



DIFERENTES E IGUAIS

religiões e dinâmicas
migratórias na cidade
de São Paulo

Suzana Ramos Coutinho
Wagner Lopes Sanchez
organizadores

DIFERENTES E IGUAIS:
RELIGIÕES E DINÂMICAS MIGRATÓRIAS
NA CIDADE DE SÃO PAULO



PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
Reitora: Maria Amalia Pie Abib Andery

edue

EDITORA DA PUC-SP

Direção:

Thiago Pacheco Ferreira

Conselho Editorial

Maria Amalia Pie Abib Andery (*Presidente*)

Carla Teresa Martins Romar

Ivo Assad Ibri

José Agnaldo Gomes

José Rodolpho Perazzolo

Lucia Maria Machado Bógus

Maria Elizabeth Bianconcini Trindade Morato Pinto de Almeida

Rosa Maria Marques

Saddo Ag Almouloud

Thiago Pacheco Ferreira (*Diretor da Educ*)

SUZANA RAMOS COUTINHO
WAGNER LOPES SANCHEZ

organizadores

DIFERENTES E IGUAIS: religiões e dinâmicas migratórias na cidade de São Paulo

educ

Plano de Incentivo à Pesquisa
PIPEq
PUC-SP

São Paulo

2021

Copyright © 2021. Suzana Ramos Coutinho e Wagner Lopes Sanchez.

Foi feito o depósito legal.

Ficha catalográfica elaborada pela Biblioteca Reitora Nadir Gouvêa Kfourri/PUC-SP

Diferentes e iguais : religiões e dinâmicas migratórias na cidade de São Paulo / orgs. Suzana Ramos Coutinho, Wagner Lopes Sanchez. - São Paulo : EDUC, 2021. 222 p. ; 23 cm.

Bibliografia.

ISBN 978-65-87387- (falta número para o impresso)

Apoio: PIPEq

1. Emigração e imigração. 2. Migrantes - São Paulo (cidade). 3. Migração - Aspectos religiosos. I. Coutinho, Suzana Ramos. II. Sanchez, Wagner Lopes. III. Título.

CDD 304.820981

Bibliotecária: Maria Lúcia S. Pereira - CRB 8ª/5754

EDUC – Editora da PUC-SP

Direção

Thiago Pacheco Ferreira

Produção Editorial

Sonia Montone

Revisão

Maria Valéria Diniz da Silva

Editoração Eletrônica

Waldir Alves

Gabriel Moraes

Capa

Waldir Alves

Administração e Vendas

Ronaldo Decicino

educ

Rua Monte Alegre, 984 – Sala S16

CEP 05014-901 – São Paulo – SP

Tel./Fax: (11) 3670-8085 e 3670-8558

E-mail: educ@pucsp.br – Site: www.pucsp.br/educ

Cidades e migrantes: um desafio às religiões

Suzana Ramos Coutinho¹

Wagner Lopes Sanchez²

O aumento dos fluxos migratórios nas últimas décadas tem trazido muitos desafios para as sociedades no mundo inteiro. Esses desafios têm implicações profundas no âmbito da política, da economia, da cultura e da religião. Um dos reflexos das migrações nas sociedades tem sido a intensificação da diversidade cultural e a reconfiguração das culturas. Para os estudos de religião, esses aspectos têm interessado, sobretudo, no que diz respeito ao impacto sobre as religiões.

Os fenômenos migratórios possuem características específicas que estão relacionadas a um determinado período histórico. As migrações modernas se entrelaçam com questões raciais, coloniais e econômicas, com destaque para as desigualdades sociais. Podemos destacar quatro períodos para contextualizar as migrações modernas: período mercantil (1500-1800), período industrial (1800-1925), período de migração limitada (1925 até o final da Segunda Guerra Mundial) e período pós-industrial (pós-1960). O primeiro apresenta fluxos migratórios protagonizados pelos europeus por meio

1 Antropóloga e Ph.D. em Estudos da Religião pela Lancaster University/UK. Professora do Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciência da Religião da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). Membro do Grupo de Pesquisa Religião e Cidade.

2 Doutor em Ciências Sociais pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). Professor do Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciência da Religião da PUC-SP e do Instituto São Paulo de Estudos Superiores (Itesp). Membro do Grupo Religião e Cidade.

dos processos de colonização ou crescimento; no segundo, as migrações ocorriam basicamente nas direções Norte-Sul ou Norte-Norte, destacando-se a saída de europeus para os países das Américas do Sul e do Norte; o terceiro apresenta um momento de diminuição dos fluxos migratórios, devido à chamada Grande Depressão de 1929 e ao período entre guerras, que levaram à diminuição dos movimentos migratórios; no último período, as migrações ganham novos contornos, como movimentos predominantes do Sul a Norte. Porém, nas décadas mais recentes, constatamos que movimentos do Sul a Sul estão se intensificando (Cavalcanti et al., 2017).

Atualmente, as migrações ganham alcances globais, devido à globalização dos mercados financeiros, das inovações tecnológicas, comunicações e meios de transporte. O momento atual, a partir da década de 1980, é chamado de era das migrações (Castles, De Haas e Miller, 2014).

Os movimentos populacionais deram forma a Estados e sociedades desde tempos imemorráveis. O que se distingue, nos anos recentes, é seu alcance global, seus impactos na política nacional e internacional, as consequências econômicas e sociais. Movimentos com grande número de pessoas surgem do acelerado processo de integração global. Movimentos de mercadorias e de capital, por exemplo, quase sempre fazem surgir movimentos populacionais. A era das migrações deverá se prolongar e se intensificar devido a motivos como crescentes desigualdades sociais; pressões políticas; ecológicas, religiosas, demográficas, conflitos étnicos e políticos; existência de áreas de livre comércio. Diversos autores têm indicado algumas tendências nos estudos migratórios, por exemplo: globalização da migração (cada vez mais países serão lugares de partida, destino ou trânsito); diversidade das motivações para migrar (trabalho, refúgio, clima etc.); feminização da migração (desde 1970, as mulheres vêm desempenhando papel importante na migração laboral); politização da migração (ibid.).

Cada vez mais as pesquisas apontam a relevância das religiões sobre as dinâmicas migratórias, e é cada vez mais conhecido o fato de os migrantes levarem consigo suas crenças religiosas. A religião

não pode ser entendida, neste contexto, meramente como um aspecto (entre outros) na vida dos migrantes. A fé do imigrante afeta sua interação cotidiana com não imigrantes, constrói seu futuro no contexto social de destino e influencia a sociedade para além da própria presença em determinado contexto social. Em outras palavras, “[...] para entender os imigrantes, é preciso entender a sua fé. Mais, para entender mudanças sociais em sociedades compostas por imigrantes, não se pode desconsiderar a religião destes imigrantes” (Connor, 2014, p. 5).

O impacto da identidade religiosa deverá ser considerado levando-se em conta os diferentes contextos religiosos nos diversos períodos estudados. Nas duas primeiras décadas do século XX, o contexto religioso se caracterizava pelo monopólio religioso da Igreja Católica no Brasil. Ao contrário, nas duas primeiras décadas do século XXI, a Igreja Católica perde sua hegemonia, com tendência a um crescimento expressivo de grupos pentecostais e neopentecostais (Marinucci, 2012, p. 192).

É nesses diferentes contextos que o impacto da identidade religiosa sobre os fluxos migratórios tem de ser estudado, sabendo-se que o processo de manutenção ou recriação da identidade religiosa – como qualquer identidade cultural – é muito complexo e, por isso, diversos fatores precisam ser considerados, tais como: a) o papel de coesão social desenvolvido pela religião ao possibilitar a criação de laços afetivos e desencadear processos de socialização; b) os diversos mecanismos de resistência criados pelos migrantes para preservar ou adaptar os valores religiosos nas sociedades de chegada. Os fluxos migratórios provocam mudanças de diferentes níveis nas crenças religiosas dos migrantes, levando-os a redimensionar sua atuação no mundo.

Partindo desta perspectiva teórica, este livro pretende estabelecer o diálogo entre diferentes áreas de estudo, altamente relevantes para o campo social brasileiro. Ele é parte da primeira etapa de um projeto de pesquisa que está sendo desenvolvido pelo grupo Religião e Cidade, vinculado ao Departamento de Ciências Sociais da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), que, desde 2014,

se dedica ao estudo das relações entre religião e fluxos migratórios. Esta obra atende à necessidade, sentida pelo grupo, de ampliar a discussão em torno dos temas religião e migração na cidade de São Paulo – tanto do ponto de vista histórico como da compreensão dos aspectos políticos envolvidos no processo.

O foco que norteou a produção dos artigos que compõem este livro compreende as relações entre religiões e fluxos migratórios na cidade de São Paulo a partir de diferentes abordagens teóricas. Os capítulos foram organizados em três eixos: histórico, político e religioso. Partindo desta abordagem, o grupo buscou apresentar, em seus respectivos capítulos, os desdobramentos possíveis destes eixos e como ocorrem, tanto no campo teórico como no campo prático, as relações possíveis entre estas realidades sociais, os problemas decorrentes dessas relações e os impactos sociais colocados a partir da interface religião e migração. A abrangência do tema se dá tanto pela complexidade da realidade dos fluxos migratórios e sua interface com a religião como pelas diversas facetas com que as expressões se articulam no campo social.

Acreditamos que os diferentes textos aqui apresentados contribuem para o importante debate sobre religião e migração na cidade de São Paulo.

Referências

- CASTLES, S., DE HAAS, H. e MILLER, M (2014). *The age of migration: international population movements in the modern world*. 5 ed. New York, Guilford Press.
- CAVALCANTI, L. et al. (2017). *Dicionário crítico de migrações internacionais*. Brasília, UnB.
- CONNOR, P. (2014). *Immigrant faith: patterns of immigrant religion in the United States, Canada and Western Europe*. New York, New York University Press.
- MARINUCCI, R. (2012). “A migração dos deuses: as migrações internacionais e a questão religiosa contemporânea”. In: PEREIRA, G. M. S. e PEREIRA, J. de R. S. (orgs.). *Migração e globalização: um olhar interdisciplinar*. Curitiba, CRV, pp. 189-208.

SUMÁRIO

I ASPECTOS SÓCIO-HISTÓRICOS

- 1. Panorama histórico das migrações na cidade de São Paulo no início dos séculos XX e XXI13**
Antonio Martini
Fernando Altemeyer Jr.
- 2. Religião, migração e mídia: reflexões teóricas para o entendimento dos fluxos migratórios33**
Rosângela Dias Ressurreição
Suzana Ramos Coutinho
- 3. Identidades socioespaciais e construção territorial das metrópoles: os lugares da religião49**
João Décio Passos

II ASPECTOS POLÍTICOS

- 4. Não só sobreviver, também realizar: religião, direitos humanos e migrantes na cidade de São Paulo67**
Eulálio Figueira
Bruno Pekler
- 5. Migração, religião e gênero: “feminização da migração”: a trajetória das migrantes em São Paulo85**
Carla Angelini
Franc Casagrande da Silva
Maria de Fátima Chaves
- 6. Imigração sul-coreana na cidade de São Paulo: territorialidades, mobilidade intraurbana e processos sociorreligiosos 105**
Lucia Maria Machado Bógus
Dulce Maria Tourinho Baptista
Luís Felipe Aires Magalhães

III ASPECTOS RELIGIOSOS

7. Identidade e alternativas religiosas dos migrantes	133
Elaine Costa Honorato	
Wagner Lopes Sanchez	
8. Comunidades religiosas em contexto migratório	157
Bernadete A. M. Marcelino	
Edin Sued Abumanssur	
9. Os migrantes da América do Sul e suas expressões religiosas na cidade de São Paulo	179
Paolo Parise	
10. Os migrantes muçulmanos e suas expressões religiosas na cidade de São Paulo	197
Atilla Kus	
Índice remissivo	217

|

ASPECTOS SÓCIO-HISTÓRICOS

Panorama histórico das migrações na cidade de São Paulo no início dos séculos XX e XXI

Antonio Martini¹

Fernando Altemeyer Jr.²

Introdução

Este primeiro capítulo pretende apresentar mapas e leituras desse novo bloco histórico. Nele as(os) migrantes em processos migratórios foram marcados por inúmeras causas estruturais e pessoais ao chegar a São Paulo, cenário de um mundo paradoxalmente conectado e fragmentado. A dinâmica presente nas mudanças ocorridas no início do século XXI reflete o processo de globalização das finanças e sua autonomização em relação às sociedades nacionais e continentais.

Busca situar o contexto histórico do processo migratório sucedido na cidade de São Paulo nos dois primeiros decênios do século XX e nos atuais 20 anos do século XXI de modo a contribuir para a compreensão das complexidades e especificidades na metrópole

1 Mestre em Ciência da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). Professor da PUC-SP. Membro do Grupo de Pesquisa Religião e Cidade.

2 Mestre em Teologia e Ciência da Religião pela Universidade de Louvain (Bélgica) e doutor em Ciências Sociais pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). Professor e chefe do Departamento de Ciências Sociais da PUC-SP. Membro do Grupo de Pesquisa Religião e Cidade.

mundial. Estas repercutem nos movimentos e nas decisões do capital internacional, nos fluxos de pessoas (êxodo forçado e decisões livres), realizando novas lógicas pessoais e estruturais que tecem a história viva dos migrantes na busca incessante por vida, justiça, memória e dignidade.

1. Panorama histórico das migrações na cidade de São Paulo

Estabelecer um panorama histórico do processo migratório na cidade de São Paulo, nos primeiros 20 anos do atual século, requer:

- a. buscar a compreensão da fisionomia da cidade, observando os traços históricos presentes na dinâmica da mutualidade entre crescimento econômico, expansão territorial e presença migratória enquanto vida ativa que se faz política, arte, economia, articulação, redes e expressões religiosas multifacetadas;
- b. situar, num cenário mais amplo, fatores nacionais e internacionais que interferem na cidade e a dinamizam tanto quanto o processo migratório. Neste contexto, ganham destaque: o rearranjo geopolítico mundial após a Guerra Fria; a aceleração no desenvolvimento de tecnologia de produção, transporte e comunicação aliada à velocidade da globalização e financeirização do capital; o processo de integração regional do país e as mudanças climáticas resultantes dos desequilíbrios ambientais.

Ao penetrar as raízes históricas do relacionamento da cidade com a migração, observa-se que São Paulo conviveu com a presença de migrantes desde os momentos iniciais da sua expansão territorial e do seu desenvolvimento. Esta convivência continuada justificou a afirmação de uma simbiose entre ambos. São Paulo forjou sua realidade de metrópole mundial recebendo fluxos migratórios nacionais e internacionais que dinamizaram sua atividade econômica, a vida

social e o ambiente cultural, proporcionando-lhe situação de destaque, em boa parte do século XX, como principal polo atrativo de mobilidade populacional.

Este fato originou a quimera da cidade construída por meio do acolhimento e da oferta de oportunidades aos migrantes. É necessário, entretanto, estabelecer um olhar crítico a essa quimera, pois “[...] se de um lado desenvolveu práticas de assimilação, de outro, criou práticas de discriminação” (Patarra, 2012, p. 18).

Nas duas primeiras décadas do século XX, impulsionada pela riqueza exportadora do café, a cidade vê crescer o contingente populacional que a ela aflui, obrigando-a a expandir-se territorialmente. Vale ressaltar, na origem de um amplo processo migratório, que a recém-implantada República promulgou, em 28/6/1890, uma normativa que abria (escancarava!) as portas a imigrantes europeus (suíços, alemães, italianos, espanhóis, poloneses e ucranianos), mas exigia que os africanos e asiáticos só fossem recebidos com autorização expressa do Congresso. Um dado estatístico aponta a cidade de São Paulo contando, no ano de 1890, com 64.934 habitantes recenseados, reputada como a capital do café. Em 1900, a capital paulista contava com 240 mil habitantes; em 1905, 300 mil. Em 18/7/1908, aporta em Santos o navio japonês *Kasato Maru*, com 780 japoneses, que foram morar na linha Mogiana. Em 1910, são 314 mil habitantes; em 1915, 470 mil; em 1917, 501.237. Em 1918, a gripe espanhola registra oito mil óbitos em 45 dias, muitos nos bairros Belém, Pari e Brás, lugar de chegada dos imigrantes. Em 1920, são 580 mil habitantes, 52% deles atuando como mão de obra na indústria paulistana formada por estrangeiros imigrantes. Nos registros do Museu da Imigração existem documentos preciosos para compreender a transposição da imensa massa de deserdados da Europa para a América do Sul.³

A transposição do Vale do Anhangabaú significa o abandono de um estilo de vida circunscrito, por mais de três séculos, ao espaço delimitado pelas igrejas de São Bento, Sé e São Francisco e o início

3 Disponível em: <<http://www.inci.org.br/acervodigital/>>.

da realização da vocação cosmopolita de São Paulo. Entre 1591, quando foi criada a primeira paróquia em São Paulo (atual Catedral da Sé), até 1897 foram construídas nove paróquias. Nas duas primeiras décadas do século XX foram erigidas 12 paróquias, seguindo a expansão do território citadino, rumo a Leste e a Oeste.

A permanência do dinamismo da cidade durante o século XX é ditada pela industrialização e o conseqüente crescimento dos fluxos migratórios atraídos pela ampliação do mercado de trabalho. As transformações no modo de vida, costumes, arte e cultura trazem a marca indelével da pluralidade étnico-cultural de sua população em processo de permanente integração. Na cidade de São Paulo, o ritmo de crescimento populacional ocorre vertiginosamente desde 1872:

Enquanto a população brasileira aumentou 17 vezes nesses 130 anos, o Estado de São Paulo, o mais rico da União, aumentou sua população em 44 vezes, o município de São Paulo multiplicou o número de seus habitantes em 331 vezes! Somente nas últimas duas décadas do século XX o crescimento da cidade entrou em ritmo menos galopante; nesse período, as cidades do entorno da capital foram as que mais cresceram. (Marcílio, 2005, p. 95)

O incentivo à industrialização no período de 1950 a 1970 torna-se o motor da distribuição populacional no país. As cidades contribuem com a formação da força de trabalho necessária à acumulação capitalista ao absorver os excedentes populacionais oriundos do campo devido à estagnação produtiva de algumas áreas rurais e ao início da reformulação fundiária. Neste período, a cidade de São Paulo vive forte efervescência migratória com a vinda das primeiras empresas automobilísticas, motivo pelo qual recebe o título de “a cidade que mais cresce no mundo”. As crises econômicas das décadas de 1980 e 1990 modificam a mobilidade, arrefecendo o fluxo migratório. São Paulo, entretanto, mantém-se como polo de atração e, paradoxalmente, de repulsão.

No início do século XXI, a mobilidade populacional apresenta maior complexidade. Compreendê-la requer estabelecer relações com

a reestruturação econômica mundial, a formação de blocos econômicos e o desenvolvimento de novas tecnologias de produção. Esses fatores influenciam na empregabilidade, estabelecendo a preferência pela força de trabalho tecnicamente qualificada, realidade que leva à diversificação dos trajetos migratórios. A mobilidade migratória torna-se múltipla: uma parte do fluxo continua direcionada a São Paulo; outra se dirige a cidades e regiões próximas que apresentam crescimento econômico. Constata-se, ainda, um fluxo de retorno de migrantes às regiões de origem.

Essa multiplicidade de trajetos acrescenta ao traço característico de polo atraente à migração o de “área de circulação populacional”, isto é, de trocas migratórias com outras cidades e o interior do Estado, que passam a ser fontes de interesse a parcelas da população. Os novos fatores econômicos, tecnológicos e políticos então presentes dificultam estabelecer um paralelismo objetivo entre aumento e diminuição do movimento migratório, entre crescimento e crise econômica.

No esforço de modernização para manter-se competitiva na arena global, a indústria paulista reestrutura seus processos de produção, minimizando a absorção e o uso de mão de obra. Este posicionamento cria dificuldades à empregabilidade de migrantes cuja predominância, neste início do século XXI, é de grupos com características diferenciadas da migração marcadamente europeia à época. Esta menor absorção de mão de obra da indústria e de alguns setores de serviços produz um excedente populacional, sem que, entretanto, haja “[...] perda de dinamismo econômico” (Baeninger, 2005, p. 12).

A necessidade de adaptar-se às rápidas e profundas transformações mundiais e melhorar sua participação e competitividade no grupo de cidades globais leva São Paulo a modificar sua fisionomia urbana e seus traços socioeconômicos. A cidade mantém a característica de polo atrativo à migração e, simultaneamente, transita do setor econômico secundário ao terciário, “[...] distanciando da imagem de centro industrial e aproximando-se da ideia de cidade global, centro financeiro e de serviços” (Instituto de Políticas Públicas em Direitos Humanos do Mercosul, 2010, p. 182).

A ampliação da participação na dinâmica do capital globalizado atrai a São Paulo força de trabalho qualificada, bastante diversa daquela de momentos anteriores. Desenvolve a captação e incentiva a vinda de grupos com qualificação técnica e científica capazes de contribuir ao seu desenvolvimento. Esta tendência recorrente é até incentivada pelas “[...] necessidades impostas por um mercado de trabalho cada vez mais globalizado” (ibid., p. 12). Entretanto, o poder de atração da cidade, no imaginário da população que busca oportunidades, mantém o fluxo tradicional de grupos com pequena qualificação científica e preparação técnica. É necessário ressaltar as relações de importância das redes sociais com os grupos migratórios. A presença das tecnologias de comunicação (redes sociais) nos grupos de migrantes introduz dinâmicas novas nos fluxos. A facilidade de comunicação possibilita aos grupos já adaptados ao novo espaço urbano divulgar as condições oferecidas à sobrevivência, estimulando novos fluxos.

A instabilidade política e a crise das democracias têm acirrado os posicionamentos e a conseqüente radicalização do discurso e da prática política. Esses fatos atuam sobre o aumento de pessoas e grupos de refugiados que encontram, nessa metrópole, o espaço de liberdade necessário à reconstrução da vida pessoal e à articulação das relações e projetos políticos.

2. Geopolítica mundial e novas tecnologias

Procurar compreender o panorama histórico dos processos migratórios no século XXI exige estabelecer olhares ao cenário político mundial e à reestruturação geopolítica que ocorreu com o final da Guerra Fria.

A dissolução da União Soviética pôs fim à lógica da bipolaridade que existiu por quase meio século. O fim da tutela das duas potências mundiais – União Soviética e Estados Unidos da América (EUA) – sobre as regiões e países (satélites) pertencentes às suas áreas de controle ideológico-político-militar rompeu o equilíbrio das forças políticas internas dos países, mantido em algumas regiões *in manu*

militari e, em outras, com a contenção e repressão a grupos políticos libertários. A presença de maior liberdade de manifestação, principalmente nos países do Leste Europeu, movimentou forças políticas nacionalistas em busca do poder, com o propósito de retomada da identidade e reconstrução da economia nacional.

Os cenários políticos nacionais diversificam-se, fazendo renascer grupos e movimentos há muito no ostracismo e/ou acirrando lutas pelo poder, gerando conflitos internos. O mundo que emerge retém as “feridas” (marcas) dos embates e tensões produzidas pelas duas superpotências e manifesta o grau de repressão utilizado sobre os movimentos de grupos étnicos, políticos e religiosos que tentavam manter suas identidades. As tensões contidas sob ameaças de armas poderosas explodem em movimentos de variados tipos, formas e intensidades, assumindo protagonismos há pouco inimagináveis. Esta realidade se dá simultaneamente à intensa reestruturação da economia capitalista e, também, impulsionada pela intensa criação de novas tecnologias.

A intensidade das mudanças políticas gerou conflitos armados – como o da Bósnia, que repartiu o território da ex-Iugoslávia –, suscitou insurreição popular em países norte-africanos, a denominada primavera árabe, e a guerra na Síria. Os movimentos populacionais repercutem estas situações políticas com dinâmicas de movimentação e direcionamentos multiformes.

O panorama internacional que emerge no início do século XXI tem a marca da multipolaridade. Surgem novos protagonistas à procura de espaço no cenário mundial, que projeta “[...] o poder econômico e militar de grandes países periféricos e a afirmação da identidade política da União Europeia através do fortalecimento de sua capacidade de formular e implementar políticas comuns” (Cruz, 2011, p. 31).

A reformulação da economia com a internalização do capital tem, como contrapartida, a formação de blocos supranacionais formados por países que intentam aproximar seus interesses e ampliar o intercâmbio comercial com o objetivo de maior crescimento

econômico e segurança em negociações com as economias centrais, respeitando a soberania nacional de cada país. O entendimento político e a identificação de oportunidades comuns fortalecem as instituições regionais multilaterais que estimulam intercâmbios, facilitando o trânsito fronteiriço, incentivando o turismo e elaborando marcos regulatórios comuns.

Os movimentos migratórios constituem o contraponto deste panorama geopolítico, vivendo as consequências das instabilidades e turbulências políticas. A diversidade de situações que motivam a população a abandonar o próprio território estabelece pluralidade de grupos com dinâmicas e dificuldades diferenciadas ao encontro do destino. Há grupos oriundos de ambientes que vivem a violência da guerra; minorias étnicas, religiosas ou ideológicas que sofrem perseguições; grupos que vivem sob regimes políticos repressivos, que desrespeitam direitos e liberdades fundamentais e grupos oriundos de regiões onde existem problemas relacionados a desequilíbrios ambientais.

O que se pode constatar, além da diversidade de motivações, é o aumento significativo da população migrante paralelamente à manifestação de preconceitos, discriminação, aporofobia e xenofobia, desafiando o entendimento da complexidade dos processos migratórios.

3. Globalização do capital

As migrações sempre existiram na história da humanidade. Embora a mobilidade faça parte do modo de ser humano, os movimentos em busca de subsistência ou de melhores condições de vida assumem feições diferenciadas em cada momento histórico. É necessário, portanto, captar os fatores que os produzem e determinam suas características, o aumento de seus fluxos, seus direcionamentos e os motivos dos deslocamentos.

Neste início do século XXI, o movimento migratório encontra-se intimamente relacionado a um conjunto de mudanças econômicas

especialmente ocorridas na reestruturação dos processos produtivos e na inovação das tecnologias informacionais. Na segunda metade do século XX, o desenvolvimento do capitalismo inicia um processo amplo de reformulação nos modos de gestão e produção industrial, realimentando sua crescente pujança iniciada com o final da Segunda Guerra Mundial.

A presença de empresas multinacionais marca uma nova fase na consolidação do capitalismo, em seu caráter cada vez mais global, e o início da ruptura com as relações tradicionalmente mantidas pelo capital com os poderes políticos nacionais e a força de trabalho. A internacionalização do capital intensifica as pesquisas sobre necessidades relativas à comunicação e ao transporte, de interesse ao desenvolvimento das relações entre matrizes empresariais e suas subsidiárias.

Os resultados obtidos nestas pesquisas e a proposta de novos materiais na confecção de produtos industriais alteram a metodologia e a velocidade do processo produtivo, rearticulam os movimentos do capital e reconfiguram o sistema econômico. Aprofunda-se a ruptura do capital com as políticas de desenvolvimento nacionais, à que se encontrava submissa, e com os pactos de convivência com as forças produtivas, de conformação diferenciada em cada país.

A transnacionalização do capital aprofunda a crise da modernidade historicamente estabelecida sobre a delimitação territorial das economias de mercado e sobre a estruturação dos poderes políticos componentes do projeto democrático burguês, necessário à manutenção e desenvolvimento do processo acumulativo do capital.

O impulso à internacionalização, dinamizado pelas novas tecnologias incorporadas ao setor e processos produtivos, agrega, paulatinamente, setores da atividade econômica de vários países, “[...] cristalizando a crença na ideia de integração econômica mundial de modo inexorável e a dissolução dos sistemas produtivos nacionais, com a diluição das fronteiras” (ibid., p. 24).

A liberdade de circulação pelos mercados do mundo distancia o capital de seus parceiros tradicionais (poder político e força de trabalho), institui a autorreferencialidade nos critérios de escolha das sociedades e força de trabalho interessante à lucratividade.

A presença das redes informacionais flexibiliza o tempo e o espaço ao possibilitar contatos instantâneos. A diluição das barreiras temporais intensifica as relações humanas e facilita a comunicação industrial. Desaparece a necessidade da contiguidade entre plantas industriais por meio da rapidez e do intercâmbio imediato entre centros de produção e unidades descentralizadas. Acentua-se a dispersão das atividades através da fragmentação na distribuição dos empregos pelo espaço, o uso temporário da força de trabalho e a mobilidade territorial das plantas industriais, pela inovação das técnicas e materiais de edificação. A presença da automação no processo de produção, sempre mais intensa, situa-se em posição inversa à da ação humana. A inexistência de políticas de requalificação profissional amplia o desemprego, acompanhado da flexibilização do instrumento legal de ordenação da relação entre capital e trabalho.

Estas mudanças introduzem a perspectiva de subsidiariedade (complementariedade) do trabalho humano em relação às ações das máquinas e robôs para a lucratividade do capital. A reestruturação da produção modifica, também, os papéis dos Estados Nacionais, tornando difíceis – e até conflitantes – as relações com a população e o capital. A ausência destas novas tecnologias nos países da periferia do capitalismo acarreta maior perda de competitividade internacional, com reflexos diretos sobre os empregos e a mobilidade populacional.

As metrópoles (cidades globais) dessas regiões, por conseguirem certa rapidez e adequação às novas tecnologias, constituem locais privilegiados de inserção da reestruturação econômica, mantendo-se como polos especiais de destino da mobilidade populacional. Os movimentos migratórios representam a outra face da reestruturação territorial do capital planetário. Adquirem características e tendências diferenciadas de momentos anteriores: a perda de competitividade

pelos países da região periférica, em graus diversos, impulsiona a mobilidade intrarregional, permeabilizando fronteiras. Deve-se, também, estudar as periferias dentro das periferias. A cidade de São Paulo, no final do século XX, tornou-se um pequeno centro catalizador cercado por periferias imensas, mergulhadas no desemprego e na luta por subsistência:

Consolida-se na metrópole paulistana a observação de que as imensas periferias metropolitanas se tornaram, indiscutivelmente, o lugar dos pobres no Brasil contemporâneo. A chamada ‘metropolização da pobreza’ é hoje o dado determinante na elaboração de políticas urbanas em todo o mundo”. (Meyer, Grostein e Biderman, 2004, p. 50)

Várias periferias emergem no centro paulistano, que também adquire rostos novos de fluxos migratórios incessantes (africanos, bolivianos, haitianos, colombianos, venezuelanos e sírios).

A volatilidade do capital imprime maior velocidade aos fluxos que, além da relação origem/destino, passam a ter como característica a circulação das pessoas pelas cidades e regiões com maior ou momentânea oferta de emprego. Esta situação reconfigura as fronteiras dos países como espaços transnacionais. A força de trabalho empregada pelas novas tecnologias é ampla, incluindo a muito qualificada para atividades específicas, e a pouco qualificada para a realização de serviços gerais.

A ausência de práticas de acolhimento apresenta-se desde as dificuldades à entrada dos migrantes, à regularização legal de sua permanência, até a militarização e o fechamento das fronteiras. Tais situações têm intensificado a clandestinidade como marca do movimento migratório, conferindo porosidade aos espaços de fronteira e produzindo uma população “invisível”.

4. O processo de integração regional

O panorama histórico do início do século XX apresenta o crescimento de uma nova forma de relacionamento entre os países: a integração por meio da formação de blocos – diferentemente da agregação territorial realizada pelos impérios. Fundamenta-se na busca de mútua cooperação, tendo como princípio o respeito à soberania e, como estratégia, a influência de interesses. O processo de integração regional na América do Sul é um passo adiante na cooperação econômica e no desenvolvimento das sociedades.

A tendência à maior aproximação a fim de unir interesses e preocupações entre países já está presente a partir da segunda metade do século XX com o início dos estudos sobre a proposta de formação de um bloco europeu de países, a União Europeia (UE).

Sua difusão ocorre a partir do momento em que os Estados começam a viver as consequências perversas da globalização do capital e a obtenção de autonomia, dissociando-se dos interesses nacionais. Essa forma de conexão entre os países representa, portanto, a resposta criativa às adversidades econômicas, com o objetivo de dinamizar seus mercados por meio da integração com outros, a fim de obter e ampliar a visibilidade no plano internacional e, assim, manter e atrair investimentos.

A estratégia multilateral visa, inicialmente, à ampliação de negócios a partir do aumento das trocas comerciais e do fluxo de mercadorias. A multiplicação dos acordos fomentando intercâmbios indica a diminuição da competitividade e o aumento da cooperação.

Os caminhos para concretizar e manter a vitalidade da cooperação têm sido arduamente partilhados com momentos de maior intensidade, interrupções e retrocessos. A reconfiguração das relações para promover a cooperação entre os países estabeleceu um novo olhar sobre o território e suas fronteiras.

A ressignificação de fronteira as transforma de marcos divisórios, limítrofes, ponto final do território em locais de trânsito, passagem e convergência de populações e mercadoria. A partir desta

mudança, observa-se a revitalização das fronteiras, agora espaços de crescimento comercial de cidades devido à facilidade de acesso aos mercados do bloco. A permeabilidade das fronteiras fomenta maior quantidade de mercadoria e pessoas à procura de melhores condições de vida e sobrevivência.

A intensificação dos fluxos migratórios entre os países da América do Sul, no início do século XXI, exigiu um reposicionamento dos governos em relação às medidas de acolhimento à população e à sua legalização – nem sempre obtidas com sucesso – e às políticas de proteção social, em virtude da situação de extrema fragilidade em que se encontravam.

A presença cada vez mais visível de migrantes exige das sociedades reposicionamentos referentes a atitudes e formas de xenofobia, racismo e preconceitos.

5. Mudanças climáticas

O panorama histórico do processo migratório nesse primeiro vintênio do século XXI não pode deixar de apontar o índice de crescimento dos fluxos migratórios resultantes de eventos climáticos extremos (terremotos, erupções vulcânicas etc.), de desastres naturais, dos efeitos do aumento da temperatura sobre o meio ambiente e da elevação do nível do mar. Esses fatores têm impulsionado uma quantidade maior de migrantes em relação a guerras e outros acontecimentos de ordem político-econômica. Segundo dados do Banco Mundial, o clima provocará o deslocamento de, aproximadamente, 140 milhões de pessoas nos próximos 30 anos, ao custo de 100 bilhões de dólares anuais até 2050, se a temperatura não subir mais que dois graus.

As mudanças climáticas resultam de um conjunto de fatores em cadeia. O aquecimento global influi diretamente sobre a diminuição hídrica do solo, que diminui a produtividade agrícola, sendo um dos responsáveis pelos atuais fluxos migratórios.

Os desastres ambientais mobilizam as pessoas a abandonarem os locais onde organizaram suas vidas. Entretanto, é preciso observar que, além dos que migram por terem condição para isto, há os que, apesar das catástrofes naturais, não têm condições de saírem do local onde vivem: são vítimas da imobilidade migratória. Estas populações vivem as piores consequências da crise ambiental, porque, com o deslocamento de parte da população, falta mão de obra para a reconstrução das propriedades perdidas e até para a provisão familiar nas regiões de origem.

Estudos mostram que, desde os anos 1970 do século passado, os desastres naturais triplicaram o número de pessoas expostas ao deslocamento forçado em consequência da desregulação climática. Há pouco, quase não se mencionava sobre esse tipo de migrantes, o que lhes conferia um grau de “invisibilidade”. A variante climática tem se destacado pela atenção exigida dos países que vivem a intensificação dos fenômenos naturais sobre suas populações e dos países de destino dos migrantes. A existência de deslocamentos populacionais parece nos seguir até o presente século, pois já provocam a realização de estudos pelas agências mundiais, estabelecendo planejamento de ações a partir de previsões de fenômeno resultantes de mudanças climáticas. A pandemia de Covid-19 afetará profundamente os anos vindouros e os processos de reestruturação social e econômica em todos os continentes.

Os deslocamentos populacionais exigem ações dos Estados que, além do seu caráter humanitário, devem ser asseguradas por um marco legal que estabeleça os direitos dos migrantes e suas relações com as sociedades de destino.

A convenção sobre o Estatuto dos Refugiados da Organização das Nações Unidas (ONU), que foi estabelecido em 1991, não lhes confere existência, como destaca o Papa Francisco na encíclica *Laudato si*: é trágico o aumento de migrantes em fuga da miséria agravada pela degradação ambiental que, não sendo reconhecidos como refugiados nas convenções internacionais, carregam o peso da sua vida abandonada, sem qualquer tutela normativa (n. 25). Motivada

por esta situação, a Assembleia Geral da ONU de dezembro de 2018, ao adotar o pacto global para os refugiados, criou um grupo de trabalho para elaborar propostas de cunho socioeconômico/legal sobre as populações migrantes decorrentes de desastres naturais e mudanças climáticas.

6. América Latina e os refugiados climáticos

A extensão territorial da América Latina (Norte/Sul) apresenta heterogeneidade climática, grande variedade de ecossistemas, distribuição desigual da população, que se organiza em diversos modos de vida. Esse conjunto de características dificulta articular os fatores que agem sobre os fenômenos climáticos de modo a poder se estabelecer padrões gerais de mudança: frequência, intensidade, extensão e regularidade.

Os estudos mais desenvolvidos dizem respeito às influências dos fenômenos *El Niño* e *La Niña* sobre a variação dos índices pluviométricos e a extensão das secas. Por outro lado, os desastres naturais que mais se destacam são os furacões situados na América Central, que provocam destruições, deslocamentos populacionais temporários e definitivos. Somente nos últimos 20 anos, os países da região têm dedicado atenção a essa realidade, estruturando organismos de caráter nacional para acompanhamento e análise dos movimentos climáticos. A região se ressentia da ausência de órgãos supranacionais que estabeleçam um olhar para o conjunto dos fenômenos que atingem o continente, padronizando cientificamente as análises sobre os processos de formação e desenvolvimento dos fenômenos naturais.

A presença de refugiados devido a desastres naturais e mudanças climáticas colocam alguns desafios à convivência global no século XXI. Além da necessidade de criar a figura jurídica que possibilite cada país a coadunar sua legislação a esta realidade, é necessário formular estratégias de ação global e local, considerando

ser extremamente diferenciado o nível de vulnerabilidade das populações vítimas de fenômenos climáticos, dependendo da forma, da intensidade e de suas consequências.

7. Os imigrantes e suas comunidades religiosas

Entre 1886 e 1890, os estrangeiros compunham 22,1% da população da cidade. Em apenas três anos, os imigrantes estrangeiros saltavam para 54,7% da população de São Paulo. No recenseamento de 1920, a cidade era uma “Babel” na qual viviam pessoas de 33 diferentes nacionalidades. Em direção a São Paulo, afluíam muitos imigrantes, à procura de trabalho e pão na mesa.

Em 1904, a Igreja Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos, localizada no Largo do Paiçandu, seria construída gratuitamente por trabalhadores negros. Originalmente, situava-se na Praça Antônio Prado, erigida entre 1721 e 1722.

A comunidade judaica funda, em 1912, no bairro Bom Retiro (rua da Graça, 160), a Sinagoga *Kehilat Israel* (Comunidade Israelita) de São Paulo, com o objetivo de: “[...] promover atividades de beneficência, criar um cemitério para a comunidade e manter uma sinagoga para os atos de culto religioso”.⁴ Os primeiros diretores da sinagoga foram: Isaac Tabacow (1870-1930); Jacob Schneider (1877-1936); Adolfo Kauffman (1874-1914) e Ioine Krasilchik (1873-1946) – todos *securoners* (da cidade de Securon) – e Bernardo Nebel (1852-1923), Jacob Nebel (1893-1950), R. Dranger, David Berezovsky (falecido em 1924) e José Schwartzman, dos quais não conhecemos a procedência geográfica. Em 31/10/1931, é inaugurada a Igreja Ortodoxa Russa na Vila Alpina, zona leste de São Paulo.⁵

O nascimento da comunidade armênia se dá em 1923, com imigrantes oriundos de Marach. O Patriarca Avedis Arpiarian,

4 <http://www.memij.com.br/index.php/2017-01-20-18-17-00/iconografia/109-ico-7-frente-da-sinagoga-kehilat-israel-comunidade-israelita>. Acesso em 22 jun. 2021.

5 Disponível em: <<https://acervo.estadao.com.br/noticias/acervo,a-primeira-igreja-ortodoxa-russa-de-sao-paulo,11633,0.htm>>. Acesso em 20 jun. 2021.

arcebispo de Marach, atendeu aos pedidos dos armênios que viviam em São Paulo e enviou para a cidade o padre Vicente Davidian, proveniente do Egito. Nas décadas seguintes do século XX, ocorre a construção de paróquias ligadas a grupos étnicos: dos lituanos, a Paróquia de São José, na Vila Zelina; dos italianos, a Paróquia Nossa Senhora da Paz (ambas em 1940); a dos latino-americanos, a partir de 1995. Em 1957, dos ucranianos, a Paróquia de Nossa Senhora das Graças; em 1958, dos gregos, a Igreja Ortodoxa Grega de São Pedro (rua Bresser, 793). Em 1961, a Paróquia Santíssimo Sacramento, dos eslovenos; em 1965, a Paróquia São Kim Degun, dos coreanos. Em 1968, é erigida a Paróquia Sagrada Família, dos chineses; em 1971, a Eparquia de Nossa Senhora do Paraíso, do rito oriental Melquita, dos libaneses, e, também neste ano, a Eparquia de Nossa Senhora do Líbano, do rito maronita, constituída por sírios e libaneses cristãos.

Dados censitários recentes indicam que a cidade de São Paulo possui 12,33 milhões de habitantes em 2020. Um informe da Polícia Federal indica 293 mil imigrantes internacionais regularizados vivendo na cidade. A maioria da população imigrante é composta por bolivianos, chineses e haitianos. Consultando dados da Polícia Federal e da Secretaria Municipal de Direitos Humanos e Cidadania (SMDHC), o território com maior número de estrangeiros é o bairro Bom Retiro, na região central, onde predominam imigrantes oriundos de Israel, Coreia do Sul, Grécia, Itália e Bolívia, mas também nascidos na Argentina, Colômbia, Equador, Paraguai, Venezuela, Armênia, Síria e Líbano.⁶ Em 2021, contemplamos o mosaico das comunidades religiosas dos imigrantes, entre cristãos de diferentes denominações, budistas, xintoístas, muçulmanos, bahais e comunidades judaicas espalhadas por toda a cidade, atendendo a 200 nacionalidades diferentes que aqui vivem.

Na longa história da presença de imigrantes e migrantes em solo paulistano, devemos destacar a ação exemplar da Missão

6 Disponível em: <<https://imoveis.estadao.com.br/guia-de-bairros/quais-bairros-de-sao-paulo-tem-mais-pessoas-estrangeiras/>>. Acesso em 20 jun. 2021.

Paz, instituição filantrópica de apoio e acolhimento a imigrantes e refugiados na cidade de São Paulo. Pertencente aos missionários católicos scalabrinianos, atua desde os anos 1930. Ao longo de sua história, recebeu italianos, vietnamitas, coreanos, chilenos, bolivianos, paraguaios, peruanos, congolese, angolanos, nigerianos, colombianos, haitianos, venezuelanos, entre tantos outros povos do mundo. Em 2021, a instituição atende a indivíduos de mais de 70 nacionalidades.⁷

Considerações

Estabelecer um olhar sobre a migração é ver-se no espelho da globalização. O Papa Francisco afirma, na encíclica *Laudato Si*, que “[...] desde os fins do século passado e superando muitas dificuldades, foi-se consolidando a tendência de conceber o planeta com pátria e a humanidade como povo que habita uma casa comum” (n. 64). As realidades expostas nesse panorama histórico reafirmam a existência de uma inevitável mutualidade nas relações entre todos os povos do planeta, perpassada por uma economia e comunicação que superaram as barreiras nacionais. Os caminhos da confecção da casa comum requerem direcionar o olhar para além das fronteiras Estado/Nação e descobrir aqueles(as) que, por motivos vários, tiveram de ultrapassar as fronteiras de seus países. A dificuldade de ver o migrante é a mesma de estabelecer o olhar sobre o diferente.

A exposição do panorama histórico mostra que a nova realidade do século XXI encontra, na globalidade, uma nova forma de cidadania. Portanto, as migrações mostram a comunidade humana em sua nova dimensão global. O movimento migratório é o sinal evidente da globalização, até aqui, negativa – seja pelos motivos que obrigam os migrantes a deixarem seus lares, tornando-se cidadãos do mundo, seja pela forma como não são acolhidos em outros países, mas se

⁷ Disponível em: <<http://www.missaospaz.org/menu/quem-somos>>. Acesso em 20 jun 2021.

constituem em pioneiros da cidadania do futuro, onde as fronteiras nacionais serão realidades apenas nos mapas históricos, e a prática do intercâmbio fará da humanidade uma realidade migratória.

É preciso cuidar desses pioneiros que abrem caminho à nossa mudança de consciência para a realidade em que já vivemos e ainda não nos demos conta: “[...] a humanidade é o povo que habita a casa comum” (n. 64). Compreender a metrópole mundial paulistana, sua dinâmica, a presença rica dos imigrantes, nos ajuda a perceber a cidade como viva, num constante desafio teórico e prático.

Referências

- BAENINGER, R. (2005). São Paulo e suas migrações no final do século XX. *São Paulo em perspectiva*, v. 19, n. 3. Disponível em: <<https://doi.org/10.15.90/SO102-88382005000300008>>. Acesso em: 20 jun. 2021.
- CRUZ, S. C. (2011). Evolução geopolítica: cenários e perspectivas. *Revista do Ipea*. Brasília, Ipea.
- FRANCISCO (2015). *Encíclica laudato si*. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html>.
- INSTITUTO DE POLÍTICAS PÚBLICAS E DIREITOS HUMANOS DO MERCOSUL (IPPDH). *Migrantes regionais na cidade de São Paulo*, IPPDH, pp. 15-16.
- MARCILIO, M. L. (2005). *História da escola em São Paulo e no Brasil*. São Paulo, Instituto Braudel: Imprensa Oficial.
- MEYER, R. M. P., GROSTEIN, M. D. e BIDERMAN, C. (orgs.) (2004). *São Paulo metrópole*. São Paulo, Edusp: Imprensa Oficial.
- PATARRA, N. L. (2012). Brasil: país de imigração? *Revista e-Metrópolis*, n. 9, ano 3, jun.

Religião, migração e mídia: reflexões teóricas para o entendimento dos fluxos migratórios

Rosângela Dias Ressurreição¹
Suzana Ramos Coutinho²

Introdução ao debate

O tema da mobilidade humana tem sido discussão central nas ciências humanas. Ainda que a aceleração de migrantes transnacionais e a questão do que eles representam para diferentes pessoas e sociedades tenha se tornado um tema central nos últimos anos, o advento da “era das migrações” ainda se constitui um desafio para o campo das ciências humanas, uma vez que suscita novos problemas epistemológicos e a demanda por novas metodologias de pesquisa e formas de representação.

Migrações contemporâneas são, em grande parte, produzidas e formatadas pelas demandas de um capitalismo globalizado, que é ambíguo e contraditório em sua natureza. Esta complexidade revela que as análises e descrições sobre a mobilidade humana se apresentam

-
- 1 Mestre em História Social e doutoranda no Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciência da Religião da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). Membro do Grupo de Pesquisa Religião e Migração. Bolsista – Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes).
 - 2 Antropóloga e Ph.D. em Estudos da Religião pela Lancaster University/UK. Professora do Programa de Estudos Pós-Graduados de Ciência da Religião da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). Membro do Grupo de Pesquisa Religião e Cidade.

insuficientes. Köhn (2016) e Jameson (1992), entre outros autores, apontam que já não podemos mais pautar o debate partindo de categorias que explicam a mobilidade de indivíduos a partir de orientações individuais. “Como os mecanismos e dinâmicas do capitalismo global não são visíveis, eles se apresentam como um problema de representação fundamental” (Jameson, 1992, p. 2). É sobre essa crise de representação que estamos trazendo luz, sobre a necessidade de descolonizarmos o debate – e o olhar –, entendendo que as grandes narrativas ocidentais migratórias precisam ser repensadas em face de um mundo com realidades cada vez mais complexas.

Há uma abordagem crítica emergente nos estudos migratórios que evita, a todo custo, a produção de teorias econômicas e funcionalistas da mobilidade humana que, historicamente, foram bastante utilizadas como elemento regulador e de controle. Hoje advoga-se por um entendimento desses grupos enquanto força criativa, um movimento social produtivo dentro das estruturas. Busca-se, no debate atual, um entendimento dos processos migratórios que priorize “as práticas subjetivas, os desejos, as expectativas e os comportamentos dos próprios migrantes” (Mezzadra, 2011, p. 121).

É necessário ter em mente que, neste contexto, há diferentes tipologias que acabam compondo um quadro heterogêneo dos processos migratórios, com reflexos, inclusive, nas construções teóricas a respeito. Categorias como migrantes, deslocados, refugiados, exilados, itinerantes, ilegais, tornam-se rótulos que “[...] priorizam o sistema mundial e a demanda de mão de obra” (Santos, Petrus e Loureiro, 2014, p. 11) em uma abordagem que enfatiza, sobretudo, os aspectos econômicos e políticos do processo migratório.

Se há uma multiplicidade de categorias e construções teóricas em torno dos processos migratórios,³ a mesma multiplicidade é vista na construção da identidade. A partir dos estudos de Goffman (1959), passou-se a afirmar que indivíduos constroem suas identidades e que a manutenção destas identidades depende do processo resultante das

3 Ver Durand e Lussi (2015).

interações mantidas pelos indivíduos no processo de compreensão de si próprio e de suas intervenções na realidade. Já o debate atual oferece novos paradigmas, onde a discussão não se limita a uma identidade, mas à várias identidades: pessoais, sociais, simbólicas, étnicas, religiosas. A partir da abordagem das teorias pós-modernas (Bauman, 2001), identidade é “[...] cada vez menos essência e mais móvel, múltipla, comportamental e instrumental” (Santos, 2010, p. 30). A expressão “identidade múltipla” (Kahn, 1983) mostra que os diferentes componentes da identidade étnica se alteram no tempo histórico e nas mudanças de situação social, em contexto de escolhas obrigatórias (Seyferth, 2005, p. 22).

As representações dos pesquisadores sobre a migração ainda esbarram no discurso distorcido produzido pela mídia. As grandes corporações midiáticas, frequentemente, produzem imagens ideológicas e distorcidas da migração, que acabam influenciando até o debate político. O desafio dos pesquisadores é não somente implementar um modo de produção de conhecimento não hierarquizado, que se aproxime das experiências subjetivas destes migrantes, mas também “[...] é preciso produzir um discurso deliberado que atenda a realidade vivida pelos migrantes” (Köhn, *ibid.*, p. 8).

É importante destacar que apenas recentemente cientistas sociais começaram a participar da expansão de circulação de representações midiáticas da migração. Grosman e O’Brien (2007, p. 6) foram os autores que primeiro forneceram uma visão mais geral deste campo, exaltando a prática da mídia como facilitadora de um entendimento mais profundo das condições vividas, contraditórias (muitas, efêmeras) que formam a vida dos sujeitos migrantes. Neste sentido, a proposta desta discussão é problematizar a mídia como um recurso de entendimento para nos trazer mais próximos da experiência religiosa migrante e de como imagens e textos podem comunicar este emaranhado de percepções nos processos de escala global. Nosso argumento visa a não somente pensar uma nova representação

estética de globalização, mas também propor uma reavaliação mais ampla do potencial das mídias para o campo das ciências sociais da religião e dos estudos migratórios.

1. Perspectivas históricas

A categoria “imigrante”, de acordo com Sayad (1998, p. 16), é aquela que chegou a uma terra de estranhos. O autor aponta que o imigrante “[...] só existe na sociedade que assim o denomina a partir do momento em que atravessa suas fronteiras e pisa seu território; o imigrante ‘nasce’ nesse dia para a sociedade que assim o designa”. Quando chega ao lugar de destino, o imigrante busca reconstruir sua identidade, posto que ele não é “[...] nem cidadão nem estrangeiro, nem totalmente do lado do Mesmo, nem totalmente do lado do Outro, o ‘imigrante’ situa-se nesse lugar ‘bastardo’ [...], a fronteira entre o ser e o não-ser social (ibid., p. 11).

Campos (ibid.) já aponta para a problemática do tema aqui proposto, ao argumentar que o discurso do Brasil como um país “hospitaleiro” que “[...] acolhe todos os estrangeiros e imigrantes” é apenas um mito. Segundo o autor, a mídia brasileira vem, historicamente, moldando a imagem negativa dos imigrantes. Em suas coberturas sobre o tema, o autor indica que os jornais apresentavam racismo contra a pessoa imigrante e aponta que a aceitação de imigrantes é seletiva no país. Para entendermos como se deu, historicamente, a construção do imaginário migrante por meio da mídia, é preciso retomar os caminhos migratórios no país. Considerando que a imprensa, no Brasil, esteve sempre vinculada a estruturas de poder em cada período histórico, o caminho metodológico mais apropriado é realizar uma revisão com o objetivo de contextualizar determinado fato ou ainda inseri-lo na temática proposta neste artigo.

Ante o cenário político da Europa no final do século XVIII, Portugal é forçado a cumprir a Lei de Bloqueio Continental contra a Inglaterra, e o exército de Napoleão marcha sobre Lisboa obstinado a ocupar o reino português. O príncipe regente D. João de Bragança,

perante essa conjuntura e encurralado entre duas potências econômicas da época (França e Inglaterra), sem alternativa, decide emigrar para sua colônia na América do Sul. No dia 29/11/1807, duas naus saíram de Portugal: a bordo de uma, o príncipe regente e a rainha D. Maria I; de outra, Alfonso de Albuquerque, a princesa D. Carlota Joaquina e seus oito filhos. Mais 36 navios transportavam uma imensa comitiva, cerca de 15 mil pessoas, com destino ao Rio de Janeiro, nova sede da monarquia portuguesa.

Em 1814, D. João VI (ainda governando em nome da mãe, a Rainha D. Maria I, que faleceria dois anos depois) incentivou os chineses a virem para o Rio de Janeiro a fim de ter mão de obra para o trabalho agrícola. Neste momento, tem-se a primeira imigração subvencionada do período joanino. No entanto, a primeira grande leva de imigrantes subvencionada pela coroa portuguesa foi a de suíços: 1.682 imigrantes (261 famílias) oriundos da cidade de Freiburg com destino a Cantagalo. O grupo logo se estabeleceu nas montanhas do Rio de Janeiro, e D. João VI batizou o lugar de Nova Friburgo, com o intuito de povoar a região fluminense e atender à população e mão de obra agrícola da região do Rio de Janeiro. Em 1820, documentos dos tribunais e da Sede da Polícia do Reino do Brasil⁴ registravam um total de 1.748 suíços, 443 britânicos, 401 franceses, 310 espanhóis, 75 italianos, 45 alemães e alguns poucos holandeses, norte-americanos, suecos, prussianos e russos. O papel do imigrante europeu seria, assim, o de “[...] promover e dilatar a civilização do vasto reino e o crescimento de habitantes afeitos ao que a agricultura e a indústria costumam remunerar os Estados que os agasalham diversos gêneros de trabalhos” (Mattos et al., 1981, p. 21).

Seyferth (2008) aponta que a categoria “imigrante” aparece no campo político na década de 1840, momento de consolidação do Estado brasileiro. Por um lado, associada ao povoamento do território; por outro, ao trabalho livre, tendo em vista as diferentes

4 Documento intitulado “Mapa dos estrangeiros”, cujos nomes estão descritos nos livros de matrícula. Esta era realizada pela Intendência Geral da Polícia da Corte e Reino do Brasil.

necessidades do Império e de algumas de suas províncias. Antes desse período, a palavra pouco aparece na legislação e nos escritos sobre a colonização estrangeira (ibid., p. 4). Durante a permanência da corte portuguesa no Brasil, é possível identificar alguns núcleos coloniais estabelecidos no Rio de Janeiro e em Santa Catarina por imigrantes alemães, suíços e açorianos. Para os imigrantes, chegar ao nosso território era desvantajoso por vários aspectos, por exemplo, a inexistência da liberdade civil e as restrições religiosas. Mesmo assim, entre 1850 e 1950, ainda havia registros de, aproximadamente, cinco milhões de asiáticos e europeus entrando em território brasileiro, recebendo subvenção do Estado, incentivos agrícolas, moradia, serviços sanitários, educacionais e até mesmo religiosos.

Como apresentado, as primeiras experiências com imigração ocorreram, no Brasil, na primeira metade do século XIX. Na ocasião, o objetivo era o povoamento de algumas regiões. Núcleos de colonização se fixaram no Rio de Janeiro, Espírito Santo, São Paulo, Santa Catarina e Rio Grande do Sul. Na segunda metade do século XIX, com o fim do tráfico negreiro⁵, a proposta era suprir necessidades de mão de obra na agricultura. Nesse contexto, houve uma substituição do trabalho escravo, uma vez que os imigrantes recém-chegados foram encaminhados para trabalhar nas grandes lavouras. Devido ao aumento substancial da produção de café, houve uma onda de imigração italiana em 1870. Os imigrantes italianos alcançaram um número recorde, 13 mil. O Brasil tinha 30 mil imigrantes em 1886. Com a abolição da escravatura, o número de imigrantes aumentou para 55 mil; no ano da abolição, 1888, o número de imigrantes chegou a 133 mil (ibid., p. 191).

5 O Brasil, pressionado pelo governo inglês, em 1850 adota medidas efetivas de repressão ao tráfico. Como ressalta Prado Jr. (1993, p. 174), “[...] os efeitos da suspensão do tráfico começam logo a se fazer sentir. Cessara bruscamente, e ainda no momento sem nenhum substituto [...] a lavoura logo se ressentirá de falta de braços.”

2. A imprensa migrante

Campos (ibid.) destaca que foi por meio das narrativas nas reportagens de jornal que estes movimentos migratórios foram considerados uma solução quase mágica para os problemas nacionais. Além de substituírem a mão de obra escrava, desejo já manifestado por D. João VI, os imigrantes ocupariam áreas desabitadas do território brasileiro, trariam sua experiência como agricultores europeus e ajudariam a “melhorar a raça” (ibid., p. 38). Já em meados de 1920, a imprensa começava a divulgar problemas referentes à grande quantidade de imigrantes no país, sugerindo a restrição da entrada de estrangeiros. Uma matéria jornalística (ibid., p. 241) apresentou os seguintes números: “[...] anos de 1920 a 1923 dava conta do total de aproximadamente 2 milhões de migrantes, somente em 1923. Já entre 1920 e 1922, este número chegou a quase 9 milhões – em parte devido ao período turbulento na Europa”. As reportagens passaram a ser publicadas com mais frequência, reivindicando a entrada apenas “das melhores raças”, ao mesmo tempo em que questionavam a necessidade da imigração. Neste sentido, o imigrante que, inicialmente, servia como força de trabalho, passava a constituir um “problema” para o país que o utilizava.

Já na década de 1920, com uma teoria importada da Europa, os imigrantes eram classificados nas categorias “desejáveis” ou “indesejáveis”, de acordo com critérios políticos, raciais, culturais e religiosos. A construção da identidade nacional era, frequentemente, influenciada pelos valores únicos do pensamento racista moderno que não prescindia das teorias importadas da Europa. A eugenia conquistou espaço entre as elites que discutiam e pensavam sobre as questões da imigração e era interpretada como um “problema”, uma ameaça. A elite brasileira acreditava que, se os imigrantes não fossem escolhidos como os melhores exemplos, isso poderia “desfigurar” e “desnaturalizar” a população brasileira. O depoimento de Reis, em 1943, é didático e exemplifica o debate:

[...] a introdução maciça de populações com o fim de encher os espaços vazios do nosso território, isto é, a introdução de uma quantidade tal de imigrantes que superasse a nossa capacidade atual de assimilação, significaria fatalmente a desfiguração e o desnaturamento, do ponto de vista nacional, de vastas extensões do solo pátrio. Da tentativa de acrescer demograficamente o país resultaria, destarte, uma diminuição espiritual da pátria e essa diminuição espiritual poderia tornar-se, mais tarde, um fator da própria redução material da pátria, a saber, uma ameaça à sua unidade.⁶

É no período de 1937 a 1945 que o Brasil vai produzir a “campanha de nacionalização” que visava a disciplinar os imigrantes e descendentes de imigrantes classificados como “não assimilados”, portadores de culturas incompatíveis com os princípios da brasilidade em nome da unidade nacional. O governo de Getúlio Vargas, durante o Estado Novo (1930-1945), preocupado com os “quistos raciais”, e em nome da brasilidade, iniciou uma política migratória baseada em cotas por nacionalidade. Implantou uma campanha de nacionalização que revelava uma política migratória restritiva e racista, pautada no discurso de que todos os patriotas que pretendiam viver no Brasil uno, independente e forte, deveriam entender que a presença de imigrantes traria risco para a integridade cultural, racial e territorial da nação (Seyferth, 1997).

Verifica-se, historicamente, a prática de seleção de estrangeiros e sua entrada no Brasil. Em 1934, implementou-se um sistema de cotas. O Decreto-lei n. 406, de 4/5/1938, mantém esse regime, estabelecendo critérios para o ingresso de estrangeiros no país. Este decreto excluía a entrada no país de estrangeiros que possuíssem problemas físicos, mentais, qualquer tipo de doenças infectocontagiosas, menores de 18 anos e maiores de 60 (Brasil, 1938). Seyferth aponta que, na Assembleia Constituinte de 1934, políticos difundiram a

⁶ Artigo de Ernani Reis intitulado “Imigração e sentimento nacional”, publicado em 1943 no jornal carioca A Noite. Reis era secretário de Francisco Campos, ministro da Justiça e dos Negócios Interiores.

ideia de um “controle étnico” com vistas a estimular a entrada de “pessoas brancas” em detrimento das “raças preta ou amarela”, tidas como “inassimiláveis” (Seyferth, 2004, p. 149).

No bojo de um projeto civilizador, desde a chegada do regente D. João VI, a imigração tem sido vista como um processo direcionado à ocupação do território. Desde a segunda metade do século XX, mesmo com a introdução de novos conceitos, como “interesse nacional”, a situação jurídica do estrangeiro, conforme definida pelo Estatuto do Estrangeiro de 1980, é a seguinte: Art. 1º *Em tempo de paz*, qualquer estrangeiro poderá, satisfeitas as condições desta Lei, entrar e permanecer no Brasil e dele sair, resguardados os *interesses nacionais*. Art. 2º Na aplicação desta Lei atender-se-á precipuamente à *segurança nacional*, à organização institucional, aos interesses políticos, socioeconômicos e culturais do Brasil, bem assim à *defesa do trabalhador nacional*; Art. 3º A concessão do visto, a sua prorrogação ou transformação ficarão sempre condicionadas aos *interesses nacionais*. (lei n. 6815).

A teoria assimilacionista é apoiada pela hipótese de que a sociedade industrial se caracteriza pelo universalismo e por tendências padronizadas em estilos de vida e comportamentos. Na prática, o ideário assimilacionista inspirou uma exploração quase obsessiva da brasilianização da imigração, refletindo: a) seus resultados na formulação das políticas de imigração; b) na direção repressiva adotada pelo Estado no movimento de nacionalização; c) na formulação de políticas migratórias; d) na orientação repressiva adotada pelo Estado durante a campanha de nacionalização (Seyferth, 2004).

Uma das possibilidades desviantes deste projeto repressivo de nacionalização foi a produção de periódicos, ainda no século XIX, jornais e revistas das comunidades estrangeiras. Em sua maioria utilizando língua estrangeira, a imprensa exerceu (ao lado de associações, clubes e igrejas) papel preponderante de preservação dos valores culturais destes grupos e de inserção no novo contexto social. Foi por meio dela que o imigrante se tornou parte de um grupo, de uma comunidade em que suas raízes podiam ser reavivadas e seus

laços fortalecidos. A despeito da censura e da repressão, que sempre variaram em intensidade na proporção do grau de informação detido pela imprensa, os jornais exerceram papel singular na interação e integração do imigrante ao espaço social e na preservação dos valores de origem.

Como demonstração da força dos meios de comunicação da imprensa migrante – especialmente em São Paulo –, no final da década de 1920 registrava-se a existência de 30 periódicos escritos em sete idiomas estrangeiros. Os jornais destinados aos imigrantes refletiam diferentes correntes ideológicas, filosóficas, políticas e religiosas. É importante notar que, neste período, a Lei Adolfo Gordo⁷ passa a ser o alvo preferencial de regulação midiática. Ela regularizava a expulsão dos estrangeiros “indesejáveis” (lideranças intelectuais e militantes do movimento operário), levando o Estado a policiar as atividades dos estrangeiros em território nacional, na tentativa de inibir a imprensa operária em língua estrangeira. A Lei de Expulsão de Estrangeiros incidia diretamente sobre o movimento operário. A estratégia de expulsão transformou a crença em “perigosos anarquistas” em fato real, uma vez que os periódicos editados em sua língua de origem instigavam o trabalhador brasileiro e o imigrante a repensarem a realidade nacional. O fato de os jornais das comunidades migrantes serem impressos no idioma de origem dos seus produtores, expressando sua cultura e preservando sua identidade) gerou ainda mais conflitos em face de um Estado xenófobo e nacionalista.

Os imigrantes entraram no país e trouxeram elementos simbólicos importantes – línguas, ideologias, histórias, entre outros, que estabeleciam a forma como se relacionavam com o país. Para muitos, a insistência em usar a língua materna era fator de desestabilização e rejeição dos valores nacionais, além “[...] da divulgação de ‘ideologias

7 Decreto nº 1641, de 7 de janeiro de 1907. In: <chrome-extension://efaidnbmnnnibpcajpcgclefindmkaj/viewer.html?pdfurl=https%3A%2F%2Fcpdoc.fgv.br%2Fsites%2Fdefault%2Ffiles%2Fverbetes%2Fprimeira-republica%2FLEIS%2520ADOLFO%2520GORDO.pdf&clen=54396&chunk=true>. Acesso em: 20 jun. 2021.

exóticas, 'alienígenas', que solapavam a ordem interna" (Cintra, 2010, p. 43). Na tentativa de buscar proteger a "nacionalidade brasileira" da influência de pressões externas, Getúlio Vargas lança o "programa de homogeneização", sustentáculo da política nacionalista e eugênica desenvolvida a partir da metade da década de 1930. Foi no período do Estado Novo que a intenção de controlar a força da palavra ficou mais latente, com a criação do Departamento de Imprensa e Propaganda (DIP), que funcionava como engrenagem reguladora das relações entre Estado e sociedade. "Medidas como a censura prévia e a obrigatoriedade de registro dos jornais, revistas, editoras e dos próprios jornalistas" (ibid., p. 45) possibilitavam o controle dos periódicos e a inviabilização, pelo Estado, de quem não estivesse com ele comprometido.

3. Reflexões finais

Os exemplos da imprensa migrante e da interferência/articulação direta do Estado apontam que, em contextos sociais conturbados, a mídia se mostra como instrumento e recurso analítico para o entendimento da construção de mentalidades a respeito do fenômeno migratório. Como entender a relação entre visibilidade e política no discurso público sobre migração? Como podemos representar, na mídia, pessoas que são barradas em seus direitos de representação (política, religiosa, identitária) e como essas representações podem ganhar destaque político? Atualmente, o conceito de migração é iminentemente icônico, o que se aplica não somente aos que se encaixam na categoria de "ilegal". Esta percepção pública sobre o tema é profundamente formatada pelas representações da mídia (Köhn, ibid., p. 4). Neste sentido, texto e imagem têm se tornado parte integral e relevante no processo de regulação de políticas migratórias: ajudam a produzir as categorias de "legalidade" e "ilegalidade", que reforçam estereótipos e mobilizam convicções políticas.

No contexto deste debate, imagem e texto não são pensados como um "veículo" que dá publicidade e faz referência ao imigrante e

sua experiência religiosa, dando destaque ou revelando o fenômeno. Nossa proposta, neste texto, foi a de abrir caminhos para a reflexão e o entendimento do fenômeno migratório com a ajuda deste material, à luz deles. À medida que experimentamos o mundo por meio de representações e retóricas (visuais e textuais), o ato de ver e tornar visível assume tremendas relevâncias teórica e política (ibid.).

Teun van Dijk (1999) tem explorado o campo de estudos sobre racismo e meios de comunicação, enfatizando as representações das minorias étnicas constituídas de imigrantes na mídia impressa em diversos países. O autor destaca o silêncio sistemático ou a subvalorização de experiências da vida cotidiana, dos papéis não estereotipados, êxitos e contribuições dessas minorias no campo das artes, da política e da economia em favor de imagens negativas e de uma perspectiva de criminalização das experiências migratórias como especificidades do agendamento midiático no contexto das sociedades estudadas:

Nomeados como ilegais, clandestinos, irregulares, refugiados, deportados, os imigrantes são alvos de uma semantização negativa e 'policialesca' que inclui intolerância, violência, desemprego, isolamento, preconceito, pobreza, condenação, fiscalização, deportação, expulsão, tráfico ou detenção. (Cogo, 2001, p. 17)

Os títulos de algumas das matérias mapeadas sugerem a ênfase numa "criminalização" em que os imigrantes, embora chegando a ocupar posição de sujeito, aparecem, na maioria das vezes, como "pacientes" ou "experimentadores" das ações de "outros", geralmente autoridades ou aparatos policiais.

O entendimento sobre a construção, no contexto brasileiro, de uma agenda midiática sobre a experiência migratória começa a ser construído a partir de uma aproximação empírica inicial com aquilo que o autor chamar de "ofertas de sentido" (ibid., p. 15). A mídia impressa se constitui, segundo ela, em esfera privilegiada de oferta de "sentidos" a autoridades, especialistas e demais atores sociais incumbidos da formulação de políticas e tomada de decisões em diferentes campos sociais. No entanto, para van Dijk (ibid.), o poder dos meios

de comunicação não deve ser compreendido como “efeitos” simplistas. Embora não faça uma reflexão sobre recepção, o autor argumenta que as diferenças socioeconômicas e socioculturais interferem na forma como as pessoas interpretam, representam e avaliam matérias jornalísticas e eventos noticiosos e, conseqüentemente, como formam opiniões, atitudes e ideologias diferentes. Nesse sentido, é importante ressaltar que os meios de comunicação são extensões das lutas e partilhas simbólicas da sociedade, como lembra Maigret (2010, p. 309): “Os meios de comunicação são espaços onde atuam a formação, a reprodução e a contestação de conjunto de práticas e de crenças, misturando indissociavelmente poder e cultura, e cada um desses elementos se lê no outro”.

Torna-se cada vez mais importante analisar não somente a capacidade de imagens e textos de criarem novos discursos, mas também a necessidade de examinar o contexto social e institucional restritos à sua função. É fato que o poder da mídia tem recebido pouca atenção nas pesquisas sobre a representação da migração (Wright, 2002). Tomamos como exemplo a reflexão proposta por Malkki (1995, p. 9), apontando que “[...] retratos fotográficos de refugiados são, em nossos dias, extremamente abundantes. A maioria dos leitores provavelmente já viu essas fotos, e a maioria de nós tem um forte sentido visual de como é ‘um refugiado’”. A representação visual e textual de migrantes desempenha papel essencial, mas negligenciado, na formação do estereótipo destes grupos.

As ciências sociais, de modo geral, tendem a desconsiderar o impacto político que nossas representações possam gerar. Appadurai (1988) reivindicou que não deveríamos reduzir nossos trabalhos a meras descrições do presente, e sim imaginar possibilidades e futuros, mais do que nos submetermos a imposições de mudanças externas. Destacamos aqui a importância cada vez maior – por parte de pesquisadores e acadêmicos estudiosos da religião e das questões migratórias – de buscar formas transformadoras de visibilidade que não reproduzam meramente o discurso visual dos governos ou dos grandes meios de comunicação de massa, mas que desafiem o padrão

político estabelecido, desvendando aquilo que é tornado propositalmente invisível, articulando o que ainda não foi dito e revelando visualmente alternativas ao *status quo*.

Referências

- APPADURAI, A. (1998). Putting hierarchy in its place. *Cultural anthropology*, v. 3, p. 1.
- BAUMAN, Z. (2001). *Modernidade líquida*. Rio de Janeiro, Zahar.
- BOURDIEU, P. (1998). Um analista do inconsciente. In: SAYAD, A. *A imigração ou os paradoxos da alteridade*. São Paulo, Edusp, pp. 9-12.
- BUENO, J. B. (2011). *Resgate*, vol. XIX, n. 22, jul./dez.
- CAMPOS, G. B. (2015). *Dois séculos de imigração no Brasil: A construção da imagem e papel social dos estrangeiros pela imprensa entre 1808 e 2015*. Tese de doutoramento em Comunicação e Cultura. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2015.
- CINTRA, M. *A imprensa migrante: trajetória da comunidade de imigrantes em São Paulo*. São Paulo, Memorial do Imigrante: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo.
- COGO, D. (2001). Mídia, imigração e interculturalidade: mapeando as estratégias de midiaticização dos processos migratórios e das falas imigrantes no contexto brasileiro. *Comun. Inf.*, v. 4, n. 1-2, jan./dez.
- CONNOR, P. (2014). *Immigrant faith: patterns of immigrant religion in the United States, Canada and Western Europe*, New York, New York University Press.
- COSTA, E. V. (1994). *Da monarquia à república: momentos decisivos*. 6 ed. São Paulo, Brasiliense.
- DIAS, M. O. S. (1986). A interiorização da metrópole. In: MOTTA, Carlos Guilherme (org.). *1822: dimensões*. São Paulo, Perspectiva.
- DURAND, J. e LUSSI, C. (2015). *Metodologia e teorias no estudo das migrações*. Jundiaí, Paco Editorial.
- GLICK-SCHILLER, N. (1997). et al. *Transmigrants and nation-state; sothing old and something new in the U.S. immigrant experience*. Campinas, CEMI: Unicamp.
- GOFFMAN, E. (1959). *The presentation of self in everyday life*. Garden City, NY, Doubleday.
- GROSSMAN, A. e O'BRIEN, A. (eds.) (2007). *Projecting migration: transcultural documentary practice*. London/New York, Wallflower Press.
- JAMESON, F. (1992). *The geopolitical aesthetic: cinema and space ain the world system*. Bloomington, Indiana University Press.

- KAHN, V. S. et al. (1993). Formation of consciousness. In: FRIED, C. (org.). *Minorities: community and identity*. Berlim, Springer.
- KÖHN, S. (2016). *Mediating mobility: visual anthropology in the age of migration*. New York, Wallflower Press.
- LIMA, M. R., ÁVILA, O. C. e SILVA, A. R. (2010). Aspectos da representação dos imigrantes haitianos no jornal Gazeta do Povo, de Curitiba/PR. *Intexto*, Porto Alegre, n. 35, 2016, jan./abr.
- MAIGRET, E. (2020). *Sociologia da comunicação e das mídias*. São Paulo, Senac.
- MALKKI, L. (1995). *Pirity and exile: violence, memory and national cosmology among hutu refugees in Tanzania*. Chicago, Chicago University Press.
- MATTOS, I. et al. (1981). *A polícia e a força policial no Rio de Janeiro*. Série Estudos, n. 4. Rio de Janeiro, PUC-Rio.
- MEZZADRA, S. (2011). The gaze of autonomy: capitalism, migration and social struggles. In: SQUIRE, V (ed.). *The contested politics of mobility: borderzone and irregularity*. London, Routledge.
- MOTA, C. G. (1972). *1822: dimensões*. São Paulo, Perspectiva.
- NEVES, L. M. B. P. (1999). *O império do Brasil*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira.
- NEUMANN, R. M. (2014). Imigração e identidade étnica: a construção do “ser alemão” no Sul do Brasil. *Revista História: debates e tendências*, v. 14, n. 1, jan./jun.
- NETO, Hélión P. e FERREIRA, A. (2005). *Cruzando fronteiras disciplinares: um panorama dos estudos migratórios*. Rio de Janeiro, Revan.
- PATARRA, N. e BAENINGER, R. (1995). Migrações internacionais recentes: o caso do Brasil. In: PELLEGRINO, A. (comp.). *Migración e integración*. Montevideo, Ediciones Trilce.
- PRADO JR. (1993). *História econômica do Brasil*. 40 ed. São Paulo, Brasiliense.
- OLIVEIRA, R. de. (2011). A arte de contar histórias por imagens. *Presença Pedagógica*, vol. 4, n.19, jan./fev,
- SALES, T. (1996). Migrações de fronteira entre o Brasil e os países do Mercosul. *Revista Brasileira de Estudos de População*, v. 13, n. 1, jan./jun.
- SANTOS, M. (2010). A noção de identidade e seu uso nos estudos migratórios. *Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana*, ano XVIII, n. 34. Brasília, jan./jun,
- SANTOS, M., PETRUS, R. e LOUREIRO, A. (orgs.). (2014). *Recortes interdisciplinares sobre migrações e deslocamentos*. Rio de Janeiro, Léo Christiano Editorial.
- SAYAD, A. (1998). *A imigração*. São Paulo, Edusp.
- SEYFERTH, G. (1997). A assimilação dos imigrantes como questão nacional. *Mana*. Rio de Janeiro, v. 3, n. 1.

- SEYFERTH, G. (2004). A imigração no Brasil: comentários sobre a contribuição das ciências sociais. *Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais*, n. 57.
- _____. (2005). Imigração e (re)construção de identidades étnicas. In: NETO, H., FERREIRA, P. (orgs.). *Cruzando fronteiras disciplinares: um panorama dos estudos migratórios*. Rio de Janeiro, Revan.
- _____. (2008). Imigrantes, estrangeiros: a trajetória de uma categoria incomoda no campo político. In: Reunião brasileira de Antropologia, 26, Rio de Janeiro. *Anais...* Rio de Janeiro, UFRJ.
- VAN DIJK, T. (1999). *Discourse and racism. Discourse and society* (editorial), p. 147.
- WIZENMANN, T., SANTOS, R. L. e MUHLEN, C (orgs.). (2017). *Migrações históricas e recentes*. Lajeado, Univates.
- WRIGHT, T. (2002). Moving images: the media representation of refugees. *Visual Studies*, v. 17, n. 1.

Identidades socioespaciais e construção territorial das metrópoles: os lugares da religião

João Décio Passos¹

A escalada histórica da humanidade pelo planeta se fez com duas grandes dinâmicas sociais: a movimentação espacial e a localização espacial, sempre mais ágeis e intensas, na medida em que as formas de domínio sobre a natureza avançavam com meios tecnológicos mais eficientes. Essas dinâmicas constituíram as grandes civilizações e colocaram as diferenças étnicas perante o desafio das construções comuns nas várias esferas da vida e da convivência. Assim foram construídas as cidades mais antigas, desde o Oriente Médio, a história dos grandes impérios, das colonizações e, mais recentemente, das metrópoles modernas. A espécie humana conheceu um movimento de expansão crescente, de contato cada vez mais plural e construções comuns. Nada linear ou harmônico. Ao contrário, busca de sobrevivência ou condições de vida adequadas e dignas impulsionava a decisão de partir, de ultrapassar fronteiras, de conquistar, de guerrear e de estabelecer-se, de alguma forma, em lugares possíveis ou desejados.

A Europa resultou da fantástica movimentação dos povos bárbaros que ocuparam os escombros geopolíticos da velha unidade romana – a chamada România – e, por dentro de suas

¹ João Décio Passos é livre-docente em Teologia, professor na PUC-SP, membro do grupo de pesquisa Religião e Cidade e editor da Paulinas Editora. É membro do Grupo de Pesquisa Religião e Cidade.

rachaduras, recriaram localidades com novas identidades (Pirenne, 2016, pp. 17-70). As Américas recolheram os europeus que transplantaram para o novo continente suas identidades, por meio das estratégias colonizadoras.

Contudo, as grandes cidades edificadas nas dinâmicas do capitalismo industrial testemunham, em suas configurações territoriais, novas formas e razões de movimentos migratórios: acomodação de mão de obra excedente advinda do mundo rural nacional ou estrangeiro e, em muitos casos e menor escala, de sujeitos e grupos refugiados em busca de liberdade e sobrevivência. Essas metrópoles se distinguem das cidades antigas por se constituírem como oferta de trabalho, o que, não obstante as contradições intrínsecas ao processo, oferecem espaço para os recém-chegados, possibilitando-lhes formas de ocupação espacial que proporcionam, em alguma medida, a sobrevivência de suas identidades originais.

A construção das metrópoles modernas brasileiras (Santos, 1998) – de modo emblemático, São Paulo – ocorreu com o afluxo vertiginoso de migrações internas e externas. Dos estrangeiros que aqui se estabeleceram a cidade ainda guarda marcas identitárias edificadas, sobretudo, em templos religiosos. Este ensaio tem como cenário espacial a metrópole paulista, que foi edificada com a presença de migrantes e imigrantes de diversas procedências. Os resíduos dessa época estão preservados em pontos diversos da metrópole como testemunhas de uma lógica de ocupação espacial marcada pela secularização do espaço público e pela presença do pluralismo religioso demarcado e instituído pelos novos sujeitos sociais nas localidades em que se estabelecem.

1. A metrópoles construída pelos “de fora”

A formação das grandes cidades é resultado da confluência de grupos que se deslocam de suas localidades originais; confluência que ocorre numa dinâmica de preservação das origens e inserção no novo espaço. O desafio da continuidade da memória e da identidade

advém de dentro das rupturas impostas pelos deslocamentos, o novo espaço, com suas exigências e diferenças. Ao longo da história das migrações² rumo à cidade, o conflito esteve presente entre os que ficam, porque podem ficar, e os que partem, porque precisam partir – e, evidentemente, entre os que chegam, porque precisam chegar, e os que lá se encontram, porque puderam permanecer. A história das cidades é a história dessa movimentação constante e tensa entre indivíduos e grupos, deixando sempre mais explícitas as configurações de classe, os confrontos identitários e os diversos tipos de negociações políticas e interculturais. A humanidade saiu das localidades tribais e construiu modos de vida socialmente mais amplos, quando o dado do consenso social foi impondo-se como estratégia mais viável que o confronto violento. Nessa dinâmica, a mobilidade humana construiu vilas, pequenas cidades, grandes cidades e, de modo determinante, metrópoles e megalópoles. Se vida urbana é o resultado de um longo processo e uma invenção ainda em curso, ela retrata, por outro lado, a invenção da regra comum minimamente capaz de abrigar as diferenças e de incorporar, ainda que contraditoriamente, os novos sujeitos e grupos que chegam em busca de sobrevivência.

A história exige dizer que não há metrópole sem migração. O crescimento vegetativo local ou regional por si só não tem potencial demográfico para ultrapassar a dimensão de vilas e cidades, mesmo quando as famílias numerosas predominavam nas composições sociais. Mumford descreve a formação cultural já das metrópoles antigas precisamente como soma da população local com a estrangeira que chega:

Uma população estrangeira de comerciantes e estudiosos penetra na metrópole: não sendo a princípio absorvidos como cidadãos, já que o sangue e a vizinhança, talvez ainda se oponham, trazem eles o choque de novos hábitos e ideias, desafios aos costumes antigos. (Mumford, 1961, p. 305)

2 Os termos migração e migrantes são utilizados no sentido genérico que designa os movimentos de populações de uma área geográfica para outra (Gallino, 2005, pp. 405-406).

A metrópole se estrutura, socialmente, como confronto das diferenças trazidas pelos estrangeiros e as culturas locais. É atração e repulsa ao estrangeiro migrante, cujo resultado consiste no expurgo ou na assimilação. Assim se formaram as metrópoles do norte no século XIX e as megalópoles do sul no século XX. A expansão do capitalismo industrial flexibilizou as fronteiras regionais e mundiais para implantar-se como modo de produção hegemônico: os imigrantes foram acolhidos e “assimilados” – antes de tudo, economicamente – e, nesse contexto, construíram seus territórios identitário-religiosos.

A visão funcionalista pode desenhar os territórios localizados das identidades migrantes como forma natural de acomodação espacial. A escola de Chicago construiu esse paradigma na aurora da urbanização norte-americana e viu um significado de coesão social nas diferenças sociais que se alojavam no grande espaço (Eufrazio, 1999). A perspectiva dialética aponta para as contradições espaciais, fazendo ver nas localidades estratégias de apropriação possíveis no grande espaço já apropriado pelas classes dominantes (Singer, 1975).

As metrópoles modernas e, por conseguinte, as atuais são construções que contaram com os migrantes trabalhadores, deslocados por força de políticas públicas que ofereciam facilidades legais e promessas de trabalho e/ou por movimentações voluntárias ou forçadas por razões sociais ou políticas. A relação entre os estabelecidos e os novos estranhos que, muitas vezes, chegavam em sucessivas levadas se traduziam em formas de ocupação espacial. As comunidades migrantes ocupam regularmente os espaços sobrando e menos valorizados da cidade em expansão. Os que chegam na cidade se acomodam num espaço já ocupado e estruturado, ao menos em suas áreas nobres ou de infraestrutura mais incrementada. É sob as regras dos valores imobiliários que os estrangeiros assentam suas residências e comunidades, pois a ocupação espacial resulta do poder aquisitivo de seus habitantes. Nessa dinâmica, o espaço habitado transforma-se, fragmenta-se e expande-se. O bairro do Bixiga e o bairro do Brás, em São Paulo, foram ocupados e reocupados pelos italianos que chegavam procurando trabalho, quando a península, então unificada,

dava os primeiros passos rumo à vida urbano-industrial. Com outros migrantes, formaram os chamados bairros operários nas áreas menos valorizadas, e aí implantaram, como puderam, os símbolos de suas identidades. Formaram-se também os bairros comerciais, caso dos libaneses, no Paraíso, e dos judeus no Bom retiro. Nas favelas da grande periferia, aglomeravam-se os migrantes internos, sem possibilidades de inserção efetiva no mercado de trabalho.

A expansão urbana da capital paulista se deu com a presença de levadas migratórias de vários pontos mundiais e de distintas localidades internas.³ De fato, o imenso território fragmentado foi composto por grupos de origens distintas que se estabeleciam e buscavam meios para demarcar social e espacialmente suas origens distantes. As tradições religiosas dos migrantes estiveram presentes nesse esforço de preservação e transplantação cultural e revelavam-se, na maioria dos casos, como o meio mais eficaz de preservação das origens no grande espaço plural e anônimo que tomava forma. Valorização territorial, mercado de trabalho, organização social, identidade cultural e tradição religiosa somavam o conjunto da vida dos “de fora” que construía “por dentro” o espaço metropolitano.

2. O sujeito religioso migrante na construção do espaço plural

A formação das grandes cidades ocorre com o confronto entre diversidades conglomeradas que, muitas vezes, entram em conflito. As religiões novas que chegam e as religiões estabelecidas dos povos locais também se colidem e buscam meios de se tornarem legítimas ou hegemônicas. Entretanto, não faltarão a troca e a síntese entre os distintos elementos de crença. As religiões estrangeiras podem se recrudescer para preservar suas crenças ou adaptar-se para sobreviver

3 Os imigrantes formaram suas comunidades, com frequência, em localidades específicas da cidade que se expandia, como: italianos na Bela Vista e Brás; judeus no Bom Retiro; húngaros na Vila Anastácio; libaneses no Paraíso e Vila Mariana; armênios na Ponte Pequena; açorianos na Vila Carrão; madeirenses na Freguesia do Ó; japoneses na Liberdade.

e obter maior legitimidade. Foi assim com o judaísmo e, de modo emblemático, com o cristianismo nas cidades greco-romanas, com o protestantismo nas metrópoles estadunidenses e com as metrópoles do Brasil que recolheram levas diversas de imigrantes de diferentes procedências.

Nas metrópoles modernas, as religiões das minorias culturais acompanharam a ocupação espacial a ajudaram a desenhar bairros e vilas com características culturais próprias e novos serviços a oferecer. Na mala dos migrantes, vêm seus costumes, não faltando aqueles que os definem como família e como indivíduo: a bússola do coração, os santos de devoção. A dinâmica de transplantação acompanha as grandes tradições religiosas – na medida em que concebe uma divindade onipresente, desvinculada das localidades territoriais – e se desloca com os grupos para diferentes pontos do planeta. O migrante leva consigo sua religião como parte de sua identidade e busca meios para mantê-la viva no território apropriado.

No novo território, após a mobilidade geográfica, acontece a mobilidade cultural, o espaço muda a casa, a família, a vizinhança e impacta também a alma: a percepção do mundo e do outro. No novo espaço, o grupo confronta-se com o outro e consigo mesmo. Na relação com as diferenças, afirma sua identidade. No grande espaço anônimo, busca meios de preservar a si mesmo (Cuche, 1999, pp. 182-184). Como já explicado pelos teóricos, a religião pode ser entendida como o reforço da alma que dá significado e força para as pessoas; fornece o mapa perdido no grande espaço anônimo, o rumo no anonimato e o fundamento no tempo do desamparo (Berger, 1985, pp. 42-64).

A transposição das crenças para o espaço novo se dá regularmente, como adaptação à nova ecologia socioespacial e como criação do novo – síntese possível nesse mesmo espaço contraditório. O espaço anônimo e plural recria o que era tradicional e vinculado à vida local distante. “Na cidade, forças e influências remotas entremisturam-se com o que é local: os seus conflitos não são menos significativos que as suas harmonias” (Mumford, 1961, p. 14).

O autor também explica a transposição cultural como perda da força tradicional e local em função das novas demandas, de forma que os costumes anteriores deixam de ser coercitivos, as metas antigas deixam de comandar a vida e “[...] homens e mulheres estranhos, estranhos interesses e deuses ainda mais estranhos afrouxam os seus laços tradicionais de sangue e vizinhança” (ibid.). O novo espaço recria a cultura, acomoda as tradições e recompõe os valores e símbolos religiosos, no sentido de permanecerem ativos no novo contexto.

A partir dessa dinâmica, o catolicismo popular forneceu matrizes fundamentais para novos grupos pentecostais que se expandiram pelas periferias das metrópoles da América do Sul, de modo significativo no Brasil (Passos, 2001). A religiosidade se mostra como uma variável que constrói as espacialidades, como força de coesão e agregação, ainda que com tempo de validade social demarcado, na medida em que as gerações seguintes são assimiladas no grande espaço disperso e anônimo. As metrópoles modernas contaram com as identidades religiosas em sua composição e revelam, em seus traçados, a presença ativa dos sujeitos que participaram de suas construções.

Ainda hoje, muitas metrópoles e megalópoles mostram a olho nu, em suas camadas temporais desenhadas no espaço urbano, a presença da religião dos migrantes. Os bairros das comunidades estrangeiras na cidade de São Paulo exibem igrejas e devoções dos seus pioneiros: mesquitas; sinagogas; igrejas ortodoxas gregas, armênias e russas; ritos orientais melquitas, maronitas e armênios; devoções italianas e portuguesas.⁴ Agregam, ainda, hospitais e clubes ligados às colônias, cemitérios e até times de futebol. Os hospitais das comunidades judaica, libanesa, portuguesa e italiana são exemplos emblemáticos em São Paulo. Elas não fazem concessões de

4 A cidade de São Paulo conserva os templos ligados às tradições católicas orientais, igrejas ortodoxas nos bairros Paraíso (Catedral Ortodoxa Grega), Vila Clementino e Brás; Catedrais Ortodoxas Russas no Ibirapuera e Liberdade; Catedral Antioquena no Ibirapuera; Catedral Ortodoxa Copta na Cidade Vargas; Igreja Ortodoxa Siriana em Mirandópolis; Paróquia Ucrâniana, na Bela Vista, Igreja Ortodoxa e Catedral Armênia na Ponte Pequena); ritos orientais ligados à comunhão católica (Catedral Greco Melquita no Paraíso, Catedral Maronita na Liberdade, Catedral Armênia, na Ponte Pequena).

suas identidades específicas, embora portadoras de cultura comum: reproduzem particularidades internas como tradição ortodoxa (em várias expressões libanesa, síria e russa), ritos orientais católicos e até mesmo com os distintos ritos católicos melquita e maronita.

De forma menos visível e definida, mostram-se, também, as devoções nordestinas nas grandes periferias da pauliceia. Certamente, tendo em vista o baixo poder aquisitivo e o processo mais rápido e intenso de assimilação social e cultural, essas devoções regionais não chegaram a demarcar espaços como no caso das comunidades estrangeiras. Nessa mesma dinâmica de demarcação espacial por meio das identidades religiosas, podem ser observadas a presença de comunidades pentecostais, com templos diversos nas periferias, sobretudo na segunda metade do século XX. Não se trata, propriamente, de transposição de devoções, mas de recriações religiosas no grande espaço anônimo e caótico (*ibid.*, pp. 252-325).

Essas configurações sociorreligiosas evidenciam, em muitos casos, o protagonismo dos imigrantes como sujeito religioso, autônomo e ativo, na medida em que assume tarefas de preservação e implantação da própria tradição confessional ou devoção em suas comunidades. Trata-se, muitas vezes, de um sujeito religioso leigo que antecede o sujeito especialista e oficial. Os migrantes constroem igrejas e alimentam seus santos de devoção nas localidades onde se alojam. O especialista religioso chega quase sempre depois – por vezes, tardiamente – como administrador oficial. O conceito de sujeito designa consciência, autonomia e ação, explica Touraine (1999); possui dimensão social intrínseca; é sempre em relação com o outro. No grupo, ele se constrói como consciência de si e do outro, como ação política coletiva em busca de causas comuns. Pela via religiosa, os migrantes das metrópoles industriais exerciam protagonismo como representantes de uma tradição e de um grupo que mostrava sua identidade nas práticas religiosas. Em torno das devoções migradas, estruturavam suas comunidades locais e organizavam agendas temporais por meio de rituais sagrados-profanos.

As demarcações sociorreligiosas serão mais nítidas dependendo do poder aquisitivo do grupo estrangeiro, capaz de prover recursos para a edificação de seus templos e sustentar devoções e rituais com seus especialistas remunerados. Diante disso, os imigrantes comerciantes – caso dos judeus e libaneses – puderam, de fato, edificar suas identidades religiosas de forma mais saliente e mesmo luxuosa do que os imigrantes operários. Os migrantes internos, a maioria pobres, demarcaram suas identidades religiosas em espaços distantes e ocultos no espaço habitado. Os terreiros de umbanda espalhados pelas periferias distantes e as sinagogas e igrejas orientais implantadas em bairros de classe média e alta em São Paulo testemunham essa regra básica da ocupação espacial.

As devoções transpostas, estranhas ao novo espaço, sobrevivem como padroeiras das identidades isoladas em idiomas e ritos estranhos ou, em outros casos, como nova oferta devocional que atrai os novos adeptos da sociedade mais ampla. As arquiteturas religiosas pontuam o grande aglomerado com estilos variados e anunciam, por meio de signos próprios, as representações de seus sujeitos. As comunidades estrangeiras demarcam o grande espaço com suas identidades e estilos compondo a grande diversidade metropolitana, que sobreviverá quando a geração pioneira não mais existir.

As metrópoles se constituíram com migrantes e suas crenças. Ainda que ocorra como contradição socioespacial, esse processo revela que a metrópole moderna necessita acomodar os diferentes sujeitos que comporão seus serviços em diversas frentes. Sempre haverá bairros de migrantes pobres, de operários e de migrantes de estratos superiores. Contudo, no grande espaço que se expande, cada grupo construiu lugares identitários próprios como parte do território metropolitano, desde que este negociou os trânsitos de suas fronteiras culturais locais com o espaço global. Os templos religiosos foram, com certeza, a exibição mais visível da identidade grupal no grande espaço plural, sempre mais diversificado e anônimo. A metrópole plural se fez com a presença de identidades religiosas que asseguraram ao estranho a possibilidade de religação com suas

origens nos pedaços construídos. A experiência religiosa se dá como ruptura da homogeneidade espacial, explica Eliade (1999). A oposição entre sagrado e profano recorta o espaço em territórios de duas naturezas distintas e permite refundar o mundo (ibid., pp. 25-26). Essa máxima se traduz na fundação dos mundos cultural e religioso no interior do caos metropolitano – feito de estranhos e de estranhamentos –, na multidão solitária e na floresta de habitações que avança sempre mais, de modo ilimitado. Os mundos libanês e armênio, judeu e árabe, calabrês e húngaro, entre outros, podem ser retomados e acessados nos templos com riquezas culturais específicas. Neles as comunidades se refundam religiosamente no espaço e no tempo com suas dinâmicas religiosas. O idêntico se desenha dentro do estranho, com suas fronteiras legítimas e como fonte que alimenta as diversidades desterradas.

O local e o tradicional se acomodam no espaço novo com devoções trazidas de longe. O sagrado e suas identidades encarnam, no presente, a memória distante; no espaço anônimo, a identidade do grupo; na rotina desafiante, a esperança de solução para precariedades. A negociação espacial do profano público e do sagrado íntimo constitui o retrato de uma sociedade moderna que preserva o religioso como direito individual e grupal, mas também como linguagem delegada a comunicar identidades culturais. A partir dos portais dos templos, é possível atravessar o tempo e o espaço homogêneos e comuns, laicos e dessacralizados e atingir outro tempo e outro espaço que congregam os grupos: os resíduos da majestosa Santa Sofia, na Catedral Ortodoxa (Paraíso), encontram-se com a imagem da Achiropita trazida da Calábria, experimenta a Armênia perseguida e destruída pelos turcos, reza em árabe na mesquita egípcia ou em siríaco na Igreja Maronita e resgata origens inglesas na Catedral Anglicana. As identidades aí plastificadas exibem a beleza sem modéstia, concretizam, na forma ideal, as raízes rompidas de um mundo que jamais será resgatado – ainda que para ele se retornasse – e guardam a língua morta nos rituais bem fixados em rubricas, as vestimentas e preces de outro tempo e lugar. São territórios que

se religam a mundos historicamente superados, como Constantinopla e Antioquia, a regiões geograficamente reconfiguradas, como Armênia, a mundos rurais da velha Itália medieval, a festas antigas das ilhas açorianas. Essas antigas bolhas deram sobrevida cultural às primeiras gerações de migrantes, agregaram e consolaram, ofereceram amostras das origens comuns para as gerações seguintes e sobrevivem hoje como resíduos que se tornam cada vez mais estranhos e exóticos.

3. Os resíduos de tempo e de espaço

Na construção da metrópole moderna, os templos religiosos eram, portanto, mais que edifícios esteticamente diferentes que denunciavam origens distantes, mas lugares de encontro das culturas consigo mesmas, lugares de preservação de tradições, línguas e sotaques, da ancestralidade cada vez mais distante, de costumes, estratégias de vida e culinárias. A relação indissociável entre identidade cultural e religião possibilitou a presença ativa das tradições religiosas no espaço urbano moderno, com suas particularidades, e integrou os migrantes sem dissolvê-los na multidão e no território anônimo comum. Essa ecologia sociorreligiosa não integrou de modo harmônico as diferenças que se juntavam e se alocavam segundo o poder aquisitivo e a lógica do mercado imobiliário e lutavam por um lugar no mercado de trabalho, embora tenha favorecido a sobrevivência dos grupos e suas identidades.

Os deuses são os bastiões da resistência, os últimos a serem assimilados pelo grande espaço comum cada vez mais laicizado. Quando tudo se esvai, ainda sobram como resíduos (Williams, 1980, pp. 144-145) de um tempo de coabitação do estrangeiro nos grandes aglomerados, de afirmação de identidades espacialmente distantes. Trata-se, evidentemente, do inevitável processo de assimilação que o tempo se encarrega de impor sobre as minorias. Nesse jogo implacável, sobrevive a memória grupal que consegue se edificar arquitetonicamente (economicamente) e institucionalizar-se com sua religião oficial (igrejas, paróquias e catedrais). O destino dos grupos

populares segue um percurso de resistência diferenciado, em que a criatividade demarca o espaço na grande periferia numa dinâmica de recriação religiosa com os pequenos templos implantados no interior das comunidades, sempre sujeitos às transformações espaciais que tudo transformam na regra implacável da valorização imobiliária.

Em São Paulo, esse processo de resistência e assimilação se mostra emblemático nos rituais orientais, dos quais restam não mais que ritos sem uma comunidade etnicamente viva. Almas religiosas que suspiram sem seus corpos concretos e no espaço anônimo de um grande corpo secularizado; paisagens concretas sem seus antigos espaços originais habitados (Santos, 1997, pp. 61-74). Em todo caso, as metrópoles modernas registram a presença da religião como demarcação de identidades no grande e plural espaço que abriga a todos e permite a transposição de suas origens para dentro de seu território profano e laico. Em muitas metrópoles, esses resíduos identitários subsistem como memória de um passado, como aceno de saudade para uma coesão desfeita no processo de assimilação. Assim subjazem, na imensidão petrificada, a Catedral de São Patrício de Nova York (sem a comunidade irlandesa), os templos de ritos orientais em São Paulo (sem libaneses, armênios e russos) e as igrejas luteranas (sem os migrantes alemães em cidades do sul), e assim por diante. Cada metrópole retrata, em certa medida, a dinâmica de quando as tradições religiosas exerciam função determinante na configuração de pontos fixos no grande espaço plural e anônimo que se expandia na lógica do capital. Os sujeitos migrantes incluíam suas tradições religiosas em suas prioridades de ocupação espacial. Cada templo era, ao mesmo tempo, um orçamento, uma marca espacial de identidade e um meio de reprodução das tradições.

As metrópoles modernas expressam, fisicamente, as mudanças sociorreligiosas que se encontravam em curso na sociedade igualmente em mutação, quando o nexos entre sujeito social e sujeito cultural (religioso) era natural e indissociável no processo de constituição da sociedade em cada espacialidade concreta. Cada tradição identitária ou devocional encontra seu lugar no grande conjunto

anônimo e plural e aí implantam-se em territórios delimitados. Em meio à fragmentação socioespacial, as tradições religiosas asseguram a preservação de núcleos identitários agregadores de outras terras e, cada vez mais, de outros tempos. Onde estariam os santos migrantes na metrópole atual?

As metrópoles supermodernas atuais se consolidaram como epicentros que se conectam mundialmente em torno de um mercado cada vez mais globalizado e com modos de vida mais individualizados, que desfazem os laços entre sujeito e coletividade que compunham a própria cidade (Touraine, 1999, p. 36). Os novos imigrantes continuam circulando à procura de condições de sobrevivência e se achegam aos grandes centros. A megalópole paulista acolhe imigrantes de vários pontos do mundo, como ponto de chegada ou de passagem. As religiões de origem podem ainda oferecer forças para os deslocamentos, porém transitam por um espaço físico já apropriado, onde raramente ocuparão lugares estruturantes como no passado. As identidades se afirmam e se alocam em espaços sobrantes, como no caso de muitas comunidades pentecostais. Os templos fixos cedem lugar aos templos alocados em espaços provisórios e agregam membros sem necessariamente possuírem laços tradicionais e étnicos. Os santos perambulam na medita exata do imigrante de passagem e na proporção das necessidades almejadas pelos indivíduos.

A era de desmodernização se define, precisamente, pela ruptura do nexos entre as identidades sociais e culturais (ibid., pp. 34-38). Cada ator se reduz sempre mais à lógica de um capital globalizado, como integrado ou excluído, ou se volta para dentro de uma identidade grupal que já não tem mais a função de contribuir com a estruturação do espaço – metrópoles e sujeitos da sociedade em redes cada vez mais virtualizadas (Castells, 2015, pp. 57-99). Migração, religião e espaço são hoje desconectados na sociedade conectada por mecanismos virtuais que dispensam os velhos modos de socialização no tempo e no espaço e de manutenção da unidade identitária.

As metrópoles atuais testemunham a chegada de sujeitos estranhos e do espaço comum, anônimo, fragmentado e desterritorializado

(Augé, 1994). O espaço metropolitano atual é o resultado de apropriações do passado e separa os donos e os sobrantes do grande espaço. Os novos migrantes continuam ligados às próprias tradições e, até mesmo, a comunidades confessionais. Contudo, chegam aos grandes centros como indivíduos em sua maioria excluídos, sem os antigos vínculos identitários/religiosos. Os migrantes não são menos religiosos, porém são, antes de tudo, sujeitos urbanos que se alocam contraditoriamente no grande espaço e nele buscam meios de sobrevivência como refugiados, como migrantes de passagem e como quem busca, em primeiro lugar, meios básicos dos direitos de sobrevivência: comida, trabalho e moradia. As metrópoles pós-industriais apresentam estrutura e funcionamento pós-religioso. São aglomerados de indivíduos mais isolados que agregados, como no passado, em comunidades identitárias localizadas. Os novos migrantes sobram no imenso espaço já estruturado e não ocupam mais a função de sujeitos ativos que compõem o grande espaço. Chegam com necessidades, como cidadãos que poderão ter direitos reconhecidos, necessidades básicas satisfeitas, mas sem projetos comunitários a oferecer para a composição do espaço. O que era anônimo é, agora, desterritorializado; o que era agregado em comunidades identitárias luta, agora, por agregar sujeitos diversos na causa comum da sobrevivência.

Os territórios virtuais são, de fato, uma nova forma de agregar o distante em bolhas identitárias, sem exigir os antigos vínculos socioespaciais. Não há mais o distante que pedia formas de transposição no espaço presente. As conexões on-line ocupam, em certa medida, a função de agregar identidades com suas confessionalidades, ligando de modo direto o próximo e o distante: as famílias separadas, as identidades e as religiões distanciadas, os indivíduos isolados. Metrópole desterritorializada. Migrantes desterritorializados. Santos onipresentes em qualquer território.

Referências

- AUGÉ, M. (1994). *Não-lugares: introdução a uma antropologia da supermodernidade*. Campinas, Papirus.
- BERGER, P. (1985). *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo, Paulus.
- CASTELLS, M. (2015). *O poder da comunicação*. Rio de Janeiro/São Paulo, Paz e Terra.
- CUCHE, D. (1999). *A noção de cultura nas ciências sociais*. Bauru, Edusc.
- ELIADE, M. (1999). *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. São Paulo, Martins Fontes.
- EUFRASIO, M. A. (1999). *Estrutura urbana e ecologia humana: a escola sociológica de Chicago (1915-1940)*. São Paulo, Editora 345.
- FREITAG, B. (2008). *Teorias da cidade*. Campinas, Papirus.
- GALLINO, L. (coord.). (2005). *Dicionário de sociologia*. São Paulo, Paulus.
- MUMFORD, L. (1961). *A cultura das cidades*. Belo Horizonte, Itatiaia.
- PASSOS, J. D. (2001). *Teogonias urbanas: o renascimento dos velhos deuses*. Tese de doutoramento em Ciências Sociais. São Paulo, Pontifícia Universidade Católica.
- PIRENNE, H. (2016). *Maomé e Carlos Magno: o impacto do islão sobre a civilização europeia*. Rio de Janeiro, Contraponto: Editora PUC.
- SANTOS, M. (1997). *Metamorfoses do espaço habitado*. São Paulo, Hucitec.
- _____. (1998). *A urbanização brasileira*. São Paulo, Hucitec.
- SINGER, P. (1975). *Economia política da urbanização*. São Paulo, Brasiliense, Cebrap.
- TOURAINÉ, A. (1999). *Poderemos viver juntos? – iguais e diferentes*. Petrópolis, Vozes.
- WILLIAMS, R. (1980). *Marxismo y literatura*. Barcelona, Península.

II

ASPECTOS POLÍTICOS

Não só sobreviver, também realizar: religião, direitos humanos e migrantes na cidade de São Paulo

Eulálio Figueira¹

Bruno Pekler²

Introdução

Religiões estão a serviço da dignidade de todos os seres humanos, e não só de seus seguidores. Várias consideram a acolhida ao migrante um elemento constitutivo dos próprios sistemas e crenças, uma prática privilegiada de experiência do sagrado e vivência da espiritualidade como forma de promoção e prática da solidariedade. Tomamos a premissa de refletir sobre o fenômeno da migração tendo em vista o destaque da importância dos direitos humanos como subsidiariedade e complementariedade aos esforços e ações da religião para com o migrante. Este capítulo pretende tratar do papel da religião no apoio e na acolhida aos migrantes na relação com a metrópole de São Paulo.

Quando começamos a olhar sobre quem somos e o que nos identifica, como que procurando fazer um exercício de pura

1 Doutor em Ciência da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). Professor da PUC-SP. Membro do Grupo de Pesquisa Religião e Migração.

2 Graduando no curso de Ciências Sociais da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). Bolsista – Programa Institucional de Bolsas de Iniciação Científica (Pibic). Membro do Grupo de Pesquisa Religião e Cidade.

identificação para garantirmos que somos diferentes de outros seres vivos, conseguimos identificar vários elementos constitutivos de nossas justificáveis diferenças, que não são poucas e, talvez por isso, complexas.

Em todas as características assumidas como coisas que nos identificam e que podem ser vistas como marcas nossas, podemos encontrar o fato de estarmos sempre em movimento. Movemo-nos em todos e para todos os planos e dimensões que possamos imaginar no planeta Terra.

Podemos dizer que são muitos e diversos os planos onde os humanos se movimentam. Na maioria destes movimentos, andam em busca das condições que sua espécie exige para se manterem vivos e poderem seguir as ordens da natureza para sobreviver. No entanto, este propósito parece estar dado e estabelecido em todos os organismos vivos, para os quais se locomover é exigência constante para existir.

Aos poucos fomos descobrindo que nós, humanos, somos feitos de algum composto pelo qual não aceitamos ser condicionados, de forma tão submissa, às determinações das regras claras e precisas impostas pela natureza. Não aceitamos nos alocar no espaço e lugar onde seria compreensível estarmos.

Talvez por isso, humanos podem se definir como o único animal a sentir-se expulso do Paraíso, o que estaria, então, na origem de que sua andança errante pela Terra não seja um castigo, mas um direito.

Não é por acaso que, muitas vezes, humanos são assumidos como um animal insatisfeito, que não cabe dentro do que, eventualmente, tenha sido determinado como dever de permanecer. Parece que essa permanência está sempre marcada por um certo não permanecer.

Talvez por isso inventamos planos que não se encontram no “mapa” genético, ou tampouco nos “mapas” que organizam e definem as fronteiras do planeta terra. Precisamos – como que numa decisão de rebeldia contra qualquer forma de quietude ou sujeição ao

previsto das regras das espécies – produzir e inventar o que passamos a chamar de nossos mundos, nossos territórios, onde a presença se dá na realização de planos.

Em face de tal obrigação, que resulta das nossas exigências para existir, vemo-nos transitando por novos e diferentes planos, todos resultado de nossa inventividade. Eles são vários e, em todos, existe algo de inusitado, algo que nunca se repete. Ainda que se assemelhem a práticas repetidas por outros indivíduos, esses planos se manifestam de forma inusitada e peculiar nos humanos, como se fossem sempre algo novo.

No plano geográfico, na dimensão psíquica, no plano econômico, no campo das ideias, na configuração política das nossas relações, estão postas as razões da criatividade que nos definem como espécie e como sujeitos para quem existir não se encerra nas mesmas fronteiras que, habitualmente, as espécies elegem para aqueles que por elas se definem.

No entanto, parece que as exigências que se colocam na configuração da existência da espécie à qual se atribui o título de humano, não se contentam em, simplesmente, como se isso já não fosse o bastante para embaralhar quem procura desvendar suas fronteiras, tratar os territórios onde costumam se encontrar exatamente para indicar que supostas fronteiras serão inevitavelmente derrubadas, transpostas e até eliminadas.

A existência deste sujeito que se reconhece como sujeito peregrino está constituída de mistério. Religião e espiritualidade oferecem dados consistentes na tarefa do desvendamento das questões que resultam dos três temas que neste texto pretendemos tratar: a migração, a religião e os direitos humanos.

Como não cabe, neste trabalho, fazer uma exaustiva análise – seja das causas como dos resultados – sobre o que leva sujeitos humanos a se moverem pelo planeta, tampouco é nosso escopo explorar o que pode desencadear mobilidades. Todavia, ao tratarmos do evento migração, entendemos que devíamos inserir o evento na dinâmica da mudança e do lugar entendidos como indicadores do humano. Neste

capítulo, iremos procurar indicar e refletir sobre três constituintes da migração: questões da migração e seus processos, ação e suporte da religião na migração e a situação relacionada com os direitos humanos na cidade de São Paulo.

1. O humano como lugar da mudança e da migração

Com frequência, ouvimos diversos relatos e notícias sobre experiências que indicam ser a existência humana algo peculiar e, por isso, distinta de outras formas de vida. São notícias sobre a mobilidade de indivíduos e seus trânsitos pelo território, nem sempre de curtas distâncias. Muitas vezes, são relatos sobre deslocamentos que indicam longas distâncias percorridas em grupos ou individualmente.

São, ainda, relatos de deslocamentos que indicam várias causas e objetivos para serem atendidos. No entanto, em todos eles podemos perceber, sempre, a existência de um mesmo indicador comum: são sujeitos em busca de condições e meios para responder a desejos de felicidade de modo a garantir para si e para aqueles que com eles formam um grupo algo mais que lhes favoreça, como o simples meio possível de viver – ainda que muitas vezes, no lugar que buscam como destino, não se apresentem condições de realização de seus propósitos.

Entendemos que eventos de deslocamento de indivíduos, isolados ou em comunidades, mais ou menos volumosas, estão presentes em todas as épocas históricas nas quais haja registro da presença de indivíduos humanos. Desde o século XIX, seja por causas econômicas, seja por causas políticas – globalização, movimentos de novas colonizações –, seja por causas religiosas ou outras, em busca de sobrevivência, a migração indica a procura por melhores condições de vida. Isso nos leva a reconhecer o século XIX como o século do movimento, ou seja, da mobilidade e da migração.

A dinâmica da mobilidade indica que o humano se reconhece como sujeito de mudanças que fazem parte de toda sua atividade: muda de território, de casa, de vestuário, de canal de televisão,

opiniões. A mudança é o indicativo de que os seres humanos são sujeitos que se movimentam constantemente e, desse modo, garantem sua permanência no planeta, atribuindo ao meio e aos espaços ocupados dinâmicas muito peculiares.

Podemos dizer que os humanos não apenas modificam tudo à sua volta – as coisas, o meio, as construções etc. – mas também por meio dessa mesma atividade são produto da mudança, porque, tentando modificar alguma coisa, operam sobre eles mesmos a mudança e a transformação.

A circulação dos humanos no planeta Terra não é apenas um trânsito isolado, um caminhar isolado, sem destinar-se a “algo mais”, sem carregar no seu acontecer algo que exige ser observado muito além de um impulso involuntário. Esse evento, presente nos grupos humanos, se reveste de um específico que lhe imprime alguma coisa de diferente. Dizemos que se cobre de sentido por indicar que aqueles que o realizam colocam intencionalidades nesse evento. Entendida como evento de sujeitos que mudam de lugares, de espaços; a mobilidade humana, nesse movimento, imprime “gatilhos” para o início de mudanças, o que se compreende como ato de migrar.

O que chamamos de ato migratório se constitui num modo de vida do migrante, de estar no mundo e de ser no mundo, de afirmar-se perante o Estado e a sociedade de instalação (Mejía, 2018).

Este ato carrega em si diversas identificações e, por isso, sua definição não é uma simples tarefa; entende-se como uma tarefa que constitui a estrutura populacional que precisa ser compreendida. Para Goelgher (2004, p. 7),

[...] em termos mais quotidianamente utilizados por especialistas existem três componentes da dinâmica populacional: a fecundidade, a mortalidade e a migração. Das três, a migração é a mais difícil de se definir. Todo mundo, pelo menos de forma aproximada, entende os termos nascer e morrer.

É sabido que o homem, desde seus primórdios, se encontra em constante modificação do seu espaço geográfico em decorrência

exclusiva da busca incessante de um modo de bem-estar ou, basicamente, em intenção de obter para si melhorias ou evolução em face da própria vida e lugar originário. Neste contexto, observa-se o conteúdo constituinte da migração, verificado em toda a história e, por vezes, contrastando no seu processo de evolução e desenvolvimento.

Como Handerson Joseph, percebemos que, nos eventos da migração, o homem está imerso numa categoria peculiar de eventos que, por serem atribuídos a ele, e talvez por isso, indicam que o humano se reconhece não apenas numa identidade, mas num modo de estar presente no mundo. O ser humano é um ser para a migração: é imanente sua disposição para a mobilidade – o que o dispõe a migrar em escalas locais, regionais, nacionais e supranacionais. Foram esses movimentos migratórios que acompanharam a história (Mejía, *ibid.*, p. 9).

Entretanto, a migração não é importante apenas para as pessoas que trocam de local de domicílio. Ela é também decisiva em muitos outros aspectos como: no desenvolvimento de regiões e países, no crescimento populacional de cidades, na troca de experiências e tecnologia entre povos etc. As pessoas mudam quando migram. As regiões também mudam quando os indivíduos migram. (Goelgher, *ibid.*, p. 6)

O rompimento de limites fronteiriços traz, sobretudo àquele que migra, a possibilidade de encontrar um local totalmente diferente do antigo. Ao deparar-se com outras culturas, outras origens, língua etc., podem surgir momentos de conflito e isolamento, por exemplo, explícitos por meio da xenofobia.

Ao observarmos os processos de migração, em particular a partir de relatos dos migrantes, constatamos dois importantes dados presentes na migração: a necessidade de adaptação ao novo território e, ao mesmo tempo, manter viva a memória da própria identidade cultural.

Mais do que a construção de suportes econômico, social, verifica-se a necessidade de colocar especial atenção no papel e importância da religião e dos direitos humanos no cuidado e atenção à migração e seu sujeito, o migrante.

2. De simples evento da mudança à decisão de migrar: religião e direitos humanos

Migrar não é apenas um evento de pura mudança de espaço e indicação de que a saída de um território se deu, simplesmente, porque recursos de sobrevivência escassearam ou terminaram. Migrar, ainda que num primeiro sinal expressivo deste evento esteja a busca de sobrevivência, é um desejo humano que, por isso, precisa ser reconhecido e inserido na categoria dos direitos do humano.

Migrações não podem ser vistas como eventos pontuais em razão de alguma pandemia ou algum colapso levado a termo por alguma hecatombe, algum acidente provocado por forças da natureza – sequer por algum conflito decorrente de confrontos entre grupos rivais ou perseguições políticas. Nelas podemos, sim, observar que estão constituídas, muitas vezes, por todos esses componentes, mas não podem ser apenas observadas e analisadas devido a tais acontecimentos e fatores.

A migração contribui para compreender e perceber uma categoria e um modo de ser e experimentar a humanidade. Para Figueira e Gama (2019), procurar observar e compreender o que o migrante carrega no seu percurso de saída do lugar de origem até o lugar de chegada, oferece meios para entender não apenas os processos nos quais os movimentos migratórios se processam, mas também se constitui em determinante para compreender a própria personagem migrante e toda a saga que constitui e define sua tipologia.

A migração, que muitas vezes inicia tendo como *start* um evento de desespero, mesmo quando isto ocorre sinaliza ser um caminho de esperança, um indicativo de que algo precisa ser construído, porque se acredita e se deseja seguir adiante. A migração se constitui só de

eventos de saída e de chegada. Ela é composta por um percurso que, muitas vezes, tem hora para começar e pode ter hora para terminar. No entanto, esse percurso se constitui de um caminhar constante, de uma procura interminável.

Por isso, a migração como um caminhar que se inicia com os sentidos de esperança, apreensão, otimismo e pessimismo, aventura e temor, mistura-se e entrelaça com os mesmos sentidos de expulsão e acolhida (Figueira e Gama, 2019). Na “bagagem” do migrante viajam junto os elementos que lhe serão necessários para construção do novo cenário. Certamente, o migrante precisa desenhar, projetar e consolidar não apenas um novo lugar, mas uma nova realidade, um novo espaço. O migrante carrega, na sua “trouxa” de viagem, desejos, sonhos e, de certa forma, expectativas do que irá encontrar; por certo, será a recompensa dos “espinhos” do caminho (Figueira e Gama, 2019, p. 44).

Atualmente, a religião desperta neste cenário como dado de grande importância para que questões como discriminação e preconceito sejam visíveis em muitos locais, revelando a intolerância religiosa e trazendo à luz perseguições e cruel negação dos direitos das populações migrantes.

O processo migratório nos desafia a observá-lo muito além do olhar sobre seus impactos territoriais, nos desafia a analisar e descobrir como, nesses impactos que se dão no território de migração, ocorre a presença de outra realidade, que muitas vezes não é levada em análise, ou seja, a dimensão religiosa. (ibid.)

A migração é uma alternativa buscada por vários indivíduos perante o fato de que a perseguição da sua religião, muitas vezes, resulta como razão para que abandonem seu lugar de origem, faz com que o migrante vá em busca de novos horizontes, mesmo que venham ser sobremaneira inóspitos ou permeados por diferenças, que, quase sempre, fazem sua alocação um tanto quanto difícil.

Tendo como parâmetro a *Declaração Universal dos Direitos Humanos* (DUDH) da Organização das Nações Unidas (ONU, 1948), que se valeu de método para indicar uma inovação em face

dos horrores ocasionados pela Segunda Guerra Mundial, o mundo começa a dar passos significativos para a compreensão de princípios como igualdade, fraternidade e dignidade das pessoas, apreciando a todos os seres humanos uma significância de sua humanidade, a valorização de direitos, amalgamando, sobretudo, o ser humano como determinante de postular direitos que lhes são totalmente intrínsecos, devendo, então, serem respeitados e erigidos à sua total contemplação.

A movimentação ou – usando, talvez, um termo mais indicativo para falar deste processo que caracteriza e define os fluxos humanos pelo planeta – a mobilidade humana, colocada na identificação de migração, desafia quem se debruça sobre a observação e entendimento do que esses fluxos representam e produzem a tomar tais fluxos para além de simples mudanças territoriais e/ou espaciais.

Faz-se imperativo evocar a relação e articulação entre migração, religião e direitos humanos sob a égide dessa valorização e importância.

3. Direitos, dignidade e sacralidade humana: a genealogia do direito de migrar

Mais do que uma ligação possível entre migração, religião e direitos humanos, estes três eventos constituem uma relação intrínseca da qual não se pode descuidar, um dado fundamental que, além de uni-los unir, confere-lhes uma correlação que os coloca como elementos fundamentais para se entender que é a dimensão espiritual que define o ser humano e todas as suas atividades, que aponta para a dignidade do migrante como a garantia de que a ele se deve fornecer todos os instrumentos imprescindíveis para a vida plena.

Dignidade humana está, intrinsecamente, constituída pelos direitos e pela sacralidade, como indica Jonas (2012, p. 19):

Há uma alternativa fundamental para toda essa mixórdia de narrativas. A palavra-chave para essa alternativa é “sacralidade/santidade”. Proponho conceber a crença nos direitos humanos e na dignidade humana universal como resultado de um processo específico de sacralização – processo durante o qual cada ser

humano individual, gradativamente e com motivação e sensibilização cada vez mais intensas, foi passando a ser entendido como sagrado, e essa compreensão foi institucionalizada no direito. O termo sacralização não deve ser concebido como se tivesse exclusivamente um significado religioso. Os conteúdos seculares também podem assumir as qualidades características da sacralidade: evidência subjetiva e intensidade afetiva. A sacralidade pode ser atribuída a novos conteúdos; ela pode migrar ou ser transferida, e até mesmo todo o sistema válido num culto pode ser revolucionário [...]. A história dos direitos humanos constitui uma história de sacralização desse tipo, mais precisamente uma história da sacralização da pessoa.

A “sacralização da pessoa” não se reveste apenas de uma questão divina ou religiosa; a expressão refere-se também ao que há de mais íntimo e individual no ser humano. A admissão, o respeito e a garantia de condições materiais e subjetivas são elementos inseparáveis de uma sociedade justa, fraterna e igualitária ou, simplesmente, do Estado Democrático de Direito, que no Brasil se baseia constitucionalmente na “I – a soberania; II – a cidadania; III – a dignidade da pessoa humana” (Constituição Federal, 1988, artigo I).

Basta abrir os livros de História ou os jornais da atualidade para constatar não só o que Jonas, mas também a Constituição Federal Brasileira de 1988 indicam sobre a relação entre direitos humanos e sacralidade da pessoa – que o respeito a dignidade do indivíduo não é e nunca foi plenamente garantido. Foram necessárias diversas violações ao direito da pessoa para que, em determinado momento, a humanidade compreendesse a necessidade de consolidar esses valores de alguma maneira.

Jonas nos ensina que experiências vividas por indivíduos ou grupos podem se transformar em direitos. É uma profunda relação entre experiência e valor:

Quem tem a nítida sensação de ter tomado conhecimento do bem fica totalmente a fim de compartilhar com outros esse

conhecimento [...] de colocar em prática a sua entusiástica convicção. Porém, experiências entusiasmantes não são o único modo pelo qual pode se dar a adesão a valores. Experiências de impotência também nos marcam muito profundamente. (Ibid., p. 107)

De que maneira, então, a experiência humana está atrelada à adesão de valores específicos? Jonas nos questiona: qual foi, ao longo da história humana, o papel da violência na construção do que hoje conhecemos como direitos humanos? Quais são os vestígios dessa atuação?

Apoiado no teólogo Wolfgang Vögele, ele nos remete à Alemanha pós-guerra, dedicada a reordenar a sociedade. Consta, no prefácio da “Constituição de Bremen”, o seguinte trecho:

Abalados com a destruição provocada na milenar Cidade Hanseática Livre de Bremen pelo governo autoritário dos nazistas, que desprezou a liberdade pessoal e a dignidade do ser humano, os cidadãos deste Estado estão dispostos a criar uma ordem da vida social, na qual se cultivam a justiça social, o espírito humanitário e a paz, que proteja o economicamente fraco da exploração e assegure uma existência digna a todos os que tem disposição para trabalhar. (Ibid., p. 108)

A expressão “dignidade da pessoa humana”, amplamente utilizada nos estudos do Direito e da Filosofia, ganha força e visibilidade em Kant. Em *Fundamentação da metafísica dos costumes*, ele postula que o tratamento ao indivíduo portador de razão e vontade – a pessoa humana – não deve se basear numa relação em que um utiliza o outro enquanto “meio”, e sim enquanto “fim”. O indivíduo deve ser visto e tratado na completude de sua racionalidade para que não seja utilizado como mero instrumento.

O humano está em pauta antes de tudo, plenamente, com todas as suas virtudes e possibilidades. O direito à escolha é uma das moradias da intersecção entre o direito, a sacralidade e a dignidade humana com um dos grandes temas desta obra: a migração.

Mais importante do que a elaboração alemã a respeito do assunto foi a contribuição internacional para o estabelecimento da garantia dos direitos humanos: em 10/12/1948, a ONU consolida a (DUDH). De acordo com o filósofo Johannes Morsink, em *The Declaration of Human Rights: Origins, Drafting, and Intent, World War Two and the Universal Declaration e Human Rights Quarterly*, a guerra incitada pela experiência nazista serviu como “fundamento epistêmico” (Jonas, *ibid.*, p. 110) para o surgimento da *Declaração Universal dos Direitos Humanos*.

Os artigos 14 e 15 da *Declaração* tratam, justamente, da questão da migração:

Art. 14.1: Todo ser humano, vítima de perseguição, tem o direito de procurar e de gozar asilo em outros países.

Art. 15.2: Ninguém será arbitrariamente privado de sua nacionalidade, nem do direito de mudar de nacionalidade.

Os artigos constituintes da DUDH, descritos anteriormente, faziam referência às deportações e consequentes perseguições do Terceiro Reich, ações que iam contra a garantia dos direitos humanos e da sacralidade humana, entretanto, quando refletimos acerca da questão da migração na contemporaneidade, verificamos que eles não foram absorvidos na sua totalidade. Pretendemos, no próximo tópico, explorar qual é a situação do problema, atualmente, na cidade de São Paulo.

4. A cidade de São Paulo e a migração: impactos e significações

No Brasil, a migração tem um percurso histórico longo, com vários cenários, o que transmite a esta atividade humana particularidades próprias, sendo necessário inseri-la na história da formação e constituição da sociedade brasileira. Porém, como em toda experiência de migração, observa-se que nem tudo são facilidades.

É preciso considerar a existência de grande dificuldade vivida pelos migrantes, seja no momento da saída dos territórios de origem, seja no momento da chegada ao território de destino. Por isso, o estudo da atividade migratória exige que a escuta dos sujeitos migrantes para captar, em seus discursos, dois registros importantes para a compreensão da migração – a ser observada, também, como uma experiência de vida.

A experiência do migrante, vivida como processo de migração, é de grande relevância para inserir a migração no âmbito dos direitos humanos. Ao inseri-la nesse âmbito, abre-se a consideração de que, como atividade humana, a migração precisa estar protegida e legitimada nas leis e normativas dos países.

A experiência relatada pelas populações migratórias que chegam ao Brasil revela que, apesar dos grandes desafios e dificuldades que enfrentam para chegar, é visível, talvez até em maior grau, suas expectativas em ali construir sua vida.

O migrante que chega ao Brasil – particularmente, o migrante refugiado – se depara com dois grandes indicadores do que a migração desencadeia no seu processo de migrar. Por um lado, descobre um conjunto de barreiras que impedirá que sonhos e expectativas trazidas por ele – migrante – da saída de origem, se concretizem; por outro, encontrará, no seu lugar de destino, grupos, organizações humanitárias que suavizarão o impacto negativo provocado pela ausência de políticas públicas.

É relevante refletir que mudanças legislativas são insuficientes para acolher, efetivamente, o imigrante – tendo em vista as inúmeras questões relacionadas às políticas públicas migratórias. É com esse contexto que a sociedade brasileira se vê confrontada todos os dias, ao constatar a ausência do Estado e a atuação de diferentes grupos religiosos acolhendo esses migrantes (Coutinho e Marcelino, 2016).

A migração, assumida como um meio humano de gerar garantias de vida, precisa estar amparada na aba dos direitos humanos, o que dará garantia de receber um viés humanitário, para que os migrantes tenham uma inclusão social e, deste modo, lhes seja garantida sua

igualdade na sociedade de destino. Assim, atributos como estrangeiro – e outros com conotações muitas vezes pejorativas – permanecerão fora do vocabulário social.

Podemos dizer que o Brasil possui experiência no fenômeno da migração desde sua formação, pois vários são os períodos históricos indicativos de como os movimentos imigratórios expressam resultados plurais e diversos que produzem reflexos na formação e organização da sociedade. Além de significativa influência na cultura do país, também assumem intensa influência nas relações desenvolvidas na sociedade, promovendo sua identidade e conferindo dinamismo à vida social.

Por razões de nossa escolha, e também para não nos alongarmos demasiado, queremos colocar, a título de oferecer bases de referência para o escopo deste capítulo, alguns indicativos para percebermos que a relação ou articulação entre migração, religião e direitos humanos não ocorre, na cidade de São Paulo, somente por exigência de boa vizinhança. No entanto, se esta for possível, pode consolidar uma sociedade onde a igualdade e o diálogo entre os diferentes estejam presentes.

Apresentamos algumas indicações de como as experiências das migrações dão relatos do cenário na cidade de São Paulo, sabendo que a migração no Brasil não se reduz à cidade – ainda que, por razões presumidas, assume contornos e perspectivas que, provavelmente, não se observam em outras cidades brasileiras que também experimentaram a experiência migratória.

Não apenas na cidade de São Paulo, mas de forma geral deve-se salientar o papel importante das religiões na integração dos imigrantes, em seu local de destino. Segundo Frantz Déus, quando os imigrantes se estabelecem nas grandes cidades, sentem-se perdidos, inseguros, por terem saído de uma comunidade ordenada, regrada, e correm assim o risco de se perder em sociedades regidas por outros princípios, que lhes são estranhos. Nesse contexto, a religião seria uma forma de estabelecer laços com a nova sociedade na

qual os imigrantes tentam se inserir. (DÉUS, 2017, p 215). Porém, para que haja, efetivamente, inserção e acolhida do migrante na sociedade e pela sociedade de destino, não se faz suficiente o recebimento do migrante nos termos legais de normas e regras praticados pelo Estado. O migrante necessita de acolhida mais ampla, que proteja e garanta sua plena humanidade.

Para ele, será imprescindível poder comunicar-se com os novos sujeitos que, desde sua chegada, farão parte inseparável da sua rotina, expectativa de vida e realização de projetos. Por isso, é fundamental que ao imigrante seja ensinada a língua que agora lhe servirá de meio para transmitir e receber informações, para compartilhar sua experiência de vida.

Mais do que oferecer comida, vestuário e lugar de abrigo, condições imprescindíveis para a sobrevivência, outras ações são necessárias. Ações que se fundam na sensibilidade cultural de acolhimento ao outro. Assim, o risco de desencadear preconceitos e discriminações pode, de fato, ser afastado do processo da migração e da recepção do migrante.

Haveria outras organizações, religiosas e civis, a citar. Mencionamos aqui, por economia de espaço, A Missão Paz, em São Paulo, que oferece acolhimento a distintos grupos de migrantes, oriundos de diversos países. A Missão Paz oferece, por meio de um braço de suas ações, a Pastoral do Migrante, o primeiro acolhimento e assessoria para que o migrante se sinta e seja inserido na sociedade de destino efetivamente. Ele encontra serviços de saúde, assessoria jurídica, psicológica e, acima de tudo, encontra um lugar em que sua autoestima encontra apoio e desenvolvimento. Além do auxílio com documentação, a Missão Paz oferece diversos cursos, entre os quais, o de língua portuguesa, arrecada e distribui roupas, produtos de higiene, fazendo a mediação entre empresas e imigrantes (ibid.).

Considerações finais

Observamos questões que, mais do que constituintes do evento migração, fazem parte de processos de construção do humano e de suas relações consigo e com o meio que o envolve.

Quem se ocupa dos estudos acerca da migração e seus processos, deve observar indicadores que nem sempre se apresentam visíveis em sinais empíricos ou definições apresentadas suficientemente conclusivas e válidas pela força de justificação.

A migração não ocorre apenas como produto decorrente de algum “gatilho” de determinismo biológico ou genético, que pode fazer com que indivíduos se sintam mais propensos a atender. Entendemos que a migração está imersa naquele fator identificador do humano que se percebe, o tempo todo, em mudança e mobilidade. Migração constitui-se como importante e vital para o sujeito humano.

Procuramos apresentar a importância de se promover estudos sobre os processos da migração, inseridos nas dinâmicas históricas que os grupos humanos vivenciam e, desta forma, concretizam a migração como atividade humana. Atividade, porque nascida das vivências dos sujeitos humanos, identificando que, mais do que buscar garantias de pura sobrevivência, novos processos de trânsito ocorridos em diversas territorialidades são indicadores de processos de luta em busca de concretizações, de promoção de vida mais digna.

Por isto, tivemos como especial propósito, neste texto, sinalizar a íntima correlação entre religião e migração não apenas como atividade em busca de condições de vida, mas como processo de garantia da dignidade inerente a toda pessoa. Assim, vemos imprescindível não somente a constituição de políticas legislativas, mas a necessária garantia e promoção da sacralidade da pessoa como real fundamento aos direitos humanos.

Referências

- BRASIL. (2020). *Constituição Federal do Brasil de 1988*.
- COUTINHO, S. R. e MARCELINO, B. A. M. (2016). Migração, religião e políticas públicas: o caso dos haitianos. *Reflexão Campinas*, v. 41, n. 2, jul./dez. Disponível em: <<http://periodicos.puc-campinas.edu.br/seer/index.php/reflexao/article/view/3633/2383>>. Acesso em: 20 jun 2021.
- DALSOTTO, L. M. e CAMATI, O. (2013). Dignidade Humana em Kant. *Theoria – Revista Eletrônica de Filosofia*, v. V, n. 14. Disponível em: <<https://drive.google.com/file/d/1HpcZoz24cTprtV7KqP99t-8WLToiqSrH/view>>.
- DÉUS, F. R. (2017). *Migrações haitianas em São Paulo pós-terremoto 2010: a religião como suporte*. Disponível em: <<https://econtents.bc.unicamp.br/inpec/index.php/tematicas/issue/view/474>>.
- FERREIRA, L. P. T (org.) (2010). *Refúgio no Brasil: a proteção brasileira aos refugiados e seu impacto nas Américas*. 1 ed. Brasília, ACNUR: Ministérios da Justiça.
- FIGUEIRA, E. e GAMA, R. (2019). Migração e arquitetura dos espaços sagrados: religião e arquitetura na catedral do migrante nordestino em São Paulo. Experiência da migração e a reconstrução do sentido no CTN. *REVER – Revista de Estudos da Religião*. Disponível em: <<https://revistas.pucsp.br/rever/article/view/42699>>.
- GOELGHER, A. B. (2004). *Fundamentos da migração*. Belo Horizonte, UFMG: Cedeplar. Disponível em: <<http://www.cedeplar.ufmg.br/pesquisas/td/TD%20231.pdf>>.
- JONAS, H. (2012). *A sacralidade da pessoa: nova genealogia dos direitos humanos*. São Paulo, Editora Unesp.
- MEJÍA, M. R. G. (2018). *Migrações e direitos humanos: problemática socioambiental*. Lajeado, Editora Univates.
- ONU (1948). *Declaração Universal dos Direitos Humanos*.
- SILVA, C. A. S (org.). (2012). *Direitos humanos e refugiados*. Disponível em: <<https://repositorio.ufgd.edu.br/jspui/bitstream/prefix/1102/1/direitos-humanos-e-refugiados-cesar-augusto-da-silva-org.pdf>>.

Migração, religião e gênero: “feminização da migração”: a trajetória das migrantes em São Paulo

Carla Angelini¹

Franc Casagrande da Silva²

Maria de Fátima Chaves³

Introdução

Este artigo visa à sistematização da produção teórica mais recente sobre as novas configurações do cenário social e o sincretismo religioso perante o crescimento da entrada de imigrantes na cidade de São Paulo. Assim como a religião é recorte relevante nesta discussão, do mesmo modo se buscam agregar trabalhos que relacionem o tema à questão de gênero. Com foco nas discussões sobre a “feminização da migração”, nota-se o interesse, cada vez maior, pelas diferenças entre homens e mulheres na bibliografia sobre migração. Há uma

1 Mestra em Gênero, Feminismos e Cidadania, pela Universidad de Andalucía, Espanha. Doutoranda em Ciências da Saúde pelo Instituto Universitário – Hospital Italiano de Buenos Aires, Argentina. Mestranda em Ciência da Religião na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). Membro do Grupo de Pesquisa Gênero, Religião e Política (Grepó).

2 Mestre e doutorando em Ciência da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). Membro do Grupo de Pesquisa Religião e Cidade.

3 Doutora em Demografia pelo Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas (IFCH/Unicamp). Pesquisadora voluntária do Observatório das Migrações em São Paulo.

divergência expressiva das opiniões dos(as) especialistas a respeito do foco dado ao tema. A pessoa migrante é, na maioria das vezes, tratada com a generalização masculina, e as pesquisas sobre migração feminina têm caráter mais especializado.

Pretende-se, aqui, agregar estudos voltados ao contexto brasileiro – com atenção específica para a cidade de São Paulo – que tratem o tema migratório, considerando o contexto religioso como porta de entrada em um novo lugar na trajetória das migrantes que chegam ao território brasileiro, sobretudo, em São Paulo.

1. Gênero nas migrações internacionais

No século XXI, a imigração no Brasil ganha novas dimensões, significados e características. A crise financeira de 2007, que afetou intensamente os países do hemisfério Norte, até então destinos tradicionais e quase exclusivos dos migrantes do Sul, marcou um ponto de inflexão na direção dos fluxos migratórios. Conflitos étnicos, religiosos e políticos em países do Oriente Médio, Ásia e Continente Africano deslocam populações dentro e além de suas fronteiras. No mundo em crise deste início de século, o Brasil se insere, no cenário geopolítico, como um dos países com crescimento da economia. Tal expansão é acompanhada da melhora nos indicadores sociais, de oferta de empregos. Entre 2003 e 2010, foram criados 14,4 milhões de postos de trabalho – marcadamente nos setores da construção civil e agroindústria – com aumento real do salário-mínimo.

A inserção do Brasil, no cenário das migrações internacionais, se fortalece a partir de 2010 com a entrada de imigrantes haitianos no país. Por um lado, o endurecimento das políticas imigratórias nos Estados Unidos e União Europeia auxiliam, forçam a redistribuição do olhar dessa população para o Brasil como alternativa de destino ou de passagem para outro país. Por outro lado, em direção oposta, pois experimentando também um período político favorável, a legislação migratória brasileira se amplia a partir dos acordos de trânsito entre os países membros do Mercosul, dos acordos de

residência com outros países fronteiriços, com a criação do Visto de Ajuda Humanitária RN 97/2012 e 102/2013 do Conselho Nacional de Imigração (CNIg), criados, especialmente, para os haitianos.

Como sede de dois dos eventos esportivos mundiais mais importantes, a Copa do Mundo (2014) e as Olimpíadas (2016), criou-se o visto de turista para grandes eventos, que possibilitou, inclusive, a entrada de outras nacionalidades até então não frequentes no panorama migratório brasileiro. Esses múltiplos fatores e, possivelmente, o imaginário favorável projetado pela mídia, tornaram o Brasil um destino e/ou trânsito possível, ou mesmo desejável, de uma emergente migração Sul-Sul (Baeninger, 2018; Magalhães, 2017), oriunda de países periféricos, especialmente latino-americanos e africanos.

Em que pese a importância, tanto em termos de volume migratório como de presença, visibilidade e mobilizações, esses fluxos não foram identificados pelo Censo de 2010, tendo em vista que ao Brasil, especialmente, após 2011. Nesse sentido, se constitui agravante da ausência de dados censitários sobre os migrantes no Brasil a não realização do Censo Demográfico em 2020, que possibilitaria conhecer a porcentagem da população aqui não nascida e que aqui vive, impedindo inúmeras informações necessárias para retratar, de forma ampla, onde e como vivem os imigrantes – sejam esses registrados, solicitantes de refúgio, ou indocumentados – no segundo decênio deste século.

Entretanto, a coleta, a abrangência e a sistematização de outras fontes de dados e publicações institucionais permitem investigações e aprofundamentos sobre essa população, que chega para conviver, trabalhar e compartilhar a realidade brasileira. Estudiosos têm se utilizado dessas bases de dados, acompanhado, informado e proporcionado visibilidade à temática migratória no país, que nesse período, foi destino de múltiplas nacionalidades, várias delas pouco familiares aos brasileiros. A partir dessas fontes, Cavalcanti, Oliveira e Macedo (2020, p. 9) apontam:

[...] especialmente durante o primeiro quinquênio da presente década, imigrantes de diferentes origens do Sul Global (por exemplo: sul-americanos, haitianos, senegaleses, congoleses, guineenses, bengalis, ganeses, paquistaneses, entre outros), se inseriram de forma crescente no país e no mercado de trabalho brasileiro [...]. Assim, imigrantes de diferentes partes do hemisfério sul no primeiro quinquênio da década e, especialmente, latino-americanos nos últimos anos caracterizaram o curto, porém intenso período de chegada de novos fluxos migratórios ao país. De 2011 a 2019 foram registrados no Brasil 1.085.673 imigrantes, considerando todos os amparos legais. Deste total, destacam-se mais de 660 mil imigrantes de longo termo (cujo tempo de residência é superior a um ano), população composta principalmente por pessoas oriundas da América Latina, com destaque para haitianos e venezuelanos.

Segundo a Organização Internacional para as Migrações das Nações Unidas, durante 2019, estima-se a existência de cerca de 272 milhões de migrantes internacionais no mundo, sendo que pouco menos da metade era de mulheres – 47,9% (OIM, 2020). A crescente feminização dos fluxos migratórios mundiais convida a rever as dimensões do fenômeno a fim de tentar compreender as condições em que as mulheres desenvolvem essa migração, ou seja, analisar como operam as configurações particulares dadas por todo o processo migratório, as intersecções entre classes sociais, etnia/raça e gênero – desde pensarem na possibilidade de mudança para outro país até conseguirem a integração na comunidade que as recebe. Bertoldo (2018, p. 314) diz a esse respeito:

[...] cada vez mais se constata a presença de mulheres que se inserem em fluxos migratórios para poder trabalhar, dar sustento à família e aos filhos, garantir acesso à educação, fugir de relações violentas, em função de arranjos familiares ou pelas redes de migração.

No Relatório Anual 2019 do Observatório das Migrações Internacionais (OBMigra), Cavalcanti, Oliveira e Macedo (2020) analisam o fluxo migratório no Brasil, na última década, destacando que, mesmo formado por maioria de imigrantes do sexo masculino, observa-se um crescimento do número de mulheres migrantes nos últimos cinco anos. Isto implica pensar numa correlação entre a tendência brasileira e a global em torno da feminização das migrações.

A feminização da migração se articula com outro processo estrutural, que ocorre mundialmente e coloca as mulheres no centro da cena: a feminização da pobreza (Gonçalves, 2003). Segundo o Observatório de Igualdade de Gênero da América Latina e do Caribe da Comissão Econômica para a América Latina e o Caribe – Cepal (2020), em 2019, para cada 100 homens vivendo em lares pobres da região, havia 112,7 na mesma situação. Isso evidencia a falta de autonomia econômica das mulheres que, na ausência de demais rendimentos aportados por outros membros da família, são mais propensas a estarem em situação de pobreza, o que se aprofunda em lares com maior presença de crianças.

Tanto as situações de vulnerabilidade socioeconômica pelas quais passam em seus países de origem quanto a necessidade de fugir dos conflitos armados, entre outras múltiplas motivações, colocam as migrantes em condições de maior fragilidade perante às possibilidades de encontrar circuitos formais para fazê-lo.

Dessa forma, ficam expostas aos mais diversos tipos de violência e até mesmo a serem vítimas de organizações criminosas que traficam pessoas. Conforme Sousa e Macedo (2017), é preciso ter em mente que as experiências migratórias afetam as mulheres física e psicologicamente, deixando marcas em seus corpos, em suas histórias de vida, em suas subjetividades e até construindo uma nova identidade como migrante e/ou refugiada.

Com esse cenário estrutural emergem, entre outras modalidades (Baeninger, 2013) e circuitos migratórios, as cadeias globais de cuidado, sendo estas entendidas como elos que articulam transferências de cuidado com base em gênero, classe social, desigualdades

étnico-raciais e determinam responsabilidades a partir dessa divisão do trabalho. Mulheres que eram responsáveis pelo trabalho doméstico, em suas casas, ao migrar, deixam de ser, e outras assumem essas tarefas. Sassen (2003) ressalta que, além de serem responsáveis pela sobrevivência de suas famílias, as mulheres migrantes contribuem para a economia do país de origem por meio de remessas de dinheiro.

Segundo Péres Orozco e Domínguez (2014), as cadeias globais de cuidado conectam as desigualdades do país de origem e de destino, assim como a desigualdade entre mulheres e homens subsiste e transcende do mercado doméstico ao de trabalho. Assim, a condição migratória passa a ser um eixo de forte diferenciação. A organização do trabalho – estruturada segundo o pertencimento ao setor de classe, ao gênero e à condição étnico-racial – condiciona possibilidades de desenvolvimento de estratégias de reprodução cotidiana das migrantes nos países de destino.

O mercado de trabalho reforça a divisão sexual patriarcal, isto é, costuma haver maior inserção laboral dos homens em tarefas que envolvem maior esforço físico, e das mulheres, predominantemente, nas tarefas de serviço e cuidado. Nas palavras de Bertoldo (2018, p. 316):

[...] a mulher migrante, além da situação de vulnerabilidade sofrida na condição de mulher, encontra também uma barreira na vulnerabilidade do sujeito imigrante, confinado a uma condição de não nacional pelo modelo político-jurídico do Estado Nacional e, por isso, um não sujeito.

Quando se pensa nas condições das migrantes para se inserirem no mercado laboral, as situações de exploração parecem se aprofundar, dependendo da inserção, diferenciada por gênero e ramo de atividade. No caso das mulheres migrantes, deve-se enfatizar que, ante a nítida feminização do campo do cuidado e do trabalho doméstico, se desenvolvem situações de exploração, particularmente, daquelas que provém de países latino-americanos, gerando o que Bruno (2008) denomina de “mais-valia étnica”. A partir dessa exploração – e na

ausência de políticas públicas que provoquem a familiarização das responsabilidades do cuidado – alguns setores têm conseguido acessar esses serviços por meio de uma lógica mercantil.

Referindo-se aos mecanismos de suportabilidade social, Scribano (2009) sugere que, enquanto aqueles que promovem a aceitação de condições de vulnerabilidade operam na naturalização da exploração do trabalho e outras violências sofridas pelas migrantes, esses mecanismos provocam a naturalização das limitações e entraves que os circuitos sócio-organizacionais e jurídico-legais impõem. Poderia ser identificada, por exemplo, a aceitação de tempos institucionais de diferentes órgãos governamentais que, frequentemente, não respondem em tempo adequado às necessidades das mulheres migrantes. Pode-se pensar nas peregrinações entre instituições e dispositivos que são obrigadas a realizar em função da burocratização dos circuitos administrativos.

A naturalização de situações de inacessibilidade aos serviços públicos é mediada pela lógica neoliberal que promove um discurso relacionado à escassez de recursos, possibilitando – e promovendo – a competição por eles. A meritocracia se instala como regra do jogo e, conseqüentemente, a exigibilidade dos direitos humanos começa a perecer. Somada a isso, a construção social e política das(os) migrantes como ameaça em relação ao campo do trabalho e das políticas sociais (saúde, educação, seguridade social) justifica repetidas cenas de violência que geram “[...] uma normalização de paisagens de crueldade” (Segato, 2018, p. 11). Cabe esclarecer que discursos xenófobos se assentam em aporofobia⁴ emergindo narrativas e práticas estigmatizantes a partir da articulação entre origem étnico-racial e classe social das mulheres. As vulnerabilidades pelas quais passam as “[...] colocam em um patamar distante dos nacionais, sendo que sua presença nunca é plena no espaço do Estado, tanto política, jurídica e simbolicamente” (Bertoldo, *ibid.*, p. 316).

4 Palavra cunhada por Cortina (2020). Segundo a autora, o termo é a junção da palavra grega *á-poros* (sem recursos) com a palavra *fobia* (medo). Portanto, aporofobia significa medo, rejeição ou aversão aos pobres.

Como mencionado, esses processos migratórios marcam as histórias de vida das mulheres, deixando marcas biográficas significativas, e sua vulnerabilidade determina a construção de uma identidade migrante, que também sincretiza discursos xenófobos. Geralmente, eles funcionam como dispositivos de regulação das sensações, segundo Scribano (2009), ou seja, visam a colocar em tensão sentidos, percepções e sentimentos que organizam as formas com que as mulheres migrantes têm de se valorizar no mundo.

Tais formas constroem modos adequados de sentir que são validados socialmente e condicionam o desenvolvimento de suas estratégias de reprodução social. Assim, por exemplo, são vistas situações nas quais o sentimento de gratidão das migrantes pelo acolhimento recebido faz com que se sintam em dívida com os países, promovendo a aceitação das condições de vulneração de direitos.

Embora diferentes estudos evidenciem que as mulheres têm migrado, principalmente, motivadas pela reunificação familiar, nos últimos anos, pesquisas sobre a feminização da migração mostram que, hoje, tendem a migrar sozinhas ou com outras mulheres, com o intuito de buscar melhores condições de trabalho e de vida para si e suas famílias. Para Botero, Demarchi e Medeiros de Castro (2019, p. 63):

[...] é imprescindível reconhecer a centralidade da presença e agência das migrantes tanto a nível subjetivo e pessoal, quanto nos coletivos e nas instituições migrantes. Isso significa contestar, de certa forma, o estereótipo da mulher imigrante como dependente de um sujeito masculino (marido, pai, empregador, etc.), passiva, sem capacidade de organização coletiva, sem agência política.

Nesse sentido, tem-se que destacar a participação ativa dessas mulheres na formação de coletivos nacionais nos países que as recebem. As redes sociais que as migrantes constroem assumem papel central para acolher outras mulheres recém-chegadas à comunidade e tornam-se ainda mais relevantes em face da inacessibilidade

dos circuitos institucionais formais. Dessa forma, pode-se pensar que os espaços de acolhimento são dispositivos de fortalecimento de uma identidade coletiva, de preservação de costumes e memórias dos lugares de origem. Além disso, as migrantes vão tecendo redes que conhecem os circuitos sócio-organizacionais das instituições públicas e podem agilizar a acessibilidade aos serviços de saúde, à gestão dos documentos de imigração, à resolução das necessidades assistenciais – como alimentação e habitação – entre outros assuntos. Esses grupos, junto com Organizações não Governamentais (ONGs) e instituições ligadas ao campo religioso, como a Pastoral do Migrante, tendem a constituir andaimes das experiências migratórias dessas mulheres.

2. Religião no processo migratório

A religião, como elemento do processo migratório, pode ter papel relevante, pois as redes de apoio no Brasil, em sua maioria, têm vínculos com instituições religiosas. Migrar provoca rupturas com o lugar de origem e com a história de mulheres que deixam, muitas vezes, o território no qual praticavam sua religião – o que sublinha a interface entre migração e religião local no processo migratório. Como bem destaca Sanchez (2016, p. 74): “A interface religiosa tem, portanto, um papel fundamental na vida do migrante: na tensão entre a dor da ruptura e o desejo de reconstruir a vida, a religião permite a ele refazer o seu quadro referencial e minimizar o sofrimento”.

Seguindo essa perspectiva, a religião pode ter um papel positivo no acolhimento das migrantes em trânsito na América Latina. Não apenas como assistencialismo social, mas como algo que as aproxime, mesmo que minimamente, da religião praticada em seu lugar de origem. Para tanto, um deslocamento do tradicional para o sincrético é o caminho por ser feito, tornando necessário pensar em uma fé sincrética. “A. Soares cria um novo conceito para falar da realidade do

sincretismo: fé sincrética. Para ele a fé sincrética é o concretizar-se da fé. Ou seja, para A. Soares toda fé religiosa ao expressar-se o faz de forma sincrética” (ibid., p.74).

Parece útil para as migrantes religiosas se aproximarem de grupos religiosos no país de chegada, “incorporar” à sua prática religiosa elementos da religião do grupo de acolhida, pois esse deslocamento, mesmo naturalmente lento, a longo prazo lhe possibilitará redes de convivência. Campos (2002, p. 38) comenta sobre o caso de grupos pentecostais na América Latina:

[...] o pentecostalismo representa, então como hoje, uma alternativa para o migrante. Experimentando no corpo e na alma os efeitos angustiantes da desorganização social e de padrões de comportamento produzidos pela industrialização, o migrante busca, como por ensaio, um grupo no qual possa sentir afinidade emocional e reconhecimento pessoal.

Incorporar elementos religiosos à sua religião não significa que a migrante romperá com sua prática de fé. Esse deslocamento sugere uma fé sincrética, ou seja, ela encontra, em sua própria crença religiosa, elementos semelhantes à nova proposta religiosa. No Brasil, sobretudo em movimentos religiosos populares, como o pentecostalismo, o sincretismo religioso torna-se uma prática possível, pois gera segurança e aceitação, uma vez que “[...] o migrante vive na fronteira geográfica, cultural e simbólica, e, por isso, vive na insegurança” (Sanchez, 2016, p. 74).

O “ser sincrético” nas religiões, especialmente em religiões tradicionais, rompe com a ideia fixa da “pureza religiosa”, ideia necessária para uma religiosidade possível entre as migrantes que professam algum tipo de crença religiosa. A função da interface religião e migrantes, isto é, a interação entre a vida religiosa da migrante e o local de chegada, sugere o papel de mitigar o sofrimento causado pela tensão da ruptura perante o desejo de reconstruir experiências do local de

origem. As migrantes encontram, na religião praticada no país de chegada, a possibilidade de iniciar relações interpessoais comunicadas pela linguagem religiosa.

3. A trajetória das migrantes em São Paulo

A Tabela 1, parcialmente reproduzida do *Atlas Temático Migrações Internacionais Mulheres* (Baeninger, 2021), não deixa dúvidas sobre quais as origens predominantes das mais de meio milhão de mulheres registradas no país neste século. Não que esse ordenamento tenha sido o padrão no período, já que haitianas e venezuelanas passam a ser parte primordial desse grupo no último decênio do período. “A feminização da migração entre os países fronteiriços é relevante, em especial com a Colômbia (11.759 mulheres imigrantes), Paraguai (12.462), Peru (11.772), Uruguai (10.310) e Venezuela (3.554)”, apontam Peres e Baeninger (2017).

A participação de mulheres na contabilização da imigração latino-americana e do Mercosul, na primeira década do século XXI, é de 42% – indicando grande concentração feminina nos contingentes de imigrantes oriundos desses países, com os extremos apresentados pelo Haiti, do qual as mulheres não atingem 25% e, em outro extremo, Cuba e Bolívia, com 53% e 45%, respectivamente.

No correr dos primeiros 20 anos do século XXI, o retrato da distribuição das 562.019 imigrantes registradas que chegaram ao Brasil se modifica: para o primeiros quinquênio, países da América Latina e Caribe (30%) e da Europa (30%) – principalmente França, Portugal, Alemanha, Espanha – são a origem majoritária das mulheres. Em 2006, mais propriamente a partir de 2011, as mulheres da América Latina e Caribe passam a dominar o perfil feminino das imigrantes no Brasil, a ponto de contabilizarem quase 90% do total das imigrantes registradas no último ano, basicamente, em função do volume das migrações haitianas e, em especial, venezuelanas.

Vale dizer que esses números não refletem o número de mulheres imigrantes no Brasil: nem todas permanecem no país, uma vez

que esses registros são apenas de entrada, e nem todas estão registradas, pois essas informações não abrangem as solicitantes de refúgio e as indocumentadas.

Tabela 1

Mulheres imigrantes internacionais por principais países de origem
Brasil 2000-2020

Venezuela	82.606	14,7
Bolívia	62.194	11,1
Haiti	53.149	9,5
Argentina	30.673	5,5
Colombia	27.042	4,8
Estados Unidos	25.547	4,5
China	24.426	4,3
Paraguai	21.222	3,8
Uruguai	20.598	3,7
Total 1	347.457	61,8
Outras	214.562	38,2
Total	562.019	100,0

Fonte: Banco Interativo Observatório das Migrações em São Paulo (Baeninger, 2021).

Além do sentido quantitativo mais imediato da expressão “feminização das migrações”, também há, no âmbito migratório, a identificação da mudança do perfil das mulheres migrantes e a maior visibilidade do universo feminino. É nesta que se insere a perspectiva de gênero nas análises migratórias (Milesi e Marinucci, 2015), em função da percepção da necessidade, desde os anos 1980, de avanços teóricos e metodológicos para uma compreensão mais abrangente do tema.

A perspectiva de gênero surge como importante aporte teórico das migrações, na medida em que revela questões latentes, por muito tempo deixadas de lado em função de análises voltadas apenas a aspectos econômicos e laborais das migrações. ratar da feminização sob o enfoque de gênero é aprofundar o entendimento dos processos migratórios, as dinâmicas dos fluxos, os contextos em que ocorrem, trajetórias, origens e destinos, tentando compreender como toda essa

complexidade afeta a vida de homens e mulheres, impondo a necessidade de implementação de políticas públicas específicas para a inserção, de forma digna, desses migrantes na sociedade.

Contudo, mesmo nessa perspectiva, as heterogeneidades dos fluxos vão se revelando e especificidades devem ser analisadas com atenção. A cadeia global de cuidados (Hochschild, 2000), por exemplo, por ser um nicho de trabalho de grande inserção de imigrantes nos países desenvolvidos, tornou-se uma das explicações importantes para a imigração feminina. Em publicação recente, as autoras reiteram a presença crescente e mais visível das mulheres nos registros migratórios do país, enfatizando a participação das nacionalidades venezuelana, haitiana e cubana, no último quinquênio dessa década.

Entre as múltiplas informações da base de dados do Sistema de Registro Nacional Migratório (SisMigra) utilizada pelas autoras estão os amparos legais das razões para regularização dos registros. As informações indicam não ser o reagrupamento familiar um recurso muito usado: menos de um quarto das mulheres registradas entre 2010 e 2019 –, sendo que nos dois últimos anos do período, justamente aqueles com maior volume de registros de mulheres imigrantes, apenas 15% delas se valeram dos recursos que compõem esse amparo. Outras características sociodemográficas complementam os perfis: 69% das imigrantes eram solteiras e 67% delas se inseriam nas idades entre 15 e 40: 24% entre 15 e 25 anos e 43% entre 26 e 40 anos (ibid.).

As informações obtidas no SisMigra condizem com a inserção crescente das mulheres imigrantes no mercado formal de trabalho (vínculos ativos) que, no decorrer das duas primeiras décadas do século XXI, mais que triplicou: eram 13.178 em 2002; em 2010, 17.904; 34.983 em 2015. No final de 2019, último ano com dados publicados, atingem o maior valor do período, 47.930 (Tabela 2).

Tabela 2

Vínculos ativos em 31/12/2019 de mulheres migrantes internacionais no mercado de trabalho formal do Brasil por nacionalidade e grupos ocupacionais

Grupos Ocupacionais	AL e Caribe	África	Am. Norte	Asia	Europa	Outros	Total
trab. de serviço, vendedores no comércio	13.481	579	76	653	491	327	15.607
profissionais das Ciências e das Artes	4.216	170	476	630	1.707	471	7.670
trabalhadores de serviços administrativos	4.410	260	115	781	1.038	173	6.777
trab. da produção de bens e serviços industriais	5.470	81	6	74	59	35	5.725
Outros	8.597	239	220	941	1.660	494	12.151
Total	36.174	1.329	893	3.079	4.955	1.500	47.930

Fonte: Banco Interativo Observatório das Migrações em São Paulo (2021).⁵

Mesmo assim, e possuindo, em sua maioria, nível de escolaridade equivalente ao Ensino Médio completo, elas ocupam menos de 30% dos postos de trabalho formais quando comparadas à sua contrapartida masculina. Encontram-se, predominantemente, nas regiões Sudeste (em particular no estado de São Paulo) e Sul do país.

Em face dessa conjuntura, a cidade de São Paulo se mantém como polo de atração dos migrantes internacionais. Nela esses novos fluxos se mesclam com os anteriores, que continuam a chegar. São outras populações, diferentes culturas que colaboram para o contínuo redesenho de espaços da cidade, com destaque para os distritos centrais, tradicionais áreas de ocupação dos imigrantes na história de São Paulo, onde se refletiram, de forma intensa, a conseqüente desconcentração industrial e a expansão do setor de serviços de baixa qualificação decorrentes do processo de reconversão econômica. Bom Retiro, Brás, Pari, Liberdade, República e Sé abrigam setores econômicos e nichos étnicos como o comércio ambulante, a indústria da costura, restaurantes que oferecem culinária de diversas etnias e salões de beleza.

⁵ Disponível em: <<https://www.nepo.unicamp.br/observatorio/bancointerativo/>>. Acesso em: 10 jul. 2021.

A Tabela 3 mostra informações sobre os imigrantes internacionais, que chegam à capital. Os dados confirmam a continuidade e predominância de bolivianos nos três períodos selecionados, cuja migração é significativa, desde os anos 1980, como mão de obra não qualificada do setor de confecções. Dá também visibilidade às alterações ocorridas nesse período na composição de diferentes nacionalidades que compõem o cenário das migrações no município. Haitianos e sírios, cujos registros não ultrapassavam um dígito, em 2010, já se distinguem no meio da década, colocando sua marca na cidade. Também os venezuelanos, pouco notados na imigração para a cidade, se tornam a segunda nacionalidade com maior participação no último ano considerado.

Tabela 3

Imigrantes registrados, residentes no município de São Paulo, por países de origem e anos selecionados

	2010			2015			2019		
	homens	mulheres	total	homens	mulheres	total	homens	mulheres	total
Bolívia	1.573	1.250	2.823	2.873	2.548	5.421	3.176	3.012	6.188
%	55,7	44,3	100	53,0	47,0	100	51,3	48,7	100
Venezuela	66	57	123	74	78	152	960	903	1.863
%	53,7	46,3	100	48,7	51,3	100	51,5	48,5	100
Haiti	4	1	5	1.656	935	2.591	991	817	1.808
%	80,0	20,0	100	63,9	36,1	100	54,8	45,2	100
China	426	322	748	1.236	1.254	2.490	816	652	1.468
%	57,0	43,0	100	49,6	50,4	100	55,6	44,4	100
Peru	186	153	339	605	862	1.467	619	777	1.396
%	54,9	45,1	100	41,2	58,8	100	44,3	55,7	100
Colômbia	217	196	413	672	450	1.122	699	467	1.166
%	52,5	47,5	100	59,9	40,1	100	59,9	40,1	100
Síria	4	2	6	280	159	439	196	131	327
%	66,7	33,3	100	63,8	36,22	100	59,9	40,1	100
Total 1	2.476	1.981	4.457	7.396	6.286	13.682	7.457	6.759	14.216
%	55,5	44,5	100	54,1	45,9	100	52,5	47,5	100
Total MSP	7.839	4.781	12.620	16.300	10.887	27.187	13.607	10.424	24.031
%	62,12	37,88	100	59,96	40,04	100	56,62	43,38	100
Total 1/ Total MSP	31,6	41,4	35,3	45,4	57,7	50,3	54,8	64,8	59,2

Fonte: Banco Interativo Observatório das Migrações em São Paulo (2021).

Elaboração: Autoras.

As últimas linhas da tabela permitem comparar, nos três momentos, a participação de homens e mulheres das nacionalidades selecionadas – Total 1 (%) – com a participação que considera todas as origens – Total MSP (%). Para todos os anos, em ambos os recortes, é crescente a participação feminina, porém em patamares diferentes. A comparação Total 1/Total MSP indica força dessas nacionalidades imigrantes no município. Assim, em 2010, o conjunto das nacionalidades representava 35% dos imigrantes na cidade; cinco anos depois, as mulheres do grupo selecionado já eram mais da metade (57,7%) das imigrantes do município; ao final do período, homens e mulheres desse conjunto de nacionalidades são maioria perante todas as que vêm para São Paulo (54,8% e 64,8%, respectivamente).

Tais dados retratam a expressiva presença feminina nas migrações internacionais para a cidade de São Paulo. Há, inclusive, nacionalidades que registram superioridade numérica, dependendo do ano escolhido. Chamam atenção os sírios e haitianos com participações mais desiguais de homens e mulheres.

Considerações finais

Os fluxos migratórios que chegam ao Brasil, neste século, especialmente a partir da segunda década, confirmam o papel do país como novo destino ou trânsito da população oriunda do hemisfério Sul. As barreiras colocadas pelos países centrais, destinos tradicionais da migração internacional, como reação aos cenários globais de crise tanto econômica como política, restringiram a entrada de imigrantes provocando impactos negativos importantes sobre os postos de trabalho aos quais até então se inseriam, desviando a rota dos deslocamentos para o hemisfério Sul, quando o Brasil era destaque por seu crescimento econômico e políticas sociais.

Devido à crise econômica, se desenvolveram estratégias contratendências, de modo a recompor a taxa de lucro, com elevação do grau de exploração da força de trabalho. É nesse sentido que ocorre a feminização crescente da força de trabalho e, por consequência, da própria pobreza (Gonçalves, *ibid.*). Desde então, também é crescente a participação das mulheres nos fluxos migratórios, objeto deste

artigo. A partir de registros de fontes institucionais, é possível aprofundar as informações de perfis etários, sexo, estado civil, inserção no mercado formal, tipo de amparo legislativo (entre outras), que suprem, parcialmente, as informações domiciliares geradas pelo censo demográfico.

No processo dinâmico dos deslocamentos, percebe-se que os perfis se alteram no decorrer desses vinte anos, finalizando o período com maciça presença das mulheres latino-americanas, em que se destacam novas origens, como as venezuelanas e haitianas, ao lado de fluxos de outras nacionalidades, como as bolivianas, que remontam às décadas finais do século passado.

Esses dados e a rica bibliografia utilizada confirmam a intensa presença das mulheres imigrantes, retratam sua participação no mercado de trabalho que, embora crescente – vale dizer que a maioria possui pelo menos nível médio incompleto de escolaridade –, ainda se insere, muito pelo não exercício da alteridade, predominantemente, em serviços de baixa qualificação.

A literatura pesquisada revela a ocupação de espaços, na cidade de São Paulo, em áreas mais deterioradas, como a baixada do Glicério, pelo reduzido preço do aluguel de moradias e a facilidade documental para locação, em que se percebe a reprodução de papéis de gênero das mulheres haitianas reproduzindo formas de cuidado em seus países, nos bairros historicamente receptores de população migrante, como Brás, Pari e Bom Retiro, cujos perfis se adaptam e se transformam, dependendo de qual ou quais nacionalidades lá viveram ou vivem.⁶

O Bom Retiro, bairro tradicionalmente judeu, recebeu também os coreanos que, anteriormente, estavam no Pari. Na indústria têxtil e espaços de confecção, com moradia no Pari e Brás, bolivianos se

6 A relação entre imigração e espaço urbano, frequentemente, é verbalizada, pelo senso comum e nas entrevistas feitas como moradores da região, através da noção de que os imigrantes deterioram os espaços centrais. A análise teórica e em perspectiva histórica mostra, justamente, o contrário: a deterioração dos espaços urbanos que atrai os imigrantes, pois disponibilizam moradias mais baratas, geralmente, improvisadas e em um sistema informal de aluguel. Com a chegada dos imigrantes, estes espaços adquirem novas dinâmicas sociais, econômicas e culturais, passando a ser muitas vezes revalorizados”.

diluíram pela cidade para evitar inspeções sobre trabalho escravo e estereótipos como migrantes, indo para as zonas leste e sul. É importante considerar que a mobilidade intraurbana dos imigrantes do centro para as franjas da cidade de São Paulo expressa uma transformação urbana que afeta toda a população, tendo em vista a elitização e gentrificação dos espaços urbanos centrais”.

Muito perceptível e vigorosa tem se tornado a atuação dessas mulheres no espaço público da sociedade: participam de associações, em coletivos femininos, fóruns municipais, marcando seu protagonismo na discussão e defesa dos direitos civis como migrante, mulher, mãe, trabalhadora e cidadã.

Com este artigo, espera-se reforçar o olhar do Estado para a implementação de políticas públicas que atendam às necessidades de inserção das mulheres migrantes na sociedade e no mercado de trabalho, em condições dignas, para que possam ser protagonistas de seu desenvolvimento.

Referências

- BAENINGER, R. (2021). *Atlas Temático: Mulheres*. Campinas, Unicam.
- BANCO INTERATIVO DAS MIGRAÇÕES EM SÃO PAULO. (2021). Disponível em: <<https://www.nepo.unicamp.br/observatorio/bancointerativo/>>. Acesso em: 10 jul. 2021.
- BERTOLDO, J. (2018). Migração com rosto feminino: múltiplas vulnerabilidades, trabalho doméstico e desafios de políticas e direitos. *Revista Katálysis*, v. 21, n. 2. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/1982-02592018v21n2p313>>. Acesso em: 30 jun. 2021.
- BOTERO RODRIGUEZ, M., DEMARCHI VILLALÓN, C. e MEDEIROS DE CASTRO, C. (2019). *A feminização das migrações: uma análise sobre as categorias de análise*. Simpósio de Pesquisa sobre Migrações, 7. DIASPOTICS. Rio de Janeiro, UFRJ.
- BRUNO, S. F. (2008). Inserción laboral de los migrantes paraguayos en Buenos Aires. Revisión de categorías: desde el nicho laboral a la plusvalía étnica. *Población y desarrollo*.
- CAMPOS, B. (2002). *Da reforma protestante à pentecostalidade da igreja*. São Leopoldo, Sinodal, Clai.

- CAVALCANTI, L, OLIVEIRA, T. e MACEDO, M. (2020). Imigração e refúgio no Brasil. *Relatório anual 2020*. Série Migrações. Observatório das Migrações Internacionais – Ministério da Justiça e Segurança Pública/Conselho Nacional de Imigração e Coordenação Geral de Imigração Laboral. Brasília, OBMigra.
- CORTINA, A. (2020). *Aporofobia*. A aversão ao pobre. Um desafio para a democracia. São Paulo, Contraponto.
- GONÇALVES, R. (2003). Dinâmica sexista do capital: feminização do trabalho precário. *Lutas Sociais*. São Paulo, n. 9 e 10.
- HOCHSCHILD, A. R. (2000). “Global care chains and emotional surplus value”. In: GIDDENS, A. e HUTTON, W. (eds.). *On the edge living with global capitalism*. Nova York, Random House.
- MAGALHÃES, L. F. A. e BÓGUS, L. M. M. (2020). “Reconversão econômica e migrações sul-sul na cidade de São Paulo: fluxos e territorialidades migrantes”. In: BAPTISTA, D. M. T. e MAGALHÃES, L. F. A. (orgs.). (2020). *Migrações e expansão no mundo em crise*. São Paulo, Educ.
- MILESI, R. e MARINUCCI, R. (2015). Mulheres migrantes e refugiadas a serviço do desenvolvimento humano dos outros. *Cadernos de Debates Refúgio, Migrações e Cidadania*, v. 10, n. 10.
- OBSERVATORIO DE IGUALDAD DE GÉNERO DE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE-CEPAL. (s/d). Disponível em: <<https://oig.cepal.org/es/indicadores/indice-feminidad-hogares-pobres>>. Acesso em: 20 jun. 2021.
- ORGANIZAÇÃO INTERNACIONAL PARA AS MIGRAÇÕES. (2020). *Informe sobre las migraciones en el mundo*. Ginebra.
- PERES, Roberta e BAENINGER, Rosana (2017). Migração de crise: a migração haitiana para o Brasil. *Rev. bras. estud. popul.* v. 34, n. 1. Disponível em: <https://doi.org/10.20947/S0102-3098a0017>. Acesso em: 20 jun. 2021.
- PÉREZ OROZCO, A. e GARCÍA DOMÍNGUEZ, M. (2014). *¿Por qué nos preocupamos por los cuidados?* Centro de Capacitación – ONU Mujeres.
- SANCHEZ, Wagner, L. (2016). Sincretismo e migração: notas a partir do pensamento de Afonso Maria Ligorio Soares. *REVER*, ano 16, n. 1, jan./abr.
- SASSEN, S. (2003). *Contra-geografías de la globalización: género y ciudadanía en los circuitos transnacionales*. Madrid, Traficantes de Sueños.
- SCRIBANO, A. (2009). “¿Por qué una mirada sociológica de los cuerpos y las emociones? – a modo de epílogo”. In: FIGARI, C. e SCRIBANO, A. (orgs.). *Cuerpo(s), subjetividad(es) y conflicto(s): hacia una sociología de los cuerpos y las emociones desde Latinoamérica*. Buenos Aires, Ediciones Ciccus.
- SEGATO, R. (2018). *Contra-pedagogías de la crueldad*. Buenos Aires, Prometeo.

SOUSA, T. R e MACEDO, A. C. (2017). Fluxos migratórios, tráfico de mulheres e feminização da pobreza. *Argumentum*, v. 8, n. 3. Disponível em: <<https://doi.org/10.18315/argumentum.v8i3.13673>>. Acesso em: 20 jun. 2021.

Imigração sul-coreana na cidade de São Paulo: territorialidades, mobilidade intraurbana e processos sociorreligiosos

Lucia Maria Machado Bógus¹

Dulce Maria Tourinho Baptista²

Luís Felipe Aires Magalhães³

Introdução

Este artigo tem como objeto a imigração sul-coreana na cidade de São Paulo, abordando suas fases históricas, o processo de mobilidade intraurbano, as distintas territorialidades constituídas e as interações sociais e culturais, bem como as inserções laborais, à luz dos processos sociorreligiosos.

1 Doutora em Arquitetura e Urbanismo pela Faculdade de Arquitetura e Urbanismo da Universidade de São Paulo (FAUUSP). Professora titular do Departamento de Sociologia e do Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências Sociais da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). Coordenadora do Observatório das Metrôpoles – Núcleo São Paulo. Membro do Grupo de Pesquisa Religião e Cidade.

2 Doutora em Ciências Sociais, pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). Professora doutora assistente do Departamento de Sociologia da PUC-SP. Pesquisadora do Observatório das Metrôpoles – Núcleo São Paulo. Membro do Grupo de Pesquisa Religião e Cidade.

3 Pós-doutorando no Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências Sociais da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). Coordenador adjunto do Observatório das Migrações no Estado de São Paulo – Projeto Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (Fapesp), Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq). Pesquisador do Observatório das Metrôpoles – Núcleo São Paulo.

O texto se divide em quatro partes principais: na primeira, analisaremos o contexto histórico e estrutural dos processos emigratórios sul-coreanos, refletindo sobre as mudanças sociais no país, especialmente na segunda metade do século XX. A segunda parte analisa as fases da imigração sul-coreana em São Paulo, abordando suas territorialidades em perspectiva histórica, o que nos permite compreender os sentidos e condições da mobilidade intraurbana na cidade e os processos sociorreligiosos no âmbito do processo migratório sul-coreano, apresentando reflexões importantes sobre como a religião é um elemento fundamental das redes migratórias constituídas por coreanos e coreanas na cidade de São Paulo nas últimas décadas. A terceira parte reflete sobre uma modalidade migratória específica da migração coreana, a migração laboral de expatriados, funcionários das empresas coreanas que atuam no A quarta parte reúne um conjunto de considerações finais, apresentando uma síntese teórica do artigo – reforçando os principais resultados da pesquisa – e os elementos que integram uma agenda de futuras pesquisas.

1. Contexto histórico da imigração sul-coreana no Brasil

Não existe pleno conhecimento no Brasil sobre a diversidade de asiáticos que vivem no país e suas particularidades culturais, como religiosidade, sociabilidade, culinária, vestuário. O senso comum vê os asiáticos sem analisar, constatar e explicar suas especificidades históricas e etnicidades, sendo tratados como raça, associados apenas à cor da pele, a traços físicos e à linguagem. Muitas vezes, isso corresponde a estereótipos como o de chineses, coreanos, japoneses, considerados “iguais” por não apresentarem grandes diferenças na cor da pele e em determinados traços físicos. São vistos como “amarelos”, com “olhos puxados” e imigrantes que habitam o centro de São Paulo, tendo como referência o bairro da Liberdade. No entanto, suas histórias migratórias têm especificidades, como a da imigração sul-coreana para o Brasil.

A emigração de coreanos, no século XX, difere bastante dos processos migratórios do país ocorridos em períodos anteriores, devido ao conflituoso contexto das transformações na política mundial, que levou a Coreia à guerra e à divisão da península coreana. A ocupação japonesa do território coreano (1910-1945) marcou o início de um século XX turbulento que se prolongou até 1945, momento significativo da sua história, motivador da sua diáspora.

Após a Segunda Guerra Mundial, principalmente de 1950 até 1953, ocorre a Guerra da Coreia, período conflituoso em que morreram mais de 3 milhões de coreanos no país, cerca de 700 mil chineses, 33 mil americanos e 3 mil militares das tropas da Organização das Nações Unidas – ONU . A antiga Coreia foi dividida em Coreia do Norte e Coreia do Sul. Numa geopolítica mundial marcada pela Guerra Fria, o território do Norte ficou sob influência dos soviéticos, e a Coreia do Sul, sob tutela ocidental, passa a ser liderada pelos EUA.

Seul, a capital da Coreia do Sul, hoje é uma grande e populosa metrópole, com, aproximadamente, 48 milhões de habitantes. O país possui alta densidade demográfica (488 hab/km²) e, apesar de ter parte da população subnutrida (4,5%), apresenta baixa taxa de mortalidade infantil (quatro óbitos a cada mil crianças nascidas vivas). A expectativa de vida é de 78,2 anos, e o Índice de Desenvolvimento Humano (IDH) é de 0,877 – ocupando a 12^a posição no ranking mundial. Seu Produto Interno Bruto (PIB) é de 929,1 bilhões de dólares, e o PIB per capita é de 19.841 dólares. A economia do país está voltada para a indústria e, a partir da década de 1970, o país passa a ser um dos chamados “Tigres Asiáticos”. Apresentando elevado investimento industrial, as indústrias automobilística e de tecnologia representam seus eixos mais dinâmicos de acumulação: empresas coreanas como Hyundai, Daewoo, Samsung e Lucky Gold Star têm filiais no mundo todo. Na década de 1990, o país já constava como um dos mais desenvolvidos do mundo. Esse desenvolvimento econômico foi denominado “milagre do rio Han”.

2. A imigração sul-coreana na cidade de São Paulo

A imigração sul-coreana na cidade de São Paulo tem seu marco histórico inicial nos primeiros anos da década de 1960, especificamente em 1963 (Choi, 1996). Segundo pesquisas do Laboratório de Estudos Urbanos, a imigração sul-coreana no Brasil, não obstante iniciada em 23/2/1963, tem os primeiros registros ainda na década de 1950, com a chegada de pequenos grupos ao porto de Santos. Estes primeiros grupos foram direcionados para o trabalho na produção agrícola, concentrando-se no interior do estado de São Paulo. Além deles, há registros da chegada de sul-coreanos prisioneiros da Guerra da Coreia (1950-1953).

Choi destaca que mesmo entre esses primeiros imigrantes que se concentraram no interior do estado de São Paulo, houve uma mobilidade interna que os levou a fixar-se na capital paulista:

Atendendo às exigências do governo brasileiro, os primeiros imigrantes coreanos tentaram residir na zona rural, como agricultores, mas na prática eles eram ex-militares, em geral protestantes, elementos de classe média e alta, procedentes do meio urbano, portadores de certo grau de instrução e de experiência profissional como comerciantes. Em função das dificuldades, não se adaptaram à vida no campo, apesar dos subsídios do governo coreano. Após três anos de tentativas frustradas de viver no campo, em média, 90% deles se transferiram para a cidade de São Paulo que, na época, os atraía, pelo crescimento industrial. A capital abrigava imigrantes de diferentes procedências, o que, em tese, significava a possibilidade de melhores condições de vida. Os coreanos que vieram em 1971, como engenheiros, estabeleceram-se diretamente na cidade. (Ibid., p. 235)

É a partir de 1963 que a imigração sul-coreana passa a concentrar-se na cidade de São Paulo, especialmente nas regiões da Baixada do Glicério e do Pari. A emigração organizada pelo estado sul-coreano se dá num contexto de tentativa de apaziguamento das tensões sociais no país. Segundo Choi, dois episódios marcantes

das décadas de 1950 e 1960 resultaram em crescimento das tensões sociais e concentração populacional no país: a Guerra da Coreia (1950-1953) e a Revolução Militar (1961), causadoras de transformações sociais que exigiram do Estado o planejamento da emigração no país:

Todo o processamento emigratório Coreia – Brasil foi, entretanto, preparado e realizado por civis e não por elementos do governo. Este limitou-se a apoiar e a aprovar o movimento. Promulgada a Lei de Emigração a 15 de março de 1962, a primeira da história da República da Coreia, teve lugar a emigração rumo ao Brasil. A partir do término da Segunda Guerra Mundial, o povo coreano passou a considerar o padrão e o estágio de desenvolvimento norte-americano como a meta a ser atingida, ampliando tal visão para todo o Ocidente, sentindo-se incentivada a emigrar. Antes mesmo da chegada da primeira leva de imigrantes coreanos ao Brasil, em 12 de Fevereiro de 1963, já aqui residiam alguns coreanos, que vieram na qualidade de japoneses naturalizados ou fugitivos da Guerra Civil Coreana. (Ibid., p. 2)

Freitas destaca que a década de 1950 impôs um desafio populacional à Coreia do Sul, que estava na origem das tensões sociais em curso no país:

[...] i) a entrada de um milhão de norte-coreanos em fuga antes do início da guerra; ii) o retorno de 2,3 milhões de sul-coreanos depois da Segunda Guerra Mundial e, iii) o aumento da expectativa de vida concomitante aos processos de desenvolvimento econômico e social. (Freitas, 2008, p. 5)

Estas questões demográficas explicam, em grande medida, não apenas a migração para o Brasil como também o seu perfil. A partir, portanto, do ano de 1963, a maior parte dos sul-coreanos que migram

para o Brasil passa a concentrar-se em centros urbanos, especialmente na capital paulista. Antonio e Araújo (2019) definem a existência de cinco fases da imigração sul-coreana no Brasil, entre 1910 e 1980.

- Primeira Fase (1910 a 1956): período caracterizado pela chegada de coreanos naturalizados japoneses, que fugiam dos conflitos armados no país;
- Segunda (1956 a 1962) e terceira (1962 a 1973) fases: caracterizam-se, respectivamente, pela chegada dos funcionários oficiais de Estado encarregados de organizar o movimento migratório e pela chegada dos primeiros imigrantes, especialmente após 1963, com a assinatura de acordo entre Brasil e Coreia do Sul.
- Quarta fase (1972-1980): caracterizada pela proibição da entrada de novos imigrantes sul-coreanos no Brasil, o que incentiva a imigração indocumentada. Esta, por sua vez, forçaria o próprio Estado coreano a buscar coibir a emigração para a América Latina em geral e, especialmente, para o Brasil.

Segundo Choi (*ibid.*, p. 236), em 1977,

[...] o governo coreano [...] colocou barreiras à emigração para a América Latina, visando resolver os problemas causados pelos clandestinos, as disputas entre os coreanos aqui estabelecidos e, também, tentando impedir a formação de uma imagem negativa nos países latino-americanos em relação aos coreanos.

Algumas consequências da proibição da imigração por parte do governo brasileiro e das barreiras à emigração impostas pelo governo coreano são sentidas até hoje pela comunidade coreana em São Paulo, em particular, em razão das separações familiares.

- Quinta Fase (1980 em diante): caracterizada pela migração a partir da atuação daqueles que estavam estabelecidos na capital paulista, o que denota já a criação de suas redes migratórias. Nesta fase, a imigração sul-coreana concentra-se na cidade de São Paulo, no setor de atividade econômica da confecção. Em 1980 e 1988, ocorrem as duas anistias dadas pelo governo

brasileiro aos sul-coreanos que permaneciam indocumentados. Desde a década de 1990, devido às constantes crises econômicas no Brasil e da própria consolidação do processo de desenvolvimento econômico na Coreia do Sul, há novas mobilidades importantes, embora pouco volumosas, de retorno de coreanos a seu país, especialmente dos mais idosos (Monteiro e Bastos, 2011), de reemigração dos mais jovens aos Estados Unidos e de migração interna para outros estados brasileiros. De acordo com Choi (ibid., p. 238),

[...] se alguns coreanos estão saindo com a atual onda de emigração brasileira, por outro lado, outros coreanos estão continuamente vindo para cá, pois para os que sofrem com a alta competitividade, quer em escolas, quer em empregos, o Brasil é ainda muito atraente, tanto por sua abundância natural, como pela tradicional visão do 'Paraíso' que atrai os estrangeiros.

A migração de retorno de coreanos idosos é uma questão destacada por um dos nossos entrevistados, o senhor Lee⁴, que era, ao momento da realização da entrevista, presidente da Associação dos Coreanos no Brasil. Segundo ele, saúde e segurança são dois fatores que condicionam o retorno à Coreia, bem como a permanência, não obstante o tempo de residência no Brasil, de dificuldades de interação social com os brasileiros:

Os idosos daqui estão voltando para a Coreia, para descansar melhor, aproveitar melhor, porque muitos idosos ainda têm dificuldades com os costumes brasileiros, por exemplo, a conversação, né, idioma, né, e também a amizade, né? Ele fica meio restrito aqui no Brasil. Onde também contribui a questão da segurança, né, e a questão da saúde, né? Então acho que tudo isso favorece a Coreia, então atualmente não está tendo a vinda dos coreanos, apenas os funcionários das empresas globais que estão vindo para cá.

4 Nome fictício.

Aspecto igualmente importante da fala do senhor Lee, a migração de funcionários de empresas globais, os expatriados, será aprofundada mais adiante.

Do ponto de vista da concentração espacial da imigração coreana em São Paulo e de suas mobilidades intraurbanas, a formação da “Vila Coreana” é um processo de fundamental importância. A chamada Vila dos Coreanos é um nucleamento inicial dos coreanos entre a rua Conde de Sarzedas e a rua do Glicério, na baixada do Glicério, entre os bairros da Liberdade e Sé. Fixaram-se, portanto, próximos à já estabelecida comunidade japonesa no bairro da Liberdade. Segundo Choi, a proximidade étnica, cultural e linguística operou como elemento de atração dos coreanos à região. Aspecto reforçado pelo autor, que, retomando o período em que a Coreia fora ocupada pelo Japão (de 1910 a 1945), destaca que o idioma japonês se tornou mais próximo e falado de forma fluente por muitos coreanos:

O desconhecimento da língua portuguesa, a esperança de manter ali uma cooperação mútua e o alívio sentido em conviver com pessoas da mesma origem foram fatores importantes que levaram os coreanos a se aglomerarem. O grande papel desempenhado pela Vila foi o de ser veículo de transmissão de técnicas de sobrevivência para os recém-chegados à nova terra. Vale dizer que a ‘Vila Coreana’ era a fonte a que recorriam para se informar sobre a situação econômica do país, sobre as possibilidades de trabalho que lhes eram oferecidas, sobretudo no ramo da confecção, à qual os coreanos se dedicaram desde o início de sua presença na cidade, dando continuidade aqui ao que faziam na Coreia. (Ibid., p. 237)

Truzzi (2001) destaca que, além destes fatores, também o fato de a região ser central e ainda pouco valorizada, com disponibilidade de aluguéis baratos, foi um atrativo importante para a formação da Vila Coreana. À facilidade de comunicação no bairro, Truzzi adiciona o atrativo de poder “passar-se por anônimo” na Liberdade:

A localização dos coreanos no seio do bairro dos japoneses significava facilidades tanto em termos de comunicação, quanto no que se refere a usufruir dos benefícios de se passar por anônimo, perante a sociedade nativa, misturando-se a uma comunidade mais antiga e já adaptada. Esse último ponto foi muito importante para atenuar possíveis choques culturais. Apesar de se tratar de uma imigração bastante recente, a sociedade paulista já se encontrava há muito habituada com a imagem de asiáticos, sobretudo de japoneses, e seu particularismo fisionômico. (Ibid., p. 150)

O deslocamento dos coreanos da Vila Coreana, na Liberdade, para o bairro do Bom Retiro acontece em razão da sua inserção laboral no setor da confecção, ainda na passagem da década de 1960 para a de 1970. No início desta, os coreanos já haviam organizado redes de importação de roupas e tecidos da Coreia, caracterizadas, naquele momento, como de “[...] qualidade superior e preços inferiores aos nacionais” (Isola, 2007, p. 10). As roupas eram vendidas de forma ambulante, em domicílio, pelas mulheres coreanas, numa prática chamada de “bendê” pela comunidade coreana. A centralidade das mulheres neste sistema de venda condiciona uma posição consideravelmente de mais protagonismo em relação a outros fluxos, o que não quer dizer, logicamente, que não haja relações de dominação e discriminação de gênero na imigração coreana. Esta posição, no entanto, é ocupada até hoje. No atual modelo do empreendimento familiar coreano da confecção,

[...] o casal de proprietários se encontra no centro da produção: [...] geralmente, a mulher desempenha o papel central do negócio, desenhando as roupas e atendendo os clientes enquanto o homem administra o pessoal e as finanças [...]. O trabalho da confecção fez com que muitas famílias de tradição patriarcal vivessem rapidamente a ascensão do papel da mulher nas casas e nos negócios, o que passou a gerar conflitos frequentes. (Chi, 2016, pp. 101 e 102)

Ademais, é comum que haja certa confusão entre os negócios e as relações familiares, especialmente em casos de sucessão. Por outro lado, em muitos casos os casamentos na comunidade operam como mecanismo de aliança e fusão dos empreendimentos, ou como estratégia para garantir sucessores (ibid.).

À medida que as roupas vendidas acabavam, as próprias mulheres coreanas começaram a produzi-las, o que está na origem da entrada da comunidade coreana no setor de confecções – que, segundo o senhor Lee, é um traço característico da própria sociedade coreana:

Pelo costume coreano, as mulheres tinham a obrigação, né, de, por exemplo, saber costurar. Pra você casar na Coreia, todas mulheres têm que saber costurar, isso é uma tradição que aprende de mãe pra filha, né. Então isso facilitou exatamente o ramo de confecções, né. Por isso, começou a criar o grupo de coreanos no Bairro do Bom Retiro e do Brás, né. Então, onde criou o centro de moda, principalmente moda feminina, aí o que acontece, quando vem outro grupo de coreanos na época pra um desafio de vida melhor, também ingressou nas confecções, porque já tem a comunidade concreta, já formada, né. Então tanto através da igreja porque os coreanos também são muitos religiosos, né?

As primeiras oficinas de produção de roupas de proprietários coreanos remontam há meados da década de 1970 (Truzzi, ibid.). Neste momento, ocorre uma clivagem econômica importante na comunidade coreana que explica, em grande medida, suas distintas mobilidades intraurbanas, ainda na década de 1970, na cidade de São Paulo:

[...] quem tinha pouco capital trabalhava em casa ou nas oficinas de costura fornecendo mão de obra barata para os conterrâneos que possuíam estabelecimentos comerciais e outros confeccionistas do Bom Retiro. Se contasse com algum recurso, abriria pequenas lojas varejistas de roupa, chamadas de butiques, nos

centros comerciais de bairros como Penha, Lapa, Pinheiros e Saúde. Os confeccionistas coreanos de maior porte, que eram, ao mesmo tempo, varejistas e atacadistas e que forneciam mercadorias para as butiques, estavam saindo do bairro do Glicério para estabelecer-se no Brás ou no Bom Retiro. (Chi, *ibid.*, pp. 94 e 95)

À medida, portanto, que seus negócios prosperavam, por razões e em condições que analisaremos em seguida, os coreanos passavam a se concentrar no Bom Retiro, percorrendo o caminho já trilhado por imigrantes judeus. A maior proximidade do centro, a existência de um verdadeiro *cluster* produtivo na confecção e, ainda, a maior cobertura da malha ferroviária no bairro são alguns dos fatores espaciais que explicam o deslocamento dos coreanos da Vila Coreana para o Bom Retiro.

Assim como ocorreu com os judeus, a mobilidade espacial dos coreanos expressou a própria e anterior mobilidade social. Segundo Truzzi (*ibid.*, p. 151),

[...] dois mecanismos aparecem como fundamentais à compreensão da rápida mobilidade econômico-social experimentada pelos coreanos em São Paulo: o engajamento da família no trabalho e a capacidade de articular redes internas à colônia para facilitar a inserção na nova pátria.

Quanto ao engajamento da família, trata-se da mobilização e comprometimento dos membros do núcleo familiar, pelo chefe da família, voltado à acumulação de capital para a instalação do negócio da família. Era comum a aceitação de grandes sacrifícios voltados a esse fim. Quanto às redes internas, essencialmente, são as próprias redes migratórias construídas pela presença coreana –, articulada, especificamente, ao redor e pelas igrejas, em especial as protestantes.

Muito mais que simplesmente oferecer serviços religiosos, as igrejas constituem o local por excelência de contato para diversas experiências: funcionam tanto como estrutura de recepção

para recém-chegados quanto como ponto de agregação para os já estabelecidos. Ali discutem-se oportunidades de trabalho e negócios favoráveis, trocam-se notícias da Coreia e de parentes distantes, cultivam-se novas amizades, ensinam-se tanto a cultura, a história e a língua do país de origem quanto a língua do novo país, organizam-se torneios esportivos e outras atividades de lazer, discute-se a educação dos filhos, arranjam-se parceiros para casamentos, e os mais velhos encontram-se para trocar impressões a respeito da vida no novo país. Assim, mesmo os menos inclinados à fé costumam frequentá-las, ainda que esporadicamente, pois do contrário corre-se o risco de permanecer à margem da comunidade. As igrejas cumprem, portanto, uma espécie de papel mediador entre a cultura original e a adquirida. (Ibid., p. 152)

A importância das igrejas dentro das redes migratórias, definida pelo autor é reforçada pelos entrevistados da nossa pesquisa. Yong⁵, jovem pastor brasileiro de origem coreana, que organiza grupos de jovens e celebra cultos em igrejas do Pari e do Bom Retiro, argumenta:

Como a colônia coreana aqui no Brasil está razoavelmente bem instalada, acho difícil a pessoa vir pra cá sem ter alguém que ela conheça. Penso que quem vem pra cá é porque tem gente aqui que conhece. Na época que a migração era mais frequente, e o fluxo mais intenso, realmente a igreja se tornou um refúgio para essas pessoas, onde conseguiram acolhimento e um suporte inicial para começar a vida, então as pessoas da igreja ajudavam essas pessoas que aqui chegavam.

A maior parte da comunidade coreana residente em São Paulo é cristã de diferentes denominações, com destaque para os presbiterianos, batistas e testemunhas de Jeová. A maior parte destas igrejas

5 Nome fictício.

se localiza no Bom Retiro⁶. Os cultos de final de semana promovem o encontro de uma comunidade em processo de diversificação social, econômica e geracional. Na Igreja Presbiteriana Coreana Antioquia, por exemplo, o culto principal é realizado no domingo de manhã, celebrado em coreano. Aos jovens, onde o domínio do coreano não é tão frequente, são oferecidos cultos em português e cursos de coreano para que possam acompanhar os cultos principais. Os filhos são pressionados pelos pais para que frequentem a igreja, muito porque, sendo ela um espaço de sociabilidade e convívio, também é um caminho para o casamento endoétnico. Segundo Truzzi:

[...] é claro que os pais também tendem a repelir a ideia do casamento misto, porque na visão deles uma pessoa de outros costumes e cultura no seio da família traria incompreensão e dificuldades de comunicação. Essa é uma das razões da insistência dos pais para que seus filhos frequentem a igreja nos finais de semana, pois ali poderão encontrar ofertas mais promissoras, a seus olhos, no mercado matrimonial. (Ibid., p. 161)

A Igreja ocupa, portanto, um espaço para além do religioso, estando no centro da sociabilidade coreana em São Paulo.

Por oferecer uma gama de atividades que promovem o vínculo social, que vão além dos cultos religiosos, tais como encontros de jovens, viagens e almoços, a igreja é um espaço onde se trocam informações sociais. Principalmente no início da imigração coreana no Brasil, podia-se por meio dessa interação, obter informações práticas, como por exemplo, sobre acomodação, regularização de documentação, e também trocar informações mais pessoais, sobre a família. (Monteiro, 2010, p. 13)

6 Yong estima haver 50 igrejas protestantes coreanas em São Paulo, das quais 30 na região do Bom Retiro. Segundo ele, *fora a igreja protestante, temos uma igreja católica no Bom Retiro também, temos (eu não sei quantas nesse caso) templos budistas também no Bom Retiro e temos igrejas adventistas. Isso é reflexo do que acontece lá na Coreia, onde tem o presbiterianismo e o budismo.*

Além das igrejas, também o comércio étnico coreano é um importante espaço de sociabilidade, dimensão fundamental das redes migratórias constituídas. Para Monteiro:

[...] mercearias, padarias, lojas de presentes, papelarias, açougues, etc. assim como na rede de serviços, como clínicas, escolas e restaurantes, que muitos coreanos encontram espaço para entrar em contato com outros membros da comunidade, e assim, atualizar suas práticas culturais. (Ibid., p. 10)

O comércio étnico coreano, presente fortemente no Bom Retiro, envolve inclusive os membros da comunidade que não residem mais no bairro. Este comércio é, além das igrejas, responsável pelas idas ao Bom Retiro dos coreanos residentes nos bairros Higienópolis, Aclimação e Jardins, significando a manutenção de seus laços com a comunidade mesmo num contexto de relativo distanciamento social e espacial. À medida que estes outros espaços da rede migratória coreana se consolidam, a igreja, lentamente, perde sua referência para aqueles que necessitam de suporte, embora permaneça sendo o espaço para o exercício da fé e manutenção dos laços culturais. Yong, quando diz em entrevista *mas agora sim, a colônia coreana está sim bem instalada. Então agora as pessoas não dependem tanto mais da igreja especificamente*, nos indica, em essência, que a comunidade constrói outras formas de assistência a seus membros, para além dos espaços religiosos.

O mecanismo que vincula o empreendimento familiar à rede migratória é chamado de “Kye”, sistema de autofinanciamento – por meio do qual os integrantes de determinado círculo ou grupo, dentro da rede, promovem consórcios, poupanças de capitais – que poderá ser utilizado por algum dos membros do grupo. “Típico expediente utilizado na terra natal e em qualquer país que abrigue coreanos, os kyes podem envolver a captação de recursos para a colheita agrícola, para a educação ou o casamento dos filhos, para a realização de futuros funerais, ou [...] para a montagem de um negócio” (Truzzi, *ibid.*, p. 152). Segundo o autor, é o *kye* o elemento que permitiu a

instalação plena no Bom Retiro e a consolidação dos empreendimentos coreanos na confecção, o que traria efeitos sociais, econômicos e geracionais importantes, como veremos. “Tal sistema de autofinanciamento viabilizou e acelerou o sucesso econômico de muitas futuras famílias de empreendedores da colônia no Bom Retiro. O resultado é que hoje os coreanos dominam as atividades comerciais do bairro” (ibid., p. 152).

A chegada e consolidação dos coreanos no Bom Retiro é tida como fator de modernização das relações econômicas no bairro. Os judeus, já aí estabelecidos, viram com bons olhos essa chegada, pois encontraram nos coreanos e seus empreendimentos uma complementariedade em relação a seus negócios, bem como bons inquilinos dos prédios que pertencem, ainda em grande medida, aos judeus. Especialmente nas últimas décadas do século XX, expressou-se e se consolidou uma consequência direta do investimento dos judeus na educação de seus filhos, o que ocorreu também por meio de redes e mecanismos de autofinanciamento. Os filhos e netos dos judeus imigrantes tornaram-se profissionais liberais e passaram a ocupar outras funções, não demandadas pelos empreendimentos dos pais. Ante a dificuldade dos empreendimentos passarem de geração para geração, muitos judeus optaram por vendê-los aos recém-chegados coreanos e, gradativamente, deixam o Bom Retiro. Segundo Truzzi, a dinamização trazida pelos coreanos ao bairro do Bom Retiro, especialmente no comércio, por mais importante que tenha sido do ponto de vista econômico, não se mostrou suficiente para eliminar resquícios de xenofobia, manifestados em expressões como “[...] são sujos, mas trabalhadores; são suspeitos, mas ótimos locatários, pagando corretamente os aluguéis, são esquisitos, mas honestos, etc.” (ibid., p. 163). Convém registrar que boa dose da discriminação provém das disputas concorrenciais nos bairros, particularmente, dos ganhos extraordinários obtidos pelos coreanos a partir da estratégia de trabalho familiar, na qual a ausência de pagamento de salários e a intensa exploração da força de trabalho do núcleo familiar se revestiam na possibilidade de produtos mais baratos.

No Bom Retiro, a ascensão econômica, mesmo dos pequenos produtores, acaba por, progressivamente, liberar a mão de obra das menores oficinas de costura. É nesta conjuntura que muitos coreanos começam a deixar o bairro, enquanto novos imigrantes, sobretudo os bolivianos, se inserem nestas oficinas, fenômeno crescente nos últimos 30 anos. Na cadeia da confecção, coreanos e bolivianos ocupam posições bem definidas e distintas:

Atualmente, os coreanos são centrais neste circuito que possui o seguinte contorno geral: enquanto estes atacadistas coreanos seriam diretamente responsáveis pelo desenvolvimento da concepção e forma do produto da moda e também de alguns insumos necessários para a sua produção, além da comercialização do produto pronto; mobilizariam, por um lado, produtores têxteis para o desenvolvimento conjunto ou aquisição de tecidos específicos e acessórios e, por outro lado, oficinas de costura de pequeno porte para a confecção das peças já cortadas [...]. Os bolivianos, por sua vez, estão inseridos no setor de confecções da RMSP, enquanto força de trabalho, em oficinas de costura fora dos padrões de higiene e segurança estabelecidos por lei e, geralmente, com jornadas de trabalho muito acima das permitidas – em especial, os que se integraram no intenso fluxo migratório ocorrido entre o final da década de 1980 e 1995, formado por imigrantes indocumentados, que buscavam, em sua maioria, a inserção neste segmento do mercado de trabalho. (Freitas, *ibid.*, p. 2)

O bairro, ao tornar-se gradativamente mais comercial e menos residencial, impele a fração da comunidade mais privilegiada a buscar residência em outros locais da cidade, com destaque para Aclimação, Higienópolis e Jardins – novamente, os coreanos empreendem percursos e trajetórias intraurbanas já empreendidas, em décadas anteriores, pelos judeus. Aos poucos, formam-se espaços de sociabilidade dos coreanos nestes bairros, mas a centralidade da rede migratória historicamente constituída continua no bairro do Bom Retiro. Algumas das razões apregoadas sobre a saída do bairro pelos

coreanos que ascendem socialmente são: a precariedade da maior parte das moradias disponíveis no bairro e o crescimento da sensação de insegurança e da violência, não apenas no Bom Retiro, mas também em seu entorno mais próximo (Luz, Pari, Brás e Campos Elísios). Na visão dos entrevistados, isso é uma consequência direta da mudança do perfil produtivo do bairro, que se torna cada vez mais comercial, com crescimento do comércio de rua. Fazem menção, ainda, à chegada dos novos moradores e, num contexto mais geral, da mudança do perfil demográfico do bairro. A chegada dos novos imigrantes atualiza o dinamismo que os próprios coreanos implicaram quando se deslocaram ao Bom Retiro, todavia, agora, sob condições de trabalho ainda mais duras e precárias, tendo em vista a crescente disputa concorrencial no setor.

Isso causou um repovoamento dos bairros centrais, invertendo a tendência à desertificação, pois a maioria deles parece morar e trabalhar no lugar, nas casas – oficinas localizadas nesses bairros, onde há oferta de moradia barata e de emprego, e também proximidade do mercado de trabalho e do circuito de sociabilidade da coletividade boliviana. (Chi, *ibid.*, pp. 98 e 99)

Esse repovoamento do bairro não apenas manteve a centralidade da confecção no Bom Retiro como também o consolidou no centro de uma cadeia mercantil de valor nacional. Pelas ruas do Bom Retiro, Brás e Pari, é possível compreender a extensão das relações comerciais ali empreendidas. A presença de compradores e revendedores de diversas regiões do Brasil, faz com que a estrutura produtiva destes bairros alimente o setor varejista destas regiões, inclusive fornecendo mercadorias para lojas de médio e grande porte. A viabilidade econômica desta cadeia, considerando os custos logísticos e de transporte, denota o preço altamente competitivo destas mercadorias e o alto grau de superexploração da força de trabalho, essencialmente dos bolivianos, que permite estes preços.

Nos últimos anos, no entanto, a crise econômica brasileira, a emergência de centros regionais de confecção e o crescimento da produção têxtil chinesa desestruturaram a centralidade do Bom Retiro na cadeia mercantil de valor da confecção no Brasil.

A queda de desempenho das confecções do bairro nos últimos anos fez que muitos fechassem suas portas. Por isso, os que permanecem até hoje se consideram sobreviventes. O consenso diz que uma mudança drástica deve ocorrer na estrutura dessas confecções para que elas sobrevivam e prosperem novamente. Muitos confeccionistas consideram que o próximo passo seja seguir o exemplo dos grandes magazines multinacionais: ter uma marca própria, elaborar estratégias profissionais de marketing e assumir o controle de toda a cadeia de produção e venda – desde a concepção dos produtos e a produção até a venda ao consumidor final. E isso inclui, muitas vezes, o deslocamento da unidade de produção para a Ásia, solução que mantém o custo baixo e traz a regularização do processo de produção ao mesmo tempo, sem que haja necessidade de adaptar-se às exigências trabalhistas nacionais. (Ibid., p. 105)

Esta nova conjuntura impõe um conjunto de desafios à comunidade coreana, não só econômicos, como também sociais e geracionais. A ausência de uma renovação geracional nos empreendimentos coreanos levou ao envelhecimento dos negócios familiares e da própria produção, cada vez mais distante do padrão estético jovem (ibid.), o que resulta em produção menos flexível e que não se renova de acordo com as novas tendências. A resposta a estes desafios tem, claramente, um recorte de classe:

Sobre essa necessidade iminente de sucessão, a segunda geração está dividida: muitos herdam as confecções dos pais, mas também há uma grande evasão para outros trabalhos mais especializados. O que se observa é que a evasão da segunda geração das atividades de confecção acontece principalmente quando os pais têm baixo poder aquisitivo [...]. No entanto, a continuidade

dos negócios coreanos no polo têxtil do Bom Retiro parece ser uma incógnita, pois a difícil concorrência interna e o cenário econômico dos últimos anos fizeram que o bairro deixasse de atrair novos imigrantes coreanos. (Ibid., p. 105)

3. Os expatriados coreanos

O termo expatriado era utilizado, originalmente, para designar indivíduos que emigravam dos países de origem por vontade própria ou imposição. Mais recentemente, o termo foi incorporado à linguagem do mundo corporativo, que, com a internacionalização da economia, ampliou suas unidades de negócios e passou a deslocar seus funcionários mais qualificados para viverem e trabalharem em outros países com a garantia de melhores condições de vida e de trabalho.

Neste artigo, nos referimos aos expatriados sul-coreanos residentes na cidade de São Paulo, local de maior concentração desse grupo migrante no país. O principal objetivo desta parte do artigo é traçar o perfil do expatriado/executivo coreano presente nas empresas multinacionais coreanas e caracterizar as especificidades deste movimento imigratório.

As corporações multinacionais podem ser vistas como uma expressão do transnacionalismo financeiro neoliberal, na medida em que buscam minimizar custos e ampliar lucros, organizando suas operações com maior racionalidade e eficiência possíveis, independente de fronteiras políticas. Nesse contexto, o imigrante expatriado sul-coreano pode ser considerado um “transmigrante”, vivendo entre a origem e o destino, sem alterar substancialmente hábitos e valores culturais.

Segundo o Ministério do Trabalho, os expatriados coreanos são, principalmente, profissionais altamente qualificados que vêm ao Brasil para exercer profissões nas áreas de gerência e supervisão de empresas, nos segmentos econômicos de engenharia, tecnologia, análise de sistemas, petróleo e gás, construção civil e infraestrutura.

Mundialmente, o número de expatriados é difícil de determinar, já que não há censo governamental que abranja, com regularidade e homogeneidade conceitual, esta modalidade migratória. As solicitações de visto de residência são, via de regra, solicitadas pelas empresas empregadoras já estabelecidas no país, que garantem as providências para a mudança e instalação dos expatriados e familiares.

Há que indagar, no entanto, como o *status* de residência legal interfere na constituição da identidade dos filhos dos expatriados. Dada a grande circulação desses profissionais, os filhos, apesar de possuírem um passaporte do país de origem, podem nunca ter vivido lá. Por outro lado, essas crianças podem considerar um país em que nasceram e viveram a maior parte de suas vidas como sua pátria ou mesmo, no limite, não saberem dizer qual a própria nacionalidade.

O expatriado é um indivíduo cuja permanência é temporária, pois tem sempre a intenção de voltar para o seu país ou migrar para outro em que possa ser enviado pela empresa onde trabalha. A circulação migratória é uma característica de sua trajetória profissional e, ao contrário do que ocorre com o imigrante, não busca obter uma nova cidadania.

No que diz respeito à inserção dos expatriados e suas famílias no país e na cidade de destino, podem ocorrer dificuldades de adaptação devido às diferenças culturais, à necessidade de estabelecer novas relações sociais, à necessidade de inclusão dos cônjuges (em geral mulheres, no caso da comunidade coreana) e à adaptação das crianças em nova escola. Nas famílias com crianças, a mãe desempenha papel fundamental no equilíbrio da integração das famílias na cultura e nos padrões de comportamento social. Algumas corporações oferecem treinamento preparatório antes de uma família deixar o país de origem e reforçam a preparação na chegada ao destino.

O expatriado, numa empresa estrangeira instalada no Brasil, está sujeito à legislação brasileira somente se o contrato de trabalho tem um prazo superior a um ano. Já os trabalhadores expatriados de curto prazo são juridicamente vinculados à legislação do país onde se realizou o contrato de trabalho. Aos expatriados de longo

prazo são aplicados todos os direitos e deveres da legislação trabalhista, incluindo pagamento do Fundo de Garantia por Tempo de Serviço (FGTS), Programa de Integração Social (PIS), Programa de Formação do Patrimônio do Servidor Público (Pasep) e previdência social, férias, 13º salário, entre outros.

Os dados contratuais das empresas multinacionais coreanas são sigilosos; não há como saber, por meio deles, quantos executivos coreanos trabalham como expatriados em São Paulo.

Assim, o conhecimento das características dos executivos sul-coreanos nos foi possibilitado por meio de entrevistas realizadas com membros da comunidade e entrevistas realizadas por outros autores sobre o tema.

Em relação ao perfil dos executivos coreanos que vivem e trabalham no Brasil, na condição de expatriados de empresas coreanas, em especial em São Paulo, cabe destacar:

- alta qualificação profissional, com domínio de conhecimentos específicos à atividade que exercem, não facilmente encontráveis em outros trabalhadores brasileiros;
- o conhecimento da estrutura e cultura organizacional das empresas coreanas está na base do relacionamento do trabalhador com os demais funcionários. A empresa coreana possui rígida cultura laboral e estrutura hierárquica que pode levar a conflitos, se o profissional não tiver preparo adequado para ocupar posições de direção no exterior;
- salários superiores à média paga aos trabalhadores nacionais e benefícios adicionais, como previdência privada e seguro de vida. Os salários dos expatriados são, em média, 1,5 vezes mais altos que os dos trabalhadores nacionais. As multinacionais Samsung, Hyundai e LG são as maiores empresas da Coreia do Sul, conhecidas pelo alto nível de satisfação dos expatriados. Empregam número significativo desses profissionais, sobretudo em cargos de direção.
- desempenho de atividades ligadas ao controle gerencial e à coordenação com a sede; transferência de conhecimentos e

- habilidades, formação de gestores para ocupar posições internacionais e, de modo muito especial, garantir a reprodução da cultura da empresa;
- existência de estruturas sociais hierárquicas que constituem fortes mecanismos de poder interno nas empresas. Essas estruturas dependem de uma teia complexa de lealdades pessoais e ultrapassam os limites das empresas, configurando as redes de sociabilidade no grupo mais amplo.

Assim sendo, a família de um executivo coreano dificilmente se relacionará com coreanos de menor renda, residentes em bairros pobres da cidade, devido a existência do simples vínculo da nacionalidade. As relações sociais são sempre perpassadas pelas relações de prestígio e vizinhança, com preferência dos circuitos intraétnicos, mas com a clivagem da classe social. Nesses circuitos, é também possível preservar as tradições e os cultos religiosos, sendo frequente a presença de igrejas nos bairros de residência desses grupos, conforme já visto.

Ainda em relação aos níveis salariais, outra variável que interfere no salário aferido pelo expatriado coreano é a classificação do país de destino em termos da qualidade de vida oferecida aos executivos e os riscos apresentados à segurança das famílias em face da violência urbana.

Os filhos dos executivos expatriados estão, em geral, matriculados em escolas internacionais ou bilíngues. As possibilidades de viver num ambiente social de alta renda é fruto do aumento do poder aquisitivo, em geral não assegurado quando voltam ao país de origem. Isso faz com que muitos executivos permaneçam por longo tempo fora do país de origem e, não raro, sejam transferidos para outras filiais de empresas coreanas em outros países, por muitos anos, sucessivamente.

Esse estilo de vida se reflete também nos bairros de residência dessas famílias, em geral situados na porção sudoeste da cidade de São Paulo, em condomínios verticais ou horizontais de alta renda, onde também se situam as escolas internacionais e/ou bilíngues.

As redes sociais se constituem a partir desses locais de residência e dos locais de trabalho dos executivos, com forte predomínio das relações intraétnicas e com relações de sociabilidade limitadas pelo conhecimento da língua portuguesa e dos códigos de conduta próprios da cidade de São Paulo. A vida em condomínios, onde também residem outros coreanos, favorece a obtenção de informações e oferece, às mulheres e crianças, a possibilidade de não se exporem sozinhas aos perigos da cidade quando saem para compras ou lazer em shoppings.

Dada a situação empregatícia e familiar do expatriado, vinculada à mudança frequente de país, conforme os próprios interesses ou da empresa, compreende-se a necessidade de os filhos estudarem em escolas internacionais, onde as aulas são ministradas em inglês.

Depreende-se do exposto que os expatriados constituem uma das novas faces de imigração no Brasil e, particularmente, em São Paulo, onde o ambiente cosmopolita facilita, pelo menos em tese, a inserção desses trabalhadores e suas famílias.

Considerações finais

Vimos, ao longo deste artigo, a história e evolução da imigração sul-coreana na cidade de São Paulo, apontando sua diversidade histórica, expressa em distintas fases migratórias, e sua diversidade de perfil, a partir do qual pudemos analisar também os expatriados coreanos na cidade. Do ponto de vista das mobilidades intraurbanas, pudemos refletir sobre como elas são definidas por dois fatores absolutamente indissociáveis: a inserção laboral dos imigrantes e as distintas trajetórias de mobilidade social. Estes fatores condicionam as mobilidades e territorialidades construídas pela comunidade coreana em São Paulo.

Esta comunidade consolidou, nas últimas décadas, suas redes migratórias, expressas em espaços de sociabilidades, mecanismos de autofinanciamento, práticas de trabalho familiar e instituições religiosas. Estes elementos formam e delimitam suas próprias identidades,

num processo complexo, aberto a contradições e mediado pelas relações de cooperação e antagonismo com outros grupos étnicos, como os judeus, os bolivianos e os próprios brasileiros.

A análise da modalidade migratória dos coreanos expatriados nos permitiu compreender uma especificidade importante do perfil deste grupo étnico, que não se insere tão diretamente na comunidade, mas que guarda relações com os grupos associativos, financia atividades culturais, festividades e colabora, com isso, para a consolidação dos espaços de sociabilidade e redes migratórias, ainda que não participe delas.

A análise em perspectiva histórica nos logrou compreender, por outro lado, que o próprio sentido de comunidade e identidade coreanas são construções e negociações sociais vivas, não estáticas, que por esta razão passam, hoje, por um ponto de inflexão muito importante, a mobilização das jovens gerações para diversificar suas fontes de produção material, cada vez com mais ênfase em nossos ofícios e ocupações profissionais, tendo em vista as transformações na cadeia mercantil de valor da confecção – sem, no entanto, que isso signifique ruptura ou desligamento das relações intra-étnicas que mantêm coeso o grupo social formado pelos coreanos em São Paulo.

Referências

- ANTONIO, B. M. e ARAÚJO, J. R. de C. (2019). Diáspora coreana: o caso brasileiro. *Confins*. Disponível em: <<http://journals.openedition.org/confins/18851>>. Acesso em: 20 jun. 2021.
- BONASSI, M. (1999). *Canta América sem fronteiras: imigrantes latino-americanos no Brasil*. Dissertação. São Paulo, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.
- CHI, J. Y. (2016). Imigrantes coreanos na formação do polo atacadista de moda feminina de pronta-entrega no bairro do Bom Retiro, São Paulo. *Revista do Programa de Pós-Graduação em Arquitetura e Urbanismo*. São Paulo, FAU-USP.
- CHOI, K. J. (1991). Além do arco-íris: a imigração coreana no Brasil. Dissertação de mestrado. São Paulo, Universidade de São Paulo.

- CHOI, K. J. (1996). Imigração coreana na cidade de São Paulo. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*. São Paulo.
- FREITAS, P. T. de. (2008). Imigração e empreendimentos econômicos: o circuito de confecção e comercialização de roupas em torno de imigrantes coreanos e bolivianos na cidade de São Paulo. In: ANPOCS, 32. Caxambu. *Anais...* Caxambu.
- ISOLA, B. C. (2007). Trajetória migratória e trajetória laboral de trabalhadores imigrantes na produção de vestuário paulistana: a mobilidade social nos caminhos da precariedade. In: Encontro da Associação Brasileira de Estudos do Trabalho (ABET), 15. *Anais...* Disponível em: <<http://abet2017.com.br/wp-content/uploads/2015/09/Beatriz-Isola-Coutinho.pdf>>. Acesso em: 20 jun. 2021.
- MONTEIRO, R. G. (2010). O patrimônio cultural imaterial dos imigrantes coreanos no Bom Retiro/SP. In: Seminário da Associação Nacional de Pesquisa e Pós-Graduação em Turismo – ANPTUR, 7. *Anais*. São Paulo.
- MONTEIRO, R. e BASTOS, S. (2011). Imigração coreana: a questão da reemigração e do retorno. *Travessia – Revista do Migrante*, n. 69, jul./dez.
- PERELMUTTER, D. (2017). “Marcas presenças e ecos imigratórios: o bairro do Bom Retiro”. In: MAGALHÃES, V. B. de (org.). *História oral e migrações: método, memória, experiências*. São Paulo, Letra e Voz, pp. 127-144.
- SOARES, Flávio Moisés. (2000). *50 anos de Coreia e Brasil: histórias, imigração e relações*. Dissertação de mestrado em História Social. Assis, Universidade Estadual Paulista.
- TRUZZI, O. (2001). Etnias em convívio: o bairro do Bom Retiro em São Paulo. *Revista Estudos Históricos*. Rio de Janeiro.
- YANG, E. M. (2011). *A “geração 1.5” dos imigrantes coreanos em São Paulo: identidade, alteridade e educação*. Tese de doutoramento em Educação. São Paulo, Universidade de São Paulo.

III

ASPECTOS RELIGIOSOS

Identidade e alternativas religiosas dos migrantes

Elaine Costa Honorato¹

Wagner Lopes Sanchez²

O fenômeno das migrações suscita diversos desafios para os estudiosos do assunto. Isso é ainda mais perceptível quando procuramos compreender as relações entre migrações e religiões, tema frequentemente marginal nos estudos sobre migração. No entanto, a complexidade desse binômio elucida diversas perspectivas do fenômeno migratório, entre as quais se destaca a perspectiva relacionada à identidade dos migrantes.

Assim, este texto visa a problematizar as relações entre a questão da identidade e as diferentes alternativas encontradas pelos migrantes para viver nas sociedades que os acolhem. Nesse âmbito, o pressuposto que utilizamos é o de que a religião tem papel importante na redefinição da identidade dos migrantes e, portanto, na forma como elaboram diferentes mapas para sobreviver nos diversos contextos dos quais farão parte. Tal pressuposto nos leva a examinar o tema da identidade e suas diferentes facetas presentes nas relações entre religião e migração.

1 Doutora em Ciência da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). Professora do Colégio de Aplicação do Rio de Janeiro. Membro do Grupo Religião e Cidade.

2 Doutor em Ciências Sociais pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). Professor do Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciência da Religião da PUC-SP e do Instituto São Paulo de Estudos Superiores (Itesp). Membro do Grupo Religião e Cidade.

A primeira observação que podemos fazer é a existência de diversas concepções acerca da identidade. Toma-se como exemplo o pensamento de Haesbaert (1999), que apresenta o conceito de identidade como fator que deve ser analisado em diferentes campos disciplinares, ou o conceito de Jacques (1998), que aborda a identidade como variável ao longo da trajetória do conhecimento humano, acompanhando a relevância atribuída à individualidade e às expressões do “eu” nos diferentes períodos históricos.

Perante os conceitos sobre identidade apresentados por Haesbaert (ibid.) e Jacques (ibid.), destaca-se que a identidade, o sentimento de pertencimento e a religião são fatores que fazem parte de todo processo migratório e influenciam diretamente a vida de todo migrante. Nesse contexto, Dantas (2010) aponta que o fenômeno da migração é uma realidade que se torna concreta na vida de muitos brasileiros e seus familiares, processo no qual ocorre uma constante ressignificação: “Cabe lembrar que a mudança para uma outra sociedade e outra cultura coloca em xeque o modo de ser, o modo de ver o mundo, o modo de se ver e o modo de se relacionar, trazendo à tona a questão de quem é” (Dantas, 2019).

De acordo com a colocação apresentada por Dantas, é possível afirmar que as mudanças vividas pelos migrantes são de fato muito complexas e difíceis de serem absorvidas. A autora afirma ainda que:

Há uma perda, portanto, relativa a um universo cultural através do qual nos conhecemos e reconhecemos. Estar entre dois mundos culturais significa adentrar diferentes jogos de espelho realizados pelos outros. Esses reflexos podem afetar tanto positivamente quanto negativamente o sentimento de competência e valorização do *self*, que, aliado ao processo de reflexão e observação simultâneas de si mesmo, são as bases da formação identitária. (Dantas, 2010, p. 21)

É importante ressaltar que essas questões têm implicações sociais, políticas, culturais e psicológicas para os indivíduos que passam a viver como migrantes, pois as pessoas que mudam para

outra sociedade e cultura colocam em prova o seu modo de ser, se relacionar e enxergar o mundo, o que faz o migrante levantar possíveis questionamentos sobre quem ele realmente é. Essa situação, que podemos nomear de conflito, ocorre devido à maneira com que todos nós somos criados desde o nascimento, considerando que somos acostumados com determinada cultura e, dessa forma, estabelecemos uma referência. Em relação a esta, Dantas assinala:

[...] Quando as pessoas vão morar em outra cultura, isso representa uma ruptura expressiva desse quadro de referência, de sentido de pertencimento. A mudança de país impõe ao migrante múltiplas perdas, já que deixa para trás familiares, amigos, trabalho, ambiente físico, língua, normas sociais, locais conhecidos e a memória social. Além disso, tem de se ajustar a um novo local, onde o que antes era parte da rotina se torna um desafio. (Ibid., p. 21)

Portanto, as pessoas que migram vivenciam um processo de tensão em relação à identidade: estão em uma nova sociedade, na qual precisam assumir elementos da nova cultura para poder sobreviver e, ao mesmo tempo, querem manter elementos da cultura originária.

1. Religião e identidade na vida dos migrantes

Para Hall (2004, p. 13), “[...] a identidade plenamente unificada, completa, segura e coerente é uma fantasia”, ou seja, não existe identidade fixa, ela é mutável de acordo com a necessidade e o contexto em que o indivíduo se encontra. Embora Hall apresente sua concepção de identidade como mutável, também nos faz refletir sobre três concepções diferentes de identidade: a do sujeito iluminista, a do sujeito sociológico e a do sujeito pós-moderno.

Primeiramente, o sujeito do Iluminismo baseava-se na concepção da “[...] pessoa humana como um indivíduo totalmente centrado, unificado, dotado das capacidades de razão, de consciência e de ação” (ibid., p. 10). Dessa forma, pode-se dizer que, na perspectiva

iluminista, há uma identidade fixa, ou seja, uma identidade que se mantém inabalável, independentemente do percurso que a vida do sujeito siga. Sendo assim, tal indivíduo manterá a identidade estabelecida desde o seu nascimento até o fim do seu ciclo de vida. Essa concepção de identidade iluminista se distingue do pensamento apresentado por Haesbaert, Jacques e Hall, que a caracterizam como mutável.

Adentrando outra perspectiva, o conceito de sujeito sociológico rompe com a concepção iluminista, visto que essa concepção absorve a complexidade do mundo moderno e coloca o indivíduo como um ser não autossuficiente, ou seja, todo indivíduo necessitaria de uma troca e do contato com o outro – com o diferente. Dessa forma, a identidade, na concepção sociológica, é formada na interação “entre o eu e a sociedade”. Ela se constrói mediante o interior e o exterior, resultados do mundo pessoal e do mundo público.

Já na concepção de sujeito da contemporaneidade, apresentada por Hall (ibid.), o indivíduo não tem identidade fixa e permanente, pois assume identidades diversas em momentos diferentes. Logo, a identidade de um sujeito se transforma mediante necessidades e vivências.

De acordo com as colocações apresentadas por Hall (ibid.) sobre as identidades iluminista, sociológica e pós-moderna, é possível afirmar que as duas últimas concepções podem fazer parte do processo de migração, visto que esta é uma realidade que ocorre na vida de muitas famílias. Dessa forma, devido às mudanças ocorridas nesse processo, considera-se que toda trajetória de migração apresenta complexidades que vão além da transformação identitária. Quando falamos de migração, é fundamental pensarmos em como o sujeito se sente em relação ao seu lugar de pertencimento e à sua convicção religiosa, isto é: como se dá a dinâmica de uma migração mediante temas tão complexos?

Devido à complexidade que o tema representa, é preciso dialogar e refletir sobre essa realidade. A respeito, Marcelino relata que

“[...] apesar de negligenciado por muito tempo, o diálogo entre religião e migração tem ganhado cada vez mais espaço”. Nesse sentido, a autora destaca que:

[...] esse diálogo torna-se cada vez mais importante em decorrência da articulação entre religião e inúmeros aspectos em torno dos processos migratórios, entre os quais podemos citar: recepção, acolhimento, integração, identidade, redes de sociabilidade, e outros. Não obstante, ao tratarmos sobre a imigração haitiana para o Brasil nos deparamos com questões relacionadas à religião. Muitos haitianos no Brasil formaram comunidades evangélicas haitianas, ou passaram a frequentar algumas igrejas evangélicas onde buscaram apoio de diferentes âmbitos. Tendo em vista esse contexto, compreender ainda que em partes, como esses migrantes haitianos se organizam para viver no país, pode demonstrar o papel que a religião tem exercido nesse sentido. (Ibid., pp. 191 e 192)

Com isso, Marcelino amplia a discussão, apresentando mais duas temáticas que podem fazer parte do processo migratório: acolhimento e interação. Ambas podem ocorrer por parte de comunidades religiosas e/ou qualquer pessoa que busca acolher o migrante e integrar de forma construtiva com ele.

A socialização e a vivência do migrante num outro lugar, seja cidade, estado ou país, possibilitam transformações na identidade desse sujeito e o coloca na situação de entre-lugar, que se refere ao contexto de viver entre dois mundos: no do pertencimento ao lugar de origem e no novo contexto social em que se encontra na sociedade acolhedora. Entretanto, este destino apresenta culturas distintas e situações positivas ou negativas que, conseqüentemente, trazem mudanças em sua identidade que acabam fazendo parte da construção de uma nova identidade do sujeito migratório devido aos impactos que ele sofre. Nesse sentido, Dantas (2010) ressalta que o

processo migratório traz negociações do seu próprio eu para com um novo eu, percurso que carrega grandes conflitos e um árduo momento de adaptação:

Advém de um complexo processo de negociação relativo à própria identidade, à identidade grupal, aos próprios valores, envolvendo questões étnico-raciais, vivência de preconceito, educação dos filhos, relações familiares, questões intergeracionais, de gênero, enfim, uma gama de questões relativas à própria existência humana. (Ibid., pp. 21-22)

Devido à complexidade para que o sujeito se sinta inteiro no novo lugar onde vive e a todo o impacto do processo migratório, é impossível não relatar que a religião adotada pelo migrante também pode passar por transformações. Logo, um migrante pode permanecer com a mesma religião adotada no país de origem, mas incorporando elementos de outras religiões, ou até mesmo trocar de religião.³

Ante todo o contexto presente na trajetória de um migrante, seja na busca pelo pertencimento, na troca de religião ou na permanência da religião, ou ainda na transformação de identidades, é possível afirmar que todo o processo migratório, seja de cidade, estado ou país, traz transformações identitárias. Dessa forma, é possível afirmar que toda identidade é mutável, conforme apresenta Hall (ibid.), e que essa mutação acontece de acordo com a necessidade do indivíduo e o contexto em que se encontra.

Sendo assim, é possível afirmar que o processo migratório também pode apresentar efeitos contrários, como uma identidade não religiosa se tornar religiosa. Isso também acontece devido à necessidade do indivíduo e à situação em que se encontra.

3 A título de exemplo, em relação aos haitianos no Brasil, Marcelino (ibid., p. 194) apresenta um caso de permanência de religião: “[...] quando os migrantes haitianos chegaram ao Brasil, algo chamou a atenção de alguns daqueles que os acolheram. Muitos deles eram evangélicos”. Costa (2016, p. 61) expõe que, durante a chegada desses migrantes em Manaus entre 2010-2012, observou que quase todo haitiano, ao chegar, trazia uma Bíblia nas mãos sendo comum “[...] haitianos lendo a Bíblia em qualquer hora do dia” (ibid.).

2. A reconfiguração da identidade religiosa dos migrantes

Como vimos no tópico anterior, a identidade é mutável e o processo migratório contribui para que as identidades vivenciem alterações na experiência religiosa. Ou seja, a escolha da religião de um migrante pode sofrer mudanças quando ele se depara com uma nova cultura e outras experiências. Dessa forma, entende-se que a identidade religiosa de um sujeito que passa pelo processo de migração pode sofrer mudanças. Nesse sentido, Bauman (2003, p. 22) afirma que a identidade não pode ser vista como “um projeto para a vida toda”, pois, na sociedade contemporânea, a solidez não existe, ou seja, a identidade não é construída para “durar a vida eternamente”, mas precisa ser “montada e desmontada” continuamente.

Em face das afirmações apresentadas, entende-se que a identidade de um sujeito religioso não foge da colocação apresentada por Bauman (2003), portanto, a identidade de um sujeito migrante é passível de mudanças no processo migratório. É possível afirmar, ainda, que essas mudanças podem ocorrer de várias maneiras e diversas vezes. Também pode-se afirmar que, no retorno de um migrante ao seu lugar de origem, pode ocorrer a reconstrução de sua religião – o retorno à religião original. Marinucci (2012, p. 101) destaca que:

No Brasil – país cuja identidade foi historicamente moldada pela intensa migração – a mobilidade geográfica assumiu, nos últimos anos, vários rostos: o êxodo rural, a migração intermunicipal, a migração temporária de trabalhadores sazonais, a imigração de estrangeiros no Brasil e a emigração de brasileiros no exterior, bem como a migração forçada de refugiados, vítimas de tráfico de pessoas para fins de trabalho escravo ou exploração sexual e, inclusive, dos assim chamados atingidos por barragens ou desastres naturais.

Considerando os inúmeros fatores que geram o processo migratório, Marcelino (2021) e Marinucci (ibid.) concordam que a religião

assume diversos papéis na trajetória dos migrantes no Brasil. Nesse sentido, destaca-se o depoimento de uma haitiana na pesquisa realizada por Marcelino. Tal haitiana era da Igreja Batista no Haiti, mas, ao migrar para o Brasil, se aproximou de outra igreja evangélica:

No Haiti, o predominante lá é católica e o vodu [...]. Esses dois que é predominante. Evangélico tem, mas não tem bastante. Só que as pessoas que está numa situação que não tem o que fazer não têm outra opção que procurar uma igreja. Por exemplo, se ela chegar aqui e não tem família, não tem nada, a primeira coisa que a pessoa vai procurar, seja ela evangélica ou não, é uma igreja pra se abrigar, pra poder ter uma família. Então, tem bastante aqui que não era da igreja lá. Mas quando chegou aqui procurou uma igreja, se converteu, se batizou. E fica lá. Eu conheço bastante que é assim. (Marcelino, 2021, pp. 158-159)⁴

As afirmações dessa migrante haitiana sobre as religiões predominantes no Haiti – catolicismo e vodu – mostram que a forma como essas pessoas são recebidas pelas igrejas pode favorecer mudanças religiosas. No caso, o depoimento mostra que os evangélicos não são a maioria no Haiti e, portanto, os costumes e a crença da religião evangélica não são vivenciados pela maioria dos haitianos. Porém, a maneira como são recebidos no Brasil por essas comunidades evangélicas leva alguns migrantes a mudar de religião ou adotar a que os acolhe no processo migratório.

Marcelino apresenta mais um depoimento de um migrante haitiano, que ressalta o papel que uma comunidade religiosa pode assumir no processo migratório:

[...] A igreja ajuda a migrar, sim. Orienta, sim. Sabe o que acontece, pra mim é uma cultura. Talvez as pessoas sejam negligentes. [...] Por exemplo, a pessoa [haitiano] que chega no Brasil e vem na Igreja Batista haitiana, quando chega, conversa com o pastor, e pastor

4 Depoimento de Maila (nome fictício), haitiana, São Paulo (SP), 15/2/2018.

conversa com todos para ajudar. Sabe por quê? Para nós, haitianos, é uma vergonha ver haitiano morando na rua. Ver um haitiano igual nós ficando na rua, dormindo. Entendeu? Por isso que nós ajudar alguns haitianos. Mas tem pessoa que pensa que só tem que ajudar e não faz força. Fica com braços cruzados, dormindo. Mas eu penso, se você vai me ajudar eu tenho que correr atrás também. [...]. Às vezes você ajuda pessoa melhor que você. Pessoa que tem casa própria, que tem família lá fora, que tem trabalho, mas quando chega aqui, a gente ajuda [...]. Então, tem muito crente haitiano aqui no Brasil, muito que são crente de verdade. Mas tem também aqueles que vira crente pra aproveitar. Pra receber ajuda, que não são crente de verdade. Haiti tem muito crente. Quase toda pessoa que viajar são crente, porque pra viajar tem que ter bom comportamento social. (Ibid., p. 170)⁵

Os depoimentos apresentados acima elucidam quão mutável é a identidade religiosa no processo migratório, demonstrando que ocorre a reconfiguração de identidades religiosas e o reencontro com a religião anteriormente adotada pelo migrante.

3. As alternativas religiosas criadas pelos migrantes

Para Sayad (2000, p. 11), o “[...] retorno [à sua terra de origem] é naturalmente o desejo e o sonho de todos os migrantes”. E se a saudade é também uma das palavras-chave da religião para os migrantes a religião pode permitir que se refugiem “[...] numa intranquila nostalgia ou saudade da terra” (ibid., p. 11).

No dilema entre manter e redefinir a própria identidade, a religião contribui para criar as condições para que o migrante garanta a sua sobrevivência existencial num contexto adverso. A sua existência numa outra sociedade leva as pessoas que migram a reconfigurarem a própria identidade e recriarem, na nova terra, parte dos elementos que estavam presentes na sua origem. Nessas duas situações, a religião

5 Depoimento de Romeu (nome fictício), haitiano, fevereiro de 2019.

tem duas funções fundamentais: oferecer às pessoas um quadro referencial com valores e significados importantes para a sua existência e um universo de plausibilidade que forneça sentido para a sua localização no novo contexto. (Berger, 1985, p. 60)

As várias alternativas religiosas criadas pelas pessoas migrantes na nova sociedade são expressão da busca por valores, significados e sentidos para a sua vida num contexto frequentemente adverso. Por isso, a análise dos vários caminhos e formatos religiosos criados por elas precisa levar em conta esse pressuposto. Para compreender a relação das pessoas migrantes com a religião, apresentamos três eixos:

- Primeiro eixo: a religião tem um potencial para que essas pessoas recriem a sua vida de origem nos novos contextos em que estão inseridas.

A saída da terra de origem, em qualquer circunstância, mas, sobretudo, quando se dá por razões forçadas, significa para a pessoa que migra uma ruptura com a sua família, com seus amigos, com a sua terra e com a sua cultura. Dois exemplos podem ser apontados para ilustrar esse aspecto. O primeiro – distante e, ao mesmo tempo, presente ainda hoje na memória do povo negro – está relacionado com o período da escravização negra na América Colonial. Os negros escravizados desenvolveram uma resistência cultural que lhes permitiu recriar, na diáspora, a terra natal. A manutenção de suas festas, práticas e costumes permeados pela religião dos ancestrais era expressava o esforço de resistir à escravidão e garantir o que consideravam fundamental em sua identidade cultural. A vida na diáspora procurava recriar, de alguma forma, as condições existentes na terra de origem. Essa dimensão está presente até hoje nas religiões afro-brasileiras. O segundo exemplo, atual, é apontado e relacionado por pesquisas que mostram a importância da comunidade religiosa para reviver, na terra de chegada, aspectos da terra de origem. Esse é o caso apresentado por Jesus e Pires (2014) na pesquisa com migrantes

brasileiros que vivem no Texas e participam de duas comunidades: a Primeira Igreja Batista Brasileira, de Austin, e a Assembleia de Deus Fogo Pentecostal. Para os autores,

[...] a terra é (re)vivida a partir das festas, da comida, do idioma, da arte [...]. Em Austin, a igreja proporciona esse tipo de experiência para o migrante brasileiro. Ela funciona como um refúgio cultural, um local onde aspectos tidos da cultura brasileira podem ser vivenciados. (Ibid., p. 178)

Mesmo distantes da terra de origem, a comunidade religiosa oferece espaço para que as pessoas possam reviver elementos que alimentam a memória do lugar de onde vieram. A memória é alimentada com símbolos, imagens, utensílios e outros elementos – como comida e arte – que possibilitam manter viva a lembrança da terra de origem.

– Segundo eixo: a religião possibilita um certo *continuum* entre a vida antes e depois do trajeto.

Muitas vezes a saída da terra de origem se dá com poucas coisas; frequentemente, apenas com a roupa do corpo. Na maioria das vezes, a cultura – com seus “[...] modos de ser, viver, pensar e falar de uma dada formação social” (Bosi, 1992, p. 319) é o único bem que é levado pelas pessoas em sua memória e em seus corpos.

A cultura, e a religião como um dos seus elementos, tem um caráter coletivo presente, que se projeta para o futuro (ibid., p 16). Os trajetos simbólicos e geográficos que as pessoas realizam para dar sentido às suas vidas se fazem a partir de uma cultura determinada. Esses trajetos são a expressão do desejo de continuidade, apesar das rupturas inevitáveis.

É nesse quadro cultural que a religião se insere: ela faz parte desse grande esforço realizado para dar continuidade à vida. Para as pessoas que migram isso é vivido de forma muito concreta. A religião possibilita um *continuum* entre o antes e o depois. Ter um lugar onde se pode falar a língua, ouvir a música, dançar a dança e comer a

comida da terra de origem é como viver um *continuum* entre a terra de origem e a nova terra. Este assemelha-se a um oásis onde é possível tornar o ausente presente, mesmo que minimamente. A comunidade religiosa possibilita isto: manter acesa a memória entrelaçada com a saudade da própria terra.

- Terceiro eixo: a religião permite às pessoas que migram “se localizar” no novo contexto.

Tanto numa comunidade religiosa semelhante à comunidade religiosa na terra de origem, quanto numa nova comunidade religiosa, a religião permite à pessoa localizar-se nas situações adversas.

Os estudos filosóficos e antropológicos demonstram que a religião tem, como uma de suas funções, fornecer sentido e orientação para a existência humana. Por isso, em meio à crise que a pessoa migrante vive em sua trajetória, a religião pode fornecer orientação e mostrar o sentido do que ela está vivendo; pode fornecer, numa situação caótica, alento e “mapas” para que a pessoa se localize no novo contexto.

O alento vem por meio das relações de proximidade e apoio vividas no contexto comunitário propiciado pelas religiões. As pessoas se sentem apoiadas, amparadas e seguras para enfrentar diversidades. As religiões fornecem redes de relacionamento que são verdadeiros mapas para que elas encontrem alternativas para viver minimamente bem. Isso facilita o acolhimento, a integração e a promoção das pessoas migrantes. As religiões oferecem a elas a possibilidade de dominarem as diversas linguagens presentes na nova cultura. Encontrar apoio emocional e dominar as linguagens dominantes na nova cultura insere a pessoa numa rede de relações que vai muito além da comunidade religiosa. O apoio e a inserção amenizam o estranhamento em que, normalmente, ela se vê envolvida por ser estrangeira. Por isso, “[...] na sua relação com o novo lugar, com a nova gente e com a nova cultura, a religião apresenta-se como uma das alternativas – uma interface – para mediar a construção de novos vínculos e novos sentidos existenciais” (Sanchez, 2016, p. 73).

Esses eixos são importantes para entender o que, neste texto, denominamos de alternativas religiosas. As pessoas que migram criam/recriam alternativas para viver em terra estrangeira. Indicamos, de forma não exaustiva, quatro alternativas possíveis encontradas pelas pessoas migrantes em terra estrangeira: a) transplantação religiosa; b) abandono da religião de origem e adesão a uma nova religião; c) abandono da religião de origem sem adesão a uma nova religião; d) criação de formatos religiosos sincréticos. Evidentemente, essas quatro possibilidades são tipos de ideias que precisam ser examinados levando-se em conta as diferentes realidades vividas pelas pessoas que migram.

a) Transplantação religiosa

Transplantação religiosa é o processo em que um grupo, ao migrar, transfere para a sociedade acolhedora a religião existente na terra de origem. Esse processo não é um processo linear de pura transplantação; é um processo dialético de adaptação e resistência que se dá numa “negociação” que envolve assimilação e rejeição de elementos religiosos na nova sociedade. A transplantação religiosa depende das razões que levaram a religião a deslocar-se de um lugar para o outro. Podemos identificar duas situações muito frequentes: um grupo se desloca para outra sociedade respondendo àquilo que entende como missão a ser realizada no novo contexto. Esse é o caso de grupos que se deslocam para propagar uma religião. Exemplo disso é o cristianismo, em que igrejas e grupos religiosos se deslocam a outras regiões para levar a mensagem religiosa e, assim, transplantar as suas estruturas religiosas. Neste caso, pode ocorrer uma adaptação da religião de origem à nova sociedade, ocorrendo a assimilação de elementos da cultura e das religiões presentes.

Outra situação é a de grupos de migrantes que saem de suas terras por razões forçadas e deslocam consigo as expressões religiosas que tinham nos países de origem. Neste segundo caso, a transplantação possibilita que a pessoa ou grupo de migrantes aprofundem a

sua proposta religiosa tanto em razão da necessidade de encontrar energias para enfrentar as adversidades como em razão da necessidade de garantir sua identidade quando esta estiver ameaçada. Desse modo, a vivência religiosa torna-se, sobretudo para a primeira geração de migrantes, um mecanismo de autodefesa ante as diversas ameaças presentes na nova sociedade. Para as demais gerações pode acontecer a diminuição do liame com a religião de origem ou a perda da importância identitária que possuía para a primeira geração.

b) Abandono da religião de origem e adesão a uma nova religião

A dinâmica migratória impõe à pessoa que migra por razões forçadas uma sensação de insegurança, de incerteza. Essa dinâmica se dá numa situação de transição que envolve um conjunto de mudanças que afetam diversos aspectos da vida da pessoa que migra, por exemplo: a dimensão humana, ao deixar relações familiares e de amizades já consolidadas e ter de construir novas relações; a dimensão espacial – sair de um lugar para outro; a dimensão cultural – deixar uma cultura e inserir-se em outra.

Na situação de transição, o esforço de adaptação e de criação de novas relações leva as pessoas migrantes a construir novas redes de relações ou a se inserirem nas redes existentes. Essas redes são alternativas de apoio e de solidariedade que permitem às pessoas sobreviverem nos novos contextos. Assim, em busca de respostas às suas expectativas religiosas e às novas condições sociais, os migrantes adotam trajetórias religiosas marcadas pela transitoriedade e pelas relações de proximidade. É preciso assinalar que, nessa perspectiva, as religiões não se apresentam como espaços homogêneos e com fronteiras muito rígidas. Ao contrário, são “territórios” flexíveis que possibilitam às pessoas transitarem e aproveitarem as ofertas religiosas.

A pessoa realiza, no âmbito da religião, trajetórias muito parecidas com as suas trajetórias como migrante, o que, frequentemente,

a coloca na dinâmica da errância. O trânsito religioso realiza, simbolicamente, muitas trajetórias de idas e vindas, realizadas sem sucesso pelos migrantes, em busca de mais vida. A mobilidade geográfica é acompanhada da mobilidade religiosa: a religião acompanha as pessoas em suas lutas para afirmar interesses e direitos. Dependendo da situação religiosa da sociedade receptora, o trânsito religioso operado pelos migrantes reforça elementos já existentes e dá a eles novos componentes.⁶

c) Abandono da religião de origem sem adesão a uma nova religião

A inserção da pessoa ou grupo numa outra sociedade, em razão das condições sociais ou da flexibilização das relações no interior do grupo de migrantes, pode relativizar a religião de origem sem que haja adesão a outras. Isso ocorre porque, para adaptar-se ao novo contexto cultural, muitas vezes os migrantes deixam de acentuar os aspectos que os identificam como estrangeiros, inclusive no que diz respeito aos aspectos religiosos.

Seja porque na sociedade receptora não há possibilidade de dar continuidade à sua religião de origem, ou porque a dinâmica de vida da sociedade receptora não permite a prática da sua religião, o abandono desta interfere na identidade do migrante. A identificação do impacto desse abandono em sua identidade depende, obviamente, de pesquisas empíricas. No entanto, um dos impactos pode ser apontado: a inexistência de laços com uma comunidade religiosa pode aprofundar a sensação de isolamento em relação a uma rede de laços afetivos nem sempre encontrada em outros espaços. Muitas pesquisas mostram que o vínculo com uma comunidade religiosa garante laços afetivos necessários para a vivência na sociedade.

⁶ Marinucci (2011) apresenta diversas dimensões da mobilidade religiosa.

d) Criação de formatos religiosos sincréticos

O sincretismo é uma possibilidade de reconfiguração religiosa em que um grupo de migrantes pode incorporar elementos religiosos distintos dos seus e disponíveis nas sociedades receptoras, articulando-os com elementos da religião de origem. Também pode ressignificar elementos de sua religião de origem a partir da incorporação de elementos de outras religiões na sociedade receptora.

Esse processo de sincretização promove a aproximação de crenças, mitos, símbolos e ritos sem, necessariamente, obedecer a uma certa coerência, seja no conteúdo ou na forma. Às vezes, isso acontece de forma marginal às religiões, nas práticas privadas; em outras, depois de um longo processo, pode ser assumido pelas religiões.

Pesquisas no Brasil e no exterior mostram que o sincretismo é uma realidade muito presente na vida de migrantes.⁷ Este fato se dá por que o “sincretismo é parte irrecusável dos encontros e desencontros” das religiões (Soares, 2011, p. 240). O sincretismo faz parte das culturas; quando as pessoas migram, elas se inserem em contextos religiosos sincréticos, considerando que não há religião pura.

O sincretismo pode acontecer de três formas: a) a pessoa ou grupo de migrantes mantém sua religião de origem e acrescenta elementos de outras religiões. A religião de origem garante a identidade original do grupo, mas lhe são acrescentados elementos religiosos novos; b) a pessoa ou grupo de migrantes aderem a uma outra religião, acrescentando elementos de sua religião de origem; c) a pessoa ou grupo de migrantes criam configurações religiosas novas que incorporam elementos da religião de origem e das encontradas na diáspora.

7 Soares (2016) aponta diversos casos em que acontece o fenômeno do sincretismo entre migrantes.

4. As alternativas religiosas dos migrantes e a reafirmação da sua identidade

A religião é um componente importante na configuração da identidade de uma pessoa que a possui. O espaço religioso e a comunidade nele existente permitem à pessoa alimentar e reafirmar a própria identidade. (Sanchez, *ibid.*, p. 74)

Por outro lado, assim como a identidade cultural não é uma realidade fixa e imutável, a identidade religiosa está em constante mutação – atualmente, em tempos de pluralismo, o campo religioso é um complexo mutável.

Se, antes, a identidade religiosa era definida pela tradição, já que a tendência era as pessoas seguirem a religião da família, nos tempos atuais a identidade religiosa resulta das escolhas religiosas. Hoje ela não é só mutável, mas é também móvel, ou seja, está envolvida na mobilidade, que faz parte do estilo de vida que temos.

Essas duas características da identidade religiosa – mutabilidade e mobilidade – ganham ênfase maior quando a pessoa se encontra em terra estranha na condição de migrante. A comunidade religiosa, do ponto de vista do migrante é, ao mesmo tempo, um oásis em meio a tanta diversidade, e um “pedaço da terra de origem” onde se pode vivenciar elementos da cultura deixada para trás.

4.1 Alternativas religiosas e construção de mapas de orientação

Sabemos que uma das funções da religião é fornecer às pessoas sentido e significado para as suas existências. As religiões fornecem mapas de orientação constituídos por valores, noções de bem, de mal e símbolos que orientam as pessoas. Esses mapas de orientação são, evidentemente, apropriados e interpretados pelas pessoas segundo sua visão de mundo e a forma como vivem. O grande desafio

existencial vivido pelas pessoas migrantes está em construir mapas de orientação tanto no momento “durante” a migração como também no “depois”.

Berger e Luckmann (2004, p. 14) afirmam que o “[...] sentido se constitui na consciência humana: na consciência do indivíduo, que se individualizou num corpo e se tornou pessoa por meio de processos sociais”. E acrescenta: “O sentido nada mais é do que uma forma complexa de consciência: não existe em si, mas sempre possui um objeto de referência. Sentido é a consciência de que existe uma relação entre as experiências” (ibid., p. 15). Os mapas de orientação são portadores de sentidos para as pessoas.

A religião tem uma “reserva de sentido” porque aponta para as pessoas a consciência que precisam para se localizarem no mundo e fazerem escolhas. Por outro lado, se as pessoas buscam, em suas experiências e nas de outras pessoas, elementos que possam orientar a sua existência, como insinua Berger, a comunidade religiosa possibilita um conjunto de inter-relações que lhes dão a estabilidade que precisam para enfrentar as adversidades. A religião pode criar condições para que as pessoas partilhem suas experiências num conjunto de relações de confiança. É o que os autores denominam de “[...] sentido de experiências [...] que será construído em primeiro lugar por especiais realizações ‘relacionais’ da consciência” (ibid.).

A importância das relações sociais no contexto de uma comunidade religiosa nos mostra que as religiões, em sua dimensão comunitária, fornecem às pessoas um conjunto de relações sociais onde podem encontrar ressonância para inquietações e angústias. As redes de relação, apontadas anteriormente, contribuem para as pessoas migrantes criarem laços afetivos que lhes dão a segurança emocional necessária para se sentirem acolhidas.

A busca de espaços para a vivência religiosa nas diversas alternativas criadas por pessoas migrantes pode ser explicada pela necessidade de um espaço comunitário onde possam estabelecer relações de reciprocidade e segurança (Bauman, 2003) e pela busca de sentido num mundo adverso e num contexto de desenraizamento

existencial. Na atualidade, as pessoas migrantes são aquelas que vivenciam a busca de segurança e sentido de forma mais profunda, em virtude de suas vivências.

4.2 Alternativas religiosas e identidade móvel das pessoas migrantes

A mobilidade é uma característica das pessoas que migram e afeta todas as instâncias das suas vidas. Mais do que isso, em muitos casos, a mobilidade é uma constante na vida dessas pessoas que, saindo de sua terra de origem, se dirigem a outra em busca de melhores condições de vida. Não encontrando o objetivo desejado, migram novamente em direção a outro lugar, que se apresenta como portador de melhores condições. Muitas vezes, isso se repete várias vezes. Quando constante, a mobilidade coloca a pessoa migrante num estado permanente de fronteiras geográficas e existenciais, o que gera insegurança e potencializa a condição de estrangeiro.⁸

Os caminhos percorridos pelas pessoas migrantes desmontam paradigmas próprios e, também, das pessoas da sociedade acolhedora, o que se reflete na sua experiência religiosa. Quem migra vivencia uma situação de “crise religiosa”: “[...] vivendo longe da própria sociedade e em contato com novos referenciais identitários, [...] experimentam o desejo da manutenção da religião tradicional e, ao mesmo tempo, a necessidade de incorporação de novo contexto social” (Marinucci, 2007, p. 88). Em contrapartida, “[...] as sociedades de acolhida são desafiadas pela presença de migrantes que trazem crenças e religiões exógenas, questionando os monopólios tradicionais” (ibid.).

Essa situação de “crise mútua” tem impactos imprevisíveis na vida das pessoas. Para a pessoa que migra e que tem religião,

8 Gonçalves, referindo-se à condição de estrangeiro vivida pelo migrante, afirma que “[...] sua presença cada vez mais vizinha, às nossas portas, desperta o medo, a ameaça, a inquietude, a insegurança, a busca de proteção”. Ao mesmo tempo, é “[...] terreno fértil para os políticos oportunistas, na busca febril e frenética de eleitores e de votos fáceis.” (ibid., p. 34)

esta possibilidade concreta de (re)configurar a sua identidade se dá tanto na manutenção da religião de origem como na nova religião assumida e, até mesmo, em processos de sincretismos religiosos.

A questão da identidade religiosa se vincula ao processo de transição cultural. Os dilemas daí decorrentes interferem na forma como a pessoa se autocompreende, na forma como se situa na nova sociedade e na forma como constrói relações sociais no novo contexto. Esse processo nem sempre é vivido com tranquilidade. Não é fácil para a pessoa migrante se perceber, na nova sociedade, com uma identidade móvel que precisa se adaptar a diversas circunstâncias e diversos papéis. No contexto daquilo que Bauman (2001) denomina de “modernidade líquida”, a identidade móvel vivida pelas pessoas que migram se dá tanto no âmbito da cultura do país acolhedor como também no âmbito das religiões. No caso das religiões, as pessoas se movimentam e reconfiguram a própria identidade de acordo com a situação religiosa em que se encontram.

Se, por um, lado a identidade móvel condiciona as escolhas das alternativas religiosas, dando à pessoa migrante autonomia perante as expressões religiosas existentes, por outro, as religiões também são condicionadas pela mobilidade. Nesse contexto, a “fidelização” das pessoas em relação às religiões é um enorme desafio, já que os sujeitos se movimentam com muita facilidade entre as fronteiras religiosas e tendem a possuir vínculos tênues com as religiões.

É preciso ressaltar que, em muitas sociedades, o fenômeno da mobilidade entre as religiões tem sido uma constante. As pessoas se movimentam com muita facilidade entre as fronteiras religiosas, justamente, porque o sujeito é o eixo em torno do qual as experiências religiosas passam a se organizar. Os fluxos migratórios acentuam esse novo *modus vivendi* religioso.

4.3 Alternativas religiosas e afirmação da identidade dos migrantes

Mesmo num contexto de identidade móvel, permanecem, na vida das pessoas migrantes, resíduos de sua identidade cultural originária. De diversas formas as elas buscam, numa estratégia de resistência, manter vivos os elementos necessários de sua cultura de origem para garantir sua sobrevivência. Isso se dá no uso do idioma, nas expressões corporais, nas vestimentas, na alimentação, nas práticas religiosas e nas formas de relação com a natureza e as pessoas.

A religião é a esfera da vida que mais contém símbolos e, por isso, a linguagem religiosa é essencialmente simbólica; a religião tem um enorme potencial para expressar o que é mais característico da cultura. O simbolismo presente nas religiões permite às pessoas migrantes expressarem de forma explícita ou implícita as diversas alternativas de resistência para manterem os elementos fundamentais de sua cultura.

Tanto através da prática da religião de origem como na escolha de alternativas religiosas, as pessoas migrantes afirmam sua identidade cultural e, mesmo quando esta se torna móvel, existem elementos a serem defendidos e afirmados.

Muitas pesquisas demonstram como a prática religiosa é um instrumento de resistência para manter os elementos fundamentais da cultura. No caso do Brasil, um exemplo que ilustra muito bem essa afirmação são as religiões afro-brasileiras, que foram e ainda são instrumentos de afirmação da identidade negra e de resistência para defender suas tradições, seus valores culturais e sua identidade afro.

Considerações finais

A relação entre identidade religiosa e pessoas que migram é importante para a compreensão da forma como a religião se situa no contexto da mobilidade humana.

A pesquisa que deu origem a este texto – e que se insere no projeto Religiões e dinâmicas migratórias na cidade de São Paulo, do Grupo de Pesquisa Religião e Cidade, da PUC-SP – tem o objetivo de identificar como as pessoas migrantes vivenciam a religião e como, a partir daí, configuram/reconfiguram a sua identidade como migrantes.

O desenvolvimento da reflexão, aqui apresentado, mostrou que o pressuposto adotado – o de que a religião tem papel importante na redefinição da identidade dos migrantes – é pertinente. De fato, como muitas pesquisas demonstram, a religião tem impacto importante na vida dos migrantes, tanto do ponto de vista das motivações que os levam a migrar como do ponto de vista dos próprios processos de inserção nos diversos contextos sociais onde são acolhidos.

As diferentes alternativas religiosas escolhidas pelos migrantes resultam de diferentes alternativas adotadas para sobreviver, tanto do ponto de vista material como do ponto de vista simbólico. Se uma das funções da religião é oferecer espaços de sociabilidade para as pessoas, no caso da mobilidade humana essa função é mais acentuada: ao receber as pessoas migrantes, as religiões oferecem a possibilidade de serem acolhidas, de criarem redes de relacionamento e de se localizarem na nova sociedade.

Ao criarem o que denominamos “alternativas religiosas”, as pessoas que migram buscam valores, significados e sentidos para sobreviver. Com isso, elas minimizam o impacto, frequentemente negativo, que sofrem na nova sociedade.

Referências

- BAUMAN, Z. (2001). *Modernidade líquida*. Rio de Janeiro, Zahar.
- _____. (2003). *Comunidade: a busca por segurança no mundo atual*. Rio de Janeiro, Zahar.
- BERGER, P. L. (1985). *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo, Paulinas.
- BERGER, P. L. e LUCKMANN, T. (2004). *Modernidade, pluralismo e crise de sentido: a orientação do homem moderno*. 3 ed. Petrópolis, Vozes.

- BOSI, A. (1992). *Dialética da colonização*. São Paulo, Companhia das Letras.
- COSTA, G. A. (2016). Memória da chegada de migrantes haitianos a Manaus, 2010-2014: presença da pastoral do migrante. *Cadernos de Migração*. Centro de Estudos Migratórios. São Paulo, n. 8.
- DANTAS, S. D. (2010). Identidade, migração e suas dimensões psicossociais. *Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana*. Brasília, Ano XVIII, n. 34, jan./jun.
- _____. (2019). *Opinião: migração e interculturalidade nos tempos atuais*. São Paulo. Disponível em: <<https://www.unifesp.br/reitoria/dci/releases/item/4149-migracao-e-interculturalidade-nos-tempos-atuais>>. Acesso em: 16 jun. 2021.
- GONÇALVES, A. J. (2018). “Migrações: feridas e cicatrizes: panorama nacional e internacional das migrações”. In: POSSANI, Lourdes de Fátima P. e FRANCO, Cecília B. (orgs.). *Por uma cidade acolhedora: somos todos migrantes*. 32º Curso de Verão. São Paulo, Cesep: Paulus, pp. 21-56.
- HAESBAERT, R. da C. (1988). *RS: latifúndio e identidade regional*. Porto Alegre, Mercado Aberto.
- _____. (1997). *Des-territorialização e identidade: a rede “gaúcha” no Nordeste*. Niterói, Eduff.
- _____. (1999). “Identidades territoriais”. In: Rosendhal, Z. e Corrêa, R. (orgs.). *Manifestações da cultura no espaço*. Rio de Janeiro, Uerj.
- HALL, S. (2004). *A identidade cultural na pós-modernidade*. Tradução de Silva, Tomaz Tadeu da e Louro, Guacira Lopes. 9 ed. Rio de Janeiro, DP&A.
- JACQUES, M. da G. C. (1998). “Identidade”. In: STREY, Marlene N. et al. *Psicologia social contemporânea*. Petrópolis, Vozes, pp. 159-167.
- JESUS, R. O. S. S. de e PIRES, F. F. (2014). “A igreja como pedacinho do Brasil: religião transnacional na capital do Texas”. In: ORO, A. P. e RODRIGUES, D. (orgs.). *Transnacionalização religiosa: religiões em movimento*. Porto Alegre, CirKula, pp. 177-206.
- MARCELINO, B. A. M. (2019). Religião e migração: uma pesquisa etnográfica entre haitianos em um bairro periférico de São Paulo. *ESPAÇOS – Revista de Teologia e Cultura*, v. 27.
- _____. (2021). *Comunidades evangélicas haitianas: um estudo etnográfico em Guaianases, SP*. Tese de doutoramento em Ciência da Religião. São Paulo, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.
- _____. (2007). Religião, alteridade e migrações. A estrangeiridade como caminho de encontro. *REMHU – Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana*, v. XV, n. 28.

- MARINUCCI, R. (2011). Reconfiguração da identidade religiosa em contexto migratório. *Estudos de Religião*, v. 25, n. 41, jul./dez.
- SANCHEZ, W. L. (2016). Sincretismo e migração: notas a partir do pensamento de Afonso Maria Ligório Soares. *Rever*, v. 16, n. 1.
- SAYAD, A. (2000). O retorno: elementos constitutivos da condição do migrante. *Revista Travessia Especial*, ano XIII. São Paulo, CEM.
- SOARES, A. M. L. (2011). "O sincretismo luz de uma teologia interconfessional: algumas notas preliminares". In: VIGIL, José Maria (org.). *Por uma teologia planetária*. São Paulo/Panamá: Paulinas: Asett, pp. 239-252.
- _____ (2016). "Sincretismo e resistência entre migrantes: alguns casos que dão o que pensar". In: BAGGIO, F.; PARISE, P. e SANCHEZ, W. L. (orgs.). *Mobilidade humana e identidades religiosas*. São Paulo, Paulus, pp. 149-164.

Comunidades religiosas em contexto migratório

Bernadete A. M. Marcelino¹

Edin Sued Abumanssur²

Introdução

Todo migrante leva consigo as suas crenças e, em meio a ritos e altares, a religião se manifesta imprimindo sua marca nos territórios por onde passam aqueles que foram deslocados das suas terras. Vinculado a esse fenômeno, surgem as diferentes comunidades étnicas religiosas e, com elas, o diálogo entre religião e migração, por meio do qual se torna possível compreender, analisar e debater o papel da religião nos diferentes contextos migratórios dos quais esses grupos emergem.

Quando nos aproximamos do fenômeno migratório, a primeira coisa a saltar diante de nossos olhos é a existência de fronteiras entre países, culturas, economias e religiões. “Há tanta diferença entre uma fronteira (como limite ou como passagem), e uma parede (sinônimo de fechamento recíproco), quanto entre alteridade e identidade”, já disse Agier (2016, p.10, tradução nossa). Fronteiras podem ser

1 Doutora em Ciência da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). Professora no Instituto São Paulo de Estudos Superiores (Itesp). Membro do Grupo de Pesquisa Religião e Cidade.

2 Doutor em Sociologia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). Professor e coordenador do Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião da PUC-SP. Líder do Grupo de Pesquisa Religião e Cidade.

vistas como coisas positivas ou negativas. Do lado positivo do campo semântico, ao pensarmos em fronteiras, podemos deduzir ideias como individualização, identidade, autonomia, classificação. Nesta linha podemos pensar, inclusive, que sem fronteiras não haveria ciência e tampouco o modo de vida como o conhecemos. Do lado negativo, as ideias associadas a fronteiras são: barreira, fechamento, impedimento, controle, cerceamento. Quando o tema é migração, as fronteiras são quase sempre vistas como barreiras e impedimentos ao trânsito das pessoas.

Fronteiras geográficas e fronteiras econômicas fazem parte de uma mesma realidade para as massas humanas em movimento. Para elas, cruzar fronteiras tem sentido amplo e abrange os âmbitos geográfico, econômico e cultural. Esse trânsito, ou ao menos sua possibilidade idealizada, é o continente dos processos migratórios. Por sua vez, o trânsito religioso, como ato e potência, é marcado pelas mesmas transgressões econômica, cultural e geográfica.

A religião é um fenômeno social que manifesta aspectos estruturados e estruturantes. Como fenômeno estruturado, a transgressão de fronteiras incide sobre o fenômeno religioso de maneira peculiar. O entrechoque cultural promovido pelas migrações cria o ambiente facilitador da maneira como a religião é percebida e vivida pelos migrantes. Rivera, em um estudo sobre as migrações internas em diferentes países da América Latina, afirma que “[...] a experiência da migração já é um preparo para as pessoas lidarem com fronteiras menos rígidas, mais flexíveis” (Rivera, 2017, p. 55). Ele se refere a barreiras não apenas geográficas, mas também culturais e religiosas. Dessa flexibilidade produzida nos processos migratórios, advém a maior exposição e disponibilidade para o trânsito religioso. A emergência de pequenas igrejas, com baixos índices de institucionalização – marca e característica da paisagem nas periferias das grandes cidades –, acontece devido ao grande contingente de migrantes nacionais ou estrangeiros que encontram nesses territórios o ambiente de acolhida possível.

A religião como fenômeno estruturante indica como as migrações, em grande medida, acontecem nas e pelas redes sociais³ preexistentes que funcionam desde o local de origem do migrante, no processo de migração e na chegada, mobilizando estruturas de recepção, apoio e alocação. Essas redes sociais se organizam a partir de relações vicinais, de parentesco ou em torno de alguma religião. Neste caso, o nível de institucionalização da religião pode significar maior ou menor relevância para o fiel em trânsito. Por essas redes fluem informações e recursos que tornam a migração um evento mais previsível e planejável, permitindo manter os riscos sob algum controle e tornando o processo menos aleatório.

É preciso levar em consideração que as migrações, na atualidade, sobretudo aquelas em nível internacional, são extremamente diversificadas e, por isso, multifacetadas. Para o entendimento das causas e efeitos desses processos, bem como as implicações nas diferentes nuances que a eles se articulam – como economia, cultura, ideologias, religião e outras – são requeridos aportes teóricos e metodológicos pautados em observações e verificações empíricas.

Por isso, esforços de diferentes áreas do conhecimento tornam-se essenciais para a análise de cada uma das inúmeras camadas desse amplo e complexo fenômeno. Isso não significa perder de vista a noção do todo, mas buscar a sua compreensão por meio de suas distintas partes. (Cavalcanti, et al., 2017; Baeninger, 2015; Lussi, 2015; Barros, 2017)

Em face dos fatores apresentados, entendemos que a Ciência da Religião tem muito a oferecer, pois, ao possibilitar, com muita propriedade, o estudo dos “[...] elementos religiosos empiricamente acessíveis” (Usarski, 2013, p. 51), dispõe de eficaz aporte para a compreensão e análise da relação entre religião e migração. É importante mencionar que, segundo Usarski (2016), de forma histórica ou sistemática, o estudo da religião articulado à migração é pesquisado na área da Ciência da Religião há algumas décadas. Por isso, o

3 Para o conceito de redes sociais, ver Truzzi (2008).

conhecimento conceitual e empírico sobre o assunto produzido por essa disciplina a torna preparada para debates contemporâneos sobre os processos migratórios atuais. Por isso, torna-se imprescindível que se estabeleça também o olhar da Ciência da Religião (Barros, 2017, pp. 85-86). É desse lugar que parte a nossa fala, com o objetivo de discorrer sobre o papel da religião, expresso por meio das comunidades étnicas religiosas em contexto migratório.

Como aporte metodológico escolhemos adotar o levantamento bibliográfico, mas sem deixar de levar em consideração as nossas próprias experiências etnográficas entre comunidades étnicas religiosas, no caso, relacionadas a imigração haitiana no Brasil entre 2015 e 2020⁴. Para o desdobramento da temática proposta dividimos o texto em três partes. Na primeira, abordaremos o contexto migratório mundial atual, ainda que de forma sucinta, com intenção de compreender em que cenário se inserem as comunidades étnicas religiosas. Na segunda parte, falaremos sobre a migração na metrópole e sua relação com a religião. Na terceira, nos desdobraremos em torno do papel da religião expresso por meio dessas comunidades.

1. O contexto migratório mundial atual

De forma mais ampla, migrar pode ser compreendido como um processo de deslocamento para outro território (Castro e Aguilar, 2016). Isso envolve dimensões temporais e espaciais. “A dimensão espacial compreende a distância entre o local de partida e o local de chegada. A dimensão temporal está relacionada a permanência do indivíduo no local de destino” (Marcelino, 2021, p. 24). Nesse sentido, é necessário que o deslocado se insira em um território diferente do seu originário, por um período mínimo, para ser classificado como migrante.

Não podemos deixar de ressaltar que a migração, com alguns de seus condicionantes (escassez, fome, clima) é um fenômeno muito

4 Para mais informações, ver Marcelino (2016, 2021).

antigo, que acompanha a humanidade por milênios. Entretanto, as características que assume são próprias da construção social e histórica de cada período. Na modernidade, as migrações se articulam com a própria expansão do capitalismo e sua consequente promoção de desigualdades sociais. (Cavalcanti et al., 2017)

Contudo, é importante ressaltar que as migrações ocorrem em contextos cada vez mais variados, motivadas por uma multiplicidade de fatores que se desencadeiam por circunstâncias diversas e em realidades diferentes. Muitas vezes, elas também são permeadas por uma ampla rede de conectividade social, possibilitada pelo uso de novas tecnologias. O mundo atual, globalizado, oferece facilidades para a comunicação e a circulação de informações e contribui com a construção de diferentes redes migratórias transnacionais, ampliando a possibilidade do deslocamento de inúmeras pessoas para diferentes lugares. (Marcelino, *ibid.*; Lussi, *ibid.*; Baptista e Bógus, *ibid.*)

Assim, as migrações atuais alcançam o mercado tecnológico e, conseqüentemente, suas inovações e maiores facilidades na comunicação, informação e transporte (Cavalcanti et al. *ibid.*). Por isso, torna-se necessário compreender em que medida, hoje, as migrações internacionais são influenciadas pela globalização (Sassen, 2010). Peixoto (2017, p. 130) acrescenta:

[...] assistimos hoje a uma diversificação crescente dos tipos de mobilidade. O fato de os movimentos migratórios poderem ser hoje muito rápidos e transitórios, potencializados pela maior facilidade da comunicação a distância, junta-se a outras formas de mudança social recentes, como a tendência para a maior individualização dos laços sociais, a maior flexibilidade dos projetos coletivos.

Como esses processos se configuram por idas e vindas e envolvem multiespacialidades e ampla diversidade de fluxos que, inevitavelmente, se articulam nos territórios circulatorios, estes alteram, entre outros aspectos, comportamentos étnicos, culturais, políticos e religiosos. Em decorrência desse contexto, a atenção de muitos

pesquisadores volta-se para a tentativa de compreender esse fenômeno e, para isso, alguns usam como aporte conceitual a ideia de transnacionalismo. O transnacionalismo é um conceito adotado em alguns estudos migratórios atuais, que ajuda a explicar as inúmeras relações e interconexões permeadas pelo uso das novas tecnologias e que permitem a circulação de bens, serviços e pessoas por diferentes países (Marcelino, *ibid.*).

Sayad (1998) ressalta que a migração é um “fato social completo”, e por isso circunda uma gama de questões que ultrapassa fronteiras, envolve a sociedade que recebe o migrante e a de onde ele se origina e todas as outras com as quais se relaciona. Nesse sentido, questões econômicas, sociais, culturais, religiosas e outras, se articulam a esse contexto. Entretanto, nesse universo de questões tão abrangentes em torno do fenômeno migratório, existem pessoas que, em vários casos, se encontram num intenso contexto de transnacionalismo e vulnerabilidade.

Atualmente, falar de migração é, portanto, e inevitavelmente, falar de massas de seres humanos em contexto de vulnerabilidade – processo que envolve perdas provisórias e permanentes em diferentes sentidos (Bartel, 2016), além de ser acompanhado por inúmeras problemáticas. Moreira (2017, p. 7) acrescenta que “[...] [diante] de um mundo cada vez mais turbulento, violento e inacessível aos mais pobres, migrar se tornou uma esperança, uma tentativa desesperada de trocar a morte por um futuro duvidoso”.

Esse quadro, pintado por “massas de estranhos” que batem às diferentes “portas” fronteiriças, suscita o medo do diferente e forte tendência de rejeição (Bauman, 2017). Em decorrência disso, além das perdas, traumas e rupturas, muitos desses migrantes têm que lidar, também, com a xenofobia, o preconceito e o racismo – um dos problemas, entre outros, que se repetem nesse cenário desenhado por milhares de pessoas em direção às terras estrangeiras com a esperança de poder lutar pela própria sobrevivência (Grenzer, 2017).

Esse pano de fundo nos ajuda a refletir sobre o contexto migratório mundial, mas dados quantitativos também merecem destaque

nesse cenário, pois nos auxiliam a entender a dimensão do movimento migratório na atualidade. De acordo com a ONU News (2019)⁵, o mundo alcançou 272 milhões de pessoas em contexto migratório no ano de 2019, sendo dois terços desse contingente considerado mão de obra. Se compararmos esses dados com os do ano de 2000, veremos que 2,8% da população global estava em situação migratória internacional, no entanto, esse número subiu e alcançou 3,5% da população mundial até 2019.

Nesse contexto, 47,9% do total de migrantes internacionais era composto por mulheres e 13,9% por crianças. Tais dados chamam nossa atenção, pois revelam que quase a metade das pessoas deslocadas nesses diversos fluxos migratórios se constitui de mulheres e crianças. A ONU News (ibid.) indica, também, que muitos deslocamentos ainda são causados por conflitos e violência. Pelo menos 41,3 milhões de pessoas se deslocaram internamente em decorrência da violência no ano de 2018. A Síria teria sido o país com maior número de deslocados internos no mesmo ano, o equivalente a, pelo menos, 30% da população.

Os desastres por questões climáticas também são responsáveis por parte dos deslocamentos migratórios. Com total de 28 milhões de pessoas em situação de deslocamento interno em 148 países no ano de 2018, pelo menos 16,1 milhões de pessoas estavam nessa situação em decorrência de tempestades, inundações ou outras questões climáticas. O número de refugiados perseguidos por questões políticas, de raça, religião ou nacionalidade (Instituto Migrações e Direitos Humanos – IMDH, 2014) também chama atenção, uma vez que, em 2018, totalizava 25,9 milhões de pessoas em todo o mundo, sendo que 52% eram menores de 18 anos de idade⁶.

Contudo, em face desse cenário, é relevante dizer que, quando o mundo chegava a 214 milhões de migrantes internacionais em 2010, destes, pelo menos 49% eram cristãos, 27% muçulmanos, 5% hindus,

5 Disponível em: <https://news.un.org/pt/story/2019/11/1696031>. Acesso em: 12 abr. 2021.

6 Disponível em: <https://news.un.org/pt/story/2019/11/1696031>. Acesso em: 12 abr. 2021.

3,2% judeus e 3% budistas (Barros, *ibid.*, p. 89). Ou seja, 87,2% do contingente migratório, naquela ocasião, constituía-se de religiosos. Esse fato é extremamente relevante, pois nos permite enxergar algo que poucos destacam: a pessoa que migra, além de levar consigo preceitos e costumes, leva também sua religião. Portanto, não basta estudar os diversos fatores relacionados à migração e fechar os olhos para a religião. Torna-se necessário atentar “[...] para as eventuais implicações da religião na vida dos migrantes” (Baggio, Parise e Sanchez, 2016, p. 8).

O conceito de “religião” não é de fácil apreensão, mas “[...] apesar de ser aplicado a um variado conjunto de experiências, revelações, ritos e doutrinas, de certa forma aponta para um eixo comum: a busca de contato com um outro plano que transcende as vicissitudes do cotidiano e lhes dá sentido” (Magnani, 2009, p. 20). O contato com esse plano transcendente, que dá sentido à vida, às coisas e situações que as circundam, exerce papel fundamental no contexto migratório de seus adeptos. De acordo com Barros (*ibid.*) e Marcelino (*ibid.*), percebe-se que a religião pode ser compreendida como instrumento eficaz no processo de integração dos migrantes, tornando-se, inclusive, potente veículo de articulação na sociedade receptora.

Não podemos deixar de pontuar que a religião que chega com o migrante também pode gerar desconfiança no novo contexto social onde se insere. Nesse caso, a opção por outra adesão religiosa no país de destino acontece em algumas situações, driblando os dilemas com os quais os migrantes se deparam (Barros, *ibid.*). De qualquer forma, em ambos casos (diálogo ou rejeição), o surgimento das comunidades étnicas religiosas é uma realidade presente em muitos contextos migratórios. Para discutirmos essa realidade, destacaremos, primeiramente, a relação entre migração, metrópole e religião.

2. Migração, metrópole e religião

Nos anos 1970, os cientistas sociais adotavam uma perspectiva funcionalista para compreender o crescimento das religiões nas

periferias das grandes cidades. O foco da atenção, naquele momento, voltava-se para o rápido processo de urbanização e a grande atração que as cidades exerciam devido à oferta de empregos melhores. Os contingentes populacionais de migrantes eram, basicamente, pessoas que fugiam do campo em busca de melhores condições nas cidades. Migrar significava mudar de vida, mudar de perspectiva, mudar o modo de ver e ser no mundo. Ou seja, enquanto a migração, como passagem do mundo rural para o urbano, era vista como desarticuladora das estruturas de sentido, a religião, embora não exclusivamente, cumpria o papel de situar e integrar o migrante na nova realidade à qual estava exposto.

Nesta perspectiva, a migração era vista como processo de abandono e conquista, isto é, o migrante estaria abandonando uma comunidade centrada nas relações vicinais e de parentesco para conquistar espaço numa sociedade mais complexa e impessoal, onde a religião seria, neste caso, um fator de integração (Souza, 1969; D'Épinay, 1970). É importante dizer que não era qualquer religião que estaria em condições de cumprir essa função integradora e de fornecer a narrativa adequada para o migrante em seu novo mundo. O pentecostalismo foi visto e analisado pela sociologia da época como a religião mais responsiva para essa situação, daí o seu crescimento.

Hoje essa abordagem analítica parece óbvia. Óbvia demais, na verdade. A abordagem funcionalista teve e ainda tem méritos. Ela permitiu analisar a religião no contexto de uma ação racional por parte dos migrantes. Essa perspectiva se chocou com as análises de cunho marxista que só percebiam a religião como um dos elementos da alienação geral à qual eram submetidos os trabalhadores. Na ótica funcionalista, a religião tem uma razão de ser, uma lógica e uma racionalidade no processo migratório.

No entanto, os processos migratórios contemporâneos já não são mais a consequência da passagem de sociedades rurais para sociedades urbanas, não são mais o epifenômeno daquilo que, há meio século, ficou conhecido como “êxodo rural”. Alguns dos atuais movimentos migratórios são, na verdade, um aspecto do amplo processo

de globalização econômica que afeta, de maneira desigual, diferentes populações no planeta. Além disso, o fluxo migratório não acontece pela calha do rural-urbano, mas em variados casos, de sociedades menos afluentes para as mais afluentes. A experiência anterior do migrante não é, necessariamente, a de um mundo agrário, mas de um mundo afetado negativamente pelo processo de globalização contraditório e desigual.

Vários estudos recentes apontam para o fato de que as migrações atuais, assim como as de 50 anos atrás, obedecem a um padrão no qual os processos migratórios não acontecem isoladamente pelo sujeito migrante. Este, desde o planejamento até a execução da viagem, sua recepção e alocação no local de destino, está coberto por uma rede de apoio constituída por parentes, vizinhos, amigos ou irmãos de fé. A migração, portanto, diferentemente do que supunham as teorias funcionalistas, não pode ser vista como um projeto destruturador da identidade do sujeito, mas, antes, como um projeto de reintegração ou reconstituição de laços sociais que as dinâmicas da globalização desfizeram. Nesta visão, a religião, seja como marca identitária, seja como escolha de fé, coopera na manutenção de laços que remontam às comunidades de origem e se utiliza deles para ressignificar os novos espaços e a nova realidade. Em outras palavras, embora haja o migrante que faz seu trajeto de forma solitária, há boas evidências de que o processo de migração é um evento coletivo, que envolve famílias e indivíduos que mantêm entre si algum tipo de laço anterior.

Durham (1984), nos anos 1980, em ampla pesquisa antropológica sobre migrações internas no Brasil, rompe com o paradigma funcionalista ao apontar as migrações como um processo coletivo de populações em busca de uma vida mais satisfatória. A ideia de que o migrante encontraria, nas igrejas das periferias, um substituto para a sociabilidade perdida, não se sustenta. É preciso considerar que, em alguns casos, ele já chega “integrado”, muitas vezes trazido por parentes ou vizinhos, quando as condições assim o permitem.

Se já não conseguimos ver a religião como refúgio das massas, para lembrar D’Epinay (ibid.), em busca de um *locus* numa

realidade desconhecida e ameaçadora, como podemos entendê-la no contexto das migrações? Aqui, ao menos quando pensamos nas periferias das grandes cidades, por exemplo, na comunidade haitiana em Guaianazes (São Paulo), e na religião ali praticada, especificamente no tipo peculiar de pentecostalismo de periferia, vemos como a religião – essa religião de periferia – reproduz a cultura religiosa subjacente nos ambientes originários do migrante. Sua religião não é, necessariamente, a mesma religião vivida no local de onde saiu; pode ter até o mesmo nome, mas responde a desafios novos com novas respostas.

Durham toma o cuidado de se limitar às migrações internas ao afirmar que não há uma redução drástica na participação do migrante no universo social, “[...] ao contrário do que ocorre frequentemente com migrantes estrangeiros” (ibid., p. 138). No entanto, os migrantes estrangeiros, tal qual os nacionais, tendem a formar suas comunidades onde compram, vendem, trabalham, se casam, nascem e morrem. Ocupam determinado território na cidade e mudam sua paisagem ao imprimirem suas marcas nas vestimentas que usam, nos cheiros característicos de sua comida, no tipo de serviço ofertado, no estilo de fazerem negócios.

Portanto, não estaremos muito longe da verdade ao afirmarmos que, também nas migrações internacionais, o migrante executa o seu projeto por fluxos de sociabilidade compostos pelas relações primárias ou bases religiosas originárias. Se a migração decompõe, ela também recompõe. Família, trabalho e religião continuam sendo instituições fundantes da sociabilidade do migrante. Tais relações, no entanto, são recompostas no local de destino sobre bases diferentes das experimentadas anteriormente. Longe, pois, de qualquer coisa que possa parecer um “estado de anomia”.

3. As comunidades étnicas religiosas

Existe uma forte dinâmica e diversidade nos contextos que se articulam aos cenários migratórios e estes influenciam a estrutura e

organização das comunidades étnicas religiosas. Por isso, a maneira como estas comunidades são construídas ou constituídas pode ser imprecisa, mas raramente incomum. Nesse sentido, é preciso ressaltar que as comunidades étnicas se derivam de uma multiplicidade de fatores dentro desse cenário e acabam adquirindo formas distintas e complexas, mas sempre envolvem laços entre familiares, amigos e conterrâneos que, em geral, se estabelecem em torno do apoio mútuo no novo contexto social. (Peixoto, *ibid.*)

Como os laços estabelecidos nessas comunidades são estreitos em sua maioria, acabam reforçando vínculos étnicos, e os espaços onde elas se organizam também se tornam de acolhimento e integração, como afirma Peixoto (*ibid.*, pp. 130-134). O autor acrescenta:

Os imigrantes procuram o apoio de parentes, amigos ou conterrâneos para obter informação, procurar alojamento, solicitar emprego, pedir financiamento ou qualquer outra forma de suporte. O capital social dos migrantes, entendendo esse termo como a capacidade de obter benefícios por conta do pertencimento a redes ou outras estruturas sociais, torna-se essencial para explicar o trajeto e a forma de inserção no país de destino [...] (reconstituindo por vezes comunidades inteiras no novo país) [...].

Assim, nesse quadro multifacetado e complexo em que se inserem os processos migratórios com seus múltiplos destinos, motivações, ideias, características, logísticas e articulações que se voltam para realidades diversas, surgem as comunidades étnicas religiosas. Em outras palavras, elas são frutos do fenômeno migratório, reafirmadas em diferentes processos e replicadas em várias partes do mundo, juntamente com as multidões que se deslocam. Marcelino (*ibid.*, p. 38) destaca:

[as] migrações concentradas em um determinado período e com grandes volumes produzem fortes relações comunitárias. A maneira como as comunidades se constroem pode ser imprecisa, mas ao considerarmos que contextos específicos

oferecem ilustrações relevantes para análises mais gerais, é possível propormos algumas afirmações. Devido à dificuldade inicial de se estabelecer no lugar destinado, muitos imigrantes sustentam durante algum tempo a possibilidade de retornar ao país de origem ou de se deslocar para outro país. Porém, na maioria das vezes, eles estabelecem relacionamentos em comunidade.

Como existe forte tendência de valorizar a cultura de origem nessas comunidades, a religião também pode ser priorizada nesse novo contexto. No entanto, em muitos casos, a religião se torna um dos eixos unificadores primordiais desses grupos. Por isso, é importante ressaltar que, quando isso acontece, as crenças se tornam motores que motivam e regulam ações conjuntas. Nesse sentido, o apoio mútuo em favor de seus adeptos se desenvolve semelhantemente a muitos outros grupos étnicos de origem não religiosa, mas, nessa comunidade étnica religiosa, a crença pode ser a impulsionadora da ação.

Para melhor explicar, destacamos que o estreitamento das relações na sociedade que recebe o imigrante desencadeia laços comunitários e reforça vínculos étnicos, desenvolvendo mecanismos de solidariedade. Todavia, nas comunidades de origem religiosa, essa solidariedade surge, em muitos casos, como obrigação moral atrelada às suas crenças (Marcelino, *ibid.*). Como discorre Durkheim (2008), a religião cria uma comunidade moral que estimula o sentimento coletivo e de solidariedade, sendo uma das suas grandes funções proporcionar forças àquele que crê, levando-o a agir perante suas dificuldades. A crença antecede e impulsiona a ação. Tais aspectos estão muito presentes nas comunidades acompanhadas em pesquisa etnográfica (Marcelino, *ibid.*).

Nesse cenário, cabe ressaltar que “[...] mesmo que o campo religioso comporte desigualdades de forças e recursos entre os grupos, os sinais de cooperação têm vindo a sobrepor-se aos de conflito” (Vilaça, 2008, p. 32). Esse quesito é relevante, pois nos mostra que a

solidariedade desencadeada nessas comunidades religiosas não se restringe ao grupo que se reúne num único espaço, mas alcança outros da mesma natureza.

Na análise sobre o papel das comunidades evangélicas haitianas entre seus adeptos em contexto migratório no Brasil, a partir de uma pesquisa etnográfica entre esses imigrantes, num bairro periférico de São Paulo (Guaianases), Marcelino (*ibid.*, p. 41) destaca:

Ao analisarmos o contexto das comunidades evangélicas haitianas a partir da pesquisa etnográfica realizada, observamos que as relações coletivas estabelecidas por esses grupos eram fortes [...] O sentimento comunitário estabelecido, os estreitamentos das relações e os laços comunitários que reforçam vínculos étnicos e mecanismos de solidariedade (aspectos necessários para a manutenção do grupo) buscavam mais do que a construção e a reconstrução de uma identidade coletiva. Estes visavam a integração ao país de destino e o alcance de objetivos migratórios comuns, ainda que em partes. Devemos destacar que as relações estabelecidas entre eles podem depender do contexto particular de cada comunidade, e que não é destituída de discórdias. De maneira geral, percebemos o envolvimento de questões que se articulam às necessidades cotidianas e migratórias desse contingente. Estas incluem desde a moradia até a operacionalização para migração de alguns de seus adeptos, a chegada de familiares, entre outras.

Na pesquisa apresentada, podemos perceber em que medida os laços entre migrantes de uma mesma cultura se estreitam por meio de uma comunidade étnica religiosa, e como muitas questões relacionadas às necessidades desse contingente no país de destino são atendidas por meio desses grupos como estratégia de sobrevivência. Contudo, a comunidade citada por Marcelino (*ibid.*) também estava em constante diálogo com outras da mesma natureza étnica e religiosa (com algumas diferenças dogmáticas), numa relação de proximidade e apoio mútuo.

Assim, em face da vulnerabilidade desencadeada pela precarização das condições de deslocamentos, que envolvem variadas massas de migrantes, as articulações com aqueles que compartilham a mesma situação se tornam instrumento para enfrentar dificuldades comuns. Como todo migrante leva consigo suas crenças, estas acabam se constituindo como um forte quesito unificador e um dos pontos primordiais para a formação estratégica desses grupos étnicos religiosos que, em torno de objetivos comuns, buscam superar inúmeras problemáticas decorrentes desse cenário.

De acordo com Martins Júnior (2017) a solidariedade sempre foi alvo dos estudos das ciências sociais, mas como os pesquisadores passaram a examinar as migrações para além das implicações econômicas, as relações sociais ganharam relevância nos estudos dos processos migratórios. Nesse sentido, o resgate da compreensão da solidariedade em Durkheim (2010) “[...] como elemento constitutivo basilar de obrigações mútuas e de fortalecimento dos laços sociais”, tornou-se uma “[...] perspectiva presente em muitos trabalhos sobre migrações transnacionais” (Martins Júnior, *ibid.*, p. 158).

Porém, é preciso destacar que não podemos pensar na solidariedade étnica como uma unidade social. Os sujeitos que fazem parte dela possuem características e desejos migratórios divergentes, tornando-se um erro homogeneizar “[...] diferentes experiências migratórias sob a égide da ‘comunidade étnica solidária’” (*ibid.*, p. 660). Por outro lado, não podemos desconsiderar a força que a religião pode exercer, e exerce, como eixo “unificador” de muitos desses grupos.

Destacamos que “[...] as cosmovisões religiosas constituem uma ferramenta que os migrantes utilizam a fim de mapear, dar sentido e organizar o novo espaço em que se inserem” (Marinucci, *ibid.*, p. 150). Nesse sentido, a religião se torna a estrutura, base ou suporte que dá sustentação ao grupo, o eixo sob o qual este se estabelece.

O apoio que o migrante recebe em suas comunidades surge como ponto de referência, como meio estratégico de sobrevivência no contexto social novo – cenário onde a solidariedade torna-se

elemento chave das redes sociais migratórias e das comunidades étnicas (Martins Júnior, *ibid.*). Ao preocupar-se com a ajuda mútua entre seus adeptos no novo contexto social, essas comunidades assumem outras tarefas em torno desses interesses, estendendo-se e vinculando-se aos próprios projetos migratórios de seus adeptos. Assim, tornam-se, em alguns casos, uma extensão de rede migratória ou até mesmo a própria rede (Marcelino, *ibid.*).

Para melhor compreensão desse contexto, tona-se necessário apontar algumas correlações entre as redes migratórias e as comunidades étnicas. Para tanto, é preciso mencionar em que medida elas se assemelham ou se diferem. Objetivando compreender como as comunidades étnicas religiosas podem exercer papel de rede migratória, é preciso entender como as redes são estruturadas e organizadas e em que medida as comunidades étnicas se articulam em torno desses mesmos quesitos. Cavalcanti, et al. (*ibid.*, p, 21) destaca:

A teoria das redes migratórias surge nas ciências sociais com um grande potencial explicativo da manutenção dos fluxos migratórios. As redes migratórias explicam como migrantes criam e mantêm relações sociais com outros migrantes, familiares e amigos no país de origem e como isso leva ao surgimento de uma rede que irá determinar quem migra, como, quando e em quais condições se dão os movimentos migratórios. As redes como fator explicativo para as migrações estão presentes nas pesquisas iniciais de migração [...].

As redes migratórias “[...] são definidas como o conjunto de relações interpessoais que vinculam imigrantes, emigrantes retornados ou candidatos à migração com parentes, amigos ou compatriotas, seja no país de destino, seja no país de origem” (Martins Júnior, *ibid.*, pp. 658-659). Elas se desdobram em torno da busca por facilidades para a execução ou projeto migratório, mas também “[...] promovem a adaptação ao país de destino” (Marcelino, *ibid.*, p. 36), gestando

espaços sociais no país receptor, que visam estrategicamente articular processos relacionados ao trabalho, moradia, casamento, associações étnicas etc. (Marcelino, *ibid.*, pp. 35-38).

Em outras palavras, uma rede social migratória se estrutura em relações interpessoais entre migrantes, não migrantes, antigos migrantes e potenciais migrantes, tendo como objetivo o projeto migratório. Essa rede social pode estar presente tanto no lugar de origem quanto no de destino, no intuito de cumprir um papel que vai além do processo de deslocamento, pois visam a facilitar, também, a própria adaptação e integração do migrante no lugar destinado.

Tratando-se das comunidades étnicas, as relações interpessoais que lhes dão estrutura se pautam, principalmente, nas articulações entre os próprios migrantes no país receptor. Porém, é preciso destacar com muita ênfase que essa comunidade pode manter seus laços relacionais na sociedade receptora sem perder de vista a manutenção dos laços estabelecidos também com a sociedade de origem, facilitado pelo transnacionalismo.

Nesse cenário, a comunidade étnica pode emergir como veículo potente de informação, conexão e até mediação de novos processos migratórios, tornando-se, assim, uma espécie de extensão da rede social migratória, ou a própria rede migratória. Com base em experiência empírica, com pesquisa etnográfica, Marcelino (*ibid.*) demonstra como essa realidade se apresenta muito fortemente no contexto migratório de haitianos no Brasil, por meio de suas comunidades étnicas religiosas (evangélicas).

Para melhor explicar esse contexto, é preciso destacar que, num mundo globalizado e permeado pelo uso de novas tecnologias, que facilitam a comunicação e as relações virtuais, essas conexões se voltam aos familiares, parentes e amigos (não migrantes), ou mesmo antigos migrantes, no país de origem. Uma vez que essas comunidades passam a fornecer informações sobre o país de destino, a ajudar na migração de parentes e amigos, acolher e integrar o novo migrante, cumprem o mesmo papel das redes migratórias convencionais.

Além do papel que envolve a solidariedade e desencadeia a formação de redes migratórias no contexto dessas comunidades, outros aspectos articulados à religião também circundam esse cenário. No espaço comum propiciado por esses grupos, ocorrem celebrações religiosas, e, por meio destas, outros aportes são oferecidos, permeando o âmbito “espiritual”, emocional, psicológico e social, e envolvendo confiança e pertencimento. (Sheringham, 2017)

A pesquisa de Marcelino (ibid.) descreve que a comunidade étnica religiosa pesquisada (haitiana) se manifesta em todos esses âmbitos na vida de seus adeptos, ao proporcionar momentos de confraternizações, aconselhamentos, orientações “espirituais”, orações, visitas às residências e hospitais, ajuda financeira e oportunidade para a participação do migrante no grupo, moradia, emprego entre outros. Podemos considerar que um dos papéis da religião, expresso por meio dessas comunidades, se apresenta por meio da tentativa de suprir as carências mais emergenciais de seus adeptos nos diferentes campos ou âmbitos de suas vidas, o que nos leva a refletir sobre a dimensão desse papel.

Assim, a religião se mostra extremamente significativa para esses grupos, se constituindo como parte do cotidiano de muitos e afetando, diretamente, o contexto migratório em que estão inseridos (Marcelino, ibid.). Como destaca Durkheim (2012, pp. 27-28):

Antes de tudo, a vida religiosa supõe a produção de forças *sui generis*, as quais elevam o indivíduo acima dele mesmo, que o transportam a um outro meio que não aquele no qual se esgota sua existência profana e que o fazem viver uma vida muito diferente, mais elevada e mais intensa. O crente não é somente um homem que vê, que sabe coisas que o descrente ignora: é um homem que pode mais [...].

Nesse contexto, a religião se torna grande aliada dos migrantes em seus processos de deslocamentos migratórios. Além de se constituir como veículo e instrumento estratégico que visa à segurança e o benefício do grupo que a institui como eixo unificador, pode

“[...] proporcionar a força necessária para a ação” (Marcelino, *ibid.*). Soma-se a esse contexto a possibilidade de diálogo que a religião possibilita com a sociedade receptora, funcionando, também, como veículo de aproximação com o diferente no processo de integração. Cabe-nos ressaltar, como exemplo desse quesito, a própria relação estabelecida entre as comunidades evangélicas haitianas e as comunidades evangélicas brasileiras, ainda que comportem suas diferenças. (*ibid.*)

Nesse sentido, as comunidades étnicas religiosas se tornam um espaço que oferece apoio em diferentes aspectos para esses imigrantes, um lugar onde buscam ajuda, mas também a possibilidade de informações e facilidades para migração de parentes, amigos e conhecidos. Além disso, elas se tornam um espaço para alcançar recursos “espirituais” que sustentam crenças e estimulam ações em face das dificuldades com as quais seus adeptos se deparam no processo migratório. Soma-se a isso o fato de poderem ser um veículo para diálogo com a sociedade receptora, facilitando a integração de seus adeptos ao nosso contexto social.

Considerações finais

Como foi possível verificar, a migração é um processo milenar, mas, na atualidade, tem desencadeado múltiplos processos com problemáticas diferenciadas e articuladas a inúmeros contextos sociais, econômicos, culturais (entre outros). Foi possível perceber, por esses e outros motivos indicados no decorrer da nossa abordagem, que não é possível generalizar os processos migratórios da atualidade, pois cada um tem características próprias e, portanto, motivações, logísticas e articulações que se voltam para realidades diversas. Entretanto, em meio a esse contexto, nota-se, com muita frequência, o surgimento de comunidades étnicas religiosas, demonstrando em que medida a religião se apresenta relevante nesse cenário.

Retratamos que a religião se torna um eixo primordial, unificador de muitas comunidades étnicas, manifestando-se como um meio

de alcançar apoio mútuo, acolhimento e integração, constituindo-se num veículo estratégico de sobrevivência para aqueles que se inserem nos grandes contingentes de deslocados de suas terras.

Concluimos que o papel da religião, expresso por meio das comunidades étnicas religiosas em contexto migratório, se manifesta de inúmeras formas, todas podendo ser consideradas de extrema relevância para os imigrantes que fazem parte desses grupos. Este papel envolve questões como solidariedade, formação de redes e aportes em variados âmbitos, entre eles, os de cunho “espiritual”, emocional e social. A comunidade religiosa em contexto migratório também possibilita o diálogo com a sociedade receptora e oferece recursos para que seus adeptos encontrem força para o enfrentamento das dificuldades nos diversos contextos em que estão inseridos.

Enfim, todas as questões expostas nos indicam em que medida o papel da religião se reflete por meio de comunidades étnicas religiosas em contexto migratório e sua relevância nesse cenário.

Referências

- AGIER, M. (2016). *Borderlands: Towards an Anthropology of the Cosmopolitan Condition*, Cambridge, Polity.
- ARAÚJO, D. (org.) (2017). *Dicionário crítico de migrações internacionais*. Brasília, UNB.
- BAENINGER, R. (2015). “Migrações internacionais: elementos para o debate no século XXI”. In: CUTI, D. et al. *Migração, trabalho e cidadania*, São Paulo, Educ.
- BAGGIO, F.; PARISE, P.; SANCHEZ, W. L. (orgs.). (2016). *Mobilidade humana e identidades religiosas*. São Paulo, Paulus.
- BAPTISTA, D. M. T.; BÓGUS, L. M. M. (2015). “Apresentação”. In: CUTI, D. et al. *Migração, trabalho e cidadania*. São Paulo, Educ.
- BARROS, W. da S. de. (2017). *Mobilidade humana e pluralismo religioso: a Missão Paz e o diálogo inter-religioso na acolhida de imigrantes e refugiados*. Tese de doutoramento em Ciência da Religião. São Paulo, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.
- BARTEL, C. E. (2016). “Haitianos no Brasil: novas perspectivas e abordagens para os estudos das migrações”. In: ARENDT, I. C.; WITT, M. A. e SANTOS, R. L. dos. *Migrações: religiões e espiritualidades*. São Leopoldo, Oikos.

- BAUMAN, Z. (2017). *Estranhos à nossa porta*. Rio de Janeiro, Zahar.
- BOTEGA, T. (orgs.) (2016). *Dicionário crítico de migrações internacionais*. Brasília, UNB.
- CASTRO, M. da C. G. de; AGUILAR, C. A. S. “Atendimento a imigrantes e refugiados: debate em pauta no serviço social”. In: BAENINGER, R. et al. (orgs.). *Imigração haitiana no Brasil*. Jundiaí, Paco Editorial.
- CAVALCANTI et al. (2017). “Um convite às teorias e conceitos sobre migrações internacionais”. In: CAVALCANTI et al. (orgs.). *Dicionário crítico de migrações internacionais*. Brasília, Editora Universidade de Brasília.
- D’EPINAY, C. L. (1970). *O refúgio das massas*. Rio de Janeiro, Paz e Terra.
- DURHAM, E. (1984). *A caminho da cidade*. São Paulo, Perspectiva.
- DURKHEIM, É. (2008). *As formas elementares da vida religiosa*. 3 ed. São Paulo, Paulus.
- ____ (2010). *Da divisão do trabalho social*. 4 ed. São Paulo, Martins Fontes.
- ____ (2012) O problema religioso e a dualidade da natureza humana. *Debates do NER*, Porto Alegre, n. 22, ano 13, jul./dez.
- GRENZER, M. (2017). “A proposta ímpar do amor ao imigrante (Lv 19, 33-34)”. In: MOREIRA, A. da S. (org.). *Religião migração e mobilidade humana*. Goiás, Editora da PUC-Goiás.
- INSTITUTO MIGRAÇÕES E DIREITOS HUMANOS (IMDH). (2014|). *Glossário*. Disponível em: <<https://www.migrante.org.br/imdh/glossario>>. Acesso em: 10 dez. 2015.
- LUSSI, C. (2015). “Teorias da mobilidade humana: revisão bibliográfica”. In: DURAND, J. e LUSSI, C. *Metodologia e teorias no estudo das migrações*. Jundiaí, Paco Editorial.
- MAGNANI, J. G. C. (2009). Religião e metrópole. In: MAFRA, C. e ALMEIDA, R. de. (orgs.). *Religião e cidades: Rio de Janeiro e São Paulo*. São Paulo, Terceiro Nome.
- MARCELINO, B. A. de M. (2016). *O imigrante haitiano e a Igreja Adventista do Sétimo Dia em São Paulo: um estudo de caso*. Dissertação de mestrado em Ciências da Religião. São Paulo, Universidade Presbiteriana Mackenzie.
- ____ (2021). *Comunidades evangélicas haitianas: um estudo etnográfico em Guaianases, SP*. Tese de doutoramento em Ciência da Religião. São Paulo, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.
- MARINUCCI, R. (2017). “Crenças”. In: CAVALCANTI, L. et al. (orgs.). *Dicionário crítico de migrações internacionais*. Brasília, UNB.

- MARTINE, G. (2005). A globalização inacabada: migrações internacionais e pobreza no século 21. In: *São Paulo em Perspectiva*. v. 19, n. 3. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-88392005000300001&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em: 27 jan. 2021.
- MARTINS JÚNIOR, Â. (2017). “Solidariedade”. In: CAVALCANTI, L. et al. (orgs.). *Dicionário crítico de migrações internacionais*. Brasília, UNB.
- MOREIRA, A. da S. (org.). (2017). “Apresentação”. In: MOREIRA, A. da S. (org.). *Religião migração e mobilidade humana*. Goiás, Editora da PUC-Goiás.
- ONU NEWS. (2019). *Número de migrantes internacionais no mundo chega a 272 milhões*. Disponível em: <<https://news.un.org/pt/story/2019/11/1696031>>. Acesso em: 12 abr. 2021.
- PEIXOTO, J. (2017). “Comunidade: coletivo de migrantes”. In: CAVALCANTI, L. et al. (orgs.). *Dicionário crítico de migrações internacionais*. Brasília, UNB.
- RIVERA, D. P. B. (2017). “Religião, migração e periferia urbana na América Latina”. In: MOREIRA, A. da. *Religião, migração e mobilidade humana*. Goiânia, Editora da PUC-Goiás.
- SASSEN, S. (2010). *Sociologia da globalização*. Porto Alegre, Artmed.
- SAYAD, A. (1988). *A imigração ou os paradoxos da alteridade*. São Paulo, Edusp.
- SHERINGHAM, O. (2017). “Religião”. In: CAVALCANTI, L. et al. (orgs.). *Dicionário crítico de migrações internacionais*. Brasília, UNB.
- SOUZA, B. M. (1969). *A experiência da salvação*. São Paulo, Duas Cidades.
- TRUZZI, O. (2008). Redes em processos migratórios. *Tempo Social*. Revista de Sociologia da USP, v. 20, n. 1. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/S0103-20702008000100010>>. Acesso em: 29 jun. 2021.
- USARSKI, F. (2013). “O status quo ‘ideal’ da disciplina como referencial”. In: PASSOS, J. D. e USARSKI, F. *Compêndio de Ciência da Religião*. São Paulo, Paulinas e Paulus.
- _____. (2016). “A dinâmica entre migração e religião e o capital analítico da ciência da religião: reflexões sobre o estado da arte e desafios contemporâneos”. In: BAGGIO, F.; PARISE, P. e SANCHEZ, W. L. (orgs.). *Mobilidade humana e identidades religiosas*. São Paulo, Paulus.
- VILAÇA, H. (2008). *Imigração, etnicidade e religião: o papel das comunidades religiosas na integração dos imigrantes da Europa do Leste*. Lisboa, Paulinas Editora.

Os migrantes da América do Sul e suas expressões religiosas na cidade de São Paulo

Paolo Parise¹

Introdução

As migrações se configuram como deslocamentos de pessoas provocados por várias causas, como guerras, perseguição, miséria, situação ambiental, pelo sonho de uma vida melhor ou nova oportunidade. Em muitos casos, fatores de expulsão e de atração interagem constantemente. Nesses movimentos, junto com as pessoas, deslocam-se as visões de mundo, crenças, religiões e códigos de conduta de homens e mulheres que migram. Ao chegar, os migrantes encontram novas culturas e expressões religiosas. Inclusive quando se trata da mesma religião, as devoções, práticas e expressões têm traços bem diferentes. Acontece um estranhamento e uma aproximação, provocando nova interpretação das próprias práticas, alicerçadas na experiência de origem e reformuladas na nova realidade.

Este artigo tem como foco as manifestações religiosas dos imigrantes da América do Sul na cidade de São Paulo. De início, desenharemos o quadro geral da realidade migratória no município

1 Padre scalabriniano. Doutor em Teologia pela Pontifícia Universidade Gregoriana de Roma. Professor no Instituto Teológico São Paulo (Itesp). Diretor do Centro de Estudos Migratórios (CEM), São Paulo. Coordenador da Missão Paz, São Paulo.

para, em seguida, apresentar algumas manifestações religiosas desta população, sem pretensão de esgotar sua imensa variedade e riqueza. Na última parte, serão esboçadas algumas reflexões a partir da análise dos elementos que afloraram anteriormente.

A temática a ser tratada é tão ampla e complexa que torna necessária algumas pontuações. Inicialmente, especificamos que o lugar de onde surge este texto é a realidade multifacetada da Missão Paz. Trata-se de uma entidade dos missionários scalabrinianos, localizada no centro da cidade, que atua desde os anos 1930 com imigrantes e refugiados, oferecendo serviços integrados (Parise, 2016, pp. 409-412). Serão privilegiadas as manifestações religiosas conhecidas a partir deste contexto, mais precisamente no âmbito da paróquia pessoal latino-americana. Realizaremos algumas escolhas no que se refere às inúmeras expressões religiosas, evitando perigosas generalizações. Por último, trataremos, obviamente, de manifestações coletivas, não podendo alcançar a riqueza das que acontecem no âmbito individual ou familiar.

1. Migrantes atuais da América do Sul em São Paulo

A cidade de São Paulo tem sua história associada à chegada de migrantes, sejam internacionais, sejam nacionais. Porém, não se trata de algo que pertence, simplesmente, ao passado, mas continua a ser história contemporânea. Em 2020, o município contava com 367.043 imigrantes em situação regular, enquanto o Brasil contava com 1.504.736².

Parte considerável desta população de imigrantes era originária de países da América do Sul: 167.698 pessoas. Isso representava 45.68% dos imigrantes presentes no município. Considerados por país de origem, emergem os seguintes dados: 99.933 da Bolívia; 17.250 do Peru; 12.887 da Colômbia; 12.411 da Argentina; 10.396 do Paraguai; 5.598 da Venezuela; 4.788 do Chile; 2.558 do Equador;

2 Dados do Sistema de Registro Nacional Migratório (SisMigra) referentes até março de 2020.

1.775 do Uruguai; 56 da Guiana; 24 da Guiana Francesa; 22 do Suriname. Aqui estão contabilizados somente os imigrantes em situação regular.

Diferentemente do início do século passado, em que a maioria dos imigrantes vinha do hemisfério Norte, em particular da Europa, hoje São Paulo tem um crescente fluxo de imigrantes originário da América do Sul, revelando o espelho da tendência mais geral no continente, isto é, o aumento da migração intrarregional (*Organización Internacional para las Migraciones*, 2019)³. Este fenômeno ocorre devido a um conjunto de fatores, que inclui o impulso do processo de integração do Mercosul, menos burocracia para se estabelecer num país vizinho, melhores oportunidades na América do Sul num momento em que ficou mais difícil conseguir trabalho, bem como a chance de imigrar para a Europa e para os Estados Unidos.

Do ponto de vista cronológico, observamos que se trata de fluxos bem diferentes. No caso dos venezuelanos, estamos ante um grupo recente que, em sua maioria, chegou na cidade nos 2018, 2019 e 2020. Por outro lado, a imigração chilena é, predominantemente, de várias décadas anteriores, quando alguns deixaram o país devido à perseguição, à ditadura militar de Pinochet. Outros ainda, como os bolivianos, apresentam um fluxo inicial nos anos 1950, com intensidade crescente a partir da década de 1980 (Silva, 1997, pp. 82-97). No caso dos colombianos, a intensificação acontece a partir da adesão da Colômbia ao Acordo sobre Residência para Nacionais dos Estados Partes do Mercosul e Países Associados, que se torna efetivo a partir de 2014 (Peña Ruíz, 2019). Antes, a entrada em território brasileiro acontecia, essencialmente, por meio da solicitação de refúgio. Ao mecanismo de solicitação de refúgio os colombianos preferem a autorização de residência no Brasil, dada a demora da tramitação antes de receber o deferimento ou indeferimento por parte

3 Na parte em que são expostas as principais características e novidades na América do Sul, logo após fazer referência à intensificação da migração venezuelana, observa-se que a migração intrarregional é sempre mais importante na América do Sul.

do Comitê Nacional para os Refugiados (Conare). Esta mudança de possibilidade de regularização migratória abriria a oportunidade de analisar as tipologias de regularização migratórias escolhidas pelos vários grupos, mas isso exigiria análise aprofundada e extensa.

Neste cenário imigratório para a cidade de São Paulo, é importante destacar, embora de maneira geral, a presença feminina. As mulheres representam 48% das pessoas que vêm da Venezuela; 46% da Bolívia e do Equador; 43% do Peru e Paraguai; 42% da Colômbia; 41% da Argentina; 39% do Chile; 38% do Uruguai. Nos três países com a mais baixa quantidade de imigrantes, a presença feminina representa 50%, no caso da Guiana Francesa e Suriname, e 30% da Guiana. Observamos, assim, maior frequência de mulheres nos casos da Venezuela, Bolívia e Equador, seguidos pelo Peru e Paraguai.

Em muitas manifestações religiosas, existem papéis reservados aos homens, e outros às mulheres. Pensamos, por exemplo, nas *sahumadoras*, mulheres peruanas que, durante a procissão do *Señor de los Milagros*, carregam um recipiente espalhando fumaça aromática, chamada *sahumerio*, semelhante ao incenso. Assim abrem o caminho para a procissão, purificando o ambiente para que em seguida passe o andor, carregado pelos homens.

2. Suas expressões religiosas

Por razões esquemáticas, dividimos esta parte em festas marianas, manifestações religiosas relacionadas a Jesus Cristo ou alguns santos, manifestações pré-coloniais ou ancestrais, manifestações ligadas às etapas da vida e expressões religiosas do Dia dos Mortos. Contudo, a divisão não é tão distinta, pois existem muitas nuances. Por exemplo: uma festa mariana assimilou elementos pré-cristãos presentes antes da chegada dos colonizadores; uma celebração ligada a uma etapa da vida, como nascimento ou morte, mistura elementos cristãos e ancestrais.

Podemos reunir, num primeiro grupo, as principais festas marianas que os imigrantes da América do Sul, ao se deslocarem

para São Paulo, levam, celebram e recriam na nova realidade urbana. Da Argentina, *Nuestra Señora de Luján* (8/5); da Bolívia, *Virgen de Copacabana* (5/8), *Virgen de Urkupiña* (15/8), *Virgen del Socavón* (2/2), *Virgen de Cotoca* (8/12); do Chile, *Virgen del Carmen* (15/7); da Colômbia, *Virgem de Chiquinquirá* (9/7); do Equador, *Nuestra Señora de la Presentación del Quinche* (21/11); do Paraguai, *Virgem de Caacupé* (8/12); do Peru, *Virgen de Chapi* (1/5), *Nuestra Señora de la Merced* (24/9), *Virgen de la Nube* (28/10)⁴ cuja imagem é pintada no outro lado da pintura do *Señor de los Milagros*; da Venezuela, *Virgem de Coromoto* (11/9), *Divina Pastora*, (14/1) e *Virgen del Valle* (8/9).

Cada uma apresenta particularidades e traços devocionais recriados no novo contexto, apresentando elementos de continuidade e descontinuidade com as festas no país de origem. Na maioria dos casos, a data da festa tem de ser renegociada na nova realidade e deslocada para o final de semana mais próximo.

Não podendo retomar uma a uma, limitamo-nos a apresentar algumas festas marianas que os imigrantes da Bolívia, Colômbia e Peru celebram em São Paulo. Estas, em grande parte, são o resultado da síntese de elementos religiosos ancestrais que se fundiram com elementos cristãos no processo de colonização. Por exemplo, o culto indígena ancestral andino, à *Pachamama* (Mãe Terra), incorporou elementos do catolicismo, como a devoção à Virgem Maria, com a chegada da colonização hispânica e a imposição de outro sistema de crenças (Silva, 2003). Surge, assim, a devoção à *Virgen de Copacabana*, presente entre os pacenhos. Ao mesmo tempo, a *Virgen de Copacabana* não esgota a diversidade de expressões religiosas. Entre os *cochabambinos*, encontramos a *Virgen de Urkupiña*, e a *Virgen del Socavón* entre os mineiros, que os protege enquanto trabalham debaixo da terra na extração de minérios. Na Bolívia oriental nos deparamos com a *Virgem de Cotoca*, padroeira de Santa Cruz. Importante observar que a *Virgen de Urkupiña* – apesar de seu caráter

4 A *Virgen de la Nube*, que no Equador é celebrada no dia 30 de dezembro, no Peru foi associada à festa do *Señor de los Milagros*, cuja data é 28 de outubro.

a princípio regional – vem se afirmando, nacionalmente, por ter sido proclamada pela igreja católica da Bolívia como devoção mariana de integração nacional. Esta progressiva relevância se deve à sua localização na região central da Bolívia, de fácil acesso aos peregrinos, e ao ritual do empréstimo da pedra presente nesta devoção⁵.

Estas devoções marianas, em maior ou menor medida, podem ser encontradas entre os bolivianos que moram em São Paulo, reproduzindo as festas em continuidade e descontinuidade com as práticas da terra de origem.

Isso fica evidenciado nos elementos que as festas marianas põem em cena a cada ano, tornando estas festas cada vez mais próximas das realizadas na Bolívia e, ao mesmo tempo, cada vez mais distantes, em razão dos elementos que vão sendo incorporados como forma de dialogar com o contexto em que se reproduzem. Entretanto, vale lembrar que o elemento dinamizador deste ciclo de festas é o compromisso assumido com a Virgem e com o grupo de retribuir as dádivas recebidas ao longo do ano, permitindo, assim, o renascimento anual do ciclo de festas marianas em São Paulo. (Ibid., pp. 167-168)

Sem dúvida, entre todas as festas marianas celebradas em São Paulo, destacam-se as da *Virgens de Copacabana* e *Urkupiña*. Os colombianos que migraram para São Paulo também trouxeram uma tradição religiosa conhecida como *Noche de Velitas*. Da mesma forma que no país de origem, em 7/12, véspera da festa da Imaculada Conceição, colocam, à noite, velas acesas nas janelas ou portas das casas, nas calçadas, ou em espaços públicos. Em algumas ocasiões, um grupo de colombianos se organizou e colocou as velas na escadaria da igreja Nossa Senhora da Paz.

5 Os peregrinos sobem o morro onde se localiza a gruta da *Virgen de Urkupiña* quebram, com marretas, pedaços de pedras que são levados aos pés da Virgem para serem abençoados. As pedras representam a quantidade de bens que serão adquiridos durante o ano na forma de empréstimo. Os fiéis se comprometem a devolver, no ano seguinte, as mesmas pedras à montanha de onde foram retiradas.

Entre os paraguaios que migraram para São Paulo, a festa da *Virgen de Caacupé*, em dezembro, marca o momento de voltar para visitar os familiares na terra de origem. Há vários anos, após a celebração da festa na igreja Nossa Senhora da Paz, de 1 a 10 de dezembro, a maioria volta de férias. A celebração se apresenta como um momento de festa devocional, com traços de espiritualidade típicos, consolidação comunitária e reivindicação coletiva. (Barelli, 2014)

Podemos reunir, num segundo grupo, as manifestações religiosas relacionada a Jesus Cristo ou alguns santos. Entre os peruanos, destacamos: *Señor de los Milagros* (28/12), *San Lorenzo* (10/8) e *San Martin de Porres* (3/11). Este tem sua devoção presente também entre os bolivianos. Já entre os chilenos, o destaque é Santo Alberto Hurtado (18/8).

A manifestação religiosa do *Señor de los Milagros* congrega milhares de fiéis em Lima, (Peru). É reproduzida, em São Paulo, da mesma forma que em outras cidades do mundo onde há imigrantes peruanos. Aqui, a grande festa é precedida por uma novena nos meses anteriores. Esta caminhada de preparação desemboca na grande procissão, com o andor do *Señor de los Milagros* carregado por 12 homens e a presença de *sahumadoras*, que abrem o caminho. Com o passar do tempo, por várias razões, estruturaram-se dois grupos na cidade: a *Hermanidad del Señor de los Milagros*⁶, com sede na Igreja da Consolação e, seguindo os estatutos do Peru, um grupo de peruanos e peruanas com base na Igreja Nossa Senhora da Paz. Enquanto os membros do primeiro grupo realizam a procissão apenas com homens carregando o andor, o segundo apresenta um traço interessante, que mostra como a festa é recriada fora do contexto original: as mulheres também o carregam. No Peru, esta função é exclusivamente masculina. Provavelmente, a organização

6 Associação religiosa responsável por difundir e organizar a festa e a procissão do *Señor de los Milagros*. Inicialmente presente só em Lima, com a emigração peruana começaram a surgir várias irmandades, mundialmente.

menos formal e institucionalizada abre espaço para esta modificação, enquanto a *Hermandad del Señor de los Milagros* possui estatutos de acordo com a matriz de Lima, com menos espaço às mudanças.

As manifestações pré-coloniais ou ancestrais impregnam a maioria dos rituais e expressões religiosas, mas, em alguns casos, se destacam com mais intensidade. A primeira e mais celebrada em São Paulo está ligada à comunidade boliviana, a festa de *Alasitas*:

Nesta festa se cultua uma deidade andina denominada de *Ekeko*, ou “deus da abundância”, à qual se pede tudo o que se deseja alcançar. Segundo Paredes (1973), esta tradição remonta ao período anterior à conquista espanhola e estaria relacionada às festividades do solstício de verão. Sua representação era feita em ouro, prata, estanho, pedra e até mesmo em barro, com traços indígenas e não usava roupas, já que ostentava um proeminente falus, simbolizando a fertilidade e a virilidade. Na época colonial a Igreja Católica tentou erradicar esta “idolatria”, porém, sem grande sucesso. Na verdade, a tradição foi “reinventada”, ganhando novos elementos, como, por exemplo, a estatueta recebeu uma vestimenta semelhante à de um *cholo*, assumindo, desta forma, os traços de um “mestiço”. A sua função simbólica fertilizadora também ficou ocultada, enfatizando-se os seus poderes de provedor dos bens necessários à sobrevivência da família e, num contexto de migração e de reprodução do capital sem limites, ele passou a ser o “patrão da fortuna”. O ritual consiste em comprar antes do meio-dia do dia 24 miniaturas de casas, carros, máquinas de costura, passaportes, malas de viagem, diplomas e, é claro, muitos dólares, euros e reais, os quais devem ser apresentados a um sacerdote andino chamado *Yatiri*, que deve fazer o ritual da *Ch'alla*, uma libação à Pachamama (Mãe Terra), para que ela transforme as representações em dádivas reais. Depois de ter feito o ritual andino, recomenda-se também receber a benção do sacerdote católico, que em geral se faz presente, pois para os devotos bolivianos “a benção nunca é demais”. (Silva, 2012, pp. 22-23)

Outra festa importante é o *Inti Raymi* que, em quéchua, significa Festa do Sol. É uma das festividades mais importantes dos países andinos (na Bolívia, no Peru e Equador) e marca o solstício de inverno do hemisfério Sul, correspondendo à mudança de estações e início do ano novo Inca. Para entender esta festa temos que voltar aos povos originários da América do Sul que viviam da agricultura e celebravam ritos em devoção à Mãe Terra (*Pachamama*) e ao pai Sol (*Inti*). De acordo com a tradição, os nobres do Império Inca se consideravam filhos naturais do sol e, por isso, precisavam oferecer sacrifícios e oferendas à divindade. No Peru, o local mais importante de realização da cerimônia era, e continua sendo, a fortaleza de *Sacsayhuamán* (próxima de Cuzco), no dia 24/6. Na Bolívia, a festa é realizada às margens do lago Tiwanaku, em Copacabana, onde, segundo a lenda, teria surgido a cultura inca.

Em São Paulo, um grupo de bolivianos foi o primeiro a celebrar este momento com rituais próprios. As pessoas se reúnem bem cedo, com vestimentas, danças, muitos simbolismos – que remontam a uma parte do que foi o Império Inca – e aguardam o nascer do sol. Recentemente, porém, esta celebração começou a ser realizada por um grupo de equatorianos, num contexto mais familiar, e por uma coletividade de peruanos recém-chegada à cidade de São Paulo, originários da cidade de Pisac, próxima de Cuzco.

Do ponto de vista antropológico e religioso, a maioria das culturas e tradições religiosas pontuam as etapas principais da vida do ser humano – como o nascimento, a entrada na vida adulta, o matrimônio e a morte – com rituais religiosos. Isso acontece também entre os vários grupos de imigrantes da América do Sul presentes em São Paulo. Exemplo disso ocorre entre os bolivianos, na festa do batismo e no primeiro corte de cabelo. Neste momento, as relações de reciprocidade entre os membros do grupo se fortalecem por meio do compadrio. Na data do batismo, é realizado o ritual religioso católico numa igreja, enquanto na saída “[...] inicia-se o outro, o de consolidação das relações de compadrio, simbolizadas nos cumprimentos e nas *mixturas* (papel picado) jogadas na cabeça dos novos compadres e

comadres” (Silva, 2003, p. 67). No pátio da igreja é costume *cha'llar*, oferecendo um gole de bebida alcoólica à *Pachamama* em agradecimento. Depois, todos se dirigem ao salão, onde um conjunto musical anima a festa. Os convidados trazem *aynis*,⁷; os anfitriões oferecem bebidas para acolhê-los. Porém, antes de tomar a cerveja ou outra bebida alcoólica acontece a *cha'lla*. Mais tarde, ocorre o ritual da *rutucha*, ou seja, do primeiro corte de cabelo:

O primeiro a cortar uma mecha de cabelo é o padrinho de *rutucha*, que deverá oferecer uma quantia significativa de dinheiro, a qual é colocada num prato ao lado, em meio a alguns cereais, como o arroz batata, milho etc. Em seguida, os compadres brindam e *ch'allan* a oferenda, desejando sorte à criança. O mesmo ritual é repetido por todos os que desejarem oferecer algo à criança e, assim, entrar na dinâmica da dádiva, que implica dar, receber e retribuir. (Silva, 2005, p. 48)

Outra etapa a destacar refere-se às manifestações religiosas que envolvem a morte e o período de luto. Podemos tomar como exemplo o ritual funerário *aymar*, entre os bolivianos. Além do enterro e um ritual realizado oito dias depois, existe a celebração do *Cabo de Año*, isto é, do primeiro ano desde a morte (Kessel, 2001). Depois de 12 meses, acaba o período de luto. Realiza-se, então, uma celebração particular, preparando *chicha de maíz*, abundante comida e bebida. Normalmente, a família procura o padre para uma missa e bênção ao mesmo tempo em que realiza uma visita coletiva ao túmulo. Enquanto na terra de origem se queimam as roupas do luto no túmulo, em São Paulo isso acontece em outros locais. A partir deste momento, a pessoa viúva pode começar um novo relacionamento.

Uma das manifestações religiosas que queremos sublinhar se refere ao Dia dos Mortos, cuja comemoração é mais um exemplo

7 Não é fácil traduzir o termo quéchua *ayni*, que pode significar intercâmbio, oferta, presente, retribuição. Precisa ser compreendido dentro da cosmovisão na qual tudo está interligado no mundo. Este conceito de reciprocidade está presente nas comunidades andinas, nas quais um membro ajuda o outro e isto se transforma em recebimento de algo em troca.

de como a religiosidade é recriada e ressignificada em diálogo com o novo contexto. Entre a coletividade boliviana, o espaço sagrado começa a ser preparado no dia anterior, 1/11, quando se organiza um altar com comidas e bebidas ligadas ao gosto da pessoa falecida. Acredita-se que as almas chegam neste momento, por isso tudo deve estar organizado:

Além das comidas e da foto do(a) falecido(a), o que chama a atenção são os pães antropomórficos, imitando figuras humanas, e os zoomórficos, imitando animais, como a lhama e o condor, animais típicos da região andina. Eventualmente, é possível observar também a presença de folhas de coca e chicha, bebida fermentada do milho. (Ibid., p. 49)

No Dia de Finados, ao meio-dia, o altar é desfeito e a festa se desloca para o cemitério. Sobre o túmulo, são colocadas as comidas e bebidas e, após um momento de oração, acontece a partilha dos alimentos. Entre os bolivianos, “[...] a comensalidade é uma forma de unir vivos e mortos num desejo constante de afirmação da vida, neste mundo ou para além dele” (ibid., p. 50).

Com traços semelhantes aos bolivianos da região andina, mas com particularidades típicas, a pequena coletividade equatoriana, em São Paulo, celebra seus falecidos indo ao túmulo de seus entes queridos. Ali executam orações, cantos e compartilham as comidas preferidas dos mortos como um modo de homenageá-los e comunicar-se com eles, pois creem que a morte é apenas um passo para outra vida, semelhante a esta. Entre as comidas típicas, destacam-se as *guaguas de pan*, feitas com farinha de trigo e em forma de figuras de massa, que lembram os mortos, em especial, as crianças (por isso o nome *guagua*, que, em quéchua, significa criança). No Equador, a farinha de milho é processada com grãos obtidos na primeira colheita realizada nos Andes. A *colada morada* é uma bebida preparada à base de milho preto, mirtilo andino, amora, abacaxi, casca de abacaxi, laranja e outras frutas e ervas.

3. Algumas reflexões iniciais

Depois desta sintética apresentação, numa perspectiva predominantemente fenomenológica, por meio da observação direta de manifestações religiosas dos imigrantes da América do Sul em São Paulo, voltamos a ressaltar que não foi nossa intenção esgotar a amplitude, riqueza e diversidade das manifestações. Fizemos referência às que tivemos acesso. De maneira análoga, nesta parte mais reflexiva, não pretendemos exaurir as possibilidades interpretativas das manifestações descritas. Num primeiro momento, faremos referência a contribuições gerais relativas ao papel da religiosidade do migrante ao longo da jornada migratória; num segundo, focalizaremos o caso mais específico das manifestações religiosas dos imigrantes da América do Sul que se deslocam para São Paulo.

Marinucci (2014) sintetizou e analisou a relação entre migrações internacionais e religião a partir de estudos realizados com migrantes de várias tradições religiosas e contextos geográficos diferentes, querendo

[...] abordar justamente o tema da dimensão religiosa na vida dos migrantes, ressaltando como a pessoa que possui uma cosmovisão religiosa possa utilizar sua religiosidade como um recurso simbólico para enfrentar os diferentes desafios inerentes à migração. De forma específica, no processo de integração na nova terra o migrante se depara com numerosas situações conflitivas e sofridas. É aqui que a dimensão religiosa pode dar um importante suporte psicossocial, oferecendo proteção diante das adversidades, ajudando o migrante a reinterpretar e dar sentido à sua biografia, resgatando sua dignidade e favorecendo o processo de diálogo e incorporação na sociedade de chegada.

O autor se limita a focar “[...] o fator religioso enquanto fonte de proteção, sentido, dignidade e diálogo com a cultura da terra de chegada” (ibid.). Em face da situação de desenraizamento social e cultural, sensação de desamparo e insegurança, a religiosidade tem

uma função de proporcionar proteção. Esta se concretiza, inclusive, no apoio oferecido pela própria comunidade religiosa de acolhida. Entretanto, o imigrante necessita compreender e ressignificar suas escolhas depois de ter deixado a terra de origem e familiares, experimentando, às vezes, sentimentos de culpa. A religiosidade oferece, assim, não só refúgio e proteção, mas um recurso simbólico para dar sentido a tantos sofrimentos gerados no processo migratório. Outra realidade comum experimentada pelos imigrantes é o contexto de marginalização, preconceito e xenofobia. Esta situação pode gerar experiências de rejeição. A religiosidade proporciona uma saída que permite ao imigrante recuperar sua autoestima, resgatando a dignidade negada ou desprezada por parte da sociedade de acolhida. Outro grande desafio que o imigrante enfrenta se refere ao processo complexo e dinâmico de integração. Nesta etapa, entra em jogo a reconfiguração da identidade e cosmovisão, negociando as frustrações geradas depois de muitas expectativas e sonhos não realizados. A religiosidade é um importante recurso para ajudar no processo de inserção, sem perder a bagagem construída na terra de origem. A comunidade religiosa de acolhida desenvolve importante papel no processo de encontro e diálogo.

Longe de ser uma fuga da realidade, a religiosidade muitas vezes representa um caminho de enfrentamento simbólico da mesma, um instrumento de resistência e de resiliência, uma fonte de humanização diante da xenofobia, da exploração trabalhista e da criminalização dos migrantes. (Ibid.)

Neste sentido, a dimensão religiosa é importante para entender o fenômeno migratório em todas as suas etapas, especialmente no momento de chegada e estabelecimento na nova realidade.

No contexto mais específico, numa perspectiva etnográfica, Silva (2005) estudou os bolivianos em São Paulo, principalmente os trabalhadores no ramo da costura, analisando suas expressões religiosas, com destaque para as marianas. O autor apresentou as transformações e ressignificações das festas celebradas na capital paulista.

Retomamos algumas contribuições em relação aos significados e funções destas expressões religiosas e suas conexões com a festa, o ambiente rural de origem, as comidas, bebidas e as danças.

Inicialmente, a festa religiosa torna-se o momento de reverter a imagem negativa construída em São Paulo. A sociedade local edificou imagens estigmatizadas e preconceituosas dos bolivianos, veiculadas e alimentadas pelos meios de comunicação social. São descritos como pessoas em situação irregular (utilizando o termo “clandestino” ou “ilegal”), vítimas de trabalho análogo ao escravo, pobres e com pouca cultura. Perante esta realidade, que afeta a autoestima, os imigrantes procuram, de várias formas, se afastar da imagem negativa associada ao seu grupo. A realização de festas religiosas é uma forma importante de reforçar o sentimento de pertença e afirmar a riqueza e beleza cultural, às vezes beirando a ostentação (Silva, 1997).

As manifestações religiosas também são o lugar em que o sentimento de pertença a uma origem comum emerge com força, explicitando-se nas comidas, bebidas, vestimenta, danças, músicas, bandeiras, cores e outros elementos. Tudo lembra a pátria distante e presente em cada detalhe. Ao mesmo tempo, a experiência da origem comum não anula as diferenças étnicas, culturais, regionais, por exemplo, entre aimará e quéchua. Nem anula as diferenças sociais, remarcando o *status* de cada um. (Silva, 2003)

Neste sentido, a quantidade e a variedade de festas realizada pelos bolivianos em São Paulo representa, entre outras coisas, a permanência de um *ethos* camponês marcado pela lógica festiva de um catolicismo rústico dinamizado pelos ciclos da natureza e pela cooperação recíproca. Porém, num contexto urbano e organizado pela produção capitalista, esta concepção de tempo muda, bem como a de espaço, cuja unidade só é restabelecida no âmbito da festa recriada por eles periodicamente na cidade. (Ibid., pp. 166-167)

Outro elemento das sociedades andinas, especialmente das rurais, é o fato de se organizar a partir do valor da reciprocidade,

fundamentando as relações econômicas, sociais e culturais. Esta dimensão continua presente e, ao mesmo tempo, é transformada na realidade urbana nova. Um exemplo é a persistência do *ayni*, que, no contexto rural, consiste na retribuição de um serviço de maneira semelhante quando necessário. No ambiente urbano de São Paulo, essa retribuição se transforma numa ajuda ao organizador da festa, especialmente com bebida.

A comensalidade, sempre presente nas manifestações religiosas, fortalece e amplia as relações sociais. Para a população andina, comida e bebida estão ligadas a uma cosmologia que dá suporte e sentido (ibid.). O ritual da *ch'alla* representa bem isso, explicitando a gratidão à *Pachamama* pelos dons recebidos:

Junto com a comida, também as danças estão impregnadas de profundo significado: Entre as danças apresentadas nas festas marianas, destacam-se a cueca, os caporales, a diablada, os tinkus, llamerada, tobas entre outras. Cada uma expressa elementos de um passado sociocultural evocado de forma mítica e, uma vez reproduzidas num novo contexto, passam a veicular uma identidade cultural, étnica ou social. (Ibid., p. 183)

Os grupos folclóricos que se apresentam nas festas marianas têm motivação subjacente ao ato de dançar – a devoção à Virgem – devido a algum favor que o dançarino almeja ou para pagar uma promessa alcançada (ibid.). Além disso, nas festas devocionais e outros contextos, as danças exercem papel de coesão e agregação social dos imigrantes que enfrentam desagregação, preconceitos e isolamento em São Paulo.

A partir do que foi levantado na descrição das manifestações religiosas, observa-se a coexistência de práticas que manifesta uma cosmovisão ancestral com outras, ligadas ao catolicismo oficial. A presença do padre na celebração dos sacramentos ou bênção relacionada a algo específico, como um novo carro, sempre é acompanhada pela realização da “[...] *Ch'alla*, que é uma oferenda à *Pachamama*, para que esta afaste os maus fluidos, ou seja, a inveja” (Silva, 1997, p. 220).

Em geral, utilizam cerveja ou champanhe e, antes do tomar a bebida, o primeiro gole é oferecido à *Pachamama*. Em alguns casos, no mesmo evento em que se faz presente um padre, também há o *yatiris*, sacerdote andino.

Após apresentarmos algumas expressões religiosas dos imigrantes da América do Sul em São Paulo, aproveitamos para esclarecer que não foi nossa intenção dar um juízo de valor a respeito da fé subjacente e nem da experiência religiosa, sempre pessoal. Nosso intento foi refletir sobre algumas transformações das expressões religiosas no novo contexto e sobre as funções que exercem na vida dos imigrantes, apresentando-se como mecanismos de manutenção da identidade e da resistência ante os desafios na nova realidade urbana. A religiosidade proporciona proteção, oferece recursos simbólicos para dar sentido ao sofrimento, contribui na recuperação da autoestima e da dignidade, ajuda no processo de inserção no novo contexto, recupera o sentimento de pertença a uma origem comum, organiza as pessoas a partir da dimensão da reciprocidade e da solidariedade. Afinal, é um importante recurso simbólico para enfrentar os diferentes desafios inerentes à migração.

Referências

- BARELLI, A. I. (2014). *La Virgen de Caacupé como símbolo de paraguayidad en Bariloche, Argentina (1970-2012)*. Disponível em: <<https://www.elsevier.es/es-revista-latinoamerica-revista-estudios-latinoamericanos-83-pdf-S1665857414701061>>. Acesso em: 28 jun. de 2021.
- IMIGRANTES INTERNACIONAIS REGISTRADOS. (2020). Disponível em: <<https://www.nepo.unicamp.br/observatorio/bancointerativo/numeros-imigracao-internacional/sinre-sismigra/>>. Acesso em: 29 maio 2021.
- KESSEL, J. V. (2001). El ritual mortuorio de los Aymara de Tarapacá como vivencia y crianza de la vida. *Chungará*, Arica, Universidad de Tarapacá, n. 2, Julio.
- MARINUCCI, R. (2014). *A religiosidade do migrante como fonte de proteção, sentido, dignidade e diálogo*. Disponível em: <<https://www.migrante.org.br/pastoral-da-mobilidade-humana/a-religiosidade-do-migrante-como-fonte-de-protecao-sentido-dignidade-e-dialogo/>>. Acesso em: 25 maio 2021.

- ORGANIZACIÓN INTERNACIONAL PARA LAS MIGRACIONES (OIM). (2019). *Informe sobre las Migraciones en el mundo 2020*. Ginebra, pp. 108-110.
- PARISE, P. (2016). "A Missão Paz e a acolhida a imigrantes haitianos e haitianas em São Paulo". In: BAENINGER, R et al. (orgs.). *Imigração haitiana no Brasil*. Jundiaí, Paco Editorial, pp. 409-425.
- PEÑA RUÍZ, D. A. (2019) *Migraciones colombianas*. Campinas: Núcleo de Estudos de População.
- SILVA, S. A. da. (1997). *Costurando sonhos: trajetória de um grupo de imigrantes bolivianos que trabalham no ramo da costura em São Paulo*. São Paulo, Paulinas.
- _____. (2003) *Virgem/mãe/terra: festas e tradições bolivianas na metrópole*. São Paulo, Hucitec: Fapesp.
- _____. (2005). *Bolivianos: a presença da cultura andina*. São Paulo: Companhia das Letras.
- _____. (2012). "Bolivianos em São Paulo: dinâmica cultural e processos identitários". In: BAENINGER, R. (org.). *Imigração boliviana no Brasil*. Campinas, Núcleo de Estudos de População-Nepo/Unicamp, Fapesp, CNPq, UNFPA.

Os migrantes muçulmanos e suas expressões religiosas na cidade de São Paulo

Atila Kus¹

Introdução

A presença islâmica no Brasil remonta ao período colonial. Alguns líderes religiosos muçulmanos presumem que os membros da comunidade islâmica da Península Ibérica, que sofreram perseguições da Inquisição, estiveram entre os primeiros a chegarem ao solo brasileiro com a tripulação que acompanhou Pedro Álvares Cabral. Porém, esta suspeita ainda não foi confirmada.

Estudos sobre a migração islâmica ao Brasil revelam que é possível fazer uma classificação em três etapas deste fenômeno. A primeira etapa é a migração forçada de escravizados africanos. Estes, junto com os demais escravizados adeptos de outras religiões, tentaram preservar suas identidades étnico-culturais e religiosas por meio de uma união com todos que partilhavam da mesma condição que eles: a escravidão. Segundo dados obtidos durante a pesquisa que deu origem a este texto, os imigrantes forçados ao deslocamento sofreram mudanças, ressignificações e construções identitárias. No decorrer do

1 Mestre em Ciência da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). Doutorando no Programa de Estudos Pós-graduados em Ciência da Religião da PUC-SP. Membro do Centro de Estudos das Religiões Alternativas de Origem Oriental no Brasil (Ceral) da PUC-SP e do Grupo de Trabalho Oriente Médio e Mundo Muçulmano da Universidade de São Paulo (USP).

tempo, devido às várias revoltas encabeçaram, foram reprimidos, e sua identidade religiosa sofreu demasiados sincretismos que resultaram na sua dissolução.

A segunda etapa é a imigração árabe voluntária iniciada no final do século XIX e início do XX. Apesar do fluxo contínuo, esta etapa também revela perdas, mudanças, reconstruções e ressignificações identitárias mais brandas em relação à anterior. Isto se deve a circunstâncias políticas, sociais e governamentais.

A terceira etapa é a observada na atualidade, que não conta apenas com os imigrantes árabes que vieram na etapa anterior, que, por muito tempo, permaneceram como uma colônia fechada. A atual imigração islâmica possui uma diversidade étnica desde os árabes até os indonésios. Durante 2014, 2015 e 2016, houve uma escalada de número de imigrantes oriundos dos países de maioria muçulmana, principalmente da Síria, quando a guerra civil teve repercussão internacional.

Este artigo analisa o fluxo migratório de islâmicos da última etapa. Faz-se um recorte temporal que avalia a década de 2010, quando, como citado, houve uma escalada de números de imigrantes muçulmanos oriundos dos países de maioria muçulmana. Portanto, consta, também, uma diversidade de motivos da migração. Pode-se falar desde a guerra, no caso dos sírios, até os grupos que vêm com missões.

O principal objetivo desta pesquisa foi analisar quais foram os modos de preservação de identidades e expressões religiosas dos migrantes muçulmanos. A princípio, pensou-se numa pesquisa empírica baseada em entrevistas com imigrantes, porém, devido às condições pandêmicas, não foi possível. Por isso, Em vez do método mencionado, optou-se pelo método de observação participante, tendo em vista que o próprio autor é um imigrante que chegou ao Brasil no recorte temporal selecionado.

Entre as várias circunstâncias analisadas, constatou-se que os imigrantes tiveram a religião como uma das bases para a preservação da própria identidade. Apesar de haver teorias de assimilação no

campo dos estudos migratórios, isto pouco se observou no caso de imigrantes muçulmanos, levando-se em consideração, claro, as ressignificações e reformulações das identidades e concepções religiosas devido às diferenças no comportamento de comunidades religiosas e corpos clericais.

1. Uma breve contextualização sobre a presença islâmica no Brasil

Os estudos sobre o Islam no campo acadêmico brasileiro – e ocidental em geral –, ainda que raros, têm crescido desde o ataque às Torres Gêmeas do *World Trade Center* nos EUA, em 11/9/2001. Esta data, por mais que seja vista como infeliz e trágica pelos muçulmanos, devido à difamação que trouxe consigo contra a religião islâmica, causou ondas de interesse acadêmico e popular para conhecer, de fato, o Islam, ainda mais para as lideranças muçulmanas. Após esta data, o número de conversões ao Islam cresceu mundialmente. É cada vez maior o número de muçulmanos não árabes nas mesquitas da cidade de São Paulo. Um dos demonstrativos disto é o apertuguesamento de rituais como os sermões de sexta-feira. Devemos deixar claro que os rituais islâmicos são realizados em árabe por ser esta a língua original do livro sagrado dos muçulmanos: o Alcorão. Porém, práticas como ensino da religião, sermões de sexta-feira etc., diferente de alguns anos anteriores, registram marcas de abasileiramento. Mesmo que os *sheikhs* não falem português, os sermões são traduzidos, em geral, para este idioma a fim de que compreendam os ensinamentos passados durante as aulas ou sermões. Portanto, observa-se um crescimento do Islam, em primeiro lugar, causado pelas conversões e, em segundo lugar, pelo crescente número de descendentes de árabes que não têm domínio suficiente sobre o idioma dos antepassados e registram aproximação com a religião islâmicas.

Embora o foco deste artigo seja a migração islâmica na segunda década do século XXI, é importante fazer uma breve análise da presença islâmica no Brasil para contextualizar e compreender melhor

sobre o porquê dos assuntos posteriormente abordados. Por esta razão, faremos uma breve viagem na história do Brasil a partir da chamada descoberta do país pelos portugueses, passando pela famosa revolta dos malês e chegando, enfim, na migração árabe em meados do século XIX e início do XX. Assim, esperamos traçar caminhos para o entendimento sobre a atual situação dos migrantes muçulmanos na cidade de São Paulo e as maneiras da preservação ou reconstrução de suas identidades por meio da religião, neste caso, do Islam.

Uma afirmação de Castro e Vilela (*ibid.*), o *sheikh* Ragip al-Jarrahi, líder de uma comunidade islâmica sufi presente no Brasil, remonta a presença islâmica no solo brasileiro ao período colonial do país. Segundo ele, a tripulação que acompanhava Pedro Álvares Cabral contava com a presença de muçulmanos que se converteram ao cristianismo forçadamente, sob as condições da inquisição. Estes muçulmanos estiveram com a equipe que esteve no território brasileiro pela primeira vez e, portanto, segundo esta visão, o Islam é uma religião tão antiga quanto o cristianismo no país. Porém, segundo as mesmas lideranças, a primeira comunidade muçulmana no Brasil não preservou sua identidade islâmica e, no decorrer do tempo, se desfez até que o tráfico negreiro trouxe, entre os escravizados² africanos, aqueles que eram muçulmanos.

Contudo, a presença islâmica, de certa forma, foi dissolvida devido às conjunturas político-religiosas do período imperial. Tratando-se de um país onde havia uma religião oficial – no caso do Brasil imperial, o catolicismo oficial e hegemônico –, as demais expressões religiosas eram proibidas de construir seus templos e manifestarem suas tradições publicamente. Observa-se esta situação tanto nas religiões dos escravizados e ex-escravizados africanos como também para aqueles que não se encontravam na condição de escravidão, mas que não pertenciam à religião hegemônica. O exemplo de protestantes que compunham a sociedade brasileira da época imperial – que, no mesmo espaço, eram estranhos devido às suas tradições

² Adota-se, aqui, o uso do conceito de escravizado baseado em Brito (2017).

religiosas – é vastamente abordado por Willems (1940) e nos ajuda a compreender melhor a relação entre Estado e religiões. Portanto, os muçulmanos, que compunham cerca de 20% dos escravizados, esqueceram ou adaptaram suas expressões religiosas ao novo ambiente no decorrer do tempo. Por isso, o sheikh Abd al-Rahman al-Baghdadî, que esteve no Brasil entre 1866 e 1869, relata que os muçulmanos reduziam seus jejuns no mês de Ramadan, rezavam de forma diferente e as mulheres não se cobriam. Conforme o sheikh al-Baghdadî, devido à influência dos muçulmanos na Revolta dos Malês, em 1835, eram proibidos de manifestarem a própria religião explicitamente, uma das razões de retaliações, prisão perpétua ou deportação à África (Al-Baghdadî, 2014). Por isso, na maioria dos casos, observou-se o sincretismo religioso, por exemplo, o batismo das crianças muçulmanas nas igrejas e o sepultamento dos muçulmanos de acordo com os preceitos do catolicismo. Tal sincretismo não ocorre apenas entre Islam e catolicismo, mas entre o Islam e as religiões de matriz africana praticadas pelos demais escravizados. Desta forma, supõe-se que a identidade islâmica, entre outras, foi diluída.

A mais forte presença islâmica se observa a partir da migração dos sírios e libaneses no final do século XIX e início do XX. Diferente dos primeiros migrantes muçulmanos que vieram ao Brasil à força, os sírios e libaneses vieram à procura de novas oportunidades para a construção de uma vida melhor. Na época moderna, quando o processo de secularização é estabelecido, a demarcação religiosa não se revela fortemente entre os imigrantes, principalmente, para os migrantes árabes, pois verifica-se uma pluralidade religiosa relativa à mesma identidade étnica. No entanto, no que diz respeito à adaptação ao território receptor, notavelmente, os árabes cristãos que aderiram aos ritos cristãos orientais foram os mais bem-sucedidos, seguidos dos muçulmanos sunitas.

Embora houvesse número significativo de muçulmanos – tanto entre os escravizados no período imperial quanto no período republicano, após a migração árabe a partir de 1880 –, a primeira mesquita da América Latina, não só do Brasil, foi inaugurada somente em

1929. A Mesquita Brasil, situada à avenida do Estado, na cidade de São Paulo, é a primeira expressão nítida da comunidade islâmica na América Latina. A mesquita, de acordo com Paulo Pinto, “[...] mais do que um edifício religioso, é um símbolo que articula as mais diversas instituições regionais e até nacionais” (Pinto, 2005, p. 236). Hoje em dia, este edifício que, segundo um informante, é tombado, ainda mantém sua importância e centralidade para os muçulmanos sunitas da cidade de São Paulo. O mesmo ocorre com a Mesquita Salah al-Din, no bairro do Pari, e da Mesquita da Misericórdia, no bairro de Interlagos, onde também há concentração de comunidades islâmicas. Além das instituições mencionadas na cidade de São Paulo, existe, também, uma pequena comunidade xiita localizada na Mesquita do Brás.

Apesar de as concentrações populacionais acontecerem em torno da identidade religiosa, boa parte dos estudos migratórios se preocupam mais com a etnicidade do que com a religiosidade. Isto, como apontado por estudiosos da área, se deve à ideia de secularização que sinalizava o fim da religião nas sociedades ou, ao menos, nas esferas públicas (Marinucci, 2010). Quando se trata do Islam, Castro e Vilela (ibid.) afirmam que, até o início do presente milênio, era mais étnico do que universalista. Trata-se, como ainda hoje se vê na sociedade, de “o muçulmano ser árabe” e “o árabe ser muçulmano”, enquanto, na realidade, o número de brasileiros muçulmanos é crescente, em detrimento do menor número de muçulmanos árabes.

2. As concentrações islâmicas em São Paulo

Tendo em vista a contextualização realizada, nesta etapa faço uma abordagem mais direta sobre o objeto deste trabalho: os migrantes muçulmanos que chegaram à cidade de São Paulo na segunda década do século XXI e a preservação da identidade por meio da religião. Devo deixar claro que, no Brasil, quando se fala de muçulmano, lembra-se de árabe – fato baseado na realidade de que o Islam foi transplantado no Brasil por meio dos árabes e, até certo

tempo, era uma religião étnica neste território. Em decorrência do fato de lembrar-se de árabe quando se fala do muçulmano, em São Paulo, o referido grupo étnico possui certos pontos de concentração. Há marcante concentração árabe-islâmica na região do Brás e no centro da cidade. Por esta razão, por exemplo, encontramos um centro islâmico na avenida Rio Branco, próximo à estação de metrô República; uma mesquita nas proximidades da estação de metrô Anhangabaú e a Mesquita Brasil, na avenida do Estado. Além disto, tem-se as mesquitas do Pari, que é xiita, e a do Brás. As localizações refletem, claramente, a forte presença dos muçulmanos, que aí possuem negócios ou residência. Todavia, que não se lembrem apenas dos membros da comunidade árabe quando nos referimos à presença islâmica em determinadas localidades. É preciso frisar que existe, entre os muçulmanos, uma diversidade étnica muito grande, desde os brasileiros convertidos até os africanos.

O esboço oferecido até aqui possui o intuito de melhor entender, também, a trajetória dos migrantes muçulmanos que, recentemente, chegaram a São Paulo. Embora não encontrados dados bibliográficos que nos deem perspectiva mais clara sobre o trajeto que os muçulmanos seguem quando de sua chegada à cidade, as informações a seguir compartilhadas partem da minha vivência enquanto observador participante, como também um imigrante que chegou a São Paulo na década de 2010 e acompanhou outros correligionários recém-chegados. Trata-se de um relato sobre o campo por mim e meus iguais, claro, recorrendo constantemente a dados bibliográficos que facilitam a partilha dos relatos.

Segundo dados do Ministério da Justiça e Segurança Pública (MJSP), anualmente atualizados e disponíveis desde 2016, a maior onda de migrantes oriundos de países de maioria muçulmana ocorreu em 2017, com total de 3.057 imigrantes, correspondente a 9,03% do total do mesmo período³. Embora haja opção de o migrante

3 Disponível em: <<https://www.justica.gov.br/seus-direitos/refugio/refugio-em-numeros>>. Acesso em: 20 abr. 21.

declarar sua religiosidade nos formulários de solicitação de refúgio, este dado não é refletido nos relatórios oferecidos pelo MJSP. Por isso, os números aqui apresentados são presunções a partir de dados demográficos dos respectivos países. É possível que o levantamento numérico e percentual aqui feito esteja equivocado. Como abordado por Marinucci (*ibid.*) em diferentes textos, os efeitos do processo de secularização ainda permanecem no campo de estudos sociais, afetando a análise dos dados a respeito da religiosidade do migrante.

Os anos em que houve maior onda de migrantes advindos de países de maioria muçulmana ao Brasil, a maior parte a São Paulo, foram aqueles em que a crise migratória e as tensões da guerra civil síria aumentaram, entre 2014 e 2017. Nos anos seguintes o número mostra uma queda. Porém, apesar da crise e da maior saída de sírios dos seus respectivos territórios, o Brasil recebeu um pequeno número deste povo quando comparado com o número de migrantes de outras nacionalidades. Em 2015 e 2016 houve uma escalada no número de imigrantes oriundos da Síria, quando, por parte das autoridades islâmicas no Brasil – especialmente em São Paulo –, houve uma mobilização para a recepção e acolhida daqueles que estavam por vir. Neste sentido, em 2015 foi fundada a Associação Oásis Solidário, com finalidade exclusiva de atender aos refugiados sírios. A entidade encontra-se permanentemente fechada, pois, como afirmou um dos fundadores, não há mais aquela onda de migrantes a serem atendidos.

Entretanto, segundo o relatório anual do MJSP, migrantes oriundos de países de maioria islâmica sempre tiveram lugar entre os que chegaram ao Brasil. Por exemplo, apesar de pequeno, o número de sírios que solicitaram refúgio no Brasil em 2018 foi de 409, e houve solicitação de 462 senegaleses⁴. As observações feitas na Mesquita Bilal al-Ghabash, situada na rua dr. Falcão Filho, no centro histórico da cidade de São Paulo, revelam a presença relevante de muçulmanos oriundos da África. Já em 2019, o maior número de migrantes possivelmente muçulmanos advém de Bangladesh. Outro exemplo,

4 Levamos em consideração o significativo número de muçulmanos em Senegal.

embora pequeno, é o caso de imigrantes turcos que tiveram que se deslocar depois da fracassada tentativa de golpe na Turquia, em julho de 2016, e da escalada do autoritarismo país. Portanto, quando falamos de imigrantes muçulmanos, apesar da guerra civil, não se trata somente de sírios.

Os migrantes muçulmanos ou oriundos de países de maioria islâmica concentram-se, grosso modo, na região do Brás, onde a articulação comercial é mais fácil, assim como encontrar emprego. Constata-se, também, o fato de existirem mesquitas nas proximidades da região. Há, pelo menos, duas mesquitas sunitas e uma xiita, a saber: Mesquita do Pari e Mesquita Brasil e Mesquita do Brás, respectivamente. Em Interlagos, zona sul da cidade, há mais uma mesquita formada pela comunidade árabe-islâmica. O que pode observar nesta comunidade é que a presença de imigrantes recentes não é tão intensa quanto nas outras comunidades da região do centro da cidade. Mais comum é encontrar muçulmanos que estão no Brasil há muito mais tempo ou, então, descendentes de muçulmanos vindos durante as ondas de migração no final do século XIX e início de XX, e os convertidos à religião islâmica. A Mesquita da Misericórdia – como consagrada na placa localizada em sua entrada – conta com uma escola de ensino religioso para as crianças, onde estudam os princípios do Islam. Há, também, o Colégio 24 de Março, onde elas podem estudar.

Também existe uma pequena concentração da comunidade turca na zona sul, mais precisamente em Santo Amaro. Em conversa particular com membros desta comunidade, afirmaram aí residir devido à presença de uma escola turca e um centro cultural. Para eles, a presença de pessoas que partilham da mesma religião e cultura ajuda, principalmente, na educação dos filhos e no ensino da cultura e religião. Os turcos, mais precisamente, começaram a vir ao Brasil no final do século XX e início do XXI. Presume-se um total de, no máximo, dois mil turcos no Brasil, com a maior concentração em São Paulo, onde se encontra o Consulado Geral da Turquia. A chegada deles intensificou-se nos últimos anos devido à fuga dos integrantes do

Movimento Gülen⁵ da perseguição política na Turquia após a fracassada tentativa de golpe militar em 15/6/2016. Os recém-chegados, de modo geral, são recebidos pelos já presentes no solo paulistano, havendo trabalhos de assistência e apoio comunitário no processo de adaptação ao novo contexto de vida.

3. O migrante, a desterritorialização e a reterritorialização

O conceito de desterritorialização compreende, primeiramente, a perda espacial e territorial. Na história, e hoje em dia, tal concepção ocorreu e permanece ocorrendo. Ou seja, há indivíduos que sofrem perdas de seus territórios sociais e geográficos consistentemente. Entretanto, para além de uma definição literal, a análise sobre a desterritorialização pode ser feita por vários aspectos. Inicialmente, tem-se a definição literal citada. Por outro lado, como define Haesbaert (2005), existe o entendimento de que a desterritorialização seja a perda dos laços culturais, simbólicos e sociais. Abordando o aspecto social, o desterritorializado seria socioespacialmente excluído? Está no território de referência, mas não se sente em nenhum, por motivos de divergências políticas e sociais? Haesbaert (ibid.) diz que sim. Neste sentido, o território não é mais aquilo que politicamente ou geograficamente definimos, mas aquilo com que social, emocional e idealmente nos identificamos.

Quanto à reterritorialização, fica clara a sua definição do ponto de vista migrante de territorialidade. É possível que o migrante geográfico encontre seu território simbólico e social em outra localidade, que não a de nascimento e crescimento, pois se trata, aqui, da inclusão ou exclusão do indivíduo social e culturalmente. Portanto, aquele que não se sente em seu território – por motivos variados –, pode encontrar sua integração territorial em outros lugares. Neste sentido, a reterritorialização pode ser definida como o encontro com

5 Conhecido também como Movimento Hizmet.

os valores de sua terra de referência por meio das redes de diáspora e como a descoberta do seu espaço simbólico, político, cultural e valorativo.

Em nossa análise sobre os migrantes muçulmanos em São Paulo, podemos encontrar várias formas de desterritorialização e reterritorialização. A princípio, devemos relembrar os dados mencionados acerca do número de migrantes oriundos de países de maioria muçulmana. Relativamente, são pequenos quando comparados com os que podemos constatar em outras localidades. Por exemplo, enquanto os índices sobre os migrantes sírios se contam em centenas no Brasil, na Turquia, principalmente por ser o país vizinho mais próximo da área de conflito, constatamos índices baseados em milhões.

Da mesma forma é o número total anual de migrantes oriundos dos países de maioria islâmica. Por ser um território longínquo e devido à falta de políticas migratórias iguais às de países europeus e norte-americanos, muitos migrantes dão preferência aos países referidos. Conforme pude analisar nas comunidades em São Paulo, e assim foi constatado pelos coordenadores da Missão Paz⁶, até os migrantes que vieram ao Brasil costumam almejar outros lugares, apesar de seu destino, no início do processo de migração, tenha sido o Brasil. Isso pode ser relacionado a vários motivos, como o atraso da resposta às solicitações de refúgio⁷, a falta de apoio financeiro, a demora do retorno financeiro nos investimentos, entre outros.

Conforme citado, grande parte dos migrantes oriundos dos países de maioria islâmica se direciona para onde há mesquitas. A região do Brás – principalmente no Pari – é a preferencial. Na medida em que pude observar, a grande maioria prefere investir e exercer o próprio trabalho. Os empregados, por exemplo, são funcionários de outros muçulmanos. Isto não exclui a possibilidade de que haja muçulmanos trabalhando em empresas brasileiras com

6 Instituição dirigida pelos padres carlistas, localizada no bairro da Liberdade, no centro da cidade de São Paulo, destinada a acolher migrantes.

7 O Comitê Nacional para os Refugiados (Conare) defere ou indefere os pedidos de refúgio em três a cinco anos.

não muçulmanos. Há aqueles que trabalham como motoristas de aplicativos ou em empresas diversificadas, que variam desde o setor gastronômico até o da informática.

Apesar desta onda de chegada e partida a outros destinos em busca de melhores condições, um número significativo de imigrantes permanecem no Brasil. Tal permanência tem forte ligação com a construção de novas identidades e reconstrução, ou, talvez, recuperação das antigas. Neste sentido Barros (2017) aponta duas questões: a religião e a cultura do migrante. Ambas servem de referência para que os imigrantes se estabeleçam nos locais de destino. Para o autor, a mobilidade humana atual, a permanência, residência e aquisição de cidadania como suas características levam a uma percepção acerca de suas identidades oriundas de sua terra de origem.

O processo de reterritorialização, ou de integração, pode ser fortemente influenciado pela identidade religiosa. Principalmente, quando se trata de imigrantes muçulmanos que, como indicado, chegam a uma cidade em que já contam com áreas onde a diáspora e a presença islâmicas são muito fortes. Tal é o caso do Brás, onde os imigrantes encontram, além de abrigo, formas de manutenção da própria identidade religiosa. A proximidade com a comunidade islâmica é uma segurança identitária para os imigrantes muçulmanos, visto que existe a concepção islâmica de “viver em comunidade” culminada pelo conceito de *umma*.⁸

Apesar do pressuposto de que o imigrante é um estrangeiro na terra de chegada, a presença de colônias e diásporas, de certa forma, amenizam a estrangeiridade como condição migrante. Ou seja, diferentemente dos que anteriormente chegaram e foram des-territorializados voluntária ou involuntariamente, os imigrantes não enfrentam as mesmas “estranhezas” atualmente. O imigrante contemporâneo encontra mais facilidade em sua integração religiosa-cultural quando comparados com aqueles que outrora vieram e viveram a experiência ou a possibilidade da perda de laços com a terra de origem

8 Podendo ser traduzida como nação, *umma* significa o conjunto do povo que partilha os mesmos valores.

ou, até mesmo, a assimilação. Assim, há imigrantes antigos e novos que vivem longe das comunidades islâmicas e têm uma vida mais desvinculada das identidades religiosas. Para eles, o mais importante é o restabelecimento de suas vidas na nova terra, o que faz a construção da identidade ficar em segundo plano.

Embora exista uma presença significativa de comunidades islâmicas em São Paulo e mais facilidade para os recém-chegados se instalarem, a imigração mantém dificuldades *sui generis*. Não obstante, o Brasil ser um país formado por imigrantes – salvo os povos indígenas, a população brasileira é fruto de várias ondas migratórias, oriundas de diferentes países e regiões do mundo –, tem-se a percepção forte de estado-nação que leva à ideia de que “[...] o migrante representa um intruso que vem confrontar a ilusão de familiaridade” (Ferreira, 2005, p. 155). Então, inicialmente, por mais que haja diásporas previamente instaladas, os imigrantes enfrentam o preconceito daqueles que se consideram autóctones. Soma-se a isso o caso do preconceito derivado da islamofobia – crescente no Brasil. Os imigrantes muçulmanos enfrentam a migrantefobia e a islamofobia, o que afeta o processo de reterritorialização e integração no território para o qual se sentiram forçados a ser deslocados.

Como citamos, comparado com países europeus e norte-americanos, o Brasil tem recebido número relativamente pequeno de imigrantes oriundos dos países de maioria islâmica. Conforme Haesbaert (ibid.), a criação de redes influencia na chegada daqueles que vêm ao Brasil e aqui buscam oportunidade de restabelecimento da vida. Tais redes podem ser estabelecidas tanto por laços familiares – como no caso de alguns que têm parentes no Brasil – quanto por laços amistosos. Em conversa particular com um migrante turco, por exemplo, o único motivo pelo qual veio ao Brasil e trouxe sua família é a presença de amigos que teve em outros lugares durante o processo migratório e o fácil acesso – a não exigência de visto na entrada.

4. A religião islâmica no processo migratório

A história humana testemunha demasiadas ondas de migrações. Somente nos cenários migratórios dos últimos séculos, a religiosidade dos migrantes tem sido negligenciada devido à tese de que estava em processo de desaparecimento. Por isso, os estudos sobre o lado religioso dos migrantes ganha espaço no âmbito acadêmico, mesmo sendo uma área recente. Pesquisas cujo foco é a religiosidade dos migrantes têm sido destacadas a partir do início do atual milênio. Nesta última seção do nosso debate sobre o papel da religião na preservação da identidade dos migrantes, abordo como o Islam afeta a vida de seus seguidores migrantes e de que modo ajuda no processo migratório.

Antes, é preciso destacar que o conceito de *al-din* (árabe)⁹, utilizado para definir o que é o Islam, diverge do termo *religio* (latim) ou derivações em outros idiomas. Enquanto as definições do conceito de religião fazem alusões ao aspecto apenas transcendental do ser humano, o conceito de *al-din* propõe um sistema que compromete todas as dimensões da vida humana desde os preceitos espirituais até as relações sociais, familiares etc. Portanto, é inegável que para os muçulmanos – ao menos em tese – o Islam tenha efeitos diretos ou indiretos no processo migratório.

Usarski (2017), para definir a relação entre religião e migração, parte do paradigma de quão impactante é a religião antes, durante e depois do processo migratório. De acordo com ele, a religião pode ser uma variável dependente ou independente na medida em que é afetada pelo processo migratório ou o afeta. A fim de facilitar o entendimento a respeito da abordagem de Usarski, detalha-se o caso de migrantes muçulmanos a seguir, sobretudo na compreensão do Islam a respeito da migração.

Nos estudos islâmicos, é difícil imaginar um Islam sem migrações. Principalmente em contextos conflituosos e críticos, a imigração

9 Conceito usado não somente em árabe, mas em todas as línguas cujos falantes são, a maioria, muçulmanos.

é fator determinante da continuidade da própria religião e da obediência dos seus seguidores para com Deus (Kus, 2019). Além de haver uma percepção teórica de que o Islam influencia todas as esferas da vida de seus seguidores – e não apenas na esfera espiritual –, ele se torna ponto de partida para a decisão de migrar. Usarski (2017) o intitula como pré-requisito para a decisão de imigrar, assim como, durante o processo pós-migratório, também constatamos a religiosidade do migrante com um dos fatores determinantes desse processo. Este é o caso da colônia árabe-islâmica, em determinadas localidades de São Paulo, onde a maioria dos migrantes recém-chegados se dirigem tanto para fins profissionais quanto residenciais.

O processo de migração, na maioria das vezes, traz consigo possibilidades de assimilações (Seyferth, 2005, p. 17) e sincretismos (Soares, 2016). Este é o caso daqueles que vieram ao Brasil nas primeiras ondas de imigração islâmica, no final do século XIX e início de XX, quando havia uma política assimilacionista do Estado (Seyferth, *ibid.*). Já para os imigrantes recentemente chegados ao Brasil, as possibilidades de assimilação são poucas, tendo em vista a presença da diáspora árabe-islâmica na maioria das localidades onde os recém-chegados se dirigem para residir e trabalhar. Morar e trabalhar próximo de uma mesquita ou de um local em que se fale árabe, onde haja presença islâmica, onde seja possível encontrar comida *halal* – e até educação de acordo com a religião islâmica – são fatores que determinam a preservação da identidade dos imigrantes.

As comunidades islâmicas no Brasil têm o costume de trazer líderes religiosos – os *sheikhs* – de seus respectivos países. Em especial, *sheikhs* oriundos do Egito e do Líbano são notadamente presentes nas comunidades árabes. Na maioria dos casos, aqui residem por determinado tempo – em média, quatro anos – e depois retornam aos seus países. Portanto, há uma tentativa de preservar a identidade por meio da “importação cultural-religiosa”. Os *sheikhs* não conhecem a cultura brasileira e trazem os costumes de seus países.

Falam somente árabe ou a língua do país de onde vieram, favorecem o ensino dos costumes e da cultura dos antepassados, o que torna possível a conservação da identidade religiosa e cultural.

No que tange à preservação da identidade islâmica, principalmente nas comunidades árabes, podemos citar o uso e ensinamento da língua árabe como modo de preservar a identidade. Como aborda Pinto (2005, p. 231), este idioma possui um valor simbólico. Árabe é o idioma que se usa durante os preceitos islâmicos independentemente de qual seja a etnicidade ou nacionalidade dos muçulmanos. Não existe o uso da língua vernácula dos respectivos países, senão para o estudo e entendimento dos textos sagrados. Portanto, como aborda o referido autor, o ensino de árabe é importante para os muçulmanos “como um sinal de distinção dentro da comunidade”. Em São Paulo, especificamente as escolas islâmicas, oferecem caminhos para preservação da identidade: têm o Islam e a língua no currículo, pequenas salas de oração para que os alunos muçulmanos possam realizar suas orações e atividades dirigidas para as crianças oriundas de famílias muçulmanas.

Segundo Barbosa (2017), todos os esforços desempenhados, principalmente, por alguns *sheikhs*, favorecem não apenas a conservação da identidade dos recém-chegados, mas também a aproximação dos jovens – filhos e filhas de muçulmanos que moram no Brasil há muito tempo – da religião. Afirmar que se aproximam da religião, de certa forma, significa que houve um período de afastamento ou assimilação. Procura-se, então, o reencontro com a cultura dos antepassados.

Considerações finais

Acredito que haja ainda muito a ser discutido sobre os imigrantes muçulmanos em São Paulo. Muitos vêm em busca de um refúgio, sendo um dos motivos principais a guerra civil da Síria, que causou uma grande onda de migrantes advindos deste país em 2015. Com a ideia de receber e acolhê-los, em 2015 foi criada a Associação Oásis

Solidário, cujo foco se voltou somente ao atendimento dos imigrantes sírios e muçulmanos. Muitos deles assentaram-se na cidade de São Paulo, apesar de boa parcela ter se dirigido a lugares como Foz do Iguaçu. A parcela que permaneceu em São Paulo trabalha, na maioria das vezes, em empreendimentos próprios perto das mesquitas e concentrações das comunidades advindas do mesmo país. Além da grande presença de imigrantes no Brás – vindos da Síria, Líbano, Jordânia, Bangladesh e Indonésia – há uma pequena concentração de imigrantes turcos no bairro Santo Amaro, zona sul de São Paulo, e nas proximidades da Mesquita da Misericórdia, em Interlagos.

A residência nos lugares próximos das mesquitas, escolas islâmicas ou instituições culturais favorece as concentrações citadas. Como indicado, procura-se preservar, sobretudo, os valores culturais e as identidades étnicas. Por isso, além de se ensinar pelo menos o árabe para a leitura do Alcorão, há o ensino da língua dos respectivos países para as crianças, encontros comunitários para a celebração de datas festivas etc. Isso, para alguns imigrantes que deram depoimentos, ajuda a conservar os valores de onde vieram e, possivelmente, para onde retornarão, pois existe a ideia da possibilidade de retornar ao país de origem quando as condições forem aptas.

Conforto indicado, tanto os imigrantes muçulmanos que vieram no decorrer do século XX quanto os que chegaram recentemente buscam preservar suas identidades por meio de valores culturais, étnicos e religiosos. Seguindo a linha teórica de Usarski (ibid.), pode-se dizer que, se a religião é variável dependente durante o processo migratório, ela é uma das variáveis independentes no processo pós-migratório. Ou seja, enquanto não tenha influenciado a decisão de uma parcela significativa ao migrar, ela influencia os imigrantes quando precisam definir onde irão morar. Porém, é necessário considerar que, apesar deste efeito, a religião ainda depende das circunstâncias culturais. Não basta apenas ter uma comunidade religiosa. Antes disso, procura-se uma comunidade oriunda do mesmo país de origem onde possa haver integrações mais brandas, falando a própria língua e praticando sua cultura na

medida do possível. Isso, mesmo sendo o caminho mais fácil para a preservação da identidade, em alguns casos, afeta a integração dos imigrantes na sociedade brasileira.

Baseado em dados supracitados, pode-se dizer que a religião favorece os imigrantes com a preservação de suas identidades, porém, ela não é fonte primária neste sentido: os laços culturais e étnicos sobressaem à religião na busca de conservar as identidades – apesar de as culturas da maioria dos países predominantemente islâmicos tenham forte influência do Islam. As colônias se baseiam nas redes sociais dos imigrantes; na maioria dos casos, aqueles que estão aqui convidam outros para virem ao Brasil. Por isso, quando da chegada, as localizações das moradias já estão definidas. Isso se aplica na maioria dos casos, senão em todos.

Referências

- AL-BAGHDADÎ, A. B. (2014). *Os muçulmanos no Brasil: a diversão do estrangeiro em tudo que é incrível*. Ankara, Diyanet Isleri Baskanligi.
- BARBOSA, F. C. (2017). *Performances islâmicas em São Paulo entre arabescos, luas e tâmaras*. São Paulo, Edições Terceira Via.
- BARROS, W. D. (2017). *Mobilidade humana e pluralismo religioso: a Missão Paz e o diálogo inter-religioso na acolhida de imigrantes e refugiados*. Tese de doutoramento em Ciência da Religião. São Paulo, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.
- BRITO, Ê. J. (2017). “Diásporas e religiões africanas”. In: BAGGIO, F.; PARISE, P. e SANCHEZ, W. L. *Diásporas africanas e processos sociorreligiosos*. São Paulo, Paulus, pp. 13-37.
- CASTRO, C. e VILELA, E. (2019). Muçulmanos no Brasil: uma análise socioeconômica e demográfica a partir do censo 2010. *Religião e Sociedade*, v. 39, n. 1.
- FERREIRA, A. P. (2005). “A psicanálise no terreno do outro”. In: NETO, H. P. e FERREIRA, P. *Cruzando fronteiras disciplinares: um panorama dos estudos migratórios*. Rio de Janeiro, Editora Revan, pp. 155-161.
- HAESBAERT, R. (2005). “Migração e desterritorialização”. In: NETO, H. P. e FERREIRA, P. *Cruzando as fronteiras disciplinares: um panorama dos estudos migratórios*. Rio de Janeiro, Editora Revan, pp. 35-46.

- KUS, A. (2019). Migração como uma forma de obediência no processo de gênese do islam. *Revista Espaços*, v. 27, n. 2.
- MARINUCCI, R. (2010). A construção da identidade religiosa no contexto migratório: o caso da migração para o DF – Brasil. *Revista Interdisciplinar de Mobilidade Humana*, v. 18, n. 34.
- MINISTÉRIO DA JUSTIÇA. *Refúgio em Números*. Disponível em: <https://www.justica.gov.br/seus-direitos/refugio/refugio-em-numeros>>. Acesso em: 20 abr. 2021.
- PINTO, P. G. H. da R. (2005). Ritual, etnicidade e identidade religiosa nas comunidades muçulmanas no Brasil. *Revista USP*, n. 67.
- SEYFERTH, G. (2005). “Imigração e (re)construção de identidades étnicas”. In: NETO, H. P. e FERREIRA, P. *Cruzando fronteiras disciplinares: um panorama dos estudos migratórios*. Rio de Janeiro, Editora Revan, pp. 17-34.
- SOARES, A. M. (2016). “Sincretismo e resistências entre os migrantes: alguns casos que dão o que pensar”. In: BAGGIO, F.; PARISE, P. e SANCHEZ, W. L. *Mobilidade humana e identidades religiosas*. São Paulo, Paulus, pp. 149-164.
- USARSKI, F. (2017). A estrutura heurística da pesquisa sobre religião e processos migratórios – síntese e exemplificação. *Estudos da Religião*, n. 3.
- WILLEMS, E. (1940). *Assimilação e populações marginais no Brasil*. São Paulo, Companhia Editora Nacional.

ÍNDICE REMISSIVO

A

acolhimento, 15, 23, 25, 29, 81, 92, 93, 116, 137, 144, 168, 176
alternativas religiosas, 133, 141, 142, 145, 149, 151, 152, 153, 154
América do Sul, 15, 24, 25, 37, 55, 179, 180, 181, 182, 187, 190, 194
América Latina, 27, 88, 89, 93, 94, 95, 110, 158, 201, 202
assimilação, 15, 40, 52, 56, 59, 60, 145, 198, 209, 211, 212
assimilacionista, 41, 211

B

bolivianos, 23, 29, 99, 101, 120, 121, 128, 181, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 191, 192
Brasil, 7, 23, 36, 37, 38, 40, 41, 54, 55, 76, 78, 79, 80, 86, 87, 88, 89, 93, 94, 95, 96, 98, 100, 106, 108, 109, 110, 111, 116, 117, 121, 122, 123, 124, 125, 127, 137, 138, 139, 140, 141, 148, 153, 160, 166, 170, 173, 180, 181, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 207, 208, 209, 211, 212, 214

C

campanha de nacionalização, 40, 41
capital, 6, 14, 15, 16, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 53, 60, 61, 99, 107, 108, 110, 114, 115, 168, 186, 191
cidade, 5, 7, 8, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 23, 28, 29, 31, 33, 37, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 61, 67, 70, 77, 78, 80, 85, 86, 98, 99, 100, 101, 102, 105, 106, 108, 110, 112, 114, 120, 123, 124, 126, 127, 133, 137, 138, 154, 157, 167, 179, 180, 181, 182, 185, 187, 192, 197, 199, 200, 202, 203, 204, 205, 207, 208, 213
Ciência da Religião, 5, 13, 33, 67, 85, 133, 157, 159, 160, 197
climáticos, 25, 27
coesão, 7, 52, 55, 60, 193
colombianos, 23, 30, 181, 184
comunidade, 28, 30, 41, 60, 80, 88, 92, 110, 112, 113, 114, 116, 117, 118, 120, 122, 124, 125, 127, 128, 140, 142, 143, 144, 147, 149, 150, 165, 167, 169, 170, 171, 173, 174, 176, 186, 191, 197, 200, 202, 203, 205, 208, 212, 213
comunidades étnicas, 157, 160, 164, 167, 168, 172, 173, 175, 176
comunidades religiosas, 28, 29, 137, 157, 170, 199
conflitos, 6, 19, 42, 54, 86, 89, 110, 113, 125, 138, 163

contexto migratório, 157, 160, 162, 163, 164, 170, 173, 174, 176
coreanos no Brasil, 110, 111
cosmovisão ancestral, 193
crise, 17, 18, 21, 26, 34, 86, 100, 122, 144, 151, 204
cristianismo, 54, 145, 200

D

desterritorialização, 206, 207
Dignidade humana, 75, 77
Direitos Humanos, 17, 29, 67, 69, 70, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 82, 91, 163

E

equatorianos, 187
escravidão, 142, 197, 200
espaço, 15, 18, 19, 22, 39, 42, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 68,
71, 73, 74, 81, 91, 101, 102, 117, 118, 137, 143, 149, 150, 165, 170, 171, 174,
175, 186, 189, 192, 200, 207, 210
esperança, 58, 73, 74, 112, 162
Estado Nacional, 90
estrangeiridade, 208
experiência religiosa, 35, 44, 58, 139, 151, 194
expulsão, 42, 44, 74, 179

F

feminização da migração, 6, 85, 89, 92, 95
feminização da pobreza, 89
festas marianas, 182, 183, 184, 193
financeirização, 14
fluxos, 5, 6, 7, 8, 14, 16, 18, 20, 23, 25, 33, 75, 86, 87, 88, 96, 97, 98, 100, 101, 113,
152, 161, 163, 167, 172, 181
funções da religião, 149, 154

G

gênero, 85, 86, 88, 89, 90, 96, 101, 113, 138
geopolítica, 18, 107
globalização, 6, 13, 14, 20, 24, 30, 36, 70, 161, 166

H

haitianos, 23, 29, 30, 86, 87, 88, 99, 100, 137, 138, 140, 141, 173

histórico, 5, 8, 13, 14, 18, 20, 23, 25, 30, 35, 36, 78, 106, 108, 204

I

identidade, 7, 19, 34, 35, 36, 39, 42, 50, 53, 54, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 72, 80, 89, 92, 93, 124, 128, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 141, 142, 146, 147, 148, 149, 151, 152, 153, 154, 157, 158, 166, 170, 191, 193, 194, 198, 200, 201, 202, 208, 209, 210, 211, 212, 214

imigração, 15, 37, 38, 39, 40, 41, 86, 87, 93, 95, 97, 99, 101, 105, 106, 108, 110, 112, 113, 117, 127, 137, 139, 160, 181, 198, 209, 210, 211

imigrantes, 7, 15, 28, 29, 31, 36, 37, 38, 39, 40, 42, 44, 50, 52, 53, 54, 56, 57, 61, 80, 81, 85, 86, 87, 88, 89, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 106, 108, 109, 110, 115, 119, 120, 121, 123, 127, 168, 169, 170, 172, 175, 176, 179, 180, 181, 182, 183, 185, 187, 190, 191, 192, 193, 194, 197, 198, 199, 201, 203, 204, 205, 208, 209, 211, 212, 213, 214

imprensa migrante, 39, 42, 43

integração, 6, 14, 16, 21, 23, 24, 42, 80, 88, 124, 125, 137, 144, 164, 165, 168, 170, 173, 175, 176, 181, 184, 190, 191, 206, 208, 209, 214

L

libaneses, 29, 53, 57, 60, 201

local, 26, 27, 51, 54, 55, 58, 72, 80, 93, 94, 115, 123, 135, 143, 159, 160, 166, 167, 187, 192, 211

M

meios de comunicação, 42, 44, 45, 192

memória, 14, 50, 58, 59, 60, 72, 135, 142, 143, 144

mercado de trabalho, 16, 18, 53, 59, 88, 90, 98, 101, 102, 120, 121

mesquita, 58, 201, 202, 203, 204, 205, 211, 213

metrópole, 13, 14, 18, 23, 31, 50, 51, 52, 57, 59, 60, 61, 62, 67, 107, 160, 164

mídia, 33, 35, 36, 43, 44, 45, 87

migração, 5, 6, 8, 14, 17, 30, 33, 35, 43, 45, 51, 61, 67, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 85, 86, 87, 88, 89, 92, 93, 95, 99, 100, 106, 109, 110, 111, 112, 116, 133, 134, 136, 137, 139, 150, 157, 158, 159, 160, 162, 164, 165, 166, 167, 170, 172, 173, 175, 181, 186, 190, 194, 197, 198, 199, 200, 201, 205, 207, 210, 211

migrante turco, 209

migrantes, 5, 6, 7, 13, 14, 15, 17, 18, 23, 25, 26, 27, 29, 30, 33, 34, 35, 39, 42, 45, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 59, 60, 61, 62, 67, 72, 74, 79, 81, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 102, 133, 134, 135, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 153, 154, 158, 162, 163, 164, 165, 167, 168, 170, 171, 172, 173, 174, 179, 180, 190, 191, 197, 198, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 207, 210, 211, 212

Mortos, 182, 188, 189

mobilidade, 15, 16, 17, 20, 22, 23, 33, 34, 51, 54, 70, 71, 72, 75, 82, 102, 105, 106, 108, 115, 127, 139, 147, 149, 151, 152, 153, 154, 161, 208

moradia, 38, 62, 101, 121, 170, 173, 174

muçulmanos, 29, 163, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 207, 208, 209, 210, 212, 213

mulheres, 6, 55, 85, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 113, 114, 124, 127, 163, 179, 182, 185, 201

P

papel da religião, 67, 157, 160, 176, 210

peruanos, 30, 185, 187

políticas imigratórias, 86

processo migratório, 13, 14, 15, 25, 34, 74, 88, 93, 106, 134, 137, 138, 139, 140, 141, 165, 175, 191, 209, 210, 213

Propaganda, 43

R

raízes, 14, 41, 58

redes migratórias, 106, 110, 115, 116, 118, 127, 128, 161, 172, 173, 174

redes sociais, 18, 92, 127, 159, 172, 214

refugiados, 18, 26, 27, 29, 34, 44, 45, 50, 62, 139, 163, 180, 182, 204, 207

religião, 5, 6, 7, 8, 13, 33, 36, 45, 49, 54, 55, 59, 60, 61, 67, 69, 70, 73, 74, 75, 80, 82, 85, 93, 94, 95, 105, 106, 133, 134, 135, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 157, 158, 159, 160, 163, 164, 165, 166, 167, 169, 171, 174, 175, 176, 179, 190, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 205, 208, 210, 211, 212, 213, 214

reterritorialização, 206, 207, 208, 209

S

sacralidade da pessoa, 76, 82

São Paulo, 5, 7, 8, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 23, 28, 29, 33, 38, 42, 50, 52, 55, 57, 60, 67, 70, 78, 80, 81, 85, 86, 95, 96, 98, 99, 100, 101, 102, 105, 106, 108, 110, 112, 114, 115, 116, 117, 123, 125, 126, 127, 128, 133, 140, 154, 157, 167, 170, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 197, 199, 200, 202, 203, 204, 205, 207, 209, 211, 212, 213

sincretismo religioso, 85, 94, 201

sírios, 23, 29, 99, 100, 198, 201, 204, 205, 207, 213

sobrevivência, 18, 25, 49, 50, 51, 59, 61, 62, 70, 73, 81, 82, 90, 112, 141, 153, 162, 170, 171, 176, 186

socialização, 7, 61, 137

solidariedade, 67, 146, 169, 170, 171, 174, 176, 194

T

terra de origem, 141, 142, 143, 144, 145, 149, 151, 184, 185, 188, 191, 208

território, 16, 19, 20, 24, 29, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 53, 54, 57, 59, 60, 62, 70, 72, 73, 74, 79, 86, 93, 107, 160, 167, 181, 200, 201, 203, 206, 207, 209

trabalho, 6, 16, 17, 18, 21, 22, 23, 27, 28, 37, 38, 39, 50, 52, 53, 59, 62, 69, 86, 88, 90, 91, 92, 97, 98, 100, 101, 102, 108, 112, 113, 115, 116, 119, 120, 121, 123, 124, 127, 135, 139, 141, 167, 173, 181, 192, 197, 202, 207

trânsito religioso, 147, 158

transplantação religiosa, 145

X

xenofobia, 20, 25, 72, 119, 162, 191

