

# CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE RELIGIOSA EM CONTEXTO MIGRATÓRIO. O CASO DA MIGRAÇÃO PARA O DF – BRASIL

Roberto Marinucci\*

O artigo analisa o nexo entre deslocamento geográfico e transformações na identidade religiosa do migrante. Levando em conta todo tipo de mudança identitária – tanto em termos de filiação religiosa, quanto em termos de paradigma de pertencimento no interior da própria tradição – o autor, após uma fundamentação teórica, apresenta os resultados de uma pesquisa realizada no Distrito Federal pelo Centro Scalabriniano de Estudos Migratórios/CSEM, focando a reflexão sobre as principais mudanças na identidade religiosa dos migrantes entrevistados e sua relação com a jornada migratória.

**Palavras-chave:** Identidade; Migração; Religiosidade; Conversão

Até alguns anos atrás, o tema da religião era praticamente desconsiderado nos debates sobre questões migratórias. Num contexto em que predominava a ideologia da secularização e da privatização do sagrado, a dimensão religiosa do ser humano era tida como uma questão do foro interno, sem repercussões significativas em âmbito social.

No final do século XX, contudo, entrou em crise o conceito tradicional de secularização. Vários sociólogos, antropólogos e teólogos começaram a trabalhar com outras categorias analíticas, conjecturando um processo de recomposição das representações e do imaginário religiosos. Na ótica desses pesquisadores, o que caracteriza a época atual, antes que o fim ou a privatização da religião, é o nascimento de novas formas de crer: o *homo religiosus* do mundo ocidental contemporâneo mudou sua maneira de se relacionar com o sagrado.<sup>1</sup>

\* Teólogo, pesquisador do Centro Scalabriniano de Estudos Migratórios, diretor da REMHU, professor de teologia no Instituto São Boaventura de Brasília. Brasília / Brasil.

<sup>1</sup> A socióloga Daniele Hervieu-Leger, por exemplo, sustenta que a secularização “combina, de maneira complexa, por um lado, a perda de influência social dos grandes sistemas religiosos sobre uma sociedade

No interior deste processo de recomposição da identidade religiosa surge o debate da relação entre deslocamentos geográficos e dimensão religiosa. Há três enfoques básicos que norteiam a reflexão: 1) o papel da religiosidade/religião na vida do migrante; 2) o papel da religiosidade/religião no processo de incorporação na sociedade de chegada, bem como na criação de espaços transnacionais; 3) as mudanças que a jornada migratória pode provocar na fé do migrante e na própria instituição religiosa.

Neste ensaio vamos trabalhar sobretudo o terceiro enfoque, relacionado com as transformações que o deslocamento geográfico pode gerar na filiação, nas crenças e na prática religiosas do migrante. Após uma fundamentação teórica sobre o tema, vamos analisar as mudanças da identidade religiosa de migrantes a partir de uma pesquisa realizada pelo Centro Scalabriniano de Estudos Migratórios no Distrito Federal e entorno. O objetivo básico é avaliar o nexos entre a jornada migratória e o processo de reconfiguração do imaginário religioso do migrante.

## 1. Migração e mudanças da identidade religiosa

Com a expressão “mudanças da identidade religiosa” entendemos todas as transformações relacionadas com a filiação, a prática e as crenças religiosas. Poder-se-ia utilizar também o termo “conversão”, desde que interpretado não apenas no sentido de mudança de filiação religiosa, mas também como assunção de um novo paradigma de pertencimento.

A questão que queremos aprofundar é o nexos entre mudanças da identidade religiosa e processo migratório: os deslocamentos geográficos favorecem, de alguma forma, a adoção de novas filiações e de novos paradigmas de pertença religiosa? Há uma relação direta entre mobilidade geográfica e mobilidade religiosa?

Uma primeira resposta a estas perguntas pode ser deduzida a partir da prática de algumas tradições religiosas no que diz respeito ao cuidado pastoral junto aos próprios membros migrantes. Tradicionalmente, os processos migratórios foram interpretados em duas diferentes perspectivas: por um lado, eles constituíam uma oportunidade para a dilatação das fronteiras confessionais, sobretudo entre os grupos religiosos com pretensões

---

que reivindica uma plena capacidade de orientar o próprio destino, e, por outro, a recomposição em forma nova, das representações religiosas que permitiu esta sociedade de se considerar como autônoma” (Cf. HERVIEU-LÉGER, Danièle. *Il pellegrino e Il convertito: la religione in movimento*, p. 29).

missionárias e universalistas; por outro, o deslocamento geográfico de seus membros representava um potencial perigo, um risco para a fé dos migrantes – sobretudo daqueles que se deslocavam para terras onde a tradição religiosa não estava presente ou não estava suficientemente estruturada.

A fim de potenciar os aspectos positivos e prevenir os possíveis prejuízos, várias tradições religiosas enviaram – e ainda enviam – lideranças e ministros para acompanhar a jornada migratória de seus membros. Essa prática confirma uma desconfiança latente em relação ao processo migratório: a pessoa que sai da própria terra torna-se vulnerável, inclusive em sua identidade religiosa.

Sobre essa questão, o sociólogo da religião Peter Berger, alguns anos atrás, já alertava sobre os “perigos” de viver em espaços geográficos carentes de estruturas de plausibilidade sólidas:

a realidade do mundo cristão depende da presença de estruturas sociais nas quais essa realidade apareça como óbvia e que sucessivas gerações de indivíduos sejam socializadas de tal modo que esse mundo será real para eles. Quando essa estrutura de plausibilidade perde a sua integridade ou a sua continuidade, o mundo cristão começa a vacilar e sua realidade deixa de se impor como verdade evidente.<sup>2</sup>

A perda de integridade da estrutura de plausibilidade pode ocorrer em decorrência de transformações no território em que a pessoa vive ou, então, pelo deslocamento do sujeito em áreas geográficas em que a tradição religiosa não garante essas estruturas sociais. Berger cita o exemplo do judeu exilado ou da diáspora, que se pergunta “como se pode adorar lahweh numa terra estranha?”. No novo território o migrante perde referenciais identitários fundamentais para a própria prática religiosa: assim,

na ausência de interlocutores significativos, de instituições e papéis sociais objetivados, de rituais que previnam os riscos de esquecimento, a precariedade da construção social – e da própria religião – vem à tona e se multiplicam os riscos de anomia, bem como as possibilidades de conversão a uma nova cosmovisão que tenha uma estrutura de plausibilidade mais sólida no novo contexto social.<sup>3</sup>

O pesquisador espanhol Miguel Hernández tem elaborado alguns estudos sobre o tema das mudanças identitárias em contexto migratório. Num trabalho que focaliza a conversão de mulheres católicas para

<sup>2</sup> BERGER, Peter. *O dossel sagrado*. Elementos para uma teoria sociológica da religião, p. 59-60.

<sup>3</sup> MARINUCCI, Roberto. “Identidade e alteridade religiosa em contexto migratório”, p. 28.

Testemunhas de Jeová, nos EUA<sup>4</sup>, o pesquisador mexicano sustenta, em primeiro lugar, que o processo de conversão, antes que pelo proselitismo de pregadores, decorre da ação ativa de seus protagonistas: *“es necesario insistir en la participación del sujeto como actor y artífice de una búsqueda, para deslindarnos de las interpretaciones que ven en la conversión el resultado de un ‘lavado de cerebro’ cuyas víctimas son individuos ignorantes y ingenuos”*.<sup>5</sup>

Na visão de Hernández, a conversão é sempre uma reinterpretação que o migrante faz da própria história a partir dos desafios concretos aportados pela jornada migratória. O autor utiliza o termo “intersubjetividade” para designar o processo mediante o qual o migrante recupera de sua própria biografia saberes e experiências para reconstruir sua identidade. Nesse processo há sempre elementos de continuidade e descontinuidade. Assim, no caso específico, as mulheres católicas que se converteram para a congregação das Testemunhas de Jeová, apesar de assumir uma nova leitura doutrinal, mantêm inalterada a visão da subordinação da mulher em relação ao homem. Por outro lado, a nova religião parece responder melhor aos novos desafios e ao desejo de estabilidade e segurança que Igreja católica não oferece mais.

Hernández insiste também na questão da diminuição dos controles sociais como fator facilitador da mudança da identidade religiosa. Neste caso, cita o exemplo de uma mulher que, apesar de ter tido contato com Testemunhas de Jeová no México, nunca teve coragem de ouvi-los. Nos EUA as coisas mudaram:

*los que van a Estados Unidos tienen mayores oportunidades de conocer otras religiones, de moverse en ambiente donde pueden leer la Biblia sin los condicionamientos y tabúes que imperan en sus terruños, pero además lo pueden hacer en lugares donde el gran número de población y actividades garantizan el anonimato e la disolución de la vigilancia o censura por interactuar con los “otros”*.<sup>6</sup>

Essas afirmações são confirmadas pela pesquisadora mexicana Olga Odgers Ortiz, que, num estudo sobre imigração mexicana nos EUA<sup>7</sup>, analisa o acelerado processo de mudança de filiação religiosa por parte

<sup>4</sup> HERNÁNDEZ M., Miguel. “El proceso de convertirse en creyentes. Identidades de familias testigos de Jehová em um contexto de migración transnacional”, p. 68-97.

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 72.

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 82.

<sup>7</sup> ODGERS ORTIZ, Olga. “Movilidades geográficas y espirituales: cambio religioso y migración México-Estados Unidos”, p. 399-430.

das segundas e terceiras gerações de mexicanos.<sup>8</sup> Odgers Ortiz identifica quatro fatores que contribuem à formação de contextos favoráveis à mudança religiosa:

*una mayor exposición a la diversidad religiosa, el distanciamiento de mecanismos tradicionales de control social, la vulnerabilidad asociada con la condición migratoria, y el proceso de redefinición de referentes identitarios, de normas y valores, que exige la incorporación a la sociedad receptora*<sup>9</sup>.

O primeiro fator – o pluralismo religioso – confirma os argumentos de Berger: a diversidade religiosa não gera automaticamente conversão, mas estabelece um clima favorável para a reflexão crítica em relação às crenças interiorizadas no processo de socialização primária.<sup>10</sup>

Os outros três fatores citados pela pesquisadora estão diretamente relacionados com a migração. O reduzido ou inexistente controle social, decorrente do deslocamento geográfico, liberta a pessoa de condicionamentos, tabu e sentidos de culpa, favorecendo, desta forma, a possibilidade de mudanças.<sup>11</sup> Na mesma esteira, a vulnerabilidade inerente ao processo migratório, sobretudo entre os migrantes não amparados por redes sociais, contribui à criação de uma nova representação da alteridade religiosa.<sup>12</sup>

Finalmente, Odgers Ortiz sublinha como a mudança se torna quase que uma exigência relacionada à própria experiência do deslocamento geográfico: *“la transformación profunda y acelerada en las condiciones concretas de la experiencia cotidiana exige la readecuación de los sistemas de creencias a partir de los cuales ha dado sentido a su existencia”*<sup>13</sup>. Em

<sup>8</sup> Conforme o *2004 National Survey of Latinos: Politics and Civic Participation* do Centro Hispano Pew y la Fundación Familia Kaiser, os católicos representam 81% dos mexicanos da primeira geração. Já entre as segundas gerações a porcentagem cai para 67% e entre as terceiras para 55% (*apud* BADA, Xóchitl; FOX, Jonathan; SELEE, Andrew (orgs). *Al fin visibles: la presencia cívica de los migrantes mexicanos en los Estados*. Washington: Woodrow Wilson International Centers for Scholars, 2006, p. 28). Maurizio Ambrosini apresenta dados estatísticos do processo de mudança de filiação religiosa de migrantes asiáticos nos EUA. Consoante esse pesquisador, “Tra gli immigrati coreani, il 75% è affiliato a una chiesa cristiana, perlopiù protestante, contro il 25% circa in patria, con forme di partecipazione attiva nelle chiese “etniche” che superano probabilmente quelle di ogni altra componente migratoria. Tra i cinesi, uno su cinque aderisce a una chiesa cristiana, specialmente alle nuove denominazioni evangelicali. Tra i rifugiati vietnamiti, i cattolici erano sovrarappresentati già all’arrivo (contavano da un terzo a due quinti del totale), e altri si aggiungono in seguito, quando le parrocchie cattoliche diventano le più importanti istituzioni “etniche” della comunità” (cf. AMBROSINI, Maurizio. “Gli immigrati e la religione: fattore di integrazione o alterità irriducibile?”, p. 43).

<sup>9</sup> ODGERS ORTIZ, Olga, *op. cit.*, p. 405.

<sup>10</sup> Cf. *Ibidem*, p. 407.

<sup>11</sup> Cf. *Ibidem*, p. 408.

<sup>12</sup> Cf. *Ibidem*, p. 409.

<sup>13</sup> *Ibidem*.

outros termos, os migrantes são chamados a reinterpretar a própria biografia a partir da tensão entre a realidade da vida concreta e as expectativas – por vezes ilusórias – do projeto migratório. A conversão, neste contexto, pode ser interpretada como busca de novos sistemas interpretativos para justificar os fracassos e abrir as portas a novas esperanças.

Apesar de enfatizar a relação entre deslocamento geográfico e algum tipo de mudança na identidade religiosa, Odgers Ortiz reconhece que é extremamente difícil identificar padrões universais, sendo que a experiência da migração pode favorecer tanto a mudança de filiação quanto a revitalização de práticas tradicionais. Não há, portanto, uma relação determinista e mecânica entre mobilidade geográfica e mobilidade religiosa.<sup>14</sup>

Sobre esta questão é importante citar também um interessante trabalho de Carolyn Chen sobre taiwaneses confucionistas residentes nos EUA.<sup>15</sup> Conforme a autora, muitas famílias taiwanesas tendem a se aproximar às igrejas evangélicas tradicionais e conservadoras dos EUA a fim de proteger as segundas gerações da suposta influência imoral da cultura americana, caracterizada, em sua avaliação, pela excessiva liberdade, pelo individualismo e pela falta de limites.

Em sua pesquisa, Chen constatou que muitos pais, após perceber a ineficácia dos métodos tradicionais de comunicação intergeracional típicos do contexto taiwanês, escolhem essas igrejas evangélicas tradicionais por duas razões: garantir a transmissão de valores e regras relacionados à família – em continuidade com a tradição confucionista – e favorecer a assimilação de novos traços culturais – como a autonomia e a “agressividade” – ausentes na tradição confucionista, mas considerados necessários para o sucesso profissional na terra de chegada.

Chen cita o caso de taiwaneses não religiosos ou de tradição budista que começaram a frequentar igrejas cristãs justamente pela preocupação com a educação dos próprios filhos. Exemplar é o caso da senhora Lee: *“When I came to the United States, people told me that the children wouldn’t go the wrong way if I brought them to church. At the time I myself had no desire to attend church but I wanted my children to go to church”*<sup>16</sup>.

<sup>14</sup> Cf. *Ibidem*, p. 426.

<sup>15</sup> Cf. CHEN, Carolyn. “From Filial Piety to Religious Piety: The Immigrant Church Reconstructing Taiwanese Immigrant Families in the United States”, p. 573-602.

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 584.

No caso dos taiwaneses, a mudança de filiação religiosa permite, por um lado, uma continuidade com o passado – a manutenção de valores confucionista – e, por outro, uma integração no tecido cultural do país de chegada, com a decorrente incorporação de novos paradigmas. Neste sentido, Carolyn Chen mostra como as igrejas evangélicas, mesmo transmitindo valores análogos à tradição confucionista, introduzem importantes novidades, na medida em que deslocam o foco da “piedade filial” para o “seguimento de Cristo”, além de promover novos modelos de relações familiares.<sup>17</sup>

Enfim, todos esses aportes, com enfoques diferentes, sugerem que o deslocamento geográfico gera um contexto favorável para algum tipo de mudança na filiação, na prática ou na crença religiosa, embora haja dificuldades em estabelecer padrões rígidos. Em nossa opinião, a migração, ao apresentar novos desafios existenciais, acaba facilitando uma redefinição da identidade religiosa, interpretada aqui como fonte privilegiada de sentido. Utilizando a linguagem de Berger, o migrante, enquanto protagonista da própria história – como assevera Hernández – precisa estabelecer novas estruturas de plausibilidade para legitimar a nova realidade em que se depara, sendo que a religião não pode ficar fora desse processo. Além disso, cabe realçar que a redefinição identitária do migrante caracteriza-se sempre pela presença de continuidades e descontinuidades em relação ao passado, a ponto de levantar a dúvida se a mudança visa antes à assimilação do novo ou à manutenção do velho.

## 2. O debate no Brasil

No Brasil, o debate contemporâneo sobre a questão da mudança de filiação religiosa está atrelado às transformações do campo religioso caracterizadas pela forte diminuição do número de católicos e pelo concomitante crescimento de igrejas evangélicas pentecostais e dos “sem religião”.

Neste espaço não podemos entrar na complexidade desse tema que vai além dos objetivos de nosso trabalho. Nos interessa, contudo,

<sup>17</sup> As conclusões da Carolyn Chen são confirmadas por Maurizio Ambrosini, de acordo com o qual a conversão de migrantes nos EUA está relacionada principalmente ao processo de integração na nova sociedade. De forma específica, jovens asiáticos – o autor cita cambojanos, vietnamitas, chineses – interpretam a conversão e o ingresso em igrejas evangélicas como caminho de incorporação na sociedade americana que implica, entre outras coisas, a assimilação de valores modernos, típicos da cultura americana e supostamente indispensáveis para a integração (cf. AMBROSINI, Maurizio, *op. cit.*).

sublinhar apenas um aspecto: conforme Joel Portella Amado, a mobilidade religiosa contemporânea no Brasil está diretamente relacionada com mudanças socioculturais e suas repercussões no universo religioso. Essas mudanças dizem respeito à difusão de uma mentalidade marcada pelo pluralismo e pela mobilidade, ou seja, pela rejeição de tudo o que é estável e definitivo:

Na medida em que o fluxo religioso não se dirige exclusivamente a uma religião, mas sim ao próprio ato de se movimentar religiosamente, a primeira atitude a ser levada em conta é a de que, ao contrário dos ambientes de religião hegemônica, em nossos dias, não é mais lógico ser católico porque não é mais lógico possuir vínculos definitivos, perenes, exclusivos. O lógico é escolher, mudar, transpor, compor, enfim, movimentar-se.<sup>18</sup>

Esse fenômeno não é algo peculiar à realidade brasileira. Como atestam as reflexões de Zygmunt Bauman, no mundo ocidental, desde o início da Idade Moderna, ocorre a passagem de sociedades da “atribuição”, em que as pessoas “nasciam em suas identidades”, para sociedades da “realização”, em que a identidade é tarefa e responsabilidade individual. Nesta perspectiva, gradativamente, a identidade deixa de ser “um projeto para toda a vida” para tornar-se um atributo momentâneo, constantemente montado e desmontado.<sup>19</sup> As consequências são evidentes: a primeira habilidade que o ser humano moderno busca alcançar é a “flexibilidade”, a saber,

a capacidade de esquecer e descartar prontamente antigos ativos transformados em passivos, assim como a capacidade de mudar cursos e trilhas imediatamente e sem remorso; e que aquilo que precisamos lembrar eternamente é a necessidade de evitar um juramento de lealdade por toda a vida a o que ou a quem quer que seja.<sup>20</sup>

Neste contexto de fiéis “peregrinos” e “convertidos” – como sublinha Daniel Hervieu-Leger<sup>21</sup> – se insere a reflexão sobre o nexo entre migrações e mobilidade religiosa no Brasil. Infelizmente, não existe muito material específico sobre a questão, sendo que os principais estudos partem da análise dos dados do Censo de 2000 ou outras pesquisas, sobretudo qualitativas, sobre a mobilidade religiosa.

<sup>18</sup> AMADO, Joel Portella. “Mudar de religião faz bem? Algumas reflexões pastorais a respeito da mobilidade religiosa no Brasil”, p. 134.

<sup>19</sup> BAUMAN, Zygmunt. *A arte da vida*, p. 22.

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 91.

<sup>21</sup> Cf. HERVIEU-LÉGER, Danièle, *op. cit.*

Alberto Antoniazzi, por exemplo, ao analisar os resultados censitários de 2000, sustenta que o número de católicos no Brasil diminuiu sobretudo nas periferias das grandes cidades, áreas com a intensa presença de migrantes. O autor não aprofunda o assunto, mas dá a entender que a questão migratória pode ser uma chave de leitura para a inteligência da mudança da filiação religiosa.<sup>22</sup>

Mais recentemente, a Fundação Getúlio Vargas, a partir dos microdados do Censo de 2000, tem confirmado que entre os brasileiros que residem fora da Unidade da Federação (UF) em que nasceram a porcentagem de católicos é inferior em relação aos que não migraram. Assim, conforme a Tabela 1, entre os que não migraram de UF os católicos representam 74,6% do total da população brasileira, enquanto entre os que migraram a porcentagem vai de 70,3%, entre os que migraram há mais de 10 anos, até 68,7% entre os que migraram a menos de 1 ano. Algo análogo acontece com a migração intermunicipal.<sup>23</sup> Estes dados censitários, no entanto, não esclarecem se houve mudança de filiação religiosa depois da migração ou, então, se há um índice de migração mais elevado entre os não católicos.

<sup>22</sup> ANTONIAZZI, Alberto. *Por que o panorama religioso no Brasil mudou tanto?*, p. 16-29.

<sup>23</sup> A pesquisa completa da FGV pode ser encontrada em <http://www.fgv.br/cps/religioses/inicio.htm>. O pesquisador estadunidense Christopher Kirk Hadaway, num trabalho de 1978, sustenta que uma das variáveis fundamentais para a compreensão do trânsito entre denominações religiosas é a questão da migração geográfica. Citando uma pesquisa realizada entre 1973 e 1976 nos EUA, o autor mostra, por exemplo, que entre os entrevistados residentes na região Nordeste do país que não migraram de Estado a porcentagem dos que mudaram de igreja protestante era de 22,7%, enquanto entre os que migraram de 32,1%. Dados análogos podem ser encontrados em todas as regiões do país. O autor infere que *“persons who move across state lines are more likely to have switched denominations than those who have remained in the same state”* (HADAWAY Christopher Kirk “Denominational Switching and Membership Growth. In Search of A Relationship”, in *Sociological Analysis*, n. 39, 1978, p. 321-337. Aqui, p. 325).

<b>Tabela 1 - Migração de Unidades da Federação/municípios e filiação religiosa no Brasil - Censo 2000 - %</b>				
	<b>Católicos</b>	<b>Evangélicos</b>	<b>Sem religião</b>	<b>Outras</b>
<b>Total - Brasil</b>	73,89	15,41	7,35	3,34
<b>Imigração - UF</b>				
Menos de 1 ano	68,71	19,17	8,32	3,80
De 1 a 5 anos	69,74	18,67	8,09	3,50
De 6 a 10 anos	70,37	18,42	7,91	3,31
Mais de 10 anos	70,48	18,58	6,80	4,14
Não migrou	74,57	14,82	7,37	3,24
<b>Imigração - Município</b>				
Menos de 1 ano	69,17	19,13	8,17	3,53
De 1 a 5 anos	70,34	18,39	7,79	3,48
De 6 a 10 anos	71,51	17,75	7,43	3,30
Mais de 10 anos	72,97	17,02	6,05	3,97
Não migrou	75,09	14,12	7,67	3,11

Fonte: CPS/FGV através do processamento dos microdados do Censo Demográfico 2000/IBGE

Os dados da Fundação Getúlio Vargas confirmam também as observações de Antoniazzi em relação à sensível redução de católicos em áreas periféricas metropolitanas, espaços frequentemente ocupados por migrantes. Assim, se em áreas rurais a porcentagem de católicos é de 84,2% – bem acima da média nacional – nas periferias das regiões metropolitanas a porcentagem baixa para 65,1%. Já a presença de evangélicos nestas áreas é o dobro (20,7%) em relação à área rural (10,1%), assim como a presença dos “sem religião” (respectivamente 10,1 e 4,7%).

Num trabalho sobre o trânsito religioso na cidade de São Paulo, Ronaldo de Almeida também sustenta que “em geral, os nordestinos no Nordeste são católicos, enquanto no Sudeste tendem a se tornar evangélicos. Isso significa que algo deve ter ocorrido nesse processo de deslocamento espacial”. O autor, mesmo reconhecendo os limites das explicações teóricas, principalmente dos enfoques funcionalistas, sustenta que existe alguma relação entre mobilidade geográfica e religiosa: “se a explicação teórica já não é satisfatória o fenômeno permanece: a migração incide sobre a mudança religiosa”.<sup>24</sup>

<sup>24</sup> ALMEIDA, Ronaldo de. “Religião na metrópole paulista”, p. 21. Em outro texto mais recente, Al-

Enfim, há um dado fenomênico que não pode ser negado: existe alguma relação entre mobilidade geográfica e mobilidade religiosa. Já a questão teórica é mais complexa: nos últimos anos, no Brasil, cresceu muito a reflexão a partir da assim chamada “teoria da escolha racional da religião”<sup>25</sup> que desloca o foco da demanda para a oferta religiosa. Assim, mesmo sem menosprezar os fatores contextuais que condicionam a demanda, enfatiza-se sobretudo a diversidade de “recompensas” como fator chave para a compreensão da mudança de filiação religiosa, bem como para o crescimento numérico de determinadas denominações. Este enfoque, no entanto, ainda que útil para a explicação do trânsito religioso e do sucesso de alguns grupos pentecostais, não aprofunda diretamente o foco de nossa reflexão - a relação entre deslocamento geográfico e mudanças na identidade religiosa – a não ser na hora em que relaciona a mudança religiosa a um “momento decisivo” da vida da pessoa, a alguma forma de “passagem” existencial que, em alguns casos, pode incluir também o deslocamento geográfico.<sup>26</sup>

### 3. A pesquisa no Distrito Federal

A pesquisa foi realizada pelo Centro Scalabriniano de Estudos Migratório, em parceria com o CEAN/Unb, com o objetivo de conhecer os fatores que caracterizam as mudanças identitárias de migrantes urbanos no que diz respeito a família e projeto migratório, valores, religião e fé, redes e relações sociais, trabalho e remessas.

Para coletar os dados utilizou-se um questionário com perguntas referentes aos temas supracitados. Para a seleção das pessoas entrevistadas privilegiou-se as áreas do Distrito Federal e Entorno que, por estudos anteriores, haviam sido reconhecidas como áreas de grande fluxo migratório. Assim, decidiu-se por três cidades da periferia do Distrito Federal (Santa Maria, Samambaia, Planaltina) e três cidades do Entorno (Novo Gama, Águas Lindas e Planaltina de Goiás).

A unidade de pesquisa foi o migrante urbano, interestadual ou intermunicipal, que residisse na região delimitada pela pesquisa entre 1 e 9 anos, com idade entre 16 e 60 anos e que tivesse nascido em Unidade

meida e Rumstain definem como “clássica” a trajetória do “pobre e migrante nordestino que deixou o catolicismo em direção ao pentecostalismo” (RUMSTAIN, Ariana; ALMEIDA, Ronaldo de. “Os católicos no trânsito religioso”, p. 41).

<sup>25</sup> Cf. MARIANO, Ricardo. “Usos e limites da teoria da escolha racional da religião”, p. 41-56; STARK, Rodney; BAINBRIDGE, William. *Uma teoria da religião*.

<sup>26</sup> Cf. *ibidem*, p. 284-292.

da Federação diferente daquela onde residia atualmente ou em município da mesma Unidade não limítrofe com a região escolhida para a pesquisa.

Para a escolha do migrante entrevistado, selecionaram-se aleatoriamente, em cada cidade, 5 setores censitários e, dentro deles, um conjunto residencial onde buscar migrantes. Ao localizar-se uma residência com pessoas que atendessem aos critérios definidos para a pesquisa, foi aplicado o questionário somente ao migrante que encabeçou o projeto migratório. No total foram entrevistados 150 migrantes, sendo 25 em cada cidade pesquisada.<sup>27</sup>

### 3.1. Migrações e mudança de filiação religiosa no DF

Neste ensaio vamos analisar apenas os resultados da pesquisa referentes à dimensão religiosa. Em relação aos dados numéricos, entre o universo das 150 pessoas entrevistadas, 29,7% responderam ter mudado de filiação religiosa depois da migração (a porcentagem sobe para 37,4% entre as mulheres). Desses migrantes, 22,7% afirmaram ter mudado uma única vez, enquanto 7% mais de uma.

No que diz respeito aos “fluxos” da mobilidade religiosa, o maior “doador” de fiéis é a Igreja Católica Apostólica Romana (ICAR): dos 102 católicos que entraram no DF, 25 saíram da igreja. Entre eles, 4 regressaram ao catolicismo após ter transitado. Houve, enfim, o ingresso na ICAR de 5 migrantes evangélicos.

Já as tradições protestantes – tanto históricas quanto pentecostais – contaram com a nova adesão de 22 migrantes e a saída de 9 (alguns deles passaram para outra Igreja protestante). Cabe realçar também que 5 pessoas deixaram a ICAR e se autodefinem como “sem religião”.

Esses números confirmam tendências evidenciadas tanto pelo CENSO 2000 quanto por pesquisas mais recentes: a ICAR como “doador universal”<sup>28</sup>; o crescimento de evangélicos (sobretudo Assembleia de Deus e Igreja Universal do Reino de Deus); a presença dos “sem religião”.

<sup>27</sup> Algumas informações sociodemográficas sobre os entrevistados: 74% são de sexo feminino; 78,2% com idade entre 18 e 40 anos; 61,3% casados ou acompanhados; 60% se auto-definem pardos; 92,7% alfabetizados, oriundos principalmente de uma área urbana do Nordeste (Maranhão, 16,7%; Piauí, 16%; Ceará, 10%; Bahia, 9,3%), Goiás (11,3%) e Minas Gerais (10%). A maioria migrou por questões de trabalho (60%) ou para se reunir com familiares residentes no DF ou entorno (38%). Cerca da metade não tinha renda no lugar de origem, enquanto 29,7% ganhavam até um salário mínimo. Do universo pesquisado, apenas 20% afirmam estar felizes por ter alcançado o objetivo da migração, enquanto 48% se dizem esperançosos por estar no caminho certo e 17% contentes por viver melhor do que no lugar onde moravam.

<sup>28</sup> Cf. TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata. “Catolicismo plural: uma introdução”, p. 9.

Um dado merece ser destacado: apesar da expressiva saída de católicos, a porcentagem dos que transitaram após a migração é de 29,4%, entre os católicos, e 25% entre os evangélicos. Esses números, em nossa visão, confirmam a presença de uma mobilidade generalizada, com um fluxo de saída predominante mas não exclusivo, corroborando as afirmações de Portella Amado.

### 3.2. Os motivos da mudança de religião

Entre os migrantes que afirmaram ter transitado após a chegada no DF, há uma grande diversificação em relação aos motivos. A pergunta aberta do questionário não oferecia orientações e as respostas mais recorrentes confirmam as supracitadas ponderações de Berger, Hernández e Odgers Ortiz.

Alguns migrantes enfatizaram explicitamente como, ao chegar no DF, a ausência de amigos ou conhecidos na própria igreja provocou a mudança (“aqui não tinha amigos da minha religião, lá eu tinha”). A participação religiosa implica a incorporação numa comunidade em que se vivenciam relações primárias. Isso se torna ainda mais importante para quem já está passando pelo abandono de referenciais afetivos fundamentais. Como diria Berger, a ausência de “interlocutores significativos” pode colocar em crise o pertencimento institucional.

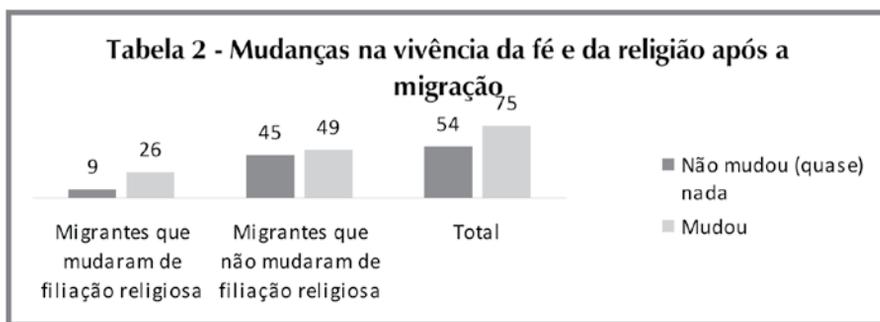
Em outros casos a ênfase está diretamente no amparo diante de situações de dificuldade, como enfermidades ou problemas familiares (“a igreja me acolheu, me deu apoio, me ajudou, me ensinou a conhecer a palavra. Particularmente quando tive problema de depressão por ter sido traída”; “porque eu estava em enfermidade e Deus me curou: nossa fé que nos cura”).<sup>29</sup> Muito frequente é também a referência a motivações que dizem respeito às mudanças de vida ou ao bem-estar oferecido pela nova comunidade (“porque eu comecei a ir e me sentir bem”; “me sinto melhor”; “lá eu era católica mas não via mudança na minha vida e na evangélica muita coisa mudou”). A pertença religiosa faz sentido e tem plausibilidade na medida em que produz efeitos na vida da pessoa. Uma possível leitura desta afirmação pode relacionar o transito com a busca de algum tipo de “prosperidade”, algum tipo de ganho imediato e intra-histórico que a religião é chamada a oferecer em troca de uma fidelidade

<sup>29</sup> A importância de referenciais religiosos na hora da dificuldade é confirmada por outra pergunta do questionário: os migrantes que, em momentos de sofrimento/dificuldade, recorriam à religião ou a alguma liderança religiosa, passaram de 17, na terra de origem, para 30 na terra de chegada. O aumento dos que buscam referenciais religiosos é concomitante à redução dos que recorrem a familiares (114 na terra de origem contra 87 na terra de chegada).

sempre temporária. No entanto, partindo das observações de Hernández e Odgers Ortiz, podemos também supor que a religião escolhida é justamente aquela que consegue responder aos desafios existenciais da pessoa e, por causa disso, gerar uma melhora em seu bem-estar. Em outros termos, a religião, antes que um “narcótico”, uma fuga da realidade, seria uma fonte de sentido, de novas respostas existenciais para novos desafios.

### 3.3. Mudanças na identidade religiosa

Como enfatizamos na primeira parte deste artigo, por mudança na identidade religiosa não entendemos apenas a troca de filiação, mas também a mudança da forma de crer, do paradigma religioso, da autocompreensão da pertença. Consoante a pesquisa, 58% dos entrevistados afirmaram que ocorreram expressivas mudanças na vivência da fé e da religião após a migração. Este número está concentrado sobretudo entre os migrantes que passaram também por mudanças na filiação religiosa (74%), enquanto é menor entre os que permaneceram na mesma Igreja (52%).



Fonte: CSEM 2008

No que diz respeito ao tipo de mudança, 7 migrantes entrevistados ressaltaram que houve uma redução da prática religiosa: basicamente a queixa de todos eles é a diminuição ou fim da frequência nas celebrações ou cultos religiosos: “deixei de ir a igreja”; “participo menos”. Por outro lado, 59 migrantes frisaram que a vivência da fé e da religião passou por transformações em sentido positivo: entre eles, 32 enfatizam o aumento da fé e da confiança em Deus: “tenho mais fé, confiança”; “[a migração] cria cada vez mais fé, acredito mais em Deus”; “me apeguei muito a Deus”.

Este aumento do apego em Deus, por vezes, está diretamente relacionado aos desafios e às dificuldades enfrentadas, bem como ao afastamento da família decorrente da migração. Assim, por exemplo:

“Mudou porque devido às dificuldades busquei mais Deus. A igreja ajudou por estar longe da família”; “Quando agente está longe da família, mãe e pai a gente se apega mais em Deus”; “Busquei mais a Deus e a oração pessoal diante das dificuldades”; “Foi as dificuldades financeiras que fortaleceram a fé em Deus para superá-las”.

Vale a pena lembrar a esse respeito a reflexão da Odgers Ortiz sobre a vulnerabilidade do migrante como fator facilitador da mudança religiosa, tanto em termos de nova filiação quanto de revigoração de práticas da própria denominação. Da mesma forma, a necessidade de responder a novos desafios existenciais relacionados com a nova realidade (Berger, Hernández e Odgers Ortiz) pode produzir essas mudanças na identidade religiosa.

No que diz respeito ao tipo de mudança, os dados da pesquisa levam a pensar que as principais transformações se referem antes ao apego em Deus do que ao aumento da prática religiosa institucional. Como vimos, alguns migrantes reconhecem explicitamente que a frequência na comunidade religiosa diminuiu após a migração. Numa pergunta aberta sobre o que mudou na dimensão religiosa após a migração, nenhum entrevistado afirma participar com maior assiduidade em pastorais, movimentos ou outros grupos eclesiais. Na mesma esteira, as respostas de outra pergunta fechada sobre prática religiosa revelam que a porcentagem de pessoas que participavam de atividades da comunidade religiosa (pastorais, grupos de oração) passou de 48%, na cidade de origem, para 33% após a migração.

Portanto, ainda que haja casos de aumento da participação eclesial (“agora que eu sou evangélica eu sinto necessidade de ir [ao culto]”), uma avaliação geral da pesquisa assinala que as principais mudanças na identidade religiosa dos migrantes se referem a um maior apego em Deus e, ao mesmo tempo, a uma redução do envolvimento na participação em celebrações/cultos e outras atividades pastorais. Neste caso, devem ser levados em conta também alguns fatores concretos, como a distância dos lugares de culto, a falta de tempo, as diferenças das atividades eclesiais em relação àquelas da terra de origem (“aqui é tudo diferente”) e a falta de acolhida ou dificuldades de relacionamento (“aqui (...) as pessoas são mais frias”; “pouca acolhida das pessoas da igreja”).

Usando a linguagem de Peter Berger, a crise das estruturas sociais de plausibilidade das instituições religiosas – sobretudo a ausência de “interlocutores significativos” – no novo contexto geográfico, pode gerar uma redução da prática, mas parece não atingir o apego em Deus. Pelo contrário: na pergunta sobre a maneira de superar as dificuldades inerentes

ao processo migratório, a resposta que recebeu nota mais alta foi “Com oração” (nota média: 8,3), sendo que em segundo lugar apareceu “com a ajuda da família da cidade de origem” (nota média: 5,7), enquanto a ajuda da igreja recebeu apenas nota 4,5.

Finalmente, cabe chamar a atenção sobre um último aspecto: 9 entrevistados afirmaram não ter tido mudança na vivência da fé e da religião apesar da troca de filiação religiosa. Desses nove, 4 passaram da ICAR para igrejas evangélicas, 1 fez o caminho inverso, 1 foi do catolicismo para o espiritismo, outro do catolicismo para tradições afro-brasileira, 1 transitou entre igrejas evangélicas e 1 retornou na igreja católica após ter saído dela. Não deixa de ser, teoricamente, paradoxal que mudanças tão radicais – com exceção, talvez, dos casos do trânsito intra-evangélico e do retorno ao catolicismo – não geraram mudanças na prática e na vivência da fé.

Uma hipótese interpretativa pode passar pela questão da “individualização” e da “desinstitucionalização” da prática religiosa contemporânea: na ótica do sujeito, as mudanças institucionais não interferem de forma significativa na própria vivência religiosa. Neste caso é interessante também a referência ao trabalho da Chen sobre taiwaneses nos EUA ou do próprio Hernandez em relação a Testemunhas de Jeová: em cada mudança de filiação há sempre elementos de continuidade e descontinuidade e, por vezes, o objetivo principal da mudança, antes que a assimilação do novo, é justamente a manutenção do velho: muda-se para dar continuidade - embora toda mudança implique inevitavelmente algum tipo de ruptura.

### **Considerações finais**

A pesquisa do CSEM, de forma geral, confirma tendências evidenciadas por outras pesquisas dos últimos anos: a existência de uma expressiva mobilidade religiosa; os fluxos predominantes de saída (catolicismo) e entrada (sobretudo igrejas pentecostais); o crescimento dos “sem religião”. Acerca da questão específica do nexo entre migração e mudanças na identidade religiosa, a pesquisa apontou que a maioria dos migrantes passa por redefinições identitárias em seu universo simbólico e religioso. Essas mudanças podem envolver a mudança de filiação religiosa e/ou o aumento do apego em Deus, sobretudo em resposta aos desafios e às dificuldades inerentes ao processo migratório.

Charles Hirschman, num conhecido trabalho sobre comunidades imigradas nos EUA, afirma que a religião desenvolve uma tríplice função:

“refuge, respectability, and resources”<sup>30</sup>. Os resultados da pesquisa do CSEM, junto a migrantes no DF e entorno, ressaltam principalmente o primeiro aspecto, a saber, a busca do religioso como refúgio e proteção diante das dificuldades da jornada migratória. É dessa forma que se pode interpretar o crescente “apego em Deus”, sobretudo em resposta a situações conflitivas. Em nossa interpretação, esse refugiar-se não significa apenas uma fuga, e sim um processo de recomposição do próprio universo simbólico em vistas a responder aos novos desafios sociais e existenciais produzidos pela experiência migratória.

## Bibliografia

- ALMEIDA, Ronaldo de. “Religião na metrópole paulista”, in *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 19, n. 56, 2004, p. 15-27.
- AMADO, Joel Portella “Mudar de religião faz bem?” – Algumas reflexões pastorais a respeito da mobilidade religiosa no Brasil. In: CERIS (org.). *Mudança re religião no Brasil: desvendando sentidos e motivações*. Rio de Janeiro: Salesiana.
- AMBROSINI, Maurizio. “Gli immigrati e la religione: fattore di integrazione o alterità irriducibile?”, in *Studi emigrazione*, v. XLIV, n. 165, 2007, p. 33-60.
- ANTONIAZZI, Alberto. *Por que o panorama religioso no Brasil mudou tanto?* São Paulo: Paulus, 2004.
- BAUMAN, Zygmunt. *A arte da vida*. Rio de Janeiro: ZAHAR, 2009.
- BERGER, Peter. *O dossel sagrado*. Elementos para uma teoria sociológica da religião. São Paulo: Paulus, 1985
- CHEN, Carolyn. “From Filial Piety to Religious Piety: The Immigrant Church Reconstructing Taiwanese Immigrant Families in the United States”, in *IMR*, v. 40, n. 3, 2006, p. 573-602.
- HERNÁNDEZ M., Miguel. “El proceso de convertirse em creyentes. Identidades de famílias testigos de Jehová em um contexto de migración transnacional”, in *Relaciones*, v. XXI, n. 83, 2000, p. 68-97.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle. *Il pellegrino e Il convertito: la religione in movimento*. Bologna: Il Mulino, 2003.
- HIRSCHMAN, Charles. “The Role of religion in the Origins and adaptation of Immigrants Groups in the United States”, in *IMR*, v. 38, n. 3, 2004, p. 1206-1233.
- MARIANO, Ricardo. “Usos e limites da teoria da escolha racional da religião”, in *Tempo Social*, v. 20, n. 2, 2008, p. 41-56.
- MARINUCCI, Roberto. “Identidade e alteridade religiosa em contexto migratório”, in *Travessia*, v. XX, n. 57, 2007, p. 26-32.
- ODGERS ORTIZ, Olga. “Movilidades geográficas y espirituales: cambio religioso y migración México-Estados Unidos”, in *Economía, Sociedad y Territorio*, v. VI,

<sup>30</sup> HIRSCHMAN, Charles. “The Role of religion in the Origins and adaptation of Immigrants Groups in the United States”, p. 1228 (O grifo é nosso).

n. 22, 2006, p. 399-430.

TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (orgs.). "Catolicismo plural: uma introdução", in *IDEM* (orgs.). *Catolicismo plural*. Dinâmicas contemporâneas, Petrópolis: Vozes, 2009.

STARK, Rodney; BAINBRIDGE, William. *Uma teoria da religião*. São Paulo: Paulinas, 2009.

## Abstract

### The construction of the religious identity in the migratory context: the case of the migration to DF/Brazil

The article analyses the connection between geographic displacement and the migrants' religious identity transformations. Regarding all kinds of identity transformation – since religious affiliation to belonging paradigms in the own tradition – the author, after a theoretical recital, presents the results of a research in the Federal District, made by the Centro Scalabriniano de Estudos Migratórios, focusing on the reflection about the main changes in the religious identity of the interviewed migrants and their relation to the migratory journey.

**Keywords:** Identity; Migration; Religiosity; Conversion

Recebido para publicação 05/02/2010.

Aceito para publicação em 30/03/2010.

Received for publication in February 05<sup>th</sup>, 2010.

Accepted for publication in March 30<sup>th</sup>, 2010.