus semelhantes” (Padilla,

2009, p. 76). Não considerando esta terra como sua morada permanente, os cristãos devem ser sensíveis aos deslocados de suas pátrias, fornecendo apoio, atendendo às suas necessidades e demonstrando o amor de Deus, respondendo biblicamente ao cenário migratório atual.

Em conclusão, a relação articulada entre migração e religião neste artigo aponta para uma compreensão mais ampla da missão da igreja: amar uns aos outros em um amor simétrico, harmonioso, belo e santo, em que todas as virtudes agem juntas. Portanto, os fundamentos explorados por esta pesquisa visaram mostrar possíveis contribuições de uma Teologia das Migrações para a migração forçada na América Latina, embora existam muitos outros fundamentos a serem explorados, os quais, esperamos, sirvam de material para pesquisas futuras. Torna-se claro que a pesquisa contínua sobre o papel da teologia diante da migração forçada é essencial para construir o caminho para o acolhimento e a integração dos migrantes forçados, especialmente no Brasil, para escrever uma história bonita, acolhedora e amorosa dos migrantes na América Latina.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALTO COMISSARIADO DAS NAÇÕES UNIDAS PARA REFUGIADOS (ACNUR). *Os Warao no Brasil: Contribuições da antropologia para a proteção de indígenas refugiados e migrantes*. 2021. Disponível em <https://www.acnur.org/portugues/wp-content/uploads/2021/04/WEB-Os-Warao-no-Brasil.pdf>.

BARCELOS, Thainá do Nascimento de; CAVALCANTE, João Roberto; FAERSTEIN, Eduardo; DAMIÃO, Jorginete de Jesus Damião. Migração Forçada, Refúgio, Alimentação e Nutrição: Uma Revisão Integrativa da Literatura sob a Perspectiva da Segurança Alimentar e Nutricional. In: *Physis: Revista de Saúde Coletiva*, v. 33, 2023. pp. 1-30. Disponível em <https://doi.org/10.1590/S0103-7331202333026>.

BETTS, Alexandre. Survival Migration: A New Protection Framework. In: *Global Governance*, v. 16, n. 3, julho-setembro de 2010. pp. 361-382. Disponível em <https://www.jstor.org/stable/29764952>.

BOBBIO, Norberto. *O conceito de sociedade civil*. Rio de Janeiro: Graal, 1982.

BOUCHARD, Brandão. Membros da família ligados a quase metade do tráfico de crianças: nova OIM, dados Polaris. In: *OIM ONU Migração*, 2017. Disponível em <https://www.iom.int/news/family-members-linked-nearly-half-child-trafficking-new-iom-polaris-data>.

CAMPESE, Gioacchino. A Irrupção dos Migrantes: Teologia das Migrações no Século 21. In: *Estudos Teológicos*, v. 73, n. 1, 2012a. Disponível em <https://doi.org/10.1177/004056391207300101>.

CAMPESE, Gioacchino. Não és mais estrangeira nem hóspede: A teologia das migrações no século XXI. In: *Ciberteologia – Revista de Teologia & Cultura*, v. 8, n. 37, 2012b. pp. 63-94.

CAMPESE, Gioacchino. *Hacia una teología desde la realidad de las migraciones*. Métodos y desafíos. México: ITESO, 2017.

CONCÍLIO VATICANO II, 1962-1965, Vaticano. Constituição Pastoral *Gaudim et spes* sobre a Igreja no mundo de hoje. In: *Vaticano II: mensagens, discursos e documentos*. São Paulo: Paulinas, 2007. pp. 470-549.

Conheça o Projeto Caminhos de Solidariedade: Brasil e Venezuela Apoiado pelo FNS. CNBB. 2019. Disponível em <https://www.cnbb.org.br/conheca-o-projeto-caminhos-de-solidariedade-brasil-e-venezuela-apoiado-pelo-fns/>

COSTA, Antônio Carlos. *Convulsão Protestante: Quando a Teologia Foge do Templo e Abraça a Rua*. São Paulo: Mundo Cristão, 2015.

COUTO, Péricles; PADILLA, C. René Padilla. *Igreja: agente de transformação*. São Paulo: Missão Aliança, 2018.

DE PAULA, Bruna Vieira. O Princípio do Non-Refoulement, Sua Natureza Jus Cogens e a Proteção Internacional dos Refugiados e dos Direitos Humanos. In: *REMHU – Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana*, v. 16, n. 31, 2008. pp. 430-439. Disponível em <https://www.redalyc.org/pdf/4070/407042009052.pdf>.

DRAGONA, Thalia. Towards a Holistic Approach to Refugee Integration. In: *International Journal of Learner Diversity & Identities*, v. 28, n. 2, dezembro 2021. pp. 1-14. Disponível em <https://doi.org/10.18848/2327-0128/CGP/v28i02/1-14>.

FELDMANN, Andreas. Uma Mudança no Paradigma da Violência: Terrorismo Não-Governamental na América Latina desde o Fim da Guerra Fria. In: *Revista de ciência política*, v. 25, n. 2, 2005. pp. 03-36. Disponível em <https://dx.doi.org/10.4067/S0718-090X200500020001>.

FOOD SECURITY INFORMATION NETWORK (FSIN); GLOBAL NETWORK AGAINST FOOD CRISES. 2023. *Global Report on Food Crises: Joint Analysis for Better Decisions*, v. 20, outubro de 2023. Disponível em <https://www.fsinplatform.org/sites/default/files/resources/files/GRFC2023-hi-res.pdf>.

FUMAGALLI, Anna. Ler a Bíblia no contexto migratório. In: *Ciberteologia – Revista de Teologia & Cultura*, v. 8, n. 37, 2012. pp. 33-62.

GROODY, Daniel P. *A Theology of Migration: The Bodies of Refugees and the Body of Christ*. Ossining: Orbis, 2022.

INSTITUTO VIVA CIDADANIA. Projeto Mexendo a Panela Alimenta Pessoas Carentes em Boa Vista RR. 2020. Disponível em <https://vivacidadania.org.br/index.php/2020/07/14/projeto-mexendo-a-panela-alimenta-pessoas-carentes-em-boa-vista-rr/>.

IZUZQUIZA, Daniel. *Al partir el pan*: Notas para una teología política de las migraciones. Barcelona: Cristianisme i Justícia, 2010.

JANMYR, Maja. The 1951 Refugee Convention and Non-Signatory States: Charting a Research Agenda. In: *International Journal of Refugee Law*, v. 33, n. 2, junho de 2021. pp. 188-213. Disponível em <https://doi.org/10.1093/ijrl/eeab043>.

KÜNG, Hans. *Yes to a Global Ethic*. Londres: SCM Press, 1996.

KURTULUS, Ersun N. Direitos soberanos nas relações internacionais: uma busca fútil por um comportamento estatal regulado ou regular. In: *Review of International Studies*, v. 28, n. 4, outubro de 2002. pp. 759-777. Disponível em <https://www.jstor.org/stable/20097825>.

LEE, Samuel. *Theology of Migration*. Palestra proferida em Vrije Universiteit, Amsterdã, em 08 de novembro de 2023, no âmbito da disciplina Migration Theology.

LOUW, Daniël J. Anagnorisis (processamento do perdão): A práxis mística-espço do alcance diaconal ao Outro/outros (o caso esperançoso de José e seus irmãos). In: *In die Skriflig*, v. 55, n. 2, 2021. p. 1-10. Disponível em <http://dx.doi.org/10.4102/ids.v55i2.2651>.

MARINUCCI, Roberto. As religiões diante do desafio das migrações e do refúgio, instituto Migrações e Direitos Humanos. Disponível em <https://www.migrante.org.br/refugiados-e-refugiadas/as-religioes-diante-do-desafio-das-migracoes-e-do-refugio/>.

MCAULIFFE, Marie; TRIANDAFYLLIDOU, Anna (org.). *Relatório Mundial das Migrações 2022*. Genebra: Plataforma de publicações da OIM, 2021. Disponível em <https://publications.iom.int/books/world-migration-report-2022-chapter-2-portuguese#:~:text=As%20estimativas%20atuais%20indicam%20que,aqueles%20dentro%20da%20sua%20regi%C3%A3o>.

MENEZES, Cristina Cristina Borges. *Refugiados: A Perda da Dignidade Humana e a Resposta da Igreja Em Meio À Crise Migratória Atual*. Monografia (Graduação em Teologia). Faculdade Batista Pioneira, 2018.

MISSÕES NACIONAIS. *Quem somos*. (n.d.). Disponível em <https://missoesnacionais.org.br/quem-somos/>.

O PROJETO NINHO. *Sobre nós*. Disponível em <https://oprojetoninho.org/>.

PADILLA, C. René. *O Que É Missão Integral?* Viçosa: Ultimato, 2009.

POGGIANELLA, Buno Elmor; FERNANDES Danielle Fagundes; FERNÁNDEZ, Pedro Henrique Cabral. A crise venezuelana e seus reflexos na sociedade brasileira. In: *Revista Jornal Eletrônico*, v. 12, n. 1, 2020. pp. 176-202. Disponível em <http://www.jornaleletronicofivj.com.br/jefvj/article/download/742/728/1437>.

ROMIZI, Francesco; LANZA, Líria Maria Bettioli; BRAGA, Antonio Mendes da Costa. Migração e Religião em Perspectiva: Percursos Migratórios, Contextos Religiosos e Interfaces com Políticas Públicas. In: *Revista Relegens Thréskeia*, v. 11, n. 2, 2022. pp. 1-16. Disponível em <https://revistas.ufpr.br/relegens/article/view/89247/48191>.

SALGUERO, Fabio. las personas refugiadas como lugar teologal y hermenéutico: aportes a la ética del bien común. In: ANDRADE VINUEZA, María Alejandra; SÁNCHEZ CETINA, Edesio (eds.). *Teología migrante: fe e y desplazamiento en la era global*. [S.l.]: FTL, 2020, p. 13-18.

SAQUETTO, Danielli. Projeto de Vila Velha acolhe população indígena da Venezuela. *ES360*, 2021. Disponível em <https://es360.com.br/projeto-de-vila-velha-acolhe-populacao-indigena-da-venezuela/>.

SCALABRINIANOS. *A Congregação dos Missionários de São Carlos*. Disponível em <https://scalabrinianos.com/quem-somos/a-congregacao/>. Acesso em 16 de junho de 2024

SILVA, Sandro Pereira. *A Trajetória Histórica da Segurança Alimentar e Nutricional na Agenda Política Nacional: Projetos, Descontinuidades e Consolidação*. Brasília: IPEA, 2014.

SILVA, Thalita Franciely de Melo. *Cooperação para a Integração dos Refugiados Colombianos no Chile: o caso dos chilombianos*. Dissertação (Mestrado em Relações Internacionais). Campina Grande: Universidade Estadual da Paraíba, 2014.

UNITED NATIONS HIGH COMMISSIONER FOR REFUGEES (UNHCR). *Global Trends: Forced Displacement in 2020, 2021*, 63. Acesso em 10 de outubro de 2023, https://www.unhcr.org/60b638e37/unhcr-global-trends-2020#_ga=2.239568899.1866016895.1628873083-755307507.1628354274.

UNITED NATIONS HIGH COMMISSIONER FOR REFUGEES (UNHCR). *Refugees Statistics*. 2023. Disponível em <https://www.unrefugees.org/refugee-facts/statistics/>.

UNITED NATIONS OFFICE ON DRUGS AND CRIME (UNODC). Case 397 – Argentina, 2018 in *Global Report on Trafficking in Persons 2022: collection of court case summaries*. 2022, p. 550-551. Disponível em https://www.unodc.org/documents/data-and-analysis/glotip/2022/Court_Cases_Summaries_GLOTIP_2022_web.pdf.

UNITED NATIONS OFFICE ON DRUGS AND CRIME (UNODC). *Global Report on Trafficking in Persons 2020*. 2020, p. 31. Disponível em https://www.unodc.org/documents/data-and-analysis/tip/2021/GLOTiP_2020_15jan_web.pdf.

VINCENZI, Brunela. Quem são os Warao refugiados que vieram também para o Espírito Santo. *A Gazeta*, 2021. Disponível em <https://www.agazeta.com.br/colunas/brunela-vincenzi/quem-sao-os-warao-refugiados-que-vieram-tambem-para-o-es-0521>.

WESTHELLE, Vitor. Igreja e tradição: opções e obstruções ecumênicas. In: *Estudos Teológicos*, v. 45, n. 2, 2005. pp. 81-89.

ABSTRACT

The article investigates the role of theology in the reception of refugees in Latin America amidst the challenges posed by conflicts and humanitarian crises impacting the continent. It explores how Christian traditions provide an ethical framework for the reception and protection of displaced individuals, aiming to preserve their dignity and fundamental rights. The analysis commences with an overview of forced migration, particularly in light of Colombian conflicts and the Venezuelan humanitarian crisis, followed by an examination of the relationship between migration and religion, with a focus on Christianity. A biblical approach, exemplified by the story of Joseph, is employed to draw parallels with contemporary migration. Additionally, the fundamental principles and practical applications of migration theology are scrutinized to establish a theoretical foundation for theological studies on migration in Latin America. The conclusion emphasizes the significance of a comprehensive theology addressing the complexities of forced migration in the region, thereby contributing to the discourse on migration, human rights, and social justice in the Latin American context.

Keywords: Forced Migration; Latin America; Migration Theology.

Recebido para avaliação em 21/05/2024

Aceito para publicação em 08/06/2024



RELIGIÃO E MEMÓRIA COLETIVA: ATITUDES DE MIGRANTES EM RELAÇÃO ÀS MUDANÇAS INSTITUCIONAIS DA IGREJA

*Religion and collective memory: attitudes of migrants
towards institutional changes of the church*

Rafael Faustino*

Svetlana Ruseishvili**

Universidade Federal de São Carlos (UFSCar)

DOI: 10.29327/256659.15.1-9

RESUMO:

O presente artigo investiga como as decisões institucionais de lideranças religiosas afetam as experiências e práticas dos fiéis em contextos de deslocamento. Para isso, realiza um estudo empírico sobre a comunidade ortodoxa russa em São Paulo e sua reação à decisão da Igreja Ortodoxa Russa Fora da Rússia (ROCOR) de retomar relações canônicas com o Patriarcado de Moscou, após décadas de afastamento entre as instituições. Os dados mostram que as atitudes dos fiéis em relação à mudança institucional priorizam a preservação da memória coletiva relacionada à história da diáspora e os laços comunitários com a paróquia local. O artigo busca contribuir para uma compreensão mais detalhada da relação entre identidade, memória e religião no contexto da migração.

Palavras-chave: Migração; Cristianismo ortodoxo; Memória coletiva; Cisma.

* Mestrando no Programa de Pós-graduação em Sociologia da Universidade Federal de São Carlos (PPGS-UFSCar). E-mail: rafa.faustino09@gmail.com

** Doutora em sociologia pela Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (FFLCH-USP). Docente no Departamento de Sociologia e no Programa de Pós-graduação em Sociologia da Universidade Federal de São Carlos (UFSCar). E-mail: svetlana@ufscar.br

INTRODUÇÃO

Entre os vários aspectos que unem pessoas em contexto migratório e ajudam a manter viva sua identidade coletiva, a religião tem lugar de destaque. É comum que, durante ou logo após movimentos de migração em massa, erguer templos religiosos esteja entre os primeiros esforços organizados para fomentar a vida em comunidade. Estudos sobre grupos que migraram para o Brasil já mostraram tal trajetória para cristãos sírio-libaneses (Truzzi, 2016) e russos (Ruseishvili, 2016), além de japoneses budistas (Usarski, 2002) e árabes muçulmanos (Ribeiro, 2012). Também já é bem disseminado como os africanos trazidos para o Brasil como escravos procuraram, mesmo sob violência, manter suas práticas de fé, que deram origem às religiões hoje conhecidas como afro-brasileiras (Silva, 2005).

Tal importância dada à religião não se dá apenas pelo seu necessário caráter sagrado. Já foi documentado como a religião, ao atuar como fator de coesão social dos migrantes, colabora com a saúde mental e fortalece a identidade psicossocial desses sujeitos (Coutinho, Dominguez, Sanchez, 2023). Além disso, as práticas religiosas permitem a migrantes “recriar suas culturas nativas para si” e, assim, reproduzir e manter viva sua etnicidade própria (Chafetz, Ebaugh, 2000, p.80). A religião auxilia na criação e na manutenção do que Maurice Halbwachs chama de “memória coletiva” de um grupo, entendendo-a como veículo de “uma história viva que se perpetua ou se renova através do tempo” (1990, p. 67).

Religiões não são estanques, mas permeáveis à cultura e passíveis de transformações. Por vezes, as próprias instituições religiosas são impulsionadoras dessas transformações, tomando decisões que atendem a lógicas distintas daquela que costuma mover os fiéis. Em alguns casos, decisões de cúpulas religiosas (ao menos nos sistemas religiosos que são altamente hierarquizados) geram resultados imprevistos e até indesejáveis para os fiéis, que se veem desafiados a se adequar ao novo *status quo* ou procurar uma alternativa, seja na mesma religião ou em outra. Exemplo mais conhecido são as Reformas protestantes realizadas no século XVI a partir de insatisfações com os rumos e práticas da Igreja Católica.

Nesse sentido, a situação de comunidades de migrantes que vivem distantes dos centros institucionais de suas religiões é singular: enquanto vivem sua fé como um recurso afetivo e mantenedor de laços com seu local de origem, eles podem ser afetados por decisões institucionais que são tomadas em contextos completamente diferentes dos seus.

Cabe avaliar, nesses casos: que efeitos tal cenário pode ter sobre os fiéis na diáspora? Mais especificamente: em que medida alterações no sistema religioso definidos pela instituição mais ampla impactam as atitudes e práticas religiosas de fiéis na diáspora?

Este artigo tentará responder tal questão utilizando como principal material de análise as pesquisas feitas pelos autores junto à comunidade russa e cristã ortodoxa de São Paulo, que se formou nas primeiras décadas do século XX e tem nas igrejas ortodoxas um ponto de referência. Será avaliado o comportamento dessa comunidade diante da decisão da Igreja Ortodoxa Russa Fora da Rússia (ROCOR, na sigla em inglês referente a Russian Orthodox Church Outside of Russia), instituição que governava suas paróquias há décadas, de retomar relações com o Patriarcado de Moscou, a quem até então julgava como herege, em 2007. A decisão gerou revolta em fiéis e um cisma na ROCOR.

O texto se estrutura em seis seções. Nas primeiras duas, abordamos a relação entre religião, memória e identidade no contexto de migrações internacionais. Em seguida, na terceira seção, descrevemos o método e os materiais da pesquisa empírica que norteia a nossa análise. Na quarta parte, situamos historicamente o surgimento da ROCOR, igreja russa no exílio, e mostramos a sua importância para a diáspora dos emigrados russos pelo mundo. Nas duas últimas seções do artigo, abordamos as atitudes das paróquias ortodoxas russas em São Paulo diante da reaproximação entre a ROCOR e o Patriarcado de Moscou em 2007. Ao examinar de perto as atitudes e motivações dos migrantes russos que fazem parte dessas paróquias, constatamos que, quando enfrentam um conflito entre a instituição que rege sua religião e a memória coletiva de suas comunidades, os fiéis em contexto migratório frequentemente se alinham com esta última, encontrando também justificativas religiosas para amparar sua decisão.

O artigo visa contribuir para uma melhor compreensão da relação entre identidade, memória e religião no contexto de deslocamento – temas que são recorrentemente analisados separadamente, mas nem tanto em conjunto. Esperamos obter sucesso em demonstrar que eles estão intimamente ligados na vida coletiva de grupos migrantes.

RELIGIÃO ENTRE MIGRANTES:

AUXÍLIO NA CHEGADA E REFORÇO À MEMÓRIA COLETIVA

Diversos autores já apontaram a importância da religião para a integração de comunidades estrangeiras em contexto migratório. D’Arienzo (2021) identifica três modelos de “dinâmi-

cas de agregação” pelas quais a comunidade religiosa pode ajudar o migrante a se situar já na chegada a um novo local. O modelo *internacional* permitiria que, pelo exercício da mesma fé, imigrantes de diferentes países ou etnias se ajudem no local de chegada; já pelo modelo *intercultural* o compartilhamento da religião entre nativos e migrantes facilita a integração dos últimos junto à sociedade de chegada. Já no modelo *étnico* de integração, a identificação étnica, religiosa e linguística permite “o reforço da homogeneidade cultural e dos laços com os compatriotas através da reencenação das práticas religiosas do país de origem”, (2021, p. 224).

Tal argumento está em linha com a afirmação já citada de Chafez e Ebaugh (2000, p. 80) sobre “recriar as culturas nativas” em contexto migratório. As autoras apontam que “os processos de desenraizamento, migração e reassentamento produzem intensificação do compromisso religioso por parte dos imigrantes”. Elas ainda distinguem (Chafez e Ebaugh, 2000, p. 80) as formas específicas por meio das quais o vínculo religioso contribui para a reprodução dos laços étnicos: uma dos principais é a reunião para uso do idioma nativo, que, tanto em contexto religioso quanto no informal, mantém a cultura viva. Outra é a educação religiosa da segunda geração de migrantes – um processo cuja efetividade tende a decair ao longo das gerações, mas que, ainda assim, garante a transmissão cultural, ou seja, prolongamento dos traços culturais do grupo migrante.

Tal prolongamento consiste em manter viva a memória coletiva do grupo migrante. Essa memória, segundo Halbwachs, funciona de modo a enaltecer as similitudes e traços que diferenciam o grupo em questão do restante da sociedade, com a esperança de “perpetuar os sentimentos e as imagens que formam a substância do seu pensamento” (1990, p. 87). Ela sempre atuará no sentido de convencer o grupo, enquanto ele existir, de sua permanência e continuidade. Halbwachs assinalou (cf. Rivera, 2010) a importância da religiosidade nesse processo, sendo apontando-a como “um modo particular de mobilização da memória, o que permite garantir a continuidade da mensagem por meio da sucessão das gerações de fiéis” (Rivera, 2010, p. 74).

Tal reprodução não seria possível sem um suporte físico. A memória coletiva, para Halbwachs, só pode se dar entre grupos localizados no tempo e no espaço (1990, p. 86), enquanto vivam os representantes que compartilharam fisicamente aquelas memórias. Para prolongar essa transmissão ao longo das gerações, os espaços que caracterizem aquele

grupo são fundamentais. Nesse sentido, o autor aponta os templos religiosos como âncoras de estabilidade para os grupos que o frequentam (1990, p. 156). No caso específico de grupos migrantes, Chafetz e Ebaugh também apontam a importância dos templos religiosos para “lembrar imigrantes de sua herança étnica” ao mesmo tempo em que se pretende, com as práticas religiosas, fortalecer os laços comunitários na nova residência (2000, p. 81).

Assim como as igrejas em si, a presença de sacerdotes ou autoridades religiosas legitimadas pelos migrantes é fundamental para que tal coesão se estabeleça. Truzzi (2016), por exemplo, aborda, no caso dos árabes cristãos no interior de São Paulo, o risco de esvaziamento que as igrejas de sua comunidade sofriam diante da proximidade com o catolicismo romano, que dominava o ambiente cultural em torno dos migrantes. Tal cenário exigiu “um enorme esforço para se diferenciarem e afirmarem suas especificidades em um meio francamente católico latino”, diz o autor, que completa:

Daí a importância que apresentam, para todas essas igrejas, os sinais distintivos associados ao rito próprio, à liturgia, aos códigos disciplinares, etc. Neste particular, o clero assume uma importância fundamental, justamente graças à sua posição de guardião da tradição. Entretanto, tal função está sujeita a uma contínua negociação e não deve ser exercida de modo inflexível, uma vez que os fiéis e o próprio meio social colocam questões que demandam uma renovação da tradição [...] (Truzzi, 2016, p. 282).

Ou seja: no contexto de deslocamento internacional, a religião é central não apenas como provedora de amparo psicológico ou preservação da identidade original dos migrantes. Enquanto prática social estruturada dentro da instituição religiosa, ela tem papel central na incorporação de migrantes à sociedade de instalação (Levitt, 2003; Nordin, Otterbeck, 2023). A vida religiosa pressupõe interações entre fiéis e clero, e também entre grupos de fiéis que possam ter origens nacionais e trajetórias migratórias distintas; bem como o comprometimento com tradições ou promoção de mudanças e adaptações dos ritos ao novo contexto cultural.

RELAÇÕES ENTRE IGREJAS E FIÉIS:

SECULARIZAÇÃO, HISTÓRIA E IDENTIDADE ENTRE MIGRANTES

Não é extensa a bibliografia que analisa sociologicamente a correspondência entre decisões de instituições eclesiais e as ações e experiências de fiéis. Em revisão de 530 pu-

blições sobre religião e espiritualidade feita em 2020, Herzog et al. classificaram os estudos conforme o nível da unidade de análise: micro (indivíduos), meso (organizações, grupos e redes religiosas) e macro (instituições como governos e sistemas legais) e apontaram a necessidade de se produzir mais pesquisas que conectem diferentes níveis (Herzog et al., 2020, p. 40). O mesmo chamado já havia sido feito por Finke (2014) ao apontar como a distinção entre esses níveis, buscada pelos cientistas para circunscrever suas pesquisas a apenas um deles, é muitas vezes artificial, e que estudos que relacionem mais de um nível podem “fornecer uma explicação mais completa” e apresentar “frequentemente um teste mais eficaz de uma teoria” (Finke, 2014, p. 12).

Em outra revisão abrangente, mas abordando especificamente o protestantismo, Sullins aponta como surpreendente o baixo número de pesquisas que estudam o variado nível de centralização da autoridade nas diversas denominações protestantes e suas consequências concretas (2003, p. 279).

De qualquer forma, existem estudos clássicos da sociologia da religião que, ainda que não expressem o objetivo de relacionar diferentes escalas de análise, acabam promovendo tal ligação ao propor teorias abrangentes. É o que acontece no debate sobre a secularização – provavelmente o principal que ocorre nesta área. Se considerarmos a definição de secularização apontada por Casanova como a mais difundida na literatura sociológica – isto é, o “declínio de crenças e práticas religiosas nas sociedades modernas” (Casanova, 2007) –, pode-se dizer que o que está em debate é o grau de influência das instituições religiosas na ação rotineira religiosa dos indivíduos, migrantes ou não.

Com raízes em Weber (Pierucci, 1998), esse debate colocou em oposição correntes que apontam, ou contrariam, a validade da afirmação de que a religiosidade perdeu força ao longo do século XX. Em geral, tendem a estar opostos sociólogos estadunidenses e europeus ocidentais, com os primeiros negando a teoria da secularização, e os segundos a sustentando. Exemplo notório é a discussão feita publicamente pelo estadunidense Rodney Stark e o escocês Steve Bruce, sistematizada e resumida por Mariano (2008).

Conforme explica Mariano, para Stark as escolhas religiosas das pessoas seguem critérios de racionalidade semelhantes aos (no entendimento do autor estadunidense) usados economicamente: procuram mais benefícios com menores custos (Mariano, 2008, p. 43). Assim, buscam a religião para garantir salvação espiritual, oferecendo em troca va-

riados níveis de devoção. Essa demanda por bens espirituais seria “inexaurível”, o que garante a perenidade da religiosidade e “torna a secularização, em teoria, impossível” (Mariano, 2008, p. 43).

Bruce nega essa religiosidade intrínseca aos seres humanos e aponta que se deve considerar o contexto histórico e cultural de cada sociedade. Assim, a por ele alegada redução da religiosidade na Europa Ocidental durante a modernidade é “uma tentativa de explicar um agrupamento de mudanças específicas historicamente e geograficamente” (Bruce, 1999).

Ao avaliar a disputa em torno do termo, Casanova (2007, p. 8-9) aponta que ela é, além de teórica no âmbito sociológico, uma questão de perspectiva dos autores. Os autores estadunidenses, diz ele, veem seu país como já fundado em um mundo moderno e secularizado, então não enxergam como plausível admitir uma diminuição posterior da religiosidade. Na verdade, aponta Casanova (2007), o que se viu nos séculos recentes foi as instituições religiosas preencherem o espaço público no país. Já na Europa ocidental, aponta, houve o inegável refreamento, na esfera pública, das religiões que até o início do século 20 eram impostas aos cidadãos.

Com isso, os sociólogos europeus tendem a combinar a definição já citada de secularização com outra, que diz respeito à perda de poder das religiões sobre instituições governamentais (Casanova, 2007, p. 8). Esses diferentes caminhos da relação entre instituições civis e religiosas seriam, sugere o autor, condicionantes dos debatedores e das teorias propostas.

Explorar as possibilidades desse debate pode indicar novos caminhos para estudar a relação entre diferentes esferas do sistema religioso. A validade da teoria da secularização representaria, em tese, uma menor condição das instituições religiosas exercerem poder direto sobre as atitudes dos fiéis – o que de fato parece verdadeiro no caso europeu, mas demanda mais cuidados antes de possíveis extrapolações para outros contextos. Como sugere Casanova, avaliar a questão da secularização – e, arriscamos dizer, da relação entre decisões de cúpulas religiosas e as experiências de fiéis – envolve particularismos históricos que dizem respeito às transformações de cada sociedade estudada.

Como afirma Mariano (2008, p. 62), existem “vários e divergentes imperativos (além dos mercadológicos), racionalidades, motivações e interesses em jogo nesses grupos

religiosos, dependentes de diferentes trajetórias históricas, tradições denominacionais, contextos de ação religiosa e mediações socioculturais". Ou seja, para compreender os motivos que levam os religiosos a adotar uma ou outra posição frente a suas lideranças, é necessário voltar a Weber e considerar não apenas a racionalidade relacionada a fins destacada por Stark, mas também a orientada por valores, (Mariano, 2008, p. 45). É isso o que fazemos aqui em relação aos migrantes de origem russa afetados por decisões de cúpulas religiosas.

Especificamente sobre o cristianismo ortodoxo russo, a maior parte dos estudos contemporâneos aborda a relação entre religião e identidade étnica, seja dentro ou fora do país. Agadjanian (2001) aponta como, após o fim da União Soviética, os russos encontraram na ortodoxia uma "fonte étnica auxiliar" para afirmar sua identidade. Assim, após um período de *laissez-faire* no país no início dos anos 1990, as autoridades governamentais restringiram o crescimento de outras religiões que buscavam ganhar espaço na Rússia, promovendo uma aliança entre governo e Igreja Ortodoxa Russa que perdura até hoje.

Veremos que, apesar da religiosidade "mais pronunciada, visível e politicamente instrumental" (Agadjanian, 2001, p. 476) dessa ortodoxia que se renovou dentro da Rússia, a mesma religião na diáspora russa é mobilizada de forma distinta, e até em oposição a esta aliança entre governo e instituição oficial. Mitrokhin e Nuritova (2009) e Evans e Northmore-Ball (2012) são outros autores que analisam o crescente vínculo entre identidade, religião e nacionalismo político na Rússia sob o governo de Vladimir Putin, com conclusões próximas às de Agadjanian.

Kazarian (2015) é um a apontar as consequências dessa aliança política-religiosa para a diáspora russa, abordando a numerosa comunidade de origem russa na França. Seu trabalho, que avalia os efeitos para o cristianismo ortodoxo das discussões envolvendo a laicidade no país, destaca como a Igreja Ortodoxa Russa busca aumentar sua influência sobre os russos emigrados, que recebem tal aproximação com desconfiança. Na diáspora russa, diz o autor, a natureza da imigração – que foi eminentemente política no contexto de fuga após a Revolução Bolchevique – determina o caráter das manifestações culturais e religiosas (Kazarian, 2015, p. 246). Na França, tal fator resultou em uma resistência dos russos a aceitar alianças com o poder religioso (e político) da ortodoxia oficial. Veremos que o mesmo se deu no Brasil.

Por fim, há os estudos sobre a imigração russa para o Brasil, destacando-se os trabalhos de Ruseishvili (2016) e Vorobieff (2006) sobre a formação dessas comunidades em São Paulo no início do século XX e a importância das igrejas ortodoxas para a sua coesão. Também nesses casos fica patente a ligação íntima entre religião e identidade, que, conforme mostraremos a seguir, constrói-se por meio de uma memória coletiva que visa preservar no tempo a história trazida do país de origem e refundada no momento de sua imigração.

MATERIAIS E MÉTODO

Empiricamente, a presente análise resulta do estudo sociológico qualitativo “A disputa no cristianismo ortodoxo pela preferência dos fiéis russos em São Paulo”, desenvolvida por Rafael Faustino em caráter de iniciação científica entre os meses de abril de 2021 e 2022 junto três paróquias ortodoxas russas em São Paulo¹. O estudo investigou o que aparentava ser uma disputa entre diferentes ramos do cristianismo ortodoxo russo pela preferência dos fiéis da diáspora na cidade – um grupo dissidente da Igreja Ortodoxa Russa Fora da Rússia (ROCOR), tradicionalmente presente na cidade; e o Patriarcado de Moscou, que abriu uma paróquia em São Paulo pela primeira vez em 2013.

Metodologicamente, a pesquisa se deu por meio da análise documental e pesquisa de campo qualitativa. A análise documental se debruçou sobre documentos oficiais produzidos pelas instituições religiosas envolvidas (Patriarcado, ROCOR e o grupo que se separou desta) e suas manifestações públicas sobre o caso. Patriarcado e ROCOR disponibilizavam na internet o histórico de suas comunicações públicas, tanto entre clérigos de diferentes níveis quanto epístolas à comunidade de fiéis. Elas forneceram informações valiosas que atestaram a importância, para as organizações e o público de paroquianos, do conflito estudado.

A pesquisa de campo consistiu em observação etnográfica de cultos, eventos da comunidade e fóruns virtuais nas redes digitais e entrevistas semiestruturadas. As entrevistas foram realizadas entre setembro e dezembro de 2021. Foram entrevistados três clérigos e 11 paroquianos de três igrejas ortodoxas russas em São Paulo – duas ligadas ao

¹ A pesquisa ocorreu sob orientação do prof. Dr. Ricardo Mariano na Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (FFLCH-USP).

grupo que se separou da ROCOR quando esta organização decidiu estabelecer comunhão com o Patriarcado de Moscou; e uma do próprio Patriarcado. Um roteiro semiestruturado foi elaborado de forma a compreender o que motivava cada pessoa a se posicionar com uma ou outra instituição (já que uma não reconhecia a legitimidade da outra), e como a divisão existente contribuía para a coesão da comunidade russa na cidade e sua afirmação identitária.

Entre os entrevistados, havia paroquianos de origem russa – a maior parte de imigração mais recente ou nascidos no Brasil, mas também duas pessoas de imigração antiga que viveram diferentes períodos da comunidade russa na cidade – e também brasileiros. Já entre os clérigos, os ligados ao grupo que saiu da ROCOR eram membros históricos da comunidade, ministrando cultos há décadas; e o do Patriarcado era de migração recente.

Os resultados foram afetados pela pandemia. Na época da pesquisa de campo, as políticas de restrição aos encontros coletivos estavam sendo flexibilizadas após a disseminação das vacinas contra a covid-19, mas as igrejas ainda estavam com um número de frequentadores relevantemente mais baixo que o habitual, segundo os clérigos entrevistados. Das três paróquias visitadas, em duas (a do Patriarcado e uma do grupo que se separou da ROCOR) praticamente não foram encontrados frequentadores de origem russa – estes eram mais idosos e mantinham-se em casa diante do risco da pandemia. Já na terceira, havia número equilibrado de frequentadores entre russos/descendentes de russos e brasileiros.

Aqui, destacamos os dados obtidos nas entrevistas, para demonstrar como sua decisão foi orientada pela intenção de preservar a memória coletiva². Focamos no grupo que se separou da ROCOR, que é mais numeroso, tinha na época maior presença de russos e descendente de russos, e teve sua união colocada em xeque com a decisão da liderança de sua instituição religiosa em 2007 – fornecendo matéria prima para a discussão sobre a relação entre religiosidade e afetividade da vida em grupo³.

² Os nomes e o gênero dos entrevistados serão mantidos em anonimato, assim como os nomes das paróquias para preservar a sua privacidade.

³ é importante ressaltar que o Patriarcado, embora com inserção recente no Brasil, tem na sua paróquia em São Paulo uma história também icônica e ligada à comunidade russa no país. Porém, os poucos russos que restavam dessa época não estavam acessíveis durante o estudo de campo.

REVOLUÇÃO RUSSA DE 1917 E EXÍLIO DA IGREJA ORTODOXA

A criação da Igreja Ortodoxa Russa Fora da Rússia (ROCOR) foi consequência direta da Revolução Bolchevique de 1917. A tomada de poder pelos revolucionários resultou na emigração de mais de um milhão pessoas a partir do antigo Império Russo (Sorokin, 1942, p. 110). Entre eles estavam bispos e outros clérigos ligados à Igreja Ortodoxa Russa, ou Patriarcado de Moscou, criada em 1589 e instituição oficial da ortodoxia russa.

A Igreja era liderada então pelo Patriarca Tikhon, o primeiro a obter este título desde que Pedro, o Grande, o aboliu em 1721 e submeteu a instituição ao czarismo russo (Bissonnette, 1956). Tendo obtido sucesso em garantir a independência da Igreja em relação ao Estado, Tikhon esperava aproveitar o momento transformador para implementar mais reformas, mas seu ímpeto logo foi freado pelos revolucionários. Após anos de guerra civil, em 7 de novembro de 1920 o Patriarca e o corpo governante da Igreja autorizaram os bispos a organizar a si próprios eclesiasticamente caso perdessem contato com a administração central (Seide, 1983). Conforme isso de fato aconteceu, os bispos o utilizaram para criar a ROCOR ainda em 1920, que teve como primeiro líder o Metropolita Antônio Khrapovitskii.⁴

Na Igreja Ortodoxa Russa, o Patriarca Tikhon, opositor ao regime comunista que enfim se instalou em 1922, foi preso nesse mesmo ano e morreu em abril de 1925. Seu sucessor, Pedro de Krutitsy, ficou apenas 8 meses como *locum tenens* do Patriarcado antes de ser preso em dezembro do mesmo ano. O cargo então recaiu sobre Sérgio Stragorodsky, que em 29 de julho de 1927 emitiu uma encíclica declarando lealdade da Igreja à União Soviética, exigindo dos religiosos no exílio que fizessem o mesmo e afirmando que “qualquer ataque direcionado à União [...] é reconhecido por nós como um golpe direcionado a nós” (Stragorodsky, 1927 *apud* ROCOR Studies, 2017).

A exigência foi rejeitada pela ROCOR, que em 5 de setembro de 1927 decretou a quebra nas relações com a instituição Igreja Ortodoxa Russa até que cessasse o que a RO-

⁴ O processo para a criação da ROCOR passou pela existência temporária de outros órgãos eclesiásticos, e a intermediação dos Patriarcados de Constantinopla e da Sérvia, em um processo cujo esmiuçamento não caberia neste texto. Para detalhes, sugerimos a leitura da coleção de artigos *História da Igreja Ortodoxa Russa Fora da Rússia de seu início até o presente*, escrita por Gernot Seide e disponível no portal ROCOR Studies: <https://www.rocorstudies.org/2012/02/15/gernot-seide-history-of-the-russian-orthodox-church-outside-russia-from-its-beginning-to-the-present-1983/>

COR via como perseguição da Igreja pelas autoridades soviéticas (Seide, 1983).⁵ Por sua vez, a Igreja Ortodoxa Russa declarou a instituição criada no exílio como excluída do cânone ortodoxo. Assim, desde 1927 a ROCOR, principal igreja cristã ortodoxa russa que congrega membros da diáspora, não tinha relações eclesiais com o Patriarcado de Moscou.⁶

O desenvolvimento das comunidades russas ortodoxas espalhadas pelo mundo se deu sob esse contexto, em que o Patriarcado era visto como herege e tomado pelo *sergiânismo* – doutrina que submetia a Igreja considerada sagrada a um poder civil.⁷ Embora a diáspora russa tenha sido muito heterogênea, a orientação antibolchevique era seu elemento unificador. A principal fonte desse antissovietismo dos emigrados era justamente o combate à religião e a perseguição às igrejas na Rússia, sobretudo a ortodoxa (Gousseff, 2008). Assim, as igrejas surgiam em todas as localidades onde se instalavam os exilados russos coletivamente.

Em São Paulo, por exemplo, os primeiros grupos de russos emigrados depois da revolução e guerra civil russa aparecem já em 1921. As primeiras igrejas e comunidades de fiéis também começam a aparecer nesse período: em 1922, a comunidade batista da Letônia na colônia Varpa, no Oeste do Estado (Tupes, 1988); em 1926, a Igreja Batista Russa no bairro Vila Prudente em São Paulo (Cocicov, 2005); em 1935, a Igreja Santíssima Trindade dos *velhos crentes* na Vila Alpina (Vorobieff, 2006); e as paróquias ortodoxas: em 1928, a paróquia São Nicolau no centro de São Paulo, que ganhou o seu templo próprio em 1939; e, em 1931, a Igreja da Santíssima Trindade na Vila Alpina, entre outras.

A religião e a preservação da vida paroquial continuaram prioridade para esses migrantes mesmo depois da Segunda Guerra Mundial, quando novas levas migratórias se

⁵ A atitude de Stragorodsky também foi rejeitada por fiéis e clérigos na própria União Soviética, que também romperam laços com a administração da Igreja e, diante da impossibilidade de seguir atuando sob perseguição comunista, criaram o que se tornou conhecido como Igreja das Catacumbas, considerada hoje símbolo de resistência ortodoxa ao poder civil. Detalhes em <https://www.rocorstudies.org/2020/02/08/history-of-the-russian-orthodox-church-outside-russia-from-its-beginning-to-the-present-part-i-chapter-4/>

⁶ Sérgio Stragorodsky foi recompensado pela sua fidelidade ao regime comunista, ganhando cargos com algum prestígio até que foi declarado Patriarca em 1943, em meio à política stalinista de apelar à religião ortodoxa para angariar apoio em meio à Segunda Guerra Mundial. Sérgio morreu em 15 de maio de 1944.

⁷ Na época de realização do estudo empírico, o termo ainda era comumente usado entre os clérigos e os paroquianos mais antigos nas paróquias ortodoxas russas do grupo que se separou da ROCOR.

estabeleceram em São Paulo (Ruseishvili, 2018). Até os anos 1980, havia na cidade em torno de sete paróquias ortodoxas russas ativas, sem contar outros grupos religiosos cristãos como batistas, velhos crentes e ucranianos católicos do rito oriental (Vorobieff, 2006; Silva, 2015).

A comunidade de migrantes russos ortodoxos no Brasil era fundamental para a ROCOR. Em 1934, a primeira diocese da ROCOR na América Latina foi estabelecida sob a direção do Bispo Theodóssio, com a sede diocesana localizada na Catedral São Nicolau, em São Paulo. O Bispo Theodóssio era um fervoroso opositor do sergianismo na diáspora e reuniu ao seu redor um grupo de emigrados politicamente ativos que monitoravam a manifestação de sentimentos pró-soviéticos na comunidade russa.

Ao longo da Segunda Guerra, após a URSS ter sido invadida pela Alemanha, a diáspora russa pelo mundo se dividiu entre aqueles que defendiam a resistência do Exército Vermelho e aqueles que apostavam na derrota do regime soviético. Essa divisão teve impactos também na vida eclesiástica em São Paulo. O Patriarcado de Moscou aproveitou o momento de comoção para reafirmar a sua autoridade com os ortodoxos emigrados. O sacerdote Dimitry Tkatchenko, então pároco da Igreja Santíssima Trindade em São Paulo, rompeu com o Bispo Theodóssio em 1942 e se vinculou ao Patriarcado de Moscou. Em 1944, ele ajudou a publicar a tradução brasileira do livro *A verdade sobre a religião na Rússia*. Originalmente, o livro foi publicado em 1942 em Moscou, com prefácio do Patriarca de Moscou Sérgio, em que ele negava a perseguição à igreja pelo Partido Comunista Soviético. Como parte da divulgação do livro no Brasil, Tkatchenko ainda deu entrevistas para jornais brasileiros defendendo a liberdade religiosa na União Soviética e a legitimidade do Patriarca Sérgio, enquanto acusava o Bispo e a ROCOR de simpatizarem com Hitler (Ruseishvili, 2016).

Enquanto isso, a diocese brasileira da ROCOR proibia seus sacerdotes de ministrar liturgias em memória das vítimas da guerra e dos soldados do Exército Vermelho, e policiava atentamente os dissidentes entre a comunidade russa, recorrendo até mesmo ao auxílio da Polícia Política (Ruseishvili, 2016). Mesmo após o fim da guerra, essa diocese permaneceu como um dos centros intelectuais mais importantes do segmento mais conservador da igreja ortodoxa no exílio. Por exemplo, o periódico nacionalista e monarquista *Vladimirskiy Vestnik*, publicado pelos membros da paróquia próximos ao Bispo depois da Se-

gunda Guerra Mundial, era distribuído para Europa, Estados Unidos e Austrália até o final dos anos 1960.

REAPROXIMAÇÃO DA ROCOR COM O PATRIARCADO DE MOSCOU

O imaginário de ligação entre o Patriarcado de Moscou e um governo considerado moralmente corrupto não se dissipou facilmente quando a União Soviética caiu no último dia de 1991. Mesmo após o fim do regime, desconfiava-se da influência dos antigos membros daquele regime sobre o Patriarcado, que ainda era visto pelos fiéis na diáspora como uma instituição subserviente ao poder estatal⁸. Colaborava para isso a trajetória do Patriarca Alexei Ridiger, que subiu ao cargo em 1990 e que teve toda sua formação religiosa durante o regime soviético. Em muito por isso, a ROCOR ainda se manteve uma instituição influente sobre a diáspora russa nesse novo cenário.

No entanto, uma reaproximação entre ROCOR e Patriarcado passou a acontecer no início do século XXI, à medida que este buscou se redimir da sua atuação no período comunista. Isso foi feito com atos como um pedido de desculpas oficial de Alexei Ridiger em 2001; a reconstrução, ordenada pelo mesmo Patriarca, da histórica Catedral de Cristo Salvador em Moscou; e a canonização dos “novos mártires” da ortodoxia russa (as vítimas perseguidas religiosamente pelo regime comunista, incluindo a própria família imperial assassinada pelos bolcheviques em 1918) (Christensen, 2017). A reaproximação, intermediada pelo presidente russo Vladimir Putin, resultou na assinatura do Ato de Comunhão Canônica em 2007 (Evans; Northmore-Ball, 2012), por meio do qual a ROCOR foi aceita no cânone da ortodoxia russa e o Patriarcado oficialmente perdoado e reconhecido por ela.

A comunhão gerou estremecimentos dentro da ROCOR, com diversas alas dentro da organização apontando que o Patriarcado não estava recuperado dos “pecados da era comunista”, nas palavras dos entrevistados, e que o acordo colocava a ROCOR em subserviência àquela instituição.

Embora parte das insatisfações tenha se dissipado, aconteceu um cisma dentro da organização, com um grupo liderado pelo bispo ucraniano Agafangel Pashkovsky se separando da ROCOR. Nesse grupo estavam os clérigos da diocese brasileira da ROCOR, que

⁸ Mesmo em 2021, durante as entrevistas que realizei com russos ortodoxos, havia a recorrente noção de que a Rússia, administrada por um “ex-espião da KGB”, na figura de Vladimir Putin, ainda não estava livre do comunismo.

manteve sob sua administração 12 paróquias ligadas à instituição, incluindo as seis existentes na região metropolitana de São Paulo. Esse grupo cismático ficou separado do Patriarcado de Moscou e também da ROCOR, reivindicando para si o título de *verdadeira ROCOR* – ele costuma ser citado na literatura internacional como ROCOR (A), em referência a Agafangel.

Esse episódio gerou constantes debates dentro das paróquias em São Paulo. Um dos párocos locais afirmou em entrevista:

Tínhamos algumas pessoas que eram radicalmente contra, mas tão radicalmente com medo que isso acontecesse, medo da atitude de um de nós, três padres, que preferiram por algum tempo se abster de ir à igreja, até ter certeza do que iria acontecer dali para frente. [...] Algumas pessoas, pelo contrário, foram muito receptivas a essa união. No momento em que nós decidimos não participar [da comunhão com o Patriarcado], elas simplesmente deixaram de vir nas nossas paróquias.

O depoimento denota o conflito de motivações envolvidas na situação. Sob o prisma religioso, a discussão era: seguir o que a instituição maior determinava, compreendendo que fazer o contrário colocaria o fiel em contradição com uma organização considerada sagrada e o cânone ortodoxo; ou permanecer fiel à convicção de que a união com o Patriarcado colocaria sua igreja (e os fiéis) em cumplicidade com uma instituição pecadora.

ATITUDES DOS FIÉIS EM RELAÇÃO AO CISMA

Enquanto as atitudes do clero são moldadas por motivações emocionais, dogmáticas e institucionais, os paroquianos podem se posicionar diante do cisma de maneiras diversas. No nosso caso, a maioria dos membros das paróquias preferiu seguir a decisão do clero de não se juntar ao Patriarcado. Em 2013, houve mais um dilema quando o Patriarcado de Moscou abriu sua própria paróquia em São Paulo e tentou atrair para ela parte da comunidade russa que frequentava as paróquias consideradas *cismáticas*. Nesse momento, os paroquianos pertenciam aos grupos heterogêneos: os migrantes *antigos* e seus descendentes, os migrantes *novos* e os brasileiros.

Em geral, os migrantes antigos e seus descendentes compartilhavam o *ethos* antissoviético característico ao clero da ROCOR (A), já que a revolução comunista tenha sido a razão da emigração de seus pais e avôs e do rompimento com os familiares que ficaram

atrás da Cortina de Ferro. Por outro lado, os paroquianos da migração nova eram alheios a essas grandes divisões organizacionais porque o Patriarcado de Moscou possuía monopólio das igrejas ortodoxas na Rússia pós-soviética. Assim, se para os primeiros o argumento histórico acionava a memória coletiva de emigração como ruptura e igreja no exílio como resistência, para os segundos ele não fazia sentido.

Assim, os paroquianos originários da imigração antiga que seguiram o clero para a ROCOR(A) se referiram aos motivos canônicos e afetivos para justificar as suas ações. Pelo lado canônico, absorveram a argumentação dos padres no sentido de apontar a sua igreja como a de fato *legítima*, com base no cânone ortodoxo que os orienta, para reunir os russos ortodoxos em São Paulo. Isso porque a ROCOR teria ignorado as heresias do Patriarcado e se aliado a uma instituição corrupta. Pelo lado afetivo, se referem ao fato de terem a relação com a paróquia por várias gerações. Isso envolve sobretudo a memória afetiva que os membros carregam junto a essas paróquias, aos demais frequentadores e aos párocos, que administram os locais há várias décadas. São pessoas que cresceram frequentando aquelas igrejas, ouvindo as histórias de seus antepassados que ajudaram a erguê-la em um esforço coletivo; ou tiveram ali momentos simbólicos de suas vidas, como batismos e casamentos.

Além disso, há ainda o apreço pelo espaço histórico e o temor de que, se aceito, o Patriarcado de Moscou “tomasse para si” as igrejas que foram erguidas pelas comunidades. Chegavam aos fiéis notícias sobre investidas judiciais da instituição sobre paróquias na diáspora em outros países,⁹ e houve ao menos um caso no Brasil em que uma paróquia de fato passou ao Patriarcado – mas por um pedido da própria comunidade, devido à falta de um pároco para ministrar os cultos. Um clérigo do grupo que se separou da ROCOR afirmou: “A gente percebe que eles não estão preocupados com nossa pessoa, e as ovelhas em si, mas com a parte material. Com os prédios das igrejas”.

Não se trata de uma preocupação meramente material, mas também afetiva, ligada aos edifícios onde a memória coletiva da comunidade se funda e se renova constantemente. As paróquias em geral foram construídas com recursos dos imigrantes de origem russa, e desde então mantida ativa por eles e pelos seus descendentes. Existe a noção de

⁹ Um dos exemplos mais simbólicos se deu em Nice, na França, onde o Patriarcado conseguiu judicialmente obter a posse da igreja de São Nicolau, construída em 1912. Para detalhes, ler <https://eurasianet.org/on-the-french-riviera-emigres-fight-a-russian-advance>

que ali está a história viva da comunidade – ainda que seja menor, hoje, a quantidade de frequentadores de origem russa em relação a décadas passadas.

Aos argumentos ligados à memória afetiva dos paroquianos da migração antiga, se juntam as motivações ligadas ao sentimento de pertencimento dos paroquianos da migração recente. Nos depoimentos dos nossos entrevistados fica claro que a paróquia e a sua comunidade representam para eles uma comunidade de acolhida fora do seu país de origem. As divisões institucionais ficam menos importantes quando exigem o rompimento de relações comunitárias estabelecidas com os fiéis e o clero:

Uma coisa que eu lembro [de quando o Patriarcado de Moscou passou a ter presença em São Paulo], é de pensar ‘vou ficar onde estou’. Abriu outra paróquia, mas não tenho ligação com ela. [...] Eu me casei nessa igreja, batizei meus filhos nela, sou amiga do padre. É como uma família. Sou bem recebida aqui. Não me interessa, mesmo se o patriarca falar que nenhum russo pode ir nessa igreja.

Outra paroquiana afirmou:

Na Rússia eu frequentava igrejas de muito alta espiritualidade [...] um dos lugares de mais alta espiritualidade da ortodoxia no mundo. Mas eu não era ‘de casa’ lá, estava só frequentando. E quando cheguei no Brasil, foi interessante que, com poucos russos, mas um lugar para eles, eu tive pela primeira vez uma casa ortodoxa. Lá na Rússia as igrejas são enormes, e os pastores não dão conta de aprofundar a relação com os paroquianos. E aqui aconteceu o contrário. Por estarmos mais expostos, juntinhos, próximos. Eu amei esse fato, nunca me senti tão aconchegada espiritualmente quanto aqui. Acabei achando minha igreja [...] eu não mudaria de igreja, porque tenho um vínculo com eles. É como se fosse uma traição. São pessoas que me apoiaram nos momentos mais difíceis, me abraçaram, não posso deixá-los.

Assim, a dimensão comunitária da vida religiosa para esses migrantes é priorizada acima da dimensão canônica. O sentimento de fraternidade e comunhão característico para grupos religiosos deriva do compartilhamento de crenças, identidades e práticas e pode contribuir com a inserção dos recém-chegados na sociedade de instalação (Vasconcelos, 2022; Caglar; Glick-Schiller; Guldbrandsen, 2006; Ruseishvili; Teodoro, 2023).

Outra pessoa, da mesma paróquia das duas depoentes citadas acima, era um caso raro de alguém que mantinha relações com os dois grupos – cumpria ritos religiosos na paróquia do grupo cismático, mas tinha compromissos profissionais ligados ao espaço do

Patriarcado. Tem relações cordiais com pessoas desse último lugar, mas com relação ao espaço para a prática religiosa, afirma:

Quando a gente foi para a igreja [do grupo cismático], parece que... sabe quando tem uma afinidade com a pessoa? Eu senti isso com o padre. Tem alguma coisa, não sei nem explicar. Quando eu conheci o padre [do Patriarcado], que veio poucos anos atrás, eu fiz amizade com ele, com a esposa dele, mas não mudei para a igreja do Patriarcado de Moscou. Porque acho que tem alguma coisa que eu me sinto mais afinada com a [paróquia do grupo cismático].

Houve casos em que a transformação da instituição levou à decisão de mudar de lado. Uma das pessoas entrevistadas, de imigração mais recente, frequentava uma paróquia do grupo cismático enquanto não sabia da cisão existente – após os anos de maior tensão, o assunto já não era comentado cotidianamente. A pessoa foi informada sobre o caso por familiares em uma viagem à Rússia, e ao retornar para o Brasil passou para a paróquia do Patriarcado, justificando sua escolha na entrevista com “os dons celestiais da comunhão” – a noção de que só se recebe a graça divina quando em contato com a igreja considerada em verdadeira conexão com Deus.

Tal decisão foi contrária à da maioria das pessoas encontradas. Mas também confirma o peso do vínculo coletivo da comunidade na vida religiosa. Para além do fundamento religioso de sua mudança, essa pessoa cortou relações com os antigos colegas de paróquia (de quem dizia ser bastante próxima) por opção própria, ao considerar sua nova vida incompatível com as companhias anteriores. Perguntada se pensava em retomar contato com os antigos colegas de paróquia, a pessoa afirmou:

Melhor eles pensarem se eles querem algum contato. Não tanto comigo, mas o que seria mais próximo para eles. Porque o meu caminho próximo, hoje, é aqui. Junto com as pessoas dessa comunidade. Então se um dia eu tiver essa oportunidade, eu conversaria. Mas não iria chamar ninguém [para a paróquia do Patriarcado] e não gostaria de ser chamado [para ir à paróquia do grupo cismático].

Para a maioria das pessoas entrevistadas, a decisão foi de manutenção dos vínculos afetivos e comunitários, rejeitando as argumentações religiosas em contrário. Percebeu-se que os ritos grupais em espaços que, além de sagrados religiosamente, são intimamente ligados à história daquele grupo – como é o caso aqui avaliado – ajudam a estender no tempo a memória coletiva. Como disse um dos membros do grupo cismático, “a gente

busca o nosso tipo de religião, e acaba sendo uma mini-Rússia, uma ilha da nossa cultura. Não são só russos [*que frequentam a igreja*], mas acaba sendo assim, uma representação da nossa cultura e religiosidade.”

Motivações similares foram observadas em outros locais da presença da comunidade russa da migração antiga. Em Nice, na França, houve situação semelhante após a Arquidiocese de Igrejas Ortodoxas Russas na Europa Ocidental, que governava suas paróquias, decidir se unir ao Patriarcado de Moscou. Também ali, a maior parte dos paroquianos recusou seguir tal caminho, também enxergando uma continuidade entre a aliança governo-Patriarcado atual com o que acontecia nos anos de regime comunista. Assim como em São Paulo e em outros lugares do mundo onde o cisma na ROCOR prosperou, não bastou para o Patriarcado ter origem russa ou mais de 400 anos de história ligados à fé que seguem. Nas palavras de uma paroquiana francesa: “Ao longo de todos esses anos desde que nossas famílias fugiram para a França, desenvolvemos nosso próprio modelo eclesialístico independente [...] Eles acreditam que tudo que é russo deve ser deles. Mas nós dizemos não!”¹⁰

Tal identificação com tempos pregressos à migração se mescla com a história que o grupo constrói no local de destino. Ao ponto que, caso se vejam em uma situação que interpretem como ameaçadora a essa memória, os integrantes desse grupo podem cerrar fileiras entre si e desafiar determinações até mesmo de instituições religiosas que elas seguiam há décadas, como mostra o caso dos russos em São Paulo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste artigo, abordamos a ligação entre religião, memória e identidade em contexto de deslocamento, sustentando que, para grupos migrantes, suas religiões tradicionais têm grande importância para reuni-los e mantê-los unidos. E que tal importância vai além do caráter sagrado da crença religiosa que une essas pessoas, se relacionando também com a manutenção de suas identidades de origem. Por meio do convívio religioso, grupos mi-

¹⁰ Algumas matérias jornalísticas do período ilustram o caso: *On the French Riviera, émigrés fight a Russian advance*, assinada por Killian Gogan na Eurasianet, disponível em <https://eurasianet.org/on-the-french-riviera-emigres-fight-a-russian-advance>; e *Russia wrests back ownership of Orthodox churches in France*, assinada por Kim Willsher no The Guardian, disponível em <https://www.theguardian.com/world/2020/nov/18/russia-wrests-back-ownership-of-orthodox-churches-in-france>.

grantes constroem uma memória coletiva no local de chegada, uma história compartilhada que envolve relacionamentos interpessoais, espaços físicos concretos e celebrações conjuntas. E que pode resistir até mesmo a determinações de instituições consideradas sagradas, caso elas não se mostrem alinhadas ao ideal de preservação da memória.

O artigo analisou as atitudes dos membros das paróquias ortodoxas russas em São Paulo em relação a uma grande mudança eclesial promovida pela cúpula da Igreja: o cisma dentro da ROCOR depois de sua união com o Patriarcado de Moscou. As entrevistas realizadas com esses migrantes sugerem que os laços comunitários formados dentro da comunidade religiosa, bem como a memória coletiva que liga a paróquia ao passado migratório de seus antepassados, são mais importantes do que considerações dogmáticas. Foi importante para isso a decisão dos párocos em recusar a união com o Patriarcado de Moscou – mas vimos como os próprios paroquianos contribuíram com essa decisão.

Assim, os grupos se mantiveram majoritariamente unidos em torno do que enxergaram como fator mais importante para a manutenção de sua memória coletiva: a relação próxima com as paróquias e os párocos junto dos quais essa memória foi construída. Quando foi necessário escolher entre essa história compartilhada e determinações das lideranças eclesiais mais distantes, essas pessoas ficaram com a primeira.

O artigo buscou compreender de que forma as mudanças na estrutura da igreja afetam as práticas dos fiéis nas comunidades locais no contexto da migração. Uma pesquisa mais longa poderia explorar ainda mais as atitudes dos fiéis diante de posicionamento político das suas igrejas. No caso russo, em particular, a aproximação do governo autocrático de Vladimir Putin com o Patriarcado de Moscou desde 2014 e o apoio da Igreja Ortodoxa Russa à invasão militar da Ucrânia em fevereiro de 2022 motivou, novamente, a divisão dentro da comunidade de fiéis (Dubtsova, 2024). Nas paróquias, a posição do clero a favor ou contra a guerra é um fator capaz de afastar aqueles que se opõem à guerra.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGADJANIAN, A. Revising Pandora's Gifts: Religious and National Identity in the Post-Soviet Societal Fabric. In: *Europe-Asia Studies*, v. 53, n. 3, 2001. pp. 473-488. Disponível em <https://doi.org/10.1080/09668130120045898>. Acesso em 27 de maio de 2024.

BISSONNETTE, G. The Church Reforms of Peter the Great as a Problem in Soviet Historiography. In: *Slavic and East-European Studies*, vol. 1, n. 3, 1956. pp. 146-157. Disponível em <https://www.jstor.org/stable/41055569>. Acesso em 27 de maio de 2024.

BRUCE, S. Modernisation, Religious Diversity and Rational Choice in Eastern Europe. In: *Religion, State and Society*, v. 27, n. 3-4, setembro de 1999. pp. 265–275. Disponível em <https://dx.doi.org/10.1080/096374999106476>. Acesso em 27 de maio de 2024.

CAGLAR, A.; GLICK-SCHILLER, N.; GULDBRANDSEN, T. Beyond the ethnic lens: Locality, globality, and born-again incorporation. In: *American ethnologist*, vol. 33, n. 4, 2016. Disponível em <http://dx.doi.org/10.1525/ae.2006.33.4.612>. Acesso em 27 de maio de 2024.

CASANOVA, J. Rethinking secularization: A global comparative perspective. In: BEAMAN, L. G.; BEYER, P. *Religion, Globalization, and Culture*. Leiden: Brill, 2007. pp. 101-120. Disponível em <https://dx.doi.org/10.1163/ej.9789004154070.i-608.39>. Acesso em 27 de maio de 2024.

CHAFETZ, J. S.; EBAUGH, H. R. *Religion and the new immigrants: continuities and adaptations in immigrant congregations*. Walnut Creek: Altamira Press, 2000. Disponível em: https://books.google.com.br/books?id=qXsitbsgY1MC&pg=PA80&hl=pt-BR&source=gbs_toc_r&cad=2#v=onepage&q&f=false. Acesso em 27 de maio de 2024.

CHRISTENSEN, K. H. *The Making of the New Martyrs of Russia: Soviet Repression in Orthodox Memory*. Londres: Taylor & Francis Group, 2017.

COCICOV, J. *Imigração no Brasil: búlgaros e gagaúzos bessarabianos*. Ribeirão Preto: Legis Summa, 2005.

COUTINHO; S. R.; DOMINGUEZ, N. L. N.; SANCHEZ, W. L. Migração, religião e saúde mental: O Instituto Sonhe e os imigrantes bolivianos em São Paulo/Brasil. In: *Aiken. Revista de Ciências Sociales y de la Salud*. v. 3, ed. 2, dezembro de 2023. pp. 21-36 Disponível em https://scholar.google.com.br/citations?view_op=view_citation&hl=pt-BR&user=Y8UrVZIAAAAJ&citation_for_view=Y8UrVZIAAAAJ:4DMP91E08xMC. Acesso em 27 de maio de 2024.

D'ARIENZO, M. Religious Communities And Migration Phenomenon. In: *Buletin Stiintific, seria A, Fascicula Filologie*, v. 30, n. 1, 2021. pp. 223-232. Disponível em <https://www.cee-ol.com/search/article-detail?id=1048472>. Acesso em 27 de maio de 2024.

DUBTSOVA, N. The role of the Orthodox Church in advancing Putin's war messaging. In: *Reuters Institute for the Study of Journalism*, Oxford, fev. 2024. Disponível em <https://reutersinstitute.politics.ox.ac.uk/pulpit-propaganda-machine-tracing-russian-orthodox-churchs-role-putins-war>. Acesso em 27 de maio de 2024.

EVANS, G.; NORTHMORE-BALL, K. The Limits of Secularization?: The Resurgence of Orthodoxy in Post-Soviet Russia. In: *Journal for the Scientific Study of Religion*. Hoboken, v. 51, n. 4, dezembro de 2012. pp. 795-808. Disponível em <https://doi.org/10.1111/j.1468-5906.2012.01684.x>. Acesso em 27 de maio de 2024.

FINKE, R. Going Global: Testing Theories with International Data. In: Seminário Religion and Culture in a Globalized World, 2014. *Anais*. Antuérpia, University Centre Saint Ignatius Antwerp, 2014. Disponível em <https://www.thearda.com/categories/arda-papers/current-working-papers/going-global-testing-theories-with-international-data>. Acesso em 27 de maio de 2024.

GOUSSEFF, C. *L'Exil russe (1920-1939). La fabrique du réfugié apatride*. Paris: CNRS Editions, 2008.

HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. São Paulo: Revista dos Tribunais, 1990.

HERZOG, P. S. et al. Studying Religiosity and Spirituality: A Review of Macro, Micro, and Meso-Level Approaches. In: *Religions*, v. 11, n. 9, 24 ago. 2020. Disponível em <https://www.mdpi.com/2077-1444/11/9/437>. Acesso em 27 de maio de 2024.

KAZARIAN, N. The Orthodox Church in France facing French secularism ('laïcité'). In: *Religion, State and Society*, v. 43, n. 3, julho de 2015. pp. 244-261.

LEVITT, P. You know, Abraham was really the first immigrant: Religion and Transnational Migration. In: *International Migration Review*, vol. 37, n. 3, 2003. pp. 847-873 Disponível em: <https://doi.org/10.1111/j.1747-7379.2003.tb00160.x>. Acesso em 27 de maio de 2024.

MARIANO, R. Usos e limites da teoria da escolha racional da religião. In: *Tempo Social*, v. 20, n. 2, novembro de 2008. Disponível em: <https://dx.doi.org/10.1590/S0103-2070200800200003>. Acesso em 27 de maio de 2024.

MITROKHIN, N.; NURITOVA, A. The Russian Orthodox Church in Contemporary Russia: Structural Problems and Contradictory Relations with the Government, 2000-2008. In: *Social Research*, v. 76, n. 1, 2009. pp. 289-320. Disponível em <https://www.jstor.org/stable/40972147>. Acesso em 27 de maio de 2024.

NORDIN, M.; OTTERBECK, J. *Migration and Religion: IMISCOE Short Reader*. Cham: Springer Nature, 2023.

PIERUCCI, A. F. Secularização em Max Weber: Da contemporânea serventia de voltarmos a acessar aquele velho sentido. In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 13, n. 37, junho de 1998. pp. 43-73, Disponível em <https://dx.doi.org/10.1590/S0102-69091998000200003>. Acesso em 27 de maio de 2024.

RIBEIRO, L. M. P. A implantação e o crescimento do Islã no Brasil. In: *Estudos de Religião*, v. 26, n. 43, 2012. pp. 107-135. Disponível em <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6342480>. Acesso em 27 de maio de 2024.

RIVERA, D. P. B. Religião e Tradição a Partir da Sociologia da Memória de Maurice Halbwachs. In: *Numen*. Juiz de Fora: UFJF, v. 3, n. 1, 2010. Disponível em <https://periodicos.ufjf.br/index.php/numen/article/view/21728>. Acesso em 27 de maio de 2024.

RUSEISHVILI, Svetlana. *Ser russo em São Paulo: os imigrantes russos e a (re)formulação de identidade após a Revolução Bolchevique de 1917*. Tese (Doutorado em Sociologia). São Paulo: Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016.

RUSEISHVILI, S. Perfil sociodemográfico e distribuição territorial dos russos em São Paulo: deslocados de guerra da Europa e refugiados da China após a Segunda Guerra Mundial. In: *Revista Brasileira de Estudos de População*, vol. 35. n. 3, 2018. pp. 01-20. Disponível em <https://dx.doi.org/10.20947/S0102-3098a0036>. Acesso em 27 de maio de 2024.

RUSEISHVILI, S.; TEODORO, G. M. Comunidades de fé e incorporação migrante: venezuelanos no interior do estado de São Paulo. In: *Religião & Sociedade*, vol. 43, n. 2, 2023. pp. 61-86. Disponível em <https://doi.org/10.1590/0100-85872023v43n2cap03>. Acesso em 27 de maio de 2024.

SEIDE, G. History of the Russian Orthodox Church Outside Russia from Its Beginning to the Present (1983). In: *ROCOR Studies*, Jordanville, 1983. Disponível em <https://www.rocorstudies.org/2012/02/15/gernot-seide-history-of-the-russian-orthodox-church-outside-russia-from-its-beginning-to-the-present-1983/>. Acesso em 27 de maio de 2024.

SILVA, B. H. *O Instituto São Vladimir e a presença russa em Santos, pela voz dos imigrantes. 1958-1968*. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura em História). Santos: Universidade Católica de Santos, 2015.

SILVA, V. G. da. *Candomblé e umbanda: caminhos da devoção brasileira*. São Paulo: Selo Negro, 2005.

SOROKIN, P. *Man and Society in Calamity*. Nova York: E.P. Dutton and Company, 1942.

STRAGORODSKY, S. Declaration On recognition of the Soviet Regime. In: *ROCOR Studies*. Jordanville, junho de 2017. Disponível em <https://www.rocorstudies.org/2017/06/09/3098>. Acesso em 27 de maio de 2024.

SULLINS, D. P. Centralization of Authority in Protestant Denominations: An Organizational Classification. In: *SSRN Electronic Journal*, outubro de 2003. Disponível em <https://dx.doi.org/10.2139/ssrn.2766024>. Acesso em 27 de maio de 2024.

TRUZZI, O. Religiosidade Cristã entre Árabes em São Paulo: Desafios no Passado e no Presente. In: *Religião & Sociedade*, v. 36, n. 2, dezembro de 2016. pp. 266-291. Disponível em <https://dx.doi.org/10.1590/0100-85872016v36n2cap12>. Acesso em 27 de maio de 2024.

TUPES, M. *Da aurora ao crepúsculo – estudo sócio-religioso da colonização letã de Vapa e comunidade de Palma*. Rio de Janeiro: Junta de Educação Religiosa e Publicações da Convenção Batista Brasileira, 1988.

USARSKI, F. O Budismo no Brasil: um resumo sistemático. In: USARSKI, F. (org.). *O Budismo no Brasil*. São Paulo: Lorosae, 2002. pp. 09-33.

VASCONCELOS, I dos S. Las iglesias le dan continente al migrante: igrejas, religiosidades e venezuelanos/as no norte do Brasil. In: *Religião & Sociedade*, v. 42, n. 1, janeiro de 2022. p. 177-200 Disponível em <https://dx.doi.org/10.1590/0100-85872021v42n1cap08>. Acesso em 27 de maio de 2024.

VOROBIEFF, A. *Identidade e memória da comunidade russa na cidade de São Paulo*. Dissertação (Mestrado em Geografia). São Paulo: Universidade de São Paulo, 2006.

ABSTRACT:

This article examines how institutional decisions made by religious leaderships affect the experiences and practices of believers in the context of international migration. It presents an empirical study of the Russian Orthodox community in São Paulo and their reaction to the decision of the Russian Orthodox Church Outside Russia (ROCOR) to resume canonical relations with the Patriarchate of Moscow after decades of separation. The data reveal that the attitudes of the members of the religious community towards this institutional change prioritize the preservation of collective memory related to the history of the diaspora and the community ties with the local parish. This article aims to contribute to a deeper understanding of the relationship between identity, memory, and religion in the context of migration.

Keywords: Migration; Orthodox Christianity; collective memory; schism.

Recebido em 28/05/2024

Aprovado para publicação em 21/06/2024



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

** 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

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.¹ 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-

¹ 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,² a pre-

² 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. T 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.³

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*

³ 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);⁴ 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-

⁴ *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 Maria⁵, 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 obreira⁶ dentro da comunidade evangélica. Esta posição de obreira restituiu a ela, entre os brasileiros, a importância e o *status* social que ela havia

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

⁶ 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 (faxeira), 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 referimos a representações enviesadas 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. 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. 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



“O LUGAR RECOMENDADO PARA INICIAR O TRABALHO ENTRE O POVO ALEMÃO”: A INFLUÊNCIA DA INTERSEÇÃO RELIGIOSA DOS *MÓRMONS* SOBRE OS IMIGRANTES EUROPEUS EM JOINVILLE (1928-1935)

“The place to recommend to start the work among the German people”: the influence of the Mormon religious intersection on European immigrants in Joinville (1928-1935)

Fernando Pinheiro da Silva Filho*

Universidade Federal de Alagoas (UFAL)

Clara Varjão Schettini**

Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP)

DOI: 10.29327/256659.15.1-10

RESUMO:

Os Santos dos Últimos Dias, frequentemente referidos como *mórmons*, apresentam uma narrativa histórica intrinsecamente ligada a processos migratórios desde sua fundação, marcada pelo estabelecimento no Oeste dos Estados Unidos. No contexto brasileiro, os primeiros adeptos dessa fé foram, em sua maioria, imigrantes europeus, especialmente de origem alemã. Dessa forma, observamos a formação de uma comunidade religiosa caracterizada pela diversidade de origens étnicas e culturais, unidas pela adesão a uma fé de matriz estadunidense. Este artigo tem como objetivo analisar como essa intersecção religiosa influenciou as crenças e práticas religiosas dos imigrantes europeus de Joinville, Santa Catarina, que aderiram a essa fé. Além disso, o texto aborda exemplos de perseguições à fé do imigrante e sua interação cotidiana com não-imigrantes.

Palavras-Chave: Santos dos Últimos Dias; *Mórmon*; Migração; Religião.

* Mestre em História Cultural pela Universidade Federal de Alagoas (UFAL) e Especialista em História de Alagoas pelo Instituto Federal de Alagoas (IFAL). E-mail: kingfuim@hotmail.com

** Doutoranda e Mestra em Ciências da Religião pela Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP). Bolsista CAPES-PROSUC, licenciada em História pela mesma instituição. Integrante dos grupos de estudos Cactus-UNICAP e Mandrágora-Netmal. E-mail: profclaraschettini@gmail.com.

INTRODUÇÃO

A interseção entre religião e migração tem sido um campo de estudo cada vez mais relevante e complexo, com implicações profundas tanto para as comunidades migrantes quanto para as sociedades receptoras. A análise interdisciplinar de religião e migração revela a complexidade e a riqueza dessa interação. Ao considerar as contribuições da sociologia, antropologia, história e teologia, somos capazes de compreender melhor como as práticas religiosas dos migrantes influenciam e são influenciadas pelas dinâmicas sociais, culturais e políticas das sociedades receptoras. Além disso, essa perspectiva nos desafia a refletir sobre questões de justiça, identidade e pertencimento em um mundo cada vez mais marcado pela mobilidade humana.

As migrações nas religiões ilustram não apenas a preservação e transformação das identidades culturais e religiosas, mas também a resistência e adaptação às novas realidades sociais. Ao migrar, as comunidades religiosas frequentemente recriam espaços de pertencimento e coesão, como visto na preservação das tradições e idiomas pelos imigrantes alemães nas regiões Sul e Sudeste do Brasil. Esses movimentos migratórios religiosos refletem tanto a busca por um refúgio espiritual e cultural quanto os desafios enfrentados na integração e interação com as culturas predominantes das regiões de acolhimento.

Os Santos dos Últimos Dias ou *mórmons*¹, como são popularmente conhecidos, são um tipo especial de comunidade cristã. Creem em revelação e profetas como estruturas básicas de sua religião, no relacionamento familiar eterno, vivem a lei da castidade e um código de saúde. Os membros do sexo masculino recebem o sacerdócio, que acreditam ser a autoridade para agir em nome de Deus. A igreja é dirigida e liderada por meio dessa autoridade. Seu apelido advém de uma de suas escrituras sagradas, o Livro de Mórmon, que é considerado pelos adeptos como um complemento à Bíblia. Esta escritura relata a história e os ensinamentos de povos antigos nas Américas e é vista como um “outro testamento de Jesus Cristo” (Smith, 2015).

A narrativa histórica dos Santos dos Últimos Dias está intrinsecamente ligada a processos migratórios desde sua fundação. Desde a primeira migração significativa liderada por Joseph Smith, que resultou no estabelecimento da comunidade em Kirtland, Ohio, até

¹ Atualmente a liderança da religião tem aconselhado a descontinuação da alcunha *mórmon* pelo histórico de problemas com seus dissidentes e pela expressiva cultura de desinformações sobre a crença. Como isso, manteremos o termo em itálico.

a migração épica liderada por Brigham Young para o Vale do Lago Salgado, a mobilidade geográfica foi um elemento central para a identidade e sobrevivência da igreja. Esses movimentos migratórios não apenas facilitaram a consolidação de comunidades autossuficientes e espiritualmente unidas, mas também foram respostas estratégicas às perseguições religiosas e sociais enfrentadas pelos membros da igreja. Além disso, as migrações subsequentes, tanto internas quanto internacionais, refletem o crescimento e a expansão global da Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias, reforçando a interdependência entre mobilidade e expansão religiosa.

Essa disposição pela mobilidade religiosa dos *mórmons* não foi causada apenas pela falta de liberdade religiosa. Mark L. Grover, pesquisador por muitas décadas sobre a religião na América Latina, escreveu:

Outro fator foi a doutrina da Igreja sobre a reunião de Israel. Enviar missionários para o mundo inteiro era um princípio fundamental da Igreja desde o seu início, mas um elemento importante que modificava isso era que a expansão da Igreja ocorreria de forma geográfica e em etapas. Essas crenças evoluíram a partir da doutrina de Joseph Smith sobre a dispersão e a reunião das doze tribos de Israel. O Senhor prometeu a Abraão que sua posteridade teria as bênçãos especiais do evangelho. Embora a maioria de seus descendentes diretos, através dos filhos de Jacó, estivesse espalhada pelo mundo, eles seriam unidos por meio de uma reunião em “Sião”. Entre as doze tribos, os descendentes de José, através de seus dois filhos, Efraim e Manassés, eram favorecidos. Joseph Smith ensinou que os descendentes de Efraim seriam reunidos primeiro para fornecer a liderança necessária para preparar a Igreja para o eventual retorno de todas as doze tribos. Como resultado, os primeiros missionários ensinaram principalmente os descendentes de Efraim, que acreditavam estar principalmente no norte da Europa. O sucesso missionário na Grã-Bretanha, Alemanha e Escandinávia reforçou essas ideias. Essas crenças se encaixavam confortavelmente nos movimentos seculares desenvolvidos na Inglaterra, especialmente o Israelismo Britânico ou Anglo-Israelismo. [...] O Apóstolo Melvin J. Ballard explicou em 1920: “A colheita do trigo do meio do joio está quase completa. Resta apenas a respiga do trigo”. Esse contexto ajuda a explicar por que grande parte da atividade inicial relacionada ao trabalho missionário na América do Sul se concentrou em imigrantes do norte da Europa e não na população mais numerosa de espanhóis, italianos ou portugueses. A expansão da Igreja para o Brasil entre imigrantes alemães foi a expressão mais visível e óbvia desse conceito mórmon do início do século XX sobre a reunião (Grover, 2019, p. 122-124).

O texto de Grover examina um aspecto categórico da doutrina e prática missionária de A Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias: a reunião das doze tribos de Israel.

Esta crença, baseada nos ensinamentos de Joseph Smith, estabelece que a expansão da Igreja deve ocorrer de forma geográfica e em etapas. Este foco específico na reunião de Israel e a identificação dos descendentes de Efraim como líderes espirituais sublinha a interconexão entre teologia e estratégia missionária da crença, ilustrando como as crenças religiosas moldaram decisões práticas e influenciaram a dinâmica da expansão global da Igreja.

Tendo em vista a carência de trabalhos científicos sobre esse objeto, a possibilidade de um estudo que reúna diferentes áreas, a pertinência do tema e até mesmo a falta de conhecimento entre os adeptos da religião, foram encontrados argumentos sólidos para o desenvolvimento desta pesquisa, com o objetivo de preencher uma lacuna nos estudos da religião em movimento.

Diversos procedimentos metodológicos se mostraram úteis para a realização desta pesquisa, todos devidamente apoiados em análise bibliográfica para a composição e discussão da base conceitual e teórica. O estudo do objeto foi construído a partir do registro das experiências e memórias dos líderes e adeptos da religião no primeiro momento de proselitismo dos missionários *mórmons* no Brasil, utilizando-se da história oral, diários e documentos administrativos. Fotografias, periódicos eclesiásticos, recortes de jornais locais e registros genealógicos também integraram o conjunto de recursos utilizados como fontes para a investigação. Muitos desses documentos foram provenientes do *Church History Department* (Departamento de História da Igreja) e da *Church History Library* (Biblioteca de História da Igreja), ambos localizados em Salt Lake City, EUA.

ORIGEM, ORGANIZAÇÃO E O ÊXODO DA IGREJA PARA O OESTE

O mormonismo teve início no nordeste dos Estados Unidos no início do século XIX, durante um período de grande agitação religiosa denominado Segundo Grande Despertar.² Joseph

² O Segundo Grande Despertar foi um dos aspectos sociais, religiosos, culturais e econômicos mais relevantes do início do século XIX nos Estados Unidos. Ele também está ligado ao processo de crescimento tanto populacional como territorial na região. Trata-se de um período de avivamento religioso estadunidense em que se verificou um aumento do número de pessoas interessadas em religião. As igrejas preocupadas com a “salvação das almas”, junto com um “desejo genuíno das pessoas em saber a sua condição perante Deus”, vários indivíduos decidiram que “deveriam iniciar uma procura da importância do transcendente nas suas vidas”. Foi nesse contexto que experiências de conversão surgiram, pastores foram legitimados por conta de “uma pregação fervorosa, uma dedicação ímpar, que viajavam de localidade em localidade com sacrifícios pessoais imensuráveis, tanto no aspecto familiar, como econômico” resultando “num interesse renovado, na compreensão do seu relacionamento pessoal com Deus, provocando mudanças de caminhos para aprofundarem

Smith Jr., um jovem imerso na confusão de ensinamentos conflitantes das diversas religiões da região, relatou uma experiência espiritual em 1820, na qual alegou ter sido visitado por Deus, o Pai, e Jesus Cristo. Ele afirmou ter recebido instruções para não se unir a nenhuma das denominações existentes, pois todas estavam erradas. Posteriormente, Smith alegou ter recebido visitas de outros seres espirituais, incluindo um anjo chamado Morôni, que lhe entregou um registro antigo escrito em placas de ouro. Smith afirmou ter traduzido esse registro com o “dom e poder de Deus”, resultando no Livro de Mórmon, considerado sagrado pelos santos dos últimos dias. Este texto contém um relato da conversação de Deus com os habitantes da América pré-colombiana e foi escrito por um profeta chamado Mórmon, nome pelo qual os adeptos da religião seriam conhecidos posteriormente (Berrett, 2015).

Uma vez oficialmente organizada em 6 de abril de 1830, A Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias se desenvolveu rapidamente por meio de um forte movimento missionário. Vários líderes foram enviados à Inglaterra levando a mensagem da Igreja e estimulando os novos conversos a se juntarem aos membros da América. Contudo, o crescente número de imigrantes causou desconfiança entre os moradores dos condados vizinhos e não tardou para que uma grande perseguição fosse iniciada. Gordon B. Hinckley escreveu que

o trabalho era frequentemente criticado com maldade naqueles dias de fanatismo religioso. Logo depois de a Igreja ter sido organizada, Joseph Smith foi preso, enquanto dirigia uma reunião em Colesville, Nova York. Foi acusado de ser “desordeiro, agitando o país com a pregação do Livro de Mórmon”. O testemunho apresentado foi tão ridículo quanto a acusação. Entretanto, tão logo foi absolvido pelo juiz, foi levado para outra cidade, mediante outra acusação da mesma natureza, a fim de ser julgado, sendo novamente absolvido. Assim começou a perseguição que iria atormentá-lo até a morte (Hinckley, 1979, p. 34).

O rápido desenvolvimento da Igreja e sua expansão causaram perseguições, motivadas pela competitividade religiosa e econômica. A procura desta comunidade por novas terras, sua nova doutrina, costumes e cultura diferentes ocasionaram desafios e conflitos.

o seu envolvimento religioso”. Muitas pessoas novas uniram-se às igrejas, principalmente mulheres, provocando um aumento no número de membros. Já o Primeiro Grande Despertar aconteceu nas décadas de 1730 e 1740, na época de Jonathan Edwards, pregador, teólogo calvinista e missionário dos povos originários norte-americanos.

Logo que as perseguições se tornaram insuportáveis, os *mórmons* se mudaram de Nova York para Ohio, Missouri e finalmente para Illinois. Em 1844, Joseph Smith foi alvo de conspirações que culminaram em sua morte. O governador de Illinois, Thomas Ford, ordenou que Smith fosse julgado por sublevação da ordem pública, resultando em sua prisão em Carthage. Em 26 de junho do mesmo ano, a prisão foi invadida por cerca de duzentos homens armados, resultando na morte de Joseph Smith e seu irmão Hyrum.

Após enfrentarem hostilidades e perseguições em várias regiões dos Estados Unidos, os *mórmons*, liderados agora por Brigham Young, decidiram migrar para o Oeste Americano em busca de um local onde pudessem viver em paz e praticar sua religião livremente. O historiador Benjamin E. Park escreveu sobre a ocasião:

o caminho de Nauvoo até Salt Lake foi longo e difícil. Depois de examinar guias de viagem, especialmente um produzido pelo explorador John C. Frémont, Brigham Young fixou-se na “vizinhança do Lago Tampanogos” devido a ser “uma região muito agradável” sem “nenhuma povoação próxima”. Ele esperava que um grupo avançado pudesse fazer toda a jornada em 1846. Isso seria seguido por uma migração em massa de quase 16.000 santos, poucos dos quais tinham experiência substancial na fronteira, ao longo de uma trilha que estava longe de ser uma estrada bem estabelecida (Park, 2024, p. 90).

Em julho de 1847, após uma jornada de mais de dois mil quilômetros pelo deserto, estabeleceram-se no Vale do Lago Salgado, nas Montanhas Rochosas. A partir desse assentamento, os Santos dos Últimos Dias fundaram diversas comunidades em Utah, Sul de Idaho e outras regiões do Oeste dos Estados Unidos. No final do século XIX, o número de adeptos da religião atingiu 250 mil pessoas, com a maioria vivendo em Utah (Nosso Legado, 1996, p. 75-77).

O movimento missionário se estendeu por outros continentes, chegando de forma mais acentuada na América do Sul no início do século XX. Logo, o mormonismo não mais seria conhecido apenas como uma religião norte-americana.

O relato sobre a migração dos *mórmons* devido a perseguições intensas, culminando na eventual formação de comunidades no Oeste Americano, evidencia a complexa relação entre religião e imigração forçada. A narrativa mostra como as condições adversas, incluindo a violência e a hostilidade governamental, forçaram o grupo a buscar refúgio longe das áreas de intensa discriminação. A ordem de prisão e a subsequente morte de

Joseph Smith sob custódia governamental, seguida pela liderança de Brigham Young e a migração massiva para o Vale do Lago Salgado, destacam um padrão de deslocamento induzido por perseguição religiosa. No entanto, essa migração não foi apenas um movimento em busca de liberdade religiosa, mas também uma redefinição de identidade comunitária em um novo contexto geográfico.

A escolha do Oeste Americano, então relativamente isolado e desabitado, permitiu aos *mórmons* construir uma teocracia funcional onde podiam exercer controle social e religioso sem interferências externas significativas. Contudo, essa realocação estratégica questiona a noção de integração e assimilação, visto que os Santos dos Últimos Dias criaram um enclave cultural e religioso que resistiu à influência predominante da cultura americana do Leste.

A formação de comunidades homogêneas em Utah e regiões circunvizinhas ilustra como a religião pode ser tanto um mecanismo de coesão interna quanto de segregação, permitindo a manutenção de práticas e crenças distintivas em um ambiente relativamente autônomo. Dessa forma, a migração *mórmon* exemplifica como perseguições podem catalisar movimentos populacionais significativos, moldando a geografia religiosa e cultural de uma nação.

PRIMÓRDIOS DO “EVANGELHO RESTAURADO” NO BRASIL

A Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias se estabeleceu permanentemente na América do Sul quase um século após Joseph Smith ter organizado a religião. Planejando trabalhar com os imigrantes oriundos da Europa, Melvin J. Ballard e dois companheiros introduziram a crença na Argentina em 1925, conseguindo organizar uma pequena congregação composta por imigrantes alemães. Reinhold Stoof, um jovem alemão convertido que substituiu Ballard como presidente da missão³, foi para a Argentina com o objetivo de continuar a apresentar a religião a seus compatriotas.

O processo de estabelecimento de A Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias em Buenos Aires revela, mais uma vez, uma intrincada relação entre religião e imigra-

³ Mesmo antes de a Igreja ser organizada, a instituição teve como um de seus principais objetivos pregar o evangelho. Para levar isso a efeito, organizou missões e designou homens para serem seus administradores, conhecidos como presidentes da missão. Suas responsabilidades primordiais eram supervisionar os esforços de proselitismo e assegurar o bem-estar de seus missionários.

ção. O trabalho inicial de proselitismo pelos missionários Melvin J. Ballard e seus companheiros, focando inicialmente nos imigrantes europeus, levanta várias questões sobre a dinâmica de poder e identidade cultural na diáspora. A escolha de trabalhar predominantemente com imigrantes alemães sugere uma estratégia missionária que privilegia grupos etnicamente coesos e culturalmente próximos aos missionários. Esse enfoque pode ser visto como uma forma de manutenção das identidades nacionais e culturais no contexto da migração, ao invés de promover uma integração plena com a sociedade argentina mais ampla.

Além disso, a figura de Reinhold Stoof, um convertido alemão que assumiu a liderança da missão, exemplifica como a religião pode servir como um meio de fortalecer laços étnicos e proporcionar uma sensação de continuidade cultural em um novo país. Entretanto, essa estratégia também pode ser interpretada como uma forma de segregação, onde a religião atua não apenas como um fator de consolidação de fé, mas também como um mecanismo de preservação de identidades étnicas em detrimento da formação de uma identidade nacional unificada. Portanto, a narrativa do estabelecimento da Igreja na Argentina não é apenas uma história de expansão religiosa, mas também uma complexa intersecção entre religião e migração que merece uma análise crítica aprofundada.

No final do ano de 1927, Reinhold Stoof, acompanhado por Waldo Stoddard, um missionário, empreendeu uma viagem exploratória ao Sul e Sudeste Brasileiro, dirigindo-se primeiramente à cidade de São Paulo com o propósito de localizar um membro alemão residente ali. A metrópole brasileira apresentava características demográficas análogas às de Buenos Aires, embora sem os bairros considerados alemães. Após alguns dias, Stoof deslocou-se para o sul, ao estado de Santa Catarina, até a cidade de Joinville, que funcionava como o ponto de ingresso para a maioria dos imigrantes alemães na região e onde “ficaram suficientemente impressionado[s]” (Gordon, 1976, p. 19).

Na área imediata, havia aproximadamente 25.000 falantes do idioma alemão, em contraste com um número muito reduzido de falantes do português. Stoof sentiu-se como se não estivesse na América do Sul, mas sim de volta à Alemanha. A dupla permaneceu por três semanas na região. Foram realizadas duas palestras com recursos visuais sobre a religião, que contaram com a presença de 142 e 122 pessoas, respectivamente. Alguns participantes demonstraram interesse em conhecer mais sobre a crença, resultando em algumas visitas às suas residências por parte dos representantes da Igreja.

As grandes concentrações de imigrantes alemães e a significativa adesão às palestras, convenceram Stood a enviar dois missionários para a região no ano seguinte, marcado de forma oficial, o início do proselitismo *mórmon* no Brasil (Sharp, 1972, p. 20). Seu companheiro de viagem, Stoddard, declarou: “Posteriormente, decidimos que aquele seria o lugar recomendado para iniciar o trabalho entre o povo alemão e, em seguida, deixá-lo expandir-se para o português, de maneira mais ou menos similar ao ocorrido com o espanhol na Argentina” (Stoddard, 1972, p. 20).

Com a “existência de amplas áreas não ocupadas no sul do país” (Fausto; Pinheiro, 2006, p. 104), um número considerável de imigrantes germânicos havia se assentado em colônias e pequenas cidades daquela região, preservando a língua e as tradições de sua terra natal. Esses assentamentos do sul tornaram-se “ilhas culturais”, capazes de manter seu idioma e culturas europeias em um nível atípico do restante da população imigrante brasileira. Apesar de, naquele período, a totalidade de imigrantes alemães no Brasil ser muito menor do que os italianos, portugueses ou mesmo espanhóis, eles eram a comunidade cultural mais distinta do país devido à sua capacidade de resistir à assimilação no *mainstream* brasileiro.

Uma elevada taxa de natalidade, o agrupamento da população numa mesma região e, supostamente, um apurado senso de superioridade cultural e racial contribuíram para o isolamento e evolução das colônias alemãs. Paulo Cesar Gonçalves escreveu:

a emigração europeia para o Novo Mundo entre o último quartel do século XIX até as primeiras décadas do XX representou extraordinário movimento de populações. Pessoas solitárias ou acompanhadas deslocaram-se pelo Atlântico, de forma pioneira ou associadas a experiências e redes de sociabilidade nas áreas de origem e destino, sob variadas perspectivas econômicas, políticas, sociais e culturais: escapar da miséria, como força de trabalho, fuga de perseguições políticas ou religiosas, aventura, sonho de eldorado, desejo de se tornar proprietário de um negócio ou de um lote de terra, estratégia familiar (Gonçalves, 2020, p. 91).

Alguns santos dos últimos dias germânicos tinham emigrado para o Brasil antes de os missionários chegarem, após a vinda de 80 famílias alemãs em 1847.⁴ Localizar esses membros se tornou um grande problema, uma vez que estavam espalhados por toda regi-

⁴ O senador e fazendeiro Nicolau de Campos Vergueiro tornou-se o primeiro brasileiro a empregar a mão de obra assalariada de europeus, trazendo famílias de origem alemã, belga, portuguesa e suíça para trabalharem em sistema de parceria.

ão sul e sudeste do país: “[...] fomos avisados [pelas] missões alemãs que eles tinham vindo para o Brasil. Muitas vezes não sabíamos para onde haviam emigrado no Brasil e, por isso, usávamos os jornais alemães esperando que os lessem”, registrou Rulon S. Howells (1973, p. 33).

Com poucas posses e alguma escolaridade adquirida na sua terra-natal, os imigrantes europeus, notadamente os alemães, se constituíram em comunidades relativamente homogêneas. Eles deveriam ter “braços para a lavoura desde que vindos pela primeira vez para o Brasil, constituídos em famílias, ‘exclusivamente agricultores, válidos, de boa conduta moral e civil[...]’” (Gonçalves, 2020, p. 118).

Lídia Baumgarten destacou o seguinte:

Os relatos das experiências de vida dos imigrantes/migrantes expressam o verdadeiro sentido da construção da imagem sobre a exploração da terra. Terra, trabalho e liberdade foram os principais motivos pelos quais homens e mulheres se dispuseram a trocar sua pátria pelo Brasil. O tempo difícil na Europa, as privações causadas pela guerra, a luta pelo pão, levou-os para o estrangeiro para construir uma nova vida, para serem livres na própria terra. Cansados de lutar contra a adversidade em seu país ou lugar de origem, imigrantes e migrantes saem em busca da “Terra da Promissão”. Ao sair de sua terra natal, essas pessoas buscaram mudar de vida e a Colônia foi o território de lutas por suas conquistas. Explorar a terra significou, acima de tudo, “o meio de sobrevivência”, ao mesmo tempo em que possibilitou a muitos colonos a realização e conquista de seus sonhos, bem como, um meio de melhor qualidade de vida. Contudo, essa experiência, impregnada de percalços e contradições, significou para muitos, frustrações e decepções (Baumgarten, 2003, p. 63).

De acordo com o Presidente Howells (1973, p. 33), “os imigrantes vinham por incentivo dos proprietários de terras”, os quais acabavam sendo “persuadidos a irem para o interior sob contrato, onde limpariam a terra e pagariam por ela, desde que as colheitas lhes permitissem fazer os pagamentos do contrato” Howells (1973, p. 33). Uma vez que tinham somente como referência fotos de vegetações exuberantes, ao chegarem se deparavam com uma área primitiva, diferente do que foi mostrado na Alemanha.

Após desembarcarem do porto de Santos ou Porto Alegre, um trem levava centenas em uma viagem de dois ou três dias para a mata primitiva. “Embora [o lugar fosse] naturalmente bonito, era algo a que não estavam acostumados”, registrou Howells (1973, p. 33-34). “[...] Podia ver a diferença na aparência latina e saxônica das pessoas de modo que você poderia muito bem saber quando fosse até uma pessoa e perceber se ela falava

alemão ou se você deveria tentar o português”, continuou. Diferentemente dos imigrantes italianos, portugueses e espanhóis, cuja ascendência latina teria favorecido a aculturação, “os alemães foram obrigados a criar suas próprias escolas, igrejas e clubes, o que contribuiu para isolar a comunidade” (Nosso Século Brasil, 1985, p. 98).

Ainda sobre a discussão historiográfica sobre a imigração alemã no Brasil e sua relevância, o antropólogo e sociólogo Gilberto Freyre destacou a importância da presença alemã na formação da identidade brasileira. O autor defende que

a presença alemã no Brasil viria trazer um aspecto novo à formação brasileira, mas sem fazer violência radical às formas já características dessa formação. Dando novo conteúdo étnico e cultural a essas formas, é certo; mas integrando-se no que nelas era já transregionalmente brasileiro no sentido de serem formas de organização predominantemente familiar e até patriarcal, de sociedade ou de convivência, ao mesmo tempo, que de organização predominantemente rural de economia, adaptáveis à predominâncias étnicas diferentes das ibéricas, a relações de lavradores com as terras diferentes das escravocráticas, a atitudes religiosas diferentes das católicas (Freyre, 1963, p. 19).

A vida religiosa era uma marca registrada entre os imigrantes alemães. Trouxeram da Europa seus costumes e religião, significativamente luteranos, provavelmente devido à ideia, ainda que vaga, de liberdade religiosa prevista nas últimas constituições. Baumgarten registrou:

[...] frequentar a Igreja significava se reunir, ter nela um espaço de comunicação e de troca, além de reforçar hábitos e tradições na realização dos rituais e festas. [...] A religião foi muito importante para as famílias que ousaram trocar sua terra por outra em busca de novos ideais e de melhores condições de vida. O apoio de muitos outros colonos e seus familiares também foi tão importante quanto o apoio oferecido pela Igreja (Baumgarten, 2003, p. 110-111).

Esses hábitos e comportamentos religiosos certamente ajudaram os élderes⁵ a se aproximarem dos colonos, embora tenha havido, eventualmente, alguma resistência entre alguns luteranos.

⁵ O termo “élder” (“ancião”, em português) na religião tem múltiplas conotações, refletindo tanto uma função de liderança e serviço quanto um título honorífico dentro do sacerdócio. No contexto apresentado neste texto, os élderes são os missionários da religião, os quais desempenham uma função vital na disseminação do evangelho, no crescimento da Igreja e na prestação de serviços à comunidade. Sua missão não é apenas um período de serviço religioso, mas também uma fase importante de desenvolvimento pessoal e espiritual, moldando futuros líderes e membros comprometidos da Igreja.

O proselitismo dos missionários *mórmons* naqueles dias se resumia essencialmente a “bater porta” e falar com os transeuntes, além de “realizar reuniões e exposições de rua e buscar referências com membros ou conhecidos” (Shields, 2022, p. 12-13). Os missionários iam de porta em porta, diversas vezes distribuindo folhetos ou materiais da religião, empenhando-se para ensinar aos interessados que, “após séculos de apostasia, Deus mais uma vez tinha estabelecido a verdadeira Igreja de Jesus Cristo na Terra por meio de um profeta chamado Joseph Smith” (Shields, 2022, p. 12). Ira H. Coltrin Jr, que serviu como missionário nos primórdios da Igreja de Jesus Cristo no Brasil, relatou que,

na construção das casas brasileiras, tinha, o que eles chamam de janela, era chamado parapeito, [...] e a maneira de entrar em um lugar como aquele era bater palmas. Você batia palmas e geralmente a dona da casa vinha e queria saber o que você desejava, e você dizia a ela, dava uma explicação do evangelho, e aí você entregava um desses folhetos que a gente tinha e pedia a ela para lê-lo; explicávamos para que servia e por que estávamos lá. Na semana seguinte encontrávamos o velho folheto na sarjeta (Coltrin Jr, 2014) [tradução nossa].

Assim que um dos missionários encontrasse uma área em potencial de falantes de alemão, eram designados dois ou quatro élderes para fazer proselitismo naquela região. “Se eles encontrassem algum amigo, nós alugávamos um salão e então começávamos o que chamamos de classe de inglês para as pessoas interessadas e uma classe de religião ao mesmo tempo”, relatou Howells (1973, p. 32). Os élderes também eram chamados para fazerem apresentações em congregações de outras igrejas cristãs espalhadas pela região. Eles se ocupavam visitando e conversando sobre sua crença, aparentando uma boa recepção por parte dos moradores de Joinville, a despeito da oposição de pastores e padres locais com ataques verbais contra os missionários e sua religião. Durante os primeiros cinco anos da igreja em Joinville, quarenta e três filiaram-se, demonstrando um tímido crescimento.

Um pequeno grupo de luteranos em um povoado a dezessete quilômetros de Joinville pediu aos élderes para serem seus pastores, uma solicitação incomum que foi aceita. Isso exigia que os missionários fizessem a viagem, geralmente a pé, duas vezes por semana. Eles visitavam regularmente outras aldeias ao redor de Joinville para fazer proselitismo. “Várias famílias de Joinville pediram aos missionários que oferecessem educação e instrução em alemão para seus filhos, o que os élderes fizeram”, escreveu Grover (1985, p. 46).

Mesmo com sucesso limitado, os líderes da Igreja aprovaram a construção de uma pequena capela em Joinville. Construída e paga em parte pelos membros e missionários (US\$ 3.000), a capela foi inaugurada em 25 de outubro de 1931 com a presença de seis missionários e noventa e oito membros e interessados. O edifício incluía uma capela, salão de recreação e alojamentos para os missionários. Embora pequeno, o prédio representava o orgulho e a alegria do pequeno grupo que havia conseguido adquirir seu próprio lugar de adoração.

A narrativa sobre a chegada e estabelecimento dos missionários *mórmons* nas colônias germânicas de Joinville no final da década de 1920 levanta várias questões sobre a interseção entre religião e imigração no contexto brasileiro. A decisão de Stoof de focar nos imigrantes alemães revela uma estratégia de evangelização direcionada a comunidades culturalmente homogêneas e, portanto, mais receptivas à mensagem dos missionários devido a uma identidade compartilhada. Esta abordagem reflete um reconhecimento da importância das redes socioculturais já existentes entre os imigrantes alemães, que preservavam sua língua e tradições em “ilhas culturais” relativamente isoladas.

No entanto, essa estratégia também expõe tensões inerentes à tentativa de inserção de uma nova religião em um contexto culturalmente coeso. A resistência inicial de alguns luteranos e a necessidade de adaptação dos missionários, como a oferta de educação em alemão, indicam um processo de negociação cultural e religiosa complexo. Além disso, a construção de uma capela própria simboliza tanto um marco de sucesso quanto um sinal de segregação, evidenciando a dualidade entre a integração e a preservação de uma identidade distinta. Portanto, a expansão dos Santos dos Últimos Dias em Joinville não é apenas um relato de sucesso missionário, mas também um exemplo das dinâmicas de poder e identidade que moldam a experiência migratória e a adaptação religiosa em novos territórios.

OS LIPPELTS

Reinhold Stoof queria expandir a religião abrindo novas unidades em outras áreas do país assim que fosse possível. Após quase dois anos de proselitismo *mórmon* na região, em uma viagem realizada em julho e agosto de 1930, Stoof fez uma visita à pequena colônia alemã de Rio Preto (atualmente conhecida como Ipoméia), localizada no interior de Santa

Catarina. A família Lippelt já tinha tido contato com a religião na Alemanha, e alguns de seus membros, incluindo a mãe Auguste, foram batizados antes de imigrarem para o Brasil. Seu marido, descrito por uma das filhas como um “homem incrédulo”, não apenas rejeitou o mormonismo, como também se tornou antagônico em relação aos estadunidenses que continuavam a visitar sua esposa e família. Com o momento econômico difícil na Europa, juntamente com o desejo de escapar da influência da “religião americana”, o persuadiram a imigrar com sua família para o sul do Brasil, onde acabaram se estabelecendo nesta área recém-inaugurada no interior do estado.

Auguste sempre falava sobre o evangelho e organizava reuniões religiosas durante as ausências de seu marido. Sua dedicação à disseminação dos ensinamentos religiosos aprendidos na Alemanha era notável, demonstrando um profundo compromisso com sua fé e fortalecimento dos laços comunitários, mesmo em circunstâncias desafiadoras.

A devoção de Auguste à religião era tão forte que escreveu para a sede da Igreja solicitando missionários, e foi atendida. Durante sua visita, Stoof realizou três reuniões com interessados na crença na casa dos Lippelt com vinte e um, vinte e três e trinta e cinco presentes em cada encontro. Stoof foi encorajado o suficiente para designar missionários para a região.

Depois de passar nove anos na América do Sul, Reinhold Stoof retornou para Salt Lake City e recomendou “à Primeira Presidência [da Igreja] que o Brasil fosse uma missão separada devido à dificuldade de administrá-lo a partir de Buenos Aires”⁶. Acatada a sugestão de Stoof, a Igreja instituiu a Missão Brasileira em 1935 e designou Rulon Stanley Howells, um estadunidense e ex-missionário da Missão Suíça-Alemanha, para ser seu administrador por um período de 3 anos.

Embora a sede de uma missão *mórmon* seja tradicionalmente a capital do país onde ela é estabelecida, o Rio de Janeiro não foi escolhido por Howells, que escolheu São

⁶ A Primeira Presidência de A Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias é o mais alto corpo governante da religião. Ela é composta pelo Presidente da Igreja e seus dois conselheiros. O Presidente da Igreja, considerado pelos membros como um “profeta, vidente e revelador”, é o líder supremo e figura espiritual da crença. Seus conselheiros são escolhidos por ele e ajudam a administrar e dirigir a Igreja. A Primeira Presidência supervisiona todas as atividades e políticas da religião, incluindo doutrinas, práticas religiosas, programas, finanças e esforços missionários. Ela também trabalha em conjunto com o Quórum dos Doze Apóstolos, outro importante corpo governante, para liderar a Igreja globalmente. Juntos, esses líderes são responsáveis por orientar os adeptos e por tomar decisões que influenciam a direção da crença em todo o mundo.

Paulo principalmente por razões econômicas e geográficas. A decisão de criar uma missão separada para o Brasil, em vez de administrá-la a partir de Buenos Aires, demonstrou o comprometimento da Igreja com o país e o reconhecimento das oportunidades de crescimento e estabelecimento de uma comunidade fiel na região.

A situação de Augustine Lippelt e a tentativa de Reinhold Stoof de expandir o mormonismo no Brasil exemplificam a complexa interseção entre religião, imigração e identidade cultural. A resistência de Robert Lippelt ao mormonismo e aos missionários americanos destaca a tensão entre a preservação das tradições culturais e a introdução de novas influências religiosas em comunidades de imigrantes. A oposição de Robert pode ser vista como uma forma de proteger a coesão cultural e familiar contra o que ele percebia como uma intrusão estrangeira. Por outro lado, a devoção de Auguste Lippelt ao mormonismo e sua iniciativa em organizar reuniões religiosas e solicitar missionários evidenciam a força das redes de fé transnacionais que transcendem fronteiras e desafiam a homogeneidade cultural das comunidades de imigrantes.

Por fim, a decisão da Igreja de estabelecer a Missão Brasileira e a escolha de São Paulo como sede, em vez do Rio de Janeiro, refletiram uma adaptação estratégica às realidades econômicas e geográficas do Brasil, mostrando o compromisso da Igreja em se enraizar e crescer em solo brasileiro. No entanto, essa expansão religiosa também levanta questões sobre a influência cultural e o impacto das missões religiosas nas dinâmicas sociais das comunidades imigrantes, que podem tanto enriquecer a diversidade religiosa quanto gerar conflitos internos. Dessa forma, a história de Augustine Lippelt e a expansão do mormonismo no Brasil ilustram as complexas negociações entre identidade, fé e pertencimento no contexto migratório.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A interseção entre religião e migração é um campo de estudo que revela uma complexa teia de interações culturais, sociais e políticas. Ao explorar a trajetória dos Santos dos Últimos Dias, desde sua origem nos Estados Unidos até sua expansão para a América do Sul, fica evidente como as práticas religiosas são moldadas e, simultaneamente, moldam as dinâmicas das sociedades receptoras. A migração dos *mórmons*, impulsionada por perse-

guições e busca por liberdade religiosa, exemplifica como a religião pode ser um fator de coesão e identidade para comunidades deslocadas.

A análise dos casos específicos dos imigrantes Santos dos Últimos Dias nas colônias germânicas de Joinville e Rio Preto (Ipoméia) destaca a dualidade entre a preservação de identidades culturais e a integração em novos contextos sociais. A resistência inicial de alguns imigrantes luteranos e a adaptação dos missionários *mórmons*, incluindo a oferta de educação em alemão, ilustram um processo de negociação cultural complexo. Além disso, a construção de uma capela *mórmon* em Joinville e a subsequente expansão para outras áreas do Brasil mostram como a religião pode atuar como um fator de consolidação e segregação simultaneamente.

O estudo da migração *mórmon* para o Brasil preenche uma lacuna significativa na historiografia do mormonismo brasileiro e contribui para a compreensão das dinâmicas de poder e identidade nas experiências migratórias religiosas. Ao abordar a estratégia de proselitismo dirigida a comunidades culturalmente homogêneas e as tensões inerentes a essa abordagem, esta pesquisa oferece uma perspectiva aprofundada sobre a interação entre religião e migração.

Assim, ao contribuir para a historiografia sobre o mormonismo e ao expandir os repertórios teóricos e metodológicos para futuros estudos da religião em movimento, esta pesquisa não só amplia o entendimento acadêmico sobre o mormonismo no Brasil, mas também desafia pesquisadores a considerar as complexidades e nuances das interações religiosas e migratórias em contextos globais.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

A Pérola de Grande Valor. Salt Lake City: A Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias, 2015.

Autobiography of Georgina Lippelt Blind, 1923-1985. Biblioteca de História da Igreja. A Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias, Salt Lake City, UT.

BANGERTER, William G. *These Things I Know: The Autobiography of William Grant Bangerter*. Salt Lake City: BYU Print Services, 2013.

BAUMGARTEN, Lídia. *Colônia Riograndense – Território de Lutas na Construção de um Sonho: Cultura, Trabalho e Memória (1922-2003)*. Dissertação (Mestrado em História). São Paulo: Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-São Paulo), 2003.

BERRETT, William E. *A Igreja Restaurada*. São Paulo: A Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias, 1978.

COLTRIN Jr, Ira H. Oral History. Transcrição. Rexburg, 2014. Biblioteca de História da Igreja. A Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias, Salt Lake City, UT.

FAUSTO, Boris. PINHEIRO, Paulo Sérgio. *O Brasil Republicano, volume 9: Sociedade e Instituições (1889-1930)*. História Geral da Civilização Brasileira. Tomo III. 8. Ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2006.

GORDON, Irving. *Preliminary compilation of the numerical strength of the LDS Church in Brazil, 1935-1974*. Historical Department of the Church. Salt Lake City, 1976.

GROVER, Mark L. *Mormonism in Brazil: Religion and Dependency in Latin American*. Tese de doutorado. Indiana University, Bloomington, 1985.

GROVER, Mark L. Sprechen Sie Portugiesisch? Nein: The German Beginnings of the Church in Brazil. Disponível em *Journal of Mormon History* (Vol. 45, No. 2). Illinois: University of Illinois Press, 2019.

GROVER, Mark L. The Mormon Church and German Immigrants in Southern Brazil - Religion and Language. Disponível em *Jahrbuch für Geschichte von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft Latemamerikas* 26 (1989).

HINCKLEY, Gordon B. *A Verdade Restaurada*. São Paulo: A Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias, 1979.

MOREIRA, Joaquim Jorge O. *A História do Mormonismo em Portugal*. Dissertação de mestrado. Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias: Faculdade de Ciências Sociais, Educação e Administração, Lisboa, 2022.

Nosso Legado: Resumo da História da Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias. São Paulo: A Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias, 1996.

Nosso Século Brasil. Volume 3. 1910/1930 (I). São Paulo: Abril S.A. Cultural, 1985.

PARK, Benjamim E. *American Zion: A New History of Mormonism*. Nova York: Liveright, 2024.

REZNIK, Luís (org.). *História da imigração no Brasil*. Rio de Janeiro: FGV Editora, 2020.

SHARP, J. Vernon. Oral History. Historical Department, James Moyle Oral History Program, 1972. Biblioteca de História da Igreja. A Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias, Salt Lake City, UT.

SHIELDS, Scott G. PINHEIRO, Fernando. *Campo bom: história dos Santos dos Últimos Dias no Rio De Janeiro*. Maceió: Cepal - Companhia de Edição, Impressão e Publicação de Alagoas, 2022.

SMITH, Joseph. *O Livro de Mórmon: Outro testamento de Jesus Cristo*. Salt Lake City: A Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias, 2015.

South American Mission Manuscript History and Historical Reports. December 1925–August 1935, December 14, 1927. *Biblioteca de História da Igreja*. A Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias, Salt Lake City, UT.

STODDARD, Waldo I. *Interviewed by Gordon Irving*, James H. Moyle Oral History Collection, Biblioteca de História da Igreja. A Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias, Salt Lake City, UT.

ABSTRACT:

The Latter-day Saints, often referred to as *Mormons*, present a historical narrative intrinsically linked to migratory processes since their foundation, marked by establishment in the Western United States. In the Brazilian context, the early adherents of this faith were mostly European immigrants, especially of German origin. Thus, we observe the formation of a religious community characterized by diversity of ethnic and cultural backgrounds, united by adherence to an American-based faith. This article aims to analyze how this religious intersection influenced the beliefs and religious practices of European immigrants in Joinville, Santa Catarina, who embraced this faith. Additionally, the text address examples of persecution against the immigrant's faith and their everyday interaction with non-immigrants.

Keywords: Latter-day Saints; *Mormon*; Migration; Religion.

Recebido em 31/05/2024

Aprovado para publicação em 22/06/2024

A PLURA E A ABHR: HISTÓRIAS CRUZADAS — ENTREVISTA COM LYNDON DE ARAÚJO SANTOS

The Plura journal and the ABHR institution: intertwined stories – interview with Lyndon de Araújo Santos

Diego Omar da Silveira*

Universidade do Estado do Amazonas (UEA)

Waldney de Souza Rodrigues Costa**

Universidade do Estado do Rio Grande do Norte (UERN)

DOI: 10.29327/256659.15.1-22



* Doutor em Antropologia Social pela Universidade Federal do Amazonas (UFAM) e professor do Centro de Estudos Superiores de Parintins (CESP) da Universidade do Estado do Amazonas (UEA). E-mail: diegomarhistoria@yahoo.com.br

** Doutor em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF). Professor e chefe do Departamento de Ciências da Religião da Universidade do Estado do Rio Grande do Norte (UERN). E-mail: professordney@gmail.com

Lyndon de Araújo Santos foi, por dois mandatos (2006-2012), presidente da Associação Brasileira de História das Religiões – hoje Associação Brasileira para Pesquisa e História das Religiões (ABHR). E foi nesse período que a revista *Plura* foi criada. Somava-se, naquele contexto, aos eventos nacionais anuais e à coleção Estudos da ABHR, publicada pelas Paulinas. Um movimento que fez parte do próprio processo de consolidação dos estudos de religião como campo acadêmico autônomo e laico no Brasil, ao que se sucedeu o reconhecimento da área de Ciências da Religião e Teologia na Capes, em 2016.

Pesquisador protestante do protestantismo, nosso entrevistado viu e protagonizou de modo bastante vibrante todo o movimento do campo religioso brasileiro nas últimas décadas, o que, por sua vez, não pode ser desvinculado de como os estudiosos – compreendidos dentro de um grande arco interdisciplinar – refletiram sobre esse processo. Não se trata, é claro, apenas dos crescimento acentuado dos evangélicos, mas de como alguns seguimentos tornados hegemônicos passaram a interagir com a esfera pública e de como isso impôs novas agendas de investigação, outras possibilidades de reler as interações históricas entre os protestantismos e a cultura brasileira ou ainda os desafios atuais desse duplo engajamento – um mais ligado à pertença religiosa e outro às filiações acadêmicas.

Por isso nos pareceu tão interessante ouvi-lo nesse momento, quando a *Plura* completa 15 anos (até o final deste ano de comemorações, chegaremos aos 30 números publicados). E, como não podia deixar de ser, todos esses temas aparecem na entrevista, que reflete exemplarmente a bela trajetória de nossa revista, indicando inclusive os contextos difíceis que atravessamos, no qual muitos periódicos acadêmicos sucumbiram por falta de financiamento ou pessoal que pudesse se dedicar a esse trabalho nem sempre reconhecido. Também os desafios que pontuaram nossa história – não apenas aquele mais técnico de chegar a uma boa qualificação nas avaliações da Capes, mas o de ajudar a alavancar e visibilizar um conjunto de pesquisadores/as que deu (e têm dado) enorme contribuição para compreender os variados papéis desempenhados pelos agentes e instituições religiosas no Brasil.

Waldney Costa e Diego Omar: Segundo os registros da ABHR, foi na Assembleia Geral de 4 de maio de 2007, realizada em Viçosa (MG), durante o Simpósio Nacional realizado na UFV, que a plenária aprovou a criação de uma revista eletrônica. Você, como o presidente na época, poderia nos contar um pouco de como a Associação estava naquele momento?

Lyndon de Araújo Santos: A ABHR vinha de uma sequência de simpósios nacionais que a estruturaram institucionalmente como uma entidade de natureza acadêmica e laica, interdisciplinar e inclusiva. Desde 1999, quando foi fundada na UNESP de Assis (SP), a ABHR definiu uma dinâmica institucional baseada nas atividades dos grupos de pesquisa organizados, que tratavam de diferentes temáticas nos estudos das religiões e das religiosidades. Estes grupos de pesquisa estavam ligados às demandas de pesquisa de uma geração de pesquisadores e de pesquisadoras de distintas áreas do saber, que despontavam em universidades, departamentos e programas de pós-graduação que surgiam. Desse modo, a ABHR estava muito atrelada ao percurso individual e coletivo de pesquisadores/as que buscavam se consolidar no campo acadêmico, inseridos em programas de pós-graduação que despontavam.

Havia uma demanda também de se aprofundar os estudos sobre o fenômeno religioso a partir de perspectivas plurais, laicas, dialógicas e com bases epistemológicas que se deslocassem do enquadramento formal eclesial e cristão ocidental. As áreas da antropologia e da sociologia pressionavam positivamente para a aplicação de novas abordagens e metodologias, qualitativas e quantitativas, que dessem conta da dinâmica que o campo religioso brasileiro apresentava em suas contradições e experiências. A História das Religiões também sinalizava contribuir com novas abordagens que retomassem e questionassem as clássicas leituras eurocêntricas do religioso, embora ainda se partisse das premissas dos clássicos dos estudiosos da religião. Outros saberes se inseriram com liberdade de diálogo e leituras, como a psicologia da religião, a filosofia da religião e a teologia. Foi de fundamental importância a filiação da ABHR à IAHR que se deu no ano de 2001, no simpósio realizado em Recife, integrando-a num contexto internacional dos estudos sobre religião, um caminho que precisa ser retomado.

A ABHR definiu-se como um espaço em construção permanente, para além de uma entidade de conagração entre crenças e busca de caminhos para uma convivência pacífica entre os credos estabelecidos e, muito menos, atrelada e dependente de projetos pessoais e políticos. Ainda que a questão de um relacionamento fraterno, ecumênico e interreligioso entre as crenças subsistisse e se colocasse como fundamental numa sociedade onde crescia, como de fato cresceu, a intolerância religiosa, a ABHR assumiu-se como sendo de natureza acadêmica desde um distanciamento metodológico que era imprescindível, não sem ignorar as tensões e as expressões dos distintos sagrados em contatos e conflitos. O de-

bate em torno da laicidade do estado se tornaria central e a ABHR teve a sua contribuição, que também precisa ser recuperada. Em outras palavras, a própria ABHR já se apresenta como um objeto de estudo na forma como elaborou um dado olhar sobre o fenômeno religioso nas últimas décadas.

Havia uma limitação orçamentária com a qual a ABHR teve que lidar pois, basicamente, ela dependia das anuidades dos associados, as quais oscilavam muito e não garantiam com segurança a continuidade de seus projetos. O *jeito* ante essa inconstância era a captação de recursos por meio de editais da CAPES, CNPq e agências de fomento estaduais, as quais viabilizavam a realização de seus simpósios. Além de cobrirem custos com viagens e hospedagens de palestrantes, nos simpósios as inscrições geravam um certo recurso para continuar como instituição. Deste modo, a ABHR sobreviveu na sua primeira década de existência, muito ligada a pesquisadores/as que a construíram de modo altruísta e coletivo.

Waldney Costa e Diego Omar: E como surgiu a ideia de criar uma revista? Era uma vontade do presidente, um pedido dos membros, uma ideia dos professores que formaram a comissão responsável... Havia alguma revista que servia de inspiração? Poderia falar um pouco dessa origem?

Lyndon de Araújo Santos: Já havia um programa de apoio a publicações de obras que eram referendadas pela ABHR, como teses e dissertações defendidas por seus membros, quando o selo da ABHR era concedido, depois de uma avaliação feita por uma comissão de edição. Assim, importantes títulos foram publicados de forma independente por parte de membros com este selo. A partir de 2003, se não me engando, a Editora Paulinas começou a publicar a *Coleção ABHR* que ajudou a sedimentar a sua produção, com base nos simpósios realizados, ou seja, cada simpósio resultava numa edição da série. Os organizadores dos simpósios eram os organizadores da edição com a temática do simpósio.

Essa produção foi muito importante para dar visibilidade à associação e estimular a participação de mais pesquisadores/as. Entretanto, faltava uma outra via de escoamento de uma produção contida na forma de artigos, diante do cenário da época que não disponibilizava tantas revistas sobre a temática da religião. Por sua vez, os programas de pós-graduação em expansão na primeira década, impunham a necessidade da publicação de artigos por parte dos seus integrantes. Não há como ignorar, também, a destinação de recursos por parte do governo federal para a expansão das universidades públicas e dos programas de

pós-graduação, o que implicava no imperativo de mais publicações. Havia, portanto, uma demanda (tanto interna como externa) para a existência de uma revista que tratasse da religião e das religiosidades, na perspectiva interdisciplinar e laica, tal como era a trajetória da ABHR. Na assembleia da ABHR em Viçosa, 2007, foi apresentada por um grupo mais ligado pesquisadores da UFJF, da área da Ciência da Religião, a proposta da criação da Revista, cujo nome, *Plura*, expressava a caminhada da própria entidade. A assembleia foi unânime na aprovação da revista. A ata de 2 de maio de 2007 traz o seguinte registro: “O plenário também aprovou a criação de uma revista eletrônica da ABHR com o propósito de reunir os principais artigos dos seus membros e ser um espaço para desembocar a produção dos pesquisadores ligados à ABHR. Ficaram designados para a elaboração da proposta os professores Eduardo Gusmão de Quadros, Arnaldo Erico Huff Jr. e Carlos Ribeiro Caldas Filho, que deverão apresentar na próxima assembleia a proposta da revista”.

A relação que se estabeleceu a partir daí foi, sobretudo, de forma institucional entre os editores e as diretorias que apoiaram a continuidade das publicações, estimulando o envio de artigos. A *Plura* contribuiu decisivamente para a projeção da ABHR como entidade acadêmica dentro e fora do país. Penso que a *Plura* se constituiu como um periódico que alcançou uma dada autonomia, mas sem perder um vínculo atávico e institucional com a ABHR.

Waldney Costa e Diego Omar: Atualmente você está à frente da editoria de uma outra revista igualmente importante para o campo, que é a *Revista Brasileira de História das Religiões*, ligada ao GT Nacional da ANPUH sobre História das Religiões e Religiosidades. Como você avalia o papel dos periódicos nessa área hoje?

Lyndon de Araújo Santos: Vejo como fundamentais para, por um lado, o escoamento da intensa produção sobre religião e religiosidade no país e na América Latina, a partir das pesquisas em andamento nos âmbitos dos programas de pós-graduação. Por outro, existe a necessidade de o campo acadêmico socializar cada vez mais essas perspectivas e leituras sobre o sagrado, numa sociedade perpassada por tantas questões tensionadas, a exemplo da laicidade do estado, do racismo religioso e da intolerância religiosa. Os periódicos da área dos estudos do religioso, sejam em propostas e bases epistêmicas distintas, proporcionam análises e abordagens que precisam ser decifradas e decodificadas para o entendimento mais amplo por parte da sociedade e dos governos. Não cabe aos estudos das religiões dizerem

para essas religiões institucionalizadas o que elas devem fazer para uma convivência inter-religiosa ou ecumênica. Antes, apresentar para elas, para gestores públicos e para os adeptos, perspectivas e olhares, dados e informações, retratos e análises, que contribuam para a construção de vias democráticas de convivência respeitosa no espaço público e de um estado laico.

Outro papel desses periódicos estaria na superação de preconceitos e de reservas para com as pesquisas sobre religião que ainda subsistem no Brasil, legados de um positivismo (religião como um infantilismo) e de um marxismo (religião como alienação) instrumentalizados na academia, como epistemes negadoras e esvaziadoras da experiência religiosa e de suas dinâmicas sociais e culturais. Há que se registrar que artigos que tratam das religiões e religiosidades são publicados em revistas acadêmicas que não são especializadas na temática, indicando o quanto essa demanda é permanente.

Waldney Costa e Diego Omar: Um outro ponto que chama a atenção são, ao mesmo tempo, os intercâmbios entre diferentes instituições e a regionalização dos trabalhos – ou melhor a visibilidade crescente de trabalhos realizados em diferentes cantos do país. Dizemos isso porque vimos surgir nas duas últimas décadas não apenas a ABHR, mas também o GT da ANPUH, a ASCRM – que agora abarca toda a AL, além da ALER e de outras associações mais ligadas à Teologia ou às CR. Mas no mesmo percurso, a produção antes muito concentrada no centro-sul também se pluralizou... Como você lê esse processo.

Lyndon de Araújo Santos: Leio de forma positiva, pois a demanda social e cultural brasileira e latino-americana em suas experiências religiosas, ultrapassa a capacidade da gente, pesquisadores/as, e de nossos centros de pesquisa, em dar conta dos seus intensos processos históricos e sociais de mudanças e de reconfigurações. Ademais, o fenômeno religioso se impõe como interconectado em sua historicidade, pois, seja numa vila no interior do Chile ou numa grande cidade com suas periferias no Brasil ou no México, o fenômeno religioso precisa cada vez mais ser olhado de forma conectada com outras expressões em outros lugares, com suas nomeações, sujeitos e experiências.

As mídias sociais trouxeram a possibilidade de se atravessar fronteiras até então imaginadas fixas e cerradas, para a compreensão dos sagrados em suas variedades de formas,

as quais apresentam semelhanças e diferenças onde quer que se manifestem social e culturalmente. Assim, as entidades acadêmicas que surgem, embora sejam históricas e datadas, algumas até com prazo de validade vencido em suas propostas originais, precisam surgir e se intercambiarem em seus saberes e produções. Isto ocorre de forma *natural* quando os/as próprios/as pesquisadores/as são os/as que circulam nestas diferentes associações de pesquisa, estabelecendo diálogos e a permuta de conhecimentos. Interessa para qualquer pesquisador/a do religioso no Maranhão, por exemplo, o que está acontecendo com as religiosidades caribenhas e as possíveis ligações e relações que aquela região do norte/nordeste do país tem com as expressões religiosas da América Central, a partir do fato de que as religiões ou as espiritualidades africanas foram historicamente uma experiência coletiva migratória, desde a África, para as américas e os brasis.

A descentralização da produção acadêmica sobre o religioso do centro-sul do Brasil trouxe e ainda trará outros olhares e compreensões de dinâmicas que escapam de uma concentração acadêmica privilegiada numa dada região do país. O surgimento de universidades e centros de pesquisa em estados fora do eixo centro-sul força e proporciona outros olhares de experiências religiosas outrora consideradas “periféricas” e secundárias, isto porque situadas numa região geográfica sem expressão econômica e política. As associações de pesquisa precisam, portanto, criar as condições para que os saberes e os conhecimentos destes lugares sejam colocados no mesmo patamar de importância e de legitimidade. Há pesquisas em andamento no Norte e no Nordeste brasileiro que estão dando essa visibilidade das suas dinâmicas religiosas contemporâneas, estando conectadas a outras regiões. Este material precisa circular em outros centros de pesquisa no país, na América Latina e Central, também na África.

Waldney Costa e Diego Omar: Você é um reconhecido pesquisador do protestantismo. E como sabemos não apenas o campo religioso protestante/evangélico tem vivido um clima de ebulição, com rápidas e importantes transformações, mas também os estudos nessa área. Gostaríamos que nos desse a sua compreensão desse debate.

Lyndon de Araújo Santos: O campo religioso brasileiro sempre foi dinâmico em suas expressões e singularidades, predominantemente cristão e atravessado por sincretismos e hibridismos. O segmento protestante evangélico deixou de ser estranho e enquistado para se tornar um contingente numérico de maior relevância e influência.

Outrora com uma linguagem voltada para dentro, desde os seus projetos expansionistas e proselitistas, e com uma relativa, embora tímida, presença no espaço público, alçaram ou, senão, conquistaram mais espaços e posições de destaque nas últimas décadas. Essa linguagem ultrapassou as fronteiras discursivas demarcadas pelos seus códigos doutrinários e morais e, agora, ocupa os espaços das mídias, dos palanques políticos, das redes sociais. O segmento evangélico se tornou protagonista na última década no campo político, por apresentar um potencial oriundo do seu crescimento e expansão, na medida em que construiu um capital com base e força suficientes para negociar seus interesses. Essa mudança impactou a sociedade porque assumiu contornos de intolerância e de agressões, sobretudo durante o período de 2016 a 2022, um ciclo que precisa ser mais bem estudado e analisado, embora com prolongamentos ainda hoje.

Dentre outras temáticas e objetos, tenho pesquisado o fundamentalismo evangélico desde a sua origem no contexto estadunidense até a sua globalização no pós segunda guerra, e os caminhos pelos quais se tornou hegemônico no contexto evangélico brasileiro e latino-americano. Penso que a compreensão de parte do que está acontecendo com o mundo evangélico passa pela construção de uma hegemonia histórica e cultural de uma dada forma religiosa de cristianismo protestante. Trata-se do predomínio de um conjunto de narrativas com seus códigos e gramáticas que se universalizaram com dada força simbólica e política, mas que apresentam fissuras, contradições, descontinuidades e fragilidades, as quais são compensadas com palavras de ordem, perseguições, violências, vigilâncias e cerceamentos, ataques e reações intempestivas.

Enquanto conjunto de atitudes que carregam dogmatismos, intolerâncias, negacionismos e literalismos, o fundamentalismo não se alimenta somente de si mesmo ou de seus próprios recursos narrativos, mas das conjunturas políticas e ideológicas que proporcionam as condições para a sua ingerência no espaço público. Não há fundamentalismo sem fundamentalistas e suas instituições, organizações e entidades eclesiais e não-eclesiais,

bem como sem recursos financeiros para mobilizá-lo. Daí ser necessário analisar essas entidades e instituições, assim como seus porta-vozes com seus pertencimentos e redes de relacionamentos e interesses. O fundamentalismo tem nomes e endereços que seguem/obedecem a orientações que surgem de núcleos pensantes e estratégicos de ações e de discursos, e que se valem da tecnologia da informação para disseminar suas ideias e valores.

Num contexto de retrocesso democrático ou de antidemocracia, de ascensão política de lideranças conservadoras e até da formação de uma frente evangélica aliada a outras frentes reacionárias, esse fundamentalismo se vê empoderado para expor e impor suas ideias em outras esferas e espaços fora dos cercadinhos religiosos e eclesiásticos. Não está descolado, portanto, das linhas de transmissão do político e do econômico que impõem suas visões de mundo e políticas para a totalidade, mas que representam interesses particulares e privados. Os estudos tendem a tratar o fundamentalismo como um conceito que taxa a realidade como tal, no entanto, sua instrumentalização enquanto tal não decifra de todo as relações estabelecidas entre discursos, atitudes e posturas e os sujeitos com seus pertencimentos e interesses. Por conta dessa mobilização nos estratos dirigentes políticos e religiosos em suas lideranças, tais como *influencers*, pastores e políticos, acontecem nos extremos do cotidiano cenas de violências e de agressões físicas e simbólicas a pessoas de outras crenças e a espaços sagrados como os terreiros de cultos afro-brasileiros.

Mas é preciso sempre pensar a contrapelo quando uma dada visão ou narrativa se consagra como hegemônica, ao se projetar, por exemplo, uma leitura uniforme sobre os evangélicos. Isto vale tanto para se pensar os evangélicos como reacionários e conservadores, intolerantes e fundamentalistas, em sua totalidade, como também perceber, como já dito antes, as contradições internas desse complexo universo religioso que se constituiu a partir de teologias, como a da prosperidade, da batalha espiritual, do domínio, do neocalvinismo.

Por sua vez, os segmentos progressistas e de centro, moderados, com seus engajamentos, discursos e vivências precisam ser mais bem dimensionados na análise sobre os evangélicos. Ademais, a base mais popular, negra, feminina, periférica e plural desse segmento religioso se impõe como contingente invisibilizado nas pesquisas, em sua maioria. Análises como a de Jessé Sousa, em *A ralé brasileira*, quando descreve as experiências das periferias e como as religiosidades são acionadas num contexto de precarização extremas

das condições dignas de vida, apontam caminhos para o aprofundamento e a leitura mais sofisticada sobre essas religiosidades periféricas e suas vivências, tornando-as sujeito de suas experiências e compreensões de mundo, mediadas pelas noções do sagrado.

Waldney Costa e Diego Omar: Há uma velha questão, mas que sempre se renova, que é o desafio de “objetivar as pertencas religiosas”, como sugeria Pierre Bourdieu. Esse equilíbrio, no caso dos pesquisadores protestantes/evangélicos tem sido mais dificultado ultimamente, quando a pressão de várias igrejas no espaço público chega a constranger certos pesquisadores julgados heterodoxos demais para os padrões neoconservadores vigentes?

Lyndon de Araújo Santos: As reservas e os preconceitos para com pesquisadores/as e cientistas sociais se dão, invariavelmente, em espaços sociais que os/as veem como ameaças. O avanço das posturas e dos pensamentos negacionistas incidem na recusa de um saber crítico que traga incertezas às verdades e dogmatismos. Trata-se, também, de uma disputa de narrativas na concorrência dentro do campo religioso e político. Outrora, essas narrativas corriam, embora sem a atitude de negação e de eliminação do outro; agora, a partir de um certo momento, a lógica da eliminação do outro começou a prevalecer. E esse é um dado “novo” nesse campo de disputas que acaba sendo acirrado como uma guerrilha digital.

As dificuldades para pesquisadores/as para efetuarem suas pesquisas sempre se deram, mas, hoje, com mais componentes oriundos do endurecimento das disposições ante os saberes, a ciência, etc. – produtos do negacionismo em voga também. Por sua vez, essas atitudes de recusa e de estrangimento, em si mesmas, incorrem como parte do processo da própria pesquisa que precisam ser incorporadas no âmbito da investigação. No caso do contexto protestante evangélico, com suas posturas neoconservadoras e neofundamentalistas, há que se levar em conta a dificuldade geral ante a linguagem acadêmica que pouco penetra no cotidiano das vivências e que é tratada como opaca e ameaçadora.

Waldney Costa e Diego Omar: Por fim, quais você julga que são nossos principais desafios – o das revistas na área dos estudos de religião? Desafios de produção e circulação do conhecimento, de relação com nossos públicos leitores e com as universidades...

Lyndon de Araújo Santos: Em primeiro lugar, a internacionalização por meio dos intercâmbios com outros centros e publicação de autores de fora do país. Mais do que inscrever-se

em indexadores internacionais, as revistas precisam fazer circular suas publicações em redes continentais. Em segundo, a busca da excelência e da regularidade das publicações sem perder a identidade como revistas situadas desde o Brasil e a América Latina. Para isso, criar estruturas de trabalho com editores/as e com profissionais qualificados que aprimorem os números lançados, desde revisores, designers e tradutores. Mas, para isso, são necessários recursos.

Em terceiro, popularizar o acesso das revistas por meio das mídias digitais (*Facebook*, *Instagram* e outras), aproximando as temáticas analisadas do público mais amplo e disseminando um saber sobre o sagrado para diferentes espaços e grupos sociais. Em quarto lugar, uma atuação conjunta das revistas da área das religiões junto à CAPES e outros órgãos de fomento, por meio de um grupo de diálogo/trabalho, com vistas à demanda de recursos permanentes para a publicação dos seus números. Aqui entram as associações acadêmicas e programas de pós-graduação com sua força institucional junto aos órgãos de fomento, representando as expectativas das *revistas de religião*. No entanto, é imperativo acompanhar criticamente a pressão quanto ao produtivismo e à mercadologização da produção acadêmica, como riscos reais para a socialização de saberes que interessam à totalidade da sociedade.

Por fim, estimular as perspectivas da decolonialidade e da conectividade como norteadoras das publicações sobre o sagrado religioso, privilegiando-as especificamente essas chaves nos dossiês e nas chamadas temáticas. Por um lado, o olhar descentralizado e não eurocêntrico das experiências religiosas, deslocando as abordagens subordinadas a uma racionalidade ocidental consagrada e fazendo um confronto com outras racionalidades. Por outro, contemplar a escrita analítica da religião com metodologias que acionem mais comparações, interconexões e relações entre diferentes dinâmicas religiosas em diferentes lugares e temporalidades.

Recebida em 20/05/2024

Aceita para publicação em 29/05/2024



MINHA HISTÓRIA COM A PLURA, REVISTA DA ABHR: MEMÓRIAS E APONTAMENTOS

My history with Plura, the ABHR journal: memories and notes

Arnaldo Huff*

Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF)

DOI: 10.29327/256659.15.1-11

RESUMO:

O texto apresenta uma reflexão acerca dos anos em que o autor foi o editor-chefe de “Plura, Revista de Estudos de Religião”, periódico da Associação Brasileira de História das Religiões (ABHR). O texto está dividido em duas partes. Na primeira, são organizadas memórias dos processos e experiências na editoração da revista. Na segunda, apontamentos são elencados, buscando uma reflexão crítica e criativa acerca dos processos editoriais

Palavras-Chave: Editoração; Periódicos; Plura; ABHR.

* Editor-chefe da Plura entre os anos de 2009 e 2015. Professor no Departamento de Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora, onde desenvolve atividades de pesquisa e docência nos campos de religião e arte, religião e música, protestantismo e teoria da religião. Músico e produtor musical. E-mail: arnaldo.huff@ufjf.edu.br

AS MEMÓRIAS

Era uma vez, há muito tempo atrás... Rubem Alves gostava de citar essa expressão clássica do início dos contos infantis como uma fórmula mágica que instaura algo que está ausente, a presença da ausência. Já é assim que se apresentam a mim as memórias dos inícios da revista Plura. Tentarei juntar algumas delas nestas breves páginas.

Me tornei editor por acaso, no tempo em que era aluno de doutorado, no PPG em Ciência da Religião da UFJF. Sem conhecer quase ninguém em Juiz de Fora e recém-chegado de Porto Alegre, soube de uma reunião para a criação da revista dos alunos do PPCIR. Como queria conhecer pessoas e me entrosar, logo me interessei. O que não sabia era que eu seria o único doutorando presente, motivo pelo qual fui escolhido como editor responsável pela criação do que veio a se tornar a “*Sacrilegens*, Revista Discente do Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da UFJF”. Penso que o motivo de minha indicação foi o fato de que doutorandos permanecem mais tempo nos PPGs, 4 anos, ao passo que mestrandos ficam normalmente apenas 2 anos. Eu teria, nesse sentido, mais tempo que os demais para dar sequência ao projeto. Funcionou. O primeiro número da *Sacrilegens* veio a público em 2004, abrindo com uma entrevista vibrante com o saudoso prof. Antonio Gouvêa Mendonça, de passagem por Juiz de Fora para participar de uma banca de mestrado. Além de mim, dois outros estudantes que colaboraram com artigos publicados naquele primeiro número são hoje professores da casa: a profa. Sônia Correa Lajes e o prof. Emerson Sena da Silveira.

Essa é uma coisa interessante em revistas acadêmicas que logram continuidade: elas atravessam a história de vida dos pesquisadores; se tornam verdadeiras instituições, desde as mais modestas até as mais celebradas. No corrente ano de 2024, portanto vinte anos depois da fundação da *Sacrilegens*, terei meu primeiro artigo nela publicado, numa conversa com Rubem Alves, Nietzsche e Caetano Veloso, sobre música e esperança. Como a *Sacrilegens*, assim também a Plura garantiu o seu lugar no contexto acadêmico dos periódicos.

Na época, da criação da *Sacrilegens*, ainda, os processos editoriais eram pouco sistematizados, o que deixava um novato como eu em maus lençóis. A *Sacrilegens* nasceu, por exemplo, sem a dupla revisão cega por pares, hoje tão comum a todos. Bastava apenas a indicação de um professor orientador para que o texto fosse aceito. As funções editoriais

eram assumidas em um modo prático, sem clara diferenciação entre edição de texto, edição de layout, etc. Já quanto ao papel dos editores, penso que paira ainda hoje uma certa névoa.

Quatro ou cinco anos depois do aparecimento da revista *Sacrilegens*, já no contexto de criação da Plura, o cenário se transformara drasticamente. O fator decisivo nessa mudança foi, na minha percepção, o surgimento da plataforma SEER. Conforme o site do IBICT (Instituto Brasileiro de Informação em Ciência e Tecnologia),

O Sistema de Eletrônico de Editoração de Revistas (SEER) é resultado da prospecção tecnológica realizada pelo IBICT para identificar aplicativos que possibilitassem o tratamento e a disseminação da produção científica brasileira na Web. O sistema SEER surgiu, assim, em 2003, a partir da customização do Open Journal Systems (OJS), software de gerenciamento e publicação de revistas eletrônicas desenvolvido pelo Public Knowledge Project (PKP), da University of British Columbia. Trata-se de uma inovadora iniciativa do IBICT que, imediatamente após a tradução do software OJS para o português, publicou na Web o primeiro periódico brasileiro utilizando essa tecnologia, a revista *Ciência da Informação*. A partir de então, o IBICT iniciou o processo de distribuição do SEER a editores brasileiros interessados em publicar revistas científicas de acesso livre na Web e a promover a capacitação técnica no uso dessa ferramenta, em treinamentos sistemáticos realizados a partir de novembro de 2004 em várias regiões do País. Em 2009, com apenas 5 anos de existência, o SEER propiciou a criação de mais de 800 periódicos científicos brasileiros na Web.

A revista Plura faz parte desta estatística. O mencionado *Open Journal System* (Sistema Aberto de Revistas), por sua vez, desenvolvido no contexto do *Public Knowledge Project* (Projeto de Conhecimento Público), está ligado à atuação do pesquisador canadense John Willinsky, com apoio da instituição em que trabalhava, a Universidade da Colúmbia Britânica. À boca miúda, falava-se à época que o OJS havia surgido pela mão de um experiente pesquisador canadense, ligado à área das ciências naturais, que havia se unido a um jovem “nerd” da informática. Deve haver nisso um pouco de verdade. O fato é que, hoje, tanto a *Sacrilegens*, quanto a Plura habitam o mundo do SEER e têm suas atividades por ele facilitadas.

Pois bem, deu-se que, em 2008, quando eu era professor no hoje extinto PPG em Ciências da Religião da Universidade Presbiteriana Mackenzie, o IBICT ofereceu nas dependências daquela instituição um treinamento para operação do SEER. Era, visivelmente,

uma grande inovação, que constituía uma possibilidade efetiva e prática de operacionalização para as revistas brasileiras, além de se tratar de um software livre que viabilizava também a divulgação científica gratuita. Tratava-se claramente de uma possibilidade de maior profissionalização dos processos editoriais no país, bem como de ampliar o alcance da produção acadêmica.

Mais ou menos à mesma época, iniciaram as conversas sobre a criação da revista da Associação Brasileira de História das Religiões. A associação chegava ao fim de sua primeira década de existência, em uma trajetória crescente e consistente, com eventos regulares, de participação significativa em termos numéricos, integrando estudantes desde a graduação até o doutorado junto de pesquisadores com larga experiência, advindos todos de diversas áreas acadêmicas. A ABHR, nesse percurso, deixara sua configuração original, mais próxima da História, para acolher pesquisadores e pesquisadoras das Ciências Sociais, da Teologia, das Ciências da Religião e de outras áreas das humanidades e das letras.

Dos debates acerca da criação da Plura, além de mim, participaram os colegas Lyndon Araújo (então presidente da ABHR), Wellington Teodoro (secretário), Lauri Wirth, Frank Usarski e Silas Guerriero (membros do conselho editorial, se estou correto). São os nomes que me vêm à mente. Peço desculpas se incorro em algum erro ou esquecimento, o que é mais que provável. Estas eram algumas das pessoas que estavam à frente da associação e que me confiaram o cargo de editor, posteriormente ratificado em assembleia.

Levantar uma revista do zero não é tarefa fácil. Tudo precisa ser discutido, desde o nome, até a linha editorial. Alguns fatores, porém, facilitaram o nascimento da Plura. Primeiramente o fato da revista já ter nascido no ambiente do SEER. O sistema era ainda pouco conhecido e o treinamento que recebera do IBICT foi fundamental. Todo o processo editorial foi facilitado, nesse sentido. Precisávamos apenas de um servidor, o que foi prontamente assegurado pela associação.

Outro fator importante naquela configuração inicial foi o próprio perfil da ABHR, transferido à revista. A associação tornara-se um polo de produção de conhecimento interdisciplinar sobre a religião, com publicações regulares de anais e livros. A revista, nesse sentido, não podia ficar presa à ideia de uma história da religião *stricto sensu*, afiliada à disciplina da História. Assim também não poderia ater-se apenas à concepção de História das Religiões, no sentido que Mircea Eliade empregava à expressão. A participação massiva

Vale lembrar que não faltaram críticas, no sentido de que a Plura estava se afastando da proposta original da ABHR e rompendo com a possibilidade de criar uma identidade mais alinhada à escrita da história. Penso que a crítica vinha envolta em um subtexto que revelava certo temor em relação a abordagens religiosas ou, tanto pior, teológicas da religião. “Contaminadas”. O “horror da teologia”. Estaria a ABHR correndo o risco de ser dominada pelos cientistas da religião? O distanciamento científico-acadêmico deveria ser assegurado, na perspectiva daquela crítica. Alguns ainda veem a história como a mais positiva das disciplinas humanas. Penso que era essa, ao menos em parte, a preocupação em questão.

Para mim, que tenho um pé na ciência da religião e na teologia e outro na história, era clara a falácia do problema levantado naquela crítica. Estávamos todos comprometidos, afinal, desde os marxistas, os culturalistas ou os agnósticos, até os fieis praticantes das mais diferentes tradições religiosas que, como eu, se tornavam pesquisadores – e, portanto, esposavam também alguma perspectiva teórica, nesse sentido. A questão mais fundamental era o trato teórico-metodológico que se dava à religião, não a filiação intelectual ou um desejo possível de neutralidade. Por isso, enquanto permaneci como editor, mantive-me fiel ao projeto inicial, a despeito das críticas – que de fato, nunca chegaram a se formalizar como proposta à assembleia da associação.

Um dos desafios mais centrais para a administração de uma revista é a relação entre recursos financeiros e recursos humanos. No período em que fui editor, a Plura não contou com nenhum tipo de apoio financeiro. Ou seja, o trabalho de todos os colaboradores era totalmente não-remunerado. Isso incluía a comissão editorial, os editores de texto, os editores de layout e todos os pareceristas. Estive à frente da revista entre seu processo de criação, a partir de 2009, e a publicação do volume de 2015, mais ou menos. Permaneci ainda mais alguns anos como membro da comissão editorial, mas não como editor-chefe, função assumida então pelo prof. Ismael Vasconcelos Ferreira.

Uma estratégia recorrente para conseguir colaboradores para as atividades dos periódicos é a de envolver orientandos, bolsistas e pós-graduandos em geral. O lado bom é que muitas destas pessoas chegam com ânimo e força, com vontade real de aprender e de ajudar. Tornam-se, assim, ótimos colaboradores. O lado negativo é que a colaboração é quase sempre amadora ou iniciante, inexperiente, o que pode comprometer o trabalho,

caso não haja supervisão atenta dos mais antigos, o que acontece com certa frequência. Os colaboradores que se destacavam, acabavam por assumir, com o tempo, funções mais centrais no processo editorial, ou mesmo na diretoria da associação. Esse foi o caso, por exemplo, do próprio prof. Ismael Vasconcelos, que iniciou na edição de layout, passou por todos as etapas do fluxo editorial e chegou a editor-chefe da Plura, cargo que ocupou com excelência durante anos. Em linhas gerais, trata-se de uma experiência acadêmica intensa, trabalhosa e de muito aprendizado.

O editor-chefe, ao menos na prática da Plura daqueles tempos, era quem assumia o trabalho mais pesado e as principais responsabilidades. Além das pessoas aqui já mencionadas, outras que de alguma forma colaboraram na comissão editorial da revista no período em que fui editor, foram, o quanto posso lembrar, os colegas Fábio Py, Carlos Caldas, Fábio Abreu e Eduardo Meinberg. Houve, por certo, outras pessoas, mas precisaria consultar as atas das assembleias da associação para obter informações mais acuradas, o que no momento não está ao meu alcance.

Deixei a administração da revista no momento em que nasceu minha filha mais velha, Cecília. Durante aquele período editei mais de uma dezena de números da Plura. Aprendi muitas coisas. Trabalhei duro para que a revista atingisse ainda muito cedo a avaliação “B1” junto à Capes, na área que é hoje a de “Ciências da Religião e Teologia”, mas que à época chamava-se “Filosofia, subárea: Teologia”. O conceito “B1”, na configuração vigente do Qualis Periódicos, equivale a “A3”, que é a avaliação que a Plura mantém. Li inúmeros textos que não leria, não fosse a responsabilidade de editor da Plura. A visão que se têm nessa posição acerca da área dos estudos de religião é privilegiada. Também conheci muitas pessoas, algumas ainda trago comigo. Pude vislumbrar as redes que se estavam conformando e participar de algumas delas. A bagagem é inestimável.

APONTAMENTOS

Uma questão interessante é sobre o que leva alguém a querer tomar parte no trabalho dos periódicos acadêmicos. Em alguns casos, os colaboradores são designados e pagos por seu trabalho. Isso pode ser parte de atribuições de docentes em universidades ou de técnicos administrativos indicados para trabalhar nos periódicos, parcial ou integralmente. Em outros casos, como no da Plura, que não está ligada diretamente a nenhuma universidade,

apenas à própria ABHR, e que não tem aporte financeiro regular, as pessoas colaboram no corpo editorial porque querem, porque gostam, porque acham importante, porque acreditam. O ganho é tão somente de capital simbólico, poderia dizer junto de Bourdieu. O interesse é de outra ordem. O jogo tem um sentido próprio. Seria ideal que todos fossem remunerados pelo seu trabalho em uma revista, desde as equipes editoriais até os pareceristas, anelamos por isso; mas, creio eu, o elã pela atividade editorial é imprescindível.

Ao fim, penso haver algo gratuito que fundamenta a atividade acadêmica como um todo. Alguns chamam isso de paixão intelectual. O gosto por aprender, o gosto por ensinar. A brincadeira dos mundos em expansão; de nossos pequenos mundos etnocêntricos abrindo-se ao universo, à imaginação, à crítica, à criatividade. Se é bem verdade que o labor acadêmico tem seus rigores e métodos, que exige disciplina, também o é que, quando se perde a dimensão lúdica, a universidade e o conhecimento morrem um pouco, perdem vida e dinâmica.

Quando a universidade se encerra em seus próprios rigores e cânones e perde sua conexão com o sentido maior e mais profundo de aprender e ensinar, de pesquisar e escrever, aquele que tem o ser humano como seu mote, ela perde seu sentido fundamental, tornando-se um fim em si mesma. Os teólogos dão a isso o nome de idolatria. Daí a importância de lembrar a dimensão de gratuidade do trabalho editorial. Não é demais lembrar, mesmo assim, que a criação e a manutenção de uma revista acadêmica são do interesse de todos os pesquisadores e pesquisadoras. Precisamos todos e todas, afinal, dos periódicos funcionando e bem administrados. Uma revista executada em nível de excelência é essencial à vida universitária.

Um ponto crítico que percebo, depois de todos esses anos colaborando em equipes e projetos editoriais, diz respeito aos papéis exercidos no processo editorial, ou seja, quais atribuições são devidas a esta ou aquela função. Penso que temos nesse quesito ainda algo importante a melhorar. Começamos com os pareceristas. Quem nunca recebeu um parecer raivoso, ácido ou ressentido? Ou, ainda de outra forma, será que por vezes não incorremos todos no erro de confundir uma avaliação técnica – como deveria ser um parecer de artigo – com questões de foro pessoal e de simpatias idiossincráticas, como aquelas que nos levam a esposar essa ou aquela perspectiva teórica ou metodológica? Já emití, li e recebi pareceres suficientes para saber que há problemas pendentes nessa seara. Há pareceres superficiais, mesmo irresponsáveis, demasiadamente rápidos.

Há aqueles que esperam que o texto seja reescrito na perspectiva esposada pelo parecerista, como se essa fosse a última verdade da humanidade. Há pareceres simplesmente desinformados, ruins mesmo. Pareceres com erros de português são comuns demais, aqueles que se autodesacreditam. Há os inflamados, autorreferenciados, grosseiros, aqueles que não conhecem a generosidade e o diálogo. Alguém poderá contra-argumentar, talvez com alguma razão, que se trata de uma questão de sobrecarga. São muitas as funções assumidas por todos, e se amontoam as tarefas por fazer. Também, que raramente recebe-se algum pró-labore pela elaboração de pareceres às cegas. O que da mesma forma é verdade. Acho, mesmo assim, que a filosofia do “uma-mão-lava-a-outra” vale bem para esse caso. Afinal, vamos continuar precisando de pareceristas disponíveis, e que tipo de parecer gostaríamos de receber? Em termo ideais, é fácil responder: um parecer bem informado, experiente, elaborado com cuidado, preciso, simultaneamente crítico e dialogal, descentrado de idiosincrasias e aberto ao amplo mundo do conhecimento e das diferentes abordagens e perspectivas.

É verdade, também, por outro lado, que há textos submetidos de modo irresponsável. Em termos formais, é corriqueiro haver submissões de artigos sem suficiente revisão textual, sem atenção às normas da ABNT, sem levar em conta as normas da revista. É inclusive difícil, por vezes, manter alguma elegância editorial diante de artigos que beiram o desrespeito em termos ortográficos. As questões de conteúdo e de pesquisa são críticas da mesma forma. Artigos com problemas de clareza argumentativa, com lacunas graves de pesquisa, com dados sem referência, são também comuns demais. Isso só atesta a importância do papel dos pareceristas para o chamado “progresso da ciência”. Por isso, também deve ser parte do processo que haja textos submetidos que são reprovados pelos pareceristas.

Outro ponto fulcral, que necessita de discussão urgente, é o do lugar do editor ou da editora. Me parece que os papéis intermediários, como os de edição de texto e de layout, são de mais simples delimitação, ainda que essenciais. Todavia, onde há necessidade de decisão editorial, a questão se torna obviamente mais crítica. Fato é que não há formação para alguém se tornar editor. Por vezes demasiadamente frequentes designa-se uma pesquisadora para a direção de uma revista simplesmente como fruto da distribuição de papéis em um contexto universitário. Alguém tem que assumir a chefia de departamento,

alguém a coordenação da pós-graduação, ainda outro alguém a da graduação, e alguém deve assumir a revista. Nem sempre temos vocações ou talentos para todas essas funções. É sabido também que revistas que trocam de editor muito frequentemente têm maior propensão ao insucesso e mesmo ao encerramento de suas atividades. Há um tipo de atenção difusa e permanente que a administração de uma revista demanda. Aquele olhar de “vão de águia” por sobre todas as etapas do fluxo editorial. Um editor não tem recesso, porque o processo é contínuo. Por outro lado, a atividade editorial não é devidamente reconhecida nos processos avaliativos de pós-graduação. O “louros” da publicação de um artigo em uma revista A1 caem apenas nas mãos dos autores. Não sei se há solução fácil para isso. O fato é que, com o tempo, ser editor ou editora esgota. O sentimento é ambíguo.

Um dos pontos mais críticos do fluxo editorial, penso eu, é o da relação dos editores com os pareceristas, e as consequências desta relação para a atividade dos autores. Imagine hipoteticamente um artigo submetido a uma revista bem avaliada, do extrato superior do Qualis Periódicos, “A1” ou “A2”. O texto, todavia, é dedicado a um tema que o editor da revista não conhece em profundidade. Ele trabalha arduamente para conseguir dois pareceristas voluntários. Para tanto emite 4 ou 5 diferentes convites. Precisa pesquisar os currículos lattes dos avaliadores a cada novo convite, a fim de selecionar alguém minimamente confiável. Quando consegue dois colegas dispostos a realizar a tarefa, recebe um parecer bem feito, que aprova o artigo, e um parecer mal elaborado, que o reprova. Por questão de consciência, busca ainda uma terceira opinião, para a qual precisa fazer novas pesquisas de currículos e novos convites. Ao fim, o terceiro parecer, um tanto duvidoso, solicita que o texto seja submetido novamente. O editor tem em mãos, nesse caso, três decisões distintas, com níveis diferentes de qualidade. Na encruzilhada, ele opta por assumir a posição do último parecerista, e comunica ao autor a decisão editorial de solicitar nova submissão.

A autora, por sua vez, que não é uma pesquisadora iniciante e já trabalha há muitos anos em nível de pós-graduação, lê os três pareceres e vê com clareza que apenas o parecerista que aprovara o artigo de fato conhecia o assunto. Está acostumada com críticas e tem experiência no diálogo acadêmico, o suficiente para separar as questões de foro pessoal das de um saudável debate. Não está ressentida em termos pessoais, mas entende

também que a decisão editorial (duvidosa) de uma nova submissão implicaria em iniciar todo o processo de avaliação mais uma vez, possivelmente com novos pareceristas, se o fluxo devido for seguido. Ou seja, não faz o mínimo sentido. Decide, então, um tanto aborrecida, e com razão, encaminhar o texto para uma revista diferente.

Algumas questões diante dessa hipotética situação. Em que medida os editores se tornam reféns dos pareceristas? Qual a liberdade do editor no sentido de decidir ao revés dos pareceres, ou de modo autônomo, considerando o projeto editorial da revista? Em que medida os pareceres devem ser considerados de fato decisivos? A decisão é de quem afinal, do editor ou dos pareceristas? Como optar de modo autônomo por uma decisão editorial consistente no caso de artigos em que o editor não domine o assunto? Não há respostas exatas para estas questões, é claro. Mas elas ajudam a acercar o problema, de alguma maneira. A expertise de um editor vem com o passar dos tempos. Ela envolve anos de leitura, de pesquisa, tarimba e algum feeling, alguma intuição. Muitas vezes, porém, quando o editor encontra-se melhor preparado, ele já está também cansado da atividade. Talvez em algum momento tenhamos editores experientes o suficiente para trabalhar em forma de rodízio.

De minha parte, continuo me envolvendo em projetos editoriais diversos. Peguei gosto, como se diz, mesmo que não esteja mais à frente de um periódico acadêmico. Enquanto isso, vou tomando coragem para um dia submeter um artigo à Plura e torcer para vê-lo publicado. Vida longa à revista da ABHR.

ABSTRACT:

The paper presents a reflection on the years in which the author was editor-in-chief of "Plura, Revista de Estudos de Religião", the journal of the Brazilian Association for the History of Religions (ABHR). The text is divided into two parts. In the first, memories of the processes and experiences of editing the journal are organised. In the second, notes are listed, seeking a critical and creative reflection on editorial processes.

Keywords: Publishing; Journals; Plura; ABHR.

Recebido em 20/05/2024

Aprovado para publicação em 27/05/2024



MEMÓRIA AINDA VIVA: OITO ANOS EM FATOS DA TRAJETÓRIA DE QUINZE ANOS DA PLURA

Memory still alive: eight years in facts of Plura's fifteen-year trajectory

Ismael de Vasconcelos Ferreira*
Faculdade Luciano Feijão (FLF)
DOI: 10.29327/256659.15.1-12

RESUMO:

Neste texto irei apresentar parte da história da Plura, Revista de Estudos de Religião da então Associação Brasileira de História das Religiões (ABHR), no momento em que atuei como editor de layout, passando por editor de texto, editor-associado, até chegar ao posto de editor-chefe, num período de oito anos (2012-2020). Os registros são da memória, mas também podem ser verificados nas publicações disponíveis no site da revista que, bravamente, sob o espírito voluntário de fortes e destemidos guardiões, vem se mantendo ao longo dos seus quinze anos de existência. Plura, neste período, se destacou como um veículo de publicações científicas autônomo, posto não estar ligado a nenhum departamento ou programa de pós-graduação, movimentando-se organicamente a partir de contribuições de associados da ABHR e de pessoas interessadas em publicar suas pesquisas. Passou, quase incólume, por mudanças ocorridas na associação que lhe ampara e, graças à sua consolidação, manteve-se firme, eficiente e relevante, constituindo-se em um capital intelectual digno de celebrações.

Palavras-Chave: História; Memória; Plura; Quinze anos

* Doutor em Ciência da Religião. Professor na Faculdade Luciano Feijão. Ex editor-chefe da Plura, Revista de Estudos de Religião. E-mail: ismaelvasconcelos@gmail.com

INTRODUÇÃO

Trata-se de uma grande satisfação trazer à memória as recordações do tempo em que atuei na *Plura*, Revista de Estudos de Religião, ou simplesmente, “*Plura*”, como é mais comum a referência. Estimulado pelo sempre gentil, atencioso e dedicado Diego Omar da Silveira, que ora ocupa a cadeira de editor-chefe, o momento do convite me levou a uma profunda reflexão, primeiramente sobre minha trajetória enquanto ainda neófito no “serviço”, convidado pelo estimado Arnaldo Érico Huff Junior, orientador e amigo para a vida toda, logo que ingressei no Mestrado em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF). Em seguida, vieram as primeiras instruções, trabalhos, dúvidas e logo um mundo de novidades do campo da edição de periódicos científicos. Para mim, ingressante na vida acadêmica da pós-graduação, era uma grande oportunidade. E foi!

O caminhar na *Plura* foi, antes de tudo, de muito boa convivência e aprendizado. Inicialmente trabalhando junto com os colegas de mestrado Júlia Junqueira e Valdevino Júnior, uma façanha do nosso orientador em manter-nos próximos a ele para além das nossas atividades de pesquisa, fez com que estreitássemos nossos laços de amizade que perduram até os dias de hoje. O trato com os textos, preparando-os atentamente para a formatação final e publicação, trazia uma sensação de privilégio, pois estávamos diante de um texto ainda inédito, conhecido por poucas pessoas e que logo poderia se tornar uma importante referência científica. Muitas vezes tive essa sensação e isso me munia a dedicar ao trabalho um profundo respeito e senso de responsabilidade.

As memórias que trago aqui são compostas por aquela mesma sensação de doze anos atrás quando fui convidado a colaborar com a *Plura*. Recordá-las é reviver um pouco as experiências e, graças à iniciativa do Diego Omar, fazer o registro histórico desse querido periódico. Para garantir uma sequência, não lógica, mas cronológica, pautarei esta narrativa em três tópicos: Editor de layout e de texto; Editor-associado; e Editor-chefe. A linguagem utilizada no texto é minimamente livre de cientificismo e academicismo. Às vezes é importante deixar as emoções fluírem para dar mais cor e sabor à vida (científica e acadêmica). Assim, convido você a vir comigo nessa caminhada pela história da *Plura*. Talvez algum fato até lhe seja comum, considerando os assíduos leitores ou a experiência no acompanhamento de outros periódicos. Neste caso, sua perspectiva pode ajudar a enriquecer a história se você compartilhá-la comigo (o e-mail está no rodapé da página inicial). Vamos lá?

O INÍCIO DO TRABALHO COM TEXTOS: EDITOR DE LAYOUT E DE TEXTO

O ano era 2012 e respirava os primeiros ares da pós-graduação. Havia um certo encanto em tudo o que eu vivia, afinal, a vida longe de casa tinha também seus prêmios. O contato com um Sistema Eletrônico de Edição de Revistas (SEER) já me era comum, mas os bastidores dele, não. Eu inspirava uma sensação de privilégio e deslumbramento ao poder manipular textos ainda não lidos, desconhecidos do grande público, e que poderiam tornar-se numa referência para os estudos da área. Os textos já estavam avaliados, com pareceres favoráveis e corrigidos textualmente. O próximo passo era prepará-lo para receber apenas a paginação e ser publicado.

Além das recomendações do editor-chefe, Arnaldo Huff, de ter cuidado com o texto, restringindo-me apenas à formatação, o check-list foi um importante auxiliador. Preparado de forma muito minuciosa, ele pontuava cada etapa da formatação, como o tamanho da página, margens, cabeçalho e rodapé, numeração da página, tamanho da fonte, distância entre parágrafos, recuos de citação direta, notas de fim e referências bibliográficas. Era um gabarito que, se seguido à risca, resultava em um produto bonito de se ver e ler.

Numa época em que a ABNT assustava a muitos, a prática do check-list no preparo dos textos da Plura me legou significativa habilidade na formatação dos meus próprios textos. Aprendi a utilizar ferramentas ainda desconhecidas por mim dos editores de texto e adquiri um estilo de organização textual que me serviu no mestrado, no doutorado e até hoje. Constatei que a apresentação de um texto “limpo”, com os caracteres e espaços em seus devidos lugares, o tipo e o tamanho da fonte adequados e padronizados, os recuos de parágrafo e de citações diretas dentro de uma métrica, a distância entre um parágrafo e outro com um espaçamento que dava um certo descanso ao leitor e as referências bibliográficas bem ajustadas, facilitava bastante sua leitura e, se estivesse em avaliação, poderia contribuir para o humor do avaliador, trazendo-lhe de primeira uma impressão positiva.

Minha perspectiva era a de um tipógrafo que não se comprometia diretamente com o que estava escrito, mas era responsável pela sua boa apresentação. Ademais, garantir que a Plura mantivesse seu padrão gráfico que lhe imprimia uma identidade era um compromisso que o editor-chefe compartilhava conosco. Assim, a atenção aos detalhes era importante. E essa atenção me levou a outra função dentro da revista: a de editor de texto.

Depois de várias colaborações formatando os textos, vez por outra percebia a necessidade de alguns ajustes textuais que talvez passavam despercebidos pelo revisor. Seguindo a recomendação do editor-chefe, não fazia nenhuma interferência, mas passei a informá-lo separadamente. Devido à frequência desses apontamentos, no ano de 2013 fui promovido a editor de textos. Não tinha formação em linguística, mas, como brasileiro, entendia que o domínio suficiente do léxico era uma condição essencial para o âmbito profissional em que me encontrava e, como tinha oportunidade de muita leitura obrigatória, a atenção aos textos que estava formatando me fez perceber como ajustes textuais e de estilo também contribuíam para a “limpeza” do texto.

Agora, o contato mais próximo com os textos me tornou ainda mais interessado no trabalho. Estava ali, num papel de primeiro leitor, apreciativo e não avaliador. Buscava compreender as relações, os contextos, as sequências, os significados e opinava (às vezes era preciso agir mesmo) para que o texto se tornasse fluido. Muitas vezes foi difícil... seja pela temática que não tinha afinidade, seja pela dificuldade de concatenar as ideias dispostas no texto e, no mais das vezes, tornar um texto cuja ideia muito boa (ótima, algumas vezes) carecia de bastante adequação textual e linguística. Algumas vezes precisei interagir com o próprio autor do texto numa dinâmica prevista na revista, mas nem sempre bem recebida por alguns autores. É que uma “autoria” requer, de fato, “autoria” e nem sempre o que se diz, diz de fato o que deve ser dito. Assim, a interferência acabava sendo vista como limitação, censura ou incompreensão mesmo. Contudo, a aquiescência dos autores era, no geral, mais frequente que o desagrado. Aliás, o risco do desagrado foi algo que percebi ser real neste serviço e nos que vieram depois. Mas essa percepção só aconteceu tardiamente.

Fez parte do deslumbre no trabalho com a Plura a ideia de que autores reúnem condições intelectuais e socioemocionais na mesma medida. Mas eu mesmo senti isso na pele quando tive, algumas vezes, que escrever para outras revistas que havia submetido artigos pedindo esclarecimentos sobre a demora na avaliação e, mais ingenuamente, na publicação (alguns nunca foram publicados). Assim, acostumei-me aos poucos a esse ritmo de “morde e assopra”, tendo que interferir minimamente nos textos dos autores, buscando sua melhoria, e receber críticas ou agradecimentos. Na verdade, ainda não sabia que isso me renderia novos desafios.

A GERÊNCIA DA REVISTA: O TRABALHO COMO EDITOR-ASSOCIADO

Depois de dois anos de experiência, fui convidado para compor a equipe editorial da revista. Por ocasião do Simpósio Nacional da ABHR, ocorrido na Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF) em 2015, evento que ajudei a organizar junto com o Arnaldo, fui levado por ele para a Assembleia Geral a fim de propormos uma chapa para a eleição da Comissão de Redação da ABHR, responsável pela Plura. Compunham a chapa o Arnaldo, como editor-chefe, Fábio Py e eu, como editores-associados. Não só por não ter havido concorrência, mas pelo trabalho que o Arnaldo desempenhou desde a criação da revista, a chapa foi eleita por unanimidade e passamos a seguir com os trabalhos da Plura.

Agora os desafios aumentaram significativamente. O trabalho de editor-associado envolvia mais ações junto a autores e a personagens que ainda não havia tido experiência de contato: pareceristas. O conhecimento do fluxo de avaliação, algo que já me era familiar, mas sem maiores detalhamentos, constituiu-se ao mesmo tempo em satisfação e contrariedade. E o acúmulo de atividades logo no início também se mostrou desafiador. Em paralelo, ainda tinha minhas atividades acadêmicas, agora do doutorado, a cumprir, acompanhadas das demandas da vida pessoal, que necessariamente existem e não esperam.

As orientações do nosso editor-chefe eram de que todos os artigos deveriam ser submetidos a pareceristas doutores, com formação e/ou pesquisas na área ou no assunto do artigo, devendo cada trabalho receber, no mínimo dois pareceres. A expectativa era pela aprovação nesses dois pareceres, mas havendo divergências, seria necessário apelar para um terceiro (às vezes até um quarto ou um quinto...). Fosse um serviço que demandasse o contato direto com um parecerista e este aceitasse, retornando sua análise no prazo estipulado, a dinâmica seria muito tranquila. Mas isso existe apenas no imaginário dos autores, talvez. A realidade é bem mais dura, pois precisávamos lidar com a busca de pareceristas específicos para os temas (um trabalho muitas vezes árduo, pois demandava pesquisas na Internet e no Lattes, quando o banco de dados da revista não dispunha de avaliadores adequados), com sua disponibilidade, tendo que negociar prazos e manter contatos frequentes para lembrá-los da emissão do parecer, e até mesmo resignar-se quando aquele parecerista que havia aceito inicialmente e que era o especialista naquele assunto simplesmente não respondia mais os e-mails e não cumpria com o prazo, muitas vezes prorrogado para seu retorno.

A resignação é porque às vezes entendíamos bem suas razões e, sendo um trabalho voluntário, não nos cabia nenhum tipo de comportamento mais excessivo ou invasivo. Na época, ainda não havia WhatsApp e as redes sociais não faziam o sucesso de hoje. Então, só dispúnhamos do velho e eficaz “e-mail”. Se fosse alguém mais próximo, valeria uma ligação telefônica, mas isso era muitíssimo raro.

Acabou que o relato anterior priorizou mais as contrariedades, como se essas fossem constantes. Mas havia também as alegrias (muitas!). Contatar pareceristas que se dispunham facilmente a avaliar artigos e que rapidamente respondiam com suas avaliações era como um oásis no deserto. Algumas vezes tínhamos até muitos oásis e a satisfação aumentava quando aquele contato era de um pesquisador/estudioso clássico, reconhecido nacional ou internacionalmente e muito acessível para este serviço. Foram muitos os contatos feitos com eminentes professores de departamentos que se mostravam solícitos ou mesmo se desculpavam por não poderem atender à solicitação. Conheci muitas pessoas generosas nesse período.

Lidar também com um grande número de submissões era um fardo bem pesado. Tínhamos que filtrá-las, pois muitas não se adequavam ao perfil da revista ou de pesquisa e outras eram de temas muito significativos, mas bem específicos, demandando a caça de pareceristas também muito específicos. Alguns artigos demoravam mais de um ano no processo de avaliação, justamente por conta das dificuldades relatadas e era necessário apaziguar os ânimos dos autores. Mas também alguns trabalhos repetiam o fluxo de avaliação, num processo de idas e vindas entre autores e avaliadores, a fim de garantir o bom ajuste para a publicação. Outros tinham que ser submetidos novamente à revista após as adequações recomendadas. E outros, numa quantidade bem razoável, eram rejeitados no processo avaliativo, situação muito delicada para nós da comissão pois nem sempre os pareceres eram bem recebidos pelos autores e precisávamos agir de forma muito cuidadosa a fim de não gerarmos situações de desagrado. Mas, mesmo com todo esse cuidado, situações assim não foram poucas, e algumas emblemáticas.

Apesar da perceptível ênfase negativa relatada, necessária de ser registrada e comentada nesta oportunidade de resgate histórico desses quinze anos da Plura, as alegrias se renovavam no lançamento de um novo número. Não foram poucas as madrugadas adentro para fechar a edição, ajustando os trabalhos que ora realizei, como edição de la-

yout e de texto, este último tendo também uma revisão de língua estrangeira com profissionais habilidosos e voluntários, e a composição de todos os artigos numa ordem minimamente lógica e temática. Era um trabalho que não poderia conter erros e, havendo-os, que fossem atenuados graças às rápidas respostas da Comissão de Redação e demais pessoas envolvidas aos autores e leitores.

Foram muitos números publicados expressando objetivamente seu propósito, mas os bastidores reúnem outras muitas oportunidades de aprendizagem, de ambos os lados, do lado de lá, com os autores e leitores, e do lado de cá, dos pareceristas e editores. Registro aqui o aprendizado do lado de cá, pois não há como desconsiderar o profícuo trânsito de informações, ocultas aos olhares dos leitores, que mudaram perspectivas, revisaram conclusões, corroboraram com ideias novas e ensinaram o duro trato com o contraditório e algumas vezes com o erro, sob o dossel sagrado da avaliação por pares cegos que garantia a segurança dos autores e pareceristas.

A RESPONSABILIDADE MAIOR E OS DESAFIOS INESPERADOS: EDITOR-CHEFE

Em 2018, durante a Assembleia Geral Ordinária do Simpósio Nacional da ABHR, ocorrido na Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), foi eleita a nova Comissão de Redação da ABHR. A chapa única era composta por mim, como editor-chefe, e Mariana Matos, Clayton Guerreiro e Gustavo Martins, como editores-associados. Após 8 anos à frente da Plura, Arnaldo passou o bastão para que eu continuasse seu profícuo trabalho. E nessa empreitada, seguimos com a programação da revista em um cenário um tanto quanto intranquilo em que a ABHR se encontrava.

Mantivemos o mesmo formato e a mesma dinâmica de trabalho que já vinha sendo implementada ao longo dos anos. Mas colocamos como meta a atualização do SEER para uma versão mais recente e que já vinha sendo utilizada por outros periódicos conhecidos. Deveria ser um trabalho muito meticuloso, pois precisávamos garantir que a plataforma se mantivesse estável e sem perder nenhum dos processos de submissão. Para o usuário comum, talvez apenas a interface mudasse, tornando-se mais amigável. Mas, para nós, dos bastidores, além da melhoria nos processos, a nova plataforma constituía-se em outra metodologia de trabalho. Seguimos com o projeto.

O desafio financeiro foi um dos que primeiro tivemos que superar na defesa do projeto. Sendo uma revista autônoma, não ligada a nenhum departamento de universidade, o financiamento teria que vir direto da ABHR. Não foram poucas as longas conversas que tivemos com a Diretoria de então, sobretudo a Financeira, algumas vezes tentando explicar o papel da revista enquanto importante meio de publicização de pesquisas científicas. A justificativa que nos era apresentada para o investimento que estava sendo pleiteado era de que a Plura deveria ajudar a arcar com essa despesa de alguma forma. Até então, os custos da revista estavam diluídos nos custos da Associação, constituindo-se apenas na manutenção do site, que estava ligado ao site oficial, hospedado na Internet em um domínio “.org”, e o seu e-mail institucional. Todas as pessoas que colaboravam na Plura eram voluntárias, inclusive seu editor-chefe.

Como era uma meta que colocamos para nossa gestão, continuamos trabalhando com a plataforma anterior, mas fazendo estudos e contatos para atenuar a implantação da nova plataforma. Articulamos até com universidades, graças aos contatos de professores parceiros, para que, junto com suas revistas, fosse incluída a Plura, inclusive garantindo sua hospedagem, algo que neste momento já se mostrava preocupante. Contudo, a burocracia institucional impediu essa via de escape, por motivos muito plausíveis. Uma dessas instituições até se propôs a “adotar” a Plura, algo que não concordamos e logo dispensamos. E fomos seguindo dentro das condições e agora limitações que tínhamos.

Em 2019, já sentindo alguns impactos das tensões que vinham ocorrendo no âmbito da Presidência da ABHR, a página da revista passou a ficar muito instável. Primeiro ocorreu uma intermitência, passando alguns dias e depois semanas indisponível. Isso afetou seriamente os processos de edição que vinham em curso e as programações de novas publicações. O desânimo e a desesperança também nos afetaram, já que queríamos seguir trabalhando, mas não havia meios. Por fim, em uma última queda da página, em junho de 2019, não conseguimos mais retomá-la e nem ter acesso ao e-mail institucional. Nessa época, mantivemos contato permanente com a direção da ABHR, que era a responsável pela hospedagem da revista, para que fossem tomadas providências imediatas, o que nos foi informado que estavam tentando resolver e pediam um prazo. Abaixo segue o comunicado que fizemos, na época, e enviamos para um banco de e-mails que tínhamos

dos inscritos nos simpósios da ABHR, divulgando também nas redes sociais que tínhamos acesso.



Comunicado

Cumpre-nos informar que Plura, Revista de Estudos de Religião, periódico científico da Associação Brasileira de História das Religiões (ABHR), está com seu sistema de editoração eletrônico e e-mail suspensos devido a problemas técnicos em sua hospedagem na internet.

Desde maio de 2019 a revista vem passando por intermitências, algo que fugiu do controle desta Comissão de Redação. Temos mantido contato permanente com a direção da ABHR, responsável pela hospedagem da revista na internet, a fim de que sejam tomadas providências imediatas para o pleno restabelecimento do sistema.

Em meio a esta suspensão, avaliamos os prejuízos que vimos acumulando ao longo desses quase 3 meses de intermitência: leitores sem acesso aos artigos publicados; autores aguardando conclusão da avaliação de seus textos; textos ainda aguardando o início da avaliação; e quebra da periodicidade. Tão logo a revista retorne ao normal, trabalharemos para amenizar essa situação.

Retardamos a publicação deste comunicado considerando que o problema seria resolvido logo, tendo em vista o suporte técnico que a ABHR tem dado. Contudo, sabendo que necessitamos manter informados nossos leitores e autores que submeteram seus textos, fazemos este comunicado agora.

Ainda não temos previsão de quando a revista e o e-mail voltarão ao normal, tendo em conta que até o momento todas as movimentações por parte dos profissionais envolvidos no restabelecimento do site e do e-mail mostraram-se ineficazes. Assim, pedimos desculpas a todos e nos colocamos à disposição para quaisquer contatos através do e-mail ismaelvasconcelos@gmail.com.

A Comissão de Redação de Plura reitera o compromisso, assumido em assembleia ordinária da ABHR, de manter a revista e continuar primando por sua qualidade, tão logo estejamos novamente em condições normais.

Cordialmente,

Ismael de Vasconcelos Ferreira – Editor-chefe

Clayton Guerreiro – Editor associado

Gustavo Claudiano Martins – Editor associado

Mariana de Matos Ponte Raimundo – Editora associada

17/07/2019

PLURA, Revista de Estudos de Religião, ISSN 2179-0019.

Passadas algumas semanas, sem sucesso no retorno da plataforma e do e-mail institucional, decidimos colocar em prática o plano de iniciar a revista a partir de uma nova plataforma, como vínhamos programando. Felizmente, a empresa que nos assessorou nesse processo conseguiu resgatar todo o banco de dados da plataforma anterior, já que havíamos perdido o domínio de acesso à revista, e nos propôs um contrato de manutenção para o novo site (o e-mail institucional e todos os seus dados foram perdidos). Já nesse período, com a ABHR sob intervenção, o Presidente interino autorizou que contratássemos a empresa e que os custos, naquele momento, seriam rateados até que a situação jurídica da associação se resolvesse.

A partir daí, conseguimos retomar os trabalhos de edição, dentro das possibilidades que tínhamos na Comissão de Redação. Para isso, outros colaboradores editores tiveram que se engajar, de modo *ad-hoc*, à Comissão. Foram eles Bruno Albuquerque e Paulo Sérgio Raposo, indicados pelo Presidente, Diego Omar, que, sensibilizado com a situação da revista, desde sua posse deu todo o apoio necessário, inclusive com a autorização para reiniciarmos a Plura na nova plataforma.

Passados então dois anos da minha gestão enquanto editor-chefe da Plura e seis como editor de layout, de texto e associado, não me candidatei a um novo mandato, deixando à disposição da Presidência o seguimento da revista.

CONCLUSÃO

A finalização deste texto ocorre com um misto de satisfação e gratidão. A recordação desses fatos narrados me trouxe memórias muito sensíveis e me fizeram revisitar uma parte importante da minha história. Todos esses acontecimentos se deram enquanto eu vivia, junto com minha família, a expectativa da realização de um projeto de vida. Achava eu que haveria uma culminância de toda essa história, e de certa forma há, não só uma, mas muitas! Citando Guimarães Rosa, “o real não está na saída nem na chegada: ele se dispõe para a gente é no meio da travessia”. A travessia ensinou muito, com os ganhos e as perdas. A liminaridade desses pontos distintos foi que permitiu os avanços realizados. Por isso foram muitas culminâncias.

Essa travessia teve inúmeros obstáculos. Hoje posso afirmar que quase todos foram superados. E o produto, ou a prova disso, é que a Plura, Revista de Estudos de Religião da ABHR, mantém-se firme e relevante. Agora, sob o cuidado do editor-chefe Diego Omar, que sempre se mostrou sensível e cuidadoso com as causas da revista, a Plura chega nos seus quinze anos muito amadurecida e consolidada. As mãos que a conduziram, desde sua criação em 2010 pelo Arnaldo, que foi seu oleiro, tornaram-na digna das homenagens que hoje prestamos. E essas homenagens estendem-se a todos os que solidariamente estiveram ao seu lado. E em nome de todos esses colaboradores, saúdo o Waldney Costa que tantas vezes atuou para que a revista chegasse aqui.

Minha gratidão por ter feito parte desse processo e meus sinceros desejos de que a Plura prossiga, tornando-se cada vez mais uma referência na área de estudos de religião, reunindo, em seus bonitos números, gente da melhor qualidade possível.

ABSTRACT:

In this text I will present part of the history of Plura, Revista de Estudos de Religião of the then Brazilian Association of History of Religions (ABHR), at the time when I worked as layout editor, through text editor, associate editor, until reaching the post of editor-in-chief, over a period of eight years (2012-2020). The records are from memory, but can also be verified in the publications available on the magazine's website which, bravely, under the voluntary spirit of strong and fearless guardians, has been maintained throughout its fifteen years of existence. Plura, during this period, stood out as an autonomous scientific publication vehicle, as it was not linked to any department or postgraduate program, moving organically based on contributions from ABHR associates and people interested in publishing their research. It went through, almost unscathed, the changes that occurred in the association that supports it and, thanks to its consolidation, it remained firm, efficient and relevant, constituting an intellectual capital worthy of celebrations.

Keywords: History; Memory; Plura; Fifteen years old.

Recebido em 20/05/2024

Aprovado para publicação em 29/05/2024



EMPREENDER COM FÉ: O CASO DA PASTORAL DO EMPREENDEDOR

Entrepreneur With Faith: The Case Of The Entrepreneur's Pastoral

Kriscie Kriscianne Venturi*

Elenice Rascopp Mendes**

Instituto Federal do Paraná (IFPR)

DOI: 10.29327/256659.15.1-13

RESUMO:

As investigações sobre o liame entre Empreendedorismo e Religião estabelecem importantes reflexões no meio acadêmico e empresarial. Ao considerar essa relação temática, este estudo apresenta o caso da Pastoral do Empreendedor. Esta pastoral pertence à Igreja Católica Apostólica Romana e tem por finalidade acolher e criar ambientes propícios para a formação dos empreendedores, estimular a reflexão e partilha sobre a Palavra de Deus e a ética cristã e, assim, fomentar a espiritualidade para o enfrentamento das situações do cotidiano no ambiente empresarial. Esta pesquisa foi realizada a partir de levantamento bibliográfico e tem como objetivo realizar uma análise sobre o surgimento e atuação da Pastoral do Empreendedor e as relações que existem entre religião e empreendedorismo.

Palavras-Chave: Religião; Empreendedorismo; Pastoral do Empreendedor.

* Possui graduação em Enfermagem pela Universidade Federal do Paraná (2007). Mestre em Enfermagem pelo Programa de Pós-Graduação em Enfermagem da Universidade Federal do Paraná (UFPR). Área de Concentração: Prática Profissional de Enfermagem. Pós-graduada em Gestão Pública em Saúde pela Universidade Federal do Paraná em 2011. Atualmente é docente do Instituto Federal do Paraná (IFPR). E-mail: kriscie.venturi@ifpr.edu.br

** Possui graduação em Administração com Habilitação em Marketing pela União de Ensino do Sudoeste do Paraná- UNISEP (2008), MBA em Gestão de Recursos Humanos pela FATEC-PR (2010), especialização em Educação Profissional e Tecnológica pela FAEL (2020) e mestrado profissional em Administração pela Fundação Pedro Leopoldo, MG. Atualmente cursa doutorado profissional em Ciências das Religiões, na Unida de Vitória (ES) e investiga a influência da religião no comportamento Empreendedor. E-mail: elenice.rascopp@ifpr.edu.br

INTRODUÇÃO

Estudos que buscam compreender as relações que existem entre Religião e Empreendedorismo se fazem necessários para ampliar as investigações acerca das diversas influências que moldam o cotidiano e o comportamento dos Empreendedores, sendo que estes, quando participantes de uma Igreja, têm necessidades de formação, acompanhamento e compreensão que diverge de outros fiéis.

Tendo em vista tais necessidades, surgiu a Pastoral do Empreendedor (PE), idealizada na Igreja Católica¹, está presente em várias paróquias, dioceses e cidades espalhadas pelo Brasil. A referida Pastoral iniciou os seus trabalhos em 2011, por iniciativa do Frei Rogério Soares de Almeida Silveira, na cidade de Salvador na Bahia, e tem como missão cuidar pastoralmente dos empreendedores que participam da Igreja Católica e anseiam por um espaço em que possam ser acolhidos, ouvidos, formados e, também, consigam compartilhar expectativas e experiências próprias de seus cotidianos.

De acordo com Soares e Almeida (2019), a relação do Empreendedorismo com a Religião é histórica, pois o Empreendedor possui raízes no início da Bíblia Sagrada, Deus dá ao ser humano a criatividade e a missão de cuidar de toda a criação, então Empreender é dar continuidade a obra do Criador.

Um dos estudos mais proeminentes que abordam esta temática são os de Max Weber, que no início do século XX, já realizava investigações que envolviam a ética religiosa e a vida econômica. Também, Zelekha, Avnimelech e Sharabi (2014) afirmam que as diferenças quanto a forma de Empreender e de se colocar no mercado são influenciadas pela Religião que o indivíduo pratica. Outro ponto de destaque, de acordo com Drakopoulou Dodd e Gotsis (2007), é que os espaços religiosos e seus documentos norteadores raramente privilegiam o estudo do Empreendedorismo, fato este que pode ser superado, a partir da atuação da Pastoral do Empreendedor na Paróquia e/ou na Diocese.

O catecismo, a doutrina social da Igreja Católica, os mandamentos de Deus e a própria Bíblia Sagrada – que abordam diversos temas até mesmo trazem direcionamentos de como conduzir os negócios - auxiliam nas formações dos participantes da Pastoral. Assim, as análises realizadas por Serafim (2008), Vieira e Jacinto (2013) chegaram à conclusão que

¹ Todas as vezes em que for utilizado neste artigo o termo “Igreja Católica” refere-se à “Igreja Católica Apostólica Romana”.

a religião é capaz de influenciar o comportamento econômico dos indivíduos, principalmente quando oferece aos seus adeptos suas visões de mundo e formas de gestão de recursos.

Diante do exposto, e levando em consideração o papel da religião e de todos os questionamentos que permeiam a sua influência na ação empreendedora, resolveu-se propor este estudo, que objetiva assinalar a necessidade de se realizar perquirições como essa, por ser um tema de grande relevância, tendo em vista que o Empreendedorismo movimenta a economia, principalmente através da oferta dos mais diversos produtos e serviços, geração de empregos e renda. Sousa et al (2020) reforçam que “existe um campo a ser explorado, em especial no contexto brasileiro, visto que a compreensão científica envolvendo pesquisas que alinham o Empreendedorismo e a Religião ainda é escassa”.

Deste modo, compreender como se deu o surgimento da PE e como ela trabalha as relações da Religião e do Empreendedorismo, oferece subsídios para o aprofundamento em uma temática singular, pois são poucas pesquisas que a abordam, e portanto justificam a necessidade de tais discussões, ainda mais levando em consideração o crescimento e o desenvolvimento do Empreendedorismo, principalmente nos últimos tempos, que vêm ao encontro da atenção recente que estes empreendedores ganharam dentro da Igreja Católica – sobretudo a partir do surgimento da PE.

Assim, a partir dos levantamentos realizados para esta pesquisa identificou-se que existem estudos que apontam para o tema, mas nada que envolva especificamente a PE, e, ainda, a importância de procurar entender melhor o dia a dia e os desafios de quem quer vivenciar a fé e ainda prosperar nos seus empreendimentos.

A pesquisa se desenvolveu através de um levantamento bibliográfico em diversos escritos que discutem as relações da Religião com o Empreendedorismo, dos materiais já produzidos pela Pastoral do Empreendedor e outros que norteiam os seus trabalhos. Espera-se que esta possa aclarar as dúvidas sobre o movimento, tornando-o mais conhecido, e, principalmente, fomentar outros estudos que envolvam a temática, e as suas mais diversas dinâmicas e conexões.

RELIGIÃO E EMPREENDEDORISMO

Empreendedorismo tornou-se um termo comum na atualidade, mas a origem dele é muito remota, desde sempre a sociedade teve que procurar e criar soluções para resolver

problemas, e continuam utilizando-o, aperfeiçoando-o e transformando-o, tanto para benefício próprio, como um elemento de mudança social (Buenstorf, 2007, Mendes, 2020).

Para tanto, o empreendedorismo tem sido reconhecido como um mobilizador para geração de desenvolvimento social e o “espírito empreendedor” como um recurso que os indivíduos pudessem se valer para a transformação de suas vidas (Baumol, 1968, Funes e Ramirez, 2021). Tal “poder” de transformação vem acompanhado de inúmeras adversidades geralmente comuns que permeiam a dinâmica nas empresas e dos empresários, além dos desafios internos e, tantos, outros externos que os impactam diariamente como suas crenças, valores e sua fé.

De acordo com Serafim (2008) as referências sobre o tema “empreendedorismo e religiosidade” tem origem na sociologia clássica e nos trabalhos de Max Weber, o autor comenta que Weber focou suas investigações entre ética religiosa e vida econômica. Barro e McCleary (2003) também realizaram estudos sobre o tema, e em suas pesquisas identificaram que as crenças religiosas influenciam nas características particulares dos indivíduos, e melhoram o desempenho econômico. Complementarmente, pode-se dizer que as questões que envolvem as crenças do Empreendedor e/ou vivência de uma Religião, tem a capacidade de moldar as atividades empreendedoras (Griebel *et al.* 2014, Drakopoulou e Gotsis, 2007), as escolhas de consumo (Murtinho e Urdan, 2018) e até mesmo a ética no trabalho (Griebel *et al.* 2014).

Griebel (*et al.* 2014) relatam que estudos recentes têm demonstrado que as pessoas não veem o trabalho e a Religião como algo completamente distinto, e já é crescente a incorporação da espiritualidade no local de trabalho, o que pode originar discussões relevantes, se vista de forma estrita, o que Weber (2004) escreveu no início do século passado, que pessoas adeptas ao capitalismo tendem a ser indiferentes a Igreja. Os autores ainda identificaram que “existe algum tipo de relação entre o trabalho de uma pessoa e sua fé. Assim, seguir-se-ia que a religião de uma pessoa teria algum impacto em seu comportamento empreendedor” (Griebel *et al.* 2014, p. 783), ainda: “Os indivíduos podem optar por seguir ou praticar sua religião enfatizando certos valores que são importantes para eles” (Griebel *et al.* 2014, p. 784).

Quanto às atividades empreendedoras, Borges (*et al.*, 2015) afirmam que apesar de o processo empreendedor ser fortemente marcado por fatores de natureza individual,

organizacional e/ou contextual, a religião também atua como um elemento que o influencia. As pesquisas de Dana (2009) coadunam com tais afirmações e dizem que as religiões são detentoras de valores e suas crenças, quando relacionadas, os influenciam e têm a capacidade de moldar o Empreendedorismo. O autor inclusive relaciona algumas constatações que fez em suas pesquisas: que as religiões valorizam o Empreendedorismo de diferentes formas e produzem padrões diferentes deste; que a especialização em determinada religião o molda, e as redes de relacionamentos existentes nelas, também o afetam; e por fim, que as crenças religiosas podem dificultar ou facilitar a ação empreendedora através da perpetuação de valores.

Complementarmente, Drakopoulou e Gotsis (2007) afirmam que as crenças que possuem um empreendedor influenciam o seu processo empresarial, onde a influência da religião é alta, os empresários tendem a utilizar critérios religiosos para embasar sua tomada de decisão, mesmo que prejudiquem seus interesses comerciais de curto prazo.

Tais valores podem aparecer devido às influências da família, da cultura, da religião entre outros. Barro e McCleary (2003) acreditam que a cultura geralmente apresenta influência em várias dimensões, tais como: resultados econômicos, traços pessoais, comportamentos financeiros, vontade de trabalhar duro e a religião é uma dimensão importante da cultura. Em seus estudos, Griebel (*et al.* 2014), identificaram que os empresários pesquisados, ao criarem seus negócios, levam junto sua fé e seus valores, os quais os acompanham pela sua vida profissional e, desejam, ainda, que seu trabalho a reflita.

As afirmações relacionadas acima trazem as considerações de diversos autores referentes às suas investigações no que tange às questões que envolvem as relações da Religião com os negócios. É importante ressaltar que, a fé necessita ser fundida em sua integralidade com o cotidiano, e não vista de maneira dissociada, ou seja, os ensinamentos aprendidos na Igreja tendem a ser sequenciados para o restante da vida do indivíduo, não ficando isolados a vivência da porta para dentro de um templo, mas podem ser expandidos para as suas práticas e seu ambiente profissional. Diante desta perspectiva, surge a Pastoral do Empreendedor, a qual trataremos mais especificamente a seguir.

PASTORAL DO EMPREENDEDOR

A Pastoral do Empreendedor (PE) pertence à Igreja Católica, e foi fundada em 2011, por iniciativa do Frei Rogério Soares de Almeida Silveira, na cidade de Salvador, na Bahia. O

referido religioso se questionava sobre o lugar dos empresários na Igreja e como deveria ser a evangelização e os cuidados com estes (Gois, 2020).

A partir do que traz o Documento 94, Diretrizes Gerais para Nova Evangelização 2011 – 2015, em que a Igreja Católica solicitava que se fizesse uma ação pastoral junto aos novos areópagos, e esclarece a importância da “presença pastoral junto aos empresários, aos políticos, aos formadores de opinião, no mundo do trabalho, dirigentes sindicais e comunitários, disponibilizando e formando pessoas que se dediquem a ser presença significativa nestes meios” (CNBB, 2011, p. 88), surge a ideia de iniciar, o que depois seria chamada, de Pastoral do Empreendedor.

A pastoral teve início com um grupo de quatro empreendedores, que começaram a ser formados e orientados. O primeiro núcleo da PE foi na Paróquia Nossa Senhora da Luz, em Salvador, onde o Frei Rogério era pároco. No mesmo ano foi realizado um evento motivacional denominado o 1º Encontro de Católicos Empreendedores. Aos poucos o grupo foi sendo constituído por empreendedores que estavam dispostos e queriam saber mais sobre o que a Igreja tinha a dizer para eles. Em 2012, retiros foram realizados para que os participantes estudassem a Doutrina Social da Igreja. Após esses primeiros momentos, a ideia foi apresentada a Dom Murilo Krieger, então Arcebispo de Salvador, que acolheu e apoiou a proposta. O Arcebispo orientou que se a iniciativa fosse do Espírito Santo, se difundiria espontaneamente e aconselhou que não fossem criadas muitas estruturas, para ser uma Pastoral de fácil implantação (CNBB, 2020). Frei Rogério relembra sobre os inícios da PE:

em Assembleia, decidimos chamar essa experiência de Pastoral do Empreendedor. Fiz questão que “empreendedor” viesse no singular, para ficar claro que cuidamos da pessoa do empreendedor, do ser humano, de suas dores e preocupações. Passei a entender que deveríamos dar, ao empreendedor, a riqueza da Igreja e da Palavra de Deus e não só pedir e exigir dele, como se fazia antes. Passaríamos a cuidar pastoralmente do empreendedor (CNBB, 2020)

A iniciativa se espalhou por todo o país e contou com a parceria do Pe. João Carlos Almeida (Pe. Joãozinho, scj) para a sua estruturação e propagação. Soares e Almeida (2019) comentam que a Pastoral do Empreendedor tem raízes desde o início da Sagrada Escritura, quando Deus dá ao ser humano a criatividade e a missão de cuidar da criação. Salientam

que empreender é continuar a obra do Criador. Jesus falou diversas vezes sobre isso, em suas parábolas e, alguns dos seus discípulos eram Empreendedores.

De acordo com a PE, a Doutrina Social da Igreja, um dos principais documentos orientadores desta, especialmente no Compêndio, publicado em 2004, conta com sólidas páginas sobre o significado cristão da empresa e do Empreendedor, mas faltava uma estrutura mais orgânica e sistemática que pudesse concretizar tudo isso: a Pastoral do Empreendedor. Assim ela surge como uma resposta da Igreja para a Igreja e seus membros, que muitas vezes não conseguiam se sentir devidamente acolhidos e orientados, sejam eles donos de pequenos ou grandes empreendimentos. Segue a Figura 1 com os locais em que a Pastoral do Empreendedor se faz presente.

Figura 1: locais Que Atualmente A Pastoral Do Empreendedor Está Presente

ESTADO	CIDADES
Bahia	Lauro de Freitas e Salvador.
Goiás	Catalão, Goiânia, Mineiros, Rio Verde e Santa Helena de Goiás.
Maranhão	Bacabal, Imperatriz e São João dos Patos.
Mato Grosso	Cuiabá e Lucas do Rio Verde.
Minas Gerais	Juiz de Fora, Uberlândia e Varginha.
Paraná	Arapongas, Astorga, Curitiba, Londrina, Maringá e São José dos Pinhais.
Rio de Janeiro	Niterói.
Roraima	Ariquemes.
Santa Catarina	Içara, Joinville e Palhoça.
São Paulo	Barretos, Ilha Bela, Jaú, Jundiaí, Marília, Mirassol, Mogi das Cruzes, Mogi Guaçu, Mogi Mirim, Presidente Prudente, Santo André, São José do Rio Preto, São José dos Campos e São Paulo.

Fonte: figura elaborada pela autora, com base nas informações disponibilizadas no site da Pastoral do Empreendedor, 2023

A partir da análise da figura acima, pode-se perceber que a PE já tem presença em todas as regiões do país e destaca-se o estado de São Paulo como o que tem maior número de cidades com núcleos da Pastoral do Empreendedor. Atualmente ela conta, para sua melhor organização, com encontros e coordenações locais e nacionais, que exercem um papel fundamental para formação, a divulgação e mobilização para eventos, por exemplo. De acordo com o sítio eletrônico² da Pastoral, ela está presente em vários estados e cidades pelo Brasil, Silveira (2022) enfatiza que a intenção é chegar sempre mais longe, e difundir a Pastoral por todo o País.

² Link para acesso: <https://www.pastoraldoempreendedor.org.br>

A Pastoral do Empreendedor (PE) surgiu a partir de um cenário que visa dar suporte aos Empreendedores, dentro de suas demandas e dilemas, até mesmo éticos, de vivenciar a fé diariamente, na Igreja e no cotidiano profissional, transformando um na extensão do outro, e não vivendo-as paralelamente. Ela é um lugar de acolhimento e formação baseada na Palavra de Deus, com uma abordagem específica que contemple as excepcionalidades do mundo empresarial, diverge de uma associação de Empreendedores, pois como tantas outras pastorais, está diretamente ligada a Paróquia e a Diocese à qual pertence, e o diretor espiritual é o Pároco ou um outro Padre designado (PASTORAL DO EMPREENDEDOR).

Figura 2: logomarca da Pastoral do Empreendedor



Fonte: Pastoral do Empreendedor

De acordo com as Diretrizes da Pastoral do Empreendedor (2018), ela foca em cuidar com amor dos empreendedores e proporcionar para eles retiros, missas, palestras, estudos bíblicos, dentre outras ações, para, inclusive, poderem se encontrar com outros empreendedores, trocarem experiências e rezarem juntos. Fortalecer a fé é primordial para os que vivem diariamente os desafios do mundo dos negócios e, assim, tentar superar o pélagos existente entre teoria e prática, entre espiritualidade e a vivência dela no cotidiano.

A PE também busca propagar suas iniciativas em todas as paróquias e dioceses, que são os locais onde elas estão inseridas, semeando a boa nova e a vivência do amor cristão no universo dos negócios. E seus valores estão baseados na gratidão a Deus, aos predecesores e a comunidade, na fé, na comunhão, na humildade, na gratuidade no servir, na ética cristã, na compaixão e respeito à dignidade humana e no cuidado com o Empreendedor (Pastoral do Empreendedor, 2017).

Como forma de esclarecer ainda mais a sua atuação, a pastoral divulga sua missão, visão, valores e objetivos:

Figura 3: Missão, Visão, Valores e Objetivos da Pastoral do Empreendedor

Missão	Fomentar nas pessoas com perfil empreendedor, a confiança ilimitada em Deus e a ética cristã, tendo Jesus como referência de sucesso.
Visão	Propagar a iniciativa da Pastoral em todas as Dioceses para os empreendedores, semeando a Boa Nova da vivência do amor Cristão.
Valores	Gratidão a Deus, aos predecessores e a comunidade. • Fé. • Comunhão. • Humildade. • Gratuidade no servir. • Ética cristã. • Compaixão. • Respeito à dignidade humana. • Cuidado com o Empreendedor.
Objetivo geral	Acolher o empreendedor e evangelizá-lo para vivificar o Reino de Deus.
Objetivos específicos	Fomentar a vivência da fé cristã católica na vida do empreendedor/empresário e em seus empreendimentos. Proporcionar aos empreendedores um ambiente favorável e fecundo ao seu desenvolvimento espiritual. Estimular a reflexão e partilha sobre a Palavra de Deus e a ética cristã. Conscientizar os empreendedores de que empreendedorismo e cristianismo podem caminhar juntos. Promover o crescimento e o desenvolvimento da Pastoral do Empreendedor, levando a iniciativa a outras dioceses e paróquias.

Fonte: Elaborado pelas autoras com base em material divulgado pela Pastoral do Empreendedor, 2023.

A partir da figura anteriormente apresentada, ficam mais evidentes os propósitos da Pastoral. De acordo com Silveira (2022), frei fundador da Pastoral do Empreendedor, é importante deixar claro que ela não é um grupo para captação de recursos, pois todas as vezes que se fala em empresários já se pensa em alguém que pode ajudar financeiramente a Igreja. Mas tem como pretensão ver o ser humano que existe por trás do empresário e cuidar deste, Silveira (2022) ainda esclarece que “a PE é um movimento que ampara a alma, cria condições para a vivência da espiritualidade, fomenta o estudo da Palavra de Deus e orienta nos ensinamentos do Magistério da Igreja”.

A PE, a partir de seu papel social, vai ao encontro do que os estudos de Drakopoulou e Gotsis (2007) já dividiam em níveis a influência da religião nas ações dos empreendedores, sendo o nível individual (micro) o que destaca-se aqui: no qual a influência religiosa faz a inserção no meio sociocultural tendo resultados no seu comportamento e decisões éticas, no seu estado psicológico, ser social e inserção na sociedade quanto a sua rede de contatos, como as demonstrações de suas limitações estratégias e objetivos que influenciarão em seus resultados como Empreendedor.

Os roteiros para as atividades e os encontros da Pastoral do Empreendedor (2019, p. 2) relatam que ela é “um novo caminhar para o empreendedor cristão neste mundo contemporâneo onde sua atuação se torna mais significativa e colaborativa à medida que consegue contribuir para a formação de uma sociedade mais justa e calcada em valores e princípios éticos cristãos”. Assim, dentro desse contexto torna-se um desafio diário articular vida e fé.

A Doutrina Social da Igreja é a base que orienta os passos da Pastoral do Empreendedor, e não só para ela, mas para todos os Empreendedores Católicos romanos. É um documento que surgiu dentro desse contexto de busca em oferecer orientações para quem está inserido no mundo empresarial e enfrenta diariamente os dilemas, muitas vezes não só espirituais, mas, também, éticos existentes neste meio. Almeida (2020) esclarece que: “Falar de empreendedorismo na Igreja, como estamos falando, é algo novo. Dizemos para os empreendedores católicos, que fazer negócios é algo de Deus, é um bem para si e para a sociedade”. A Doutrina Social da Igreja reconhece a função do lucro para o bom andamento da empresa, pois a empresa exerce um papel social e precisa do dele (lucro) para se manter e poder continuar sua missão.

A doutrina social não representa para a Igreja um privilégio, uma digressão, uma conveniência ou uma ingerência: é um direito seu evangelizar o social, ou seja, fazer ressoar a palavra libertadora do Evangelho no complexo mundo da produção, do trabalho, do empresariado, das finanças, do comércio, da política, do direito, da cultura, das comunicações sociais, em que vive o homem (*Compendio da Doutrina Social da Igreja*, 2020, p. 32).

Diante de tal realidade, a PE também orienta seus membros, que muitas vezes possuem crenças limitantes, que acabam por interferir no desenvolvimento de sua vida pessoal e principalmente profissional, tais como: não é bom/digno ter dinheiro; lucro é usura; apenas alguns são merecedores das bênçãos de Deus; rico explora pobre; só fica rico quem faz algo errado; dinheiro não traz felicidade; dinheiro é a raiz de todo mal; ter muito dinheiro vai tornar o indivíduo menos espiritual, entre outras, e acaba por dificultar até mesmo o desenvolvimento das potencialidades de cada um e seu crescimento e conquista de objetivos. A Doutrina Social da Igreja considera:

a liberdade da pessoa em campo econômico um valor fundamental e um direito inalienável a ser promovido e tutelado: Cada um tem o direito de iniciativa econômica, cada um usará legitimamente de seus talentos para contribuir para uma abundância que seja de proveito para todos e para colher os justos frutos de seus esforços (*Compendio da Doutrina Social da Igreja*, 2020, p. 107).

Para um melhor esclarecimento de como a PE trabalha essas questões, vale retomar a sua missão que é: “fomentar nas pessoas com perfil empreendedor, a confiança ilimitada em Deus e a ética cristã, tendo Jesus como referência de sucesso”, para assim poder direcionar esforços na busca de atingir todo o potencial de cada indivíduo, como é vontade de Deus e propósito da criação.

Os participantes são dos mais diversos segmentos empresariais, comércio, indústria, entre outros, e todos são acolhidos e têm a oportunidade de participar de missas, formações, palestras, encontros, entre outros eventos específicos para este público, a partir desses momentos a PE pretende propagar, entre outras coisas, que o ser humano deve ser reconhecido sempre como o elemento mais precioso do processo produtivo, o ambiente empresarial é sim, geralmente, pensado com o propósito de geração de lucro, mas as pessoas precisam ser valorizadas, de acordo com o propósito da criação, e assim o trabalho é para dignificação, meio para atingir objetivos, e não para opressão. Neste contexto, a PE trabalha para conscientizar os empreendedores para que eles desenvolvam uma visão cristã perante os negócios, utilizando a fé e a Palavra de Deus para fundamentar as relações de trabalho e sua tomada de decisão.

A PE enfatiza que mais importante que cuidar da empresa, é cuidar do Empreendedor, até mesmo porque tem diversas organizações que auxiliam os auxiliam a cuidar do seu negócio, mas é importante olhar para aquele que cuida de tantas pessoas e por isso não pode ser negligenciado.

PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS

O estudo em questão, tem como objetivo realizar uma análise sobre o surgimento e atuação da Pastoral do Empreendedor e as relações que existem, trabalhadas dentro da proposta desta pastoral, entre religião e empreendedorismo. Tais investigações aconteceram por meio de pesquisa exploratória. Este método envolve realizar um levantamento bibliográfico – com a finalidade de relacionar os principais materiais, documentos, pesquisas entre outros

que trazem informações relevantes sobre a temática, e outras inquições que tragam a compreensão do tema (Gil, 2002). As averiguações inerentes a este tipo de pesquisa, permitem ampliar os conhecimentos sobre o problema proposto (Piana, 2009).

A pesquisa foi realizada a partir de uma abordagem qualitativa, que de acordo com Guerra (2014) oportuniza compreender melhor os fenômenos investigados, e as ações dos indivíduos, grupos ou organizações, interpretá-los de acordo com as observações dos próprios pesquisados, sem se ater com a representatividade numérica, generalizações estatísticas e relações lineares de causa e efeito. Assim sendo, teve-se os seguintes elementos fundamentais neste processo: 1) a interação entre o objeto de estudo e as pesquisadoras; 2) o registro de dados ou informações coletadas; 3) a interpretação/ explicação das pesquisadoras.

A pesquisa qualitativa é muito salutar, ainda, neste tipo de investigação, pois viabiliza um aprofundamento em temas que ainda não estão completamente consolidados. Os diferentes aspectos identificados na pesquisa foram analisados e descritos com base em teorias, em autores que tratam sobre o assunto e nas informações pesquisadas. O fichamento dos materiais transcritos nesta pesquisa foram feitos a partir da perspectiva de propor um maior esclarecimento das informações coletadas, observando toda a dinâmica que envolve a Pastoral do Empreendedor e suas abordagens e as informações coletadas servem de resposta aos questionamentos aqui propostos.

ANÁLISE DE RESULTADOS

Compreender o caso da Pastoral do Empreendedor traz uma nova perspectiva quando se trata de religião, fé, ética, empreendedorismo, e, principalmente Igreja! É a superação de crenças limitantes, é ver que existe uma demanda desta mais inserida no cotidiano e não dissociada dele, como diz o Papa Francisco em sua Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium*, 48 e 49: “Se a Igreja inteira assume este dinamismo missionário, há de chegar a todos, sem exceção, [...] prefiro uma Igreja acidentada, ferida e enlameada por ter saído pelas estradas, a uma Igreja enferma pelo fechamento e a comodidade de se agarrar às próprias seguranças”, é uma realidade que se abre para acolher os mais diversos e criar conexões com estes, para que se sintam parte do processo, e não vistos como “órfãos” dentro de um espaço em que eles não se identificam.

De acordo com o material de formação divulgado pela PE, anteriormente alguns empreendedores se achavam indignos de participar da Igreja, ou até excluídos porque eram homens e mulheres de negócios. Isso se deu por uma má interpretação da Bíblia Sagrada e de algumas recomendações da Igreja da idade média. Há também a ideia de que se alguém cresce financeiramente é porque explora os mais pobres, fruto de ideias socialmente e erroneamente difundidas. Hoje, fica claro, que tudo isso não é condizente, pois é graças aos trabalhadores arrojados que a economia se movimenta, cresce e gera empregos. Como também àqueles que possuem uma crença influenciam nas formas de relações de mercado, padrões de oferta e consumo e ética no mundo do trabalho.

Olhar para a Igreja Católica, como um movimento que acolhe fiéis com este perfil, e está interessada em formá-los e compreendê-los, dentro de suas perspectivas e necessidades, é algo que tende a ampliar e se ramificar, criando novas formas e meios para o desenvolvimento da espiritualidade a partir das necessidades e anseios de cada um. Observar no que se pode contribuir, e que todos, de diferentes formas, podem fazer a sua parte, doar-se e recolher o que lhe cabe, é um dos primeiros passos para fortalecer as questões éticas de vivência da fé e do próprio Empreendedorismo, não se tornar apenas mais números em pesquisas, mas acolher a oportunidade de se inserir na Igreja, a partir de sua realidade.

Como já citado anteriormente no texto, a Doutrina Social da Igreja (DSI) faz questão de deixar claro que cada um tem o direito de iniciativa econômica e que “[...]a negação deste direito ou a sua limitação, em nome de uma pretensa ‘igualdade’ de todos na sociedade, é algo que reduz, se é que não chega mesmo a destruir de fato, o espírito de iniciativa, isto é, a subjetividade criadora do cidadão” (DSI, 2005, p. 107), esclarece, também que “[...] nesta perspectiva, a iniciativa livre e responsável em campo econômico pode ser definida como um ato que revela a humanidade do homem enquanto sujeito criativo e relacional” (DSI, 2005, p. 107). “[...] Tal iniciativa deve gozar, portanto, de um espaço amplo” (DSI, 2005, p. 108), pois “[...] a dimensão criativa é um elemento essencial do agir humano, também no campo empresarial, e se manifesta especialmente na aptidão em projetar e a inovar” (DSI, 2005, p. 108).

Saber que a Igreja Católica não condena o dinheiro, mas o orienta, que não tira a oportunidade de crescimento, mas o apoia e incentiva, consegue dirimir dúvidas como: é aceitável ter lucro, ter dinheiro? Tira o empresário da inércia, e o faz compreender que ele

pode sim, trazer o seu cotidiano para a realidade da vivência da fé e de suas demandas, e que pode encontrar na PE, o apoio, o sustento e, principalmente, a espiritualidade e as respostas. Como também pode praticar a fé em seu meio profissional com buscas a relações éticas e fortalecidas nos ensinamentos bíblicos.

A partir de tal perspectiva, a Pastoral do Empreendedor, traça o perfil do empreendedor católico, no qual vai ao encontro de muito do que é abordado ao longo deste estudo: vive seu ser empreendedor na presença de Deus; Busca inspiração e alimenta a alma na Palavra de Deus; Dedica um tempo de seu dia para oração pessoal; Frequenta as Missas dominicais e festas de guarda; Compreende que vida de fé e vida nos negócios se coincidem; Sente-se chamado a melhorar o mundo por meio de seu empreendimento; Pratica a justiça e a honestidade em todas suas ações e relações; Tem Nossa Senhora como intercessora e mãe amorosa; Valoriza a família e dedica tempo de qualidade a ela; Dedica um tempo de descanso e lazer para renovar suas energias.

Ao traçar esse perfil, a PE não busca excluir os que não o atendem, muito pelo contrário, procura inseri-los e fazer com que a partir dele os Empreendedores se identifiquem com a Igreja e com a missão da Pastoral, e consigam entender o que se espera deles e como podem melhor viver a sua fé, individualmente e na comunidade, fazendo-se valer da sua proposta que tem como foco cuidar do Empreendedor (pessoa física) e não do empreendimento (pessoa jurídica).

Assim a PE é também um local de encontro para os empreendedores, onde estes além de serem formados a partir da Sagrada Escritura, da Doutrina Social da Igreja e dos mais diversos documentos que embasam os ensinamentos propostos pela Igreja Católica Apostólica Romana, podem trocar ideias e experiências com outros empreendedores, o que possibilita criar laços e parcerias que fortaleçam a fé e, também, os seus empreendimentos. É um alento encontrar um local onde pessoas que dividem interesses comuns e compartilham desafios diários possam ampliar seus horizontes e fortalecer sua fé. Ser participante de espaços que tratam de questões do seu dia a dia aumenta as chances de relações interpessoais entre os indivíduos que se conectam em busca de objetivos comuns, podendo proporcionar troca de experiências, avaliações quanto ao seu empreendimento, apoio em momentos de crise em suas crenças, fortalecimento e, até mesmo, parcerias que podem surgir de pessoas com objetivos comuns.

A PE também é um espaço de reflexão para os empreendedores, que podem correr o risco de acreditar demais em suas próprias habilidades e esquecer de confiar em Deus, “Não digas no teu coração: ‘A minha força e o vigor do meu braço adquiriram-me todos esses bens’. Lembra-te de que é o Senhor, teu Deus, quem te dá a força para adquiri-los, a fim de confirmar, como o faz hoje, a aliança que jurou a teus pais” (Bíblia, 2019, p. 224). Por isso, a PE fomenta a espiritualidade do empreendedor, ensinando-o a orar e ter uma postura de fé diante dos acontecimentos e desafios cotidianos. Dentro desta perspectiva, Henley (2017) diz que a religião deve ser considerada entre a gama de influências que afetam a atividade empreendedora, pois ela desempenha um papel potencial como transmissora de valores e normas sociais.

Os empreendedores são grandes responsáveis por movimentar a economia, gerar empregos, fornecer produtos e serviços entre outros papéis sociais que lhes cabem, a preocupação da Igreja em criar espaços específicos, apresenta um olhar holístico para a sociedade, que tem necessidades diferentes, e precisa ser compreendida dentro de suas particularidades. De acordo com Miguel (*et al.*, 2013, p. 750) a moral religiosa diz que “quando os membros de uma determinada religião partilham as mesmas normas de conduta, assumem os mesmos modelos de vida e evitam praticar o que a sua religião condena”. Os autores também destacam que a influência da religião fortalece a tomada de decisão e fornece bases balizadoras para extremos de conflitos e diferenças: certo e errado, bom e mau, moral e imoral, presentes nesse mundo, que reflete nos tipos de decisões econômicas, políticas, sociais, culturais entre outros.

E a PE vai ao encontro dos empreendedores, assim como eles se encontram nela, e os desafios que vêm anexados aos que buscam mais conhecimento pode se transformar em um entrave para os que ainda possuem o medo de se comprometer, mas para os que já superaram essas barreiras, se torna o sentido da vida como leigo que encontra na Igreja Católica os alicerces para o sustento da fé e as respostas para os desafios da vida pessoal e profissional.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A Pastoral do Empreendedor surge dentro de um cenário de demanda social e da própria Igreja Católica e veio para cobrir uma lacuna que existia para os seus fiéis, bem como novos

que podem vir a se encontrar por meio desta iniciativa. A PE cria um espaço específico para que os Empreendedores possam vivenciar a sua fé, serem formados e compartilhar suas realidades com outros que também vivenciam os desafios do mundo dos negócios. Várias são as pastorais, que atendem os mais diversos públicos, mas esta em específico, veio para atender aqueles que movimentam o mercado, geram empregos e precisam ser compreendidos dentro de suas realidades.

A Pastoral do Empreendedor ainda tem muitos desafios: crescer e chegar a mais locais, se tornar mais conhecida para que possa acolher, formar, difundir a fé e os ensinamentos da Igreja cada vez a mais Empreendedores, para que esses entendam que o crescimento profissional, de forma justa, é desígnio de Deus e não esbarrem em crenças limitante, socialmente difundidas, a partir de interpretações errôneas da própria Bíblia Sagrada e de outros documentos.

As dúvidas e os dilemas éticos que podem surgir no cotidiano empresarial, agora podem ser discutidas neste ambiente específico, com pessoas que compartilham muitas vezes as mesmas realidades e, assim, podem fortalecer a fé e ter a certeza do caminhar no rumo certo, e, como diz a própria Pastoral, ter a oportunidade de encontrar, também, na Doutrina Social da Igreja um completo conjunto de documentos voltados para o mundo dos negócios, como: visão de mercado, ética, globalização, orientações práticas para o cotidiano o que auxiliará os empreendedores que precisam se desapegar de sua autossuficiência e vivenciar a humildade cristã com a aceitação de que são instrumentos da obra Divina.

O que foi tratado ao longo deste estudo ajuda a esclarecer a relação existente entre fé e Empreendedorismo, neste contexto a PE cumpre com o seu objetivo social dentro da Igreja Católica e, principalmente, ter um espaço de crescimento espiritual para estes fiéis entendendo que seu ramo de atuação está dentre as escolhas de Deus para uma atividade que dignifica o homem e suas relações. Sugere-se que novos estudos possam trabalhar as questões relacionadas à análise dos participantes da referida Pastoral, para compreender como conseguem realizar a transição entre teoria e prática.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, F. R. In: *Diocese de Guarapuava – Pastoral do Empreendedor está com inscrições abertas para o IV encontro nacional*. Disponível em <https://www.diopuava.org.br/?id=5179>, acesso em 09 de março de 2023.

ALMEIDA, F. R. *IV Encontro Nacional da Pastoral do Empreendedor*. Disponível em: <https://www.arquidiocesedegoiania.org.br/comunicacao/noticias/1369-iv-encontro-nacional-da-pastoral-do-empreendedor>. Acesso em 20 de abril de 2023.

ALMEIDA, F. R. *A Pastoral do Empreendedor e seus inícios, sua identidade e Missão*. Disponível em <https://docplayer.com.br/226001008-A-pastoral-do-empreendedor-e-seus-inicios-sua-identidade-e-missao.html>. Acesso em 25 de maio de 2023.

BARRO, R. J.; MCCLEARY, R. M. Religion and economic growth across countries. In: *EUA: American Sociological Review*, v. 68, 2003. pp. 760-781. Disponível em https://www.nber.org/system/files/working_papers/w9682/w9682.pdf. Acesso em 12 de agosto de 2022.

BAUMOL, W. J., Entrepreneurship in Economic Theory. In: *EUA: The American Economic Review*, v. 58, 1968. pp. 64-71. Disponível em: <https://cooperative-individualism.org/baumol-william-entrepreneurship-in-economic-theory-1968-may.pdf>. Acesso em 19 de agosto de 2022.

BÍBLIA SAGRADA. 214^o ed. São Paulo: Editora Ave-Maria, 2019.

BORGES, A. F.; ENOQUE, A. G.; BORGES, J. F.; ALMEIDA, L. L. S. Empreendedorismo Religioso: Um Estudo sobre Empresas que Exploram o Nicho da Religiosidade. In: *Revista de Administração Contemporânea*, v. 19, n. 5, 2015. pp. 565-583. Disponível em <https://doi.org/10.1590/1982-7849rac20151626>. Acesso em 18 de setembro de 2022.

BUENSTORF, G. Creation and Pursuit of Entrepreneurial Opportunities: An Evolutionary Economics Perspective. In: *Small Business Economics*, v. 28, 2007. pp. 323-337. Disponível em <https://doi.org/10.1007/s11187-006-9039-5>. Acesso em 22 de agosto de 2022.

CNBB. *Documento 94: Diretrizes Gerais para Nova Evangelização 2011-2015*. Disponível em <https://eesabrazil.com.br/wp-content/uploads/2021/01/Diretrizes-gerais-da-acao-evangelizadora-no-Brasil.pdf>. Acesso em 14 de abril de 2023.

CNBB. *Em expansão, pastoral do empreendedor dirige olhar de fé para empresários*. 2020. Disponível em <https://www.cnbb.org.br/em-expansao-pastoral-do-empreendedor-dirige-olhar-de-fe-para-empresarios/>. Acesso em 19 de abril de 2023.

DANA, L. P. Religion as an explanatory variable for entrepreneurship. In: *The International Journal of Entrepreneurship and Innovation*, v. 10, n. 2, 2009. pp. 87-99. Disponível em <https://doi.org/10.5367/000000009788161280>. Acesso em 18 de setembro de 2022.

DIRETRIZES DA PASTORAL DO EMPREENDEDOR. Curitiba: Editora Peregrina, 2018. Disponível em <https://www.pastoraldoempreendedor.org.br/wp-content/uploads/2019/05/Cartilha-Pastoral-do-Empreendedor-2018.pdf>. Acesso em 05 de setembro de 2022.

DOUTRINA SOCIAL DA IGREJA. *Compendio da doutrina social da igreja*. 2020. Disponível em: <https://arquidiocesebh.org.br/diaconatopermanente/wp-content/uploads/sites/34/2020/11/compendio-da-doutrina-social-da-igreja.pdf>. Acesso em 20 de abril de 2020.

DRAKOPOULOU DODD, S. D., GOTSIS, G. The interrelationships between entrepreneurship and religion. In: *The International Journal of Entrepreneurship and Innovation*, v. 8, n. 2, 2007. pp. 93-104. Disponível em https://www.academia.edu/1056558/The_interrelationships_between_entrepreneurship_and_religion. Acesso em 10 de setembro de 2022.

FRANCISCO, P. *Exortação Apostólica EVANGELII GAUDIUM*. 2013. Disponível em https://www.vatican.va/content/francesco/pt/apost_exhortations/documents/papa-francesco_e_sortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html. Acesso em 25 de abril de 2023.

FUNES, M. E.; RAMIREZ, M. N. Emprendedores espirituales. Formas de integración entre trabajo y espiritualidad en profesionales argentinos. In: *Trabajo y sociedad*, v. 22, n. 36, 2021. pp. 294-313. Disponível em http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1514-68712021000100294&lng=es&nrm=iso. Acesso em 15 de setembro de 2022.

GIL, A. C. *Como elaborar projetos de pesquisa*. 4ª ed. São Paulo: Atlas, 2002.

GÓIS, M. E. *Pastoral do Empreendedor: um olhar para a pessoa do empresário*, 2020. Disponível em <https://www.vaticannews.va/pt/igreja/news/2020-02/pastoral-do-empreendedor-um-projeto-para-a-pessoa-do-empresario.html>. Acesso em 21 de agosto de 2022.

GRIEBEL, J.; PARK, J.; NEUBERT, M. Faith and Work: An Exploratory Study of Religious Entrepreneurs. *Religions*, 2014. pp. 780-800. Disponível em https://www.academia.edu/26451844/Faith_and_Work_An_Exploratory_Study_of_Religious_Entrepreneurs. Acesso em 28 de agosto de 2022.

GUERRA, E. L. de A. *Manual de Pesquisa Qualitativa*. Anima Educação. 2014. Disponível em: <https://docente.ifsc.edu.br/luciane.oliveira/MaterialDidatico/P%C3%B3s%20Gest%C3%A3o%20Escolar/Legisla%C3%A7%C3%A3o%20e%20Pol%C3%Aadticas%20P%C3%Bablicas/Manual%20de%20Pesquisa%20Qualitativa.pdf>. Acesso em 01 de setembro de 2022.

HENLEY, A. A religião influencia o comportamento empreendedor? In: *International Small Business Journal*, v. 35, n. 5, 2017. pp. 597-617. Disponível em <https://doi.org/10.1177/0266242616656748>. Acesso em 25 de maio de 2023.

MENDES, E. R. A importância e os impactos da educação empreendedora para alunos dos cursos técnicos integrados de uma Instituição Federal. In: *Web revista linguagem, educação e memória*, v. 17, n. 17, 2020. pp. 33-50. Disponível em <https://periodicosonline.uems.br/index.php/WRLEM/article/view/3744>. Acesso em 03 de setembro de 2022.

MIGUEL, M.; PEIXE, S B.; GARCIA, J, R., LEZANA T. A. A influência dos Valores Religiosos no Processo de Tomada de Decisão nas Organizações Empreendedoras. In: *CONVIBRA*, 2013. Disponível em https://www.researchgate.net/publication/357187313_A_influencia_dos_Valores_Religiosos_no_Processo_de_Tomada_de_Decisao_nas_Organizacoes_Empreendedoras. Acesso em 25 de maio de 2023.

MURTINHO, M. N.; URDAN, A. T. Ética do consumidor e religiosidade: reflexões e uma revisão da literatura. In: *Anais do VII SINGEP*. São Paulo: São Paulo, 2018. Disponível em <http://www.singep.org.br/7singep/resultado/99.pdf>. Acesso em 28 de agosto de 2022.

PASTORAL DO EMPREENDEDOR. *Sobre a Pastoral do Empreendedor*. 2017. Disponível em <https://www.pastoraldoempreendedor.org.br/o-que-e-a-pastoral-do-empreendedor/>. Acesso em 14 de abril de 2023.

PIANA, M. C. *A construção do perfil do assistente social no cenário educacional [online]*. São Paulo: Editora UNESP; São Paulo: Cultura Acadêmica, 2009. Disponível em: <https://books.scielo.org/id/vwc8g/pdf/piana-9788579830389-06.pdf>. Acesso em 01 de setembro de 2022.

SERAFIM, M. *Sobre esta igreja edificarei minha empresa: Organizações Religiosas e Empreendedorismo*. Tese (Doutorado em Administração). São Paulo: FGV, 2008.

SILVEIRA, F. R. S. de A. *A Pastoral do Empreendedor e seus inícios*. 2022. Disponível em <https://www.pastoraldoempreendedor.org.br/como-nasceu-a-pastoral-do-empreendedor/>. Acesso em 22 de agosto de 2022.

SOARES, F. R. ALMEIDA, Pe. João Carlos. PASTORAL DO EMPREENDEDOR O que é, como surgiu, o que faz, como implantar. *3º Encontro Nacional da Pastoral do Empreendedor Curitiba*, 2019. Disponível em <https://www.pastoraldoempreendedor.org.br/wp-content/uploads/2019/09/PASTORAL-DO-EMPREENDEDOR.pdf>. Acesso em 18 de setembro de 2022.

SOUSA, E. D. S.; PAIVA, L. E. B.; SANTOS, A. R.; REBOUÇAS, S. M. D. P.; FONTENELE, R. E. S. A influência das crenças religiosas na intenção empreendedora: uma análise sob a perspectiva da Teoria do Comportamento Planejado. In: *Cadernos EBAPE.BR*, v. 18, n. 1, 2020. pp. 200-215. Disponível em <https://doi.org/10.1590/1679-395175983>. Acesso em 24 de maio de 2023.

VIEIRA, J. P., JACINTO, P. A. Religião e Empreendedorismo no Brasil: Uma análise usando modelos de escolha ocupacional. In: *ANPEC Sul*. v. 16, 2013, Curitiba. Disponível em <https://www.anpec.org.br/sul/2013/submissao/files/i2-7ffdd2512fe46a6ddc730523ed61dfa9.pdf>. Acesso em 19 de agosto de 2022.

WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

ZELEKHA, Y.; AVNIMELECH, G.; SHARABI, E. Religious institutions and entrepreneurship. In: *Small Business Economics*, v. 42, n. 4, 2014. pp. 747-767. Disponível em <https://link.springer.com/content/pdf/10.1007/s11187-013-9496-6.pdf>. Acesso em 28 de abril de 2023.

ABSTRACT:

Investigations on the link between Entrepreneurship and Religion establish important reflections in the academic and business environment. By considering this thematic relationship, this study presents the case of Pastoral do Empreendedor. This pastoral belongs to the Roman Catholic Apostolic Church and its purpose is to welcome and create favorable environments for the training of entrepreneurs, to stimulate reflection and sharing on the Word of God and Christian ethics and, thus, to foster spirituality to face the situations of the everyday business environment. This research was carried out based on a bibliographic survey and aims to carry out an analysis on the emergence and performance of the Pastoral do Empreendedor and the existing relations between Religion and Entrepreneurship.

Keywords: Religion; Entrepreneurship; Entrepreneur's Pastoral.

Recebido em 04/07/2023

Aprovado para publicação em 07/08/2023



O SIGNIFICADO DO ATEÍSMO NA OBRA DE PLÍNIO SALGADO

The meaning of atheism in the work of Plínio Salgado

Ricardo Oliveira da Silva*

Universidade Federal do Mato Grosso do Sul (UFMS)

DOI: 10.29327/256659.15.1-14

RESUMO:

Atualmente o significado de ateísmo nas sociedades cristãs é associado com a descrença na existência de Deus. No entanto, a área de pesquisa da história das ideias, conforme posição do historiador Mark Bevir, permite investigar o processo de criação e os objetivos presentes na elaboração de significados sobre termos em determinados contextos intelectuais e políticos. Este artigo almeja realizar essa tarefa por meio de estudo da noção de “humanidade ateísta” do livro *A Quarta Humanidade*, publicado em 1934 pelo líder integralista Plínio Salgado. Em termos mais específicos, adotei uma abordagem sincrônica para mapear as referências intelectuais de Plínio Salgado nos anos 1920/30 (modernismo verde-amarelo, conservadorismo católico, pensamento político autoritário nacional e fascista) para, na segunda parte do texto, analisar a relação dessas referências com a construção do sentido de ateísmo como “humanidade ateísta” e seu vínculo com a luta política do autor na Ação Integralista Brasileira.

Palavras-chave: Plínio Salgado; Ateísmo; Modernismo verde-amarelo; Integralismo.

* Doutor em História pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS); Professor Adjunto de História da Universidade Federal do Mato Grosso do Sul (UFMS), Campus de Nova Andradina; Líder do Grupo de Pesquisa *Ateísmos, Descrenças Religiosas e Secularismos: história, tendências e comportamentos*, cadastrado no CNPq; Membro do fórum acadêmico *International Society for Historians of Atheism, Secularism, and Humanism*; E-mail: ricardorussell@gmail.com

INTRODUÇÃO

Na época da disputa presidencial de 2018, a campanha do candidato Jair Messias Bolsonaro (PSL) produziu um material de divulgação em que classificou como ateus Fernando Haddad e Manuela D'Ávila, candidatos pela chapa presidencial encabeçada pelo PT e pelo PCdoB. Tratou-se de vídeo narrado por voz em tom grave e palavras garrafais em vermelho por cima das imagens com viés de acusação, com sequência de fotos em preto e branco de Haddad e Manuela em cerimônias religiosas. O narrador dizia: “Haddad e Manuela são ateus. Na eleição, desrespeitam a fé do povo brasileiro indo a missas e cultos” (TV UOL, 2018).

A mensagem bolsonarista tinha um tom inequívoco: a ideia era enfatizar que os adversários políticos afrontariam de forma infame a religiosidade da população brasileira, comparando a missas e cultos apenas por interesses políticos, uma vez que seriam ateus, ou seja, não comungariam da fé do eleitorado. Por outro lado, o vídeo deixou implícito que o candidato Jair Bolsonaro não apenas respeitaria, mas compartilharia da fé dos brasileiros. Uma ideia reforçada pela palavra “Messias” em seu nome.

Penso que seja possível avançar um pouco mais na leitura da mensagem de campanha de Bolsonaro. Na maneira como o vídeo expõe seu recado, a identificação de Haddad e Manuela como ateístas dá margem ao entendimento de que ambos teriam valores e comportamentos diferentes e opostos aos dos brasileiros e brasileiras. E agiriam de modo vil e cínico indo a missas e cultos apenas para obter ganhos pessoais. Talvez as pessoas que tenham visto o vídeo possam ter se indagado naquele momento: pode-se esperar uma postura diferente de ateus?

Ao me referir a esse episódio da campanha presidencial de Bolsonaro, minha intenção não é verificar se a mensagem do vídeo é verdadeira, ou seja, se Haddad e Manuela são pessoas ateias e se comportaram na eleição de forma a ofender a fé da população, mas apontar para o objetivo da construção discursiva do sentido depreciativo para a noção de ateísmo. Ethan G. Quillen (2015) defende isso como possibilidade de pesquisa sobre o tema. É o que ele chama de perspectiva histórico-lexical, análise focada em elucidar as formas pelas quais as pessoas definem em contextos históricos particulares o que seria o ateísmo.

O estudo sobre significados elaborados por indivíduos a respeito de temas e conceitos específicos a partir de discursos, artigos ou livros, faz parte da história das ideias. Essa é a posição de Mark Bevir ao discorrer sobre a investigação de significados hermenêuticos

nessa área de pesquisa. Para ele, esses significados dizem respeito aos conteúdos de declarações específicas. E isso porque “os conteúdos hermenêuticos descrevem o que alguém pretende dizer ao fazer uma declaração, não o que deveria suceder para ela ser verdadeira” (Bevir, 2008, p. 60). Nesse caso, pode-se avaliar a campanha presidencial de Bolsonaro em 2018 como exemplo em que a identificação dos adversários políticos como ateístas almejava transmitir uma mensagem depreciativa sobre eles perante um eleitorado cujos votos estavam em disputa, sem preocupação em saber se existiriam elementos concretos para validar a narrativa veiculada pelo vídeo.

A conotação estigmatizada sobre o ateísmo produzida pela campanha de Bolsonaro com objetivos políticos no fim da década de 2010 não é um caso isolado em disputas presidenciais. O fenômeno possui história no Brasil. E com o propósito de evidenciar essa história, destaco neste trabalho outra fonte: a obra *A Quarta Humanidade*, publicada pelo líder integralista Plínio Salgado (1895-1975) em 1934. Trata-se de um livro que apresenta a visão do autor sobre um mundo dominado por valores ateístas que seriam perniciosos e maléficos à sociedade, os quais era necessário combater e eliminar. Isso conferiu ao livro o caráter de reflexão intelectual e de embate político na turbulenta década de 1930.

Para realizar este estudo, pensei na organização deste artigo levando em consideração a metodologia de Bevir (2008) para a história das ideias. De acordo com ele, é possível analisar os significados elaborados por indivíduos mediante uma perspectiva sincrônica, com destaque ao estudo das tradições intelectuais que fundamentam as visões de mundo dos autores. Em face disso, a primeira parte do artigo destaca a relação das ideias de Salgado com a vertente verde-amarelo do modernismo, a concepção cristã do movimento *Reação Católica* e o pensamento autoritário de intelectuais brasileiros e do fascismo europeu nos anos 1920 e 1930.

Por outro lado, essa tarefa metodológica também exige que os historiadores investiguem de forma diacrônica de que maneira os indivíduos inovam e criam sentidos para temas e conceitos a partir de suas referências intelectuais. Sendo assim, tendo como pano de fundo as referências intelectuais e religiosas, a segunda parte do artigo concentra-se na análise da criação e dos objetivos políticos subjacentes à noção pliniana de ateísmo como “humanidade ateísta”, conforme consta no livro *A Quarta Humanidade*, uma contribuição na história dos sentidos dados ao termo ateísmo.

PLÍNIO SALGADO: MODERNISMO VERDE-AMARELO, REAÇÃO CATÓLICA E PENSAMENTO AUTORITÁRIO NOS ANOS 1920 E 1930

Salgado nasceu em 1895 na cidade de São Bento de Sapucaí, estado de São Paulo, no seio de uma família católica e de tradição política. Os avôs paternos e maternos exerceram atividade política e o pai, o coronel Francisco das Chagas Esteves Salgado, foi farmacêutico e chefe político local na cidade. De acordo com Héglio Trindade (1979), a formação intelectual de Salgado foi marcada por um sentimento nacionalista e religioso. A mãe, professora, ensinou-lhe Geografia, História do Brasil, História Sagrada, aritmética e francês. O pai tinha hábito de, à noite, reunir os filhos para contar as proezas dos “grandes heróis” da pátria.

Na segunda metade da década de 1910, Salgado começou a trabalhar em diversas áreas, exercendo os ofícios de agrimensor, professor e jornalista, sendo que, por meio desse último, se tornou redator principal do periódico *Correio de São Bento*.

Em 1918, participou da organização do Partido Municipalista, formado por líderes de várias localidades do Vale do Paraíba, com objetivo de combater o que chamavam de “ditadura” do governo estadual contra os municípios. Os discursos de Salgado expressavam um tom nacionalista e a ideia de luta como fonte de energia das nações, vide elogio feito à história de Cartago na Antiguidade e à Alemanha de Bismarck no séc. XIX. Para ele, exemplos de nações forjadas no combate: “A exaltação da luta e a visão trágica da história se articulam com seu nacionalismo através [sic] da ideia de que só os povos que lutam podem sobreviver e se afirmar como nação” (Trindade, 1979, p. 39).

No início da década de 1920, Salgado mudou-se para a Capital paulista, onde trabalhou como suplente de revisor no *Correio Paulistano*, órgão do Partido Republicano Paulista (PRP). Ali, entrou em contato com políticos e intelectuais e engajou-se, sem sucesso, em uma corrente que desejava renovar ideologicamente o PRP. Contudo, “a evolução ideológica de Salgado, nesta [sic] fase, se explica mais pela influência da revolução literária do que por sua experiência política em partidos tradicionais” (Trindade, 1979, p. 42). A revolução literária referenciada por Trindade relaciona-se à Semana de Arte Moderna, ocorrida em São Paulo em 1922.

A Semana de Arte Moderna deu-se em um cenário de mudanças no país: havia o desenvolvimento de atividades industriais em centros urbanos, cujas raízes remontavam ao fim do século XIX, e que contrastava com o perfil primário-exportador da economia; o ope-

rariado fabril, constituído em boa medida com mão de obra imigrante europeia, mobilizava-se na luta por direitos, tendo, entre suas referências teóricas, o anarquismo e o marxismo (esse último representado pelo PCB, fundado em março de 1922); simultaneamente, ocorriam divergências no interior das oligarquias que controlavam o Estado e revoltas em setores militares, os quais exigiam o fim das práticas clientelistas; entre a intelectualidade, o nacionalismo era repensado (Trindade, 1979).

O evento de 1922, liderado por artistas e escritores, potencializou nova postura sobre um país sacudido por mudanças econômicas e tensões sociais e políticas. O objetivo era “pensar um ‘novo Brasil’, voltado para uma cultura de cunho nacional. Os intelectuais encararam este [sic] repensar como uma ‘missão’, em buscar o ‘brasileiro’, o popular, o nacional” (Schmidt, 2008, p. 22).

Para Salgado, que se engajou na discussão literária modernista com a produção de obras após o evento de 1922, as reflexões e ações decorrentes da Semana de Arte Moderna representaram a oportunidade de elaborar um novo nacionalismo, diferente daquele predominante no século XIX de cunho ufanista, mas voltado em demasia para a glorificação das riquezas naturais. O que ele defendia era um nacionalismo com foco nos problemas concretos do país: “Plínio defendia que o Brasil não se constituía em uma verdadeira nação justamente porque a influência externa descaracterizava o ‘verdadeiro Brasil’” (Schmidt, 2008, p. 22).

Monica Pimenta Velloso (2013) afirma que o nacionalismo foi um ponto comum entre vertentes modernistas que tinham especificidades e divergências entre si. O modernismo paulista na década de 1920 teve, de um lado, a corrente antropofágica, com expoentes como Oswald de Andrade e Tarsila do Amaral. O Manifesto Antropofágico, de 1928, defendeu um nacionalismo aglutinador e incorporador de culturas estrangeiras com base em uma reelaboração crítica das referências externas para adequá-las à realidade brasileira. De outro lado:

o grupo dos verde-amarelos – composto [sic] de Cassiano Ricardo, Plínio Salgado, Menotti Del Picchia, Candido Motta Filho – representa a vertente conservadora do modernismo paulista. Para esses intelectuais, a busca da brasilidade passa a ser concebida como um “retorno ao passado”. Compreende-se o passado como o reduto das nossas tradições mais puras e verdadeiras (Velloso, 2013, p. 374).

Lorena Ribeiro Zem El-Dine (2019) destaca que o intelectual e ensaísta mexicano José Vasconcelos (1882-1959) foi referência importante nas publicações dos autores do grupo verde-amarelo. As primeiras menções a sua obra mais famosa, *La Raza Cósmica* (1925), foram contemporâneas da discussão acerca da proposta de Salgado de eleger um totem nacional quando, em 1927, o grupo assumiu o nome de *Movimento da Anta*, coroadando a preferência de Salgado por um símbolo indígena.

Em seu livro, Vasconcelos apresentou a interpretação de que a História seria a sucessão de distintas civilizações que florescem e decaem até o aparecimento de uma civilização definitiva. Em cada uma das civilizações anteriores, houve o predomínio de um tipo racial (índio, negro, mongol, branco). A missão reservada ao branco ibérico seria criar condições técnicas para reunião de todas as raças existentes, que se mesclariam até formar uma raça mestiça no continente americano, último estágio de desenvolvimento da humanidade.

Mas, enquanto os ibéricos foram referência central para formação de uma raça cósmica na obra de Vasconcelos, a discussão recaiu sobre o indígena no grupo paulista. A simbologia da anta representou a evocação de um passado mítico e um aceno ao futuro. Plínio Salgado pretendeu elaborar um discurso nacional em que o Brasil seria o berço do “homem síntese” idealizado pelo ensaísta mexicano: “A escolha da anta se justificava por sua referência à raça, que, na visão de Plínio Salgado, soube deixar-se [sic] assimilar pela mestiçagem e desaparecer, abrindo caminho para o futuro sugerido pelo intelectual mexicano” (El-Dine, 2019, p. 462).

Ricardo Benzaquen de Araújo (1978) afirma que é possível notar duas situações distintas na carreira política e intelectual de Salgado entre os decênios de 1920 e de 1930. No primeiro momento, sua trajetória caracterizou-se pela ênfase na atividade intelectual. Já a ligação com a política implicou a aceitação de uma posição dependente e subordinada. Mas, com a ascensão de Getúlio Vargas ao poder em outubro de 1930, pondo fim ao domínio hegemônico das oligarquias rurais, e a viagem à Europa na mesma época, quando conheceu o líder fascista italiano Benito Mussolini (1883-1945), cujas ideias o impactaram, “a vida intelectual e a política se articulam num único projeto de reorganização nacional, que estende à sociedade o sentido revolucionário da atividade literária e estética de Plínio, [...]” (Araújo, 1978, p. 163).

O projeto de reorganização nacional de Plínio Salgado se cristalizaria na criação da Ação Integralista Brasileira. No entanto, a tese de que seu pensamento foi influenciado apenas pelo fascismo italiano no período em que foi líder da AIB precisa ser matizada, uma vez

que suas ideias autoritárias e de extrema-direita tiveram influência do contexto brasileiro [vide intelectuais do início do século XX, como Farias Brito e Alberto Torres e as propostas da Reação Católica da década de 1920].

Nos anos 1930, Salgado defendia uma concepção espiritualista de mundo que era tributária da filosofia de Farias Brito (1862-1917). De acordo com Alexandre Blankl Batista (2006), a interpretação de Salgado nesse contexto - de que o homem teria um destino superior, transcendental - tinha referência na concepção de finalidade de Brito, filósofo cearense que defendia que a existência somente faria sentido e teria valor se houvesse um princípio de finalidade, tanto do homem quanto do universo, o qual era se aperfeiçoar e dar a maior extensão possível as suas energias. Salgado adaptou a concepção britiana ao seu pensamento nacionalista e cristão.

O filósofo brasileiro Brito foi importante referência para intelectuais ligados à Reação Católica, como Jackson de Figueiredo (1891-1928), criador do *Centro Dom Vital* e da Revista *A Ordem*, no começo da década de 1920. A Reação Católica foi um movimento de recuperação do prestígio e da influência da Igreja junto à sociedade nos anos 1920/30: “Esse novo modelo de atuação eclesiástica, baseado em um espírito de cruzada, teve como meta principal a formação de um Brasil católico, de uma pátria assentada em princípios cristãos” (Silva, 2010, p. 55). Isso fazia parte do esforço da Igreja em recuperar uma posição de privilégio que tinha perdido ao deixar de ser religião oficial na esteira da Proclamação da República em 1889, sendo a noção britiana de finalidade transcendental da existência humana incorporada a esse objetivo.

Em relação à religião, Giselda Brito Silva aponta que, tomando os discursos do líder nacional integralista, se pode dizer que inicialmente “o movimento se distinguia dos movimentos fascistas que ascendiam na Europa assumindo uma proposta de luta espiritual cristã” (Silva, 2004, p. 74). Os integralistas pregavam um nacionalismo preso às fronteiras do Brasil e não defendiam o expansionismo como seus congêneres fascistas na Europa. Além disso, havia uma semântica em comum nos discursos católicos e de Salgado na época, como o liberalismo responsável pela crise econômica e o comunismo pela desordem nacional. No campo católico, esse discurso era respaldado pelas encíclicas *Rerum Novarum* (1891) e *Quadragesimo Anno* (1931) com a crítica papal “à mazela social provocada pelo liberalismo econômico, à refutação da solução socialista e à necessidade de harmonização da ordem social

pela via corporativa, cabendo também ao Estado um importante papel no processo” (Silva, 2010, p. 90).

As ideias políticas de Salgado também tiveram respaldo na obra de Alberto Torres (1865-1917), intelectual nacionalista que defendia um Estado forte para fazer frente aos perigos do expansionismo das potências imperialistas [vide o exemplo da guerra mundial de 1914-18]. Ainda que Torres defendesse a separação entre Igreja e Estado, Salgado inspirou-se no modelo estatal intervencionista do intelectual, mas acoplado a “uma revolução espiritual em longo prazo, conquistada com a força do doutrinamento e da educação das massas” (Batista, 2006, p. 91).

Às referências a intelectuais brasileiros (como Farias Brito e Alberto Torres) e ao pensamento da Reação Católica, na obra de Plínio Salgado, somou-se o ideário fascista quando ele se tornou líder do integralismo. A década de 1930 foi período fértil na difusão de ideias autoritárias e fascistas no Brasil. Trindade (1979) menciona abundância de títulos sobre o fascismo italiano nas livrarias; livros de autores como Alberto Torres, Oliveira Viana e Azevedo Amaral, os quais analisam a política brasileira da época em perspectiva antiliberal; surgimento de revistas no estilo *Hierarquia, Revista de Estudos Jurídicos e Sociais, Política*; e movimentos ideológicos, como a Ação Social Brasileira, Legião Cearense do Trabalho, Partido Nacional Sindicalista e Ação Imperial Patrionovista Brasileira, de orientação política fascista, monarquista e corporativista.

Em termos de definição, o fascismo, historicamente, refere-se ao movimento de massas organizado militarmente que tomou o poder e transformou o regime parlamentar em um Estado de partido único que procurou transformar, regenerar ou até criar uma raça em nome de seus objetivos imperialistas de conquista (Piovezani; Gentile, 2020). Do ponto de vista conceitual e com a ressalva das especificidades que pode assumir em cada país, Edda Saccomani (1998) define o fascismo como sistema de dominação caracterizado (1) um sistema de dominação definido pela monopolização da representação política por parte de um partido único de massa, hierarquicamente organizado; (2) por ideologia fundada no culto do chefe, na exaltação da coletividade nacional dentro de uma ordem corporativa e desprezo dos valores liberais, socialistas e comunistas; (3) por objetivos de expansão imperialista; (4) pela mobilização das massas e seu enquadramento em organizações tendentes à socialização política planificada, funcional ao regime; (5) pelo aniquilamento das oposi-

ções, mediante uso da violência e do terror; (6) por um aparelho de propaganda baseado no controle das informações e dos meios de comunicação de massa; (7) por crescente dirigismo estatal no âmbito de uma economia que continua a ser fundamentalmente de tipo privado; (8) pela tentativa de integrar nas estruturas de controle do partido ou do Estado, de acordo com uma lógica totalitária, as relações econômicas, sociais, políticas e culturais.

Em 07 de outubro de 1932, com a leitura do *Manifesto de Outubro* no Teatro Municipal de São Paulo, Salgado criou oficialmente a Ação Integralista Brasileira (AIB). No documento, ele elogia o princípio da autoridade, critica partidos políticos, defende a família, o Estado integral e apresenta como lema “Deus, pátria e família”: “Deus (que dirige o destino dos povos), pátria (nosso lar) e família (início e fim de tudo). O documento foi aberto com a expressão ‘Deus dirige o destino dos povos’, o que deixava clara a importância da questão religiosa e espiritualista no discurso e no imaginário integralista, [...]” (Gonçalves, 2020, p. 15).

Marcos Chor Maio e Roney Cytrynowicz (2013) destacam que o nome “Ação Integralista Brasileira” condensava um conjunto de princípios da visão de mundo de Salgado. O termo “Brasileira” sugeria defesa dos interesses nacionais contra os partidos estaduais, os objetivos regionais e oligárquicos e os grupos considerados internacionalistas, na época representados no país especialmente pelo Partido Comunista Brasileiro. A palavra “Ação” remetia ao primado e culto da mobilização, da força, via voluntarismo messiânico em nome de salvação futura. Por fim:

o termo “integralismo” é derivado de integral, contando totalidade, contra a democracia dos partidos e em favor de uma sociedade totalitária. O símbolo do integralismo era a letra grega sigma, de soma, somatória, integração, sugerindo que o movimento era uma síntese de todas as ideologias, acima das diferenças. A saudação era o braço direito esticado e levantado e o grito de “Anauê” [Saudação e grito de guerra, na língua tupi] (Maio; Cytrynowicz, 2013, p. 50).

O integralismo estruturou-se a partir de uma série de pequenos grupos e partidos de extrema direita existentes no início da década de 1930, como os já citados Ação Social Brasileira (Partido Nacional Fascista); Legião Cearense do Trabalho, dirigida por Severino Sombra; Partido Nacional Sindicalista, de MG, fundado por Olbiano de Melo; e o monarquista Ação Imperial Patrionovista. A AIB foi “o primeiro partido político brasileiro com implantação

nacional e chegou a reunir – segundo diferentes estimativas – entre 500 mil e 800 mil adeptos em uma população do país de 41,5 milhões de habitantes em 1935” (Maio; Cytrynowicz,, 2013, p. 42).

Em 1934, a AIB promoveu o primeiro ato público em São Paulo, com presença de 40 mil adeptos. No evento, lançou o projeto "Bandeiras Integralistas" para difundir o movimento pelo interior do país. Nesse mesmo ano, realizou o I Congresso Nacional, em Vitória/ES, e dois anos depois, o II Congresso Nacional, em Petrópolis/RJ, ocasião em que o movimento se transformou em partido político para poder concorrer às eleições presidenciais de 1938. Nas eleições de 1936, os integralistas elegeram cerca de 500 vereadores, 20 prefeitos e 4 deputados estaduais. Esse conjunto de ações demonstrava o interesse em assumir o controle do Estado. Mas, apesar da força social e política, o integralismo teve vida efêmera: “Existiu legalmente até dezembro de 1938, um ano após o golpe do Estado Novo, imposto por Getúlio Vargas, que colocou os partidos políticos na ilegalidade” (Maio; Cytrynowicz, 2013, p. 41).

O SENTIDO DO ATEÍSMO NA OBRA *A QUARTA HUMANIDADE*

A produção intelectual de Salgado foi enorme e variada. Ele foi poeta e jornalista, escreveu romances, biografias e ensaios políticos. Até 1930, exerceu atividades literárias e trabalhou em jornais. Envolto nas discussões sobre o modernismo, publicou o romance *O Estrangeiro*, em 1927; *O Esperado*, em 1931; e *O Cavaleiro de Itararé*, em 1933.

De acordo com Trindade (1979), a leitura da trilogia romanesca revela uma crescente politização da temática do autor. *O Estrangeiro* preocupa-se com o problema da assimilação do imigrante à comunidade nacional. *O Esperado* descreve o drama das massas à espera de um messias. Por fim, *O Cavaleiro de Itararé* faz análise crítica das revoluções na história do Brasil. E, para Araújo (1978), os trabalhos publicados por Salgado entre 1932 e 1938, período de existência da Ação Integralista Brasileira, foram marcados pela tentativa de “definir a ‘crise’ em que o mundo se debatia, o lugar do Brasil nessa crise, e a proposta de restauração e soerguimento trazida pelo integralismo” (Araújo, 1978, p. 163).

O livro *A Quarta Humanidade*, publicado em 1934, foi composto por três partes: a primeira, fruto de uma conferência realizada por Salgado na Faculdade de São Paulo (1931), intitulada “Politeísmo, monoteísmo, ateísmo, integralismo”; a segunda, uma conferência or-

ganizada na Faculdade de Direito de Recife (1933), denominada “No limiar do século XX”; já a última parte é um conjunto de três textos, sob os títulos “Pelo destino do Brasil” (1926), “O otimismo na vida de Machado de Assis” (1931) e “A resposta de Atlântida” (1934).

Ainda que existam textos em *A Quarta Humanidade* escritos em fase anterior à criação da AIB, o autor evidencia, na introdução, a conjugação da atividade intelectual com a atividade política ao afirmar que a primeira e a segunda parte do livro eram complementares na sua interpretação sobre as crises que impulsionam mudanças na história. Segundo Trindade (1979) e Araújo (1978), essa interpretação se fundamenta na ideia de que teria ocorrido uma sucessão de etapas na trajetória dos povos. A primeira etapa foi a da “humanidade politeísta”, passando pela “humanidade monoteísta” até chegar à “humanidade ateísta”, passo preliminar para a quarta humanidade, a “integral”.

A principal pista para se investigar o que Salgado quis dizer por meio da palavra “ateísmo” em *A Quarta Humanidade* é a noção de “humanidade ateísta” presente no livro. O objetivo do autor foi interpretar a história das sociedades. Sobre essa tarefa, ele afirmou que o estudo científico da História foi estabelecido seguindo apreciação empírica dos fatos. No entanto, adverte, era precisa dilatar esse critério, “para surpreendermos as leis essenciais dos ritmos humanos, a teoria dos movimentos do Homem em torno do Absoluto” (Salgado, 1934, p. 15). Essa premissa interpretativa pliniana sobre o devir humano se enquadra na lógica das filosofias da história, as quais floresceram no cenário filosófico do Iluminismo europeu do século XVIII, e que estava na obra do mexicano José Vasconcelos. Guy Bourd e Hervé Martin (1983) destacam, entre as características das filosofias da história, o princípio de um movimento ascendente da humanidade na direção de um Estado ideal, o viés teleológico e a crença em um sentido inerente à história.

Ao defender a dilatação dos critérios de investigação sobre os fatos históricos, Salgado afirma possuir, como propósito, identificar o sentido subjacente aos acontecimentos humanos, o qual, para ele, seria marcado pela sucessão de conjunto de etapas sob o signo da adição (era da humanidade politeísta), da fusão (era da humanidade monoteísta) e da desagregação (era da humanidade ateísta). Esse quadro geral já indica que o significado de “ateísmo” em *A Quarta Humanidade* está associado a uma concepção teleológica da história humana.

Na leitura do líder integralista, as humanidades politeístas e monoteístas antecederam a humanidade ateísta. A primeira teve início com a ação do homem primitivo, fundador

da tribo e do totem. O deus totêmico, animal ou planta, “corresponde à tradução da autoridade familiar, que é exercida pelo mais velho, ou o mais forte” (Salgado, 1934, p. 17). A psicologia dos povos nessa fase derivava da concepção politeísta do universo, em que o culto estabelecia as castas e os ritos e justificava as guerras. Com o tempo, os deuses adquiriram formas antropomórficas, sendo o exemplo mais completo o que ocorreu com os povos da Grécia Antiga.

Ainda na visão do líder integralista, os deuses da humanidade politeísta, no entanto, absorvidos pelo senso jurídico do Estado, vulgarizados pela literatura, enfraquecidos pelo contato com os povos conquistadores e conquistados, cada um com seu contingente de divindades, perderam com o tempo sua áurea de mistério e força de orientação dos destinos sociais. Nesse processo, a humanidade politeísta gerou duas forças distintas: o helenismo, pautado nos métodos naturalistas de interpretação da realidade; e o orientalismo, pautado em cosmovisão sobrenatural em que Deus seria o centro do universo. Para Salgado, o orientalismo deu origem à humanidade monoteísta, com Deus sendo a causa, a razão e a finalidade do homem. Na comparação com a humanidade politeísta, ele faz um contraste:

o segundo tipo de Humanidade (a Monoteísta) apresenta um caráter de fusão, como a primeira (Politeísta) apresentou uma índole de adição. Na primeira somam-se os clans [sic], somam-se os deuses, somam-se as províncias, somam-se as causas. Na segunda, todos esses elementos se fundem numa ideia totalitária, que abarca toda a compreensão do Universo e todos os movimentos humanos (Salgado, 1934, p. 30-31).

A fonte remota da visão de mundo da humanidade monoteísta teria sido o povo hebreu, o qual não teve base geográfica ao nascer, diferente dos gregos. Em decorrência disso, a moral foi seu fundamento exclusivo. No desamparo de uma paisagem arenosa, Jeová se tornou a paisagem e a Providência, a lei dada a Moisés e a finalidade da nação: “Tudo procede da ideia central, tudo repousa nela. Tudo é deduzido de um sentimento do sobrenatural” (Salgado, 1934, p. 32).

A humanidade monoteísta teria se consolidado na Europa no período medieval, época de hegemonia da fé cristã. No entanto, em suas origens, o cristianismo conviveu com a força do helenismo, expresso pela cultura greco-romana da Antiguidade, a qual abstraiu “a consideração dos fenômenos espirituais mais profundos, limitando-se à apreciação das

expressões formais da natureza, [...]” (Salgado, 1934, p. 26-27). De acordo com o autor, o helenismo foi a fonte intelectual da humanidade ateísta que ele define pelo caráter de desagregação e que destruiu o mundo medieval. O autor de *A Quarta Humanidade* foi lapidar ao afirmar que “não podemos negar hoje que foi o ateísmo que construiu o mundo moderno. Sim, foram os ‘filhos do homem’, não foram os ‘filhos de Deus’” (Salgado, 1934, p. 39).

O livro de Salgado demarca uma distinção entre o que seria a humanidade monoteísta, com raízes no orientalismo e ênfase no sobrenatural, e o que seria a humanidade ateísta, com raízes no helenismo e ênfase no mundo material. Os acontecimentos históricos mostrariam que a humanidade politeísta foi sucedida pela humanidade monoteísta e esta, por sua vez, foi suplantada pela humanidade ateísta. Mas o domínio de uma forma de humanidade não representaria o fim total das outras: “Como os rios que secam no tempo do estio, para transbordar nas estações pluviais, cada uma delas não desaparece totalmente” (Salgado, 1934, p. 38).

Ao se avançar na leitura de *A Quarta Humanidade*, aparecem argumentos que atrelam o sentido do ateísmo a uma fase histórica. Plínio Salgado afirma que a humanidade ateísta se fortaleceu com o Humanismo europeu do fim da Idade Média, movimento artístico e filosófico que buscou suas origens intelectuais no helenismo da Grécia Antiga. Essa humanidade vicejou com base, por um lado, em índole naturalista, focada na criação de uma civilização baseada em evidências do mundo natural e, por outro lado, em postura científica, cujas verdades se alicerçam no método experimental pautado pela investigação da hipótese para a tese e da tese para a hipótese. Nesse trecho do livro, a epistemologia científica é criticada pelo autor por não reconhecer a existência de uma realidade espiritual: “A ciência, que prometeu tudo dar, não pôde criar nada que substituísse no Homem o seu Deus. Deslocando-se do seu plano, a ciência debalde tentou decifrar o Eterno Absoluto. [...] E, não podendo avançar, nega” (Salgado, 1934, p. 42).

A crítica efetuada por Salgado à postura científica revela que ele não esteve apenas descrevendo acontecimentos históricos, mas efetuando juízo de valor sobre estes com o objetivo de defender, perante os leitores e leitoras, um modo de vida pautado na crença em Deus. Essa parte do livro é igualmente reveladora de caracterização mais precisa do que seria a humanidade ateísta: uma sociedade organizada via conhecimento fornecido pelo

mundo físico. Na avaliação de Salgado, como os fenômenos sobrenaturais, indicativos da existência de uma divindade, não seriam encontrados nessa realidade material por método científico, a própria noção de que existe um Deus seria descartada pela humanidade ateísta.

O parecer condenatório sobre a humanidade ateísta não se restringe ao tipo de conhecimento priorizado por ela na elaboração de sua visão de mundo. De acordo com o líder integralista, esse modelo de humanidade trouxe uma série de consequências nefastas para as pessoas. Apesar de um pouco longo, vale a pena reproduzir um trecho do livro *A Quarta Humanidade*, pois há vários temas que clarificam como seria para ele a organização dessa sociedade:

[...] desenvolve uma nova teoria política a qual se funda no individualismo, repelindo, entretanto, o personalismo; [...] cria o Estado como a expressão da soma dos individualismos, com origem e finalidade (se podemos chamar finalidade), no indivíduo; [...] estabelece o sufrágio universal como o instrumento de manifestação da soberania, sua expressão “real”, objetiva, em oposição a quaisquer outras expressões “ideais”; e reduz os governos a um joguete do mecanismo social como reduziu a sociedade a um joguete do mecanismo natural; [...] criou o sentido da liberdade, como expansão e conquista, como apreensão, sob a inspiração dos egoísmos reivindicadores; e tirou daí as conclusões gerais do direito e da economia que inspiraram todas as legislações; e engendrou novos processos pedagógicos fundamentados no trânsito contínuo de verdades efêmeras e da superstição científica a que se reduz toda a sistematização pragmática; e que quebrou, conseqüentemente, os padrões morais inspirados num senso de finalidade humana (Salgado, 1934, p. 44-45).

A partir desse trecho, é possível notar que, para o autor, a humanidade ateísta, dos pontos de vista político e econômico, possui como referência os valores do individualismo e do egoísmo, pilares de sustentação para noções de liberdade, sufrágio universal e livre mercado. Já do ponto de vista ético, a humanidade ateísta se calcaria em uma espécie de novo dogma no sistema de ensino que assumiria valores transitórios, alimentado pela ciência, para cujos adeptos não existiriam verdades eternas.

Na interpretação pliniana, a sistematização dos valores da humanidade ateísta estaria contida no liberalismo e no marxismo. Na condição de pensamento econômico, pautado no individualismo e busca da sobrevivência na luta pela vida, o liberalismo tornou a liberdade sinônimo do monopólio dos egoístas e inescrupulosos; fez do comércio internacional uma das causas da desorganização das estruturas econômicas dos povos, desequilibrando a

produção e o consumo nas relações entre países em nome de interesses mesquinhos e chauvinistas; alimentou a luta de classes, consequência da ausência de harmonia das atividades produtoras, em ritmo de violência e ódio. Como resultado, as classes médias, os pequenos burgueses e os detentores de menores somas de capital estariam em estado de proletarização; o desespero nos lares e a miséria oprimindo “os trabalhadores intelectuais e manuais. O jogo dos negócios desorganiza a economia pública e a privada, abala todos os dias as pequenas fortunas, as modestas economias e atenta contra o princípio cristão da propriedade” (Salgado, 1934, p. 61).

Já a filosofia política liberal teria traços estoicos, aspecto característico de povos em fase de decadência: “É a indiferença, a passividade, a incapacidade de reação. E esse é o espírito que domina o Estado Burguês” (Salgado, 1934, p. 105). Essa atitude da filosofia burguesa teria criado o grande sentido de abstenção, de comodismo fatalista e conformismo estoico diante da crença na atuação de forças anônimas e racionais no mundo. Dito de outro modo, o Estado deixou de intervir na sociedade em respeito à liberdade dos indivíduos. Como compensação, também criou pobres fetiches e deuses débeis, com vagos princípios de moralidade e harmonia social: “A religião da Humanidade de Comte, ou a filantropia do pragmatismo americano, não passam de superstições, destinadas a substituir o elemento espiritual abandonado” (Salgado, 1934, p. 106).

Já o caso do marxismo, conforme consta em *A Quarta Humanidade*, é referenciado a partir de seu formulador, Karl Marx (1818-1883), o qual teria concebido o homem desenraizado do seu plano natural para projetá-lo na expressão monstruosa de um coletivismo em que o indivíduo desapareceria. Mas esse entendimento sobre a vida humana também seria um erro, “porque nega a finalidade do Espírito e o valor ideal de uma concepção mística” (Salgado, 1934, p. 51).

O marxismo recusaria o elemento espiritual na vida humana em nome da concepção hegeliana de realidade, sendo esta pautada pelo princípio de que o devir ocorre por meio de um movimento dialético em que uma tese gera seu contrário, a antítese, e disso surge uma síntese, a qual gera nova tese que dá nova vida ao movimento dialético. Para Marx, os fatores econômicos e sociais estariam na base do devir dialético. Contudo, de acordo com Salgado, isso não foi tudo: influenciado pelo utopismo dos socialistas franceses, o marxismo se cristalizou em uma filosofia que definiu a luta de classes como fator que impulsiona a

dialética. E, subordinando o método crítico ao jogo dialético das forças econômicas e sociais, “o marxismo objetiva a realização da síntese hegeliana, numa sociedade que, depois de transitar pela ditadura do proletariado, possa abster-se dos governos e da ideia de Estado” (Salgado, 1934, p. 100).

A partir do liberalismo e do marxismo, a humanidade ateuista teria definido Filosofia por meio da palavra “evolução” e Política por meio da palavra “luta”. O resultado disso foi o embate de vários antagonismos inconciliáveis no interior das sociedades. Salgado destaca alguns destes:

no campo da economia, é a lei da concorrência, estabelecendo a “luta comercial”; a liberdade de contrato estabelecendo a “luta de classe”; na esfera da política interna é a lei do sufrágio, estabelecendo a “luta dos partidos”; no domínio da política externa, é a lei do nacionalismo-econômico-militar, sem base ética, estabelecendo a “luta de alfândegas” e a luta surda das diplomacias hipócritas e das seções secretas dos estados maiores dos exércitos (Salgado, 1934, p. 81).

A conclusão a que esses argumentos induzem é acreditar que a cosmovisão da humanidade ateuista mergulhou as pessoas no desamparo e desespero em face de um estilo de vida pautado por interesses individualistas e materiais que renegam a dimensão espiritual. Nas primeiras décadas do século XX, as massas populares viveriam sob o signo da angústia, promovendo revoluções em países como Rússia, Itália, Alemanha, Portugal, Grécia, Espanha, Hungria, Egito, Marrocos, Peru, Bolívia, Brasil e Afeganistão, “sendo que em muitos desses países as revoluções se repetiram e se repetem, com as índoles as mais variadas” (Salgado, 1934, p. 62). De outro lado, o cenário econômico seria de sucessivas crises sob a ditadura imoral das bolsas de valores, a tirania do câmbio, a agonia da produção e o problema do desemprego, “tudo isso está mostrando o panorama trágico de uma civilização que morre” (Salgado, 1934, p. 63).

A leitura da parte final do livro de Plínio Salgado pode deixar sensação de aflição e agonia, fruto da descrição de um cenário caótico e turbulento, sob o impacto dos valores e o estilo de vida da humanidade ateuista. E é exatamente nesse ponto que o líder do integralismo desfralda a “mensagem da esperança” aos leitores ao afirmar que, sob os escombros de uma civilização moribunda, floresciam os germes da nova humanidade: “Depois da Humanidade Ateuista, virá a Humanidade Integralista. É a ‘quarta humanidade’. Como um sol

que vai nascer, ela já projeta seus primeiros clarões. Uma nova luz se anuncia no mundo” (Salgado, 1934, p. 82).

Em referência ao trabalho do intelectual mexicano Vasconcelos, Salgado afirma que o berço da humanidade integralista seria a América Latina. Do ponto de vista geográfico, essa região teria clima – intertropical - semelhante àquele em que floresceram as primeiras civilizações da história. Do ponto de vista étnico, o contato entre diferentes povos ao longo dos séculos havia gerado um novo tipo de humanidade. No que tange ao Brasil, essa fusão de povos trouxera como resultado uma população marcada pela agudeza dos instintos, dada a proximidade étnica com o selvagem; a extrema bondade, que permitia ver os problemas sociais sem os ódios que solapavam os povos antigos; a tenacidade na luta, provada por quatro séculos de desbravamento das florestas e escravidão econômica; e, por fim, “a profunda espiritualidade, que confere ao nosso sentimento cristão uma pureza inatingida por outros povos” (Salgado, 1934, p. 77).

A quarta humanidade traria uma concepção totalitária e realista do mundo, considerando o homem não como um animal superior, como entenderiam os materialistas, nem tão pouco como um cidadão cívico, à semelhança da liberal-democracia, mas como um ser com aspiração material, intelectual e moral. A revolução almejada pelo homem integral teria um caráter ético, moral e espiritual, sustentada por um Estado cujo propósito iria garantir suas projeções morais, a saber:

a Família é a defesa moral do Homem que, só em razão dela, não se animaliza e só pelo seu respeito não se escraviza. Consequentemente, sustentamos o princípio da propriedade. Porque ela é a garantia da Família, a defesa material do indivíduo e o elo concreto através do qual as gerações se ligam. [...] o Estado Integral defende, violentamente, a ideia de Pátria. Sem a Pátria (razão ética, imperativo espiritual, imposição do afeto e da solidariedade de milhões de filhos de um mesmo Povo) não se compreende a defesa, eficiente, pelo direito e pela força, daqueles dois outros princípios fundamentais da felicidade humana: a família e a propriedade (Salgado, 1934, p. 119-120).

O Estado Integral, marcado pelo caráter de síntese, agregaria os anseios humanos em torno de princípios como pátria, família e propriedade. Em outro trecho de *A Quarta Humanidade*, está escrito, em tom messiânico, que “Esse Estado realizará a possível felicidade na Terra, baseada na confiança em Deus, no amor do próximo, sem precisar excluir os

valores científicos, mas subordinando a ciência a um pensamento superior de finalidade humana” (Salgado, 1934, p. 67-68). Para ele, esse era um destino de que os povos não poderiam fugir. E, no Brasil, os arautos da quarta humanidade seriam os integralistas, “os camisas-verdes’, batedores dos Tempos Novos, anunciadores da próxima alvorada humana” (Salgado, 1934, p. 131), tarefa que os tornaria, ao mesmo tempo, coveiros da humanidade atea.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A obra *A Quarta Humanidade* é ilustrativa de uma história de elaboração de significado sobre ateísmo com um viés injurioso e aviltante. Como registrei na introdução deste artigo, com base nos trabalhos de Quillen (2015) e Bevir (2008), é possível pensar em uma história do ateísmo por meio dos sentidos construídos sobre ele por indivíduos em dados contextos históricos, independentemente de sua interpretação ter uma veracidade com os fatos a que se refere.

O sentido do ateísmo no livro de Salgado relaciona-se à demarcação de período histórico que vai do fim da Idade Média às primeiras décadas do século XX, época marcada pelo predomínio de epistemologia naturalista, calcada no método científico e exclusão da existência de fenômenos sobrenaturais e na ênfase no individualismo, no egoísmo e no materialismo, corporificados no ideário liberal e marxista. É a chamada humanidade atea.

Contudo, como frisei no texto, o líder do integralismo não se limitou a descrever uma época histórica como atea, mas elaborou uma avaliação sobre tal época, condenando-a como cenário de permanentes conflitos pautados por interesses particulares, fragilidade das instituições políticas em nome das liberdades individuais e ganância econômica, periódicas crises nas atividades produtivas e relativismo moral. Uma consequência da recusa da dimensão espiritual da vida e do papel de Deus no destino do mundo, algo defendido pelo autor em face de suas referências à filosofia de Farias Brito e às premissas políticas e teológicas da Reação Católica.

Ecoando o debate no modernismo verde-amarelo e a obra do mexicano Vasconcelos, a alternativa de Salgado a esse quadro atea dantesco seria a humanidade integralista, teologicamente profetizada por ele como o porvir dos povos e que encontraria no Brasil as

condições favoráveis para florescer, dado as características do seu povo (fusão étnica, instintos aguçados, bondade, tenacidade na luta, sentimento cristão). E o guia para essa nova humanidade no Brasil seria a Ação Integralista Brasileira, alicerçada nos valores da pátria, família e propriedade para desenvolver as faculdades morais, intelectuais e espirituais dos homens e mulheres.

Nota-se, com tudo isso, que a construção de um sentido específico sobre o que seria o ateísmo em *A Quarta Humanidade*, a denominada “humanidade ateísta”, se fundamentou em referências filosóficas, teológicas e políticas que visaram legitimar as pretensões de poder da Ação Integralista Brasileira, cujo líder era o próprio Salgado. E, apesar de se tratar de um significado sobre ateísmo particular a um autor e a conjuntura histórica da década de 1930, a instrumentalização política do ateísmo para definir inimigos como perniciosos e maléficos continua presente na história do Brasil, vide exemplo da campanha de Bolsonaro nas eleições de 2018.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARAÚJO, Ricardo Benzaquen de. As classificações de Plínio: uma análise do pensamento de Plínio Salgado entre 1932 e 1938. In: *Revista de Ciência Política*, 21 (3), julho-setembro de 1978. pp. 161-180. Disponível em <https://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/rcp/article/view/59840/58164>. Acesso em 28 de abril de 2023.

BATISTA, Alexandre Blankl. “*Mentores da nacionalidade*”: a apropriação das obras de Euclides da Cunha, Alberto Torres e Farias Brito por Plínio Salgado. Dissertação (Mestrado em História). Porto Alegre: Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2006.

BEVIR, Mark. *A lógica da história das ideias*. Bauru: Edusc, 2008.

BOURDÉ, Guy; MARTIN, Hervé. *As escolas históricas*. Portugal: Fórum da História, 1983.

EL-DINE, Lorena Ribeiro Zem. Ensaio e interpretação do Brasil no modernismo verde-amarelo (1926-1929). In: *Estudos Históricos*. Rio de Janeiro: FGV, vol. 32, n. 67, maio-agosto de 2019. pp. 450-468.

GONÇALVES, Leandro Pereira. *O fascismo brasileiro em camisas verdes: do integralismo ao neointegralismo*. Rio de Janeiro: FGV Editora, 2020.

MAIO, Marcos Chor; CYTRYNOWICZ, Roney. Ação Integralista Brasileira: um movimento fascista no Brasil (1932-1938). In: FERREIRA, Jorge; DELGADO, Lucilia de Almeida Neves (org.). *O Brasil republicano 2. O tempo do nacional-estatismo: do início da década de 1930 ao apogeu do Estado Novo*. 6ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013. pp. 39-61.

- PIOVEZANI, Carlos; GENTILE, Emilio. *A linguagem fascista*. São Paulo: Hedra, 2020.
- QUILLEN, Ethan G. Discourse analysis and the definition of atheism. In *Science, Religion & Culture*, v. 02, n. 03, junho de 2015. pp. 25-35. Disponível em <http://researcherslinks.com/current-issues/Discourse-Analysis-and-the-Definition-of-Atheism/9/16/118/html>. Acesso em 20 de janeiro de 2023.
- SACCOMANI, Edda. Fascismo. In: BOBBIO, Norberto, MATTEUCCI, Nicola, PASQUINO, Gianfranco (org.). *Dicionário de Política*. v. 1. 11ª ed. Brasília: Editora UNB, 1998. pp. 466-475.
- SALGADO, Plínio. *A quarta humanidade*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1934.
- SCHMIDT, Patricia. *Plínio Salgado: o discurso integralista, a revolução espiritual e a ressurreição da nação*. Dissertação (Mestrado em História). Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina, 2008.
- SILVA, Giselda Brito. O universo católico como espaço circulante da produção de sentido dos discursos integralistas no pós-1930. In: *Revista de Teologia e Ciências da Religião*. Recife, ano III, n. 03, dezembro de 2004. pp. 73-98.
- SILVA, Leandro Ratton Pires da. *Deus, Pátria e Família: integralismo e catolicismo em Belo Horizonte*. Dissertação (Mestrado em História). Belo Horizonte: Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, 2010.
- TRINDADE, Héliogio. *Integralismo: o fascismo brasileiro na década de 30*. São Paulo: Difel, 1979.
- TV UOL. *Propaganda de Bolsonaro classifica Haddad e Manuela como ateus*. 26 out. 2018. 3:05. Twitter: @UOL. Disponível em <https://twitter.com/uol/status/1055898326594392066?lang=ca>. Acesso em 21 de junho de 2023.
- VELLOSO, Monica Pimenta. O modernismo e a questão nacional. In: FERREIRA, Jorge; DELGADO, Lucilia de Almeida Neves (org.). *O Brasil republicano 1. O tempo do liberalismo excludente: da Proclamação da República à Revolução de 1930*. 6ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013. pp. 351-386.

ABSTRACT:

currently the meaning of atheism in Christian societies is associated with disbelief in the existence of God. However, the research area of the history of ideas, according to the position of historian Mark Bevir, allows investigating the creation process and the objectives present in the elaboration of meanings on terms in certain intellectual and political contexts. This article aims to accomplish this task through the study of the notion of “atheistic humanity” in the book *A Quarta Humanidade*, published in 1934 by the integralist leader Plínio Salgado. In more specific terms, I adopted a synchronic approach to map Plínio Salgado’s intellectual references in the 1920s/30s (yellow-green

modernism, Catholic conservatism, national authoritarian and fascist political thought) to, in the second part of the text, analyze diachronically the relationship of these references with the construction of the meaning of atheism as “atheistic humanity” and its link with the author's political struggle in the Brazilian Integralist Action.

Keywords: Plínio Salgado; atheism; yellow-green modernism; integralism.

Recebido em 26/07/2023

Aprovado para publicação em 27/08/2023



O INDIVÍDUO MODERNO E SUAS SEGMENTAÇÕES COMO PESSOA E SUJEITO: VETORES DA SAÍDA DA RELIGIÃO NA TEORIA DE MARCEL GAUCHET

*The modern individual and their segmentations as person and subject:
vectors of the departure from religion in Marcel Gauchet's theory*

Henrique Marques Lott*

Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF)

DOI: 10.29327/256659.15.1-15

RESUMO:

Este texto procura analisar a configuração do indivíduo moderno e suas principais características enquanto agente autônomo, bem como suas segmentações como pessoa e sujeito, no âmbito da teoria da saída da religião ou desencantamento do mundo, elaborada pelo filósofo francês Marcel Gauchet. Inicialmente, apresentaremos alguns aspectos que impulsionaram a emergência do indivíduo moderno e os principais traços que o definem. Em seguida, vamos averiguar as noções-chave que abarcam o conceito de pessoa e suas correlações com os desdobramentos advindos das ações do indivíduo. Por fim, examinaremos a posição do sujeito moderno como resultante dos desenvolvimentos e afirmações sociais interligados com os modos e procedimentos do indivíduo e da pessoa, além de suas implicações como vetores do processo histórico de saída da religião.

Palavras-chave: Indivíduo; Sujeito; Pessoa; Saída da religião; Gauchet.

* Doutor em Ciência da Religião pela UFJF (2013), com estágio doutoral (2012) na modalidade *Recherches Doctorales Libres*, junto à *École des Hautes Études en Sciences Sociales* (EHESS) de Paris, na França, com a bolsa sanduíche da Capes. É Pós-Doutor em Ciências da Religião pela PUC Minas, tendo realizado seu estágio com a bolsa do Programa Nacional de Pós-doutorado da Capes. Atuou de 2019 a 2023 como professor Substituto do Magistério Superior, no Departamento de Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF). E-mail: henlott@yahoo.com.br

INTRODUÇÃO

Uma das principais linhas de reflexão que encontramos na obra de Marcel Gauchet passa pela compreensão de que ao longo da história e, mais precisamente, após a Reforma protestante, as sociedades ocidentais saíram da religião. A seus olhos, trata-se de um processo que começa ainda na antiguidade e vai se consolidando pouco a pouco até que assinala uma mudança de registro radical no âmbito das sociedades humanas. Tal mudança se caracteriza pela *passagem da heteronomia para a autonomia*.¹

A heteronomia representa, para nosso autor, a forma mais antiga de expressão religiosa das sociedades. É quando o fundamento e o sentido são colocados no exterior da organização do ser-conjunto e, ao mesmo tempo, funciona como princípio ordenador de todos os atos da sociedade. Esse fundamento vai paulatinamente perdendo a sua essência até que num dado momento ocorre uma virada radical para o lado da autonomia que, como veremos, caracteriza a ação e o modo de proceder do indivíduo moderno. A autonomia se expressa de uma maneira que se coloca nas antípodas da heteronomia, demarcando uma nova forma e um novo sentido de ser e estar na sociedade, assinalando, assim, uma importância inédita para o papel do indivíduo na construção social.

É justamente na esteira dessa ascensão do indivíduo moderno que o presente artigo se desenvolve, mostrando, também, o movimento que as segmentações desse mesmo indivíduo implica e determina nas novas configurações que estão relacionadas com a pessoa e o sujeito, a partir da modernidade. Por fim, vamos identificar e analisar alguns aspectos que decorreram desse movimento e se tornaram vetores importantes para a consumação da saída da religião, segundo nos indica a teoria de Marcel Gauchet.

O SURGIMENTO DO INDIVÍDUO MODERNO

Com o processo de autonomização da sociedade ocidental, emerge, na de visão Gauchet, um novo contexto metafísico que, por sua vez, permite a elaboração de um sentido inédito

¹ A heteronomia está relacionada com a ideia de que a lei vem do exterior e determina todas as ações do indivíduo e da sociedade. A autonomia, ao contrário, está identificada com a compreensão de que o sujeito tem a capacidade de dar a si mesmo a lei, elaborando o seu próprio sentido, tal como Kant (2005, p. 63) define em seu texto sobre o esclarecimento: “Esclarecimento [*Aufklärung*] é a saída do homem de sua menoridade, da qual ele próprio é culpado. A *menoridade* é a incapacidade de fazer uso de seu entendimento sem a direção de outro indivíduo”.

para a compreensão de indivíduo.² É nesse enquadramento que se constituirão os elementos de regulação do Estado moderno. No âmago desse processo, surge a figura do indivíduo que, no entendimento de nosso autor, encarna a autonomia e realiza uma de suas características principais, a saber, o fato de “construir-se na ordem coletiva em relação a uma crença de ordem individual” (Gauchet, 1998, p. 78). Essa característica constitui também a assimilação sobre a noção de individualismo, que configura as ações autônomas dos indivíduos nas sociedades modernas.³

Na concepção de Tocqueville (1981, p. 125-29), o individualismo marca um momento recente em termos de história, pois tem “origem democrática e ameaça a se desenvolver à medida que as condições se igualizam”. A democracia moderna rompe, por conseguinte, com a tradição da aristocracia e cada um dos indivíduos é colocado como um “elo à parte”. Esse acontecimento permitiu que os indivíduos se isolassem e buscassem determinar por completo seus destinos, colocando-os “inteiramente em suas mãos”. Contudo, eles correm o risco “de se fecharem novamente (...) na solidão de seu próprio interior”.

Aos olhos de Gauchet, essa mesma solidão e mergulho na interioridade, determina a autonomia como uma peculiaridade indissociável na forma de agir do indivíduo propriamente moderno. A autossuficiência dessa ação vem do apuro de uma concepção religiosa que desperta, por assim dizer, um novo modo de ser e de atuar neste mundo. Todavia, na interpretação de nosso autor, “a gênese do princípio de individualidade que triunfa

² A noção de indivíduo implica a ideia de unidade e, no que lhe diz respeito, engloba uma “articulação que pode ser lida como humanidade” no sentido de indicar o gênero humano. O uso da palavra é originário do grego e tem o significado de “átomo (ἄτομον)” (Merker, 2012, p. 74). No entendimento de Aristóteles (*Metafísica*. V, 10, 1018b 5), o indivíduo concerne à espécie e, nesse caso, refere-se à unidade do gênero. Como é possível verificar, a concepção de indivíduo existe desde os tempos antigos, com a filosofia grega. E, seguindo a linha do pensamento grego, Cícero considerava que o indivíduo pode ser distinguido como “cada um dos indivisíveis corpúsculos, os ‘átomos’.” Contudo, como veremos no decorrer de nossas análises, com a emergência da modernidade, o conceito de indivíduo adquire um significado novo, vinculado intimamente com a exigência da autonomia, que singulariza e dá forma à “liberdade, da qual os Modernos, a partir do humanismo do Renascimento ou do cartesianismo, foram os geniais inventores” (Renaut, 1998, p. 6). Obs.: todas as traduções do francês para o português e do espanhol para o português apresentadas neste artigo foram realizadas por nós.

³ O termo individualismo provém “do adjetivo individual que pertence a uma longa lista de palavras constituídas pelo sufixo ismo”, de origem grega, que foi difundido através do latim. O termo individualismo foi muito utilizado desde a Renascença para expressar uma grande quantidade de palavras relacionadas com “correntes de pensamentos, doutrinas, sistemas, concepções filosóficas [e] políticas”, passando a integrar, especialmente a partir da “primeira metade do século XIX (...), [o] vocabulário político econômico [e] filosófico” (Piguet, 2008, p. 40).

entre os modernos é um negócio muito longo que começa pelo menos com os profetas de Israel, passa certamente pela Grécia [e] conhece uma virada crucial com o advento do cristianismo” (Finkielkraut; Gauchet, 1988, p. 149). Mas a marcha do indivíduo se revela mais especificamente com a interiorização da fé, que se dá a partir da crise de mediação da Igreja Católica que culminou com a Reforma. Assim, a relação interna e direta com o divino desencadeia uma resposta particular a cada crente. *Sola fide*, esse é o princípio que suscitará na modernidade a ideia de indivíduo e a sua ação autônoma neste mundo.

Não obstante, como indicamos, o filósofo francês nos faz entrever que a ideia geral de indivíduo vem de muito mais longe, não podemos esquecer que ela se disseminou pelo mundo antigo através do pensamento grego e romano. Por isso, “falamos em individualismo a respeito da Grécia antiga ou da Roma tardia [e também] da Idade Média” (Finkielkraut; Gauchet, 1988, p. 146). E poderíamos ir mais longe ainda se considerássemos outras culturas. Como nos confirma o antropólogo francês Louis Dumont (2003, p. 35-6), ao escrever que

nos últimos decênios, o individualismo moderno apresentou-se cada vez mais, a alguns dentre nós, como um fenômeno excepcional na história das civilizações. Mas, se a ideia do indivíduo é tão idiossincrática quanto fundamental, é necessário que se esteja de acordo quanto às suas origens. Para certos autores, sobretudo nos países onde o nominalismo é forte, ela esteve sempre presente por toda parte. (...) Para alguns classistas, a descoberta na Grécia do “discurso coerente” é obra de homens que se viam como indivíduos: as névoas do pensamento confuso ter-se-iam dissipado sob o sol de Atenas, rendendo-se o mito à razão, e o evento marcaria o início da história propriamente dita.

No entanto, se não podemos dizer que o individualismo é um produto exclusivo da modernidade, podemos, em contrapartida, identificar alguns traços que são típicos do indivíduo moderno e é isso que nos interessa demarcar neste momento. Mas, para fazê-lo, teremos que comparar, ora aqui ora acolá, alguns dos aspectos daquilo que diferencia o individualismo moderno de outros individualismos possíveis. Não seguiremos, contudo, somente pela via exaustiva da comparação, nossa intenção é, nesse caso, deixar bem destacados os contornos de nosso objeto de análise.

Para tanto, seguiremos inicialmente os passos de Louis Dumont, que nos oferece uma verdadeira arqueologia acerca do indivíduo moderno e, como sabemos, Marcel Gau-

chet recorre às reflexões desse autor para formular suas próprias ideias sobre a noção de indivíduo. Dumont (2003, p. 35) faz uma análise singular na qual distingue os “indivíduos-fora-do-mundo” dos “indivíduos-no-mundo”. Em suas considerações, procura nos apresentar os primórdios cristãos do individualismo. Trata-se de uma genealogia que permite uma comparação de dois tipos distintos de indivíduos. O primeiro tipo, o indivíduo-fora-do-mundo, encontra-se presente em quase todas as sociedades; o segundo tipo é o caso típico do individualismo moderno, ou seja, o indivíduo-no-mundo. De acordo com Dumont (2003, p. 36, grifo nosso),

quando falamos de “indivíduo”, designamos duas coisas ao mesmo tempo: um objeto fora de nós e um valor. A comparação obriga-nos a distinguir analiticamente esses dois aspectos: de um lado, o sujeito empírico que fala, pensa e quer, ou seja, a amostra individual da espécie humana, tal como a encontramos em todas as sociedades; do outro, o ser moral independente, autônomo e, por conseguinte, essencialmente não social, portador dos nossos valores supremos, e que se encontra em primeiro lugar em nossa ideologia moderna do homem e da sociedade.

O que distingue essa *ideologia* e lhe dá forma é, sobretudo, a ação do indivíduo como domínio autônomo de ordem coletiva. Segundo Dumont, isso se revelará de modo peculiar com o desenvolvimento da emancipação autônoma com relação à realidade deste mundo terreno. Dentro desta perspectiva, Dumont nos oferece, segundo Gauchet (2005, p. 406), um “estudo aprofundado de um momento circunscrito, mas decisivo desse processo multissecular: a constituição do econômico em categoria separada, solicitando um tratamento específico. A plena promoção do indivíduo no sentido moderno, tal como L. Dumont busca centralmente demonstrar, é inseparável da revolução dos valores”.

O filósofo francês sublinha que a configuração de mundo que se desdobra a partir desse domínio autônomo acaba por promover a superação de uma “antiga subordinação”, dissolvendo, assim, a velha relação de dependência. Com isso, estabelece-se outro tipo de relação da qual emergirá uma nova explicação para a materialidade do mundo. É o que se verifica segundo a concepção que nosso filósofo apresenta acerca do que ele entende ser “o afastamento do divino em seu registro específico, a saber, a explicação do funcionamento do universo material” (Gauchet, 2002, p. 77).

Antes da mudança promovida pelo longo processo de “afastamento do divino”, o que vigorava até então, enquanto domínio político, no âmbito do mundo cristão, era o

poder eclesiástico. A Igreja tinha pretensões de soberania que se baseavam em uma lógica de supremacia. Mas essas pretensões vão ser confrontadas e solapadas pela autonomia política dos indivíduos e esse processo fará com que a Igreja afaste-se sempre mais do poder político. Em outras palavras, a Igreja cederá, pouco a pouco, ao “ponto de vista do indivíduo, o ponto de vista da preeminência do poder público, o ponto de vista de uma política comandada pelos interesses deste mundo terreno” (Gauchet, 2007, p. 92).

É no ambiente desenvolvido pela autonomia política que se consumará “a instalação da liberdade e da igualdade dos indivíduos” (Gauchet, 1989, p. iv). Doravante, a ordem do dia passa a ser a construção do político e do direito sob a égide das identidades engendradas pelas liberdades individuais, ou seja, pela ação livre dos indivíduos. Em virtude disso, o Estado passa a se constituir como corpo-nação dos cidadãos, passa a seguir um trajeto que, segundo Gauchet (2007, p. 118), levará à consumação gradativa dos direitos dos indivíduos. Desse modo, a autonomia do indivíduo instalar-se-á no jogo das forças sociais (Gauchet, 2002, p. 17).

O que nosso autor destaca como efeito desse processo é a emancipação do “átomo humano” em face da coletividade. Para ele, essa é uma forma inédita de configuração do ser-conjunto na qual a sociedade passa a se determinar a si mesma pela ação livre dos indivíduos autônomos. Dentro dessa compreensão, considera-se que “o primado do indivíduo (...) não é evidentemente a ausência do social, é mesmo uma ideia extremamente determinada da sociedade” (Gauchet, 2005, p. 418).

A dificuldade que se apresenta através dessa ideia é a de saber como compreender a pluralidade de indivíduos autônomos e a coexistência destes no âmbito da coletividade. E, ainda: como compreender de que modo a soma de todos toma a forma da unidade social nesse caso? Uma distinção de Louis Dumont nos será útil neste momento. Como indicamos acima, ele diferencia a noção de indivíduo em dois tipos. O primeiro é um “tipo tradicional, holista”, que se encontra “em oposição à sociedade e como uma espécie de suplemento em relação a ela, ou seja, sob a forma de indivíduo-fora-do-mundo” (Dumont, 2003, p. 38-39). O segundo, é o indivíduo moderno que em certa medida é comparável com o primeiro, entretanto, possui características que lhe são muito próprias, pois ele é, antes de tudo, um “indivíduo-no-mundo”.

Para Dumont (2003, p. 38 e 45), a sociedade existe antes do indivíduo, mas o renunciante, ou seja, o “indivíduo-fora-do-mundo”, basta-se por completo a si mesmo e, assim procedendo, acaba por retirar-se do mundo social. Dito de outro modo, ele abandona o mundo em prol de seu desenvolvimento espiritual individual. Não há, nesse caso, nenhuma tentativa de mudar a ordem social. Essa perspectiva de “mudar o social” é uma concepção própria do Ocidente. Mas, é possível assinalar que foi através do primeiro tipo de individualismo que se passou ao segundo.

Ao que tudo indica, na concepção de Dumont (2003, p. 38-9), o modelo de indivíduo que aparece nos primórdios da era cristã é ainda o do primeiro tipo. Quando, então, surge a ideia de “homem nascido do ensinamento do Cristo”; esse homem é o que se apresenta e que se concebe como “um indivíduo-em-relação-com-Deus, o que significa um indivíduo essencialmente fora-do-mundo”. No seu modo de ver, Jesus ensinava dirigindo-se diretamente à pessoa do crente. De acordo com sua interpretação, a Igreja segue uma regra secular segundo a qual não importa a quem pertença uma determinada propriedade, mas a que serve o seu uso. O que se postula nesse caso é que a propriedade seja utilizada para o bem e, de um modo muito especial, que seja utilizada em prol dos necessitados (cf. Dumont, 2003, p. 50).

A lógica do individualismo nos primórdios do mundo cristão segue ainda o modelo de uma forma de renúncia e, em certa medida, de retirada do mundo. Com o advento da Reforma e a consequente quebra da hegemonia da Igreja, ou seja, na medida em que a Igreja não é mais a fonte de legitimação da soberania política, pouco a pouco o “indivíduo-fora-do-mundo se converterá no moderno indivíduo-no-mundo.” Isso porque, segundo Dumont (2003, p. 45 e 63), é com o desenvolvimento das seitas e, sobretudo, a partir da teologia calvinista e daí em diante com o Iluminismo, que o “indivíduo-no-mundo” se manifestará cada vez mais. Em virtude disso, “o valor individualista [reinará] sem restrições nem limitações”.

Sendo assim, a ação salvadora do crente, que, até então, era consagrada a uma concepção extramundana — e seguia, por sua vez, as obediências da Igreja cujo foco era a salvação em um mundo espiritual — converter-se-á pouco a pouco em uma ação intramundana. Durante séculos, a Igreja posicionou-se e impôs-se contra o indivíduo e simulta-

neamente contra a instituição política. Desse modo, sugere Dumont (2003, p 70-71), quando

Lutero e Calvino atacam a Igreja católica, sobretudo, como instituição de salvação, em nome da autossuficiência do indivíduo-em-relação-a-Deus, eles põem fim à divisão do trabalho instituída no plano religioso pela Igreja. Ao mesmo tempo, eles aceitam ou, pelo menos, Calvino aceita de maneira muito nítida, a unificação obtida pela Igreja do lado político. Por essa dupla atitude, o individualismo-no-mundo de Calvino apropria-se, de um só golpe, do campo unificado — já em grande medida unificado pela Igreja. A Reforma colhe o fruto que amadureceu no seio da Igreja.

Sobre essa questão, nosso autor converge sem dúvida com os postulados de Louis Dumont. Isso porque considera que o resultado que se obtém de todo esse processo de individualização é a conversão ao mundo. Em outras palavras, o fator determinado com o advento da sociedade dos indivíduos é o “reconhecimento do poder dos homens sobre a organização de sua sociedade” (Gauchet, 2005, p. 421-22).

Todavia, considera também que

o cume da liberdade individual reside na identificação do indivíduo com o constrangimento absoluto de pertença. Dito de outro modo, o individualismo se afirma através da assunção do holismo. No espelho dessa experiência limite, o indivíduo moderno, destacado, altamente consciente de sua possessão de si mesmo e de sua singularidade, reata com uma antiga experiência da fidelidade, da obediência, do serviço de adesão ao grupo e à sua regra, mas em um quadro que modifica radicalmente o sentido e o teor íntimo (Gauchet, 2010, p. 41).

A liberdade e a objetividade que afloram da ação particular de cada indivíduo conduzem gradativamente à concretização da autonomização. Para Gauchet (1995, p. 38), “não é certo que a figura de opinião constituía uma novidade. Ela é de nascença uma figura eminente do mundo dos indivíduos: a figura ideal do conjunto que eles formam quando cada um é olhado somente no isolamento de sua faculdade singular de julgamento. (...) O que é novo é o papel político que ela conquistou”. Papel que torna possível a crítica e o desenvolvimento dos agentes sociais como atores independentes. Possibilita, ainda, a libertação produtiva com vistas à “autossuficiência originária do indivíduo que torna concebível a decifração do social como objeto específico, dotado de uma consistência própria, revelando leis internas sem uma medida comum com o que espontaneamente cada um

percebe do funcionamento coletivo” (Gauchet, 2005, p. 422). Desse modo, podemos entrever que a apropriação do mundo terreno na esfera do ser-conjunto se dá através de uma afirmação de caráter individual e autônomo. Entretanto, tal tipo de afirmação supõe, para nosso autor, a presença do Estado como extensão do poder social desses mesmos indivíduos autônomos enquanto coletividade (cf. Gauchet, 2002, p. 18).

É no âmbito do Estado moderno que se verá o surgimento de uma inter-relação direta com o indivíduo. Ver-se-á emergir um tipo de coletividade que caminha e que se orienta para a emancipação de seus membros. Na interpretação de Gauchet (2002, p. 18-9), foi somente com o desenvolvimento do Estado que se tornou possível a emergência do indivíduo moderno. A compreensão sobre a sociedade se aprofunda significativamente com os filósofos do contrato social, que se colocam a pensar sobre as categorias e os fundamentos do ser-conjunto. Decifrar a realidade do social é o que lhes interessa em primeiro plano e, como veremos e sabemos, eles tiveram um papel fundamental na construção do mundo moderno.

Contudo, precisamos assinalar, antes, a existência de uma situação paradoxal que toma corpo com o avanço da emancipação dos indivíduos no campo social e que nosso filósofo entende ser “o paradoxo da liberdade segundo os modernos: a emancipação dos indivíduos do constrangimento primordial que os comprometia com relação a uma comunidade que supostamente os precede quanto a seu princípio de ordem” (Gauchet, 2002, p. 20).

Se, por um lado, a dinâmica individualista moderna permite uma nova concepção de ser humano ao considerá-lo como um sujeito, ou seja, um ente em plena posse de si mesmo; por outro lado, essa mesma dinâmica dilui os indivíduos na ordem social que é comum a todos. Em decorrência disso, aparecem contradições que vão gerar “situações de ressentimento” como, por exemplo, o anonimato de alguns e a indiferença para com outros. Isso quer dizer que, ao mesmo tempo em que se procura garantir e universalizar os direitos individuais, novas contradições aparecem e se manifestam através da própria formação e da organização societal em curso neste momento, seja através da autonomização do econômico, seja através do próprio modo de estruturação do político. Isso significa que a “sociedade onde há homens dos quais é preciso individualmente garantir os direitos é também aquela cujo modelo dominante de organização tende por todo lado a supor e a

criar seres anônimos intercambiáveis, dos quais as características pessoais são, tanto quanto possível, colocadas fora do circuito ou apresentadas *a priori* como indiferentes” (Gauchet, 2002, p. 22).

Na concepção do filósofo francês, a emancipação moderna do indivíduo não lhe garante total autonomia, melhor dizendo, não lhe garante uma independência suficiente para que ele seja completamente autônomo. Existe, desse modo, um *vetor alienante*, que trabalha contra a capacidade interior de cada um, isto é, contra aquilo que diz respeito à virtualidade que permite que cada um seja suficiente a si mesmo. Segundo Gauchet (2002, p. 23), há que se considerar a distância entre o indivíduo e o sujeito, a qual irá “destruir a capacidade de os indivíduos se comportarem como sujeitos autônomos”.

Caímos, então, com a modernidade, em uma ilusão do indivíduo? Em grande medida, podemos considerar que sim. Como dizíamos acima, é certo que Gauchet converge com muitas das postulações de Louis Dumont acerca do indivíduo, mas é preciso assinalar que essa convergência não é total. Ou seja, ele procura nos apresentar alguma coisa a mais e chama a atenção para algo que passou despercebido a Dumont, limitando sua própria crítica ao individualismo moderno.

Para Gauchet, quando pensamos acerca da ruptura que se deu com a emergência do indivíduo moderno, o “indivíduo-no-mundo”, precisamos definir em que instância se deu tal ruptura. A seu ver, a sociedade é algo além de um simples “fato de consciência” e, sendo assim, é no próprio mecanismo de subordinação social que devemos procurar o *locus* dessa ruptura. A ausência dessa definição constitui, possivelmente, o “ponto cego da marcha de Louis Dumont”. Essa ausência decorre de uma dificuldade de Dumont em lidar com o fato da ruptura? Na opinião de nosso autor, para além da consciência da sociedade dos indivíduos, será preciso

levar em conta esse outro traço capital[,] (...) a subordinação a uma vontade superior àquela dos homens: aquela de um Deus ou dos Deuses. É através da consciência do outro Divino, suposta a ter se instaurado e se desejado como ela é, que a sociedade se constitui em fato de consciência. A dependência para com a totalidade social segue junto da ideia de que os homens vistos em seu conjunto não têm poder (compreendido aí o soberano que vela pela boa ordem das coisas, mas não crê) sobre a ordem de seu mundo. O advento da sociedade dos indivíduos implica o reconhecimento do poder dos homens sobre a organização de sua socie-

dade, organização que não lhes preexiste, que não é desejada por outros senão por eles mesmos (Gauchet, 2005, p. 421).

Na compreensão gauchetiana, o que acontece no âmbito do Estado moderno é o resultado do conjunto das vontades manifestadas pelas ações conscientes e livres dos indivíduos. O resultado disso é a união da vontade de todos a uma só. Isso pode ser comparado a uma ligação de elementos que se juntam para formar um todo. Nesse caso, podemos dizer que a “vontade livre” de cada indivíduo vai compor com a “vontade geral” que é legitimada pela autoridade? É exatamente isso que nosso autor indica, ao escrever que,

independentemente da consciência e da vontade de seus condutores, o Estado, em função do esquema de adequação da coletividade a ela mesma, comandando e justificando doravante o aprofundamento de sua empresa, trabalhará implacavelmente para desligar seus sujeitos, desfazendo-se pelo modo mesmo de sua intervenção, a anterioridade da lei, tendo os homens juntos com relação à sua vontade e, portanto, desfazendo seu caráter de imposição irresistível, bem como a organicidade essencial da ligação social. O vínculo não é o primeiro com relação aos elementos vinculados, ele é segundo e procede da composição de suas vontades livres, da autoridade legítima, ele não é senão proveniente de uma delegação expressa dos indivíduos soberanos: a inversão democrática está no fim do crescimento do poder que implica a secessão do divino, com a carga inteira da coesão coletiva que ela recoloca entre as mãos da instância política (Gauchet, 1985, p. 78-79, grifo nosso).

Se, por um lado, Marcel Gauchet considera, tal como Louis Dumont, o valor da positividade do individualismo moderno naquilo que diz respeito à transformação e à reestruturação do mundo político-social; por outro lado, ele elabora uma crítica a esse mesmo individualismo. No seu entendimento, a ação do indivíduo que se desdobra através de uma autonomia relativa seguirá, muitas vezes, um caminho alienante e insidioso que levará à banalização, à apatia e ao desinteresse com relação ao político, permitindo com isso “uma disjunção privativa entre o ponto de vista individual e o ponto de vista coletivo” (Gauchet, 2002, p. 25). Na interpretação de Yves Couture (2008, p. 58-59),

para combater essa redução insidiosa da autonomia que favorece o individualismo, Gauchet, seguramente, não estima ser mais possível nem desejável apoiar-se sobre o velho utensílio religioso. Ele não sublinha senão mais fortemente o papel útil dessas alteridades fundadoras e reguladoras que foram o Estado Moderno, a Nação ou ainda a escola republicana. Sem ter a ingenuidade de acreditar que poderíamos retornar às suas figuras plenas de transcendência laica, ele se esforça,

entretanto, em mostrar as consequências nefastas das inclinações morais que derivam de uma concepção simplificada e unilateral da democracia.

Para nosso autor, é no âmbito mesmo do desenvolvimento dos direitos dos indivíduos que se veicula uma “dinâmica alienante” do sujeito. Em decorrência disso, “a vitória política do indivíduo, a consagração da liberdade e o triunfo da autonomia são acompanhados de uma desagregação dos fundamentos da autonomização da individualidade” (Finkielkraut; Gauchet, 1988, p. 151). É preciso, pois, ir além do indivíduo (cf. Gauchet, 2005, p. 424-6). Para o filósofo francês, temos que fazer a crítica ao individualismo e às ilusões geradas por ele. São ilusões que inspiraram as formas de dominação política mais violentas e perversas. São os “últimos avatares” que reabilitaram a velha fórmula heterônoma de constrangimento, ou seja, os regimes totalitários do século XX.

A CONFIGURAÇÃO DA PESSOA A PARTIR DO INDIVÍDUO

Como dissemos acima, o processo de autonomização da sociedade moderna se deu através da ação do indivíduo. Nesse sentido, “individuação e ‘sociation’ são movimentos em oposição, mas cada um [destes] é indispensável à pessoa” (Not, 2014, p. 129). Isso quer dizer que a pessoa acabou se configurando através do indivíduo. Para esclarecer esse processo, Gauchet (2003, p. 223) parte de uma definição crítica que coloca em jogo a tradição filosófica e a religião. Como tentaremos mostrar, sua reflexão é genuína e permitir-nos-á “ligar” Atenas a Jerusalém. Em outras palavras, permitirá estabelecer interfaces entre a razão grega e a religião judaica.

Mas, vejamos, primeiramente, alguns traços gerais sobre a noção de pessoa⁴ e a definição que nosso autor nos apresenta a esse respeito. Em sua opinião, a princípio, “to-

⁴ O termo pessoa é derivado de *persona*, palavra latina cujo significado é máscara e está relacionado mais propriamente com o uso da máscara no teatro e ao “que nós chamamos de personagem”. Mas, possivelmente, além de servir para caracterizar e identificar determinada personagem, a máscara cumpria também a função de “ampliar a voz”. Ademais, presumivelmente, “a máscara do ator [tinha] uma dupla função: ele a [utilizava] para esconder o que permitiria reconhecê-lo como sendo ele mesmo e para dar rosto a um outro” (Not, 2014, p. 125). Todavia, a noção de pessoa surge mais propriamente com o direito romano, tanto do ponto de vista da pessoa jurídica quanto do ponto de vista ético ou moral. Com relação à “pessoa jurídica, [designa-se] um sujeito que tem direitos e deveres para com a cidade”. Já a pessoa no sentido ético ou moral do termo, tem a ver com o modo como devemos “nos conduzir e nos interrogar sobre o verdadeiro sentido de nossas práticas [e como] conduzimos nossas existências e nossas relações com os outros”. Mas, além disso, podemos registrar também, que “a noção de pessoa foi, com efeito, inicialmente pensada em termos substanciais [pelo] teólogo Boécio, em seu *Tratado sobre o Cristo*, [que] define a pessoa como uma ‘substância individual de natureza racional’” (Delassus, 2013, p. 12).

das as sociedades humanas, (...) foram sociedades de *peessoas*". Para ele, antes de tudo, devemos considerar que "a humanidade, a exemplo das outras espécies vivas, é composta de indivíduos, no sentido biológico do termo. Esses indivíduos são dotados de reflexividade e de presença a eles mesmos, possuem o sentido de sua identidade singular no quadro das identidades coletivas. Nesse caso, é preciso falar das pessoas" (Gauchet, 2003, p. 198).

Nesta perspectiva, é preciso entender que, apesar da diversidade e da pluralidade de entendimento do que significa pessoa no âmbito das diferentes culturas humanas, a capacidade individual de reflexividade e a presença do indivíduo a si mesmo constituem a invariante estrutural comum a todos eles, a qual, por sua vez, permite a existência de identidades singulares, mesmo no contexto determinante das identidades coletivas, mais originárias ou mais tradicionais.

Na concepção de Emmanuel Mounier (1972, p. 12), a pessoa está intrinsecamente ligada com uma "existência incorporada" e, nesse caso, podemos dizer que tem uma dimensão que se encontra "imersa na natureza". Daí resulta uma "união indissolúvel da alma e do corpo que é o eixo do pensamento cristão. Este não opõe o espírito ao corpo ou a matéria em sua acepção moderna." E foi justamente com o cristianismo que "a noção de pessoa se colocou no centro de expressão da fé, o acontecimento da encarnação do Filho de Deus" (Bely, 1999, p. 94). Essas questões relacionadas com as compreensões cristãs interessam muito a Gauchet, como veremos mais à frente. Contudo, o que ele procura desvelar de modo mais direto é a possibilidade de entendimento que a peculiaridade da formação tanto das identidades, quanto da pessoalidade tiveram na era moderna. Porém, não obstante ao que concerne à sua posição, para situarmos melhor o contexto de nossa análise, faremos uma breve digressão sobre a pessoa na tradição grega.

Segundo Jean-Pierre Vernant, o panteão grego é povoado de figuras de "deuses individuais", deidades que, na religião grega, são entidades que se definem explicitamente por sua individualidade. Em virtude dessa assertiva, seria legítimo considerar as deidades gregas como pessoas? Na opinião de Vernant (1990, p. 333), para responder a essa pergunta, precisamos investigar "em que medida a individualização e a humanização das forças sobrenaturais concernem à categoria de pessoa, [e] quais aspectos do 'eu', do homem interior, a religião grega contribuiu para formar".

Pelo que podemos inferir, a pessoa entre os antigos gregos não emergiu completamente, pois “os deuses helênicos são forças e não pessoas” (Vernant, 1990, p. 339-345). Contudo, outras figuras de importância na cultura grega, como por exemplo, os antepassados e os heróis, nós poderíamos considerá-los como “pessoas”? Não encontraremos, nas figuras helênicas, sejam elas deuses, mortos ou heróis, qualquer traço que evoque a pessoa tal como a concebemos na modernidade. Porém, como veremos, de acordo com Vernant (1990, p.445), não se pode negar que a religião grega teve “um papel decisivo na própria origem da pessoa e da sua história no homem do Ocidente”.

A *psique* humana, tal como pensada pelos filósofos gregos a partir de Sócrates e Platão, não é mais como aquela narrada pelo mito. A alma passa a ser considerada como estranha ao mundo terreno, ela é aparentada com o divino e está em exílio neste mundo. É a partir do desenvolvimento das reflexões filosóficas sobre a divindade da alma, que se chegará progressivamente à compreensão do *eu* na antiga Grécia. No entanto, na interpretação de Vernant (1990, p. 346), a categoria de pessoa traz dois problemas na concepção grega, “de um lado, (...) a alma define-se como o contrário do corpo; ela aí se encadeia como uma prisão, enterra-se como túmulo. O corpo se acha, pois, de início, excluído da pessoa, sem o elo com a individualidade do sujeito. [De outro lado,] a alma, sendo divina, não poderia exprimir a singularidade dos sujeitos humanos; por destino, ela supera, ultrapassa o individual”.

A conclusão a que se chega lendo a obra de Vernant é que a pessoa na cultura grega encontra-se em uma etapa inicial de desenvolvimento, uma vez que ela “não concerne ao indivíduo singular no que existe de insubstituível e de único, e [muito] menos ao homem no que o distingue do resto da natureza, no que ele comporta de especificamente humano; ela é orientada, ao contrário, para a busca de uma coincidência, de uma fusão dos particulares com o todo” (Vernant, 1990, p. 346).

Diferentemente dessa compreensão, Marcel Gauchet (2009, p. 13) considera que é a singularidade e a individualidade que definem a pessoa de um modo universal. Para ele, “por ‘pessoa’, é preciso entender seres possuídos do sentido da singularidade individual e atentos à originalidade pessoal dos outros que os rodeiam”. Em seu entendimento, a pessoa supõe o *si* de si mesmo e o sentido de *si* com relação à pessoa do outro. Supõe, assim, um sentido de responsabilidade para com os outros, supõe uma participação social, supõe

um nome, pois “não há sociedade onde as pessoas não recebam nomes”. Sob esse ponto de vista, será necessário considerar que essa categoria sempre existiu porque as pessoas sempre tiveram nomes que as identificam como “esta pessoa” e “não aquela”.

Contudo, segundo nosso autor, é somente a partir do século XVI que se define o conceito de pessoa no sentido moderno. Apesar de este mundo emergente ter suas raízes plantadas nos terrenos da era medieval, é na era moderna que “duas especificidades complementares” reunir-se-ão com o “universal antropológico da pessoa tal como explicitado pelo pensamento escolástico. A primeira delas é exterior; ela é de ordem jurídica, política, social; as sociedades modernas vão fazer destas pessoas *indivíduos*. A segunda é interior; ela é de ordem filosófica, intelectual, ética, estética; ela concerne ao ser afetivo e psíquico; as sociedades modernas vão constituir as pessoas em *sujeitos*” (Gauchet, 2009, p. 14). A partir dessa compreensão, será possível associarmos a categoria de *pessoa* como *indivíduo* à categoria de *sujeito*.

CONSIDERAÇÕES FINAIS SOBRE O SUJEITO NO LIMAR ENTRE A PESSOA E O INDIVÍDUO: A SAÍDA DA RELIGIÃO E A AUTONOMIA DO HUMANO

Gauchet identifica a fórmula do desencantamento do mundo ou saída da religião, através da correlação entre as categorias de indivíduo, pessoa e sujeito. Sua lógica argumentativa e expositiva nos conduz a pensar tal desencanto como uma dinâmica político-religiosa associada a uma transformação afetiva e psíquica da pessoa. Para ele, “o processo de saída da religião que engendra a modernidade *transforma as pessoas* pelo interior. Ele as erige em sujeitos, mudando as condições do funcionamento de sua reflexividade e de sua identidade” (Gauchet, 2003, p. 198, grifo nosso). Isso quer dizer que é em decorrência desse *efeito transformador* das pessoas que emergiu o sujeito moderno.

A ideia de sujeito tem uma compreensão muito própria na modernidade. Para Gauchet (2003, p. 197) “o sujeito, no sentido corrente do termo, é o ser pensante, a individualidade considerada sob o ângulo da interioridade. (...) Há uma acepção filosófica elaborada do termo, vinda de Hegel e retomada por Heidegger, que indica no sujeito o caráter histórico próprio da razão moderna.” Aqui se mostra uma ligação clara entre subjetividade e modernidade. O indivíduo-sujeito moderno é, nesse caso, um transformador, é alguém que interroga a realidade das coisas e, a partir daí, elabora o seu conhecimento e estabe-

lece suas estratégias. Sendo assim, “a subjetividade é um produto da modernidade” e, mais ainda, é o “resultado específico” do processo de saída da religião.

Ao longo deste processo, a noção de sujeito recebe várias qualificações, que fazem parte de um desdobramento no qual “a saída da religião é inseparável de um tornar-se sujeito” dos indivíduos (Gauchet, 2003, p. 205). Uma noção de sujeito que aparece e toma forma na modernidade vem da ciência objetiva da natureza com Kepler, Galileu e Newton, em referência a um *sujeito de conhecimento* que estabelece um padrão subjetivo para compreender a ordem dos fenômenos. Outra noção vem da filosofia, que elabora a ideia de sujeito no sentido de um indivíduo que é assaz dotado de interioridade e que se erige como um *sujeito de razão*, tal como sugere Descartes (1983, p. 46).

Outro significado da noção de sujeito surge com o pensamento kantiano. Como escreve Gauchet (2009, p. 17), “Kant é o filósofo por excelência do sujeito moderno”. O autor da *Crítica da Razão Pura* estabelece um ponto focal para definir a identidade do sujeito. Para ele, o objeto do conhecimento se dá “somente na consciência do sujeito *determinável*, (...) em todos os juízos sou sempre o sujeito (*Selbst*) determinante, da relação que constitui o juízo” (Kant, 1991, p. 30).

Kant trata a noção de sujeito a partir do sintagma “eu penso”, desenvolvendo desde esse ponto o fio condutor das categorias. O sujeito empírico é o ser pensante, essa noção constitui uma estrutura transcendental, ou seja, constitui as condições de possibilidade do conhecimento. A ordem que fundamenta os objetos do mundo está no sujeito, é ele que representa em seu pensamento a regularidade dos fenômenos da natureza. Desse modo, “o *eu penso* é, pois, o único texto da psicologia racional a partir do qual ela deve desenvolver a sua inteira sabedoria. Vê-se facilmente que tal pensamento se deve referir a um objeto (a mim mesmo), não pode conter nenhuma outra coisa a não ser predicados transcendentais do mesmo; o mínimo predicado empírico perverteria a pureza racional e a independência da ciência de toda a experiência” (Kant, 1991, p. 31).

O filósofo alemão nos oferece ainda, segundo Gauchet (2009, p. 17), um outro tipo de “resposta pelo sujeito, que encontra sua formulação completa e acabada” com a compreensão de que “a lei moral não pertence a nenhuma ordem de coisas que se imporiam a nós. Ela é subjetiva nisso que ela é colocada pelo sujeito de razão, que torna-se plenamente sujeito de autonomia, ao obedecer a regra que ele se dá livremente a ele mesmo”.

Segundo nosso autor, a noção de sujeito, tal como foi elaborada e reelaborada pelos filósofos modernos, só foi possível com a saída da religião. Para ele, “nós somos sujeitos na exata medida onde nós não somos mais religiosos” (Gauchet, 2003, p. 204-205). O que acontece, ao longo desse processo de saída, é uma recomposição do religioso que, por sua vez, incide na recomposição dos homens consigo mesmos e entre si. Na concepção de Gauchet (1985, p. 233), é justamente essa recomposição das diversas mudanças ocorridas durante o percurso cristão que permitirá, a partir de 1700, “o estabelecimento do devir dos homens nas antípodas de sua lógica de origem e de seu modo de quase sempre”. Em outras palavras, nas antípodas da estruturação da antiga alteridade religiosa.

Para o filósofo francês, foi com o cristianismo que se afirmou a ideia de um sujeito de razão. A individualização progressiva da fé ao modo da Reforma marcou uma posição a partir dos séculos XVI e XVII em que se verifica um acentuado sentido de “consciência pecadora”. Foi através da interiorização da fé que a figura do crente cristão emergiu nesse período, sendo que uma das características desse crente é a “intensa culpabilização religiosa” (Gauchet, 1985, p. 239-40). Nesse caso, o apelo que esse crente faz ao outro mundo e a culpa caminham no mesmo passo, isto é, a falha humana e a tentativa de superá-la caminham juntas nas suas relações com esse mundo.

A ascese individual do cristão toma, nesse período histórico, a forma de uma culpabilidade massiva. A consciência pecadora mostra-se, assim, como um *ato pessoal*, e a liberdade moral do crente implica, nesse caso, uma escolha individual. Trata-se de uma escolha que, diga-se de passagem, pode ser produtora do mal, uma vez que pode se colocar contra a vontade de Deus. Na interpretação de Gauchet (1985, p. 241), “a aparição do sujeito moderno é, do ponto de vista religioso, sua *inculpação*”. A seu ver, o desenvolvimento da consciência pecadora cristã, manifestado pela escolha pessoal, livre e individualizada, *participa do movimento fundador da modernidade*. A questão que se coloca com essa premissa nos conduz a investigar em que medida se dá essa *participação*. Como escreve o autor,

é preciso medir a qual nível ela [a inculpação do sujeito] participa da virada fundadora da modernidade, a que ponto ela é um aspecto ou um momento da deshierarquização ontológica e da desinserção do espírito do mundo e de Deus que acompanha e que liberta o ser de razão. Ela é passagem obrigatória pela emergência da autonomia subjetiva, sua tradução no registro da experiência moral e da

assunção de si. Mas apenas uma passagem somente, destinada a ser superada. A desculpa do homem está em germe na sua acusação. A retirada de Deus que, em um primeiro tempo, provoca refluxo do mal objetivamente presente no mundo sobre a interioridade livre do pecador [e] conduz logicamente, com efeito, em um segundo tempo, senão a expulsar inteiramente o mal do mundo, ao menos a relativizar radicalmente o seu alcance — ele existe, mas ele não diz nada da natureza última das coisas ou do ser do homem (Gauchet, 1985, p. 241-242).

Por este motivo, com o advento da era moderna, os estatutos da *pessoa* e do *mal* mudam. O mal poderá, nesse caso, colocar-se a serviço do bem. Ao olhar de Gauchet (1985, p. 242; 2003, p. 198), essa mudança de estatuto implica a “redução do Outro na ordem da moralidade” e com isso amplia-se a liberdade do agir humano. O sujeito está agora numa relação direta consigo mesmo. Trata-se aqui de algo bem diverso do modo como se posicionavam os indivíduos nas “sociedades primitivas” (ou arcaicas), ou mesmo no âmbito do Estado nascente, isto é, ao modo da heteronomia. O sujeito moderno é para Gauchet (2003, p. 198) um produto do desencantamento do mundo, é o *indivíduo de interioridade* que age moralmente pelo viés da sua autonomia relativa. Sob esse ponto de vista, “sujeito é o conceito que (...) parece nomear de maneira apropriada esse modo de ser do humano que resulta da saída da religião”.

A recomposição do mundo humano só se realiza quando a heteronomia cede, paulatinamente, lugar para a autonomia. É somente com destituição da religião, enquanto fundamento da totalidade do social, que tal recomposição ocorrerá, quando então a comunidade humana passa a se definir a si e por si mesma. Antes, a identidade humana dependia totalmente dos desígnios do Outro. Com o sujeito moderno, o homem se liga direta e autonomamente a si mesmo. Em outras palavras, se antes “o homem estava separado de si mesmo”, com o processo de saída da religião e seu produto tardio, na modernidade, “ele se religou” (Gauchet, 2003, p. 199).

Para expressar de outro modo o que isso significa, tomamos de empréstimo as palavras de Danièle Hervieu-Léger. A interpretação que essa autora propõe acerca da modernidade revela-nos, de outra maneira, aquilo que, no pensamento gauchetiano, denomina-se saída da religião. Ela nos fala de um “exílio da religião”. Em sua interpretação, “nas sociedades modernas, a crença e a participação religiosas são ‘assunto de opção pessoal’: são assuntos particulares, que dependem da consciência individual (...). Esta concepção

religiosa de uma fé pessoal é uma peça-mestra do universo de representações de onde emergiu, progressivamente, a figura moderna do indivíduo, sujeito autônomo que governa sua própria vida” (Hervieu-Léger, 2008, p. 34-35).

Poder-se-ia dizer que essa descrição está bem próxima do modo como nosso autor compreende a subjetividade moderna. Todavia, para ele, esse processo, bem mais do que apenas uma individualização do religioso, denota uma recomposição inédita do mundo humano e, portanto, constitui uma forma nova de subjetividade que se coloca como autônoma e que dará sentido por conta e risco próprios ao mundo imanente. Dentro desta perspectiva, Gauchet (2003, p. 215) vai ainda mais longe, na medida em que se esforça em distinguir três figuras do sujeito ou da subjetividade moderna, a saber, o sujeito crente, o sujeito de conhecimento e o sujeito político.

Como vimos acima, na concepção gauchetiana, o ambiente moderno, enquanto etapa do processo de saída da religião, transforma duplamente a noção de pessoa. Por um lado, transforma as pessoas pelo interior, no nível do ser afetivo, ou seja, erige as pessoas em sujeito. Por outro lado, há uma transformação externa que se dá no nível jurídico e sociopolítico, nessa vertente, a pessoa se constitui como indivíduo e, particularmente, como *indivíduo de direito* (cf. Gauchet, 2003, p. 198; 2009, p. 14). Esse tipo de indivíduo é precisamente aquele que o filósofo francês entende ser o *sujeito político*. No seu modo de ver, o sujeito político participa de uma sociedade que se dá o seu próprio fundamento, isto é, participa de uma sociedade em que a legitimidade política se dá de forma “independente da autorização divina” (Gauchet, 2003, p. 216).

Todavia, é através da ideia de um sujeito de conhecimento, que se interroga de modo autônomo sobre a realidade das coisas, que se define a noção de sujeito propriamente moderno (cf. Gauchet, 2009, p. 16; 2003, p. 214). E, no entendimento do nosso autor, a reflexão acerca do sujeito, concebido como ser em posse de si mesmo, tem certamente raízes comuns com o pensamento político. Contudo, existe

uma mesma raiz religiosa: a separação de Deus, que transforma de parte a parte a ideia de homem, não muda menos a representação do poder político. Ela suscita o sujeito de conhecimento e seu mundo-objeto, por reunião no seio de uma única *res cogitans* das faculdades antes hierarquizadas segundo os graus do ser e, por reabsorção, correlativamente no seio de uma *res extensa* homogênea, essas dife-

renças antigamente ligadas à coparticipação do visível e do invisível na ordenação das coisas do mundo (Gauchet, 1985, p. 248-249).

O sujeito de conhecimento, o sujeito político e o sujeito crente estão, por conseguinte, correlacionados na concepção gauchetiana de saída da religião. Ao ter em conta essa compreensão, Gauchet (2003, p. 216-17) recusa insistentemente “uma genealogia ‘protestante’ [e] sumária da modernidade”. Isso porque é necessário, no seu parecer, evitar, primeiramente, uma redução do indivíduo ao sujeito crente, na medida em que “é somente em seguida que esse esquema subjetivo se aplica à individualidade. O sujeito de conhecimento não é ninguém em particular. O sujeito político é a comunidade em seu conjunto. A aplicação à individualidade vem em último lugar”.

Como dizíamos acima, para o filósofo francês, a filosofia kantiana é fundamentalmente uma reflexão sobre o sujeito moderno, porque ela define a moral como subjetiva e pressupõe, assim, um sujeito de razão que age de modo autônomo. Este sujeito de razão é o mesmo sujeito de conhecimento que encontra em si mesmo, na autonomia de seu espírito, a lei moral.

Na interpretação de nosso filósofo, os três tipos de sujeitos alinham-se por uma mesma história da subjetividade moderna. Contudo, ele nos convida a pensar também acerca do sujeito que já existia antes no contexto das vivências religiosas. Em sua concepção, desde o aparecimento e a consolidação das divindades do mundo antigo, surgem indagações sobre a vontade e o pensamento delas. Por este motivo, para Gauchet (2003, p. 221), o sujeito é decididamente um produto da religião, ou seja, “o sujeito veio ao mundo a partir do divino. É pelo interior das religiões que se jogou por uma longa duração, a subjetivação do princípio invisível e superior que comanda a ordem humana”. Podemos dizer que isso não é diferente na modernidade, uma vez que, na concepção gauchetiana, a emergência do sujeito moderno remete aos vínculos entre o *logos* grego e o Deus de Israel.

Por um lado, a razão grega representa um novo tipo de saber que prima por conhecer o princípio de *unidade* do cosmos. Por exemplo, ao escrever no *Timeu* (32 c 5) sobre a criação do universo, Platão descreve a forma como o demiurgo estruturou e ordenou o cosmos. A filosofia platônica concebe o cosmos como um todo único que engloba realidades naturais. No *logos* grego os entes fazem parte da harmonia do todo, este é o princípio subjetivo do conhecimento, isto é, a “coincidência com o todo”. Por outro lado, a religião judaica apresenta uma noção de subjetividade através do Deus único. Nesta religião, a

essência do divino se manifesta em sua relação com o mundo e com o povo escolhido. A unidade entre humano e divino, entre o natural e o sobrenatural se mescla com a ordem social e com a ordem moral. Na concepção do filósofo francês, “a subjetivação do divino abre a questão da objetividade do mundo” (Gauchet, 2003, p. 222-223).

Trata-se de dois modos diferentes de inserção no cosmos, melhor dizendo, de dois modos de subjetivação do divino em sua relação com o mundo. Não obstante, para nosso filósofo, há algo de semelhante “entre o que se joga na religião judaica e na razão grega. (...) Entre os gregos, a via da especulação racional é rigorosamente homóloga a isso que se passa no judaísmo pela redefinição prática dos termos da religião.” Em sua opinião, o que difere no caso da religião judaica, “são as condições sociais e políticas dessa dinâmica religiosa que a impedem de explicitar os prolongamentos especulativos” (Gauchet, 2003, p. 223).

Contudo, na compreensão do pensador francês, é justamente a junção da razão grega com a religião judaica que permitirá ao cristianismo desenvolver o seu próprio princípio subjetivo. O dogma da encarnação é, em sua opinião, mais uma vez, a peça-chave que liga Javé ao *logos* grego. Dito de outro modo, através desse dogma, o cristianismo aprofunda a compreensão sobre o Deus de Israel à luz da razão grega, realiza, assim, a síntese entre os dois princípios de subjetividade. A *peessoa* do Cristo consome e agrega o que no pensamento grego diz respeito à coincidência entre o *logos* e o mundo. Ao mesmo tempo, une o que se encontrava separado na religião de Israel, ou seja, une o humano e o divino em uma só pessoa. As possibilidades abertas por este processo de fusão pavimentaram o caminho que levou à emergência do indivíduo e do sujeito modernos. Desse modo, “a saída moderna da religião se encaixa em função da dualidade ontológica que se instala entre a esfera humana e a esfera divina” (Gauchet, 2003, p. 226), tal como desenhado pelo cristianismo.⁵

Para o autor de *Le désenchantement du monde : une histoire politique de la religion*, o princípio da subjetividade cristã liga a racionalidade cósmica emanada pelo pensa-

⁵ Na interpretação de Danièle Hervieu-Léger (2008, p. 36), o judaísmo já apresentava, através da ideia da aliança com Deus, um princípio de autonomia. O povo eleito pôde decidir seu futuro na medida de sua fidelidade a Javé. Com o cristianismo, todavia, o ponto de aplicação da aliança se desdobra para toda a humanidade, incorporando todo e qualquer indivíduo. Assim sendo, “a questão da fidelidade ou da rejeição [à “palavra divina”] está submetida à consciência de cada indivíduo. (...) Esta concepção religiosa de uma fé pessoal é uma peça-mestra do universo de representações de onde emergiu, progressivamente, a figura moderna do indivíduo, sujeito autônomo que governa sua própria vida.”

mento grego à ideia do Deus-sujeito de Israel. A figura do Cristo é o amálgama dessa ligação, é o ponto de união que articula duas formas distintas de subjetividade, aquela do Deus-sujeito e aquela da consciência racional. Conciliam-se, assim, duas dimensões distintas no cristianismo, a saber, “a dimensão pessoal do Deus feito homem e a dimensão impessoal do *logos*, da perfeição divina sustentando a ordenação de todas as coisas. (...) O princípio de subjetividade que se buscava desde o nascimento das divindades, na esteira da emergência dos estados, vai encontrar no quadro cristão, e somente nele, seu ponto de passagem em direção ao humano” (Gauchet, 2003, p. 225).

REFERÊNCIAS

ARISTÓTELES. *Metafísica*. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

BELY, Marie-Etiennette. La notion de personne chez Emmanuel Mounier. Approche apophatique et mystique. In: *Revue des Sciences Religieuses*, tome 73, fascicule 1, 1999. pp. 94-108. Disponível em: https://www.persee.fr/doc/rscir_0035-2217_1999_num_73_1_3476. Acesso em 14 de maio de 2023.

COUTURE, Yves. Hétéronomie et démocratie. In: NAULT, François. *Religion, modernité et démocratie. En dialogue avec Marcel Gauchet*. Quebec: Presses de l'Université Laval, 2008.

DELIASSUS, Eric. De l'individu à la personne. In: *Hal open Science*, 2013. pp. 1-30. Disponível em https://hal.science/file/index/docid/853937/filename/De_la_individu_A_la_personne.pdf. Acesso em 21 de julho de 2023

DESCARTES, René. *O discurso do método*. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Coleção Os pensadores).

DUMONT, Louis. *O individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

FINKIELKREUT, Alain. Malaise dans la démocratie. L'école, la culture, l'individualisme. Alain Finkelkraut, Marcel Gauchet: un échange. In: *Le Débat*. Paris, n. 51, 1988. pp. 130-151.

GAGNEPAIN, Jean; GAUCHET, Marcel. *Histoire du sujet et Théorie de la personne*. Rennes: Presses universitaires de Rennes, 2009.

GAUCHET, Marcel. *L'avènement de la démocratie I. La Révolution moderne*. Paris: Gallimard, 2007.

GAUCHET, Marcel. *L'avènement de la démocratie III. À l'épreuve des totalitarismes*. Paris: Gallimard, 2010.

GAUCHET, Marcel. *La condition historique*. Paris: Stock, 2003.

GAUCHET, Marcel. *La condition politique*. Paris: Gallimard, 2005.

GAUCHET, Marcel. *La démocraties contre elle-même*. Paris: Gallimard, 2002.

GAUCHET, Marcel. *La religion dans la démocratie: Parcours de la laïcité*. Paris: Gallimard, 1998.

GAUCHET, Marcel. *La Révolution des droits de l'homme*. Paris: Gallimard, 1989.

GAUCHET, Marcel. *La révolution des pouvoirs: la souveraineté, le peuple et la représentation 1789-1799*. Paris: Gallimard, 1995.

GAUCHET, Marcel. *Le désenchantement du monde: une histoire politique de la religion*. Paris: Gallimard, 1885.

HERVIEU-LÉGER, Daniele. *O peregrino e o convertido: a religião em movimento*. Petrópolis: Vozes, 2008.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. São Paulo: Nova Cultural, 1991. (Coleção Os Pensadores).

KANT, Immanuel. *Textos Seletos*. Petrópolis: Vozes, 2005.

MERKER, Anne. Individu, personne et humanité ou l'émergence de la personne comme être éthique. In: *Les Cahiers philosophiques de Strasbourg*, 31, 2012. Disponível em <http://journals.openedition.org/cps/2234>. Acesso em 26 de setembro de 2022.

MOUNIER, Emmanuel. *El personalismo*. Buenos Aires: EUDEBA, 1972.

NOT, Louis. Point de vue sur la notion de personne. In: *Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto*, vol. 3 (1986), 2014. pp. 125-156. Disponível em <https://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/1336.pdf>. Acesso em 19 de agosto de 2022.

PIGUET, Marie-France. Individualisme: Origine et réception initiale du mot. In: *Œuvres & Critiques*, XXXIII, 1, 2008. pp. 39-60. Disponível em <https://core.ac.uk/download/pdf/235191465.pdf>. Acesso em 11 de junho de 2021.

PLATÃO. *O Timeu*. Belém: Ed. Universitária, 1986.

RENAUT, Alan. *O indivíduo: Reflexão acerca da filosofia do sujeito*. Rio de Janeiro: DIFEL, 1998.

TOCQUEVILLE, Alexis de. *La Démocratie en Amérique*. Vol. 2. Paris: Flammarion, 1981.

VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e pensamento entre os gregos*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

ABSTRACT:

This text seeks to analyse the configuration of the modern individual and their key characteristics as an autonomous agent, much as their segmentations as either person and subject, within the framework of the theory of departure from religion or the disenchantment of the world, developed by the French philosopher Marcel Gauchet. At first, we shall present some aspects that have propelled the emergence of the modern individual and the main traits defining them. Subsequently, we shall explore the key notions which encompass the concept of “person” and its correlations with the unfoldings arising from the actions of the individual. Finally, we examine the position of the modern subject as a result of interconnected development and social affirmations tied to the ways and procedures of the individual and of the person, besides their implications being vectors of the historical process of departure from religion.

Keywords: Individual; Subject; Person; Departure from religion; Gauchet

Recebido em 15/08/2023

Aprovado para publicação em 09/12/2023



A ARTE DOS MILAGRES E DAS EDIFICAÇÕES: AS SANTAS MISSÕES DOS FRADES CAPUCHINHOS NO SEGUNDO REINADO

*The art of miracles and edifications:
the Holy Missions of the capuchin friars in the Second Reign*

Luciana dos Santos*
Universidade de Brasília (UNB)
DOI: 10.29327/256659.15.1-16

RESUMO:

O artigo examina as Santas Missões dos frades capuchinhos italianos a partir da documentação produzida pelos religiosos. O objetivo é apresentar o sentido particular da missão, que é compreendido na singularidade do seu contexto histórico e na complexidade dos seus agentes. Ao se debruçar sobre o discurso missionário, o trabalho revela como a paróquia com todo seu aparato – igrejas, cruzeiros, cemitérios, açudes, sistemas de aquedutos e escolas – constitui a referência da atividade de catequese e do processo civilizatório ao se converter na evidência das realizações e dos feitos missionários.

Palavras-Chave: Santas Missões; Segundo Reinado; Capuchinhos italianos.

* Doutora em Antropologia Social pela Universidade de São Paulo (USP), com pós-doutorado em Bioética pela Universidade de Brasília (UnB). E-mail: lsantos213@hotmail.com

INTRODUÇÃO

Na continuação do texto em epígrafe, Melo Moraes Filho descreve as Santas Missões como a “cruzada salvadora dos capuchinhos” que, observada nos “sertões do Norte”, onde a gente “crente por índole”, “altiva e inculta”, demonstra como em nenhum outro lugar, “sua tendência ao entusiasmo e devoção” (Moraes Filho, 1979 [1893], p. 139). A descrição do memorialista repercute na literatura que considerou o caráter espetacular e místico das missões itinerantes entre as populações sertanejas, cujas raízes e desdobramentos podem ser localizados em diferentes autores ao longo do tempo (Azzi, 1975; Hoornaert, 1991; Ribeiro, 1962).

O presente artigo propõe uma alternativa à análise clássica das Santas Missões, de forma a evitar tratar a pregação religiosa como um fenômeno trans-histórico e trans-cultural. Com efeito, ao buscar o sentido particular da missão capuchinha de meados do século XIX, o trabalho compreende as missões itinerantes não apenas a partir daquilo que elas trazem de comum com o franciscanismo, mas no que se apresenta como produto histórico de processos discursivos específicos. Acredita-se que a abordagem proposta, baseada na análise do discurso missionário, permite entrever os vínculos que a missão estabelece com o projeto oficial de civilização do Segundo Reinado e a modernidade e ciência da época.

Para tanto, recorre-se à documentação produzida pelos missionários, expressa na sua correspondência e cotejada com outras fontes (crônicas, biografias e regulamentos produzidos sobre a experiência dos capuchinhos italianos no Brasil na segunda metade do século XIX). Esse conjunto de textos constitui a matéria para a análise do discurso missionário, entendido como prática específica de escrita criada nos primórdios do catolicismo e renovada e intensificada nas Santas Missões. O recurso à análise do discurso permite acompanhar como se realiza a construção da missão, na articulação de uma escrita específica, entendida enquanto formas estáveis de enunciação (Pécora, 2001).

A proposta que norteia o trabalho é verificar a efetividade do projeto missionário que é apreendida na análise da retórica capuchinha¹, naquilo que aponta para a capacidade

¹ Disso resulta entender a retórica não no sentido que lhe tem conferido a contemporaneidade, entendida como discurso artificial, mas como assinala Alcir Pécora (2001), no sentido de um discurso baseado em um modelo historicamente construído e que se utiliza de artifícios, assim, “enquanto ato de criação é também efeito criado” (Pécora, 2001, p. 16).

de transformar o modo de experimentar o espaço e o tempo e compor dinamicamente o mundo. Essa formulação ajuda a entender o modelo de conversão católica inscrito na experiência missionária, em que a transformação do outro se realiza por meio da performatividade do discurso como forma de rerepresentar, de forma renovada, a mensagem cristã (Austin, 1990; Latour, 2004; 2002).

A escrita missionária manifesta-se como estratégia que visa definir o lugar que o empreendimento missionário vislumbrou para si no contexto do projeto do Segundo Reinado de expansão de fronteiras. A aderência da missão capuchinha ao projeto de construção da nascente nação brasileira, que define seu caráter oficial, era pautada por limites desenhados por um programa católico de ação no mundo. A atuação dos frades menores era assentada em duas esferas que se associavam para a efetivação desse projeto: a escrita e a palavra (primordialmente a palavra da pregação). Por meio dessas duas esferas de ação, a missão produzia e ampliava a circulação de informações sobre os trabalhos realizados – enquanto registro escrito – e por meio da pregação, oferecia um modelo de conversão e inscrição das populações indígenas ao projeto de expansão da fé católica, adequando-o aos diferentes contextos que os missionários enfrentaram em campo – enquanto registro oral.

O trabalho alinha-se a outros que, inspirados nas teorias dos atos da fala (Austin, 1990; Landowski, 2002; Latour, 2004; 2002), consideram a capacidade do discurso religioso em evocar a verdade e operar a conversão. O argumento aponta para a transformação que a religião realiza no processo de conversão religiosa e que, por sua vez, remete a um movimento de presentificação, de tornar-se próximo. Entende-se que o caráter espetacular da prédica religiosa dos capuchinhos é alinhado a uma disposição de ação efetiva no mundo da qual resulta o *modus operandi* do discurso religioso enquanto um potente e criativo *modo de existir* (Latour, 2004; 2002).

Um aspecto que deve ser observado na leitura da correspondência missionária é que as missivas não podem ser desvinculadas do seu contexto de produção. Elas revelam uma formação discursiva específica, o que torna necessária a compreensão do seu alcance e o conhecimento do lugar histórico-social de quem fala (Pécora, 2001; Zumthor, 1993). Os capuchinhos, na sua atuação objetiva sobre a realidade, carregam um modo particular de pensar e ver o mundo que se liga ao projeto de realização da palavra divina em lugares distintos e entre os diferentes povos.

Embora esteja permeada pela mentalidade própria do seu tempo, a correspondência missionária somente pode ser entendida a partir de outros dois aspectos que lhe dão consistência e inteligibilidade. Primeiro, sob o ponto de vista da tradição cristã da escritura sagrada e, em segundo lugar, a partir das categorias fundantes do franciscanismo, baseadas na humildade e na obediência. As raízes do catolicismo praticado pelos capuchinhos italianos têm seu fundamento no nominalismo franciscano, apoiando sua atividade de pregação religiosa na realização das coisas práticas da vida cotidiana.

Como sugere Gilberto Freyre (1959), a imagem cristalizada dos franciscanos é caracterizada pela ênfase na humildade que se origina de um movimento religioso medieval. Baseada em uma tradição herdada do cristianismo primitivo, essa imagem é descrita entre um estilo *sermo sublimis*, ou elevado, e um *sermo humilis*, baixo e vulgar. Essa caracterização permite compreender o modo como o franciscanismo é comumente associado à imagem que o descreve como “inimigo do intelectualismo e mercantilismo” e “lírico na sua simplicidade”, ou, ainda, como “amigo das artes manuais e das pequenas indústrias”.

Nesta direção, Freyre (1959) propõe um contraponto importante entre os frades franciscanos – e as linhagens do franciscanismo, entre as quais estão os capuchinhos – e os jesuítas, enfatizando, em um caso, a imagem de humildade e vocação para as coisas práticas do cotidiano; e, do outro, a formação religiosa essencialmente erudita, em que as discussões de teologia, o ensino do latim, da gramática e da retórica integravam a rígida pedagogia inanciana.

Inspiradas pelas peregrinações de São Francisco, que estão na origem da filosofia franciscana, a atividade missionária dos capuchinhos orienta-se por dois importantes pilares que se constituem na proximidade com as pessoas mais simples do povo e em um pragmatismo experimental. Quando se conforma o franciscanismo, inaugura-se um modelo de vida religiosa conduzido por preceitos de pobreza e humildade, o que permite que os frades possam expandir suas práticas para além dos espaços dos conventos e das igrejas, fundamentando a pregação religiosa no exercício do seu apostolado (Le Goff, 2001). A efetivação da atividade franciscana estaria apoiada particularmente na prédica religiosa, por meio da qual se difundiam ideias sobre a importância de se estabelecer uma vida religiosa fundamentada na penitência, no exercício das virtudes e na devoção à Virgem Maria (Vauchez, 1995).

Observa-se, entretanto, como, no caso dos capuchinhos, o ideal franciscano de proximidade com o povo se atualiza frente às contingências que o vínculo com o Império apre-

sentava. Para além da “efervescência religiosa” que frequentemente é associada aos rituais das Santas Missões, a execução de trabalhos que incrementavam a infraestrutura local - os chamados “equipamentos civilizatórios” - era uma constante no cotidiano dos frades menores e imprimiam uma dimensão singular à sua atividade.

A este respeito, a crônica produzida pelos missionários da Ordem Menor (Palazzolo, 1966; Pereira, 1998; Primério, 1940; Terrinca, 1939; Vieira, 1952) revela como, por ocasião da pregação religiosa, os frades reuniam a população que era empregada na construção de igrejas, cemitérios, cruzeiros, açudes, sistemas de aquedutos e estradas, a partir dos quais se criava um espaço de sociabilidade comum que, invariavelmente, é denominado por “paróquia” na escrita missionária. Além disso, a ideia de paróquia permite entrever a dimensão que a missão assume no período, ao indicar a presença dos frades em lugares remotos do território.

Assim, esse espaço se constituiria enquanto essência do empreendimento missionário ao promover os vínculos que ligavam os missionários à população alcançada pela missão em torno de uma comunidade cristã, bem como apontava para as possibilidades de catequese e civilização da população indígena e para a criação de núcleos de desenvolvimento econômico no interior das províncias.

Como se verá a seguir, as descrições das Santas Missões na correspondência capuchinha se apresentam por meio de um fluxo de imagens que animam a paisagem dos sertões através do poder generativo da palavra enquanto elemento essencial da pragmática do discurso religioso. Através da palavra escrita, que narra os feitos e realizações da missão, as longas procissões de penitência, a intensidade dos sermões, o milagre, os “equipamentos civilizatórios”, que constituem a essência da paróquia, e a pacificação dos povos são materializados aos olhos do leitor, aproximando-o do ideal de civilização cristã vislumbrado pelos missionários.

MISSÃO DE FÉ: PRÉDICA, SACRIFÍCIO E MILAGRE NOS SERTÕES

A vinda dos missionários capuchinhos italianos para as missões no Brasil em meados do século XIX realizou-se em acordo com o que estabelece o Decreto de Catequese e Civilização do Império de 1845 (Carneiro da Cunha, 1992).² Organizada a partir do Comissariado Geral,

² A missão oficial da Ordem Menor dos frades capuchinhos italianos no Brasil começa a ser articulada no ano de 1840 com o Aviso Imperial de 18 de janeiro, por meio do qual o governo solicitava à Santa Sé o envio de missionários para o trabalho de catequese dos índios nas províncias (Palazzolo, 1966;

localizado no Rio de Janeiro, as missões capuchinhas contavam com três outras prefeituras da Ordem Menor, entre as quais está a de Pernambuco que, por sua vez, englobava as províncias de Pernambuco, Alagoas e Paraíba. Do ponto de vista administrativo, a cidade de Recife foi definida como a sede dos capuchinhos do sistema missionário de Pernambuco. A partir do convento de Nossa Senhora da Penha, localizada na capital da província, os missionários aprendiam o português e se inteiravam das particularidades locais, bem como eram orientados sobre as tarefas a serem realizadas.

As missões itinerantes ou as Santas Missões, como ficariam conhecidas na região Nordeste do país, eram realizadas de acordo com o Regulamento das Missões (1850), elaborado pelo Comissariado de Pernambuco para este fim. Esse Regulamento estipulava uma estrutura básica de 10 a 15 dias para a realização das visitas aos povoados mais distantes da capital, o que se efetivava a partir de uma programação de celebrações religiosas e atividades práticas. Ali estão relacionadas instruções sobre “levantar igrejas e cemitérios”, “fazer cantoria de alguns benditos”, “levar o cajado na mão”. O documento orientava ainda sobre a conduta dos missionários no exercício das suas atividades, visando sobretudo o disciplinamento da relação com a população e as autoridades locais.

A relação hierárquica estabelecida com o governo imperial era marcada pela produção de relatórios circunstanciados que aportam dados diversos sobre as visitas às vilas e povoados. Esses relatórios fornecem informações precisas aos governadores das províncias sobre as condições materiais e sociais de cada localidade visitada, com destaque para a descrição da infraestrutura existente, bem como o detalhamento de atividades relacionadas ao recenseamento da população e a produção de estatísticas, a distribuição de vacinas e remédios entre outros trabalhos que se realizam em estreita colaboração com diferentes setores dos governos provinciais e do Império.

Invariavelmente, traziam informações sobre o trabalho de catequese e conversão propriamente dito, apresentados em termos de quantidades expressivas: “quinhentos casa-

Pereira, 1998; Primério, 1940). Já em 1843, o decreto nº 285 regulamentou a vinda desses missionários ao Brasil. No ano seguinte, o decreto de nº 373, de 30 de julho de 1844, entre outras disposições, determinou a distribuição dos missionários nas províncias, afastando-os do controle imediato da Santa Sé. O mais importante decreto que regulamentou o trabalho desses missionários no Brasil, no entanto, foi o de Catequese e Civilização de nº 426, de 24 de julho de 1845. Este contém o Regulamento das Missões com as principais diretrizes sobre o trabalho com os índios e o estabelecimento de aldeamentos (Carneiro da Cunha 1992).

mentos”, “cinco mil batizados”, “duas mil reconciliações entre inimigos”. A exposição desses elementos tinha por objetivo, juntamente com a descrição de outros feitos, a avaliação da eficácia pragmática do trabalho de catequese no seu exercício de composição de um mundo pautado pela fé e pela civilização.

Do calendário religioso, assumiam destaque as atividades destinadas à celebração do Mês Mariano. A devoção à Virgem Maria se tornaria a marca da pregação e da religiosidade das Santas Missões dos capuchinhos em Pernambuco. A importância dessas festividades é ressaltada na correspondência missionária por meio de descrições detalhadas que informam sobre a presença de banda militar, fogos de artifício entre outros elementos que desenham uma festa pomposa. Desse conjunto de detalhes, chama a atenção a forma como a imagem de Nossa Senhora é estrategicamente disposta ao lado do estandarte que portava a imagem do Imperador, D. Pedro II, enfatizando o binômio fé/religião que caracteriza o empreendimento missionário.

A representação de Nossa Senhora, que se multiplicava em diferentes designações, incluía, além da devoção à Virgem Maria, a exaltação à Nossa Senhora do Carmo, padroeira da cidade de Recife, à Nossa Senhora do Bom Conselho, personagem constante das missões dos capuchinhos, cuja devoção era amplificada pelos diversos monumentos edificadas em seu louvor, e à Nossa Senhora da Penha, em cuja homenagem os capuchinhos edificariam o templo da Ordem Menor localizado no bairro de São José, região central da capital da província. O conjunto arquitetônico de inspiração coríntia destacava-se em meio ao casario de origem colonial portuguesa e assinalava as mudanças pelas quais passava a província naquele momento.

Outro aspecto relevante das crônicas produzidas pelos capuchinhos consiste na descrição das pregações e das procissões de penitência que vinculavam imagens sobre a “efervescência da devoção dos fiéis”, que se empregavam em diferentes meios de autoflagelação. Os relatos indicam a existência de uma atmosfera permeada por milagres e acontecimentos extra cotidianos que tornavam a abertura de uma Santa Missão um evento espetacular. É o que observa frei Caetano de Messina em sua carta de 06 de fevereiro de 1852, em que o missionário narra ao presidente da província de Pernambuco os eventos de uma missão realizada na cidade de Olinda (Messina, 06 fev. 1852).

Aguardado por uma multidão de cerca de vinte mil pessoas, frei Caetano encontra na sua chegada à cidade um altar ornamentado com galhos verdes onde constava um púlpito, uma grande cruz e as imagens de Nossa Senhora do Bom Conselho e do imperador D. Pedro II. A celebração da missa marcava o fim de uma procissão de penitência que se iniciou na cidade de Recife, reunindo milhares de fiéis que, pouco a pouco, eram integrados ao cortejo ao longo do caminho. O missionário, portando seu cajado, é então recebido com o repique dos sinos, os aplausos do povo e o brilho e rebentar dos fogos de artifício. O povo acenava com ramos verdes, alusão ao relato católico presente nas celebrações do Domingo de Ramos que integram os rituais da Semana Santa, ocasião em que os sacerdotes benzem solenemente os ramos e os entregam aos fiéis. Na Bíblia, esse rito dramatiza a entrada triunfal de Jesus Cristo em Jerusalém, seis dias antes de sua Paixão.

Visão e audição. São esses os sentidos acionados na descrição dos rituais das Santas Missões. A música e as luzes dos fogos de artifício preparam os fiéis para a “entrada triunfal” do missionário. Enquanto elementos tradicionais do catolicismo, a preparação do altar ornamentado de galhos verdes e a presença do missionário com seu cajado constituem o cenário próprio do pregador e da pregação religiosa. Tais referências atualizam os elementos subjacentes à tradição do discurso religioso de “enunciação da verdade”, por meio de um movimento que renova a mensagem cristã (Zumthor, 1993).

Com efeito, enquanto *enunciação de presentificação*, o “sermão forte” proferido por frei Caetano de Messina produz a aderência da população à fé católica que passa a integrar uma comunidade de devotos:

Um grande número de pessoas dominadas da maior contrição, vencidas pelo mais vivo arrependimento, diversificando nos instrumentos de penitência, umas carregando pesadas pedras, volumosos madeiros e grandes cruces, e outras com cruentos cilícios deixando seu sangue regar e orvalhar a mesma terra de seus pecados (Messina, 06 fev. 1852).

Ao final da prédica, quando se dava o romper do dia, a narrativa dirige a atenção do leitor para os fundos do Mosteiro de São Bento, onde o missionário constata o surgimento de três fontes de água. Consideradas milagrosas por todo o povo ali reunido, pela constatação de que no lugar das fontes “até então nenhuma água doce havia para se beber”. Prontamente, o missionário reuniu o povo em um mutirão e construiu uma cacimba que devia servir como “uma fonte durável de água para a população”. Mais tarde, o grupo procedeu a edificação de um cruzeiro que deveria sinalizar

o local onde ocorrera o milagre, enquanto marca efetiva da ação missionária e sinal da presença do frade taumaturgo.

Esse gênero de narrativa que descreve os feitos dos frades durante as Santas Missões, particularmente, sobre os eventos que apontam para a capacidade de fazer brotar água de lugares onde a escassez era regra, constituía um elemento indissociável da atividade missionária. Relacionados à história cristã, esses eventos rememoram os milagres operados por Jesus Cristo. Segundo o apóstolo João, os milagres corresponderiam a “sinais” da manifestação do reino de Deus. São muitos os milagres descritos nos Evangelhos sobre a cura de doenças, o restabelecimento de incapacidades físicas e as intervenções realizadas por Jesus sobre a natureza inanimada, como no caso da tempestade acalmada (Mc 4:35-41). Essas narrativas permitem afirmar como a atividade taumatúrgica de Jesus constituiu um dos eixos da pregação apostólica.

Do ponto de vista das missões capuchinhas, a homologia com a capacidade de Jesus de realizar milagres, ao mesmo tempo que corrobora o sucesso do empreendimento missionário, ajudou a consolidar a imagem do frade conhecido por “Anjo do Império” e “Missionário Gigante” (Santos, 2008; Terrinca, 1939; Vieira, 1952). A capacidade de driblar os rigores do clima remete ainda às próprias origens de frei Caetano de Messina que percorreu os sertões das províncias de Pernambuco, Paraíba e Alagoas por mais de 20 anos, sendo, posteriormente, alçado à condição de Comissário Geral das Missões Capuchinhas do Rio de Janeiro.

A este respeito, a biografia do frade, narrada aos moldes das hagiografias (De Certeau, 1998), esclarece que a sua cidade natal, Castanea, localizada na província de Messina, convivia com uma sucessão de desastres, causados por terremotos e longos períodos de seca. Essas experiências permitiram à população dessa região da Itália desenvolver um conjunto de tecnologias de irrigação, voltadas à construção de represas e açudes (Melo 2003, p. 58), que amenizavam o problema da estiagem. Com efeito, as dificuldades vivenciadas pelo missionário em sua terra de origem são transpostas para o cenário do sertão pernambucano, como se pode verificar do complexo sistema de aquedutos construído na cidade de Bom Conselho. Esse sistema canalizava as águas originadas dos pontos mais altos da cidade para o colégio de mesmo nome edificado por frei Caetano (Santos, 2008).

As descrições dos milagres permitem adentrar ainda em outra dimensão do trabalho missionário que se constitui pela materialidade dos feitos e realizações da missão nos sertões. Fundada naquilo que os missionários denominavam por “empreendimentos civilizatórios”, este termo diz respeito a um conjunto de construções que incluíam além do estabelecimento de sofisticadas estruturas de aquedutos, a edificação de igrejas, cruzeiros, cemitérios, estradas e escolas. As descrições dessas construções, que proliferaram na correspondência missionária, engendrariam no discurso

missionário a imagem da paróquia enquanto espaço de sociabilidade e emblema da efetividade da ação dos capuchinhos nos sertões.

MONUMENTOS À FÉ E À CIVILIZAÇÃO:

A PARÓQUIA COMO SÍMBOLO DA CONVERSÃO DOS POVOS

Se por um lado, as narrativas dos frades capuchinhos enfatizavam o milagre e a imagem do missionário taumaturgo, em outra direção, observa-se como em suas atividades de catequese e civilização, os missionários do sistema de Pernambuco empregaram-se no estabelecimento de “equipamentos civilizatórios”, além de outros trabalhos que lhes eram confiados diretamente pelo governos das diferentes províncias da região, como a distribuição de vacinas e remédios, a instalação de laboratórios de climatologia e a produção de censos e mapas estatísticos.

A colaboração com o governo imperial, aos quais os frades estavam subordinados, permite, assim, entrever a dupla competência da missão capuchinha que se realiza no âmbito da oficialidade da missão e em diálogo com a modernidade e ciência da época, conforme aponta, em ofício datado de 1881, o presidente da província de Pernambuco, Antônio Barros Correa:

São incontestáveis a influência benéfica e o impulso civilizador que de tais atos emanam especialmente para as populações do interior do país. Os Missionários Capuchinhos, como sabeis, não se limitam à prédica do Evangelho e à celebração do culto externo da religião católica. Aproveitando habilmente as boas disposições do povo, promovem com incedível dedicação aos melhoramentos materiais, além dos benefícios de ordem superior que realizam em todos os lugares onde exercitam suas sagradas funções (Correia, 01 mar. 1881).

Como mencionado, a materialidade do trabalho missionário nos sertões envolvia a construção de uma série de “equipamentos civilizatórios”. Assim, quando chegavam em uma vila ou povoado, os frades procediam à edificação de uma pequena capela onde eram realizadas as missas e administrados os sacramentos. Em seguida, os trabalhos tinham continuidade com a fundação de um cruzeiro que marcava a presença da missão naquela localidade.

Dessa estrutura básica, resultaria o estabelecimento da paróquia e a conseqüente expansão dos núcleos urbanos, impulsionados não apenas pela presença da missão, mas

pelas mudanças que se processavam na estrutura agrária das províncias da região Nordeste naquele momento. Enquanto parte importante das mudanças operadas na paisagem dos sertões, a paróquia, enquanto imagem construída no interior do discurso missionário, assumia um papel edificador pois, alçada à condição de célula essencial da civilização e da fé católica, submetia toda população de caboclos recém-convertida ao cristianismo ao poder da religião e do Estado.

Ao estabelecimento da paróquia seguia-se o trabalho de catequese propriamente dito, a partir do qual os missionários aplicavam-se na administração dos sacramentos - confissões, batizados e casamentos. Na sua essência, o trabalho de catequese visava o disciplinamento dos “costumes inveterados da população” – a poligamia, a nudez, a ausência de fixação territorial, a falta de disposição para o trabalho –, o que na prática se dava por meio de processos voltados para a sedentarização e assimilação da população indígena. Considerava-se, entretanto, o termo genérico “caboclo” para nomear a alteridade alcançada pela missão, seguindo de perto o registro oficial que naquele momento deixa de reconhecer a existência de índios na região.

Em todo o caso, é possível notar que a maior parte da população de caboclos, repetidamente identificada no discurso missionário e nos relatórios das autoridades oficiais, era originada dos antigos aldeamentos de índios fundados nos séculos XVII e XVIII por missionários católicos provenientes de diferentes ordens religiosas. Esses aldeamentos consolidaram-se como unidades básicas de ocupação territorial e produção econômica e visavam culturas homogêneas pela catequese e condicionamento pelo trabalho. Ao longo do século XIX, entretanto, em razão de diferentes processos que visaram mudanças na estrutura agrária nos sertões, esses estabelecimentos seriam progressivamente extintos.

Essa realidade, que aponta para o desmonte dos antigos núcleos de catequese católica, teve impactos importantes na configuração das Santas Missões. Caracterizadas pelas missões itinerantes, o modelo de catequese adotado no Nordeste do país contrastava com aquele realizado em outras regiões do Império nesse mesmo período. Como demonstra Marta Rosa Amoroso (1998a, 1998b), o empreendimento missionário predominante em outras províncias foi caracterizado pela existência de aldeamentos para catequese e educação de índios, caso do aldeamento capuchinho de São Pedro de Alcântara, localizado na província do Paraná. Ordinariamente, esses estabelecimentos constituíam sistemas fechados, forma-

dos por um núcleo indígena e outro missionário, este encarregado da administração do aldeamento e controle da população aldeada. Configuravam ainda uma unidade produtiva, comumente de base agrícola, que contava com o trabalho indígena para o seu funcionamento e manutenção.

A explicação para a existência de modelos de missionaço tão diversos em um mesmo período, ainda que ambos obedecessem ao Regulamento de Catequese e Civilizaço do Império de 1845, pode ser buscada no histórico dos processos de territorializaço no sentido que lhe confere João Pacheco de Oliveira (1998). Ainda a este respeito, menciona-se o impacto que a Lei de Terras de 1850 e o regulamento de 1854 tiveram ao dispor sobre as terras pertencentes às populaçoes indígenas, afirmando que estas “nã poderão ser alienadas, enquanto o governo imperial, por ato especial, nã lhes conceder o pleno gozo delas, por assim o permitir o seu estado de civilizaço” (Carneiro da Cunha, 1992:223).

A partir desse processo em que se verificam uma mudanço no padrão de ocupaço territorial e a intensificaço da política assimilacionista do Império, a missã capuchinha que se desenvolve na região Nordeste do país orientou-se pela elaboraço e disseminaço de um modelo de sedentarizaço das populaçoes nativas baseado na habitaço familiar nuclear, enquanto ideal cristã de família. Os denominados “lotes familiares”, como sã identificados na correspondência missionária, contrapunham-se, desse modo, aos “casamentos mistos”, associados ao padrão de relaço por afinidade próprio da tradiço indígena.

A noço de “equipamentos civilizatórios” forjada no discurso dos frades menores remete ainda à marca assistencialista da atividade capuchinha enquanto dimensã importante do empreendimento missionário. Ela pode ser acompanhada de forma mais sistemática no cuidado com os doentes durante a epidemia de cólera de 1855 (Santos, 2012), bem como no amparo aos órfãos das vítimas dessa doença que deixou milhares de mortos em um período de um ano. À vista disso, os capuchinhos fundaram em Pernambuco duas instituiçoes de ensino, caso do Colégio de Nossa Senhora do Bom Conselho e da Colônia Orfanológica Izabel (Santos, 2008; 2012),³ que reuniram tanto os órfãos da epidemia de cólera, como outras crianças de origens étnicas diversas.

Os estabelecimentos educacionais tinham a dupla funço de catequizar e disciplinar seus alunos, tornando-os aptos para o trabalho, caso dos meninos, aos quais eram ensinadas

³Ao todo, Marta Rosa Amoroso (1988) identifica um total de 26 colégios fundados pelos capuchinhos no país durante o Segundo Reinado. Sobre a Colônia Orfanológica Izabel, ver o trabalho de Arantes (2006).

artes manuais e pequenas indústrias, como a marcenaria e a agricultura⁴. No caso das meninas, os objetivos pedagógicos cristãos adotados eram voltados para a formação de futuras mães de família, versadas nas tarefas domésticas e capazes de lidar com a criação dos filhos, transformando-os em cidadãos obedientes ao Imperador e fiéis à religião católica.⁵

O PREÇO DA TRANQUILIDADE É A ETERNA VIGILÂNCIA

Em correspondência com a reflexão produzida pelo padre Antônio Vieira sobre as dificuldades enfrentadas pela missão jesuítica no trabalho de conversão dos Tupinambá, o qual é comparado ao trabalho de moldagem de esculturas a partir da murta⁶, frei Plácido de Messina assinala como a catequese nos sertões é semelhante ao cultivo das plantas agrestes que “para se tornarem boas carecem de permanente trabalho e cultura, a fim de que não façam novamente embrutecidas”. De igual modo, “as populações incultas” dos sertões devem receber atenção e serem com frequência lembradas do “amor à paz e civilidade” (Messina, 26 nov. 1842).

A dificuldade do missionário em lidar com a “inconstância dos caboclos” apontava, entretanto, para além da necessidade de livrá-los dos “maus costumes” que ameaçam a constituição de uma civilização verdadeiramente cristã, como notava o padre jesuíta. Paralelamente à instabilidade dos caboclos, a necessidade de pacificação dos sertões surge com destaque na narrativa missionária, que incorpora a tópica de “ameaça à paz”, em consonância com as constantes preocupações dos governadores das províncias com “movimentos sediosos”.

⁴ Observa-se no período em tela como, em paralelo à construção de colégios destinados aos órfãos, foram instituídas as Colônias Militares que preparavam jovens para o serviço militar junto à marinha ou ao exército. Ambas as instituições eram contempladas pelo Regulamento de Catequese e Civilização de 1845, conforme indica seu parágrafo 18, artigo 1º (Carneiro da Cunha, 1992:198).

⁵ O discurso que versou sobre a educação como elemento indispensável à civilização pode ser acompanhado no relatório do presidente da província de Pernambuco, Victor Oliveira, de 1852: “Não concluirei este artigo relativo à instrução pública sem se refletir na falta, que se sente nesta província, como talvez em todas as Províncias do Império, de bons colégios, ou casas, de educação de meninas: entretanto ninguém ignora, que sendo a instrução em todos os tempos, e em todos os países o primeiro elemento da civilização, nunca se aplicou menos cuidado à do sexo feminino do que à do masculino, e parece intuitivo, que se por todo o Brasil, observássemos boas escolas de instrução elementar para um, e outro sexo, e se por uma educação desvelada cultivássemos o espírito de todas as futuras mães de família predispondo assim a moralidade dos filhos, bem depressa veríamos nossos costumes mais amenizados, e polidos, desaparecendo da sociedade muitos crimes, que atestam falta de morigeração, e inteira ignorância” (Oliveira, 01 mar. 1852).

⁶ Uma análise instigante sobre o tema da inconstância ameríndia na obra de Antônio Vieira e outros missionários e cronistas é realizada por Eduardo Viveiros de Castro (2014).

Evidentemente não é a intenção desse artigo tratar dos aspectos historiográficos da participação dos capuchinhos em episódios que foram classificados na literatura como de pacificação, considerando que isso demandaria um maior controle das fontes históricas do período⁷. A esse propósito, nos limites desse artigo, importa menos apresentar a factualidade dos eventos narrados do que examinar o modo como a pacificação se constituiu em um *tropo* narrativo que permeia toda a produção escrita da Ordem Menor no período em tela, bem como aponta para um critério por meio do qual se realizava a avaliação dos sucessos missionários. Assim, a indicação de alguns dados históricos se restringe à finalidade de situar a questão que se quer focalizar.

No plano da pragmática do discurso capuchinho, a experiência da pacificação operada pelos frades menores é incorporada ao ritual católico a partir da tônica cristã que fala da conciliação dos inimigos. As narrativas produzidas sobre as missões trazem descrições sobre o modo como as celebrações religiosas e procissões de penitência eram pontuadas pelo “sermão forte”, baseado na tópica do pecado e do perdão, e pela queima de objetos, entre os quais se destacavam espingardas e facas. Configurados como rituais de pacificação, esses eventos tinham por objetivo abolir dinâmicas que envolviam processos de vingança e violência entre os grupos locais que se enfrentavam constantemente entre si e se opunham aos agentes do Estado.

Esses relatos, ao vincularem a realidade imediata dos conflitos nos quais os capuchinhos estiveram envolvidos, repercutem de modo explícito na produção historiográfica da Ordem Menor que exalta a “ação pacificadora dos missionários da Penha” (Bourrol, 1879; Fragoso, 1998; Mello, 1871; Notas Históricas, 1905; Pio, 1976; Terrinca, 1939; Vieira, 1952). Assim, exemplificam a forma como a escrita missionária atualiza o proselitismo cristão por meio dos eventos que tomam parte. Na comunicação dos seus feitos aos governadores das províncias, aos quais estavam subordinados em razão do Decreto de Catequese e Civilização, os frades materializam a pacificação dos sertões a partir do testemunho da conversão e da administração dos sacramentos. Em outra direção, na circulação da correspondência entre

⁷ Para uma visão ampla dos conflitos e revoltas populares do século XIX, ver Carvalho (1996) e Dantas (2012).

os membros da Ordem Menor, amplificavam os efeitos das suas realizações, intensificando os laços que unem os irmãos de Ordem a partir do exemplo a ser seguido.

São inúmeros os relatos na correspondência missionária que descrevem a participação dos capuchinhos na mediação de conflitos e revoltas. Caso da Guerra dos Marimbondos, como ficou conhecida a revolta que se processou em resposta aos decretos 797, referente ao Censo Geral do Império e 798, relativo ao Registro Civil dos Nascimentos e Óbitos, ambos de 1850 (Dantas, 2012). Enviados para os locais onde se desenvolveram os conflitos, os missionários foram encarregados de orientar a população sobre os verdadeiros objetivos do censo, dissuadindo-a da ideia de que a verdadeira intenção do governo ao contabilizar o número de habitantes de cada localidade era escravizar a massa de pobres e caboclos existente nos sertões.

A Revolta do Quebra-quilos (1874-1875), por seu lado, foi caracterizada como um levante de caráter popular, verificado em diferentes pontos da região Nordeste, em protesto contra um novo sistema de pesos e medidas que passaria a vigorar a partir de 1874 (Dantas, 2012). Mais uma vez, a presença dos missionários foi exigida pelos governadores locais nos “lugares onde os ânimos se mostraram acirrados”. Em ambos os casos, justificava-se a presença dos missionários tendo em vista o prestígio que os capuchinhos dispunham entre os povos dos sertões que, frequentemente, mostravam-se desconfiados da presença de autoridades do Estado e da polícia, conforme indica o ofício que o Ministro dos Negócios da Guerra envia a frei Caetano de Messina, por ocasião dos eventos que se sucederam em torno da revolta do Quebra-quilos:

Tendo aparecido em alguns lugares da Paraíba e Pernambuco indivíduos, que servindo-se dos pretextos de venação, de impostos, de recrutamento, de um sistema de pesos e medidas, e outros alguns perturbarão a ordem pública, promovendo movimentos sediciosos que (...) grandes conseqüências, e tendo já alguns missionários Capuchinhos conseguido agora em Pernambuco estabelecer a ordem por meio da palavra evangélica, e pregando aos sediciosos deseja o Governo Imperial continuar a empregar este mesmo meio pacífico na Paraíba, a fim de evitar a efusão de sangue, e esse nobre empenho encarrego a V. R. Paternidade uma vez que em estado de saúde, não lhe permito sair d’esta Corte, de nomear algum capuchinho de sua ordem para ir aquela Província, e a de Pernambuco, se for mister trabalhar em esta missão pacífica e humanitária, contribuindo para o restabelecimento da tranquilidade pública (Ministro dos Negócios da Guerra, 1874).

É também relevante no contexto das ações de pacificação dos capuchinhos⁸ o caso do Riacho do Mato que reuniu um grupo de amotinados formado por negros, índios e caboclos que se acreditava terem participado da Revolta dos Cabanos (1932) (Lindoso, 1983; Miranda, 2002). Diante do fracasso das diligências policiais frente a uma série de saques e assassinatos ocorridos na região da Serra Negra, onde os revoltosos estavam instalados, frei Plácido de Messina foi enviado pelo presidente da província a fim de desarmar os rebeldes.

Ao chegar ao local indicado pelas autoridades, frei Plácido foi recebido pelo líder do grupo, Vicente de Paula, e “um povo numeroso, porém pobre, miserável na extensão da palavra, e que apenas aparece com o corpo mal coberto”. Ali permaneceu por vinte dias “pregando, confessando, batizando, e crismando um crescido número de meninos”. Ao fim dos trabalhos, descreve como conseguiu “obrigá-los a seguir uma vida verdadeiramente cristã, e observar as máximas saudáveis que ligam os homens em sociedade, que os tornam obedientes às Leis e ao Imperador, aos seus Delegados, e a todas as Autoridades legalmente constituídas” (Messina, 26 nov. 1842).

Em carta destinada ao presidente da província, em que narra o tempo em que passou entre os rebeldes, frei Plácido informa sobre o que considerou ser a verdadeira índole do grupo, caracterizada pela ignorância, ainda que se mostrassem propensos à conversão. Era o que constatava o missionário ao notar que tanto Vicente de Paula, quanto seus seguidores portavam uma cruz. Com efeito, a presença de um símbolo importante do cristianismo demonstrava o consentimento voluntário à religião, ao mesmo tempo em que revela uma noção de alteridade que, embora hierarquicamente inferior pela “ignorância e maus costumes”, encontrava-se virtualmente imbuída dos propósitos que envolvem a constituição do empreendimento missionário.

A impressão do lugar era também permeada pela possibilidade de edificação da comunidade cristã nos sertões. Apesar do acesso difícil, conformado “por caminhos terríveis e horrorosos pelas espessuras das intermináveis matas, onde os raios de sol não penetram ainda ao ponto do meio-dia, e pela aspereza das montanhas íngremes, profundas grutas, que a cada passo oferecem ao viajante horrendos precipícios” (idem), o “arraial dos caba-

⁸ Sobre o tema da pacificação na documentação missionária, cita-se, ainda, a participação dos missionários capuchinhos na Guerra do Paraguai (1864-1870), ocasião em que dois missionários foram capturados e mortos pelo exército inimigo, frei Mariano de Bagnaia e frei Ângelo de Caramânico (Pereira, 1998).

nos” revelava um cenário totalmente diverso dos arrabaldes, onde a corrupção moral da população era notada com facilidade.

Por certo, o missionário assinalava na sua crônica a existência de um sistema produtivo baseado na agricultura e extração de madeiras. Assim, em correspondência com as reflexões médicas e científicas, assentadas no determinismo climático então em voga, frei Plácido identifica condições de salubridade imprescindíveis ao “florescimento da civilização”, em razão da constituição natural das paisagens visitadas (Santos, 2012). A este respeito, indica como “o seu clima é saudável, e o terreno fertilíssimo, e capaz de produzir algodão, cana, milho, e outros legumes, assim como todas as frutas com abundância, contando duas extensíssimas matas preciosas madeiras” (Messina, 26 nov. 1842). A presença de uma configuração natural favorável às condições de salubridade e um sistema produtivo organizado permitiam, então, ao missionário projetar as potencialidades de civilização entre aquela população.

Entretanto, a permanência dos missionários entre os caboclos era defendida pela Ordem Menor em virtude da necessidade de uma vigilância constante, que se conformava à tônica da “inconstância da alma selvagem” presente no discurso dos jesuítas do século XVI e cujos ecos podem ser localizados na narrativa de frei Plácido de Messina sobre o grupo do Riacho do Mato. Como observa Eduardo Viveiros de Castro (2014), o estereótipo construído para descrever indígenas, forjado no contato entre jesuítas e Tupinambás no século XVI, ressoa para além da reflexão que esses missionários produziram sobre as populações ameríndias.

CONCLUSÃO

As Santas Missões enquanto modelo de pregação singular reuniam os meios pelos quais os capuchinhos realizavam seu projeto de expansão da fé católica. Em meados do século XIX, a aderência dos frades menores ao projeto de Catequese e Civilização do Segundo Reinado permitiu esquadrihar o espaço dos sertões, modificando a paisagem e materializando na imagem da paróquia o ideal de civilização cristã. Em consequência, os sertões, por meio da palavra da pregação, transformavam-se de forma eficaz com a conversão e assimilação das populações indígenas. Embora se possa identificar o outro lado desse processo, em que se verifica a fluidez dos grupos que se mobilizam em diferentes formas de organização e ação, recriando-se incessantemente, como eternos selvagens aos olhos dos missionários.

A conversão ao catolicismo era matéria evanescente que se diluía com o movimento contínuo das populações indígenas pelo território, que insistiam em recriar os antigos espaços de sociabilidade dos grupos. Simetricamente aos processos que visavam a sedentarização das famílias, evidenciada na realidade pós-aldeamento católico, surgiram novas formas de ocupação do espaço nas serras e nas fronteiras das diferentes províncias que integravam o sistema missionário de Pernambuco, e mesmo nas referências espaciais que remetiam à memória ancestral das comunidades indígenas. Em contrapartida, a missão capuchinha se realiza associada à fundação da nascente nação que, no plano local, tornou-a imprescindível na expansão e manutenção de suas fronteiras, visando sobretudo o controle dos “caboclos”, como ficariam estigmatizados até os dias atuais os remanescentes das populações indígenas da região Nordeste do país.

Como observado, a missão apropriou-se do discurso de “ameaça à paz” para tecer suas próprias estratégias de ação sobre o mundo e de edificação do projeto cristão. A necessidade de pacificação apontada no discurso oficial do Segundo Reinado serviu de mote ao discurso e à prática dos missionários. Caso dos revoltosos do Riacho do Mato, que reuniu negros, índios e caboclos e traduziu a insegurança de toda a província. As dinâmicas sociais em constante movimento ofereciam novos elementos para o exercício missionário, mobilizando criativas formas de controle e diferentes modos de interação com a alteridade que se manifestava na diversidade de situações com as quais os missionários se deparavam em campo: os costumes inveterados, os grupos “sediosos e incultos”, as epidemias e a falta de água nos sertões.

A imagem da paróquia cristalizada na materialidade dos “equipamentos civilizatórios” - nas igrejas, cruzeiros, cemitérios, açudes, sistemas de aquedutos, estradas e escolas, que foram construídos em diferentes partes das províncias que constituíam o sistema missionário de Pernambuco - representou um projeto que definiria o modelo capuchinho de produção de uma comunidade cristã nos sertões. Considera-se a este respeito, como a paróquia reunia todos os elementos exaltados no discurso missionário sobre a edificação de uma civilização católica e a consolidação do projeto missionário como ação no mundo - as melhorias materiais, a construção de uma moral cristã, o ideal de família nuclear, a educação para o trabalho, a correção dos vícios e os cuidados com o corpo.

As Santas Missões dos frades capuchinhos italianos tiveram como meio de divulgação e amplificação dos seus feitos e realizações a proliferação de imagens, que materializavam na paróquia o ideal de conversão católica e do projeto imperial de civilização dos povos. Com o estabelecimento da paróquia ampliava-se o alcance dos seus empreendimentos, alcançando os pequenos núcleos urbanos à condição de vilas, incrementando a produção agrícola para, enfim, transformar de forma eficaz e definitiva a paisagem dos sertões.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AMOROSO, Marta Rosa. *Catequese e Evasão*. Etnografia do Aldeamento Indígena de São Pedro de Alcântara, Paraná (1855-1895). Tese (Doutorado em Antropologia). São Paulo: USP, 1998a.

AMOROSO, Marta Rosa. Mudança de hábito: catequese e educação para índios nos aldeamentos capuchinhos (Século XIX). In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. São Paulo: ANPOCS, v. 13, n. 37, 1998b. pp. 101-114. Disponível em <https://www.scielo.br/j/rbcsoc/a/6kDcyHkgsRiqH3SLVkJbFWK/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em 26 de agosto de 2023.

ARANTES, Adlene Silva. *O papel da Colônia Orfanológica Isabel na educação e na definição dos destinos de meninos negros, brancos e índios na província de Pernambuco (1874-1889)*. Dissertação (Mestrado em Educação). Recife: UFPE, 2006. Disponível em https://attena.ufpe.br/bitstream/123456789/4668/1/arquivo5737_1.pdf. Acesso em 26 de agosto de 2023.

AUSTIN, John L. *Quando dizer é fazer: palavras e ação*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1990.

AZZI, Riolando. Os Capuchinhos e o movimento brasileiro de reforma católica do século XIX. In: *Revista Eclesiástica Brasileira*. Petrópolis: Vozes, v. 35, fasc. 137, 1975. pp. 123-139.

BOURROL, Estevão Leão. *Frei Caetano de Messina*. Estudo histórico-religioso. São Paulo: Typographia de Jorge Seckler, 1879.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (org.). *Legislação indigenista no século XIX*. Uma compilação: 1808-1889. São Paulo: EDUSP/Comissão Pró-Índio de São Paulo, 1992.

CARVALHO, José Murilo de. A Construção da Ordem: a elite política imperial. In: *Teatro de sombras: a política imperial*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ/Relume Dumará, 1996.

DANTAS, Monica Duarte. De rebeliões a sedições: protesto popular e construção do Estado no Brasil oitocentista. In: *Canoa do Tempo*, Manaus: UFAM, v. 5-6, 2012. Pp. 17-52.

DE CERTEAU, Michel. *A escrita da história*. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1982.

FRAGOSO, Hugo. O apaziguamento do povo rebelado mediante as missões populares, Nordeste do II Império. In: SILVA, Severino Vicente da (org.). *A igreja e o controle social nos sertões nordestinos*. São Paulo: Edições Paulinas, 1988, p. 45-92.

FREYRE, Gilberto. *A propósito dos frades: sugestões em torno da influência de religiosos de São Francisco de Assis e de outras ordens sobre o desenvolvimento de modernas civilizações cristãs*. Recife: Aguiar & Souza/Livraria Progresso, 1959.

HOORNAERT, Eduardo. *Formação do catolicismo brasileiro (1550-1880)*. 3ª ed. Petrópolis: Vozes, 1991.

LANDOWSKI, Eric. *Presença do outro*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2002.

LATOURE, Bruno. Não congelarás a imagem, ou: como não desentender o debate ciência-religião. In: *Mana*. Rio de Janeiro: v. 10, n. 2, 2004. pp. 349-375. Disponível em <https://www.scielo.br/j/mana/a/TpFPS86FVdyztgb4gZchYJn/?format=pdf>. Acesso em 26 de agosto de 2023.

LATOURE, Bruno. *Jubiler ou les tourments de la parole religieuse*. Paris: Les Empêcheurs de Penser en Ronde, 2002.

LE GOFF, Jacques. *São Francisco de Assis*. São Paulo: Record, 2001.

LINDOSO, Dirceu. *A utopia armada. Rebeliões de pobres nas matas do Tombo Real (1832-1850)*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1983.

MELLO, Joaquim Guennes da Silva. *Ligeiros traços sobre os Capuchinhos*. Recife: Typographia de M. Figueroa & Filhos, 1871.

MIRANDA, Carlos Alberto Cunha. A ação missionária e pacificadora de frei Caetano de Messina. In: BRANDÃO, Sylvana (org.). *História das religiões no Brasil*. Recife: Ed. UFPE, 2002.

MORAES FILHO, Melo. *Festas e tradições populares do Brasil*. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia/EDUSP, 1979 [1893].

NOTAS HISTÓRICAS da Igreja Nossa Senhora da Penha e das missões dos capuchinhos da Prefeitura de Pernambuco. Recife: Empresa d'A Província, 1905.

OLIVEIRA, João Pacheco. Uma etnologia dos "índios misturados"? Situação cultural, territorialização e fluxos culturais. In: *Mana*. Rio de Janeiro, v. 4, n. 1, 1998. pp. 47-77. Disponível em <https://www.scielo.br/j/mana/a/LXbFMZgsrbyVpZfdbdjy6zm/>. Acesso em 26 de agosto de 2023.

PALAZZOLO, Jacinto de. *Crônica dos capuchinhos do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Vozes, 1966.

PÉCORA, Alcir. *Máquina de gêneros*. São Paulo: EDUSP, 2001.

PEREIRA, frei Serafim J. *Missionários capuchinhos nas antigas catequeses indígenas e nas sedes do Rio de Janeiro, Espírito Santo e leste de Minas (1840-1997)*. Rio de Janeiro: Cúria Provincial dos Capuchinhos do Rio de Janeiro, 1998.

PIO, Fernando. Frei Caetano de Messina: um herói esquecido. In: *Arquivos*, n. 1. Recife: Prefeitura Municipal do Recife/Secretaria de Educação e Cultura, 1976.

PRIMERIO, Fidelis. *Capuchinhos em terra de Santa Cruz nos séculos XVII, XVIII e XIX: apontamentos históricos*. São Paulo: Cruzeiro do Sul, 1940.

RIBEIRO, René. Brazilian messianic movements. In: THRUPP, Sylvia (org.). *Millenial dream in action*. Comparative studies in society history. The Hague: Mouton, 1962, p. 55-69.

SANTOS, Luciana dos. *Controvérsias em torno das práticas e terapias de cura: a epidemia de cólera-morbus em Pernambuco (1855)*. Tese (Doutorado em Antropologia Social). São Paulo: USP, 2012. Disponível em <https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8134/tde-28052013-103345/pt-br.php>. Acesso em 26 de agosto de 2023.

SANTOS, Luciana dos. *O Anjo do Império: as missões capuchinhas no discurso de frei Caetano de Messina*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). São Paulo: USP, 2008.

TERRINCA, Bento de *Um anjo do Brasil*. Recife: Tipografia Dom Vital/Convento da Penha, 1939.

VAUCHEZ, André. *A espiritualidade na Idade Média ocidental (séculos VIII a XIII)*. São Paulo: Ed. Zahar, 1995.

VIEIRA, Sebastião. *O missionário gigante*. Pouso Alegre: Escola Profissional, 1952.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem. In: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem – e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2014.

ZUMTHOR, Paul. *A letra e a voz: a literatura medieval*. São Paulo: Cia. das Letras, 1993.

ABSTRACT:

The paper examines the Holy Missions of the Italian Capuchin friars based on the documentation produced by the friars. The aim is to present the particular meaning of the mission, which is understood in the singularity of its historical context and the complexity of its agents. It stands out how the parish with all its apparatus – churches, crosses, cemeteries, dams, aqueduct systems and schools – constitutes the reference for catechesis activity and the civilizing process as it becomes evidence of missionary accomplishments and achievements.

Keywords: Holy Missions; Second Reign; Italian Capuchins.

Recebido em 20/09/2023

Aprovado para publicação em 18/12/2023



REGINALDO PRANDI E AS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS: 50 ANOS DE HISTÓRIA

Reginaldo Prandi and afro-brazilian religions: 50 years of history

Bryan Henrique Pinto*

Fernanda Cristina Miranda**

Universidade Federal de São Carlos (UFSCar)

DOI: 10.29327/256659.15.1-18

PRANDI, Reginaldo. *Brasil africano: deuses, seguidores, sacerdotes*. São Paulo: Arché, 2023. 400p.

Em 2006, durante o XI Congresso Latino-Americano sobre Religião e Etnicidade, realizado pela Associação Latino-Americana para Estudo das Religiões (ALER), Reginaldo Prandi foi convidado a realizar a conferência de abertura, falando sobre as religiões afro-brasileiras, com o instigante título “O que você precisa ler para saber quase tudo sobre as religiões afro-brasileiras”. A conferência foi publicada em forma de artigo na Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais (BIB-ANPOCS) em 2007, intitulada “As religiões afro-brasileiras nas ciências sociais: uma conferência, uma bibliografia”.

O texto, como o nome já indica, realiza um sobrevoo pela produção de intelectuais que se debruçaram no estudo do vasto universo das religiões afro-brasileiras, partindo de Roger Bastide e Candido Procópio Ferreira de Camargo, ambos com forte influência sobre Prandi, passando pelas contribuições de Renato Ortiz, Yvonne Maggie, Roberto Motta e Peter Fry, entre outros. Contudo, por uma escolha e de modo modesto, Prandi cita pouco

* Mestrando pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal de São Carlos (PPGS/UFSCar). Bacharel em Ciências Sociais pela UFSCar. E-mail: bryanhenrique1899@gmail.com

** Mestranda pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal de São Carlos (PPGS/UFSCar). Bacharel em Jornalismo pela Universidade Estadual Paulista (UNESP-Bauru). E-mail: fernandamiranda.jor@hotmail.com

sua própria produção, se detendo ao processo de reafrikanização do candomblé, algo debatido por ele no livro *Os candomblés de São Paulo* (1991), retomado em *Segredos Guardados* (2005), e sua contribuição para a recuperação da mitologia e do ritual do candomblé: “eu mesmo posso ter contribuído com meu ‘Mitologia dos orixás’ e os livros infanto-juvenis sobre os orixás” (Prandi, 2007, p. 12).

A obra de Prandi é, sem dúvida, basilar para a sociologia da religião e, em especial, para o estudo das religiões afro-brasileiras. O professor emérito da Universidade de São Paulo (USP) tem se dedicado ao estudo das dimensões simbólicas, políticas e ritualistas das religiões afro-brasileiras, e *Brasil africano: deuses, seguidores, sacerdotes* (2023), obra abordada nesta resenha, é fruto dessas pesquisas, “uma espécie de comemoração do meu Jubileu de Ouro de Publicações” e “mostra que muita coisa mudou: fatos, teorias e eu”, como ele próprio caracterizou em uma rede social¹. A coletânea reúne 16 textos publicados no decorrer de 30 anos, alguns em parceria com ex-orientandos, atualmente professores e pesquisadores.

Como na cosmologia dos antigos iorubás, o mundo terreno, o Aiê, e o mundo espiritual, o Orum, são interligados e as oferendas realizadas pelos humanos para os deuses são transportadas por Exu, o deus mensageiro, responsável pelas comunicações entre orixás e humanos - “sempre que um orixá é interpelado, também o é, pois a interpelação de todos se faz através dele” (Prandi, 2023, p. 131) - optamos por iniciar a resenha com Exu.

Prandi argumenta, que no Brasil, como consequência do sincretismo, Exu assumiu outras representações: se de um lado Oxalá foi cristianizado, assimilado à imagem de Jesus, Exu foi jogado ao inferno cristão como o Diabo. Vale destacar que “o sincretismo representa a captura da religião dos orixás dentro de um modelo que pressupõe, antes de mais nada, a existência de dois polos antagônicos que presidem todas as ações humanas: o bem e o mal” (Prandi, 2023, p. 133). Tal processo foi aprofundado com o surgimento da umbanda, e de sua outra face, chamada de quimbanda, em que Exu praticamente perdeu seu status de divindade, passou por certo processo de humanização, se tornando uma entidade espiritual.

¹ Disponível em <https://twitter.com/ReginaldoPrandi/status/1591872997778153472?t=eEa2QRGqReMSz9A7MhfT1A&s=19>. Acesso em 15 de fevereiro de 2024.

Ao lado de Exu, nesta nova condição, Pombagira faz parte das entidades de esquerda, no universo umbandista, em que, por influência do espiritismo kardecista, as entidades de esquerda são interpretadas como as de baixa vibração. Representada como mulher de Exu ou Exu mulher, ela “é o espírito de uma mulher (e não o orixá) que em vida teria sido uma prostituta ou cortesã, mulher de baixos princípios morais, capaz de dominar os homens por suas proezas sexuais, amante do luxo, do dinheiro e de toda sorte de prazeres” (Prandi, 2023, p. 102). Pombagira, provavelmente, é uma corruptela de Bongbogirá, nome dado a Exu na tradição banto, por isso sua proximidade com Exu.

Contudo, apesar do processo de sincretismo e mudança dos sentidos e significados de Exu e Pombagira, nos últimos anos, tem havido processo de reafricanização – nomeado pelo autor ao movimento em que terreiros de candomblé buscam reintroduzir rituais, mitos e concepções africanas, “especialmente naqueles terreiros que têm lutado por abandonar o sincretismo católico” (Prandi, 2023, p. 152) – Exu tem retomado o status de divindade, sendo cultuado como orixá mensageiro, protetor dos caminhos, guarda das portas das casas.

Em *Brasil africano*, Prandi também realiza uma retomada histórica da formação das religiões afro-brasileiras. Como nos adianta o título do livro, o autor reconhece a influência dos povos africanos em diáspora na formação de toda a cultura brasileira e se detém nos aspectos que levaram à construção de nossa religiosidade a partir do encontro das manifestações de fé trazidas do outro continente. E, partindo disso, nascem as pesquisas que deram origem aos artigos que posteriormente compuseram este livro. Mais detidamente, ele reconstrói os passos desse encontro de nações que se materializaram em ritos de candomblé em três capítulos.

No capítulo 2, ele mostra que, na década de 1950, a umbanda predominava no espaço urbano, contudo, a partir da migração nordestina para o Sudeste, nos anos 60, o candomblé passou a adentrar o estabelecido território da umbanda, encontrando um local propício para a sua expansão em condições econômicas, sociais e culturais. No capítulo 14 - “Recriações religiosas de África em Brasil”, Prandi mostra as heranças africanas manifestadas na nossa língua, na música, no Carnaval, na capoeira, na culinária e entende que as religiões foram as instituições que melhor preservaram esse rico aparato cultural africano. E retoma Bastide – “a teoria mais completa que se tem a respeito de como uma religião é

transposta de um lugar para outro” – para nos apresentar o candomblé da nação Queto - cultos, tradições, organização do terreiro, mitos, lendas, orixás, hierarquização – na África e no Brasil.

No capítulo 16, Prandi, junto com Luiz Jácomo e Teresinha Bernardo, retoma a trajetória de consolidação do candomblé a partir das pesquisas de mapeamento dos terreiros em São Paulo, registradas em *Os Candomblés de São Paulo*, fala sobre o evento “Escravidão – Congresso Internacional”, realizado pela Universidade de São Paulo em 1988, retoma o debate sobre intolerância religiosa na elaboração da Constituição Federal, promulgada no mesmo ano, especialmente no que tange o sacrifício de animais, resgata a legislação que referendava a perseguição aos terreiros e os números dos casos de ataques aos praticantes das religiões e seus espaços neste século.

O assunto intolerância religiosa, inclusive, volta a ser assunto no capítulo 15, em que Prandi mostra como umbanda e candomblé estão sempre na mira evangélica como “religiões do diabo” que precisam ser combatidas a todo momento, a qualquer custo. “Essas pequenas religiões de origem africana, sempre muito minoritárias, carregam consigo uma grande visibilidade, até mesmo desproporcional ao seu tamanho, devido a sua influência cultural para o país” (Prandi, 2023, p. 384).

Ainda no capítulo 2, Prandi oferece uma explicação sintética sobre as diferentes nações do candomblé queto, angola e jeje, sobre a iniciação na nação queto e um quadro sobre os orixás, demonstrando o aspecto mítico de cada divindade e a influência exercida por eles sobre seus filhos: “cada pessoa pertence a um deus determinado, que é o senhor de sua cabeça e mente e de quem herda características físicas e de personalidade” (Prandi, 2023, p.49). Os orixás são abordados, novamente, no capítulo 8, mas como as representações dos deuses foi se aproximando das formas antropomorfizadas, sendo atribuídos a elas outros sentidos. No Brasil, houve a unificação do panteão dos deuses de diversas etnias e a alteração do modo como as divindades comandam certos aspectos da natureza. Por exemplo, Iemanjá, a divindade do Rio Ogum na África, no Brasil passou a comandar os mares.

O candomblé de caboclo e o culto aos caboclos também são retratados nos capítulos 7 e 10 – o sétimo capítulo é escrito com a colaboração de Armando Vallado e André Ricardo de Souza –, em que os autores abordam a origem do candomblé de caboclo no

culto aos inquices, divindades africanas ligadas à terra. Não havendo deslocamento de tais inquices para o Brasil, os negros de origem banto foram forçados a encontrar outro ancestral para cultuar, daí surgem os indígenas, os caboclos. Na disputa por legitimidade entre as nações de candomblé, o candomblé caboclo foi considerado inferior pelo povo de santo. Contudo, em São Paulo, com a expansão do candomblé nos anos 60, o candomblé caboclo se espalhou por casas de origem queto, jeje e angola. Eles mostram as dimensões ritualísticas do candomblé de caboclo – iniciação, rituais públicos, festividades dedicadas aos caboclos, o fumo para a realização dos rituais e as cantigas em português, diferente das outras religiões afro-brasileiras, que utilizam os dialetos africanos nos cânticos.

No capítulo 10, Prandi argumenta que o culto aos caboclos chegou em diversas regiões do Brasil se estendendo por outras religiosidades, como o tambor de mina, agregando tipos sociais regionais para os espíritos cultuados. É o caso do caboclo boiadeiro, representação dos sertanejos nordestinos e dos marinheiros, elevados à categoria de entidades espirituais. Ele destaca a síntese das religiões afro-brasileiras, catolicismo e espiritismo na umbanda, que apresenta entidades acessíveis e próximas das pessoas que os procuram e menciona a constante evolução das religiões, citando o surgimento e a popularização recente de entidades como os baianos no universo umbandista.

Na sociologia da religião da década de 60, a umbanda e o espiritismo eram categorizados como religiões mediúnicas, conforme Candido Procópio Ferreira de Camargo, e seguem tendo desdobramentos no campo. O primeiro capítulo aborda tal debate, pensando a umbanda e o espiritismo como gradientes caracterizados pelo fenômeno mediúnico. A influência de Camargo na trajetória de Prandi é notável.

Um assunto recorrente nos textos de Prandi é o que ele denomina “processo de hipertrofia ritual das religiões brasileiras”, presente nos capítulos 11 e 12. Na análise do pesquisador, as religiões afro-brasileiras, aqui representadas pelo candomblé, se constituíram em religiões rituais, aéticas e individualistas, sem qualquer imposição de código de controle moral coletivo, como ocorria nas sociedades iorubás Egungum, Ogboni e Orô. Prandi aponta motivos para esse processo de “falência ética” das religiões, dentre os quais estão o fato de que “os candomblés se formaram como empreendimentos individuais, dirigidos segundo a vontade de seus chefes fundadores e fazendo parte de seu patrimônio particular”.

Prandi volta a dialogar com Bastide, pensando o candomblé como um espaço de recriação de uma África simbólica para os negros como forma de resistência ao mundo branco que era de trabalho, escravidão e miséria – nos capítulos 2 e 13 –, mas mostra que o candomblé deixa de ser uma religião de amarras étnicas, raciais e de classes sociais na década de 60, tornando-se uma religião universal. Vale dizer que já na década de 1940 observava-se a presença de brancos na religião. Sendo assim, a umbanda e o candomblé estão no mercado religioso competindo com outras religiões e disputando praticantes, importância social, espaço de poder e legitimidade. Mas, pelos aspectos elencados pelo autor, especialmente a umbanda, não têm passado pelo processo de renovação e têm perdido seguidores, correndo o risco de extinção, segundo as projeções numéricas. “Mudanças internas da religião significam necessariamente perigo para a sua sobrevivência institucional, não implicam apenas separação e ruptura. Ao contrário, quem não muda não sobrevive” (Prandi, 2023, p. 321).

A relação entre corpo, doença e cura no candomblé é abordada por Reginaldo Prandi no terceiro capítulo. Na cosmologia das religiões afro-brasileiras, o axé ocupa lugar central, entendido como força universal, presente em todos os seres vivos. Os humanos devem manter seu axé equilibrado, pois seu excesso ou falta pode resultar em doenças - uma das formas de cura para as doenças é obtida através da manipulação do axé. Por meio do jogo de búzios, as mães e pais de santo recebem o receituário de como tratar os pacientes, sendo a base e agência de cura na religião: “é através do oráculo que o sacerdote identifica a causa do mal e prescreve os remédios necessários, ou para curar, ou para evitar que a mesma coisa aconteça novamente” (Prandi, 2023, p. 83). Prandi demonstra rituais do candomblé relacionados à cura. O ritual do bori, para equilibrar o ori (a cabeça da pessoa), recebe especial destaque.

Ainda sobre rituais, Prandi dedica um capítulo inteiro à importância do ritual fúnebre do axexê, imprescindível para encerrar o ciclo de vida do iniciado da casa ou pai e mãe de santo. É neste ritual que se desfaz o assentamento do ori e os vínculos do orixá pessoal para o qual aquela pessoa foi iniciada e pelo qual se despacha o egum do morto para que ele alcance o orum. Mas Prandi identifica fragilidades na realização deste rito, especialmente em São Paulo, e o principal fato é haver poucos sacerdotes capazes de conduzi-lo.

Diferente da visão ocidental, em que a invenção do relógio no século XVIII se deu para dividir o tempo em períodos produtivos, para os povos africanos o tempo é cíclico: o dia começa quando o sol nasce e termina quando todos se deitam para dormir. Neste sentido, Prandi dedica os capítulos 6 e 9 para pensar a relação entre tempo, hierarquia, iniciação e modo de interagir com o mundo no candomblé. O capítulo 9 – “O candomblé e o tempo”, pensa como os candomblés no Brasil preservam, em certa medida, tal concepção de tempo, não associada ao relógio, mas sim aos preparativos para algo acontecer. No capítulo 6, Prandi descreve os rituais de transe, o comportamento dos santos, a relação do erê, um intermediário entre o filho de santo e o orixá e os papéis sociais do candomblé. O tempo de iniciação de um filho de santo constitui uma das bases da hierarquia: os mais velhos são mais respeitados e seus santos podem desfrutar de privilégios que não se aplicam aos mais novos.

No decorrer de *Brasil africano*, o autor se esforça para compreender as religiões afro-brasileiras, em especial o candomblé, em relação a outras religiões presentes no Brasil, com destaque para o catolicismo e espiritismo. O assunto passa por diversos capítulos, nos quais Prandi argumenta que o candomblé não distingue o bem e o mal do mesmo modo como o cristianismo, pois é uma religião que aceita o mundo como ele é. A diversidade étnica africana trazida para o Brasil por meio da escravização é outro tópico transversal.

A herança deixada pelos povos que conhecemos genericamente como iorubás, nagôs e bantos foi fundamental, pois a partir da religiosidade desses povos se formou “O candomblé jeje-nagô da Bahia, o batuque do Rio Grande do Sul, o tambor-de-mina do Maranhão e o xangô de Pernambuco” (Prandi, 2023, p. 258). Algo que, sem dúvida, diz muito sobre nossa brasilidade, conforme comentou João Luiz Carneiro, editor do livro. Por fim, vale destacar que a obra se encontra esgotada e outra edição deve ser publicada pela Editora Pallas.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

PRANDI, Reginaldo. As religiões afro-brasileiras nas ciências sociais: uma conferência, uma bibliografia. In: *Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais* (BIB-ANPOCS). São Paulo, n. 63, 2007. pp. 07-30. Disponível em <https://bibanpocs.emnuvens.com.br/revista/article/view/300>. Acesso em 15 de fevereiro de 2024.

PRANDI, Reginaldo. *Brasil africano: deuses, sacerdotes, seguidores*. São Paulo: Arché, 2023.

SOUZA, André Ricardo de. Reginaldo Prandi. In: LIMA, Jacob Carlos; BOMENY, Helena (org.). *Retratos: sociólogos e sociólogas*. Vol. 1. Florianópolis: Tribo da Ilha, 2021. pp. 228-230.

Recebida em 27/02/2024

Aprovada para publicação em 12/03/2024



CONTRIBUIÇÕES PARA O DEBATE EPISTEMOLÓGICO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

Contributions to the epistemological debate in Religion Sciences

Raquel de Lourdes de Miranda Guedes Pinheiro*

Universidade Federal da Paraíba (UFPB)

Themis Andréa Lessa Machado de Mello**

Universidade do Estado do Rio Grande do Norte (UERN)

DOI: 10.29327/256659.15.1-19

SENRA, F., VICTOR CAMPOS, F., ALMEIDA, T. *A epistemologia das ciências da religião: pressupostos, questões e desafios*. Curitiba: CRV, 2020.

A obra advém dos estudos do Grupo de Pesquisa Religião e Cultura do Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião (CR) da PUC/Minas e se soma aos esforços dos muitos pesquisadores e pesquisadoras da Área 44 da CAPES – Ciências da Religião e Teologia. Trata-se de uma composição com nove capítulos que articulam abordagens diferenciadas a partir de perspectivas teóricas diferente e necessárias à reflexão do meio acadêmico, assinala Senra na apresentação (p. 11)¹ que tece um panorama geral do livro sem redundâncias e nem reducionismos, ou seja, Flávio Senra não adianta os textos que seguem, mas catego-

* Historiadora e Mestre em Ciências das Religiões pela Universidade Federal da Paraíba (UFPB) e doutoranda no Programa de Pós-graduação em Ciências das Religiões da UFPB, pelo qual é bolsista da CAPES desde 2022. E-mail: raquelguedespinheiro@hotmail.com

** Assistente social pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN); Licenciada e Especialista em Ciências da Religião pela Universidade do Estado do Rio Grande do Norte (UERN); Mestre e Doutoranda em Ciências das Religiões pela Universidade Federal da Paraíba (UFPB). Professora de Ensino Religioso da Rede Municipal de Educação de Natal. Professora substituta no curso de Ciências da Religião da UERN. E-mail: themismello@hotmail.com

¹ As páginas que o leitor encontra entre parêntesis delimitam os textos dentro do livro, por exemplo “(p. 11)” significa que o texto se encontra na página 11, nos casos dos textos seguintes como o Prefácio de Eduardo Gross, por exemplo está delimitado como (p. 13-20) e assim sucessivamente.

riza-os de maneira que facilita a compreensão do leitor acerca do que vai ser encontrado na leitura.

No prefácio (p. 13-20), Eduardo Gross destaca o quão hercúlea é a tarefa de pesquisar teoria, epistemologia ou metodologia em qualquer área, sobretudo em Ciências da Religião e justifica com um breve histórico no qual aponta o surgimento das universidades brasileiras marcado pelo positivismo. Daí a falta de espaço para os estudos em religião, uma vez que os desafios da formação universitária focavam nos interesses tecnológicos econômicos e políticos do país. O autor chama a atenção para o fato de que estudar religiões no Brasil, como formação acadêmica, só se tornou possível a partir de 1980, ainda assim com o estigma de que é o tipo de estudo que não produz uma formação pragmática e imediatista, o que de fato, mediante a escassez de ofertas do mercado de trabalho somos levados a concordar com o autor.

Outro aspecto é o fato de que sobre o cientista da religião paira o pensamento de que sejam dignatários de uma vida religiosa e assim se justificaria uma profissão advinda de uma formação em religião nesse embate entre o positivismo cartesiano e as ciências humanas mais subjetivas há que se valorizar o diálogo plural e diverso.

No capítulo inicial, Luiz Henrique de Araújo Dutra (p. 20-43) apresenta as suas ideias em três seções, a saber: a) a distinção dos domínios do saber das ciências da natureza (ciências naturais) e das ciências da cultura (humanidades); b) uma abordagem de uma ontologia renovada com aportes 'emergentista' e 'perspectivista' que permite a compreensão das diferenças entre as ciências envolvidas mediante a diversidade dos fenômenos estudados por ambas; e por fim, c) a noção do modelo científico (a questão metodológica). O autor destaca que a concepção dualista dos seres humanos é o discurso auxiliar da separação entre as ciências, ou seja, enquanto seres humanos somos biológicos, mas também consciência.

Portanto, as características ontológicas e metodológicas das ciências da natureza mostram que lidam com causas naturais, objetos materiais, elaboram teorias articuladas, são objetivas e convergentes, enquanto as ciências da cultura, regra geral, lidam com valores, abstração, correlações empíricas, interpretações, subjetividades e divergências; em comum apresentam como elo de ligação os modelos científicos, embora com ressalvas uma vez que as construções teórico-conceituais são distintas. Nesse sentido, a unidade entre as ciências da natureza e as ciências da cultura não reside nos princípios, mas nos fatos metodológicos, na atividade de modelagem que apresenta uma base comum às duas.

Trata-se, portanto, de um texto que apresenta uma análise perspicaz das divergências e pontos de convergência entre as ciências da natureza e as ciências da cultura, destacando a importância da atividade de modelagem como um elo comum. No entanto, poderia ser enriquecido com exemplos concretos para ilustrar as complexidades dessas relações e tornar a argumentação mais acessível ao leitor não familiarizado com os conceitos abordados, muito embora não seja uma limitação do autor, mas que não há como esgotar a temática e então, seja tarefa impossível conhecer a hermenêutica por completo, sobretudo pela natureza dinâmica de cada ciência.

No campo do debate epistemológico das Ciências da Religião, Eduardo Rodrigues da Cruz (pp. 47-53) busca desmistificar o uso de termos sofisticados e aproximar a disciplina de um bom senso mais estabelecido na filosofia da ciência. A epistemologia tradicional, voltada para o estudo do conhecimento e da crença justificada tem evoluído para uma abordagem mais voltada para processos, especialmente após os anos 50 do século passado. A transição para uma abordagem mais prática da epistemologia, alinhada com as práticas específicas das disciplinas científicas, levou ao desenvolvimento de uma Filosofia da Ciência com dimensões históricas e sociológicas, o que nos leva a concordar com o autor que se por um lado o engajamento do pesquisador reflete os seus interesses sociopolíticos, também deu lugar às abordagens epistemológicas militantes que rechaçam o tradicionalismo, como a feminista e a pós-colonialista, por exemplo.

A Ciência da Religião, enquanto disciplina, requer uma abordagem multidisciplinar e pluralista, considerando diversos métodos e objetos de estudo. A epistemologia da virtude, uma abordagem mais normativa, destaca valores como acurácia, consistência, originalidade e responsabilidade intelectual na produção do conhecimento científico. Esta abordagem busca superar desafios associados à determinação e avaliação do conhecimento, reconhecendo que a ciência é um empreendimento coletivo, sujeito a debates e revisões constantes. Embora valores morais possam influenciar a pesquisa científica, é importante distinguir entre os domínios da ética, da política e da epistemologia, evitando abordagens que privilegiem agendas políticas em detrimento da busca pela verdade objetiva. A epistemologia, ao resgatar virtudes epistêmicas como a honestidade intelectual e a busca pela verdade, busca preservar a integridade do processo científico e evitar relativismos excessivos.

A estranheza apresentada por Frank Usarski (p. 55-68) enquanto cientista da religião com formação no Exterior² é de que no Brasil, apesar da firme caminhada acadêmica da Área os profissionais brasileiros ainda duvidam do que já deveria estar consolidada: a identidade nacional, sobretudo pelo arcabouço teórico existente, traduzido pelo perfil epistemológico que evidencia o estado da arte. Para Usarski, tal dicotomia é fruto do discernimento particular de alguns profissionais que não alcançam as fontes, quer seja por limitações linguísticas ou técnicas. Com o objetivo de mitigar essa lacuna, o autor apresenta um texto reflexivo baseado em três pontos, dois iniciais genéricos, que apontam para a ideia central do texto, tratam das especificidades da ciência: a postura acadêmica exigida por cientistas empíricos e as constituintes formais de uma disciplina universitária; outro, de modo específico, trata dos elementos identitários da Ciência da Religião, extraídos dos autores clássicos da área.

Na esteira dos textos anteriores e ainda tratando sobre os aspectos epistemológicos, o capítulo de Fabiano Victor Campos (p. 69-100) propõe uma análise crítica da polaridade dicotômica entre explicação e compreensão, que tem sido um ponto de contenda nas reflexões epistemológicas dentro do campo das Ciências da Religião. Ao examinar as raízes históricas desse debate e sua relação com os métodos próprios das Ciências da Natureza e Humanas, o autor destaca como as CR tem lidado com essa dicotomia e as consequências desse posicionamento para suas pesquisas e identidade disciplinar. Nesse sentido, é evidente a ideia do autor acerca das preocupações epistemológicas que norteiam os cientistas da religião, visando afirmar o status científico da disciplina, demandam uma abordagem crítica que muitas vezes tem sido evitada ou tratada de forma superficial.

A autocompreensão das Ciências da Religião como um campo de estudo legítimo, exige um engajamento mais profundo com as questões epistemológicas subjacentes e ignorar ou subestimar a complexidade dessa dicotomia compromete não apenas a qualidade das pesquisas realizadas, mas também a integridade intelectual da própria disciplina. Por esse entendimento, é crucial considerar as contribuições críticas da fenomenologia hermenêutica de Paul Ricoeur para superar essa dicotomia, afirma Campos (2020). Isto posto porque Ricoeur oferece uma perspectiva que transcende a mera oposição entre explicação e com-

² A palavra Exterior está no texto escrita com letra maiúscula para respeitar a escrita original dada por Frank Usarski, que certamente refere-se a ele próprio, sobre o fato de ter parte da sua formação na Alemanha.

preensão, permitindo uma abordagem mais integrativa e reflexiva das questões religiosas. Portanto, é imperativo que a Ciência da Religião abrace um diálogo mais robusto e crítico com suas bases epistemológicas, reconhecendo a necessidade de superar as limitações impostas por essa polaridade dicotômica no sentido de alcançar um maior rigor científico e uma compreensão mais profunda dos fenômenos religiosos.

O capítulo escrito por Amauri Carlos Ferreira e Flávio Senra (p. 101-116) aborda a chegada da disciplina no Brasil e a interdisciplinaridade com outras áreas científicas. O ponto de partida das Ciências da Religião no país há cerca de três décadas, foi de diálogo com experiências da disciplina na Europa, e assim fortemente marcada pela Teologia, nascida no seio de instituições confessionais, sem intenções de criar uma nova área de conhecimento, mas com o objetivo de ampliar o debate existente no ambiente eclesial. Os autores fazem uma retrospectiva sobre a constituição e os primeiros movimentos das Ciências da Religião com a formação dos primeiros programas de pós-graduação da área, especificando que estabeleceram uma abordagem a partir de uma perspectiva sobre perspectivas e que não se pode compreender tal realidade de outro modo.

Analisa-se a interdisciplinaridade³ um método perspectivo que tem atravessado os trinta anos de consolidação das ciências da religião em solo brasileiro, em busca de uma identidade pluralista e não confessional. Ainda nesse capítulo, é retratada a necessidade de as Ciências da Religião romper com os modelos racionalista e positivista presentes na academia, assumindo uma abordagem interdisciplinar, pois o próprio fato religioso é complexo e exige estudos que discutam com outras áreas disciplinares. A interdisciplinaridade, na visão dos autores, não é uma temática recente e nem uma unanimidade, mas foi adotada por questões circunstanciais dentro das instituições que se propuseram a iniciar os primeiros programas de CR no Brasil, por ser um método em ascensão, apesar da visão sobre a disciplina ser na época, muito vaga.

Concordamos que as Ciências da Religião teve a sua origem atrelada aos Programas de Pós-graduação confessionais, mas que ao longo da sua trajetória e desenvolvimento tem procurado um caminho em busca de se consolidar como uma ciência independente da teologia, de caráter plural e não confessional, propondo-se a trabalhar em interdisciplinaridade com outras ciências, por ser uma área de estudo recente e ainda em busca da sua identidade.

³ A interdisciplinaridade se realiza em fronteiras com outras áreas de conhecimento, no contato com novas ciências, gerando um campo novo na junção de disciplinas (Ferreira; Senra. p. 109).

A temática da interdisciplinaridade também trabalhada no texto de Tatiane Aparecida Almeida (p. 117-130), aborda uma perspectiva de apresentar a distinção e a relação entre disciplinaridade e interdisciplinaridade nas Ciências da Religião no âmbito pedagógico, científico e epistemológico atual. A autora faz um recorte histórico sobre o desenvolvimento da disciplinaridade, a partir dos primórdios do capitalismo e da ciência moderna, que ganha notoriedade no desenvolvimento das universidades, nos séculos XVIII e XIX. Já a interdisciplinaridade surge recentemente, a partir da década de 1960, como uma crítica ao método disciplinar. A autora destaca ainda a importância da ciência surgir a partir de movimentos progressistas que lutavam pela redemocratização da sociedade, como por exemplo, o movimento estudantil, também como precursora da crítica da disciplinaridade, sendo um contraponto ao método. Após um período de pouca credibilidade no Brasil, a partir de 1970, a ciência passou por um processo básico de estruturação, com uma mudança importante, a interdisciplinaridade asseguraria o desenvolvimento das pesquisas nas universidades, sendo o seu avanço trilhado paralelamente ao da construção e evolução da educação.

A autora descreve o surgimento dos primeiros programas de Ciências da Religião, nos quais os estudos das interdisciplinaridades começaram a se desenvolver a partir de 1969, sobretudo, com a criação do Programa de Pós-graduação da Universidade de Juiz de Fora (UFJF), primeiro da área, seguido pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), e Universidade Metodista de São Paulo (UMESP), em 1978 e 1979, respectivamente. As Ciências da Religião no Brasil tem em sua característica a contribuição de outros saberes provenientes de várias áreas de conhecimento, a saber: História, Sociologia, Antropologia, Psicologia, Filosofia. A autora enfatiza que Usarski concebe as Ciências da Religião como ciência integral, como um ponto de intersecção do que ele chama de várias subdisciplinas. Mas esse não é o quadro inicial das Ciências da Religião no Brasil, que seguiu uma perspectiva interdisciplinar e não como uma ciência autônoma, segundo Ferreira e Senra (p. 126).

O debate gerado no texto de Tatiane Aparecida Almeida continua nos dias atuais, pois essa é uma discussão que prevalece entre os teóricos da área, seria a Ciência da Religião uma disciplina autônoma, ou uma área em intersecção com outras ciências? Ciência da Religião ou Ciências da Religião? Concordamos que é um tema que ainda suscita muitos debates, e abre espaço para as duas abordagens.

No texto de Pierre Gisel (p. 131-148) é apresentada uma abordagem acerca dos conflitos entre a Teologia e as Ciências das Religiões. Inicialmente fala sobre a neutralidade ou engajamento, o que, segundo o autor não aconteceria com alguns teólogos, que colocam em primeiro lugar os interesses da instituição religiosa. Apesar dessa observação, defende não ser possível existir uma neutralidade científica, mas que os programas e pesquisadores das instituições confessionais das CR, devem procurar uma emancipação progressiva. A segunda abordagem na ordem de debates tem como título, Pluralidade Religiosa ou busca de uma tradição determinada. No desenvolvimento desse título, afirma que a superação da oposição entre as duas ciências, visando uma coexistência pacífica não pode ser resolvida através da criação de plataformas acadêmicas, apesar de que trocas e interações possam acontecer a partir desse caminho.

A terceira ordem de debates fala sobre um deslocamento ou um descentramento operado pelas ciências das religiões, pois o fenômeno religioso seria múltiplo, e não mais o mesmo que a teologia estuda. Além do que, nem todas as formas religiosas desenvolvem uma teologia. Nessa abordagem, o autor aponta também a discussão se a religião leva a uma organização comunitária ou eclesial própria. Então, sugere que seja analisado as duas principais referências do significado da palavra religião, o *Relegere* e o *Religare*. Enfim, o autor deixa claro que ambas as disciplinas, mesmo com suas especificidades tem uma relevância para a sociedade.

A Teologia embasa algumas tradições religiosas, com muita ênfase, o Cristianismo. Entendemos que ao longo do seu desenvolvimento como um novo campo de estudo, as Ciências da Religião tem procurado se desvencilhar da Teologia, junção natural num processo inicial da chegada ao Brasil, já que iniciou o seu caminho em instituições confessionais, com exceção da UFJF, uma instituição pública. Apesar da busca pelo distanciamento, concordamos com o autor que ambas são importantes para a sociedade, porém observando que a independência de ambas é salutar e relevante para que as Ciências da Religião se estabeleça definitivamente como autônoma, independente da Teologia.

No texto de Paulo Agostinho Nogueira Baptista (p. 149-168), há uma preocupação com o estudo das religiões a partir das epistemologias decoloniais, afirmando que, enquanto a caminhada desses estudos em academias do primeiro mundo avançou, os desafios no terceiro mundo continuam enormes. O autor fez um levantamento bibliográfico em busca de

contribuir para essa discussão, com pesquisa em autores como Mircea Eliade, Karl Popper e Thomas Kuhn.

Dando continuidade ao texto, apresenta as epistemologias críticas pós-coloniais e o paradigma ecológico. Ele vai utilizar o princípio epistemológico de Eliade para desenvolver as discussões, assim como o princípio epistemológico de Jupiassu, que derruba o mito da neutralidade e da objetividade científicas. Continua o texto, afirmando que o paradigma ecológico nasce como crítica ao paradigma moderno, por sua vez, foi contraponto ao dogmatismo clássico e medieval, e ao existencialismo. Posteriormente, pensadores como Edgar Morin oferecerão novas perspectivas sobre a epistemologia, dentre eles, o pensamento complexo, em oposição ao conhecimento fragmentado.

Esse movimento mostrado pelo autor é extremamente positivo, pois enquanto as Ciências da Religião em países de primeiro mundo tiveram um avanço significativo, no terceiro mundo, esse avanço foi muito lento, a partir de um conhecimento fragmentado, provavelmente por esse aspecto, as CR no seu início no Brasil tenham trilhado o caminho de uma área que estava interligada a outras disciplinas. A partir do desenvolvimento do pensamento complexo, abre-se espaço para a transdisciplinaridade, inclusive nas CR, possibilitando a intersecção da área com áreas diversa de estudo e pesquisa.

Em seu texto, Ana Ester Pádua Freire (p. 169-184) afirma que a interdisciplinaridade permeia as Ciências da Religião, pois o estudo do fenômeno religioso utiliza-se de um instrumental científico-plural, com metodologias diversas. A partir dessa perspectiva, a autora apresenta uma proposta de diálogo das CR com o feminismo, que mesmo não sendo um movimento simpático ao mundo científico, por este ser predominantemente masculino, tem sido impactado tanto com a presença feminina como produtora da ciência, como objeto desta.

A entrada das mulheres na ciência alterou a maneira de fazer ciência, como também a forma de fazer pesquisa. Segundo a autora, a partir do século XX, o feminismo tem permeado saberes, trazendo diversas abordagens à cientificidade e proporcionando um maior acesso das mulheres à ciência. O feminismo é um movimento político, dinâmico, construído a partir das resistências, derrotas e conquistas das mulheres ao longo da história. O fazer ciência pelas feministas tem um caráter ético-político, através de uma práxis política, contrária à objetividade e neutralidade científicas do positivismo.

A epistemologia feminista é composta por uma diversidade de ideias, aproximações e argumentos, buscando reverter o preconceito de gênero da ciência tradicional, que é branca, androcêntrica e ocidental. Freire finaliza o texto, observando que as Ciências da Religião recebem contribuições de outros campos disciplinares, portanto, também lançam mão do referencial teórico-feminista, resgatando as mulheres de sua invisibilidade, e interpretando-as a partir de sua existência.

A autora faz uma crítica sobre a não presença de mulheres nas publicações da área de Ciências da Religião. Concordamos com o debate trazido por ela, ao abordar o feminismo, e como as características do movimento podem contribuir com debates dentro das CR. É perceptível o quanto a ciência é masculina, perceptível nos eventos da área, no corpo docente das universidades e nas publicações. É necessário que a epistemologia feminista e sua diversidade seja valorizada e traga novas perspectivas para as Ciências da Religião.

Recebida em 11/03/2024

Aprovada para publicação em 01/04/2024



POR AMOR À SIÃO E DESPREZO À RAMALLAH?

Out of love for Zion and contempt for Ramallah?

Magno Paganelli*

Faculdade Evangélica de São Paulo (FAESP)

DOI: 10.29327/256659.15.1-17

FERREIRA, Franklin. *Por amor de Sião: Israel, Igreja e a fidelidade de Deus*. São Paulo: Vida Nova, 2022. 448 p.

O crescimento do neopentecostalismo trouxe inovações para o campo evangélico e pentecostal clássico. O que é chamado de “sionismo evangélico” (Paganelli, 2018), “judeofilia” (Reinke, 2022) ou “filossemitismo” (Topel, 2011) é aspecto que tem movido a atenção da comunidade cristã e seus líderes. A presente resenha apresenta a obra supracitada, que vem na esteira desse movimento. Escrita por um autor que se posiciona na tradição da igreja cristã, onde estão aqueles que professam a teologia produzida no século XVI. O autor da obra é mestre em Teologia, professor da mesma disciplina e autor de uma Teologia Sistemática, que tem a co-autoria de Allan Myatt, publicada também pelas Edições Vida Nova.

O livro se divide em seis capítulos, quais sejam: 1° *A longa sombra do antissemitismo na Cristandade*, 2° *A tradição reformada*, 3° *A tradição luterana*, 4° *A tradição católica romana*, 5° *Temas teológicos*, e 6° *O dever de memória*, além da Introdução. Há, também, três apêndices: 1° *Declaração do Seminário Teológico Fuller (EUA)*, sobre a necessidade “de estar em oração para que a presença judaica no Oriente Médio seja um instrumento de Deus para reconciliação e paz”; 2° *Proposta da Igreja Presbiteriana na América sobre a*

* Pós-doutor (EACH-USP). Doutor em História Social pela Universidade de São Paulo (USP), mestre em Ciências da Religião pela Mackenzie. Professor na FAESP e pesquisador do GT Oriente Médio e Mundo Muçulmano (LEA-USP, CNPq). E-mail: paganelli.magno@gmail.com

evangelização dos judeus e 3º um compilado de filmes, séries e documentários sobre a vida e a história dos judeus. Finaliza a obra, uma bibliografia considerável.

Na Introdução, o autor informa (p. 31) as perguntas que motivaram a escrita de sua obra: “O que os cristãos reformados – que amavam a língua hebraica, os judeus e a terra de Israel – acreditavam, entre os séculos 16 e 19, sobre a grande conversão dos judeus ao Messias, antes de sua segunda vinda? O que os cristãos reformados pensavam sobre o retorno dos judeus para a sua terra ancestral nesse mesmo período? Os cristãos reformados teriam visto este retorno como o cumprimento de profecias bíblicas?”

O objetivo declarado do livro é “deixar claro [...] que o sionismo cristão precede o sionismo judaico em pelo menos 200 anos” (pp. 45 e 52). Um anacronismo, já que o termo “sionismo” foi criado em 1885 pelo escritor judeu-austriaco Nathan Birnbaum, é tentativa de agradar à comunidade judaica, como cristãos adventistas fizeram no passado (Paganelli, 2018). Introduz a história de Israel, da revolta de Simão bar Kochba, passando para o pós-Segunda Grande Guerra, na sessão especial da Assembleia Geral da ONU (1947), para a “partição da Palestina britânica”. Apresenta a Declaração de Independência, de maio de 1948, e a *Nakba* (não menciona o termo, que significa *catástrofe* do povo palestino), e o deslocamento de 700 mil palestinos residentes no território como “fuga”.

Diz haver “fartas evidências de que Israel não roubou suas terras dos árabes palestinos” (p. 43), sem nem sequer apresentar uma fonte para a informação. Diz que “os judeus estão presentes na região há mais de três mil anos. Do século II ao XIX, “Palestina” nunca foi claramente distinguida de uma ‘Síria’ muito maior”, ignorando dados amplamente conhecidos de que na virada para o século XX, a população local era de uma minoria judaica de “174.606 pessoas entre um total de 1.033.314” árabes, sustenta Edward Said (2012, p. 13-14).

O autor declara ter feito opção de deixar a ampla gama de autores citados “falarem livremente”. Isso o fez citar textos longos integralmente, “sermões e obras teológicas, e documentos confessionais” (p. 32), o que contribuiu para encompridar o livro desnecessariamente, e fez do autor um compilador de argumentos de terceiros. Em alguns casos, não observou que os autores citados se contradiziam, como veremos. Muitas vezes não citou a fonte, abrindo e fechando aspas, sem dar a indicação da autoria da citação.

O capítulo 1 procura demonstrar o equívoco da Igreja em sua abordagem à questão de Israel no plano redentor. Começando com Marcião, que rejeitou a inclusão de textos de

caráter judaico em seu cânon, aponta a separação entre a igreja e a sinagoga como um fenômeno que se desenhou nas revoltas judaicas de 66-70 e de 132-136, quando tal separação pode ser identificada anteriormente, como visto no livro de Atos.

Para defender os judeus e acusar a Igreja de antissemitismo, distorce a história, afirmando que os cristãos acusaram os judeus coletivamente pela morte do Senhor, o “deicídio”. “Da acusação de deicídio surgiu uma teoria da substituição”, em que a Igreja substituiu Israel. Com maior ou menor virulência, o expediente antissemita é atribuído a diversos dos grandes nomes consagrados da Patrística (p. 65).

A citação que faz de Jaroslav Pelikan, de que “praticamente todo escritor cristão importante dos primeiros cinco séculos compôs um tratado contra o judaísmo” (p. 65) evidencia, não o antissemitismo acusado pelo autor, mas o modo como a Igreja se percebia distinta em relação ao judaísmo. Ao apontar a separação entre a igreja e a sinagoga, os autores da Patrística expressaram a autocompreensão da Igreja, o que nada tem que ver com antissemitismo.¹

Por exemplo, *Diálogo com Trifão*, datado de meados do século II, escrito por Justino filósofo e mártir, os interlocutores discutem ideias sobre Deus e a filosofia, contrapondo cristianismo e judaísmo, o que inegavelmente é o exercício dialético comum. Isto em nada se aparenta com qualquer traço de antissemitismo, que tem mais a ver com a ideia de extermínio de um grupo étnico específico. Do mesmo modo, *Petição em favor dos cristãos*, de Atenágora de Atenas, de final do século II, não tem caráter genocida simplesmente por criticar as ideias ateístas e crenças míticas dos gregos e egípcios; aliás, a obra é marcadamente racional e utiliza argumentos com estrutura filosófica não tendenciosa como Ferreira quer fazer o seu leitor crer.

Ademais, a afirmação de Pelikan é uma generalização grosseira. A expressão cristã de sua fé foi orientada pelo próprio Cristo e seus apóstolos, que não reformaram o judaísmo, mas criaram algo novo, o Caminho (cf. Atos 9.2). Entre os reformadores, Lutero figura como o antissemita por excelência (p. 74), especialmente em função de sua obra “Sobre os

¹ Não há uma definição única para antissemitismo, mas adotamos aqui a definição dos anos 1970 da Liga Antidifamação Judaica. Ela é concisa, mas aceita: “A crença ou comportamento hostil aos judeus só porque são judeus. Pode assumir a forma de ensinamentos religiosos que proclamam a inferioridade dos judeus, por exemplo, ou de esforços políticos para isolá-los, oprimi-los ou feri-los de outra forma. Também pode incluir opiniões preconceituosas ou estereotipadas sobre os judeus.” In Coleção IBI - Instituto Brasil Israel Guia Contra o Antissemitismo. São Paulo: IBI, 2023.

judeus e suas mentiras”. Mas, os demais reformadores não seguiram unânimes a posição do reformador de Wittenberg. Calvino entendeu que a Igreja abarcaria gentios e judeus convertidos à fé cristã e, encerrado o tempo dos gentios, os judeus “se converterão de sua apostasia à obediência da fé” (p. 78).

O autor adverte que o antissemitismo é uma “ameaça contínua” contra os judeus, e relaciona os episódios emblemáticos, como o caso Dreyfus, na França; o Holocausto, na Alemanha; o atentado contra o prédio da Associação Mutual Israelita Argentina (AMIA), em que o Irã foi apontado como mandante e o grupo Hezbollah o executor.

No capítulo 2 cita inúmeros personagens que criam na restauração dos judeus, o que se deu, basicamente, pela leitura das Escrituras. Nada há de excepcional nisso, pois a leitura do Novo Testamento deixa claro em capítulos como Romanos 9—11, entre outros. Neste capítulo, o autor praticamente faz de Israel a chave hermenêutica das Escrituras e nos arriscamos a afirmar ser a sua interpretação etnocêntrica e menos cristocêntrica.

Os puritanos do século XVII (Inglaterra e Escócia), os anglicanos William Perkins, Thomas Draxe e Thomas Brightman, o ministro escocês Robert Leighton, entre batistas e congregacionais defenderam a restauração de Israel. Na Holanda, com sinagogas disfarçadas na época do Sínodo de Dordrecht (1618-1619), havia judeus de ascendência portuguesa. Perseguidos pela Inquisição, mudaram-se para o Recife, fundando a primeira sinagoga nas Américas. No Brasil, perseguidos pelo pe. Antônio Vieira (1608-1697), mudaram-se para a Nova Amsterdã, na moderna cidade de Nova Iorque, conforme aponta Clóvis Bulcão (2008, p. 199-202).

O autor segue afirmando o retorno dos judeus da diáspora como plano de Deus para o *eschaton*,² mesmo que autores de renome entendessem que a Igreja não substituiria Israel. Apesar das vozes dissonantes que, segundo a visão do autor, alimentaram o antissemitismo, a restauração de Israel seria completada, como afirmam as Escrituras.

Há citações de autores norte-americanos reformados, como o batista Roger Williams e o congregacional Jonathan Edwards. A essa altura, Ferreira introduziu instituições, como a Sociedade de Londres para a Promoção do Cristianismo entre os Judeus (LSJ), fundada em 1809, e a Sociedade Batista Missionária (BMS), fundada em 1792. Isso fez com a finalidade de mostrar que o apoio da Igreja a Israel se consolidava: “A LSJ foi ativa na fundação

² Termo grego que dá origem ao português escatologia, a doutrina das últimas coisas.

da Igreja de Cristo em Jerusalém, perto do portão de Jaffa, a mais antiga igreja protestante no Oriente Médio, concluída em 1849” (p. 118)

Franklin Ferreira conclui o capítulo com nomes expressivos da Igreja no século XX, da Europa e dos Estados Unidos, não por acaso os países que impuseram problemas ao Sul Global, pois os seus interesses econômicos ainda pautam a agenda de interesses políticos da igreja. O mesmo ocorre na tradição católica dos jesuítas, enviados por papas e reis nas mesmas caravelas que os “descobridores”. No entanto, não lemos uma análise crítica, de qualquer questão, como se economia, política, religião, cultura e sociedade fossem cano-nizadas ao apoiar a criação do Estado de Israel.

O capítulo 3 inicia com Philip Jacob Spener, Hanz “John” Nicolayson, Nicolaus Zin-zendorf, ou personagens do século XX, como Emanuel Hirsh, Walter Grundmann, que “as-sumiram uma postura antissemita”; mas também Dietrich Bonhoeffer, que manifestou seu apoio aos judeus, suscitando a ira do Regime de Hitler. Cita documentos, como a Confissão de Betel (p. 156) e a afirmação do “sínodo da Renânia da Igreja Evangélica na Alemanha, o primeiro documento oficial de uma igreja cristã a refletir teologicamente sobre o Holo-causto” (p. 161). O capítulo 4 segue a estrutura do capítulo anterior, por sua vez, mencio-nando nomes de católicos que defenderam o povo judeu, como os papas João Paulo II e Bento XVI, além de documentos oficiais da Igreja Católica. Portanto, são capítulos bons do ponto de vista da informação histórica, com boa bibliografia, como é característica geral da obra, e procurando um equilíbrio de forças.

O capítulo 5 trata de “Temas Teológicos” da Igreja que tocam ao povo judeu. Alguns temas são a eleição soberana graciosa, as alianças da graça (com Adão, com Noé, com Abraão, com Israel, com Davi e a nova aliança), a Lei do Shabat, a terra, Palestina ou Israel? e o Holocausto. O autor vê continuidade, não ruptura, com o advento da Igreja. Alguns pontos trataremos a seguir, em Análise, enquanto outros nem sequer há unanimidade entre cristãos e demandariam mais espaço para apontar inconsistências.

O último capítulo tem o título “O dever de memória”, o que induz o leitor a refletir sobre um suposto “dever” que cristãos têm de honrar, proteger e trabalhar pelo estabele-cimento definitivo dos israelenses na terra, e inicia retomando o tema teológico já aborda-do da necessidade, segundo ele urgente, de abandonar “com todas as forças toda noção supersessionista ou de substituição de Israel pela Igreja” (p. 359).

Por se tratar de obra e de autor do campo da teologia reformada, algumas afirmações soam estranhas, como “O futuro da igreja está na salvação de todo o Israel” (p. 44). Teólogos que se reconhecem ortodoxos (os reformados incluídos), evitam associar qualquer evento, esforço pessoal ou personagem à salvação pela graça, uma vez que a Cristologia reformada, expressa no lema *Solus Christus*,³ dá conta do passado (salvação consumada) e do futuro, no *eschaton*. Nenhum benefício é conferido à Igreja, quer pelo esforço missionário, quer pela salvação de Israel. Este se configurou em alguns momentos da obra como uma espécie de agente da salvação, um co-redentor, quando é pública a posição do autor em outras obras.

Afirmou-se: “Portanto, o sionismo cristão que proponho (*sic*) não está conectado ao dispensacionalismo, mas inserido firmemente na tradição reformada, em diálogo com a tradição luterana, católica romana e judaico-messiânica. Uma das convicções que perpassam essa obra é a crença de que a Escritura afirma que *Deus salva o mundo por meio de Israel* e do israelita perfeito, o Messias Jesus” (p. 52, ênfase acrescentada). Novamente, o leitor pode inferir disso algo que a Escritura jamais afirmou, “que Deus salva o mundo por meio de Israel” e o autor, para se distanciar do dispensacionalismo que ele rejeita, recorre a uma purificação de tradições que historicamente não foram aceitas. Exemplo disso temos na p. 57: “O judaísmo não pode ser simplesmente considerado como outra religião; os judeus são os nossos ‘irmãos mais velhos’ (João Paulo), os nossos ‘pais da fé’ (Bento XI)”. Se considerarmos o judaísmo a mesma religião, suspeitamos tratar-se de um sincretismo sofisticado, em que se utiliza elementos outrora abolidos pelo Senhor.

Observa-se entremeada ao texto a tentativa de apagamento da história palestina (também chamado genocídio cultural) em expressões como “território da Palestina anteriormente turca” (p. 47). Agrava esta situação (perguntamo-nos se se configura racismo) as perguntas feitas na nota 11 da p. 43, para as quais existem sólidas respostas.⁴

Ao atacar o supersessionismo, convoca cristãos a reexaminar essa doutrina, a fim de a Igreja resgatar a motivação para que “invista em missões aos judeus, em parcerias éticas

³ Os chamados *Cinco Solas*: *Sola Scriptura*; *Solus Christus*; *Sola Gratia*; *Sola Fide* e *Soli Deo Gloria*.

⁴ São elas: “Portanto, se alguém está seguro de que a ‘Palestina’ é um país que tem suas raízes registradas pela história, espero que possa responder algumas perguntas a este respeito: (1) quando foi fundado, e por quem? (2) quais eram suas fronteiras? (3) qual era sua capital? (4) como se chamavam suas principais cidades? (5) quais eram suas bases econômicas? (6) quais eram suas formas de governo? (7) quem eram seus líderes antes do egípcio Yasser Arafat? (8) que idioma falavam?”.

e sociais com a fé judaica” (p. 48); mas devemos perguntar se essa é a vocação da Igreja ou uma tendência inovadora. Duas páginas depois, sem explicar o que quer dizer por “Israel nacional”, insiste: “Essa obra se propõe a rejeitar o supersessionismo [...] reafirmando a eleição soberana e corporativa do Israel nacional” (p. 50).

A Escritura deixa claro que não é o ser judeu que garante a salvação (Mateus 3.9-10), portanto, nem a nacionalidade ou a hereditariedade contam no plano de Deus. Isso deveria estar claro para qualquer teólogo do quilate do autor da obra. Mas, além da perspectiva teológica que é tomada unilateralmente, o autor, escrevendo em um momento histórico em que as abordagens à questão do sionismo, à chamada “questão da Palestina” e de tantos outros caminhos de acesso ao tema são amplamente disponíveis, simplesmente ignora a necessidade de interagir as demais disciplinas ou, nem mesmo se ocupa de mencioná-las em sua obra. Por mais que se esforce para demonstrar ao seu leitor ter feito uma ampla e aprofundada pesquisa, o produto que entrega ao público não se desvincula do teor militante, propagandístico já conhecido. Fazendo assim, acrescenta ao denunciado mercado das práticas judaizantes, denunciadas desde o século I, mais um reforço com disfarce intelectual.

Por fim, a partir da p. 305, uma citação de Willem A. VanGemeren, vê-se o esforço para legitimar a ocupação da terra pelo Estado de Israel, mas a citação tem equívocos históricos e interpretativos: “Quando Jerusalém foi destruída, a população judaica permaneceu na Judeia e na Galileia em grande número. A maioria dos judeus deixou voluntariamente a terra durante os séculos subsequentes por causa de oportunidade de negócios em outros lugares”. Como foi voluntariamente se houve invasão romana? E se deixaram, não Jerusalém, mas a Judeia e a Galileia, a terra ficou desocupada e outros povos puderam habitá-la.

Mas ele segue: “[...] no entanto, uma comunidade florescente continuou na Palestina (*sic*) [...]. A escavação de antigas sinagogas testemunha uma próspera e erudita população judia na região”, quando tinha afirmado a evacuação. “Argumentos contra o futuro de Israel na terra, baseados em uma visão ingênua da história, não são incomuns porque a maioria dos cristãos não reconhece a história do judaísmo pós-70 d.C.” (p. 306). Errado, pois indicamos (Paganelli, 2022) as peregrinações de cristãos e judeus, usando fontes dos primeiros séculos que dão conta do êxodo judeu e o retorno, promovido pelo Imperador.

O *Itinerário de Mukaddasi*⁵ (946 A.D.) é o mais informativo relato produzido no período sobre a região, a população e os costumes, e fala da autorização do Império no séc. IV para judeus retornarem às peregrinações para a região.

Como antecipamos, a citação da p. 334 contradiz VanGemeren. A citação de VanGemeren (p. 306) diz que “a preocupação apostólica é pela conversão do povo judeu”, o que não é totalmente verdadeiro para nenhum dos evangelhos. “A restauração da terra nunca foi um problema porque os judeus estavam na terra e permaneceram nela em grande número por centenas de anos após a queda de Jerusalém (70 d.C.)”. Num ponto diz que os judeus, a maioria deles, deixou a terra “voluntariamente”; aqui, permaneceram nela em grande número, e no mesmo período.

O historiador tem nesta obra, no entanto, um rico apanhado de fontes e de perspectivas pelas quais poderá construir a sua narrativa a partir da própria cosmovisão. Em outras palavras, Franklin Ferreira reuniu um vasto apanhado de autores e bibliografia, a partir dos textos que leu, ora criticando, ora defendendo Israel e os judeus. Evidentemente, ele teceu sua obra a partir de uma perspectiva já conhecida e esperada em função de textos seus anteriores. Do ponto de vista historiográfico, isso nos parece tendencioso para um historiador; do ponto de vista teológico, é dúbio e até contraditório, se considerarmos a teologia da reconciliação, do apóstolo Paulo (expressa em textos como Romanos 11.15; 2Coríntios 5.17; Colossenses 1.19-22; Colossenses 3.11). Por outro lado, dá ao pesquisador pontos de partida para aprofundar o entendimento sobre ambos os lados da questão. Já o leitor mediano, não crítico, deve ficar com a sensação de que leu uma obra transparente, bem fundamentada e confiável.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BULCÃO, Clóvis. *Padre Antônio Vieira, um esboço biográfico*. Rio de Janeiro: José Olympio, 2008.

PAGANELLI, Magno. *A história recente do turismo religioso brasileiro e seu papel no conflito Israel-Palestina*. Tese (Doutorado em História Social). São Paulo: Universidade de São Paulo, 2018.

⁵ MUKADDASI, Palestina under the Moslems: a description of Syria, including Syria and Holy Land (From A.D. 650 to 1500). London, 1890.

REINKE, André Daniel. *Paixão por Israel: aspectos da judeofilia no protestantismo brasileiro e seus reflexos no cotidiano religioso do Brasil*. Tese (Doutorado em Teologia). São Leopoldo: EST, 2022.

SAID, Edward. *A questão da Palestina*. São Paulo: Ed. Unesp, 2012.

TOPEL, Marta Francisca. A inusitada incorporação do judaísmo em vertentes cristãs brasileiras: algumas reflexões. In: *Revista Brasileira de História das Religiões*. ANPUH, ano IV, n. 10, maio de 2011. pp. 35-50.

Recebida em 03/01/2024

Aprovada para publicação em 08/01/2024



NOMINATA DE PARECERISTAS 2024.1

ANGOLA

Instituto Superior Politécnico Tocoísta: **Patricio Batsikama**

AMAZONAS

Universidade Federal do Amazonas: **Sidney Antonio da Silva**

BELÉM

Universidade Federal do Pará: **Maria Páscoa Sarmiento de Sousa**

Universidade Federal do Pará: **Osvaldina dos Santos Araujo**

CEARÁ

Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira: **Larissa Gabarra**

Universidade Estadual do Ceará: **Emanuel Freitas da Silva**

Universidade Federal do Ceará: **Ana Paula Luna Sales**

ESPÍRITO SANTO

Conselho Estadual do Ensino Religioso do Espírito Santo: **Fabiano Aparecido Costa Leite**

GOIÁS

Secretaria Estadual de Educação: **João Guilherme de Trindade Curado**

Universidade Estadual de Goiás: **João Paulo de Paula Silveira**

ITÁLIA

École Française de Rome: **Jair José dos Santos Junior**

MARANHÃO

Universidade Federal do Maranhão: **Wheriston Silva Neris**

MINAS GERAIS

Instituto Federal do Sudoeste de Minas Gerais: **Angelica Aparecida Silva de Almeida**

Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais: **Flávio Augusto Senra Ribeiro**

Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais: **Brasil Fernandes de Barros**

Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais: **Giseli do Prado Siqueira**

Universidade Estadual de Montes Claros: **Felipe Azevedo Cazetta**

Universidade Federal de Minas Gerais: **Cristina Maria de Castro**

Universidade Federal de Juiz de Fora: **Antonio Gasparetto Júnior**

Universidade Federal de Juiz de Fora: **Eduardo Gross**

Universidade Federal de São João Del-Rei: **Ingrid Silva de Oliveira Leite**

PARAÍBA

Universidade Federal de Campina Grande: **Arilson Silva de Oliveira**

PARANÁ

Pontifícia Universidade Católica do Paraná: **Elias Wolff**

Universidade Estadual de Maringá: **Marcia Regina de Oliveira Lupion**

Universidade Estadual do Paraná: **Frank Antonio Mezzomo**

PERNAMBUCO

Universidade Católica de Pernambuco: **Zuleica Dantas Pereira Campos**

Universidade Católica de Pernambuco: **Luiz Claudio Barroca da Silva**

Universidade Católica de Pernambuco: **Hélio Pereira Lima**

Universidade Católica de Pernambuco: **Daniel Vaz Curado Ribeiro de Menezes Costa**

Universidade Federal de Pernambuco: **Paulo Julião da Silva**

RIO DE JANEIRO

Arquivo Nacional: **Rodrigo de Sá Netto**

Centro Federal de Educação Tecnológica Celso Suckow: **Cecilia dos Guimarães Bastos**

Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro: **Gerson Lourenço Pereira**

Universidade Cândido Mendes: **Fábio Py**

Universidade do Estado do Rio de Janeiro: **Eveline Viterbo Gomes**

Universidade do Estado do Rio de Janeiro: **Daniela Calvo**

Universidade do Estado do Rio de Janeiro: **Leandro Timotheo Muniz**

Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro: **Leandro Garcia Pinho**

Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro: **Márcia Leitão Pinheiro**

Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO): **Marco Aurélio Corrêa Martins**

Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO): **Nilton José dos Anjos de Oliveira**

Universidade Federal do Rio de Janeiro: **Andreia Cristina Lopes Frazao da Silva**

Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro: **Sabrina Soares D' Almeida**

Universidade Salgado de Oliveira (UNIVERSO): **Adriana Gomes**

RIO GRANDE DO SUL

Faculdades EST: **Júlio César Adam**

Faculdades EST: **Wilhelm Waccholz**

Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul: **Agemir Bavaresco**

Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul: **Jacques Alkalai Wainberg**

SANTA CATARINA

Universidade Alto Vale do Rio do Peixe: **Joel Haroldo Baade**

SÃO PAULO

Fundação Getúlio Vargas: **Salem Hikmat Nasser**

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo: **Gil Vicente Nagai Lourencao**

Universidade de São Paulo: **Sabrina Soares D'Almeida**

Universidade Federal do ABC: **Verônica Maria Teresi**

Universidade Federal de São Paulo: **Ágatha Francesconi Gatti**