



UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA

A IGREJA COMO “PEDACINHO DO BRASIL”: migrações e religião na capital do
Texas

Rodrigo Otávio Serrão Santana de Jesus

João Pessoa

2014

A igreja como “pedacinho do Brasil”: migrações e religião na capital do Texas

Rodrigo Otávio Serrão Santana de Jesus

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia (PPGS) da Universidade Federal da Paraíba como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Sociologia.

Orientadora: Prof.^a Dr^a Flávia Ferreira Pires

João Pessoa

2014

J58i Jesus, Rodrigo Otávio Serrão Santana de.

A igreja como "pedacinho do Brasil": migrações e religião na capital do Texas / Rodrigo Otávio Serrão Santana de Jesus.- João Pessoa, 2014.

126f. : il.

Orientadora: Flávia Ferreira Pires

Dissertação (Mestrado) – UFPB/CCHLA

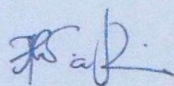
1. Sociologia. 2. Migração. 3. Religião. 4. Igrejas evangélicas brasileiras – Texas (EUA).

A IGREJA COMO “PEDACINHO DO BRASIL”

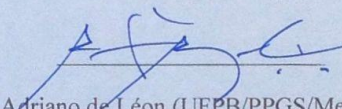
Migrações e religião na capital do Texas

Dissertação defendida em: 18/Fevereiro/2014

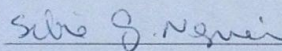
BANCA EXAMINADORA



Prof.ª Dr.ª Flávia Ferreira Pires (UFPB/PPGS/Orientadora)



Prof.º Dr. Adriano de Léon (UFPB/PPGS/Membro Interno)



Prof.ª Dr.ª Sílvia Nogueira (UEPB/PPGRI/Membro Externo)

Prof.ª Dr.ª Mônica Franch (UFPB/PPGS/Membro Suplente)

João Pessoa - PB

2014

À minha amada esposa e ao fruto de nosso amor, Liz.

AGRADECIMENTOS

- A Deus que é antes de tudo e todos;
- À Igreja Presbiteriana do Bairro dos Estados (IPBE) na pessoa do pastor Rennan Dias pelo incentivo inicial e apoio;
- Aos líderes das igrejas Batista Brasileira e Assembleia de Deus Fogo Pentecostal de Austin (EUA), por terem aberto suas portas e me dado livre acesso às pessoas ao púlpito;
- Aos fiéis das igrejas de Austin que participaram da pesquisa, ora respondendo ao questionário, ora sendo entrevistados, o meu muito obrigado;
- Ao Dr. Monteiro e João Chaves, por terem aberto um tempo em suas agendas para conversas tão enriquecedoras.
- A minha linda esposa Adriana que, com paciência e dedicação, mesmo em períodos difíceis, criou as condições necessárias para a minha completa dedicação à produção deste trabalho;
- A minha filha Liz, minha maior motivação para o sucesso desta empreitada acadêmica;
- Aos meus sogros, Sra. Ester Simões e Sr. Flávio Medeiros, pela hospitalidade e carinho durante minha estadia em sua casa;
- Aos meus pais, Sr. Ivao Kohiyama e Sra. Rejane Serrão Kohiyama, pela ajuda, investimento e confiança em mim;
- A Josy Barbosa, proprietária do berçário Space Kids, onde minha filhinha foi acolhida e cuidada enquanto eu trabalhava sossegado em casa, só Deus para retribuir tamanha ajuda;
- A minha orientadora, Flávia Ferreira Pires, por sua confiança, paciência e valiosas sugestões neste trabalho. Apesar da distância (Londres), ela sempre esteve presente quando precisei;
- Aos professores do programa, em especial Adriano de Léon, Rogério Medeiros e Teresa Cristina pela inestimável contribuição à minha formação sociológica;
- À professora Silvia Nogueira (UEPB), que participou da minha qualificação e que, juntamente com o prof. Adriano, ofereceu excelentes sugestões para melhorar este trabalho;
- Aos professores Manuel Vasquez (Universidade da Flórida) e Cristina Rocha (Universidade de Western Sydney) pela ajuda e gentileza no envio de capítulos de

livros por eles editados. Não fosse a gentileza destes professores, eu não conseguiria ter acesso a capítulos importantes sobre a diáspora brasileira. Também quero agradecer à pesquisadora Olivia Sheringham (Universidade de Oxford), por sua gentileza ao tratar comigo a respeito de alguns de seus artigos sobre brasileiros no exterior.

- À CAPES, pelo financiamento e suporte financeiro;
- Ao PPGS da UFPB pelo apoio financeiro para pesquisa de campo.

RESUMO

O objetivo desta dissertação é entender as dinâmicas existentes entre as igrejas evangélicas brasileiras na cidade de Austin, Texas (EUA), e seus fiéis, tendo como foco as atividades cotidianas que acontecem de forma espontânea dentro de tais instituições. Estas atividades são os processos de manutenção cultural, as redes sociais e de apoio e as formas de assimilação cultural, proporcionadas ou restringidas, dentro destas igrejas. Combinando estas três atividades inerentes às igrejas evangélicas de Austin, temos o que denominei de a igreja como um “pedacinho do Brasil”. Consideramos a característica de ser um “pedacinho do Brasil” como a maior dádiva (MAUSS, 2003) que a igreja brasileira pode oferecer aos brasileiros em Austin. Os dados coletados revelam que a igreja como “pedacinho do Brasil” serve, entre outras coisas, para adiar o retorno do imigrante à sua terra natal ou, até mesmo, fazê-lo pensar em residir permanentemente nos EUA. A pesquisa baseia sua análise teórico-conceitual em estudos diaspóricos e transnacionais para, em seguida, analisar os dados obtidos em campo, através de entrevistas, questionários e observações durante trinta dias.

Palavras-chave: Migração, Religião, Brasil, EUA.

ABSTRACT

The main goal of this Master's thesis is to understand the existing dynamics between Brazilian evangelical churches in the city of Austin, Texas (USA) and its faithful. Thus, the main focus becomes the everyday activities that take place spontaneously within such institutions. These activities are: the processes of cultural maintenance, the social and support networks and forms of cultural assimilation, provided or restricted, within these churches. Combining these three activities inherent in the Brazilian evangelical churches in Austin, we have what we have called, the church as a "piece of Brazil". We consider the characteristic of being a "piece of Brazil" as the greatest gift (MAUSS, 2003) that the Brazilian church can offer to Brazilians in Austin. The data collected in the field reveals that the church as a "piece of Brazil" serves, among other things, to delay the return of migrants to their homeland, or even make them think about permanently residing in the U.S. The research centers its theoretical and conceptual analysis from the diasporic and transnational studies. Then, investigates the data obtained in the field through interviews, surveys, and observation for thirty days.

Keywords: Migration, Religion, Brazil, USA.

LISTA DE SIGLAS E ABREVIATURAS

AD – Assembleia de Deus

CBB – Convenção Batista Brasileira

CLACLS – Center for Latin American, Caribbean & Latino Studies

DREAM – Development, Relief, and Education for Alien Minors

ECC – Encontro de Casais com Cristo

EMA – Encontro Matrimonial

EUA – Estados Unidos da América

FMI – Fundo Monetário Internacional

GA – Georgia

GO – Goiás

IRCA – Immigration Reform and Control Act

JMM – Junta de Missões Mundiais

MA – Massachusetts

MG – Minas Gerais

MRE – Ministério das Relações Exteriores

TX – Texas

UFPB – Universidade Federal da Paraíba

US – United States

LISTA DE TABELAS, FIGURAS E FOTOS

TABELA 1 – Brasileiros no Texas entre 1980 – 2007	21
FIGURA 1 – Mapa dos EUA	47
FIGURA 2 – Mapa do Texas.....	48
FOTO 1 – Placa da Primeira Igreja Batista Brasileira. Austin, TX.....	53
FOTO 2 – Culto da Primeira Igreja Batista Brasileira em Austin, TX	53
FOTO 3 – Frente da Igreja Batista onde a Assembleia de Deus Pentecostal Fire se reúne, Austin, TX	54
FOTO 4 – Culto da Assembleia de Deus Pentecostal Fire, Austin, TX.....	54
FOTO 5 – Carro fazendo propaganda dos salgadinhos típicos do Brasil, Austin, TX.....	82

LISTA DE GRÁFICOS

Gráfico 1 – Denominações Representadas	62
Gráfico 2 – Ano de migração para os EUA.....	66
Gráfico 3 – Idade	69
Gráfico 4 – Local de nascimento	70
Gráfico 5 – Escolaridade	71
Gráfico 6 – Nível de inglês.....	72
Gráfico 7 – Status migratório	73
Gráfico 8 – Motivos da migração	74
Gráfico 9 – A igreja me faz sentir mais próximo do Brasil?	78
Gráfico 10 – A igreja me ajuda a matar a saudade do Brasil?.....	83
Gráfico 11 – Frequentaria a igreja se os cultos fossem em inglês com tradução para o português?.....	84

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	13
CAPÍTULO I	
DIÁSPORA, TRANSNACIONALISMO E RELIGIÃO.....	25
INTRODUÇÃO.....	25
DIÁSPORA	26
AS QUATRO FASES DOS ESTUDOS DA DIÁSPORA.....	27
DEFINIÇÃO DE DIÁSPORA	29
TRANSNACIONALISMO	32
MIGRAÇÕES DO PASSADO E CONTEMPORÂNEAS	32
AS VÁRIAS FACES DE UMA MESMA REALIDADE	34
AS QUATRO TRADIÇÕES DOS ESTUDOS MIGRATÓRIOS TRANSNACIONAIS	36
RELIGIÃO	38
RELIGIÕES UNIVERSAIS	38
GLOBALIZAÇÃO E RELIGIÃO	40
DIÁSPORA E RELIGIÃO	43
TRANSNACIONALISMO E RELIGIÃO	44
CONCLUSÃO	46
CAPÍTULO II	
KEEP AUSTIN WEIRD: UM PANORAMA DA LIDERANÇA E DOS FIÉIS DAS IGREJAS BRASILEIRAS DE AUSTIN, TX	47
INTRODUÇÃO.....	47
A CIDADE	47
AS IGREJAS.....	52
PRIMEIRA IGREJA BATISTA BRASILEIRA EM AUSTIN.....	52
IGREJA ASSEMBLEIA DE DEUS FOGO PENTECOSTAL	53
UM PERFIL DAS IGREJAS ESTUDADAS.....	55
A LIDERANÇA	55
ESPAÇO RELIGIOSO HÍBRIDO	61
O CULTO	65
OS FIÉIS.....	66
CONCLUSÃO	75
CAPÍTULO III	
A IGREJA COMO UM “PEDACINHO DO BRASIL”: CULTURA, REDES TRANSNACIONAIS E PROCESSOS DE ASSIMILAÇÃO.....	76
INTRODUÇÃO.....	76
REPOSITÓRIO CULTURAL: O MELHOR DO “BRASIL” EM AUSTIN	77
REDES SOCIAIS E DE APOIO: MANUTENÇÃO DOS FLUXOS MIGRATÓRIOS E AUXÍLIO AO RECÉM-CHEGADO.....	84
ATIVIDADES TRANSNACIONAIS.....	90
ASSIMILAÇÃO CULTURAL E AS DEMAIS GERAÇÕES	92
A IGREJA BRASILEIRA COMO UMA DÁDIVA À COMUNIDADE MIGRANTE.....	96
A QUESTÃO GERACIONAL	98
CONCLUSÃO	103

CONSIDERAÇÕES FINAIS	104
REFERÊNCIAS.....	108
ANEXOS	116
ANEXO 1: BOLETINS.....	116
ANEXO 2: PANFLETO INFORMATIVO E CARTÕES DE APRESENTAÇÃO	118
ANEXO 3: FOTOS DIVERSAS	119
ANEXO 4: QUESTIONÁRIO E ROTEIRO DE ENTREVISTA	123

INTRODUÇÃO

“Brazilians learn Brazil only after they come to the United States”.
(Maxine Margolis)

Como tudo começou

No início dos anos 2000, a minha família encontrava-se, como tantas outras famílias de classe média brasileira, ou seja, passando por uma crise financeira. As políticas neoliberais executadas pelo governo federal nos anos de 1980 ainda podiam ser sentidas e, como consequência delas, a empresa em que meu pai trabalhava foi privatizada. Isto resultou em sua demissão seguida de recontração, porém, com um salário bem abaixo do que ele recebia. Não apenas isto, meu irmão, na ânsia de ter seu próprio negócio, endividou-se ao ponto de não conseguir mais pagar seus compromissos. Assim, sua empresa faliu e “sujou” seu nome e o da minha mãe que, no desejo de ajudá-lo, havia feito um empréstimo bancário, confiando que meu irmão o pagaria mensalmente, o que não aconteceu.

Diante deste quadro, meu irmão teve a ideia de me enviar aos EUA – uma vez que só eu falava um pouco de inglês e era solteiro – no intuito de conseguir um trabalho e enviar remessas financeiras para o Brasil e, consequentemente, saldar a dívida familiar. Para reforçar a ideia do meu irmão, conhecíamos vários “casos” de sucesso em que algumas pessoas ou até famílias inteiras haviam se aventurado no “estrangeiro” e estavam felizes e bem de vida. Apenas da Igreja Batista de João Pessoa, onde meus pais congregavam, havia dois pastores vivendo nos EUA, além de vários membros. Contudo, devido aos ataques do onze de setembro de 2001, entrar nos EUA estava ficando cada vez mais difícil. Para alguém com minhas características (solteiro, jovem, sem vínculos com o Brasil que pudessem comprovar o retorno) seria quase impossível. Isto se confirmou quando fomos à agência de viagens para saber como poderíamos tirar meu visto. A resposta do agente de viagens foi tão desanimadora que desistimos da ideia assim que saímos de lá.

Um ano se passou e a possibilidade de ir para os EUA estava cada vez mais distante. A vida continuava sem nenhuma novidade. No final de 2001, eu terminei uma graduação em Ciências Contábeis pela UFPB e, no início de 2002, comecei a fazer seminário teológico, pois

pensava em ser pastor. Em 2003, porém, o pastor Pedro¹, um dos pastores da Primeira Igreja Batista de João Pessoa e que morava nos EUA, veio a João Pessoa renovar seu visto religioso (R1)² no consulado americano de Recife. Como ele conhecia minha mãe, resolvemos fazer-lhe uma visita. Ao chegarmos lá, minha mãe falou do plano que meu irmão, há cerca de um ano, de me enviar aos EUA. Falamos também da frustração que tivemos quando soubemos das dificuldades para emigrar para lá. Para nossa surpresa, o pastor Pedro ofereceu-nos uma solução. Ele nos disse que, se eu quisesse ir aos EUA, sua igreja poderia ajudar. Porém, sua oferta não envolvia trabalho, mas a continuação dos meus estudos teológicos. Ele disse que a igreja que ele pastoreava poderia ser indicada como instituição mantenedora junto ao consulado para a obtenção do visto de estudante (F1), e ele pessoalmente me ajudaria no contato junto ao seminário. Era o mesmo seminário em que a sua filha estudava. Menos de um ano após esta nossa conversa inicial, eu estava viajando para os EUA para estudar e auxiliar o pastor com sua igreja de imigrantes.

Breve histórico da minha experiência no meio evangélico em Austin

Casos como este não são incomuns no Brasil. O Brasil foi, entre os séculos XIX até meados do século XX, um país receptor de imigrantes, principalmente advindos da Europa e Japão. Não obstante, a partir dos anos de 1980, a nação testemunhou um fluxo migratório ao reverso. Dados de 2012 do Ministério das Relações Exteriores (MRE) estimam cerca de 2,5 milhões de pessoas vivendo fora do Brasil. Os EUA são o destino preferido entre todos os países, tendo atualmente, segundo o MRE, uma estimativa de mais de um milhão e sessenta mil brasileiros. Este grupo, que já foi por algum tempo considerado uma “minoria invisível” nos estudos migratórios (MARGOLIS, 1994, 1998), tem, nos últimos anos, ganhado a atenção da academia (ver REIS, SALES, 1999; MARROW, 2003; BESERRA, 2005; MARCUS, 2009, 2011) e da mídia. Com os migrantes, viajam também as religiões brasileiras (ROCHA, VÁSQUEZ, 2013), que servem não apenas para fins religiosos, mas também como redes de relacionamento e auxílio mútuo (MARTES, 1999; ALVES, 2009).

¹ Os nomes de todos os entrevistados foram trocados como forma de proteger suas identidades.

² Existem vários tipos de vistos (sem fins migratórios) concedidos pela Embaixada Americana aos brasileiros. Os mais comuns são do tipo A (diplomatas e oficiais do governo), B (turismo/negócios), D (tripulantes), F (estudantes), J (intercâmbio e acadêmicos), I (jornalistas), P (atletas), e R (religiosos). Para uma lista completa acesse o site: http://travel.state.gov/visa/temp/types/types_1286.html. (Acesso em: 03 Dez/2013).

Durante o tempo que passei nos EUA, vi de perto a relação que o migrante tem com a religião. Fiquei mais de cinco anos como seminarista da Igreja Brasileira de Austin. Durante este tempo, fiz um bacharelado e um mestrado em Teologia. A princípio, comecei na Igreja Batista Brasileira. Esta é a igreja evangélica mais antiga da cidade, fundada nos anos de 1980. Na época em que cheguei, ela era liderada pelo pastor Pedro, que me ajudou a sair de João Pessoa. Neste período, a relação entre ele e os membros fundadores da igreja não estava indo bem, deteriorando-se a cada dia. Lembro-me das acaloradas discussões que havia entre o pastor e alguns membros da igreja, sobre assuntos financeiros, problemas de rotatividade e consequente perda de membros, etc. Nesta época também, eu recebia uma ajuda financeira de duzentos dólares mensais para cobrir minhas despesas de deslocamento entre a cidade onde eu morava e estudava durante a semana e Austin. Algo em torno de cento e oitenta quilômetros de distância. Eu auxiliava nos trabalhos da igreja nos fins de semana, ocupando o púlpito, quando o pastor estava viajando ou impossibilitado de pregar, e ensinando na escola bíblica. Anualmente, o pastor Pedro tinha que renovar seu visto no Consulado ou Embaixada no Brasil. No ano de 2004, devido a problemas com o número de renovações, ele ficou impossibilitado de retornar para a igreja que liderava e para sua família nos EUA, por aproximadamente seis meses. No período em que ele ficou no Brasil, a igreja iniciou um processo de busca a outro pastor. Eu e alguns pastores da cidade de Houston revezamos o púlpito aos domingos pela manhã e à noite, enquanto a igreja não encontrava um novo pastor.

Em 2005, a igreja convidou o pastor Marcos para assumir o pastoreio da comunidade. Com sua chegada, a liderança leiga decidiu cortar a ajuda financeira que me davam. A chegada do pastor Marcos coincidiu com o retorno do pastor Pedro aos EUA. Durante o tempo em que estive no Brasil, ele fez contato com igrejas americanas e, em pouco tempo, estava iniciando um trabalho para brasileiros e hispânicos na Igreja Batista *Great Hills*. O pastor Pedro foi o primeiro e, até os dias de hoje, o único pastor brasileiro de Austin a trabalhar em uma igreja americana para atender exclusivamente os brasileiros e demais latinos. Fui convidado a auxiliá-lo na *Great Hills*, onde eu fiquei até o meu retorno ao Brasil, em 2009. De 2005 a 2009, várias outras igrejas brasileiras apareceram em Austin. Porém, até esta época, a comunidade brasileira evangélica da cidade concentrava-se basicamente na Igreja Batista Brasileira e na *Great Hills*.

Em 2009, retorno ao Brasil, e o pastor Pedro juntamente com o pastor norte-americano Tim decidem criar uma igreja para americanos e brasileiros. O pastor Matt torna-se o líder da igreja e o pastor Pedro o líder da área musical. Com o fim do trabalho na *Great Hills*, poucos

brasileiros decidiram seguir o pastor Pedro em sua nova igreja. Surge então a *Brazilian Family Church*, uma igreja fundada por um ex-membro da *Great Hills*, que buscou arrebatar os brasileiros que não haviam migrado para a nova igreja do pastor Pedro. Com a fundação da *Brazilian Family Church*, a cidade de Austin contava com quatro igrejas para brasileiros (Primeira Igreja Batista Brasileira, a Assembleia de Deus, a Brazilian Family e a Igreja Fonte da Vida). Além destas quatro igrejas exclusivamente para brasileiros, tinha também a igreja *Gospel Space*, cujo nome foi dado em homenagem à igreja Espaço Gospel, pertencente à Primeira Igreja Batista de João Pessoa. A *Gospel Space* foi fundada pelos pastores Matt e Pedro, que, mesmo não sendo uma igreja exclusivamente para brasileiros, tinha alguns ex-fielis do trabalho com brasileiros da *Great Hills*.

Porém, devido ao pequeno número de brasileiros na cidade de Austin (alguns afirmam que existem apenas seis mil), as igrejas começaram um processo de incorporação. Ou seja, a Igreja Batista passou a incorporar os fiéis das demais igrejas e suas lideranças. Assim, permaneceram apenas duas igrejas evangélicas na cidade, a Primeira Igreja Batista Brasileira e a Igreja Assembleia de Deus Fogo Pentecostal.

“Pedacinho do Brasil” em Austin

As duas igrejas evangélicas atuais da cidade de Austin compartilham o que denominamos um “pedacinho do Brasil”. Ser um “pedacinho do Brasil” significa, entre outras coisas, que a igreja é um local de armazenamento cultural, onde o melhor do Brasil é vivenciado. Outra característica da igreja “pedacinho do Brasil” é a criação e manutenção de redes sociais transnacionais que fazem a ponte entre os EUA e cidades do Brasil (para garantir o fluxo migratório), ao mesmo tempo em que criam redes locais de auxílio mútuo e, em alguns casos, também de controle social. As duas igrejas de Austin compartilham o que Martes (1999) sugeriu ser em sua pesquisa, no estado de Massachusetts, um lugar de lazer, de encontro, de práticas religiosas, de fofocas, de apoio, etc., mas também de forte controle social. Esse controle social existe de certa forma para criar um *ethos* comunitário que faça o fiel sentir-se seguro. Assim, este sabe que a igreja se torna um contraponto diante de tanta competição e insegurança que existe fora dela. Esta característica observada por Martes (1999) diz respeito, todavia, apenas às igrejas evangélicas. Aparentemente as relações entre migrantes brasileiros com as igrejas católicas divergem bastante das evangélicas e são discutidas por Margolis (2013). Por fim, ser “pedacinho do Brasil” também envolve o papel

da igreja no processo de assimilação dos migrantes da primeira geração na cultura local e dos filhos destes (segunda geração em diante) na cultura brasileira. Este último processo, todavia, não está livre de conflitos, uma vez que, para alguns migrantes, a igreja se torna um empecilho à assimilação porque tem feito com que muitos se acomodem linguística e culturalmente dentro da igreja brasileira.

Consideramos a característica de ser um “pedacinho do Brasil” como a maior dádiva (MAUSS, 2003) que a igreja brasileira pode oferecer aos brasileiros em Austin. Segundo Lanna (2000), o argumento central da tese de Mauss é a aliança produzida nas relações de troca: relações matrimoniais, políticas, religiosas, econômicas, jurídicas e diplomáticas (incluindo a hospitalidade). Sobre esta tese principal, Lanna acrescenta que nela “se postula um entendimento da constituição da vida social por um constante dar-e-receber. Mostra ainda como, universalmente, dar e retribuir são obrigações...” (LANNA, 2000, p. 175).

Por que a igreja é uma dádiva, se ela for recusada pelo migrante, pode tornar-se uma agente de conflito. Isto é, quando a igreja, através da liderança e fiéis, ajuda uma pessoa desejosa de migrar do Brasil para trabalhar ou estudar nos EUA, espera-se que este recém-chegado migrante receba e retribua a dádiva da igreja. Receber a dádiva significa participar dos cultos, e retribuir significa fazer parte dos trabalhos e demais atividades, dentro ou fora dela. A não permanência significa a não retribuição à dádiva recebida e pode gerar conflito, ainda que velado.

Creio ser importante, desde já, informar que, ao falar de “pedacinho do Brasil”, não estou, em hipótese alguma, desconsiderando a diversidade cultural brasileira ou os diversos Brasis apontados por Darcy Ribeiro (1995)³. Sei que não existe uma representação única de Brasil. O Brasil é plural e, portanto, um pedacinho dele representa-o apenas parcialmente. Contudo, meu interesse aqui não é nos pormenores, mas nas categorias gerais. Não me interesso pelas diferenças regionais, mas pelo sentido nacional. Faço coro com DaMatta (1984, p. 8) que diz “onde quer que haja um brasileiro adulto, existe como ele o Brasil [...]”. Neste sentido, quando falo da comida e das festas, falo disto no contexto em que acontece

³ Segundo o antropólogo Darcy Ribeiro, em seu livro “O Povo Brasileiro: a formação e o sentido do Brasil”, de 1995, existem cinco Brasis dentro do Brasil. Para Lia Machado (em uma palestra intitulada “Cultura brasileira: raízes e atualidade” proferida na Universidade de Estudos Estrangeiros de Quioto), estes Brasis podem ser enumerados da seguinte forma, “1) o Brasil da cultura sertaneja do Nordeste e do Centro, baseada na produção do couro e do gado; 2) o Brasil da cultura crioula do litoral, baseada nos engenhos de açúcar; 3) o Brasil da cultura cabocla da Amazônia, baseada nos seringais e na pesca dos rios; 4) o Brasil caipira do Sudeste e Centro, baseado na economia do café e da subsistência e nascida dos bandeirantes; 5) o Brasil da cultura gaúcha das estâncias de gado e da cultura agrícola dos imigrantes no sul do país.”. <http://www.kufs.ac.jp/Brazil/delb/6-7.htm>. Acesso em 05 Jan. 2014.

dentro das igrejas, independente se é uma comida típica de Goiás ou se a festa é Nordestina. Tudo isto é Brasil para quem vive fora dele. Além do que, o termo “pedacinho do Brasil”, neste trabalho, está diluído em três grupos distintos: repositório cultural, redes de apoio e assimilação cultural. Cada grupo é como uma grande panela onde vários elementos são misturados e depois servidos a todos; tanto aos que contribuem com o caldo quanto aos que não. E, por fim, ainda que os três grupos acima sirvam a qualquer um (de qualquer etnia), os maiores beneficiados sempre serão os brasileiros das diversas gerações que têm a oportunidade de, em contextos migratórios, viver e experimentar um “pedacinho do Brasil” fora dele⁴.

A pesquisa

Retornei a Austin quatro anos após minha saída em 2009. Desta vez com o intuito de conhecer melhor aquela comunidade de migrantes religiosos de que fiz parte durante vários anos. Para tanto, elegi, como meu objeto de pesquisa, não somente o migrante nem tampouco apenas as instituições religiosas, mas as dinâmicas entre os dois, em contextos transnacionais. O quadro atual das igrejas evangélicas em Austin mudou consideravelmente em relação ao tempo em que estive lá. O cenário religioso da cidade para migrantes brasileiros resume-se basicamente a duas igrejas evangélicas, um centro espírita e um grupo budista⁵. A presente pesquisa enfocará exclusivamente a Igreja Batista Brasileira de Austin, daqui por diante chamada de Batista, e a igreja Assembleia de Deus Fogo Pentecostal, daqui por diante chamada Assembleia, e seus fiéis.

Como descrevi acima, a Batista cresceu nos últimos anos mais por incorporação das demais igrejas do que por via de conversão ou adesão. Já a Assembleia, por ser mais recente, tanto no que se refere à sua fundação quanto no quesito presença da liderança local na cidade, tem crescido por via de conversão o que, por consequência, é um processo mais lento. Segundo os pastores líderes destas duas igrejas, a Batista possui hoje uma membresia de mais de duzentos fiéis, contudo, apenas metade a frequenta regularmente. Já a Assembleia possui um grupo de fiéis bem mais reduzido, chegando à casa dos trinta a trinta e cinco.

⁴ Para uma discussão sobre a identidade do brasileiro fora do Brasil, ver capítulo três desta dissertação.

⁵ Soube do grupo budista através de uma brasileira que conheci na fila de uma loja. Ao saber que era brasileiro, ela me convidou a participar de uma reunião zen budista que aconteceria em sua residência. Infelizmente, não consegui ir, apesar das várias tentativas. Ela disse que o grupo não é de brasileiros apenas, mas que existem alguns que participam. A liderança é composta mais por americanos que por brasileiros.

Mas, quem são os migrantes brasileiros nos EUA? Ou em nosso caso, quem são estes migrantes brasileiros religiosos das igrejas Batista e Assembleia, na cidade de Austin? Antes, porém, creio ser importante mencionar a escassez de estudos etnográficos na comunidade brasileira no Texas. Maxine Margolis foi a pioneira nos estudos antropológicos de caráter etnográfico na comunidade brasileira de Nova York, durante o início da década de 1990. De lá para cá, pesquisadores estrangeiros e brasileiros têm contribuído no debate para entender as dinâmicas das comunidades brasileiras espalhadas em diversas cidades norte-americanas. Em Los Angeles e San Francisco, temos os estudos de Bernadete Beserra (2000, 2003, 2005) e Gustavo Lins Ribeiro (1998, 1999). Em Boston e Framingham no estado de Massachusetts, podemos destacar a pesquisadora Teresa Sales como a pioneira, juntamente com as pesquisadoras Ana Cristina Braga Martes e a Soraya Fleischer. A comunidade brasileira da cidade de Marietta, na Georgia, tem sido estudada pelo geógrafo norte-americano Alan P. Marcus. No estado da Flórida, um dos principais destinos de brasileiros, várias cidades têm sido alvo de estudos tanto de pesquisadores brasileiros como americanos. Cidades como Pompano Beach e Deerfield Beach têm como investigadores Manuel Vasquez, Rosana Resende e José Claudio de Souza Alves, entre outros. Todavia, o Texas permanece *terra incógnita* (MARGOLIS, 2013) nos estudos migratórios das comunidades brasileiras. Quando falamos em Texas, estamos nos referindo às grandes cidades como Houston, Austin, Dallas e San Antonio.

Diante disto, reconheço a fragilidade de meus dados uma vez que não tenho por intenção traçar um perfil completo dos migrantes de Austin. Antes, meu foco são as duas comunidades religiosas evangélicas. Reconheço que as igrejas não refletem a diversidade total dos brasileiros residentes na cidade. Contudo, creio que, com exceção dos brasileiros estudantes e professores da Universidade do Texas em Austin, os demais brasileiros não religiosos seguem um padrão similar (educacional, migratório, social, etc.) dos encontrados dentro das igrejas. Discutiremos mais a fundo os fiéis das igrejas de Austin nos próximos capítulos (veremos os gráficos comparativos por cada igreja).

A título de introdução, podemos dizer que os migrantes de Austin fazem parte da primeira onda migratória dos anos de 1980 (principalmente os batistas provenientes do estado de Goiás), com alto índice educacional (a maioria declarou ter nível superior completo). Mais da metade dos brasileiros evangélicos de Austin tem idade que varia entre trinta e um a cinquenta anos. Eles consideram seu nível de inglês entre bom e fluente. O estado civil de mais de 70% deles é casado. Com relação ao status migratório, podemos afirmar que, na

Batista, a maioria é indocumentada⁶, enquanto que a Assembleia tem maioria documentada. Podemos também dizer que eles representam todas as regiões do Brasil, porém, as cidades com maior número de migrantes são: São Paulo, Rio de Janeiro, Goiânia, Recife e João Pessoa⁷. Diferentemente das comunidades brasileiras de outras cidades americanas (ver SALES, 1999; FUSCO, 2007; MARCUS, 2009), o número de pessoas provenientes do estado de Minas Gerais está na casa dos 10%, em ambas as igrejas.

Os brasileiros de Austin seguem basicamente o perfil de outros brasileiros espalhados nos EUA. No capítulo introdutório do livro *The Diaspora of Brazilian Religions*, Rocha e Vasquez (2013) fazem uma minuciosa retrospectiva da situação do Brasil entre os anos de 1980 e 1990 que ocasionou o que depois ficou conhecido como a diáspora brasileira. A análise vai da ditadura militar e suas ideias de “Brasil, o país futuro” e “gigante adormecido” até as frustrações da população ao perceber que este “futuro” nunca chegaria e que o “gigante” nunca “acordaria”.

Com a crise do petróleo dos anos de 1970 e uma crescente dívida internacional, o Brasil entra em uma crise econômica profunda nos anos de 1980, com altos índices inflacionários, chegando a 2.489% ao ano, em 1993 (ROCHA, VÁSQUEZ, 2013, p. 4). Mesmo com o fim da ditadura militar e o início da democracia, o país continuou mergulhado em crise e, para piorar a situação, instituições internacionais como o Fundo Monetário Internacional (FMI) e o Banco Mundial passaram a demandar o uso de políticas neoliberais. Tais medidas, todavia, não favoreceram a população e resultaram no aumento do desemprego e inúmeras privatizações. Em um quadro cada vez mais adverso à classe média brasileira e seguindo uma tendência mundial, estes brasileiros passaram então a procurar países que oferecessem uma melhor qualidade de vida. Rocha e Vasquez (2013) sintetizam esta época com as seguintes palavras:

Estas duas décadas de crise econômica e política tiveram muitas consequências graves. A primeira foi uma sensação de caos, seguida por uma perda geral de fé nas instituições políticas e econômicas. Em segundo lugar, uma vez que os gastos com serviços públicos foram reduzidos drasticamente, muitos brasileiros foram deixados à própria sorte, e corporações privadas assumiram a saúde, educação e transporte, e as pessoas tinham que pagar por eles. Como os pobres não podiam fazê-lo, eles logo se tornaram mais desfavorecidos. A inflação e a estagflação subsequente, escalada dos preços, o desemprego, a corrupção endêmica, o nepotismo, e a revolução da informação ajudaram a aumentar o fosso entre os muito ricos e os muito pobres. (ROCHA, VÁSQUEZ, 2013, tradução nossa).

⁶ Evito usar a palavra “legal” ou “ilegal” para não dar nenhuma uma conotação moral à situação dos milhões de migrantes que vivem hoje nos EUA. Alternativamente usarei palavras como documentado ou indocumentado, ou ainda status regular ou irregular.

⁷ Dados obtidos a partir de minha pesquisa de campo.

Estas observações gerais nos ajudam a entender um pouco quem são os migrantes brasileiros no exterior. Podemos dizer que são pessoas da classe média brasileira⁸, muitos com uma educação formal e que migraram para os países do norte global, em busca de melhores condições sociais e econômicas. Veremos mais à frente como estes brasileiros mantêm relações estreitas com aqueles que ficaram para trás. Estas relações os colocam na categoria de migrantes transnacionais. Além de um estilo de vida transnacional, eles mantêm um sofisticado sistema de redes sociais de apoio estabelecidas, principalmente, nas igrejas. Veremos como estas redes funcionam e sua importância para a manutenção das migrações.

Brasileiros na capital do Texas

As dinâmicas entre os migrantes brasileiros e sua religião passam inevitavelmente pelas características intrínsecas da comunidade brasileira da cidade que os acolheu. Austin não faz parte dos grandes corredores migratórios entre cidades brasileiras e americanas como, por exemplo, Governador Valadares (MG) e Framingham (MA) ou Piracanjuba (GO) e Marietta (GA) (ver MARCUS, 2009, p. 484). Todavia, o número de brasileiros tem crescido a cada ano. Em uma comparação feita, entre os anos de 1980 a 2007, pelo Centro de Estudos Latinos da América Latina e Caribe (CLACLS), vemos o crescente aumento de brasileiros no estado do Texas.

Número de brasileiros no Texas								
Estado	1980		1990		2000		2007	
	Total	% do total ⁹	Total	% do total	Total	% do total	Total	% do total
Texas	1.881	3.3	5.006	4.3	8.341	3.1	14.516	3.2

Tabela 1 - Brasileiros no Texas entre 1980 – 2007

Fonte: Center for Latin American, Caribbean & Latino Studies

⁸Margolis (2007b, 2008 *apud* ROCHA, VASQUEZ, 2013) divide a comunidade brasileira em três grupos, de acordo com a classe social e o tempo de chegada aos EUA. O primeiro grupo é formado por aqueles que chegaram no final da década de 1970 e durante a década de 1980. Estes são da classe média brasileira e hoje já possuem green-card ou cidadania norte americana. O segundo grupo chegou após o ataque de onze de setembro de 2001 e entrou pela fronteira entre México e EUA. Este grupo é primordialmente composto por pessoas indocumentadas e das regiões Norte (Acre e Rondônia) do Brasil. O terceiro grupo chegou antes do onze de setembro, mas são indocumentados. Estes, segundo Margolis, já têm filhos nascidos nos EUA, já compraram casas, porém vivem no limbo, entre a esperança por uma anistia e o medo de uma deportação.

⁹ Percentual em relação ao número total de brasileiros nos EUA.

Das grandes cidades texanas, Austin é a menor em número populacional, com uma população estimada em 790.390 habitantes, contra Dallas (1.197.816), Houston (2.099.451) e San Antonio (1.327.407)¹⁰. Um dos grandes desafios de qualquer investigação em comunidades migratórias é conseguir quantificar a população estudada diante de sua constante mobilidade. Os brasileiros que vivem em Austin dizem que só perdem em número de migrantes para Houston e Dallas e que San Antonio tem uma comunidade pouco expressiva. Esta informação é corroborada pela inexistência de igrejas brasileiras em San Antonio até os dias de hoje.

Segundo um informante, Austin tem hoje uma população de brasileiros em torno de seis mil pessoas. Diante desta informação, podemos dizer que Austin tem uma das menores comunidades brasileiras do Texas. Segundo um infográfico do site digaa.com, criado com o propósito de servir de fonte de dados para pesquisadores sobre brasileiros no mundo, a cidade texana com o maior número de brasileiros é Houston (dados de 2011), com uma população na casa dos cinquenta mil¹¹. Para Fusco (2005, p. 57), o problema da distribuição de brasileiros nos EUA começa no Brasil com a “ausência de dados oficiais mais específicos sobre o destino dos emigrantes”.

Outra dificuldade para se encontrar números aproximados encontra-se na forma como o brasileiro se vê nos EUA. A partir de um estudo sobre a identidade étnica e racial do brasileiro, Marrow (2003) descobriu que os jovens brasileiros, à medida que crescem na cultura americana, autoidentificam-se como ‘branco’ ou ‘negro’ apenas ou, até mesmo, como ‘brasileiro’, e resistem a seguir as categorias impostas pelo censo norte-americano, ‘Hispanico/Latino’. Esta última carrega o peso de uma etnia¹² estigmatizada nos EUA, trazendo consequentemente um sentido negativo. Segundo uma migrante entrevistada por Beserra (2003, p. 238), “os latinos são como uma classe baixa para os Americanos”. Já aqueles que migraram na idade adulta usam a categoria Latino apenas quando este termo os identifique como estrangeiro e/ou traga algum benefício pessoal ou econômico (RESENDE, 2003).

Metodologia

¹⁰ Números do *US Census Bureau* de 2010 divulgados na página do governo do Texas <https://www.tsl.state.tx.us/ref/abouttx/popcity12010.html>. Acesso em: 17 Jun. 13.

¹¹ <http://pt.slideshare.net/alvaroelima>. Acesso em 04 Dez. 2013.

¹² Etnia como uma construção que “incorpora, adapta, e amplifica solidariedades comunitárias preexistentes, atributos culturais, e memórias históricas” (COZEN *et al.* *apud* CHONG, 1998, 263-264)

A presente pesquisa tem um caráter exploratório, uma vez que as comunidades estudadas nunca participaram de nenhum estudo sobre as particularidades das migrações e religião. Durante os trinta dias em que estive em Austin, participei de praticamente todos os cultos de ambas as igrejas. Nos domingos, pela manhã, e nas quintas, à noite, eu visitava a Igreja Batista. Já nos domingos e nas terças-feiras, à noite, eu participava dos cultos da Assembleia. Ainda tive a oportunidade de ir a um retiro de homens, organizado pela Igreja Batista (sexta e sábado) e de pregar, uma vez que sou pastor licenciado pela Igreja Batista *Great Hills*, localizada em Austin, nas duas igrejas. Preguei no culto de domingo, na Assembleia, e no culto da quinta, na Batista.

Além da observação participante, distribui questionários (sessenta na Batista e vinte um na Assembleia), compostos de cinquenta e quatro perguntas fechadas e cinco perguntas abertas. Estes questionários deveriam ser respondidos apenas por pessoas acima dos dezoito anos. Também utilizei a técnica da entrevista estruturada (trinta perguntas) e semiestruturada, onde pude entrevistar não somente os principais líderes das igrejas mencionadas, como também outros líderes reconhecidos entre a comunidade, mas que não fazem parte de nenhuma das igrejas. Outro grupo entrevistado foi o de fiéis de ambas as igrejas. A distribuição das entrevistas foi feita da seguinte forma: cinco pastores (sendo dois que não pertencem a nenhuma das duas igrejas pesquisadas), dois acadêmicos via Skype (ensinam em uma instituição teológica, na cidade de San Antonio), oito fiéis, sendo três mulheres e cinco homens. Tanto o roteiro da entrevista quanto o questionário passado para os fiéis estão disponíveis no final desta dissertação na seção anexo.

A circulação entre as igrejas, ainda que aparentemente fácil, não foi tão simples assim, isso em função da minha condição de *insider*¹³. As constantes idas às igrejas, como pesquisador e religioso, às vezes me colocava em uma posição suspeita perante os fiéis. Eles confiavam em mim por ter sido um deles no passado, mas, ao mesmo tempo, desconfiavam do que eu iria fazer com aquelas informações. Além disto, muitas pessoas já não eram as mesmas da época em que eu morei em Austin, ou seja, a minha legitimidade foi depositada exclusivamente no perfil que o pastor traçou de mim na hora de me apresentar aos fiéis da igreja. Isto aconteceu nas duas igrejas. Às vezes a figura do pesquisador era completamente

¹³ Para um maior aprofundamento acerca de ser *insider* em pesquisas qualitativas ver: DE ANDRADE, 2000; DELYSER, 2001; LABAREE, 2002; BLANES, 2006; O'CONNOR, 2010; TWEED, 2002; VELHO, 1978.

ignorada e as pessoas me viam apenas como religioso¹⁴. Outra dificuldade foi conseguir entrevistar as pessoas em um contexto tão caracterizado pela expressão “tempo é dinheiro”. Como a maioria das pessoas tinham apenas o domingo para o lazer, fazê-las parar para uma entrevista de no mínimo trinta minutos, às vezes, não funcionava. Apenas um casal aceitou ser entrevistado durante o almoço, após o culto. Todas as demais entrevistas foram feitas em contextos fora da igreja, em dias da semana. Algumas das entrevistas foram feitas dentro do carro (deslocando-se e falando para “não perder tempo”), outras por Skype, e ainda teve aquelas em que o entrevistado foi, após o seu expediente de trabalho, à casa onde eu estava hospedado¹⁵. Em todos os casos, eu pude contar com a boa-vontade dos entrevistados em sair de suas rotinas para atender a minha solicitação de forma tão prestativa.

Conclusão

Neste capítulo introdutório, abordamos sobre o que será discutido no restante desta dissertação. No primeiro capítulo, abordaremos a base teórico-conceitual de nosso trabalho. Focaremos os conceitos de diáspora, transnacionalismo e religião, e como estes conceitos dialogam entre si. No segundo capítulo, apresentaremos a cidade de Austin e as igrejas brasileiras evangélicas. Faremos uma revisão ampla dos dados obtidos em campo e traçaremos um perfil dos fiéis de ambas as igrejas. Também apresentaremos a liderança e introduziremos o conceito de espaço religioso híbrido. No terceiro e último capítulo, falaremos da igreja como “pedacinho do Brasil” e veremos as funções da igreja na manutenção e perpetuação da cultura brasileira, na criação de redes sociais transnacionais e de apoio e, por fim, na facilitação ou impedimento da assimilação dos fiéis na cultura predominante.

¹⁴ É importante ressaltar que o campo evangélico pode se tornar um campo “desconfiado”, ou seja, antes de conseguir alguma informação, é necessário trabalhar a confiança entre os fiéis e o pesquisador. Esta característica é mais visível, todavia, em se tratando de igrejas neopentecostais.

¹⁵ Hospedei-me na casa da minha sogra e seu esposo. Embora ambos sejam de João Pessoa, eles vivem em Austin há mais de doze anos.

CAPÍTULO I

DIÁSPORA, TRANSNACIONALISMO E RELIGIÃO

“Portanto, vocês, os não judeus, não são mais estrangeiros nem visitantes. Agora vocês são cidadãos que pertencem ao povo de Deus e são membros da família dele.”
(Efésios 2:19)

Introdução

Para estudarmos de forma consistente e ampla os processos migratórios entre Brasil e EUA e as dinâmicas do fenômeno religioso nestes processos, precisamos, antes de tudo, deixar claro sobre o que estamos falando. Os diversos e complexos fluxos de pessoas entre os Estados-nação¹⁶ têm, nas últimas décadas, ganhado a atenção da academia, principalmente na área das ciências sociais (COHEN, 2009, xv; VERTOVEC, 2009, p. 129). Neste debate, os dois termos que mais se destacam são: diáspora e transnacionalismo. Basta uma simples consulta do termo “diáspora” ou “transnacionalismo” no Google, para comprovar o que estou dizendo¹⁷. Com toda esta notoriedade¹⁸ e com o aumento dos trabalhos acadêmicos a respeito deste assunto, muitas vezes as linhas conceituais dos dois termos se cruzam e acabam sendo usados indistintamente (FAIST, 2010, p. 10-11). Por exemplo, ao escrever o artigo de abertura da revista *Diaspora*, seu editor, Khachig Tölölyan intencionalmente enfatiza esta questão:

“Usamos “diáspora” provisoriamente para indicar nossa crença de que o termo que uma vez descreveu a dispersão Judaica, Grega e Armênia, agora compartilha significados com um domínio semântico maior, que inclui palavras como imigrante, expatriado, refugiado, trabalhadores imigrantes, comunidade de exilados, comunidade no exterior, comunidade étnica.” (TÖLÖLYAN, 1991, p. 4, tradução nossa).

Logo em seguida, Tölölyan (1991) acrescenta, “este é o vocabulário de transnacionalismo, e qualquer um de seus termos pode ser utilmente considerado em mais de

¹⁶ Segundo Vertovec (2004), Estado-nação carrega a ideia de um “contêiner” onde as pessoas são caracterizadas por compartilharem uma mesma cultura/etnia e possuírem uma linguística comum. Além de estarem organizados em uma ideologia “representada em uma constituição e um estado composto por instituições legais” (VERTOVEC, 2004, p. 977-978).

¹⁷ O termo diáspora teve mais de um milhão e trezentos mil resultados. Porém, quando tiramos o acento sobre o “a” (diaspora) o buscador traz mais de treze milhões de resultados. Já a palavra *transnationalism* traz mais de novecentos e setenta mil resultados. Resultados obtidos em 27 de Dez. 2013.

¹⁸ Faist (2010) diz que tanto diáspora quanto transnacionalismo são dois conceitos bastante usados não somente na academia, mas também em debates sobre políticas públicas e política em geral. Contudo, diáspora passeia tanto na política quanto na academia enquanto que transnacionalismo é usado mais em ambiente acadêmico.

uma de suas rubricas”. Sobre isto Brubaker (2005) observa que, “se todo mundo é diáspora, então distintamente ninguém o é [...] A universalização da diáspora, paradoxalmente, significa o desaparecimento da diáspora”. Assim, é importante destacar que, por mais que existam semelhanças teórico-conceituais, “os dois termos refletem genealogias intelectuais diferentes” (FAIST, 2010, p. 9). Para estas “genealogias” voltaremos nossa atenção nas próximas linhas.

O objetivo deste capítulo é tentar traçar um panorama histórico conceitual dos termos diáspora e transnacionalismo. Em seguida, introduziremos o conceito de religião no debate e atentaremos para seu funcionamento em contextos migratórios. Por fim, faremos uma separação entre os conceitos de religião diaspóricas e religião transnacional e veremos como estes conceitos aplicam-se de forma concreta em nossa pesquisa junto aos brasileiros residentes na cidade de Austin, Texas.

Diáspora

Definir ou conceituar diáspora não é uma tarefa fácil, especialmente pela amplitude de significados que a palavra abarcou nas últimas décadas. Até 1950, a palavra diáspora tinha apenas significado religioso (DUFOIX, 2008, p. 17), principalmente devido às narrativas bíblicas acerca dos judeus. Hoje, usa-se o termo diáspora como metáfora para designar as mais diferentes categorias de pessoas, tais como, refugiados políticos, exilados, expatriados, imigrantes, etc. (SAFRAN, 1991, p. 83). Porém, aparentemente, a maioria dos estudiosos aceita a experiência judaica do exílio babilônico como ponto de partida para a conceptualização do termo¹⁹. Dessa forma, o termo diáspora também carrega a ideia de um povo disperso que compartilha uma herança religiosa e cultural comum (VERTOVEC, 2009, p. 129). Para Bruneau (2010), aspectos culturais como, por exemplo, “folclore, culinária, idioma, literatura, cinema, música”, laços familiares e vida comunitária, marcam a identidade de todas as diásporas.

A palavra diáspora vem do grego *diaspero*, que significa “distribuir, espalhar, semear”, sendo a junção de duas palavras, a prefixo *dia-* (através) e o verbo *speirein* (semear) (VERTOVEC, 2009, COHEN, 2009, REIS, 2004). Esta palavra surge a partir da tradução das escrituras judaicas para o grego, chamada Septuaginta. A palavra diáspora na Septuaginta foi “cunhada como termo técnico para interpretar a vida dos judeus fora da ‘terra prometida’”

¹⁹ Segundo Reis (2004), os seguintes pesquisadores não tomam a experiência judaica como ponto de partida para conceituar diáspora: “Castles e Miller (1998), Laguerre (1998), Papastergiadis (1998), Van Hear (1998), Mahler (2000), Mandelbaum (2000), Mittelman (2000), Cornwell and Stoddard (2001), entre outros”.

(BAUMANN, 2010, p. 21), mas sem uma conotação negativa de exílio, etc. Todavia, as palavras hebraicas que denotam a experiência judaica mais fielmente são o verbo *galah* e o substantivo *galut*, cujos significados são banimento, deportação ou exílio. Segundo Vertovec (2009), a palavra diáspora, tal como encontramos na Septuaginta, subentende “movimentação livre”, principalmente entre os judeus na Grécia, enquanto *galut* tem a ver com saída involuntária, devido a uma conquista sofrida. Esta tensão tem levado alguns estudiosos a desconsiderar a experiência judaica como o paradigma para movimentos diaspóricos em geral (ver REIS, 2004).

As quatro fases dos estudos da diáspora

Historicamente, Cohen (2009) estabelece quatro fases distintas para o estudo das diásporas. A primeira fase ou “clássica” considera, além da experiência dos judeus, a dos gregos, africanos, armênios, irlandeses e, de uma forma não consensual entre os pesquisadores, dos palestinos. Estas experiências são diversas, mas têm como elemento comum calamidades históricas que levaram o povo à dispersão. Por exemplo, a diáspora judaica está vinculada ao exílio na Babilônia; a africana, à escravidão; já a diáspora armênia vincula-se ao massacre e ao deslocamento forçado imposto pelos turcos; no caso da irlandesa, temos a fome; a dos palestinos foi motivada pela criação do Estado de Israel (COHEN, 2009, p. 2-4). Estas experiências diaspóricas entram na categoria criada por Cohen chamada de “diáspora de vítimas de perseguição”. Neste tipo de diáspora, a forma traumática com que os povos são dispersos leva à formação de uma memória coletiva grupal, acentuando um desejo de retornar à pátria ou de restaurá-la no país de estabelecimento (Ibid, p. 4). É fato que existem outros fatores que levam um grupo a dispersar-se no mundo, além de perseguições. Destarte, Cohen (2009 [1997]) cria uma tipologia baseada na identidade primária de cada forma de diáspora²⁰. Então, além da “diáspora de vítimas de perseguição”, tem-se ainda a laboral, comercial, cultural e imperial²¹ (Dufoix, 2008 p. 23). No caso da diáspora brasileira, veremos, mais à frente, que é do tipo laboral, uma vez que a dispersão dos brasileiros pelo

²⁰ Estes adjetivos qualificadores usados por Cohen baseiam-se na noção Weberiana de ‘tipo ideal’. Todavia, é importante ressaltar que ‘ideal’ não significa ‘real’. Portanto, esta tipologia criada por Cohen são generalizações deliberadamente exacerbadas com o propósito de análises comparativas. (COHEN, 2009, p. 17).

²¹ Bruneau (2010) organiza um conjunto de tipologias que difere em grande parte da de Cohen. Para Bruneau, as diásporas podem ser divididas em: empreendedoras (onde os chineses, indianos e libaneses são o melhor exemplo), religiosas (aqui entram as diásporas judaica, armênia e grega), políticas (tendo a palestina como o principal exemplo) e a étnico-cultural (onde se encontra a diáspora africana).

mundo tem sido motivada, na maioria dos casos, pela busca de trabalho e melhores condições de vida (ver BRZOZOWSKI, 2012).

A segunda fase inicia-se com a expansão do conceito de diáspora para além dos grupos acima mencionados. Esta segunda fase apoia-se principalmente no trabalho do pesquisador William Safran (1991) “*Diaspora in Modern Societies: Myths of Homeland and Return*” e marca o início da fase contemporânea dos estudos sobre as diásporas (COHEN, 2009). Safran observou que pesquisadores estavam usando o termo diáspora além do seu viés “de vítima”, abrangendo seu uso para “cubanos e mexicanos nos Estados Unidos, paquistaneses na Grã-Bretanha, ([...]), turcos na Alemanha[...]

 (SAFRAN, 1991, p. 83). A grande contribuição de Safran, então, foi criar uma lista de seis características que delimitam e definem o que é uma diáspora²². A partir da lista de Safran, “Cohen sugere um conjunto de características consideradas comuns entre os grupos ([...]), como que compartilhando uma existência diaspórica” (VERTOVEC, 2009, 132). Abaixo segue a lista de Cohen (2009 [1997]) baseada em Safran (1991): 1) Dispersão de uma pátria original, muitas vezes traumáticamente, para duas ou mais regiões estrangeiras; 2) Alternativamente ou adicionalmente, a expansão de uma pátria em busca de trabalho, em busca de comércio, ou para avançar ambições coloniais; 3) Uma memória coletiva e um mito sobre a terra natal, incluindo sua localização, história e realizações; 4) Uma idealização de um lar ancestral e um compromisso coletivo com sua manutenção, restauração, segurança e prosperidade, até mesmo com sua criação; 5) O desenvolvimento frequente de um movimento de retorno que ganha aprovação coletiva; 6) Uma forte consciência étnica grupal sustentada por um longo período de tempo e baseada em um senso de distinção, uma história comum, a transmissão de uma herança cultural e religiosa e a crença em um destino comum; 7) Um relacionamento conturbado com a sociedade de acolhimento, sugerindo uma falta de aceitação, ao menos, ou a possibilidade de que outra calamidade possa acontecer ao grupo; 8) Um senso de empatia e solidariedade com membros co-étnicos em outros países de estabelecimento, e; 9) A possibilidade de uma vida distinta e enriquecedora em países receptores tolerantes ao

²² A lista de Safran (1991): “1) eles ou seus antepassados, foram dispersos a partir de um lugar “central” para duas ou mais regiões “periféricas” ou estrangeiras; 2) retêm uma memória, visão, ou mito coletivo sobre a sua origem pátria – sua localização, história e realizações; 3) que eles acreditam que não são, e talvez não possam ser, totalmente aceitos pela sociedade de acolhimento e, portanto, sentem-se, em parte, alienados e isolados; 4) eles consideram sua pátria ancestral como seu verdadeiro lar ideal e como o lugar para que eles ou seus descendentes voltarão (ou deveriam) eventualmente voltar quando as condições forem adequadas; 5) eles acreditam que devem, em conjunto, comprometerem-se com a manutenção ou o restabelecimento de sua pátria original e com a sua segurança e prosperidade e; 6) eles continuam a se relacionar, pessoalmente ou indiretamente, com a pátria de uma forma ou de outra, e sua solidariedade e consciência etno-comunitária são definidos pela existência de tal relação.” (SAFRAN, 1991, p. 83-84, tradução nossa).

pluralismo. É importante, porém, ressaltar que as características listadas acima não necessitam acontecer todas ao mesmo tempo ou estar presentes com a mesma intensidade em todos os grupos para que se constituam em uma diáspora (COHEN, 2009, p. 16).

A terceira fase dos estudos sobre as diásporas inicia-se na metade dos anos de 1990 e é caracterizada por críticas aos teóricos e às teorias da segunda fase, principalmente aos conceitos de pátria e comunidade religiosa. (COHEN, 2009, p. 9). Esta fase não apenas critica as limitações criadas pela segunda fase para o termo diáspora, como também extrapola os limites conceituais e transforma tudo em diáspora (diáspora gay, diáspora fundamentalista, diáspora *queer*, diáspora digital, diáspora terrorista, etc. ver BRUBAKER, 2005, p. 3).

Por fim, a quarta fase ou a fase da consolidação se inicia a partir da diferenciação entre os teóricos da diáspora e aqueles que “refletiam uma agenda política” e que não se importavam com a história e significado do termo (COHEN, 2009; BRUBAKER, 2005). Esta fase é marcada pelo “enxugamento” da lista criada por Safran/Cohen (da segunda fase) e a aceitação, quase consensual, de características centrais que devem ser constitutivos de uma diáspora. Segundo Butler (2001), existem pelo menos três características aceitas pela maioria dos estudiosos da diáspora. Primeiramente, a ideia de que, após a dispersão, devem existir pelo menos dois destinos. A palavra diáspora subentende disseminação, ou seja, as pessoas são espalhadas e não agrupadas em um único local. Outra característica consensual é a de que deve haver uma relação com a pátria de origem de forma real ou imaginada. Segundo Brubaker (2005), a pátria “é uma fonte de valor, identidade e lealdade”. A terceira característica é a consciência de uma identidade grupal. Butler (2001) ainda acrescenta uma quarta característica da diáspora que tem a ver com a dimensão histórico-temporal, ou seja, o movimento, para ser considerado diaspórico, tem que existir por, pelo menos, duas gerações. Estes critérios aparecem em Brubaker (2005, p. 5-7) da seguinte forma: 1) dispersão (tanto traumática quanto voluntária e geralmente entre as fronteiras dos Estados-nação); 2) orientado por uma pátria (real ou imaginada, como uma fonte de valor, identidade e lealdade); e 3) manutenção de limites (limites mantidos por certa resistência à assimilação). Esta ideia é também aceita por Cohen (2009).

Definição de Diáspora

Motivado por tão grande diversidade teórica, Stéphane Dufoix (2008), elabora três grupos conceituais para abarcar as definições mais comuns do termo diáspora. Os grupos são:

aberto, categórico, oximorônico. No grupo “aberto”, as definições são mais “frouxas e não discriminatórias”. Dentre as definições deste grupo, destaca-se a de Sheffer (1986), dizendo que “diásporas modernas são grupos étnicos minoritários de origem migrantes atuando e residindo nos países de acolhimento, mas mantendo uma forte ligação material e sentimental com seus países de origem – sua terra natal” (*apud* DUFOIX, 2008).

As definições do grupo “categórico” são aquelas que cabem dentro de uma “matriz de critérios rigorosos que precisam ser satisfeitos para poder receber a denominação científica de ‘diáspora’” (DUFOIX, 2008, p. 21-22). O rigor que este grupo impõe tem como objetivo saber que definição de “diáspora” é verdadeira ou falsa. Existem dois tipos de definição “categórica”, segundo Dufoix (2008). A primeira foi elaborada pelo geógrafo francês Yves Lacoste. Para ele, diáspora se baseia no número de pessoas dispersas, de um determinado povo ou nação. Ou seja, a verdadeira diáspora é reconhecida pela “dispersão da maioria de um povo”. Assim, ainda que existam milhões de chineses espalhados pelo mundo, este número é insignificante diante do bilhão que existe na China. Baseado nesta definição, existem apenas cinco diásporas consideradas verdadeiras: a judaica, a libanesa, a palestina, a armênia e a irlandesa (DUFOIX, 2008, p. 22). A segunda definição categórica recai na lista de Safran e Cohen (já vista anteriormente). Esta lista (ou listas, se tomarmos cada uma separadamente) tem como ponto de partida estrutural a diáspora judaica, pois a considera como “anterior, original e superior a todas as outras”. (Ibid, 23).

O terceiro e último grupo de definições é chamado “oximorônico”. Neste grupo, estão as definições dos teóricos pós-estruturalistas, críticos da modernidade, influenciados pelos escritos de Michel Foucault (DUFOIX, 2008 p. 23-25), de filósofos como Deleuze e Guattari (BRUNEAU, 2010, p. 37) e Derrida (TÖLÖLYAN, 2011, p. 8) e linguistas e teóricos como Ferdinand de Saussure, Barthes e Benveniste (Ibid). Este grupo é também conhecido como “diáspora híbrida” (BRUNEAU, 2010, p. 37), devido à ênfase na “disseminação e hibridização” das populações diaspóricas e sua constante negação a qualquer ideologia nacionalista (Ibid). Dentre os mais contundentes defensores deste modelo conceitual de diáspora, estão os teóricos dos estudos culturais e pós-coloniais, Stuart Hall, Paul Gilroy, Floya Anthias, Carole Boyce Davies, Rey Chow, entre outros (CHARIANDY *apud* COHEN, 2009, p 13-14). Abaixo segue a definição do termo diáspora elaborado por Stuart Hall, em 1990.

“Eu uso esse termo metaforicamente, não literalmente: diáspora não se refere àquelas tribos dispersas cuja identidade só pode ser assegurada em relação a alguma pátria sagrada para qual eles devem a todo custo retornar, mesmo que isto signifique

empurrar outras *pessoas* no mar. Isto é a velha forma imperialista e hegemônica de etnicidade. A experiência da diáspora, como eu pretendo aqui é definida não pela essência ou pureza, mas pelo reconhecimento de uma necessária heterogeneidade e diversidade, por uma concepção de ‘identidade’ que vive com e através a diferença, não apesar dela; pelo hibridismo” (HALL *apud* DUFOIX, 2008, p. 24).

Esta definição rompe com o paradigma da diáspora a partir da experiência judaica e inaugura o novo paradigma pós-moderno que tem na “diáspora africana” (em alusão ao livro *O Atlântico Negro*, de Paul Gilroy) o seu novo referencial (DUFOIX, 2008).

Para concluir nossa discussão sobre diáspora, creio ser importante mencionar o aspecto subjetivo do termo. Tölölyan (2011) diz:

“Não há lugar chamado diáspora, embora existam locais de habitação e de memória. Não há nenhuma categoria jurídica legal, burocrática chamada diáspora, apesar de existirem passaportes e vistos e autorizações de residência, estrangeiros legais e ilegais, ([...]), estrangeiros documentados e indocumentados, residentes permanentes, refugiados, expatriados, mas também os titulares de dupla cidadania e coisas do tipo” (TÖLÖLYAN, 2011, p. 9).

Esta constatação, contudo, não tira a objetividade de nossas análises, mas reforça a tensão existente em os aspectos subjetivos (memórias, símbolos, etc.) e objetivos (festas, discursos, práticas, etc.) das diásporas. Esta comprovação pode nos ajudar a entender o fenômeno chamado “diáspora brasileira”. Até que ponto as migrações recentes ocorridas no Brasil podem ser chamadas diáspora? Como aceitar a linha teórico-conceitual de Cohen, Safran, Butler, entre outros, que consideram a diáspora judaica como protótipo sob o qual todas as demais diásporas devem ser balizadas, tendo-a como um modelo paradigmático e permanecer chamando as migrações brasileiras de diáspora? Para tentar responder as perguntas acima, primeiramente, creio ser importante classificar os aspectos que tornam a diáspora judaica paradigmática e depois ver o que se aplica ao caso brasileiro.

No caso judaico, em termos de partida - desenraizamento, dispersão, opressão, difícil convivência ou aceitação nos países de acolhimento. Em solo estrangeiro – comunidade expatriada que pensa em sua permanência em outra terra como passageira e transitória. Mesmo assim, desenvolve um sistema para manutenção da comunidade coesa que inclui desde instituições até símbolos étnicos ou religiosos como, por exemplo, língua, religião, normas sociais, etc. Com o passar do tempo, todavia, a comunidade é integrada e se torna “um centro de criação cultural”, sem abandonar, no entanto, a ideia de retornar à terra natal (SAFRAN, 2005, p. 36).

No caso brasileiro, a partida ou a motivação que levou e leva à migração em massa não se assemelha ou relaciona ao modelo judaico. O principal motor de “expulsão” dos brasileiros foi econômico e não religioso. Contudo, uma vez em terra estrangeira, existe um pensamento inicial que permeia a cabeça de quase todo brasileiro em contexto diaspórico: ganhar dinheiro e voltar ao Brasil. Siqueira (2009, p. 149), falando sobre a migração em Governador Valadares, coloca da seguinte forma, “o projeto de emigra assenta em quatro pontos: emigra – ganhar dinheiro – voltar – investir”. Este projeto inicial, como veremos mais à frente, nem sempre se realiza. Muitas vezes, o migrante cria raízes no país de destino ao ponto de não mais desejar voltar “de vez” ao Brasil. A própria igreja e outras instituições sociais servem para suprir carências afetivas da terra natal uma vez que, nestes locais, o migrante tem contato com todo um sistema criado para fazê-lo sentir-se em “casa”, fora de casa.

Portanto, dentro das características vistas acima, podemos chamar o fluxo brasileiro para o exterior de diáspora. Mas, não apenas disto. Existem outros elementos envolvidos nestes movimentos que o termo diáspora não abrange por completo. Diante do exposto, podemos afirmar que nem todos os grupos dispersos pelas nações atualmente devem ser chamados diáspora. Bruneau (2010) nos alerta para a necessidade de “invocarmos” outros conceitos como, por exemplo, o de comunidades transnacionais ou espaços transnacionais. Estes conceitos, ainda que compartilhem algumas características similares com as diásporas, têm seu próprio conjunto teórico-metodológico e conceitual. É a estes que voltaremos a nossa atenção agora.

Transnacionalismo

Migrações do passado e contemporâneas

Práticas transnacionais não são tão antigas quanto as diaspóricas, porém, não passaram a existir a partir das recentes ondas migratórias. Ainda que as terminologias usadas pelos estudiosos para definir o fenômeno, por exemplo, transnacionalismo, espaço social transnacional, etc., tenham surgido a partir da experiência migratória da história recente (FAIST, FAUSER, REISENAUER, 2013). Levitt e Jaworsky (2007) mencionam que práticas transnacionais já existiam desde os processos migratórios da virada do século XX, entre a Europa e os EUA, além de outros destinos. Faist *et al* (2013, loc. 824, ed. Kindle) nos dizem que “russos, judeus e italianos no início do século vinte em Nova York já tinham estabelecido

o que depois veio a ser chamado por cientistas sociais de ‘lares transnacionais’ e enviavam cartas e remessas financeiras aos parentes e amigos nos países de emigração”. O total de remessas enviado por estes primeiros migrantes, entre 1900 e 1906, já chegava aos noventa milhões de dólares (LEVITT, JAWORSKY, 2007, p. 133). Todavia, é consenso que, a despeito das similaridades, entre as práticas transnacionais do passado e as do tempo presente também existam grandes diferenças. Inovações tecnológicas tanto nas telecomunicações quanto nos transportes facilitam os fluxos transnacionais. Além de uma maior facilidade de comunicação e transporte, estes avanços também permitem conexões mais constantes e baratas entre migrantes e não migrantes (LEVITT, DEWIND, VERTOVEC, 2003, p. 569). Esta facilidade permite que “muitos migrantes voem para suas casas para férias anuais, visitem parentes e amigos ou compareçam a eventos significantes como casamentos ou eleições” (FAIST, FAUSER, REISENAUER, 2013, loc. 872, ed. Kindle), ou seja, permite que migrantes sejam participantes ativos do dia a dia de suas redes de relacionamento em seus países de origem. Estas inovações tecnológicas tornam a criação das “redes migratórias” mais eficientes, ou seja, migrantes mais antigos ajudam novos migrantes, membros da família, etc. com informações sobre oportunidades de trabalho, acomodação e legislação local (CASTLES, 2013, p. 128), facilitando e, até mesmo incentivando, as migrações internacionais²³.

Outra diferença entre as relações transnacionais do passado e as de hoje, segundo Levitt, DeWind e Vertovec (2003), é que, atualmente, os migrantes possuem mais educação formal e conseguem empregos mais estáveis em uma economia cada vez mais baseada em empreendimentos pós-industriais. No passado, a maioria dos trabalhadores que migravam para os EUA era composta de operários com pouca instrução formal e pouco conhecimento da língua inglesa. Eles eram utilizados prioritariamente nas indústrias. Além disto, pode-se dizer que os processos de assimilação estão mais fáceis, uma vez que não existe uma pressão, como na virada do século, para o migrante abandonar seus laços culturais (LEVITT, DEWIND, VERTOVEC, 2003, p. 569). Esta maior facilidade na integração dos migrantes contemporâneos foi percebida por Sheringham (2013) em uma comunidade brasileira de Londres. Segundo uma das líderes da igreja brasileira naquela cidade, “manter sua própria cultura – e religião é parte da cultura – não é contrário à integração. Ao contrário, é uma necessidade e, além do mais, é enriquecedor”. Esta manutenção da cultura é, portanto, complementar à integração e não contraditório (SHERINGHAM, 2013, p. 85). Em Austin, contudo, as igrejas às vezes são acusadas de se tornarem um “gueto” cultural do Brasil ao

²³ Veremos como isto acontece nas redes sociais formadas dentro das igrejas de Austin no capítulo três.

ponto de impedir a assimilação de brasileiros na cultura dominante. Desta forma, mesmo que exista uma maior tolerância ao migrante em questões de integração, todavia, espera-se que este esteja minimamente integrado à cultura maior. Falaremos mais sobre isto no capítulo três desta dissertação.

As várias faces de uma mesma realidade

Nem todos os grupos migrantes formam uma diáspora, uma vez que nem todos desenvolvem uma consciência ou discurso de pertencimento a uma comunidade real ou imaginada (ver SÖKEFELD, 2006, p. 267) ou deixam para trás seus países de origem de forma traumática para encarar processos, muitas vezes dolorosos, de assimilação e incorporação (BASCH, SCHILLER, BLANC, 1995, p. 48). Muitos saem de seus países para reunirem-se a familiares, contrair casamentos, qualificar-se profissional e intelectualmente e, até mesmo, para manter um estilo de vida peculiar (CASTLES, 2013, 123), alimentando, assim, formas de mobilidade. Cruzam as fronteiras dos Estados-nação com um intenso nível de conexões políticas, religiosas, econômicas, culturais, etc. Esta mobilidade pode acontecer tanto cruzando as fronteiras internacionais como também dentro das sociedades emissoras e/ou receptoras (ver DAHINDEN, 2010 para uma discussão sobre a questão mobilidade/localidade). A estes, Schiller et al (1995, p. 48) chamam de transmigrantes, ou seja, “aqueles cujas vidas diárias dependem das múltiplas e constantes interconexões entre fronteiras internacionais e cujas identidades públicas são configuradas em relação a mais de um Estado-nação”. Para designar os processos usados pelos transmigrantes na formação das relações sociais e de laços constituídos entre pessoas, redes e organizações, estudiosos dos processos migratórios normalmente se utilizam do termo genérico transnacionalismo ou campo social transnacional (SCHILLER et al, 1994, p. 6).

Em Austin, observei que o desejo da maioria dos brasileiros é de ser um transmigrante. Ou seja, alguém que pode viver suas vidas em dois países de forma estabilizada. Normalmente, eles querem trabalhar nos EUA e passar férias e/ou investir no Brasil. Percebemos isto nas constantes orações feitas dentro das igrejas para que o governo norte-americano aprove a nova lei de imigração, que resulte em anistia e, possivelmente, na cidadania norte-americana para os onze milhões de estrangeiros que vivem de forma irregular no país.

Segundo Vertovec (1999, 2009), a palavra transnacionalismo pode ser observada e conceituada de, pelo menos, seis diferentes formas que ele chama de “transnacionalismo como”. Abaixo segue uma pequena síntese da cada “tomada”, sabendo que elas não são mutuamente exclusivas.

“Transnacionalismo como”: 1) Morfologia Social – este é o significado mais amplo e que tem recebido mais atenção dos estudiosos dos temas migratórios. Vai desde as diásporas étnicas e redes (tanto físicas quanto tecnológicas) até as atividades ilegais transnacionais como tráfico internacional de drogas, pessoas e armas, lavagem de dinheiro, etc.; 2) Tipo de consciência – a consciência de múltipla identificação de migrantes, como por exemplo, “em casa, mas fora de casa” que estimula a conexão deste com outros, tanto no país receptor quanto no país de origem. Citando Cohen (1996, p. 516 *apud* VERTOVEC, 1999), “Na era cibernética, a diáspora pode de alguma forma ser realizada em conjunto ou recriada através da mente, artefatos culturais e através da imaginação compartilhada” (tradução nossa); 3) Modo de reprodução cultural – associado ao conceito de “interpenetração cultural”, existe uma mistura de estilos, de instituições sociais, e práticas cotidianas. Os termos aqui usados são: sincretismo, creolização, bricolagem, tradução cultural e hibridismo. Filmes, música, moda e a mídia global são os principais responsáveis pela transnacionalização dos elementos culturais; 4) Circulação de capital – refere-se não somente às empresas transnacionais, mas também à classe capitalista transnacional formada por grandes executivos, políticos, profissionais liberais, atletas e artistas que tem interesses globais. Em escala menor, também os migrantes que enviam remessas financeiras para seus países de origem, fazendo circular grandes quantias monetárias entre países; 5) Local de engajamento político – facilitado principalmente através de tecnologias de comunicação que informam, disseminam, organizam, mobilizam, publicam, facilitando participação pública ou organização política. Exemplo seriam as ONGs internacionais, como a Cruz Vermelha, ou o portal de petições online Avaaz.org; e, 6) (Re)construção de ‘lugar’ ou localidade – a grande mobilidade humana aliada a todo um aparato global de informações (filmes, internet, TV por assinatura), tem levado as pessoas a um entendimento translocal. Isto significa que o transnacionalismo tem mudado a forma como as pessoas (principalmente aquelas que têm dificuldade em produzir ‘localidade’) lidam com a dimensão ‘espaço’ e como a criação de “campos sociais transnacionais” as posicionam e as conectam em mais de um país.

As quatro tradições dos estudos migratórios transnacionais

De acordo com Levitt e Schiller (2004), existem quatro tradições dentro dos estudos migratórios transnacionais. Estas tradições variam de acordo com a “escola” onde as pesquisas são feitas. A primeira tradição vem da escola americana; a segunda, da escola europeia, principalmente dos estudos feitos na Universidade de Oxford; a terceira tradição é encontrada nas duas escolas anteriores e tem como objeto os estudos sobre as famílias (ou parentescos) transnacionais, e a última tradição parte de um “esforço para reformular noções de espaço e estrutura social” (LEVITT, SCHILLER, 2004, p. 1004-1005).

Nos EUA, os estudos migratórios transnacionais surgem como uma crítica à visão de assimilação unilinear empregada pelos estudos migratórios clássicos, pela mídia, pela opinião pública e pelo governo (LEVITT, SCHILLER, 2004; SCHILLER, BASCH, BLANC, 1995). Esta visão, deveras reduzida, não considera as constantes interações dos migrantes com seus países de origem e pensam a assimilação com um processo unilateral (o lado do país receptor), onde o migrante, pouco a pouco, perde sua identidade cultural e, paulatinamente, incorpora-se a “uma salada multicultural” (LEVITT, JAWORSKY, 2007). A partir desta constatação, os estudos passaram a focar as várias redes criadas pelos migrantes nos diversos países (a princípio dois – o país de origem e o de acolhimento - porém, tais redes podem acontecer em diversos países onde os migrantes possuem conexões). Verificaram-se, a partir daí, conexões econômicas (principalmente o envio de remessas financeiras para familiares) e conexões políticas (ver GUARNIZO, PORTES, HALLER, 2003). A pesquisa envolveu também a relação entre os países desenvolvidos, que recebem a maioria dos trabalhadores migrantes, e os países pobres e em desenvolvimento, que enviam os migrantes, mas que, em contrapartida, recebem as remessas financeiras que trazem desenvolvimento local. Sobre este assunto, Portes (2003) diz que há um interesse crescente dos governos das nações que enviam migrantes em passar leis que aceitem dupla cidadania a seus expatriados, garantindo assim investimento por parte destes migrantes em suas terras natais. As pesquisas, nos EUA, também verificaram a relação entre a segunda geração de migrantes e suas conexões transnacionais. Alguns pesquisadores passaram a denominar esta geração de “geração transnacional” em uma tentativa de posicioná-los nos dois países de que fazem parte (LEVITT, SCHILLER, 2004; ver também LEVITT, 2009).

Na Europa, os estudos transnacionais enfatizam o conceito de comunidade transnacional (LEVITT, SCHILLER, 2004). Não é coincidência o programa da Universidade de Oxford para tais estudos chamarem-se Comunidades Transnacionais de Oxford. Neste

programa, as “conexões transnacionais forjadas por empresas, mídia, política, ou religião são todas examinadas sob a rubrica comunidade” (Ibid, 1006, tradução nossa). Faist (2006) propõe a seguinte definição para comunidade transnacional:

“Comunidades transnacionais compreendem conjuntos densos e contínuos de laços sociais e simbólicos, caracterizados por um alto nível de intimidade, profundidade emocional, obrigação moral e às vezes até coesão social. A proximidade não é mais um critério necessário para a existência de uma comunidade, existem as “comunidades sem proximidades” (FAIST, 2006, p. 5, tradução nossa).

A base para a formação das comunidades transnacionais são as “redes migratórias”²⁴ que se formam a partir das conexões e trocas de informações facilitadas pelas tecnologias, acerca das oportunidades de trabalho, eventos sociais e culturais, etc. (CASTLES, 2013, p. 128). Outra questão digna de ênfase nos estudos migratórios da escola europeia é o foco na religião, especificamente o Islamismo. Segundo Morawska (2009, p. 229), a religião “é um importante fator de integração do imigrante e seus descendentes na sociedade acolhedora[...]”. Ela ainda diz que este foco, todavia, não existe equivalente nas pesquisas norte-americanas.

Já nas relações de parentesco em situações transnacionais, encontramos pesquisas tanto na tradição norte-americana quanto na europeia. Estas pesquisas “documentam as formas pelas quais redes familiares constituídas entre fronteiras são marcadas por diferenças de gênero, em relação a poder e status” (LEVITT, SCHILLER, 2004, p. 1006). As relações de parentescos, diferentemente do que se pensa, podem envolver tensão e exploração, principalmente em casos em que há diferenciação de classes em que parentes mais antigos e mais prósperos exploram os recém-chegados (Ibid), algo que pode acontecer também em organizações religiosas (ver WILLIAMS, STEIGENGA, VÁSQUEZ, 2009). Por fim, a quarta tradição, segundo Levitt e Schiller (2004), tem a ver com tentativas de incluir teorias sociais (por exemplo, a teoria da estruturação segundo Giddens [1976, 1984] ou a teoria de campo e capital social, segundo Bourdieu [1983]) no campo de estudos migratórios, a partir de uma perspectiva transnacional (LEVITT, SCHILLER, 2004; JOPPKE, MORAWSKA, 2003; MORAWSKA, 2009). Esta tentativa surge principalmente a partir da crítica²⁵ feita por estudiosos de que as teorias migratórias não dialogam com as teorias gerais das ciências sociais (SCHILLER, 2010). Assim, Morawska (2009, p.5) diz que “as atividades dos (i)migrantes não são simplesmente o produto da estrutura nem da volição do agente, mas em contextos específicos de tempo – e lugar – das interações entre os dois”. Schiller (2010, p.

²⁴ Nesta dissertação, também chamamos de redes sociais ou redes de apoio.

²⁵ Para um entendimento sobre o debate, ver Castles (2010), “*Understanding Global Migration: A Social Transformation Perspective*”.

112) conceitua campo social transnacional como uma “rede de redes que ligam indivíduos diretamente ou indiretamente a instituições localizadas em mais de um Estado-nação”. Esta definição apoia-se tanto no conceito de campo de Bourdieu²⁶ quanto na escola de antropologia de Manchester²⁷.

Sabendo que os brasileiros não somente migraram em grande número ao exterior, mas também levaram consigo a cultura e a religião para os países de acolhimento creio ser importante introduzir o elemento “religião” nesta discussão para, em seguida, fazermos a relação entre ela e o fenômeno da diáspora e transnacionalismo.

Religião

Religiões Universais

Nesta seção tentarei discorrer sobre religião na modernidade tardia, a partir da influência da globalização. Depois, voltaremos a nossa atenção para a religião em situações de diáspora e transnacionalismo.

Renato Ortiz (2001), escrevendo sobre religião e globalização, nos lembra que a literatura sociológica faz uma distinção quando fala sobre religião. Segundo Ortiz, existem as religiões universais e as religiões particulares. Esta divisão serve para categorizar as religiões móveis das que tendem ao enraizamento. Assim, as religiões particulares se limitam a uma localidade²⁸ (WEBER *apud* ORTIZ, 2001), e as universais não conhecem fronteiras nacionais. Quando pensamos em religiões de caráter universal, logo nos vêm à mente as religiões de salvação. Segundo Cândido Procópio, por religiões de salvação, entende-se aquelas “abertas à conversão de todas as pessoas” (*apud* PIERUCCI, 2006, p. 115). Portanto, ir além das fronteiras territoriais é parte inerente destas religiões. Como exemplos de religiões universais, temos: “judaísmo, confucionismo, bramanismo, budismo, cristianismo, islamismo” (ORTIZ, 2001, p. 60).

²⁶ Para Bourdieu, campo é “um espaço onde se manifestam relações de poder, o que implica afirmar que ele se estrutura a partir da distribuição desigual de um *quantum* social que determina a posição que um agente específico ocupa em seu seio” (ORTIZ, 1983, p. 21).

²⁷ A escola de Manchester reconhece as redes criadas pelos migrantes em múltiplos lugares como pertencendo a um único campo social. Este campo social é criado por uma “rede de redes”. “Entendendo a sociedade desta forma, os pesquisadores focam no nível de análise social que vai além do estudo do indivíduo” (LEVITT, SCHILLER, 2004, 1008-1009; SCHILLER, 2010).

²⁸ Todavia, como diz Vásquez (2010, p. 130), “a compressão tempo-espaço e distanciação que acompanham a globalização estão constantemente desterritorializando e reterritorializando as religiões de forma a minar categorias dualísticas simplistas”.

Após explicar basicamente as características das religiões universais, enfatizando a capacidade de individualizar²⁹ o ser humano, Ortiz (2001) pergunta o que faz as religiões universais, universais. A partir de um ponto de vista sociológico, ele dá três respostas. Primeiro, estas religiões são universais, pois se opõem a “particularismo”, ou seja, “aos costumes, valores e poderes nos limites restritos das localidades” (ORTIZ, 2001, p. 61). Segundo, existe nestas religiões a competência de integrar vários grupos diferentes dentro de uma mesma “norma de sentido”. Em terceiro lugar, as religiões universais irradiam ou expandem-se a partir de um centro (Ibid). Dessa forma, ele conclui que a “universalização estaria associada, assim, à ideia de ‘civilização’, [[...]], capaz de se expandir a partir de um núcleo comum, ‘descontextualizando’ os indivíduos e os grupos sociais de suas situações historicamente demarcadas”. (Ibid). Talvez este aspecto descontextualizador contribui para o que Pierucci (2006) chama de solvente, ao analisar o conceito de religião universal.

Em seu artigo “*Religião como Solvente – uma aula*”, Pierucci (2006) observa a taxa negativa de crescimento das religiões tidas como tradicionais no Brasil (catolicismo, luteranismo e umbanda) indicado pelos últimos censos. Motivado pela curiosidade de entender o que estava acontecendo sob o ponto de vista da sociologia da religião, ele procura responder qual forma de religião destaca-se no processo predatório de ‘seleção cultural’ em um Brasil religiosamente diverso e livre do ponto de vista das amarras do Estado. Em sua análise, Pierucci conclui que as religiões monoteístas, com forte apelo individualista e, principalmente, um desprendimento étnico (este item dificulta o trabalho Islâmico e Judaico de propagação universal, pois não conseguem separar satisfatoriamente a religião de sua etnia de origem), predominam diante das demais religiões. O que no caso do Brasil se traduz sob o nome de protestantismo. Este desapego étnico e com forte ênfase no indivíduo traz benefícios inequívocos na guerra das religiões por novos adeptos. A resposta encontrada por Pierucci foi que a vantagem comparativa do protestantismo diante das demais religiões se dá porque “o protestantismo é por excelência e, radicalmente, uma religião de conversão *individual*” (PIERUCCI, 2006, p.120, ênfase do autor). Assim, ele conclui:

“A religião *universal* de salvação *individual* desencalha pessoas de rotinas comunitárias estabelecidas e as desenreda das tramas já dadas de comunicação e subordinação somente para, uma vez *individualizadas*, isto é, liberadas e autonomizadas, engajá-las como indivíduos na constituição de uma comunidade nova, *inferi*, que só lhes tem a oferecer laços *puramente* religiosos, vínculos religiosos verticais e horizontais que em sua depurada *especificidade religiosa* não

²⁹ Segundo Pierucci (2006, p. 75), o conceito weberiano de religião de salvação traz em si uma “lógica implacavelmente individualizante”.

de aparecer exatamente como são, dotados que se tornaram de um sentido subjetivo inteiramente distinto, novo, outro” (PIERUCCI, 2006, p. 122, ênfase do autor).

Dessa forma, Pierucci (2006) entende que essas religiões universais de salvação individual podem ser consideradas como solventes culturais, posto que, na ânsia de criar novas comunidades puramente religiosas, elas dissolvem comunidades anteriormente constituídas. Esta forma de ver as religiões universais encontra ressonância nos aspectos teóricos da globalização. O sociólogo italiano Enzo Pace (1997, p. 32) diz que “globalização é um processo de *decomposição e recomposição da identidade individual* e coletiva que fragiliza os limites simbólicos dos sistemas de crença e pertencimento” (grifo nosso). A consequência da globalização é, para Pace (1997), entre outras coisas³⁰, o que ele chama de “mestiçagem cultural”³¹. Esta visão da globalização enfatiza os aspectos espaço/tempo nas relações sociais, ou seja, ao passo que as fronteiras nacionais se alargam e culturas diversas passam a interagir, as identidades individuais e coletivas se relativizam. Todavia, esta é apenas uma forma de enxergar o fenômeno da globalização. Santos (2011, p. 26) diz que “uma revisão dos estudos sobre os processos de globalização mostra-nos que estamos perante um fenômeno multifacetado com dimensões econômicas, sociais políticas, culturais, religiosas e jurídicas interligadas de modo complexo”.

Globalização e Religião

Dentre os vários conceitos para o termo globalização, o mais comum e divulgado pelos meios de comunicação é o que associa globalização ao capitalismo (BEYER, 2006). Esta forma de ver a globalização puramente em termos econômicos tem raízes na obra de Karl Marx. Passagens do livro *Manifesto Comunista* (tais como transcrita abaixo), do século XIX, demonstravam a tendência global do capitalismo.

“[a] necessidade de um mercado em constante expansão para os seus produtos persegue a burguesia por toda a face da Terra. Ele deve aninhar-se em todos os lugares, instalar-se em todos os lugares, estabelecer conexões em todos os lugares [...] no lugar do antigo isolamento e autossuficiência local e nacional, temos relações em todas as direções, interdependência universal das nações” (MARX, ENGELS, 1888, p. 9 e-book, tradução nossa)

³⁰ Outra consequência seria “o refúgio em universos simbólicos que permitem continuar imaginando unida, coerente e compacta uma realidade social profundamente diferenciada e fragmentada.” (PACE, 1997, p. 32).

³¹ Mestiçagem ocasionada pelos processos de mobilidade humana em massa gerando a “perda de sentido de identidade cultural” (Ibid, 27).

Porém é somente com Immanuel Wallerstein, sob a influência marxista, que a ideia de considerar globalização como uma extensão do capitalismo ganha ímpeto (VÁSQUEZ, MARQUARDT, 2003; BEYER, 2006). Vásquez e Marquardt (2003) ressaltam o processo monolítico que a visão de globalização em termos meramente econômicos impõe sobre todos os aspectos da vida social. Para Santos (2011), é o consenso de Washington ou neoliberal que dá as características dos aspectos atuais da globalização. Ele diz:

“Essa ideia é a de que estamos a entrar num período em que desaparecem as clivagens políticas profundas. As rivalidades imperialistas entre os países hegemônicos que, no século XX, provocaram duas guerras mundiais, desapareceram, dando origem à interdependência entre as grandes potências, à cooperação e à integração regionais. [...] faz ainda parte a ideia de que desaparecem igualmente as clivagens entre diferentes padrões de transformação social” (SANTOS, 2011, p. 28).

Outra forma de conceber globalização é associando este termo ao imperialismo norte-americano (VÁSQUEZ, MARQUARDT, 2003). Olhando por esta perspectiva, o termo globalização vem acompanhado por expressões como *McDonaldização* e *Americanização* (ver RITZER, STILLMAN, [2003]). A ideia é de uma homogeneização e exploração de culturas e comunidades locais pela cultura dos EUA (VÁSQUEZ, MARQUARDT, 2003, p. 2). Todavia, na atual conjuntura mundial, esta forma de conceber globalização tem sido considerada simplista e equivocada. Aoki (2002) nos diz que já existia uma tendência no mercado japonês de “*fast-foodização*” dos restaurantes locais antes mesmo da entrada dos restaurantes norte-americanos (*fast-food*). Desta forma, ele nos lembra do perigo de tirar conclusões precipitadas apenas em função do sucesso das cadeias de restaurantes norte-americanos no mercado japonês. Ele conclui dizendo, “assim, globalização não pode ser equacionado com Americanização ou importação cultural” (AOKI, 2002, p. 72). A mesma lógica pode ser usada com as religiões. Rocha e Vásquez (2013) concordam com a importância dos EUA no que eles chamam de “indústria do espírito” global, todavia consideram simplista a visão de que a globalização da religião é primariamente um processo de *McDonaldização*.

Existem outras formas de ver o fenômeno da globalização como, por exemplo, o conceito dialógico de Robertson (1992), que concebe a globalização como “ao mesmo tempo a universalização do particular e a particularização do universal” (*apud* BEYER, 2006, p. 24). Todavia, para sermos objetivos, cremos ser importante direcionar nossa discussão para os aspectos da globalização envolvendo a religião. Para isso, Ortiz (2001, p.64) nos dá três

características básicas da globalização que nos ajudam a entender a posição da religião no mundo atual: a) é um processo social que atravessa os lugares de maneira diferenciada e desigual. Neste sentido, assim como não podemos falar em “uma” cultura global, também não podemos falar de “uma” religião global. Assim, considerando a globalização, Ortiz afirma que “dizer que vivemos no mesmo mundo não significa que ele seja idêntico para todos” (Ibid); b) não pode ser explicada pelo conceito de Estado-nação. No contexto de Estado-nação, a religião assume um caráter secundário e a política toma o lugar central. Esta é a raiz da discussão sobre legitimação religiosa e secularização, todavia, devido ao caráter transnacional da religião, ela atua de forma mais abrangente, sem “o constrangimento de forças locais”; e por fim, c) a noção de tempo-espaço é redefinida. Aqui temos as mudanças ocasionadas pelas ferramentas tecnológicas tanto para as relações humanas como para as interações religiosas. Ortiz (2001, p. 66) diz que “as tecnologias utilizadas não são meramente meios, nem mensagens [...] mas técnicas de interação social. Elas tecem vínculos de solidariedade que transcendem a especificidade dos lugares”. Obviamente que existem outras, contudo, as três características acima são suficientes para posicionar a religião em um novo momento e sobre novas bases.

Considerando a globalização como um novo paradigma para se pensar a religião (ORO, STEIL, 1997), Pace (1997) nos conduz a três articulações teóricas necessárias ao abordar as transformações da religião em contextos globais. Primeiro, é preciso revisar o conceito de sincretismo como instrumento de análise da hostilidade entre religiões diversas. Segundo, é importante enfatizar a perspectiva comparativa no intuito de entender os efeitos do desaparecimento das fronteiras simbólicas entre os campos religiosos. E em terceiro lugar, é necessário buscar compreender a religião como um sistema simbólico capaz de “pôr em relação a realidade local com a perspectiva global” (PACE, 1997, p. 32).

Desta forma avançamos para o entendimento de que, em contextos globais, a religião vai perdendo sua força institucional, sem que isto signifique o abandono do fiel de suas fileiras. Este ‘enfraquecimento’ institucional, segundo Pace (1997, p. 34) devolve ao fiel a “gestão da livre iniciativa individual” que se transforma em “uma nova fonte de imaginação simbólica”, ganhando uma nova “visibilidade, sem pudores e ocultações”. Assim, a globalização favorece o surgimento do pluralismo religioso que, por sua vez, é o reflexo do pluralismo das culturas e dos estilos de vida das sociedades globalizadas (Ibid, 37).

Diáspora e Religião

Diáspora, quase sempre, nos remete à ideia de religião (COHEN, 2009; VÁSQUEZ, 2010; VERTOVEC, 2009). Esta ligação vincula-se, primordialmente, à diáspora judaica que manteve a observação da “Lei ou Torah”, mesmo estando fora da “terra santa” e a despeito das pressões impostas pela sociedade acolhedora (BAUMANN, 2010, p. 19). O problema vivido pelos judeus foi, de acordo com Vásquez (2010, p. 128), o de saber como praticar uma religião intimamente ligada a um lugar específico em uma situação de deslocamento e opressão, quando o retorno ao lugar “santo” era impossível ou de extrema dificuldade.

Outro grupo que manteve a tradição religiosa durante a diáspora foi o africano. Entre 1530 a 1850, mais de dez milhões de africanos foram arrancados de forma violenta e desumana de seu povo e terra e levados como escravos para a Europa e para o Novo Mundo (VASQUEZ, 2010, p. 129). Em solo estrangeiro, os africanos se depararam com o mesmo dilema dos judeus: como manter a religião de seus pais na terra da escravidão. Inicia-se, a partir daí, um processo de mistura entre as diversas religiões representadas nas colônias (religiões indígenas, como o xamanismo, e religiões europeias, catolicismo e protestantismo) com as religiões africanas, processo chamado de sincretismo. O resultado deste hibridismo é o surgimento de uma zona de contato transcultural, ligando as Américas, a África e a Europa. Desta zona transcultural, surgiram religiões como a Santeria, em Cuba e Porto Rico, etc.; Candomblé, no Brasil; o Vodun, no Haiti; o Afro-Protestantismo, nos EUA; entre outras (Ibid).

Contudo, existem religiões que não necessitam de diásporas para seu avanço entre as nações. Algumas religiões têm, em seu corpo doutrinário, o imperativo de expansão em escala global, a partir da obra que envolve articulações religiosas (missionários, líderes leigos, etc.) como também políticas (concílios, conclaves, doutrinas, etc.). Estas religiões, como mencionamos anteriormente, são as chamadas universais de salvação individual. Entre elas estão o cristianismo, o budismo, o islamismo, etc. (VASQUEZ, 2010). Isto não significa que estas religiões universais não atuam em meio a grupos diaspóricos. Muito pelo contrário, tais religiões, em situações de diásporas, ganham recursos extras que favorecem sua importância e notoriedade. Tomemos como exemplo o cristianismo, tanto protestante quanto católico. Tal religião, em contexto de diáspora, cumpre, entre outras funções, a de servir de espaço para manutenção da memória cívica coletiva³².

³² Veremos, no capítulo três, como as igrejas evangélicas de Austin, TX, servem para perpetuar o imaginário do “pedacinho do Brasil” entre os fiéis.

Segundo Thomas Tweed (1997, *apud* VASQUEZ, 2010), a religião diaspórica opera em três níveis: local, translocal e supralocal. O nível local acontece quando a tradição religiosa do país de origem é trazida e instalada no país de acolhimento. O exemplo emblemático usado por Tweed é a construção do santuário de Nossa Senhora da Caridade, padroeira de Cuba, em Miami. Este santuário, além de ter sido construído voltado propositalmente em direção à Cuba, ainda conta com um mural em seu interior contendo a história de Cuba e as razões que levaram os cubanos a exilarem-se nos EUA. O segundo nível é o translocal. Aqui, a religião começa a funcionar como uma ponte ligando o grupo da diáspora à terra natal, através do tempo e do espaço. Por fim, a religião é supralocal, porque liga o grupo diásporico ao próprio Deus, “fazendo de seus sofrimentos no exílio parte de uma luta cósmica entre o bem e o mal, parte de uma narrativa sagrada de redenção que tem esperança na restauração[...]” (VASQUEZ, 2010, p. 131, tradução nossa).

Percebemos os três níveis discutidos por Tweed em nosso campo, em Austin. Quando as igrejas foram instaladas na nova sociedade, servindo ao povo da diáspora brasileira, ela passou a existir em nível local. A partir do momento em que ela se transforma em um “pedacinho do Brasil” para os brasileiros de Austin, fazendo a ponte entre o Brasil e a sociedade acolhedora, ela existe em nível translocal. A igreja brasileira, em Austin, também é supralocal, pois trabalha a espiritualidade dos migrantes, alimentando a esperança de que, um dia, todos eles partirão para uma pátria celestial definitiva. A ideia constante para o migrante brasileiro religioso é que eles não são cidadãos brasileiros ou americanos, mas cidadãos do céu.

Transnacionalismo e Religião

Nesta última parte, veremos como as comunidades transnacionais praticam a religião, ou seja, como os “fluxos, movimentos e deslocamentos dos fenômenos religiosos entre fronteiras nacionais (in)forma instituições e sujeitos religiosos e determina seus modos de relação com a(s) sociedade(s) envolvente(s)” (ORO, STEIL, RICKLI, 2012, p. 7).

Como vimos anteriormente, muitas religiões possuem aspirações universais e, por isso, expandem-se através das fronteiras dos Estados-nação, tornando-se globais. Levitt (2006, p. 47) nos diz que a religião não está mais limitada a um território particular ou “regime legal”, muito menos presa a “princípios políticos, culturais, ou morais externos”. Vemos as religiões continuamente avançando, de forma cada vez mais rápida, impulsionadas pela globalização. Christian Smith (2007), em um artigo bastante provocativo, intitulado

“Why Christianity Works? An Emotion-Focused Phenomenological Account”, credita na conta da Igreja Católica Romana o título de instituição transnacional mais antiga do mundo (ver também CASANOVA, 1994). Estas religiões tornam-se extensos grupos homogêneos espalhados pelo mundo, dando origem a comunidades globais onde pessoas locais podem fazer parte (LEVITT, 2001).

As religiões se organizam transnacionalmente a partir de “redes religiosas transnacionais” (ORO, STEIL, RICKLI, 2012, p. 9) favorecidas em grande parte, mas não exclusivamente, pelas tecnologias disponíveis na modernidade, principalmente a internet. Estas redes religiosas transnacionais, segundo Oro, Steil e Rickli (2012, p. 9-11), podem apoiar-se em instituições religiosas ou em pessoas. As redes transnacionais que se apoiam em instituições religiosas subdividem-se em fechadas e abertas. As redes fechadas são aquelas caracterizadas pelo “exclusivismo, o unidirecionalismo e a centralização” (Ibid, p. 9). São redes fechadas em si mesmas, que não dialogam com outras instituições religiosas. As instituições das redes transnacionais fechadas são o equivalente ao que Levitt (2004, p. 11) chamou de “organizações religiosas transnacionais recriadas”, ou seja, organizações do tipo franquia, criadas com a ajuda de líderes, a partir dos países de origem. Exemplos para este tipo de instituições seriam a Igreja Universal do Reino de Deus do Brasil e a mexicana La Luz del Mundo (ORO, STEIL, RICKLI, 2012; WILLIAMS, STEIGENGA, VASQUEZ, 2009). O segundo grupo identificado por Oro e seus colaboradores são as de redes transnacionais que se apoiam em instituições abertas. Este tipo de rede “se constituem em torno de pessoas” e caracterizam-se “pelo multidirecionalismo e a prática do ecumenismo” (ORO, STEIL, RICKLI, 2012, p. 10). Algumas características destas redes: 1) circulação transnacional multidiretiva; 2) mantêm parcerias transnacionais com igrejas irmãs; 3) sustentam a legitimação mais no carisma pessoal que institucional; 4) tendem a associar-se com outras redes (locais e internacionais), “cruzando-se entre si e sobrepondo-se uma às outras” (Ibid). Se olharmos novamente para a tipologia criada por Levitt (2004), as redes transnacionais abertas seriam o que ela chamou de “organizações religiosas transnacionais negociadas” (LEVITT, 2004, p. 8). Estas organizações evoluem das conexões entre instituições e pessoas. Os exemplos aqui podem ser as igrejas pentecostais que atuam em países onde se concentram migrantes, no intuito de alcançá-los transnacionalmente (WILLIAMS, STEIGENGA, VASQUEZ, 2009). Um terceiro grupo de instituição transnacional (que não encontra equivalente na teoria de Oro e seus colegas) é chamado “organizações religiosas transnacionais estendidas” (LEVITT, 2004). Aqui estão “os sistemas religiosos globais

poderosos e legitimados” (WILLIAMS, STEIGENGA, VASQUEZ, 2009 de acordo com LEVITT, 2004, p. 6-8). O maior exemplo deste grupo seria a Igreja Católica (Ibid).

Conclusão

Levitt (2001, p. 5) difere diáspora de transnacionalismo da seguinte forma, “Diásporas surgem de algum tipo de migração, mas nem toda migração envolve a consciência diaspórica; todas as comunidades transnacionais compreendem diásporas, mas nem todas as diásporas desenvolvem transnacionalismo”. Ou seja, migração, diáspora e transnacionalismo, ainda que sejam da mesma “família”, pertencem a categorias diferentes. No que concerne à prática religiosa, Vertovec (2009, p. 147) diz que “migração e minorias, diáspora e transnacionalismo, cada um se relaciona com campos diferentes, ainda que sobrepostos, pelos quais as transformações religiosas ocorrem”. Neste capítulo, construímos a base teórica do que abordaremos daqui para frente. Iniciamos com conceitos potencialmente confusos como diáspora e transnacionalismo. Vimos os debates em que ambos os termos estão inseridos e as nuances teóricas que os separam. Em seguida introduzimos o tema religião no debate e procuramos entender como esta funciona em tempos de globalização. Por fim, procuramos entender o funcionamento da religião em situações de diáspora e transnacionalismo.

Portanto, a pergunta que fica para o restante deste trabalho é como traduzir tudo que foi visto até agora com a realidade específica dos migrantes brasileiros da cidade de Austin, capital do Texas. Sabendo que estes migrantes são parte do que ficou comumente conhecido como diáspora brasileira (ROCHA, 2006b, MARCUS, 2009; SHERINGHAM, 2013), procuraremos saber como é a prática religiosa deste grupo. Além disto, também procuraremos entender como a religião os ajuda a viver em terra estrangeira. Como os migrantes brasileiros se organizam transnacionalmente? Como eles organizam suas redes de apoio e como a religião auxilia este processo? Como acessam elementos culturais do Brasil dentro das igrejas? São estas e outras perguntas que abordaremos nos próximos capítulos. Porém, antes, faremos um panorama geral acerca das igrejas evangélicas brasileiras de Austin.

CAPÍTULO II

KEEP AUSTIN WEIRD: UM PANORAMA DA LIDERANÇA, DAS IGREJAS E DOS FIÉIS DAS IGREJAS BRASILEIRAS DE AUSTIN, TX

*“O Brasil não foi um pai para mim, foi
um padrasto que não me fortaleceu
quando eu mais precisava”.*
(migrante brasileiro em Austin, 53 anos,
natural de Goiânia, GO)

Introdução

Ao chegar a Austin, não leva muito tempo para percebermos que ela é uma cidade excêntrica. Uma dessas excentricidades é o slogan usado por seus habitantes, *Keep Austin Weird* (em tradução livre, mantenha Austin esquisita). Os moradores da cidade se gabam ao falar da singularidade de viver em Austin. Conhecida como a capital mundial da música ao vivo, Austin também é conhecida, entre outras coisas, pelos milhões de morcegos que saem de debaixo da ponte da Avenida Congress no centro da cidade, em busca de comida, quando o sol começa a cair. É um espetáculo digno de se ver ainda que bem esquisito. Diante destas esquisitices, porque brasileiros decidiram migrar para Austin e fazer de lá sua nova habitação? Este capítulo tem por objetivo apresentar um perfil das igrejas e dos fiéis residentes em Austin. Nas próximas linhas tentaremos responder às seguintes perguntas: Onde fica Austin? Porque migrar para lá? Quais as igrejas brasileiras nesta cidade? Quem são os principais líderes religiosos brasileiros? Quem são os fiéis? Quais suas características? De onde eles são?

A cidade



Figura 1 – Mapa dos EUA
Fonte: Wikimedia. Acesso em 04 Dez. 2013



Figura 2: Mapa do Texas
Fonte: Tour Texas.com. Acesso em 04 Dez. 2013.

Austin é a capital do Texas. Localizada na região central deste estado, pertence ao condado de Trevis. A cidade fica praticamente a meio caminho entre duas grandes metrópoles texanas, Dallas, ao norte, e San Antonio, ao sul (vide Figura 2). Além das três cidades cortadas pela *Interstate* 35 (Dallas, Austin e San Antonio), a figura dois ainda destaca a cidade de Houston, a leste, já na região do Golfo do México. Austin é conhecida por ser um centro internacional de inovação. De acordo com o site do governo municipal³³, Austin é considerada, nos EUA, a melhor cidade para abrir um pequeno negócio. Também é considerada uma das melhores cidades para se trabalhar. Outros atrativos “comerciais” de Austin são:³⁴

- estar entre as melhores cidades para jovens adultos;
- estar entre as melhores cidades para viver e trabalhar dos EUA;
- ser a cidade número três em atração de “cérebros”;
- estar entre as melhores cidades em inovação econômica global;
- ser o destino mais popular para recém-formados em universidades;
- estar entre as dez cidades com o custo de vida mais baixo (*affordable*);
- ser uma das dez cidades mais “verdes” dos EUA.

³³ <http://austintexas.gov/sites/default/files/files/Redevelopment/Austin%20Fact%20Sheet.pdf>. Acesso em 08 Dez. 2013.

³⁴ Ibid.

Diante de tantos “encantos”, Austin viu, em apenas vinte anos, sua população de migrantes estrangeiros subir de “22.000 em 1980 para mais de 154.000 em 2000”, ou seja, um aumento de mais de 580%, segundo os dados do censo norte-americano (AKINS *et al*, 2009, p. 307-308). Akins, Rumbaut e Stansfield (2009) oferecem razões geográficas, econômicas e sociopolíticas que fazem de Austin uma espécie de “magneto” para atração de novos migrantes. Economicamente, Austin oferece oportunidades de emprego em áreas como construção civil e tecnologia da informação. Grandes empresas de tecnologia têm sede em Austin, como, por exemplo, a Dell, IBM, Apple, Samsung, Intel, Oracle, etc. Austin tem despontado como uma cidade de grandes oportunidades para trabalho, enquanto “cidades tradicionais de entrada de imigrantes, incluindo Los Angeles, se aproximaram de níveis de saturação em determinadas áreas de emprego” (Ibid, p. 308). Assim, muitos trabalhadores estrangeiros têm realizado migrações internas para áreas “de crescimento rápido”, como Austin.

Geograficamente, Akins e colaboradores destacam a fronteira do México com os EUA como uma característica facilitadora para a entrada de novos migrantes estrangeiros no Texas e, conseqüentemente, em Austin. Relatando sobre a experiência brasileira neste arriscado método de entrada nos EUA, Assis (2008, p. 228) diz que “passar pelo México é a única alternativa que resta àqueles que não conseguem visto de turista para entrar nos Estados Unidos e, por isso, recorrem à estratégia de atravessar a fronteira pagando a um ‘coiote’”. Durante o tempo em que vivi em Austin e frequentei a Igreja Batista, conheci pelo menos dois brasileiros que entraram nos EUA pelo México. Destes dois, um ainda vive lá e, recentemente, se casou com uma migrante da Alemanha. O outro, que é natural de João Pessoa, já retornou ao Brasil há pelo menos seis anos. Quando retornei dos EUA em 2009, fui visitá-lo para saber quais os reais motivos que o fizeram desistir do “*American Dream*”. Segundo seu relato, ele resolveu ir depois que sua esposa já havia entrado com um visto de turismo. Ele – que não conseguiu o visto – planejou entrar pelo México, pagando um coiote para fazer sua travessia através do Rio Grande³⁵. Após ter cruzado a fronteira, foi pego pela polícia de migração do lado norte-americano e, conseqüentemente, foi preso. De alguma forma ele conseguiu ligar para o pastor da Igreja Batista para falar de sua tentativa frustrada de entrar nos EUA. Foi quando o pastor o instruiu sobre a possibilidade de libertação, desde que sua esposa pagasse a fiança de quinze mil dólares na época. Mediante este pagamento, ele seria solto e aguardaria o julgamento em liberdade. E assim foi feito. Sua esposa pagou a

³⁵ Rio que faz fronteira entre o México e o estado do Texas.

fiança e ele foi liberto, porém, sob a promessa de comparecer à corte no dia do julgamento. Como garantia de sua presença na corte, o juiz determinou o confisco de seu passaporte. Contudo, no dia da corte, ele não compareceu e assim tornou-se automaticamente um “procurado” pela justiça americana. A vida de “procurado” parecia não incomodar o casal até o momento em que eles tiveram um filho. Com a chegada do filho, o *status* de “procurado” ganhou um novo sentido e a vida nos EUA, para eles, se tornou um pesadelo. Sempre que eles viam o carro da polícia, o nervosismo tomava conta e o medo da prisão e da consequente separação da esposa e do filho invadiam seu coração. Diante deste estado de constante tensão e medo, eles resolveram voltar ao Brasil antes que algo pior acontecesse. Casos como este são comuns entre os migrantes brasileiros nos EUA.

Por fim, Akins *et al* (2009) considera Austin uma cidade politicamente liberal. Assim, sociopoliticamente ela acaba servindo de atração para migrantes estrangeiros que se sentem, de alguma forma, bem recebidos na cidade. Como exemplo, eles citam a grande tolerância da cidade por diversidade que, consequentemente, “enriquece a vida cultural local e contribui para a percepção de que os migrantes são bem-vindos” (Ibid, p. 308).

Todavia, os migrantes que lidam diretamente com a população religiosa texana talvez tenham outra percepção. A cultura religiosa da cidade não é completamente liberal, mas uma mistura de liberalismo teológico com uma grande parcela de conservadorismo³⁶. O Texas encontra-se no que ficou conhecido como *Bible Belt* (Cinturão da Bíblia)³⁷. Portanto, não há como Austin escapar completamente do conservadorismo religioso da região. Mesmo que os migrantes brasileiros das igrejas de Austin sejam em sua maioria muito conservadores, pessoalmente, posso dizer que vivi um pouco dos dois lados desta “moeda religiosa”. Quando cheguei a Austin, a Batista brasileira ainda se localizava no prédio da Primeira Igreja Batista de Austin, que fica no centro da cidade. A Batista americana era tida por liberal pelos brasileiros, porque era muito tolerante com a diversidade da cidade, além de ter algumas

³⁶ Basicamente, podemos definir alguém como conservador quando ele/a crê que a Bíblia é a palavra de Deus, pois foi inspirada pelo próprio Deus. O conservadorismo teológico também afirma que os milagres relatados na Bíblia, como o nascimento virginal de Cristo, sua morte e ressurreição e assunção ao céu são fatos históricos reais. Já o liberalismo teológico procura dar explicações naturais ou de cunho literário para os relatos que envolvem os milagres da Bíblia. O liberal é também alguém que não crê que a Bíblia é a palavra de Deus, mas um livro que contém a palavra de Deus ou se torna a palavra de Deus.

³⁷ “O termo “Cinturão da Bíblia”, um rótulo familiar associado com a religião no Sul [dos EUA], foi cunhado pelo jornalista HL Mencken após sua cobertura do julgamento de Scopes “macaco” [este episódio ficou conhecido no Brasil como o julgamento do macaco], em Dayton, Tennessee, em 1925. Tem sido usado regularmente desde aquela época para se referir a uma região religiosamente conservadora ou fundamentalista no Sul dos Estados Unidos e às vezes no Centro-Oeste, apesar de sua extensão geográfica exata permanecer discutível” (BRUNN, WEBSTER, ARCHER, 2011, p. 513, tradução nossa).

estátuas em seu templo (o que para o migrante brasileiro era coisa de católico). O seminário onde eu estudei (*George W. Truett Theological Seminary*, que pertence à Universidade Baylor), também era considerado liberal, pois pertencia a uma convenção, ou seja, a um grupo de igrejas que se desvincularam da Convenção Batista do Sul, considerada a maior denominação evangélica dos EUA e com doutrinas teológicas que beiram o fundamentalismo religioso. Por outro lado, participei, por vários anos, da Igreja Batista *Great Hills*, que é considerada conservadora. Lembro que, sempre que o pastor brasileiro me apresentava aos pastores americanos e dizia que eu estudava no *Truett*, eles me olhavam com um olhar de desconfiança e jocosamente me ofereciam uma bolsa para estudar no seminário conservador da denominação Batista no Texas, o *Southwestern Theological Seminary*.

Assim, por mais que a cidade seja conhecida por sua tolerância com os migrantes de uma forma geral, um grande número de migrantes tem de encarar os conservadores religiosos que geralmente são desfavoráveis à migração. Atualmente, a Igreja Batista não se reúne mais dentro de um templo de uma igreja americana, eles se reúnem em um salão alugado e já estão construindo sua sede própria³⁸. A Assembleia, por sua vez, reúne-se dentro de um templo Batista, pertencente a uma comunidade de coreanos. Deste modo, as tensões sobre questões migratórias desaparecem, uma vez que ambos os grupos são estrangeiros.

Vimos, portanto, alguns atrativos que fazem de Austin um destino certo para migrantes do mundo todo. Porém, quando falamos da migração brasileira, talvez o maior atrativo não seja a geografia, as políticas públicas liberais ou as oportunidades de trabalho. Talvez, a parte mais atrativa de Austin, para os brasileiros, seja o próprio povo brasileiro já estabelecido na cidade.

Introduziremos no próximo capítulo a ideia da igreja como “pedacinho do Brasil”, e veremos de forma mais detalhada, como funcionam as redes de apoio transnacional existentes nas igrejas brasileiras. As igrejas são as maiores responsáveis por dar visibilidade a tais redes em contextos migratórios (ALVEZ, 2009, loc. 1915 ed. Kindle). Segundo Massey (*apud* FUSCO, 2005, p. 55), tais redes funcionam como “um conjunto de laços sociais que ligam comunidades de origem a pontos de destino específicos”. Porém, antes faremos um panorama das duas igrejas brasileiras de Austin. Traçaremos um perfil de sua liderança e de seus fiéis. Depois, nos voltaremos para as formas de seus cultos, e nossa atenção estará voltada às questões de hibridismo religioso e práticas binacionais litúrgicas.

³⁸ Segundo o site da igreja <http://pibtexas.org/construcao/>, a Batista de Austin será a primeira igreja brasileira a ter um templo próprio em todo o estado do Texas. Acesso em 10 Dez. 2013.

As igrejas

Primeira Igreja Batista Brasileira em Austin

Segundo um de seus fundadores, a Primeira Igreja Batista Brasileira em Austin iniciou seus trabalhos em 1986, com um grupo de aproximadamente quinze brasileiros. Após oito meses frequentando a Primeira Igreja Batista de Austin, eles foram incentivados pela liderança da igreja a iniciarem estudos bíblicos em português, em uma capela dentro do prédio da igreja. Neste período, a liderança do grupo estava a cargo de um brasileiro que, além de ensinar a bíblia, também ensinava inglês. Depois de um tempo à frente da comunidade, este resolveu voltar ao Brasil, deixando o grupo sem um líder. Contudo, ao saber que o grupo estava sem liderança, alguns brasileiros que estudavam no colégio bíblico de Eagle Pass, cidade texana localizada na fronteira com o México, passaram a ir a Austin, todo fim de semana, para dar assistência ao grupo e sempre, após os cultos, eles retornavam à cidade fronteira. Durante dez anos, a igreja foi servida não somente pelo pessoal de Eagle Pass, mas também por pastores. Entre eles, um presbiteriano que queria retirar o grupo da Igreja Batista e levá-los para uma presbiteriana. Consequentemente, aconteceu um racha na comunidade, um grupo seguiu com o pastor presbiteriano, e outro permaneceu na Igreja Batista, porém sem pastor.

Com a divisão do grupo, a parte que permaneceu nas instalações da Igreja Batista Americana decidiu convidar um pastor brasileiro para trabalhar com eles de forma '*full-time*', ou seja, em tempo integral. Em 1999, com a chegada do novo pastor, o grupo oficialmente passa a ser conhecido como a Primeira Igreja Batista Brasileira, em Austin. Este pastor, contudo, não está mais à frente da igreja. Foi convidado um novo pastor, em 2005, ao qual permanece até os dias de hoje.

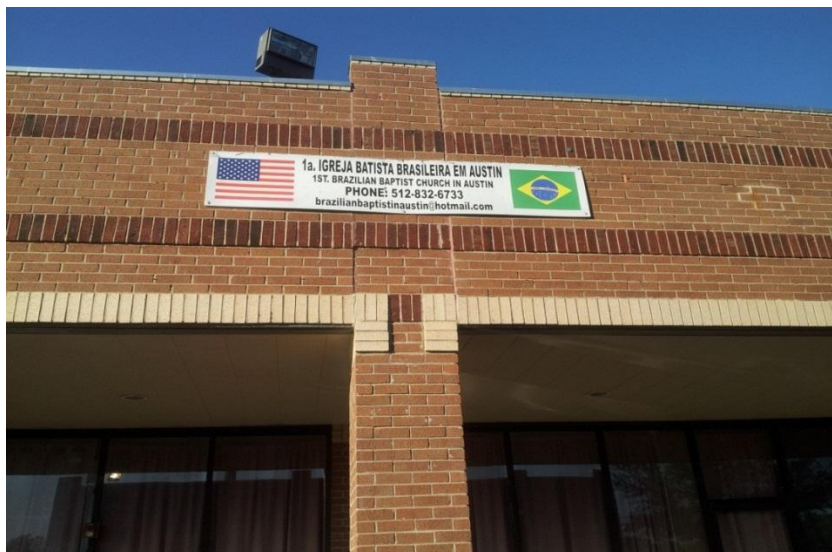


Foto 1: Placa da Primeira Igreja Batista Brasileira. Austin, TX.
Fonte: Pesquisa conduzida pelo autor.



Foto 2: Culto da Primeira Igreja Batista Brasileira em Austin, TX.
Fonte: Pesquisa conduzida pelo autor.

Igreja Assembleia de Deus Fogo Pentecostal

A igreja Assembleia de Deus em Austin é bem mais nova do que a Batista. Segundo seu atual líder, a igreja foi fundada em 2009 e é ligada a Assembleia de Deus Fogo Pentecostal da Flórida. Seu início se deu com a ida de um casal de pastores da Flórida à cidade de Austin, por motivos de trabalho. Em Austin, eles foram encorajados pelo pastor da Flórida a começarem uma nova igreja. Eles aceitaram o desafio e começaram a reunir-se com algumas pessoas, a princípio em sua própria casa, mas depois, nas casas dos primeiros fiéis. Destes cultos nos lares, surgiu o “chá das mulheres”, um evento que, devido ao grande

número de participantes, possibilitou o aluguel de um prédio para os cultos semanais. Após dois anos à frente desta comunidade, o casal precisou retornar ao Brasil, deixando a igreja sem liderança. Foi quando os líderes da Florida contataram o casal de pastores atuais. Atualmente a igreja se reúne no prédio em anexo a uma Igreja Batista norte-americana.



Foto 3: Frente da Igreja Batista onde a Assembleia de Deus Pentecostal Fire se reúne. Austin, TX.
Fonte: Pesquisa conduzida pelo autor.



Foto 4: Culto da Assembleia de Deus Pentecostal Fire. Austin, TX.
Fonte: Pesquisa conduzida pelo autor.

Um perfil das igrejas estudadas

A Liderança

Quem são os responsáveis pela manutenção da vida religiosa dos migrantes brasileiros de Austin? Nesta parte, apresentaremos os pastores principais das duas igrejas estudadas em Austin.

Pastor João (32 anos) – Chegou aos EUA há mais ou menos dois anos, para pastorear a igreja Assembleia de Deus. Segundo ele, pastorear nos EUA não fazia parte de seu projeto de vida. Após se formar no seminário teológico, em 2002, seu projeto sempre foi voltado ao Brasil. Contudo, com o passar do tempo, ele foi conhecendo pastores brasileiros que lideravam igrejas de migrantes nos EUA. A partir daí, surgiu um convite do pastor da Assembleia de Deus Fogo Pentecostal da Flórida (igreja de/para migrantes brasileiros) para pastorear a mesma denominação em Austin. A princípio, ele não aceitou o convite, mas com o passar do tempo “a ideia foi amadurecendo” até o ponto de ele dizer ‘sim’ ao pastor da Flórida e partir com sua esposa e único filho³⁹ na época, para Austin.

Ao partir para Austin, o pastor João cortou o vínculo institucional com a Assembleia de Deus da qual fazia parte no Brasil. Segundo ele, o único vínculo que ele mantém com a denominação no Brasil é “espiritual”. Por vínculo espiritual, Pr. João explica que são orações e intercessões feitas por amigos (pastores ou não) a favor da igreja de Austin e de sua família.

Em Austin, o pastor João trabalha apenas em sua igreja, composta de mais ou menos trinta fiéis. Falando sobre a quantidade de membros de sua igreja, o pastor explica que existe uma grande rotatividade de pessoas que retornam ao Brasil, não se fixando na igreja. Na entrevista, contudo, o pastor João não fez menção às práticas de nomadismo religioso⁴⁰ existente entre as igrejas brasileiras e uma igreja americana que tem um pastor brasileiro no seu *staff*. Mas, menciona que existe conflito entre os pastores “por conta do espaço de trabalho que é muito pequeno”. Isto, segundo ele, gera insegurança e reserva entre os pastores.

³⁹ Hoje ele tem outro filho nascido nos EUA.

⁴⁰ Nomadismo ou trânsito religioso é um fenômeno comum entre as igrejas neopentecostais no Brasil. Normalmente, usa-se o conceito de secularização (segundo Max Weber) para explicar a liberdade da escolha individual que leva o fiel a procurar aquela religião que melhor lhe servir. Neste caso, há uma acirrada competição entre as igrejas para atrair fiéis de outras denominações e religiões, através da produção de bens religiosos. (ver BITUN, 2011). No caso dos migrantes brasileiros de Austin, foi observado que dissabores entre os fiéis e/ou conflitos com a liderança são os maiores causadores de nomadismo entre as igrejas.

Esta rotatividade, contudo, é diminuída quando a “ovelha é alimentada”⁴¹. Segundo o pastor João, “a ovelha só vai permanecer na igreja em que ela realmente esteja sendo alimentada”. Para agregar mais pessoas, ou seja, para atrair novos membros, o Pr. João faz referência à “estratégia de Jesus”. Isto significa sair dois a dois, convidando outras pessoas para conhecer a igreja e participar dos cultos.

Na igreja, o trabalho pastoral não envolve apenas questões religiosas, mas também questões sociais. “Existe um trabalho social bastante forte nas igrejas de migrantes”, diz o pastor João. Ele continua, “das cinco igrejas em que fui pastor, nenhuma teve um trabalho social maior do que a que hoje pastoreio nos EUA”. Entre as atividades sociais estão acompanhar brasileiros na corte; ir a hospitais visitar fiéis; pegar pessoas no aeroporto; conseguir apartamento para os recém-chegados; conseguir emprego, etc.

O pastor João também explicou que sua igreja hoje não tem interesse em trabalhar com outros grupos étnicos, mas apenas com os brasileiros. Disse também que mantém uma boa convivência com pastores americanos, apesar da barreira linguística. Contudo, não existe interesse dos americanos em auxiliar o trabalho empreendido junto aos brasileiros de Austin.

Sobre as questões migratórias que envolvem seu “rebanho” mais diretamente, diz que é um assunto delicado, pois, segundo ele, 90% dos fiéis de sua igreja são indocumentados⁴². Na verdade, contrário ao que o pastor João relata, a maioria dos fiéis da Assembleia é documentada (vide Gráfico 7). O pastor reconhece o problema migratório entre os fiéis e diz que “a gente não deve quebrar as leis dos homens”. Ele também diz que nunca permaneceria nos EUA se não estivesse documentado, mas que procura tratar este assunto de forma natural, “ensinando mediante a luz da Bíblia o que é certo e o que é errado”. Além dos ensinamentos, o pastor João diz que ora e intercede por uma reforma nas leis migratórias dos EUA.

Abaixo segue um trecho da minha entrevista com o Pr. João quando ele fala sobre a igreja e os migrantes de Austin.

Rodrigo: *Como você vê o futuro da igreja para migrantes?*

⁴¹ “Alimentar a ovelha” no contexto evangélico significa ensinar a Bíblia para o fiel. Ovelha faz referência às palavras de Jesus que se autodenomina de o Bom Pastor que dá sua vida pelas ovelhas. A ideia de “alimentar as ovelhas” também reforça o caráter da igreja como um dom ou dádiva para seus membros, principalmente em contextos diaspóricos.

⁴² Este discurso exagerado acerca do número de indocumentados na igreja antes de revelar ignorância em relação ao rebanho, revela uma tentativa de mostrar-se piedoso, como o pastor que acolhe o estrangeiro necessitado e indocumentado.

Pastor João: Eu tenho uma visão radical acerca da igreja de imigrantes, onde todo mundo diz que a igreja de imigrante vai acabar, vai deixar de existir. Eu vou na contramão. Eu acho que a igreja de imigrantes, nos EUA, nunca vai acabar, porque nunca vai faltar imigrante neste país. Sempre vai ter gente tentando [entrar] de uma forma ou de outra. Às vezes arriscando sua própria vida, mas sempre vai existir imigrante adentrando este país em busca de uma melhoria de vida.

R: *Qual o papel da religião (da igreja) na vida do migrante?*

PJ: A igreja tem um papel fundamental na vida do imigrante. Muitos estão distantes da família, muitos estão passando dificuldades e encontram, nas igrejas, refúgio, renovo, alegria de viver e um incentivo à sua fé.

R: *Existe interesse da igreja em ensinar acerca da cultura brasileira aos filhos de migrantes?*

PJ: Eu tenho interesse muito grande em preservar a cultura brasileira. Até porque me orgulho de ser brasileiro, amo minha nação. Estou aqui por uma direção divina, mas tento, de todas as formas, manter a nossa cultura acesa e viva no coração do povo.

R: *Qual o maior sonho do migrante?*

PJ: Legalização.

R: *O que a igreja contribui neste processo?*

PJ: Em tudo e, ao mesmo, tempo em nada. Em tudo porque a igreja está sempre informada. Está sempre buscando meios que possam ajudar o povo, mas, ao mesmo tempo, não depende dela. Depende do governo, das leis, do senado. A gente procura uma brecha na lei, ver as pessoas realmente legais neste país, mas a gente depende do próprio país.

R: *Qual seria o maior problema do migrante?*

PJ: Insatisfação financeira. Insatisfação emocional. Estão distantes da família, estão distantes de seu povo. E também existem aqueles que reclamam de tudo. Nada presta, nada está bom e estes não têm perspectiva de mudança de vida.

Pastor Marcos (49 anos) – Converteu-se ao cristianismo evangélico aos dezoito anos de idade. Logo após sua conversão, teve certeza de que tinha um chamado para liderar uma igreja. Mas, ao invés de ir para o seminário teológico, fez faculdade de Direito e uma pós-graduação em Direito Empresarial. Trabalhou na área de advocacia por quinze anos, mas,

com o passar do tempo, sentiu a necessidade de aprimorar seus conhecimentos teológicos. Fez uma faculdade teológica e enquanto seminarista assumiu uma congregação⁴³ que, sob sua liderança, teve um crescimento “bastante significativo”. Foi ordenado ao ministério em 1994 e, após a ordenação, assumiu sua primeira igreja que, na época, tinha apenas trinta membros. Ficou nesta igreja por dez anos. Segundo o pastor Marcos, durante estes dez anos, sua igreja “multiplicou por dez” o número de membros. Somente no último ano em que ele esteve à frente desta igreja, houve cinquenta batismos.

A sua ida para Austin envolve um sonho que ele e sua esposa tiveram (“o mesmo sonho, na mesma noite, ao mesmo tempo”) em 1998, seis anos antes do convite, em 2005. Este sonho envolvia a ida deles aos EUA para “cuidar” de brasileiros. O sonho não fez sentido na época, principalmente, porque eles nem sabiam da existência de brasileiros nos EUA. Um ano após o primeiro sonho, ou seja, em 1999, eles novamente tiveram “o mesmo sonho, na mesma noite, ao mesmo tempo”. Depois deste segundo sonho, eles não tinham mais dúvidas de que iriam para os EUA pastorear os migrantes brasileiros.

Em 2004, o pastor Marcos, em uma viagem a Atlanta (EUA), recebeu um telefonema de um pastor amigo perguntando se ele se incomodaria de pregar na cidade de Austin (Texas). Ele aceitou o convite e, no início de 2005, a igreja de Austin enviou as passagens para que ele pudesse ir conhecê-los e também realizar uma série de pregações. Passou uma semana com os fiéis da igreja e, ao final da semana, ele recebeu o convite para ser seu pastor titular. Aceitou-o e se tornou o segundo pastor (*full-time*) da Igreja Batista de Austin.

A Batista de Austin, à semelhança da Assembleia, não tem vínculo institucional com o Brasil. Porém, o pastor Marcos possui vínculo com a Junta de Missões Mundiais da Convenção Batista Brasileira na condição de missionário no exterior. Em um total de cinco pastores, é o único que recebe salário na Batista. A igreja possui aproximadamente cento e vinte membros ativos e mais de duzentos cadastrados como membros, incluindo crianças. Dos cinco pastores, pelo menos dois foram pastores de igrejas de migrantes brasileiros de outras denominações, que fecharam suas portas e “migraram” para a Batista por falta de crescimento.

⁴³ Congregações normalmente são “igrejas-filhas”, ou seja, igrejas ligadas a outras igrejas (mães) porque ainda não atingiram a sua independência financeira.

outros povos e culturas o que, neste contexto, lhe garante capital social suficiente para manter-se à frente da igreja cumprindo suas funções pastorais.

Se na Assembleia, a maioria dos fiéis é documentada, na Batista é o inverso, a maioria é indocumentada. Sobre este assunto o pastor Marcos opina apenas “do ponto de vista ético”. Para ele, essas pessoas que entraram com vistas a ficar irregular praticaram a mentira e por isso devem pedir perdão a Deus. Além disso, eles precisam também regularizar a situação o mais rápido possível. Em uma forma de atenuar a situação dos fiéis irregulares da sua igreja, o pastor cita a teologia do migrante. Segundo ele, esta teologia defende que a terra é de Deus e por isso não pode haver barreiras territoriais nacionais, uma vez que Deus é o dono de todo o mundo. As fronteiras nacionais foram colocadas pelos homens de forma “ilegal” e, portanto, aqueles a quem Deus mandar sair de sua terra, não erra, mesmo que descumpra as leis dos Estados-nação.

Transcrevo abaixo uma parte da minha entrevista com o pastor Marcos.

Rodrigo: *Qual seria, de acordo com sua experiência, o maior sonho do migrante?*

Pastor Marcos: Para o imigrante irregular é a cidadania americana. Porque ele acha que, com isso, vai ter abertas todas as portas. Isto é plena ilusão, porque um documento não muda a situação financeira de ninguém. Mas, abre a porta para ele visitar a família, abre a porta para ele fazer uma viagem que ele sonhava. Já tinha dinheiro, mas não podia fazer[...] mas com o documento ele pode fazer. O imigrante irregular indocumentado, o maior sonho dele é a cidadania americana. Ou pelo menos a residência permanente.

R: *E o regular?*

PM: Os demais imigrantes eu acho que o sonho deles é consolidar sua situação financeira, se estabilizar na América, em sua profissão, falar inglês, enfim, se adaptar completamente aqui à cultura. Eu acho que isto é o maior objetivo da maioria.

R: *E qual seria o maior problema?*

PM: Eu acho que a grande barreira para todo mundo é a língua. Porque quem fala muito bem o inglês, quem fala pouco inglês, todos têm problema com a língua, porque a língua não é só as palavras que se falam, mas, é como eu disse, a cultura. Você pode falar o inglês de forma maravilhosa, mas você ainda não é americano. Você não está totalmente inserido na cultura. Então, todo mundo enfrenta problema com isso. Todo mundo, em algum momento,

também enfrenta algum problema de discriminação. Todo mundo, em algum momento, enfrenta um problema que deixa a pessoa chateada, né?

Passemos agora para uma discussão sobre o ritual religioso em contexto migratório. Diante da diversidade religiosa dos migrantes, muitas igrejas se hibridizam na tentativa de criar um ambiente mais plural e receptivo a todos. É para isto que voltaremos nossa atenção.

Espaço religioso híbrido

Usando a tipologia de Oro, Steil, e Rickli (2012, ver introdução desta dissertação), podemos dizer que estas igrejas fazem parte de redes transnacionais abertas e praticam ecumenismo intrarreligioso, ou seja, dentro da mesma religião. Ainda que os atuais líderes das igrejas não sejam seus fundadores, eles são peças fundamentais nas complexas relações entre religião, assimilação cultural, redes de apoio e espaços transnacionais (SHERINGHAM, 2013). Neste sentido, visando se adaptar ao novo ambiente e sobreviver como instituição em um contexto marcado pelo pluralismo e heterogenia, as igrejas criam um espaço religioso híbrido, ou seja, elementos originários de diversas práticas religiosas ou práticas doutrinárias são misturados, e novos elementos emergem como consequência (ver SHERINGHAM, 2010). Vasquez e Marquardt (2003, p. 60), diz que o “hibridismo desafia a ênfase que a sociologia moderna da religião coloca na pureza e transparência total” e completa dizendo que este fenômeno abre “o caminho para a compreensão de fenômenos como a múltipla filiação religiosa, fertilização cruzada entre tradições religiosas e improvisação e inovação religiosa que estão no centro da religião vivida⁴⁵”.

No Brasil, tanto a Igreja Batista quanto a igreja Assembleia de Deus têm suas doutrinas definidas, apesar de existirem vários pontos cinza entre estas denominações, especialmente as igrejas batistas da Convenção Batista Nacional⁴⁶ e as igrejas pentecostais. Todavia, a despeito da influência mútua entre a Assembleia e igrejas batistas⁴⁷, estas duas denominações têm um corpo doutrinário bem definido.

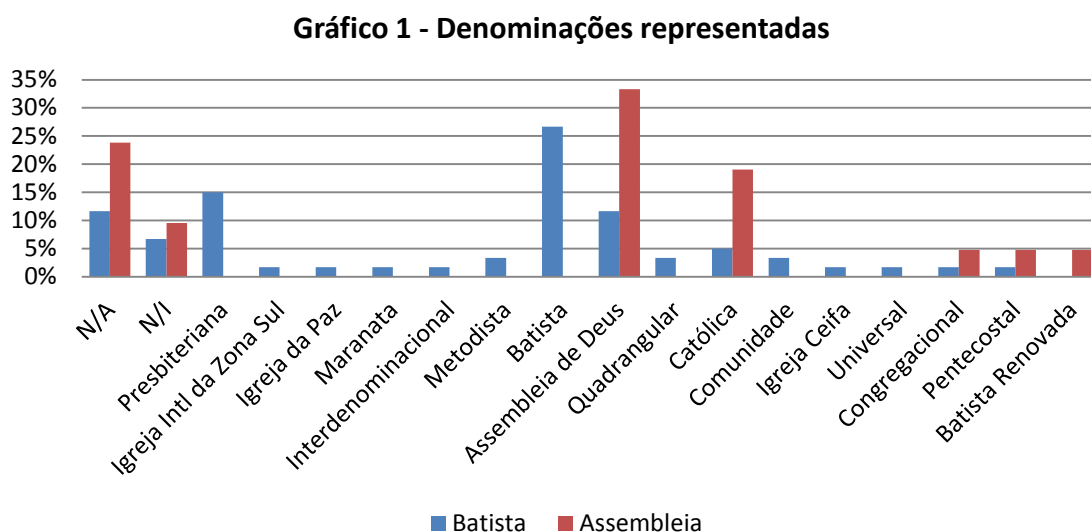
⁴⁵ O significado de religião vivida, segundo Williams e Loreto de Mola (2005, *apud* RIBEIRO, 2007, p. 73), é o conjunto de “crenças consagradas e práticas dos indivíduos enquanto eles navegam os vários locais e relações que constituem o tecido da vida cotidiana. Neste sentido, a vida religiosa tem a mesma probabilidade de acontecer em casa, no local de trabalho ou nas ruas, bem como nas congregações religiosas.”

⁴⁶ As duas convenções batistas mais importantes no Brasil são: A Convenção Batista Brasileira (CBB), tida como mais histórica e tradicional e a Convenção Batista Nacional (CBN), tida como ‘renovada’, ou seja, pentecostalizada.

⁴⁷ Como por exemplo, batismo por imersão.

Em Austin, a Igreja Batista tem, em seu pastor, uma ligação com a Convenção Batista Brasileira. Segundo ele, todos os pastores das igrejas batistas brasileiras nos EUA são considerados missionários pela Junta de Missões Mundiais da CBB. Já a Assembleia tem também, na figura de seu pastor, uma ligação com a Assembleia de Deus de Madureira⁴⁸, uma divisão da Assembleia de Deus com origem no bairro da Madureira, Rio de Janeiro. Esta foi sua denominação antes de migrar para os EUA. Portanto, as duas igrejas em Austin têm, não apenas uma placa denominacional, mas também pastores que, de uma forma ou de outra, estão vinculados a estas denominações no Brasil.

Porém, independente das vinculações doutrinárias no Brasil e da consequente placa denominacional, estes pastores, quando chegaram aos EUA, se deparam com uma realidade bastante diferente daquela a que eles estavam acostumados. As diferenças se acentuam principalmente no que diz respeito ao pluralismo denominacional convivendo dentro do mesmo ambiente de culto. O gráfico abaixo revela a heterogeneidade das comunidades a partir das denominações representadas pelos fiéis das igrejas de Austin.



Fonte: pesquisa conduzida pelo autor.

Antes de prosseguir, cremos ser importante explicar como os fiéis responderam à questão sobre condição religiosa, antes de chegar aos EUA. As nomenclaturas N/A (não aplicável) e N/I (não informado), além de comporem uma boa parcela dos entrevistados, podem nos ajudar a entender melhor este gráfico. Em vários momentos, o pastor da Assembleia fez questão de enfatizar que sua igreja era composta por fiéis recém-convertidos,

⁴⁸ Mesmo que a ligação da igreja de Austin seja com a igreja da Flórida, a formação doutrinária do pastor vem do ministério da AD Madureira.

ou seja, fiéis que não eram evangélicos antes de conhecer a igreja Assembleia de Deus na cidade de Austin.

Uma das perguntas do questionário que passei aos fiéis foi “Você já era crente quando chegou aos EUA?”, ao que alguns deles responderam “Não”. Com esta resposta negativa, eles prosseguiram à pergunta seguinte, “Qual sua denominação no Brasil?”, muitos deixaram em branco e outros escreveram “católico”.

Aqueles que deixaram em branco receberam a nomenclatura N/A, ou seja, eles não se viam como religiosos no Brasil e, conseqüentemente, não tinham vínculos com nenhuma igreja. Já os que responderam positivamente, ou seja, ‘Sim’, à pergunta sobre a fé evangélica antes de migrar aos EUA e deixaram em branco a pergunta sobre a denominação, receberam a nomenclatura N/I (não informado), ou seja, eles eram evangélicos no Brasil, mas não quiseram revelar sua denominação.

Diante desta informação, percebemos que a composição de N/As e Católicos, na Assembleia, perfizeram um total de 43%, confirmando assim a informação do pastor de que um bom número de fiéis havia se convertido em sua igreja. Neste caso, verifica-se, na Assembleia, uma situação favorável a uma *menor* hibridização teológica e doutrinária uma vez que há uma maior homogeneização entre os fiéis (onde a maioria é de igrejas pentecostais ou pentecostalizadas) e um maior número de recém-convertidos. O fato de existir um bom número de recém-convertidos na igreja favorece o ensino destes dentro das doutrinas pentecostais. Porém, ainda assim, o pastor diz que “a igreja não tem uma identidade fixa”, fazendo menção à sua relativa diversidade de denominações. Como exceção a essa maioria pentecostal(izada), encontra-se nela uma pequena minoria advinda de uma igreja tradicional, representada pela Congregacional (5%). Até o momento da pesquisa, ninguém da igreja pertencia a religiões não cristãs antes de migrar aos EUA.

No caso da Batista, a maior heterogeneização do grupo favorece a hibridização. Eles convivem com uma situação bem mais diversa em termos denominacionais e, conseqüentemente, doutrinários do que os da Assembleia. Neste caso, a pluralidade da Batista requer um maior espaço para estabelecimento de um ambiente mais flexível. Concordo com Bhabha (1994, p. 219 *apud* VASQUEZ, MARQUARDT, 2003) ao dizer que religiões híbridas não são, “nem uma coisa nem outra, mas um meio termo entre elas” (tradução nossa). Falando sobre isto o pastor da Igreja Batista diz:

“Eu tenho uma facilidade muito grande de transitar no meio dessas diferenças e inclusive na forma de pregar, na forma de orar [...], enfim, a questão de batismos, né? Então o que acontece é que, a começar de mim, eu tenho esta facilidade. Outra coisa é que eu tenho um posicionamento teológico. Eu sou um pouco mais liberal teologicamente em relação a essas diferenças. Por exemplo, se a gente recebe um irmão presbiteriano, e nós não temos uma igreja presbiteriana brasileira na cidade, então se ele vier aqui para Austin, ele não vai poder ser membro de nenhuma igreja porque ele é presbiteriano? Eu discordo disso! Eu defendo e tenho levado a igreja a se posicionar dessa maneira, que ele não é obrigado a se batizar como nós batizamos, ou seja, o batismo dele [...]. Não é que nós não aceitamos o batismo dele porque nós somos batistas, eu sou pastor batista. Para mim, o batismo é aquele que nós praticamos, mas eu entendo que nós podemos receber aquela pessoa como membro. Ela vai se tornar membro da igreja. Ela respeitando a nossa posição como batistas, e a gente respeitando a decisão de foro íntimo dela de não querer ser batizada novamente porque entende que o batismo dela é válido, não é? Então, neste aspecto, nós aqui temos gente da Assembleia de Deus. Então, por exemplo, temos uns irmãos que falam em línguas estranhas, né? E temos aqui aqueles que não falam, nunca tiveram esta experiência. Agora, neste aspecto, nós somos abertos pelo fato de crermos que aquilo é um dom do Espírito de Deus. Mas por outro lado, pedimos que haja uma certa consideração para com os valores dos demais irmãos e não haver choque. Então, eu até falo, ‘fale em língua, mas só um pouquinho mais baixo’, né? e a gente vai se dando bem. Enfim, essas são as diferenças. Agora, evidentemente quem chega é respeitado, mas não pode querer impor sobre nós certos costumes que, de repente, a gente não tem. Mas a igreja tem lidado bem com essa situação. Então, a gente tem gente de *background* da Assembleia de Deus, da igreja Quadrangular, várias igrejas [...] a Universal do Reino de Deus, Batista, Presbiteriano, enfim” (Pastor Marcos).

No que se refere a pessoas convertidas na igreja, o total de Católicos e N/As, na Batista, somam apenas 17%. Isto sugere que a maioria dos fiéis já chegou à igreja convertidos à religião evangélica. Neste caso, diminui-se a possibilidade de uma doutrinação nos moldes batistas e favorece o hibridismo doutrinário. Quando somamos as igrejas históricas representadas (Batista, Presbiteriana, Metodista e Congregacional), temos por volta de 47%; já as demais, excluindo a Católica, perfazem um total de 32%. O que chama a atenção é o número de assembleianos, 12%, dentro da Batista, fato que, talvez, revele um dissabor entre estes fiéis e a liderança da Assembleia, na cidade de Austin.

Ao perguntar aos fiéis se eles frequentariam estas denominações (Batista e Assembleia), caso estivessem no Brasil, a resposta foi a seguinte: entre os Batistas, 71,7% disseram que sim; 20% disseram que não, e 1,7% disse que talvez. Já no caso da Assembleia, 81% responderam que sim; 9,5% disseram que não, e 4,8% responderam que não sabiam. Estes números revelam que a Assembleia possui um grupo mais próximo da doutrina pentecostal e, por consequência, não teriam a necessidade de mudar de denominação no Brasil. Já entre os Batistas, o que se percebe é que muitos deles estão nesta igreja por falta de opção no mercado religioso de Austin de outras denominações evangélicas.

O culto

Como são os cultos das igrejas evangélicas brasileiras em Austin? Como é a liturgia? O que difere dos cultos das igrejas no Brasil? A princípio, podemos dizer que os cultos das igrejas evangélicas brasileiras de Austin se parecem muito com os cultos das que atuam no Brasil. Tanto a Batista quanto a Assembleia seguem uma liturgia típica de suas denominações. Ao falarmos de liturgia, falamos da sequência do culto ou da ordem do culto. Normalmente, no Brasil, as igrejas começam com uma palavra de saudação e oração, depois passam para os cânticos, em seguida para o momento do ofertório. Depois da oferta, segue-se a pregação do pastor. Após a mensagem, normalmente o pastor dá alguns avisos sobre as atividades da igreja e, com uma oração, encerra o culto. Este modelo tem pequenas variações entre as denominações, mas nada que fuja muito deste arquétipo.

Em Austin, as igrejas basicamente seguem o modelo descrito acima. Contudo, podemos pontuar alguns aspectos que tornam a liturgia dos cultos das igrejas brasileiras em Austin peculiar e diferente dos cultos no Brasil. Primeiramente, podemos mencionar a questão linguística. As igrejas recebem constantemente visitantes estrangeiros (a maioria é cônjuge de brasileiros/as). Estes visitantes são muito bem recebidos e assistidos pela comunidade com tradução simultânea ou alternada⁴⁹. Estas traduções acabam dando uma dinâmica diferente aos cultos, principalmente quando a tradução alternada é usada. Em segundo lugar, podemos fazer referência às músicas cantadas na igreja. Ainda que a maioria sejam as mesmas usadas pelas igrejas no Brasil, já que boa parte das músicas são traduções das músicas do mercado gospel americano/europeu/australiano, o uso de canções completamente em inglês não é incomum. Esta característica é bem mais comum na Batista por ser uma igreja onde muitos jovens da segunda geração participam da banda da igreja e tem, em muitos casos, o inglês como a sua primeira língua. Podemos então dizer que as igrejas de Austin praticam uma liturgia binacional, onde a influência da cultura norte-americana é comum. Outra característica comum às igrejas evangélicas tanto no Brasil quanto em Austin é a ênfase na oração. Na Batista, percebe-se que as orações finais estavam sempre voltadas para o governo dos EUA e para a aprovação da nova lei migratória. O objetivo da oração era pedir a Deus que movesse os interesses dos políticos norte-americanos para passar uma lei que beneficiasse

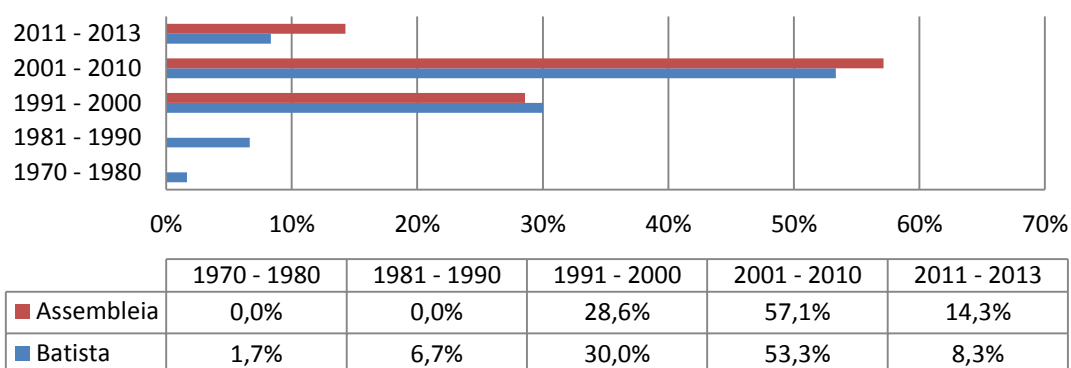
⁴⁹ A tradução simultânea acontece quando a igreja adquire o equipamento de tradução que vem com fones de ouvidos e um aparelho para sintonizar o canal usado pelo tradutor. Normalmente o tradutor fica em outra sala, recebendo o áudio diretamente da mesa de som e traduzindo simultaneamente o pastor. A tradução alternada acontece quando não existe este equipamento de tradução simultânea e uma pessoa fica ao lado do pastor traduzindo-o sempre que este faz uma pausa em fala.

os migrantes brasileiros em situação irregular. Não percebi esta ênfase nos cultos da Assembleia.

Os fiéis

Abaixo veremos um perfil dos fiéis de ambas as igrejas.

Gráfico 2 - Ano de imigração para os EUA



Fonte: pesquisa conduzida pelo autor

Primeiramente, temos o ano em que os fiéis de ambas as igrejas chegaram aos EUA. Percebemos que a Batista possui fiéis das primeiras ondas migratórias dos anos de 1970 e 1980 (MARCUS, 2009, 2011; MORGOLIS, 1994; 1995 MARTES, 1999), entre Brasil e EUA. A igreja foi fundada em 1986, e parte dos fundadores ainda permanece na igreja. Os fiéis mais antigos da Assembleia chegaram aos EUA na década de 1990. Neste mesmo período, 30% dos fiéis atuais da Batista chegavam aos EUA. Porém, foi na última década que a maioria dos fiéis das duas igrejas migraram. A Assembleia tem uma pequena vantagem em relação à Batista tanto na última década, quanto nos dois últimos anos. Percebe-se que o fluxo migratório que abastece as igrejas em Austin não parou, pelo contrário, tem crescido a cada década.

Durante estas três décadas de migração, a partir da década de 1980, o governo norte-americano passou diversas leis e/ou reformas de lei, na tentativa de controlar e barrar o grande fluxo de migrantes que adentrava aquele país. Algumas dessas leis beneficiaram os brasileiros que migraram para os EUA, no início dos anos 1980 como, por exemplo, o *Immigration Reform and Control Act* (IRCA), de 1986. Esta lei regularizou todos os

migrantes indocumentados que estavam no país desde 1982⁵⁰. Outras leis, contudo, tornaram a vida do migrante indocumentado ainda mais difícil. A *Illegal Immigration Reform and Immigrant Responsibility Act* de, de 1996, segundo o próprio texto publicado no site do governo norte-americano⁵¹, incluiu o aumento do número de agentes e a construção de uma cerca na fronteira com o México, penalidades civis para a entrada de indocumentados, penas mais severas para o “contrabando” de estrangeiros, apreensão e detenção de estrangeiros indocumentados, entre outras duras penas e leis contra aqueles sem documentação. Contudo, mesmo o governo dos EUA aumentando a pressão sobre os indocumentados já dentro do país e dificultando a entrada de novos migrantes, o gráfico dois mostra uma crescente migração entre os anos 2000 e 2010. Em 2005, o governo lançou a lei chamada *Real ID Act*, que dificultava a aquisição dos documentos de habilitação de todos os estrangeiros no país. Esta lei determinava que aquele que necessitasse de um documento para dirigir ou mesmo renovar um documento já existente, precisava provar sua condição “regular”. Esta legislação fez com que muitos brasileiros retornassem ao Brasil, principalmente devido ao medo de que problemas de trânsito revelassem seu status migratório, podendo resultar em deportação. Em Austin, esta talvez tenha sido a lei que mais afetou a comunidade de fiéis das igrejas brasileiras. Particularmente, conhecemos, pelo menos, três famílias que retornaram a João Pessoa após não conseguir renovar a habilitação. Conversando com outros que ainda estão em Austin, muitos nos disseram que só ficariam até vencer suas habilitações. Até lá, contudo, as igrejas reúnem os fiéis para orar por uma reforma migratória geral, como o IRCA de 1986, que os tornem cidadãos americanos ou pelo menos residentes permanentes.

Recentemente, o governo norte-americano instituiu o *DREAM Act*. A palavra *dream* (sonho) é um acrônimo para *Development, Relief, and Education for Alien Minors*. Esta lei favorece a legalização de jovens que chegaram aos EUA ainda crianças e que, através do serviço militar ou da universidade, podem tornar-se a princípio, residentes temporários e depois permanentes⁵² e, apesar de não beneficiar todos, já é uma ponta de esperança para muitos indocumentados que vivem nos EUA. Vemos, portanto, que o governo tenta resolver a situação de milhões de migrantes indocumentados ao mesmo tempo em que fortalece as fronteiras e dificulta a entrada de novos migrantes.

⁵⁰ <http://www.uscis.gov/tools/glossary/immigration-reform-and-control-act-1986-irca>. Acesso em 14 Dez. 2013.

⁵¹ <http://www.uscis.gov/sites/default/files/ilink/docView/PUBLAW/HTML/PUBLAW/0-0-0-10948.html>. Acesso em 14 Dez. 2013.

⁵² <http://www.whitehouse.gov/sites/default/files/DREAM-Act-WhiteHouse-FactSheet.pdf>. Acesso em 14 Dez. 2013.

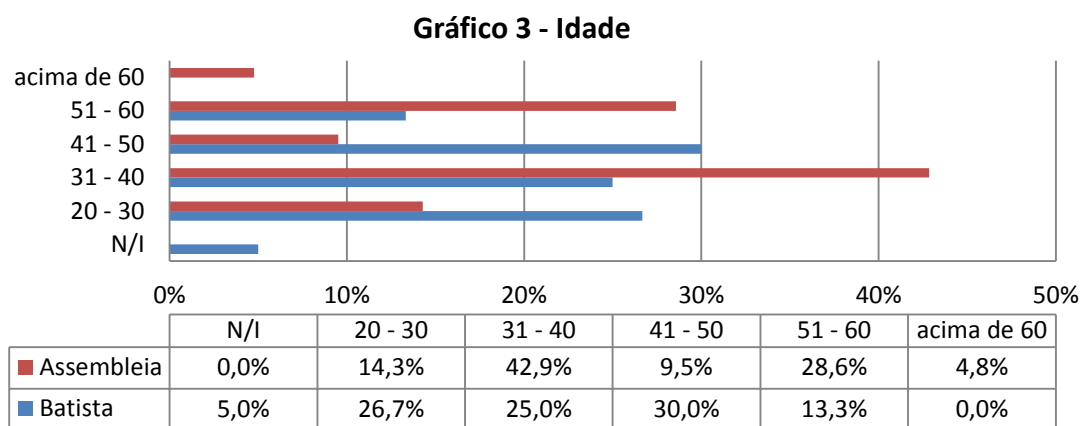
No Brasil, conseguir um visto, contudo, tem se tornado mais fácil ultimamente. Medidas adotadas pelo governo norte-americano para países como o Brasil, China e Índia, têm desburocratizado e, conseqüentemente, acelerado o processo de concessão de vistos, além de aumentado o número de concessões, principalmente o de turismo/negócio (B1/B2). A lei conhecida como, *Welcoming Business Travelers and Tourists to America Act of 2011*⁵³ tem por objetivo atrair turistas e empresários para os EUA com interesses puramente econômicos. A princípio, esta pesquisa não tem como saber os efeitos desta lei nas comunidades religiosas de Austin. Contudo, percebeu-se a ida de familiares que antes não podia viajar aos EUA por já terem tido o visto negado. Alguns têm conseguido visto e ido à Austin visitar parentes que não viam há anos. Porém, segundo os pastores brasileiros de Austin, o fluxo migratório entre Brasil e EUA tem diminuído consideravelmente. A razão, segundo eles, é a dificuldade na obtenção da carteira de habilitação para o estrangeiro⁵⁴.

Como dito anteriormente, a instrução passada à igreja foi que apenas as pessoas acima de 18 anos deveriam responder ao questionário. Assim, um grupo de aproximadamente vinte jovens da Batista não participou da pesquisa, muitos dos que se beneficiaram com o DREAM Act). Na Assembleia, por sua vez, não constava, até o dia da pesquisa, nenhum jovem ou adolescente, mas apenas crianças e adultos. O gráfico três revela que a Batista mantém certo equilíbrio numérico entre pessoas de vinte até cinquenta anos. Este leve aumento de 5%, entre o grupo dos 31-40 e dos 41-50, se dá devido ao grupo dos migrantes da década de oitenta (ver Gráfico 2). Já a Assembleia tem recebido pessoas que migraram mais recentemente e, por isso, possui uma maior concentração de pessoas entre 31-40 anos. Segundo o levantamento do CLACLS, a idade que compõe o grupo majoritário migrante brasileiro está entre 15-40 anos, pois este período é considerado como a idade ativa de trabalho⁵⁵.

⁵³ <https://www.govtrack.us/congress/bills/112/hr3039>. Acesso em 09 Jan. 2014.

⁵⁴ Conseguir uma habilitação garante ao estrangeiro a possibilidade de trabalhar em Austin. O sistema de transporte público é limitado apenas ao centro da cidade e atende a poucos usuários. Sem um automóvel e sem habilitação, o migrante perde a mobilidade necessária para trabalhar neste tipo de sociedade.

⁵⁵ Entre as conclusões do estudo do CLACLS estão: As migrações do Brasil para os EUA irão continuar no futuro; As migrações serão tanto por pessoas com altos índices educacionais (migram para ganhar um melhor salário fazendo o mesmo que faziam no Brasil) como também por aqueles que têm baixos níveis educacionais e que vão tentar qualquer emprego nos EUA; Os brasileiros continuarão a se concentrar nestes cinco estados, Florida, Massachusetts, Nova Jersey, Califórnia e Nova York; A população brasileira, com o tempo, irá se naturalizar e cada vez mais novas gerações de brasileiros irão nascer nos EUA, o que aumentará o número de cidadãos brasileiros com dupla nacionalidade.



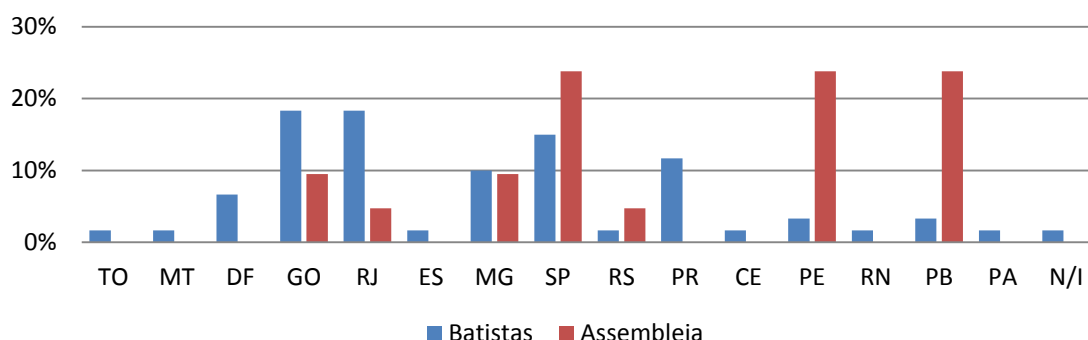
Fonte: pesquisa conduzida pelo autor

A Assembleia possui um pequeno, porém, relevante percentual de pessoas com mais de 60 anos, o que não foi observado na Batista⁵⁶. Podemos perceber, neste gráfico, que a Assembleia trabalha com quase a metade de seus fiéis na mesma faixa etária, enquanto a Batista consegue uma melhor distribuição das faixas etárias de seus fiéis. A razão desta melhor distribuição talvez esteja nas duas décadas de migração que a Batista apresenta à frente da Assembleia. Ou seja, aqueles que migraram mais cedo com suas famílias já estão com filhos adolescentes e jovens adultos, o que nivela as faixas etárias em proporções muito próximas.

Outro dado relevante de ambas as igrejas é o estado civil de seus fiéis anterior à migração e o atual. Por exemplo, antes de migrar para os EUA, 46,7% dos Batistas eram solteiros, hoje este número é de apenas 18,3%. No caso da Assembleia, os números são próximos, 42,9% eram solteiros antes de migrar, e hoje existem apenas 14,3% de solteiros na igreja. Isto revela que muitos contraem matrimônios nos EUA. Se a taxa de solteiros caiu em ambas as igrejas, a de casados aumentou significativamente. Antes de migrar, 48,3% dos Batistas e 33,3% dos assembleianos eram casados, atualmente este número saltou para 76,7% e 71,4%, respectivamente. Já os divórcios não seguem o mesmo padrão nas duas igrejas. A taxa de divórcio aumentou na Batista de 1,7% para atuais 3,3%, enquanto, na Assembleia, houve uma queda de 19% para 4,8%. Uma hipótese para esta queda no número de divórcios na Assembleia pode ser o fator tempo. Como ela ainda é uma igreja bastante nova, ainda não há tempo suficiente para que casos de divórcio ocorram entre seus fiéis.

⁵⁶ Provavelmente as pessoas com mais de sessenta anos da Batista estejam dentro dos 5% dos que não informaram a idade.

Gráfico 4 - Local de Nascimento

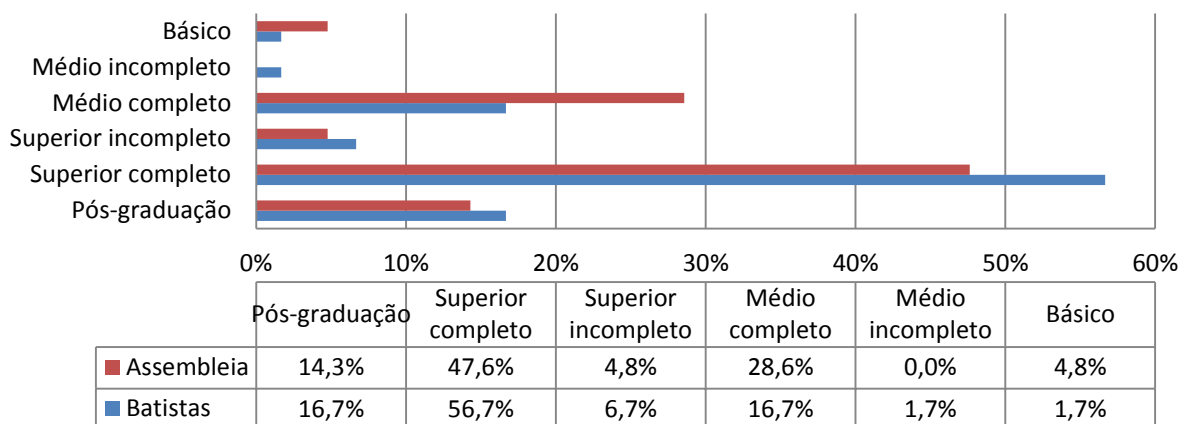


Fonte: Pesquisa conduzida pelo autor

O Gráfico 4 nos mostra a distribuição dos fiéis por estados. Historicamente, os estados que mais enviam migrantes aos EUA são Minas Gerais, Goiás, São Paulo, Paraná e Santa Catarina (LIMA, 2009)⁵⁷. Nestes estados, as cidades que mais se destacam são: Governador Valadares (MG), Piracanjuba (GO) e Criciúma (SC) (MARGOLIS, 2013, loc. 321 ed. Kindle). Contudo, aparentemente, esta tendência não se repete nas igrejas de Austin. Primeiramente, o estado de Santa Catarina desaparece completamente dos dados. Em segundo lugar, estados do Nordeste como Paraíba e Pernambuco entram em cena (principalmente na Assembleia). Finalmente, o estado de Minas Gerais, ocupa uma posição de menor destaque no quadro geral. A Batista abarca fiéis de todas as regiões do Brasil. Isto se dá provavelmente pela sua posição de igreja mais antiga e conhecida entre os brasileiros. A internet também ajuda na divulgação desta igreja para migrantes que já se encontram nos EUA. Algumas pessoas me disseram que viram o site da igreja enquanto estavam na Flórida pensando em mudar para Austin. A Assembleia, por sua vez, se destaca pela maioria dos fiéis serem da região Nordeste do Brasil. Este fato pode estar relacionado com a origem da liderança que também é do Nordeste. A distribuição por região fica assim: Norte - 1,7% apenas os Batistas; Centro-Oeste - 26,7% entre os Batistas, e 9,5% na Assembleia; Nordeste – 10% dos Batistas e 47,6% da Assembleia; Sudeste – 45% dos Batistas e 38,1% da Assembleia; e Sul – 13,4% entre os Batistas e 4,8% da Assembleia.

⁵⁷http://www.digaai.org/wp/pdfs/Brazilians_in_the_US_portugues.pdf. Acesso em: 12 Set. 2013.

Gráfico 5 - Escolaridade



Fonte: Pesquisa conduzida pelo autor

Ambas as igrejas revelam um alto nível de escolaridade entre os fiéis. Estes dados comprovam o discurso do Pr. Pedro, antigo pastor da Batista, sobre os tipos de brasileiros nos EUA. Em entrevista, ele disse que “existem aqueles que vão aos EUA na visão de ganhar dinheiro, não importa o que façam. Ele é medico, ele é dentista, ele é advogado lá no Brasil e veio para cá, não se importando se vai entregar jornal ou se vai entregar pizza”. De fato, existem muitas pessoas com uma formação superior nas igrejas de Austin. Estes dados também comprovam que os migrantes brasileiros são, em sua maioria, provenientes da classe média brasileira e com uma boa educação formal. Esta característica se repete em outras regiões dos EUA. Dados do *American Community Survey*, entre 2007 a 2009, analisados por Margolis (2013), informam que 42% dos brasileiros residentes nos EUA têm entre algum tempo de universidade a um diploma universitário e que 11% possuem pós-graduação ou curso profissional.

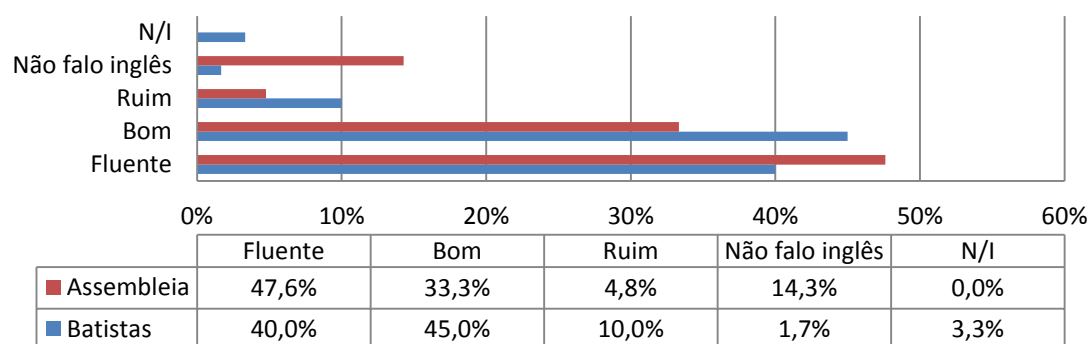
O alto nível escolar poder ser refletido no nível de inglês da comunidade religiosa brasileira de Austin. Se somarmos os níveis bom e fluente, veremos que a grande maioria de ambas as igrejas podem se comunicar com facilidade na língua inglesa. A pergunta que fica então é por que eles procuram uma igreja brasileira para congregar se eles se comunicam em inglês. A resposta a esta pergunta será discutida no próximo capítulo e relaciona-se diretamente com a minha hipótese de que a igreja é vista pelos os fiéis como um “pedacinho do Brasil”. Porém, uma resposta básica pode ser dada utilizando-se as palavras de um migrante de Austin.

Por mais que eu possa falar inglês bem, há um certo impacto diferente quando eu escuto a pregação na minha língua. Onde há um tipo de vocabulário, referências,

linguajar, onde influencia no meu raciocínio de entender a palavra. Eu posso estar muito bem escutando a pregação em uma igreja americana e entender 100%, mas eu não sinto no meu coração a palavra como quando eu escuto em português. Então, há essa diferença [...]. No meu ponto de vista, a igreja brasileira me prende por conta disso, falar a língua (Carlos, 40 anos).

Esta resposta encontra ressonância no que um padre brasileiro, citado por Sheringham (2013, p. 84), no Reino Unido, disse ao falar sobre a importância do idioma para os brasileiros. Ele explicou que existem três coisas que os brasileiros devem fazer em sua própria língua, “brincar, xingar e rezar”.

Gráfico 6 - Nível de Inglês



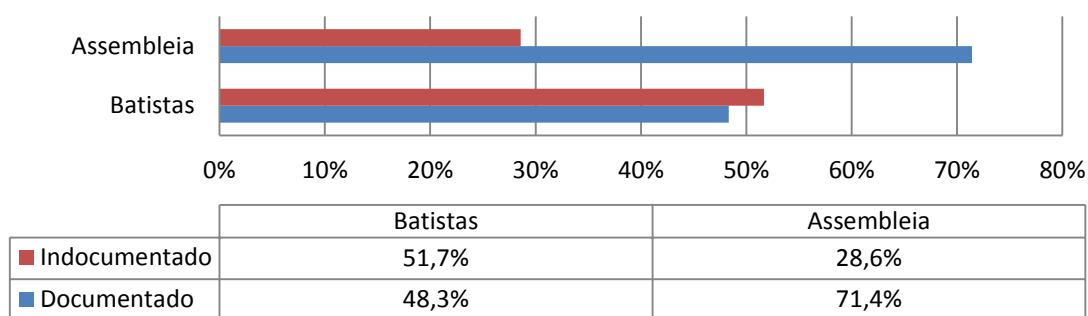
Fonte: Pesquisa conduzida pelo autor

Na Assembleia, também se destaca o número de 14,3% de pessoas que não falam inglês. Se olharmos para o Gráfico 2, perceberemos que a mesma porcentagem, ou seja, 14,3%, migrou nos três anos, entre 2011 e 2013. Assim, podemos ponderar que as pessoas que migraram mais recentemente são as que não falam o idioma. Mais à frente, discutiremos o papel das igrejas nas questões de assimilação cultural de novos migrantes.

O Gráfico 7 nos mostra o status migratório dos brasileiros pertencentes às igrejas de Austin. Percebemos que o número de pessoas documentadas, na Assembleia, é bem maior do que na Batista. Dos 71,4% das pessoas com status migratório regular na Assembleia, 4,8% possuem visto válido, 38,1% têm *Green card* (residência permanente), e 28,6% são cidadãos americanos. Na Batista a distribuição dos 48,3% dos documentados é a seguinte: 18,3% possuem visto válido, 20% têm *Green card*, e 10% são cidadãos. Considerando o fato de que, atualmente, o Brasil está entre os dez países com maior número de indocumentados nos EUA,

algo em torno de 180.000, segundo os dados de 2010 (KEPHART, 2012)⁵⁸, podemos deduzir que a Batista, por ser a igreja com o maior número de fiéis, tem, consequentemente o maior número de migrantes indocumentados. De acordo com Kephart (2012), muitos deles viajam com visto de turista e não mais retornam para o Brasil.

Gráfico 7 - Status migratório



Fonte: Pesquisa conduzida pelo autor

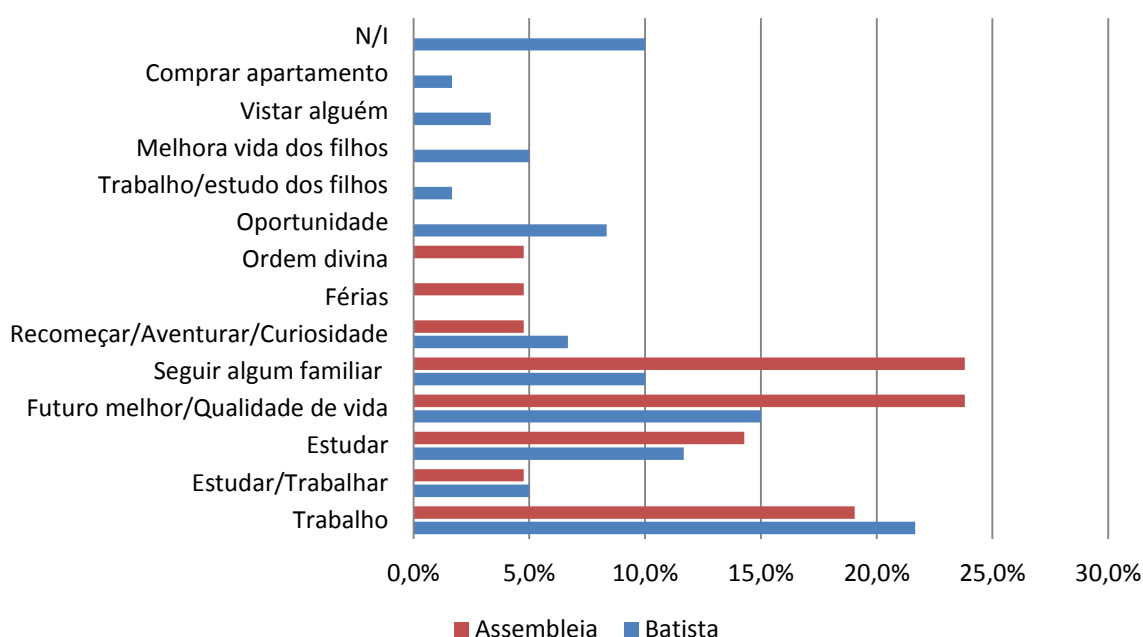
Aparentemente, há uma tolerância dentro das igrejas de Austin com relação ao status migratório irregular dos fiéis. Segundo o pastor Pedro, “Como pastor, não vejo problema porque não vi nenhum herói da fé que fosse legal como imigrante. Todos foram ilegais”. Para o pastor Marcos, quem deve questionar o status migratório do migrante brasileiro é o departamento de segurança norte-americano. Ele também diz que a igreja não procura saber e nem tem o direito de perguntar a situação do fiel dentro dos EUA, de acordo com as leis do Texas. O pastor João reconhece que os fiéis estão errados, porém, diz que não pode fazer nada além de ensinar e orar por mudanças nas leis migratórias dos EUA. Esta forma de encarar as questões migratórias, por mais comum que possa parecer, não acontece em todas as comunidades religiosas brasileiras. Em Londres, por exemplo, Sheringham (2013) nos conta que a maior igreja evangélica de brasileiros incentiva os indocumentados a retornarem ao Brasil. Aqueles que não obedecem às recomendações do pastor sentem “culpa” por estar irregular no país, o que é uma atitude “condenada” pela igreja.

Os dados da pesquisa também revelaram que muitos migrantes brasileiros religiosos não têm compromissos financeiros no Brasil e, consequentemente, não enviam remessas financeiras de forma regular. Assim, em um universo de sessenta pessoas na Batista, apenas dezesseis (26,7%) são comprometidas em enviar dinheiro ao Brasil regularmente. Na Assembleia, os números são aproximados. Das vinte e uma pessoas que responderam ao

⁵⁸ <http://www.cis.org/Testimony/JaniceKephart-Welcoming-Tourists-Travelers-Hearing-051712>. Acesso em: 14 Set. 2013.

questionário, apenas cinco (23,8%) têm compromissos financeiros no Brasil. Os números sobem um pouco quando se pergunta sobre o envio de recursos de forma não regular. Todavia, em ambas as igrejas, menos da metade dos respondentes enviam dinheiro para o Brasil. Sabemos que as remessas financeiras enviadas pelos migrantes brasileiros espalhados no mundo chegam aos impressionantes sete bilhões de dólares. Porém, este número representa apenas um por cento do Produto Interno Bruto (PIB) nacional (ver MARGOLIS, 2013). Não obstante, os fiéis das igrejas de Austin parecem ter diminuído ou interrompido as remessas financeiras à medida que eles foram se estabelecendo no país acolhedor (WALDINGER, 2008). Outra hipótese relaciona a diminuição das remessas com a crise financeira mundial e a baixa do valor do dólar em comparação ao real. Com a crise financeira mundial, principalmente após 2008, muitos migrantes não viram vantagem em enviar remessas ao Brasil com o dólar desvalorizado.

Gráfico 8 - Motivos da migração



Fonte: Pesquisa conduzida pelo autor

Vários são os motivos para se migrar de um país para outro. A migração do início dos anos 1980, como já vimos, foi motivada pela crise econômica e política do Brasil. Porém, o Gráfico 2 nos mostra que a maioria dos fiéis de ambas as igrejas de Austin não migraram nesta época, mas nos anos 2000. Portanto, é preciso entender quais são motivos para este novo tipo de migração aos EUA, particularmente, para Austin.

O Gráfico 8 revela uma gama de motivos pelos quais os migrantes brasileiros decidem partir para Austin. Os mais comuns são trabalho, estudo, oportunidades, seguir algum familiar e um futuro melhor. Contudo, existe também uma justificativa religiosa para encarar uma mudança tão radical. Entre os líderes, todos os entrevistados creem que estão nos EUA por vontade e permissão divina. Alguns chegam a dizer que estão nos EUA “até quando Deus quiser”. Entre os fiéis, 58,33% dos Batistas e 61,90% da Assembleia vinculam sua partida com algum tipo de sinal divino. Esta característica não foi percebida apenas em Austin, mas também nas igrejas do sul da Flórida (ALVES, RIBEIRO, 2002).

Quando o migrante religioso (incluindo os pastores das igrejas pesquisadas) parte para outro país motivado por uma ordem divina, ele procura se igualar a personagens bíblicos que eram conduzidos por Deus de um país para o outro para levarem a mensagem cristã. Neste caso, a migração deixa de ser apenas uma forma de melhorar de vida e passa também a ser uma missão a ser cumprida pelo migrante. O sinal divino legitima a ida do migrante e ainda justifica sua permanência irregular, uma vez que ele está lá não por vontade própria, mas por mandamento de Deus.

Conclusão

Este capítulo traçou uma visão panorâmica das igrejas brasileiras em Austin. Começamos pela cidade onde estas igrejas estão situadas e as características que fazem de Austin um lugar atrativo para migrantes, inclusive brasileiros. Em seguida, descrevemos brevemente a fundação das igrejas evangélicas existentes na cidade e apresentamos as suas respectivas lideranças. Depois, nos aprofundamos nos espaços híbridos criados para acolher melhor os fiéis e concluímos que, devido à maior heterogeneidade dos fiéis, a Batista apresenta um maior hibridismo religioso que a Assembleia. Brevemente, descrevemos os aspectos litúrgicos que diferem a maioria das igrejas no Brasil das de Austin. Encerramos este capítulo procurando conhecer quem são os fiéis, ou seja, os migrantes brasileiros religiosos na cidade de Austin. A partir dos dados obtidos em campo, fizemos uma análise detalhada destes fiéis. Vimos também que alguns fiéis encaram uma migração aos EUA como uma viagem missionária, onde a sua partida está vinculada a um mandamento divino.

No próximo capítulo veremos como a igreja brasileira em Austin se torna um “pedacinho do Brasil” para a população migrante e o que isto significa em termos de sociabilidade e integração.

CAPÍTULO III

A IGREJA COMO “PEDACINHO DO BRASIL”: CULTURA, REDES SOCIAIS/TRANSNACIONAIS E PROCESSOS DE ASSIMILAÇÃO

“Quem bebe da água de Austin sempre volta”
(Pastor brasileiro, 58 anos, natural de João Pessoa, PB)

Introdução

A religião tem um papel fundamental na vida das pessoas dispersas em contextos de diáspora. Uma das características de uma diáspora verdadeira, segundo Safran (1991) e Cohen (1997, 2009) é a retenção de uma memória coletiva e a perpetuação de um mito sobre a terra natal. Assim, pessoas em contexto de diáspora vivem e celebram a terra natal a partir de suas memórias compartilhadas, dos símbolos nacionais. A terra é (re)vivida a partir das festas, da comida, do idioma, da arte, etc.

Em Austin, o local que mais proporciona esta experiência para o migrante brasileiro é a igreja⁵⁹. A igreja funciona como um repositório cultural que atende ao propósito do migrante da primeira geração, que nunca vai estar completamente integrado à cultura local (CAVALCANTI, SCHLEEF, 2005, p. 476), como também da segunda geração em diante, por servir de local de preservação cultural, uma vez que estes já são parte do *mainstream* cultural da nação acolhedora. Claro que este local de “armazenamento cultural”, por vezes, pode servir de empecilho para uma assimilação mais rápida entre os migrantes de primeira geração e gerar conflitos (abordaremos estes casos mais à frente), porém, no geral, esta característica da igreja de migrantes auxilia o bem-estar do recém-chegado. Para Carlos, 40 anos de idade e que vive há treze anos nos EUA, “a igreja tem o papel de trazer ou manter a tradição do Brasil nos EUA”.

Outra função das igrejas para migrantes brasileiros nos EUA talvez seja a facilitação da criação dos mais variados tipos de redes sociais transnacionais que auxiliam e empoderam estes migrantes na localidade (ALVES, 2009). Comentando sobre as redes criadas pelas mais diversas instituições religiosas da Flórida, Alves (2009, loc. 1915, ed. Kindle) diz que “Nosso campo de pesquisa revelou que congregações religiosas são um dos grupos institucionalizados

⁵⁹ Não foi encontrado em Austin organizações civis organizadas para defender os interesses da comunidade migrante. A igreja passa então a suprir esta lacuna em contextos diaspóricos. (Ver ALVES e RIBEIRO, 2002, p. 27)

de redes mais visíveis entre os migrantes brasileiros no sul da Flórida” (tradução nossa). Estas redes também são visíveis nas igrejas de Austin. Contudo, nem sempre estão dissociadas de poder e controle por parte daqueles que detém mais capital social⁶⁰ dentro das instituições. Veremos um caso mais a frente.

Uma terceira função da igreja de migrantes refere-se à facilitação da assimilação dos migrantes junto à sociedade acolhedora, principalmente em casos de conversão ao protestantismo. Segundo Cavalcanti e Schleef (2005, p. 474), “entre os latinos, a conversão para protestantismo significa uma mudança em direção a uma religião culturalmente dominante, que oferece a perspectiva de adaptação cultural mais rápido, se não maior integração econômica”. Para Marcelo, 57 anos, as igrejas ajudam o migrante na assimilação da nova cultura porque elas “conseguem entender bem o sistema socioeconômico e cultural do lugar onde está localizada” e, conseqüentemente, facilita a vida do recém-chegado na parte estrutural (como encontrar trabalho e escola), além da espiritual. Contudo, algumas vezes a assimilação não acontece completamente, uma vez que “a língua e a cultura permanecem intactas nestes ambientes religiosos” (CAVALCANTI, SCHLEEF, 2005, p. 474). Veremos que, no contexto brasileiro, a igreja nem sempre consegue fazer a ponte entre a cultura brasileira e a cultura norte-americana.

A seguir, iremos aprofundar estas categorias que, juntas, fazem da igreja um “pedacinho do Brasil” para o migrante brasileiro nos EUA, particularmente na cidade de Austin, Texas. Ao longo das análises descritivas de cada categoria, relataremos nossa própria experiência como migrante brasileiro religioso em Austin.

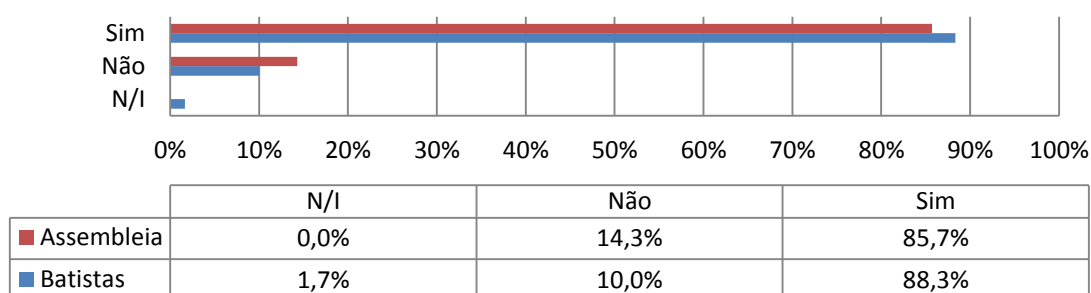
Repositório Cultural - O melhor do “Brasil” em Austin

No questionário passado às igrejas, uma série de perguntas foi feita no intuito de saber se os fiéis também frequentavam a igreja por vê-la como uma extensão do Brasil, ou seja, como uma ilha onde elementos tipicamente inerentes à cultura brasileira estariam disponíveis a eles (comida, idioma, festas, etc.). Abaixo apresentamos a interpretação dos dados obtidos para o melhor entendimento da prática religiosa dos migrantes brasileiros de Austin.

⁶⁰ Segundo Bourdieu, capital social é “o agregado dos recursos efectivos ou potenciais ligados à posse de uma rede durável de relações mais ou menos institucionalizadas de conhecimento ou reconhecimento mútuo” (BOURDIEU, *apud* PORTES, 2000, p. 134).

O Gráfico 8 nos mostra que a grande maioria das pessoas de ambas as igrejas sentem-se próximas do Brasil quando vão à igreja. É importante aqui mencionar o estudo de Marcus (2009, p.486) sobre a imaginação geográfica dos migrantes brasileiros em Massachusetts. Embora o seu estudo seja basicamente sobre o uso da imaginação geográfica como um dos fatores que impulsionam a migração do brasileiro aos EUA, a lógica inversa também é legítima e acontece com frequência.

Gráfico 9 - A igreja me faz sentir mais próximo do Brasil



Fonte: pesquisa conduzida pelo autor

Segundo Marcus (2009, p. 489), a imaginação geográfica pode ocorrer em duas vias. Primeiro, a de inspirar a migração (a partir de um desejo ou sonho), porém, pode também causar o retorno destes migrantes. A partir do entendimento de Nicholas Entrikin (1976) de que “lugar, para os humanistas, não é uma coleção de objetos e eventos empiricamente observáveis, mas um repositório de significados” (*apud*, MARCUS, 2009, 486), Marcus conclui que, “seguindo as premissas humanistas, a imaginação geográfica na migração brasileira se torna uma projeção do conceito que o migrante tem de lugar” (Ibid, tradução nossa). Assim, este conceito subjetivo se projeta não somente para um “Estados Unidos” imaginado, mas também para um “Brasil” imaginado pelos migrantes⁶¹. Este, todavia, não é o Brasil real, mas a idealização de um lugar que eles chamam Brasil.

Podemos verificar esta contestação no caso dos migrantes das igrejas de Austin que, ao serem perguntados se eles estavam satisfeitos com a vida nos EUA, 95% dos Batistas e 95,2% da Assembleia disseram que sim. Porém, isto não mudou o fato de que maioria de ambos os grupos admitirem que, às vezes, pensam em voltar a viver no Brasil (53,3% entre os

⁶¹ Para muitos migrantes brasileiros nos EUA a imaginação geográfica que eles tinham dos EUA antes de migrarem era de uma terra de oportunidades ou um lugar onde os sonhos financeiros se realizariam. Outros imaginavam a segurança e a estabilidade (Marcus, 2009). Uma vez nos EUA, a imaginação destes mesmos migrantes agora se volta ao Brasil. Segundo Ribeiro (1999), este novo Brasil é a imagem “exportada” pela mídia e pelos brasileiros que vivem no exterior de um país de “calor tropical, alegria, música, carnaval e sensualidade”. Como Rocha e Vasquez (2013, p. 2) dizem, “uma nação infundida com energia, beleza e excitação”.

Batistas e 52,4% entre os da Assembleia). Ou seja, eles estão satisfeitos com sua vida nos EUA, mas, ainda assim, a maioria pensa em voltar.

Segundo um entrevistado:

“Muitos vieram com a intenção de ganhar dinheiro e voltar ao Brasil. Não vieram com a intenção de ficar, de estabelecer residência aqui e viver aqui para o resto da vida. Vieram para cá como sendo uma oportunidade financeira. Então não criaram raiz, não se preocuparam em se integrar na cultura, na sociedade americana. Embora estando aqui, têm dificuldade com o idioma, têm dificuldade com a cultura. Estão constantemente sempre pensando em voltar ao Brasil e voltar para a família e a cultura que deixaram lá”. (Renato, 50 anos)

Percebemos, portanto, que há o desejo entre os brasileiros de retornar ao Brasil, se de forma temporária ou definitiva, os dados não revelam. Porém, muitos não o fazem por diversos motivos. Um deles é o imaginário do “país em crise”⁶², que é espalhado por meio da imprensa “brazuca” (ver SALES, 1999, p.24-25) ou por meio de líderes religiosos⁶³. Segundo o mesmo entrevistado, aqueles que se esquecem desse imaginário e retornam ao Brasil se arrependem:

“A gente conhece ‘n’ casos em que a pessoa tava (sic) aqui [...] porque a saudade é enganosa, meu amigo [...] E o cara tá (sic) aqui ele sente saudades só das coisas boas do Brasil. Ele esquece da violência, ele esquece da dificuldade financeira, esquece de tudo o que é ruim e só lembra do que é bom. Aí tá (sic) aqui e bate aquela saudade doida e o cara não se adaptou à cultura, não fala o idioma, quer saber do que, vende tudo o que tem aqui e volta para o Brasil e aí se arrepende”. (Renato, 50 anos).

Outro grupo que reforça a ideia do “país em crise”, entre os migrantes brasileiros em Austin, é aquele que retorna ao Brasil, mas não se adapta ao estilo de vida brasileiro e passa a falar mal do Brasil aos migrantes que permanecem nos EUA.

“Temos visto pessoas que vieram para cá com o sonho de levantar alguma coisa e voltar para o Brasil. Alguns conseguiram, outros não. Mesmo os que conseguiram, eles tiveram dificuldade de se readaptar no Brasil. Porque o Brasil é maravilhoso, nós como brasileiros jamais devemos falar mal do nosso país. Mas existe uma grande diferença entre Brasil e EUA. Tem coisas aqui que funciona (sic) e a gente sabe que no Brasil não funciona. E quando a pessoa está aqui por muito tempo, quando chega no Brasil, tem um choque. E mesmo os que conseguiram levar alguma coisa tiveram vontade de retornar para cá. E a gente tem visto que pessoas que não tiveram a chance de realizar o sonho de construir algum patrimônio, e foram assim mesmo, se arrependeram, né? Não tinham condições de voltar [para os EUA].

⁶² Sales analisa os jornais étnicos, chamados por ela de “imprensa brazuca” e conclui que são estes que mais espalham e perpetuam a ideia do Brasil “como um país em crise e cheio de problemas”.

⁶³ Pessoalmente, eu também vi este mesmo discurso saindo da boca de um dos pastores brasileiros em Austin. Sempre que ele voltava do Brasil para os EUA das viagens missionárias que fazia, não poupava elogios aos EUA em detrimento da situação social e econômica do Brasil. Agindo assim, ele reforçava a ideia de “país em crise” para os brasileiros de Austin.

Alguns voltaram, mas falou (sic) ‘olha,[o Brasil é] totalmente diferente’”. (Marco, 54 anos)

Quando o imaginário do Brasil “maravilha” é colocado diante do imaginário do Brasil “em crise”, aparentemente, o imaginário do Brasil “em crise” sobressai e determina a permanência do migrante, mesmo que indocumentado, nos EUA. Para este, o risco do retorno envolve mais do que ter dinheiro para investir no Brasil. Agora, envolve também o risco da não readaptação ao *modus vivendi* brasileiro⁶⁴, envolve o medo de inserir seus filhos em uma nova sociedade⁶⁵.

Em um artigo sobre o retorno dos migrantes de Governador Valadares (MG) ao Brasil provenientes dos EUA e Portugal, Sueli Siqueira (2009), aponta quatro diferentes formas de retorno. Primeiro, existe aquele que retorna temporariamente. Esses vêm ao Brasil, de férias ou para festas familiares. Alguns vêm para tratamento odontológico ou até médico, uma vez que, tratar-se no Brasil pode ser mais barato do que tratar-se nos EUA. Estes não pensam mais em juntar dinheiro para investir no Brasil.

O segundo grupo é daqueles que originalmente pensam em retornar “de vez”. Ou seja, “o emigrante volta à cidade de origem, investe e acaba por perder o seu investimento ou não consegue readaptar-se à vida no Brasil” (SIQUEIRA, 2009, p. 149). Mas, por conta das perdas financeiras, este indivíduo torna a migrar ao exterior, mesmo que com a ideia de voltar ao Brasil. Margolis (2013) chama este tipo de comportamento de “migração yo-yo”. Ou seja, a “re-migração” de migrantes após eles terem dito que haviam retornado “de vez” ao Brasil. Siqueira (2009 *apud* MARGOLIS, 2013, loc. 3320, ed. Kindle), diz que “o desejo de ficar [no Brasil] é forte, mas após trabalhar nos EUA, viver o ritmo de uma sociedade industrializada com acesso a bens de consumo, mesmo que na periferia desta sociedade, o migrante não consegue se readaptar, perdendo seu lugar na sua sociedade natal”. Como dito acima, são estes que reforçam o imaginário do país em crise ao terem contato com os migrantes que ainda se encontram em Austin.

⁶⁴ Particularmente, eu experimentei um pouco deste processo de readaptação e decepção ao voltar para o Brasil definitivamente em 2009. Cheguei com um mestrado profissional obtido nos EUA (na área de Teologia) e pensei que todas as portas iriam se abrir para mim. Contudo, diferentemente dos EUA, o meu curso não é valorizado no Brasil. Certo dia um pastor me disse, na igreja seu curso tem valor, mas na universidade não vale nada. Isto foi um choque para mim. Entrei em crise, fiquei aborrecido, triste, mas ele tinha razão. A minha decepção foi no campo acadêmico dentro da área que eu busquei especializar-me, outros, porém, decepcionam-se com a burocracia na hora de investir os recursos que trouxeram dos EUA, ou ainda com a alta taxa de juros do Brasil, ou a quantidade absurda de impostos existentes por aqui, etc.

⁶⁵ Waldinger (2008, p. 24), fala sobre o sonho do retorno do migrante à sua terra natal como sendo algo difícil de acontecer, principalmente pelas raízes que são criadas na nova terra. Dessa forma, os filhos se tornam um dos principais motivos da permanência dos migrantes em terra estrangeira.

O terceiro tipo é o daqueles que retornam ao Brasil “de vez” e conseguem permanecer e estabelecer-se novamente. Normalmente, estes conseguiram se readaptar à vida no Brasil e não alimentam planos de retornar aos EUA. Estes, de acordo com Margolis (2013, loc. 4127, ed. Kindle), conseguiram cumprir as aspirações da maioria dos migrantes brasileiros que é “viver e trabalhar em uma terra estrangeira por alguns anos para melhorar de vida na volta ao Brasil”.

Por fim, o quarto grupo é o de migrantes transnacionais ou transmigrantes (sobre isto, ver o capítulo um desta dissertação). Este tipo de migrantes vive simultaneamente em duas nações (através das redes sociais e familiares estabelecidas tanto na nação de origem quanto na de destino). Uma parte do ano ele está no Brasil e outra parte no país de destino. De acordo com Siqueira (2009, p. 149), eles “participam ativamente na vida social de duas sociedades, transitam, têm visibilidade e são atores sociais nos dois locais”. Estar neste grupo se configura como um alvo a ser perseguido pela maioria dos migrantes das igrejas de Austin. Tornar-se transmigrante nos EUA só é possível através de *green card* (residência permanente) ou cidadania. Há casos de pessoas que esperaram mais de dez anos para conseguir a residência permanente para poder desfrutar de um estilo de vida transmigrante. Todavia, Margolis (2013) nos lembra que, desde os ataques de 11 de setembro de 2001, se tornou extremamente difícil para migrantes de qualquer país tornarem-se transmigrantes.

Assim, para aqueles que não fizeram o percurso da volta, por qualquer que seja o motivo, ou não se tornaram transmigrantes, as igrejas se tornam um oásis, onde a sede pelo Brasil ou pelas diversas formas culturais brasileiras é saciada e onde o “melhor do Brasil” é acessado sem o risco da necessidade de retornar a ele (vide Gráfico 9). Neste sentido, a igreja brasileira funciona simbolicamente como uma embaixada. Uma embaixada é caracterizada por representar um governo de um país dentro de outro. Assim também é com a igreja brasileira em Austin, ou seja, ela representa o “Brasil” imaginado pelos migrantes. Ao pisar fora dela, os migrantes brasileiros saem deste “pedacinho do Brasil” e retornam aos EUA. Desta forma, os migrantes têm “acesso” ao “Brasil” sem terem necessariamente que lidar com o medo da readaptação ou da violência urbana que tão marcadamente caracteriza a sociedade brasileira.

Em seguida à pergunta que gerou o Gráfico 8, foi perguntado o porquê de ele/a achar que a igreja o/a torna mais próximo/a do Brasil. As respostas mais frequentes foram: cultura, idioma, brasileiros, amizade, comunhão. Estes dados confirmam o interesse dos fiéis em buscar elementos que os remetem ao Brasil, em comunidades religiosas. São nestes contextos

que a sociabilidade entre os brasileiros acontece de forma mais constante e ativa. Durante o período da pesquisa de campo, vimos as igrejas organizando eventos e festas. O boletim informativo da Igreja Batista nº 462, de 28 de abril de 2013, trazia em destaque um almoço na igreja, perpetuando a comida brasileira. Já o boletim nº 465, de 19 de maio de 2013, destacava o jogo de futebol⁶⁶ e a festa caipira – o primeiro perpetuando o imaginário popular do Brasil como o país do futebol e o segundo a tradição nordestina e festa de São João e São Pedro (vide Anexo 1 no final desta dissertação). Na minha primeira ida à Igreja Batista, após o culto, os fiéis haviam organizado uma festa surpresa para um dos pastores, por ocasião de seu aniversário. Nesta ocasião, além do tradicional bolo de aniversário, havia salgadinhos brasileiros, muita conversa sobre o cotidiano e sobre o trabalho, além do “Parabéns a você” em português. Este tipo de festa e socialização é comum nas igrejas de Austin.



Foto 5: Carro fazendo propaganda dos salgadinhos típicos do Brasil. Austin, TX.
Fonte: Pesquisa conduzida pelo autor.

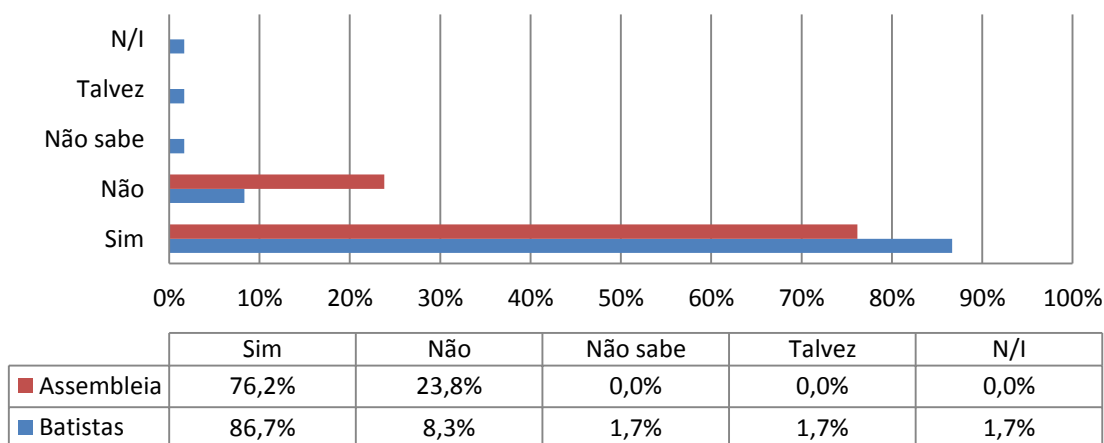
O Gráfico 10 mostra como a igreja serve, para a maioria dos fiéis, como um local de refúgio. Elementos da cultura brasileira, principalmente o idioma, servem para aliviar a saudade que os fiéis têm, não somente do Brasil, mas em muitos casos de familiares que ficaram para trás. De acordo com um entrevistado, a razão da saudade dos brasileiros é “porque, no Brasil, eles tinham uma vida social, porque no Brasil tinham uma vida em família, no Brasil tinham amigos, tinham praia, tinham lazer e aqui não têm”. Assim, diante

⁶⁶ “O futebol no Brasil [...] além de ser um esporte é também uma máquina de socialização de pessoas, um sistema altamente complexo de comunicação de valores essenciais [...] e um domínio onde se tem a garantia da continuidade e da permanência cultural e ideológica enquanto grupo inclusivo” (DA MATTA, 1982 *apud* RIBEIRO, 1999, p. 54).

de tamanha escassez de laços emocionais, muitos migrantes encontram, na igreja, o lazer, a família, e os amigos que eles não têm fora dela. Segundo um entrevistado:

“a religião transmite muito efetivamente a questão da ideia de família que o migrante não tem aqui. Foi o caso comigo onde a igreja me abraçou como comunidade. Claro que, para isto, pode acontecer de uma forma não religiosa, mas na minha própria experiência e de outros que conheço, este tipo de comunidade e suporte acontece em contextos religiosos. Isso é uma coisa muito importante” (Jonas, 33 anos).

Gráfico 10 - A igreja me ajuda a matar a saudade do Brasil?

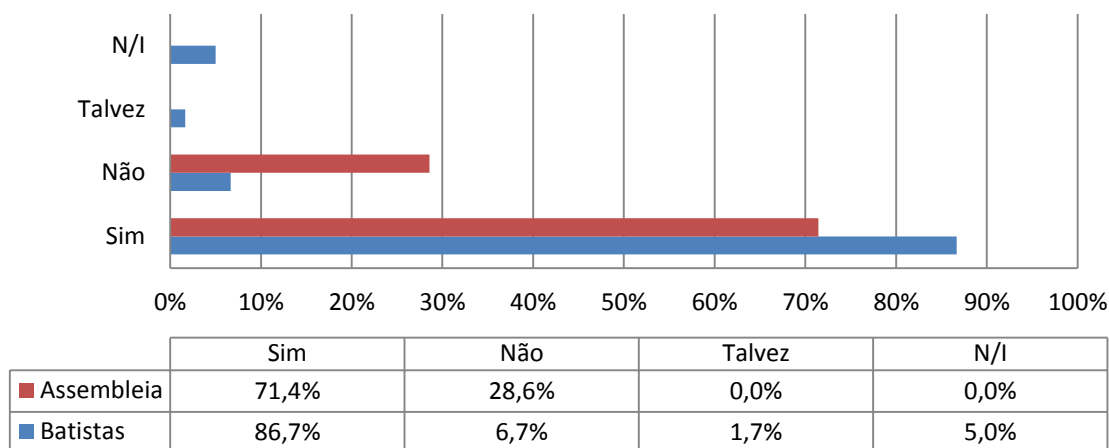


Fonte: pesquisa conduzida pelo autor

É importante, contudo, enfatizar que a maioria dos fiéis de ambas as igrejas – mesmo considerando o papel da igreja como responsável por manter a cultura brasileira em solo estrangeiro – frequentaria a igreja ainda que houvesse a inversão do idioma predominante do português para o inglês, durante os cultos (vide Gráfico 11). A questão do idioma é fundamental em contextos migratórios. Portes e Rumbaut (2001, p.113) afirmam que o uso do mesmo idioma faz com que indivíduos reconheçam o outro como parte da mesma comunidade. Porém, o que parece estar em jogo aqui não são apenas a identidade cultural e o conforto linguístico do migrante, mas a vida religiosa dos filhos e demais jovens da comunidade, cujo idioma principal é o inglês. Assim, se o idioma for uma barreira para que os jovens estejam na igreja, remove-se a barreira e cria-se uma solução para incluí-los na comunidade. Todavia, isto não significa que todos estariam prontos para frequentar uma igreja americana. O idioma trocado apenas durante o momento do sermão, ainda que trouxesse negociações de identidade dentro da comunidade, não anularia a “brasilidade” estabelecida nestes ambientes e as demais atividades culturais tipicamente brasileiras

existentes. De fato, apostar na segunda geração pode ser uma solução para a continuidade de algumas igrejas brasileiras que têm visto o fluxo migratório cair nos últimos anos.

Gráfico 11 - Frequentaria a igreja se os cultos fossem em inglês com tradução para português



Fonte: pesquisa conduzida pelo autor

Redes Sociais e de Apoio – manutenção dos fluxos migratórios e auxílio ao recém-chegado

Vimos que a igreja pode servir como um repositório cultural para brasileiros nos EUA. Outra característica que encontramos nas igrejas de Austin é a de criar e manter redes sociais e de apoio ao migrante.

As redes sociais podem ser descritas a partir do seguinte comentário feito por Fusco (2000, p. 19-20):

“observados individualmente, cada migrante possui um conjunto limitado de conexões sociais de parentesco, amizade e origem comum, mas quando focalizamos um grupo de migrantes, podemos visualizar uma grande teia de relacionamentos que são interconectados e que ultrapassam os limites do próprio grupo, incorporando até os não migrantes”.

Este comentário aponta para dois fatos importantes das redes sociais: 1) as conexões entre migrantes mais relevantes acontecem em contextos comunitários; 2) a incorporação dos não migrantes revela o caráter transnacional das redes sociais. Assim, Martes (2000 *apud* Alves e Ribeiro, p. 5) nos diz que “os deslocamentos (...) não são sustentados por indivíduos que isoladamente decidem emigrar, mas sim por grupos de pessoas ligadas por laços de

amizade, conhecimento ou relação de parentesco”. Estas redes quando “maduras” se expandem e reduzem os custos pessoais e financeiros da migração em si, permitindo uma maior diversidade da população migrante (MARGOLIS, 2013, loc. 1084, ed.Kindle).

É importante lembrar que Austin não tem uma grande comunidade de brasileiros. Várias outras cidades americanas têm comunidades bem mais expressivas numericamente, o que, em tese, tornaria a migração mais atrativa. Mesmo assim, existe um fluxo contínuo de migrantes para Austin, provenientes do Brasil. Os dados coletados nas igrejas mostram que este fluxo se intensificou a partir dos anos 2000, e a pergunta é: por quê? O que leva os brasileiros a migrarem para um lugar desconhecido? O que faz com que brasileiros saiam de suas cidades de origem e arrisquem-se para ir a um lugar que muitos antes não conheciam? A resposta é, redes sociais.

Antes de entrar nos relatos das experiências dos migrantes de Austin, falarei da minha própria experiência com as redes estabelecidas entre Austin e João Pessoa. Começaremos com um relato de um pastor de João Pessoa que atuou na Flórida sobre como algumas pessoas se utilizaram da igreja para migrar aos EUA.

Nas igrejas se criou muito esse link através de encontro de casais. Fazem-se esses grupos grandes para complementar os encontros de casais nos EUA. A Primeira Igreja Batista [de João Pessoa] mesma fazia encontro de casais e implantou, na Flórida, o ECC. Então, vários casais que tinham mais facilidade de tirar o visto iam. Quando iam trinta ou quarenta passaportes para o consulado, o visto saía para todo mundo. Se fosse só o casal, às vezes poderia ser negado porque as exigências seriam diferentes. As condições não se mostravam tão favoráveis para a ida. Mas, em grupo, se entendia no consulado que o grupo ia implantar o ECC, que tinha um líder, esse líder iria e tal, e tal. Mas o que acontece, pegando esse gancho, houve muita coisa de pessoas [...], não digo nem dos líderes, mas de pessoas que intencionalmente disseram: “Vamos!”. Mas, quando disseram: “Gente tá na hora de voltar, eles disseram – Não, a gente só vai daqui a uma semana, a gente vai ficar uma semana a mais para passear! E essa semana virava um ano, dez anos! O líder tem culpa? Não. Cada um responde por si. Eles eram todos de maior (sic). O líder não assinou nenhum termo, [dizendo] todos têm que voltar. O líder fez um grupo, convidou [as pessoas] na igreja. A pessoa foi, trabalhou, implementou, mas, [...] resolveu ficar. Isto aconteceu demais. Não só das nossas igrejas daqui de João Pessoa, mas de várias igrejas do Brasil. De pessoas que aproveitaram esses grupos para tirar o visto e tentar alguma coisa lá. (Pastor Roberto, ex-pastor de jovens de uma Igreja Batista na Flórida).

Assim, muitas igrejas nos EUA foram beneficiadas com a chegada de casais religiosos através dos Encontros de Casais com Cristo (ECC) e Encontros Matrimoniais (EMA). Ao permanecerem nos EUA, estes casais além de se dedicarem e contribuírem com os trabalhos regulares das igrejas, ainda se tornaram novos “pontos de contato” entre Brasil e EUA, aumentando as chances de novas migrações.

Conversando com o pastor Pedro – que me ofereceu *sponsorship* para migrar como estudante aos EUA em 2003 – sobre a prática descrita acima, ele me disse que apenas dois casais permaneceram em sua igreja, e um já havia retornado ao Brasil. Hoje em dia, contudo, até onde sabemos, esta prática não mais acontece entre as igrejas de João Pessoa e de Austin e/ou da Flórida. Uma das razões pode estar vinculada ao fato de que o consulado não mais concede visto sem entrevista, como fazia antigamente. Outras razões podem ser o retorno a João Pessoa do pastor que atuava na Flórida e a ida do pastor de Austin para uma igreja norte-americana, com o propósito de trabalhar diretamente com a população local.

Chama a atenção o número de pessoas de João Pessoa morando na cidade de Austin. Mesmo não tendo familiares vivendo nos EUA na época, percebi que as redes se estabelecem apesar de o vínculo não ser direto. Por exemplo, antes de viajar para Austin, já conhecia pelo menos um amigo que tinha morado lá por um tempo, mas que havia retornado. Quando ele soube que eu iria estudar em Austin, entrou em contato comigo querendo saber onde eu ficaria nos primeiros dias. Respondi que ainda não sabia, pois o pastor Pedro não havia falado com os membros de sua igreja. Então, este amigo me disse que conhecia pessoas que eram da sua ex-igreja (Assembleia de Deus, na cidade de Bayeux, PB) e que estavam dispostos a me abrigar por algumas semanas. Agradei a oferta, mas disse a ele que iria primeiro falar com o pastor⁶⁷. Por e-mail o pastor me disse que não gostou da ideia. Ele também disse que já havia conseguido um lugar para eu ficar pelo tempo que eu precisasse. O brasileiro que iria me hospedar era casado com uma paraibana – mas ela não havia migrado com ele. Além deste senhor, ainda moravam mais duas pessoas na casa onde eu ficaria todos de João Pessoa. Mas, nem todos participavam da igreja, apenas o fiel da igreja que aceitou me receber. Dos outros dois, um migrou para Austin a convite do pastor Pedro. Segundo uma informante, ele ficou na igreja por alguns meses e depois parou de frequentar os cultos. O outro foi através de outra rede e nunca chegou a frequentar a igreja.

Além de mim, outros fiéis da Primeira Igreja Batista de João Pessoa e de outras igrejas evangélicas da capital paraibana foram “convidados” pelo pastor Pedro. A diferença entre mim e os outros que conheci de João Pessoa em Austin – se é que podemos colocar assim – é que eu fui com um visto de estudante⁶⁸, e os outros, com visto de turista. Para conseguir o visto de estudante, todo o meu contato foi com a universidade para onde eu iria. A minha ida

⁶⁷ É importante dizer que a minha ida aos EUA como seminarista facilitou o meu recebimento por parte das pessoas da igreja que normalmente consideram os vocacionados como as pessoas mais exemplares da igreja.

⁶⁸ Existiram outros seminaristas na igreja, contudo, de outras partes do Brasil. De João Pessoa, para estudar no Texas a partir da igreja de Austin, apenas eu.

ao consulado estava vinculada ao recebimento de um documento enviado pela universidade chamado I-20. Somente de posse do I-20, foi que eu, um *prospective student*, consegui o visto de estudante (F1). Já para obter o visto de turista, não existe nenhuma instituição “responsável” pelo requerente. Este vai por conta própria e mostra ao oficial consular ‘provas’ de que irá retornar ao Brasil. Todavia, quando entra nos EUA, em nosso caso, quase sempre com uma passagem para Orlando e a promessa de ir passear na Disney, alguém da igreja, normalmente o próprio pastor, vai até onde ele/a está e o/a traz para Austin. A maioria das vezes são famílias inteiras que migram a partir das redes formadas na igreja.

O pastor Pedro também convidou familiares dele para irem morar em Austin. Duas de suas irmãs com suas respectivas famílias moram há mais de dez anos na cidade texana, a partir do suporte dado pelo pastor e sua igreja. Com a chegada destas irmãs do pastor, outras redes foram se estabelecendo, e assim outras famílias foram para Austin, com a promessa de ajuda para conseguir emprego e estadia nas primeiras semanas. Tudo isto levou a Batista a ter mais de cento e cinquenta fiéis “comprometidos com a obra” no início dos anos 2000. Segundo uma informante, a igreja tinha mais ou menos 40% de pessoas de João Pessoa e outras cidades da Paraíba, por volta de 30% de pessoas de Goiás e os outros 30% eram divididos entre as pessoas do resto do Brasil.

Atualmente, a igreja está bem mais diversificada no que se refere ao local de nascimento dos fiéis (vide Gráfico 4). Com a chegada de um pastor de São Paulo, em 2005, na Batista, novas redes do Sudeste e Sul do Brasil foram iniciadas na igreja. Já a Assembleia, com um pastor de João Pessoa, continua a atrair pessoas da região Nordeste.

Abaixo segue alguns relatos de fiéis de ambas as igrejas, falando como se deu o processo inicial de suas saídas do Brasil rumo a Austin. Primeiramente, temos o relato da Rebeca, 55 anos e natural de João Pessoa.

Meu irmão veio morar aqui em 1999. Um ano depois, minha irmã veio e, no final de 2000, eu vim passar as férias aqui, vim passar dois meses de férias. E quando eu cheguei aqui, eu simplesmente me apaixonei. Me apaixonei pela segurança, me apaixonei por tudo, pela facilidade que se tem de comprar as coisas. A igreja, naquela época, era muito animada, muito boa. Meu irmão era o pastor, e eu queria ajudar, queria colaborar. Mas eu voltei e pedi a Deus que, se fosse da vontade Dele, que ele abrisse as portas. E nessa época, o Banco do Estado em que eu trabalhava estava em fase de privatização. Então, era aquele medo de perder o emprego, então eu disse, “eu não vou perder esta oportunidade não. Vai que eu perco meu emprego, já estou em uma idade de quarenta e três anos”, naquela época, “não é fácil encontrar outro”, como até hoje eu tenho amigas que nunca arranjaram emprego. Então, eu aproveitei a oportunidade, e as portas se abriram, e eu vim. (Rebeca, 55 anos).

O depoimento de Rebeca revela uma tendência comum entre os migrantes brasileiros religiosos. Além das redes sociais que facilitam a transição e adaptação do migrante no início de sua estadia em outro país, a saída do Brasil também está vinculada a um sinal ou autorização divina⁶⁹. Esta disposição de buscar o conselho de Deus foi notada também por Alves e Ribeiro (2002) nas igrejas do sul da Flórida. A autorização divina legitima a ida dos migrantes ao exterior, pois os auxilia a entender que a ida para os EUA faz parte do plano de Deus para a vida deles (ALVES, RIBEIRO, 2002, p. 20). No caso de Austin, este discurso é comum nas narrativas dos migrantes, mesmo entre aqueles completamente integrados à sociedade norte-americana⁷⁰.

Outro depoimento interessante é o de Fabiano, 44 anos, natural de uma pequena cidade do Paraná.

Tentei o visto em 2003, e foi negado. Depois, em 2006, meu irmão já estava aqui. Meu irmão veio para cá em 2002, [...] pra Dallas. Aí ele, em nossas conversas telefônicas, falou que me ajudaria a conseguir de novo o pagamento das taxas de consulado e tudo mais e poderia ajudar de novo a tentar o visto. Eu tentei, e também meu cunhado e minha cunhada moram aqui, em Austin, desde 2001/2002, me falaram também a mesma coisa. Disseram que a vida aqui era melhor [...] diferente, escolas, oportunidade de vida pros filhos era melhor. Então nós tentamos de novo e, graças a Deus, conseguimos o visto e viemos em menos de um mês, um mês e pouquinho já estava aqui em Austin. (Fabiano, 44 anos).

O relato de Fabiano mostra a importância das redes sociais “para o ajuste inicial do migrante” (FUSCO, 2000, p. 89). Massey (*apud* FUSCO, 2000, p. 88) diz que “família e amigos são um inestimável recurso socioeconômico para migrantes nos EUA”. Este apoio financeiro é muitas vezes determinante na decisão de migrar ao exterior. Perceba que, segundo o relato de Fabiano, a garantia do pagamento das taxas por familiares o motivou a enfrentar o processo burocrático para conseguir um visto. Em muitos casos, o acordo financeiro serve para cobrir os gastos iniciais que vão desde os custos com passaporte e visto, até as primeiras semanas de estadia no novo país. É importante ressaltar que familiares e amigos não apenas dispõem recursos financeiros para ajudar o migrante a se situar na sua nova realidade, mas também investem outros recursos como, por exemplo, suporte emocional junto aos recém-chegados. Falando sobre a ajuda da igreja e de familiares em seus primeiros dias de EUA, Leonardo, 31 anos, de São Paulo, relata: “Tive aconselhamentos [por parte da

⁶⁹ Para Alves e Ribeiro (2002), a justificativa religiosa é mais comum entre os migrantes “que vivem uma situação marcada pela instabilidade material e/ou emocional”.

⁷⁰ Sobre isto, ver discussão acerca dos motivos da migração no capítulo dois desta dissertação.

igreja] e, como eu te disse, a minha irmã já estava aqui. Ela foi a pessoa que mais ajudou a gente”.

Abaixo segue o depoimento de um casal em que o marido (54 anos, natural do Rio de Janeiro) primeiro migrou a convite do pastor Pedro, e depois, a esposa (56 anos, natural de João Pessoa).

Rodrigo: *Como foi a oportunidade para migrar para Austin?*

Marcelo: Através do pastor Pedro [...], que já estava aqui e fez-nos um convite para vir para cá, no ano de 2000.

R: *O senhor veio primeiro?*

M: Sim, eu vim primeiro.

R: *E como foi que a senhora veio?* (pergunta direcionada a Sra. Maria)

Maria: Foi exatamente como ele falou. O pastor Pedro ligou lá pra casa e falou que eu teria a oportunidade de trabalhar e ajudar Marcelo e que os meninos teriam uma boa escola. Isto foi o que me chamou a atenção, de poder dar o melhor estudo para os nossos filhos.

Neste caso, o homem migrou primeiro, na intenção de organizar basicamente a vida na nova terra (conseguir um emprego, comprar um carro e alugar uma casa) para, em seguida receber a mulher e os filhos. Assim, a rede é estabelecida, a princípio, com apenas um membro da família. Agindo desta forma, o marido evita que sua esposa e filhos passem pelo desconforto inicial que normalmente se passa ao se chegar a um lugar desconhecido.

Creio ser importante mencionar que, para ganhar novos fiéis, as igrejas também oferecem apoio ao migrante proveniente de redes que não fazem parte do contexto da igreja. As redes sociais daqueles que não fazem parte da igreja muitas vezes se beneficiam das redes de apoio formadas na igreja. Estas redes, tanto externas à igreja quanto internas, contudo, não estão dissociadas de controle por parte daqueles com maior influência na comunidade. Segundo o pastor Pedro, foi preciso ele chegar à cidade para livrar o povo de uma minoria dominante:

“quando nós chegamos aqui, Austin, com apenas seis mil brasileiros, era um gueto [...] de brasileiros onde uma minoria mandava nos outros. Tudo era muito difícil, você não pode fazer, você é ilegal, você não faz isso, você não faz aquilo, você não tem crédito, e aos poucos eu fui mostrando a este grupo de brasileiros que eles podiam abrir conta em banco, eles podiam alugar apartamento no nome deles, eles

poderiam com vinte, trinta, cinquenta dólares a mais no aluguel morar em um lugarzinho melhor, e nós fomos mostrando isto para os brasileiros”⁷¹

Segundo outro pastor entrevistado, existe uma expectativa por parte das igrejas ao se oferecer algum apoio ou serviço às pessoas. Espera-se das pessoas alguma demonstração de gratidão que, neste caso, se traduz com a permanência na igreja.

“Normalmente é assim, esse link [...]. ‘Ah, cara, vai lá na igreja, a igreja vai te dar um apoio, procura alguém lá ou então vem no culto’. E a pessoa vai e, depois do culto, o pastor vai anunciar: ‘Na quarta-feira nós temos *foodbank*,. Então do *foodbank* a gente tá (sic) distribuindo feira, vem buscar tua feira[...]’ *Foodbank*, a igreja compra um milhão por dez dólares, então a igreja dá tudo aquilo[...] então a igreja faz aquela feira, e isto vai criando um link com as pessoas, nas pessoas vai criando, de certa forma gratidão. ‘Pôxa, essa igreja me apoiou desde quando eu cheguei’. Aí tem o banco de apoio de móveis, aí a pessoa vai criando este link. Outra coisa que é fundamental são os filhos, a nossa igreja lá tem uma estrutura de ginásio, sala de crianças, berçário tudo isso gratuito, a igreja não cobra nada[...]então as pessoas encontram na igreja um apoio estrutural, um apoio não só emocional, não só espiritual, mas também estrutural. Então as pessoas vão criando esse link e elas vão ficando nas igrejas ou não. Claro que existem aqueles que, quando criam asas, voam mesmo e não estão nem aí, mas a grande maioria tem uma tendência de ficar por gratidão [...]. A pessoa que chegou sem nada, sem nenhuma perspectiva já tem alguma coisa, né.?” (ex-pastor de jovens da Igreja Batista brasileira da Flórida, hoje reside em João Pessoa).

Esta forma de atrair fiéis, a partir de redes de apoio, contudo, não é vista como oportunista, uma vez que há liberdade para a não permanência da pessoa que está sendo ajudada⁷². Todavia, a pesquisa nos mostra que a maioria dos fiéis de Austin foram ajudados pelas igrejas quando chegaram à cidade. Por exemplo, 76,7% dos fiéis da Batista disseram que foram ajudados pela igreja quando chegaram a Austin. Já na Assembleia, o número dos que foram ajudados chega aos 57,1%. Claro que quanto maior forem as redes internas criadas entre as pessoas de cada comunidade, mais oportunidades são criadas para que novas migrações aconteçam, o que favorece o crescimento da igreja, pois sobrevive destas migrações.

Atividades Transnacionais

Segundo Faist, Fauser e Reisenauer (2013), os laços e as práticas constituídas entre os migrantes e os não migrantes, de forma coletiva ou individual, entre fronteiras nacionais, são formadas por três componentes. Primeiramente, temos um processo amplo denominado

⁷¹ Neste caso o controle social saiu de um grupo da igreja e transferiu-se para o pastor que normalmente incorpora um papel paternalista e centralizador que facilita os mecanismos de controle (ver. MARTES, 1999).

⁷² A liberdade não está isenta de conflito. Veremos mais à frente como estes conflitos se configuram.

transnacionalização, que compreende a circulação de bens, capital, ideias, pessoas, etc. Podemos também incluir, neste componente, outros campos de estudos transnacionais como, por exemplo, redes de terrorismo global, crime organizado transnacional, organizações religiosas, indústria sexual transnacional, diásporas étnicas, etc. (VERTOVEC, 2003, p. 644-645). O segundo componente é chamado espaço social transnacional. Estes espaços são basicamente formações sociais resultantes das práticas cotidianas dos migrantes entre as diversas fronteiras nacionais. Por fim, temos a transnacionalidade, ou seja, “o grau de conectividade entre os migrantes e não migrantes através das fronteiras nacionais” (FAIST, FAUSER, REISENAUER, 2013, loc. 108, ed. Kindle, tradução nossa). Esta conexão entre os migrantes se dá através de envio de dinheiro, viagens entre países e todo e qualquer tipo de comunicação (seja por telefone, carta, email, redes sociais, etc.). Com o avanço dos meios de transporte e de comunicação e com o advento da internet, os níveis de transnacionalidade (ou seja, de conexões transnacionais) têm aumentado intensivamente entre os migrantes internacionais (VERTOVEC, 2004, p. 971).

Para Levitt (2003, p. 179), existem três tipos de ativismo transnacional. Primeiramente, existe o tipo transmigrante, ou seja, aquele migrante que viaja regularmente para sua nação de origem (seja a negócio, seja para férias). Como já dito anteriormente, este tipo de estilo transnacional é o mais desejado e buscado pelos migrantes brasileiros de Austin. Outra forma de engajamento transnacional, segundo Levitt, é aquele em que o migrante está primordialmente enraizado em uma localização, (seja o país de origem, seja o de destino), que possui pouca mobilidade, mas que sua vida “envolve integralmente recursos, contatos e pessoas que estão longe” (Ibid). E, por fim, existe aquele fixo em uma localidade, mas que vive dentro de um contexto que se tornou transnacional. Este tipo de ativismo é o mais comum entre os indocumentados.

Em Austin, praticamente todos os migrantes brasileiros religiosos engajam-se em algum tipo de atividade transnacional, seja de forma transmigrante, seja aquela com pouca ou nenhuma mobilidade. Estas atividades variam desde o simples contato com pessoas no Brasil (por email, Facebook, telefone, Skype, etc.) até o *download* de vídeos e outras mídias, como música, livros, etc. religiosos ou não, produzidos no Brasil ou outro país. Até mesmo as músicas cantadas nos cultos fazem parte de um circuito transnacional onde artistas e pregadores viajam até os EUA, para apresentação em Congressos e outros eventos⁷³. O

⁷³ A mesma coisa acontece no espiritismo kardecista transnacional (ver Bernardo Lewgoy (2012) – Entre herança europeia e hegemonia brasileira: notas sobre o novo kardecismo transnacional).

movimento do migrante (exceto pastores) entre fronteiras nacionais (transmigração) é mais limitado devido à condição migratória irregular em que muitos se encontram nos EUA (ver Gráfico 7, no Capítulo II). Os pastores, por outro lado, envolvem-se em vários tipos de viagens transnacionais, de lazer a negócios religiosos. O tipo mais comum são as viagens missionárias. Normalmente, quem mais faz esta viagem entre os pastores de Austin é o pastor Pedro. Ele faz uma viagem missionária ao Brasil, pelo menos a cada dois anos. Primeiro, o pastor escolhe uma cidade e faz contato com várias igrejas deste lugar. Depois, as igrejas informam as várias necessidades que precisam ser atendidas, além da espiritual. De posse destas informações, o pastor Pedro organiza a compra de medicamentos, armações oculares, Bíblias, material evangelístico, etc., e mobiliza as pessoas, normalmente norte-americanos, que irão viajar sob sua liderança, ao Brasil. Estas viagens duram em torno de uma semana e movimentam igrejas e pessoas nos dois países de forma simultânea. Na Assembleia, até o momento da pesquisa, o pastor não podia sair dos EUA por não ter ainda recebido o *Green card*. Todavia, pregadores da Assembleia de Deus no Brasil, principalmente da Paraíba, têm ido até Austin para participar de festividades da igreja e pregar em datas comemorativas.

Portanto, as redes sociais e de apoio formadas nas igrejas de Austin se caracterizam como um “pedacinho do Brasil”, pois, elas fazem a conexão entre o país de origem e o país de destino, facilitando o fluxo de pessoas e informações do Brasil para os EUA.

Assimilação cultural e as demais gerações

Passemos agora para a terceira categoria que faz da igreja um “pedacinho do Brasil” em Austin. Abaixo trataremos de questões de assimilação cultural e da inserção das demais gerações na igreja como fator de manutenção ou preservação da mesma em solo estrangeiro.

A teoria que trata da assimilação cultural de estrangeiros nos EUA normalmente faz separação entre a migração europeia do início do século XX e a “nova” migração, iniciada em meados dos anos de 1960. A ideia que se tinha, ao se analisar a primeira onda migratória, era de que as pessoas migravam de um país para outro para se estabelecerem permanentemente (tornando-se imigrantes) ou para juntar dinheiro e retornar para seus países de destino (tornando-se peregrinos) (GUARNIZO, PORTES, HALLER, 2003, p. 1215). Entre aqueles que permaneciam de vez no país de destino, era esperada uma assimilação aos sistemas sociocultural e econômico. Segundo Guarnizo *et al* (2003), a hipótese mais aceita era de quanto mais tempo o migrante permanecia na nova sociedade, mais ele era absorvido por ela.

Segundo Menjívar (1999), as pesquisas sociológicas da virada do século buscavam entender a participação religiosa na assimilação do migrante na nova sociedade. Buscavam também entender a relação entre o engajamento religioso e o “sucesso socioeconômico” do migrante. Estudos da época englobavam uma gama de assuntos que iam desde as dificuldades enfrentadas pelos migrantes ao se depararem com outra tradição religiosa em suas novas igrejas até os processos de maior coesão social entre os migrantes gerados pela comunhão nas igrejas (MENJÍVAR, 1999, p. 591).

A partir da nova onda migratória pós 1965, os estudiosos passaram a analisar outras variáveis no processo de assimilação, principalmente devido à heterogeneidade étnica dos novos migrantes nos EUA, tais como participação na força de trabalho, características sociodemográficas dos novos migrantes, efeitos das políticas migratórias na vida dos migrantes e suas famílias, como também “redes sociais e relações de gênero” (Ibid, p. 592). Todavia, isto não significava que a religião não era mais uma variação importante no processo de assimilação. Contudo, a questão passou a ser: a religião impede ou facilita a assimilação de migrantes na nova sociedade? (Ibid). Por exemplo, Levitt (2003, p. 182), pesquisando a comunidade brasileira de Boston, conta que membros da “Igreja do Evangelho Quadrangular” (denominação pentecostal com várias igrejas no Brasil), buscaram ficar na igreja brasileira porque “reforçava as conexões com o Brasil e os protegia da imoralidade dos EUA”⁷⁴. Neste caso, a igreja servia como um impedimento à assimilação dos migrantes que preferiam isolar-se em um gueto religioso como uma forma de proteção às influências negativas da sociedade norte-americana.

Em Austin, percebemos que existem tentativas de criar meios de integração entre a comunidade brasileira e a sociedade americana. Percebemos isto a partir do discurso dos pastores de ambas as igrejas. Contudo, aparentemente, alguns migrantes reconhecem que estas tentativas não são suficientes ou duradouras. Segundo Márcio, 54 anos, “de vez em quando, a igreja incentiva a fazer inglês com algum brasileiro que sabe ensinar inglês, mas não passa disso aí não”. Outros acham que a igreja causa um desserviço à comunidade brasileira por privar o migrante que fala inglês ou que está aprendendo o idioma de conhecer comunidades religiosas de língua inglesa e, conseqüentemente, poder se integrar mais à cultura norte-americana. Veremos abaixo o que alguns entrevistados dizem sobre a forma

⁷⁴ O artigo não menciona as especificidades do termo “imoralidade dos EUA”, nem sobre o que exatamente estes brasileiros religiosos estão tentando se proteger.

como a igreja brasileira se apresenta neste contexto, principalmente no que se refere à assimilação da cultura local.

“Eu acho que [...] a igreja deveria facilitar a inserção do nosso povo brasileiro na cultura americana para que a gente pare de ser discriminado, marginalizado, pare de encontrar todas as dificuldades que os brasileiros aqui encontram por não dominar o idioma, por não se adaptar à cultura [...] Se a igreja estivesse mais voltada para inserir o brasileiro na comunidade americana do que em preservar a cultura brasileira, seria mais benéfico para os membros” (Renato, 50 anos).

“Na perspectiva do reino de Deus, eu não acho que uma igreja, que tem o nome hispano, brasileira, coreana, chinesa, seja eficaz no desenvolvimento do reino de Deus. Ela vai servir como um ponto de isolamento das pessoas em fronteiras étnicas, impedindo a integração étnica, social, educacional e religiosa do imigrante e de todas as pessoas, mesmo os nacionais também. Então eu acho que os ministérios étnicos muitas vezes servem como um fator de separação no lugar de ser um fator de integração” (Marcelo, 57 anos).

“A missão da igreja imigrante é uma missão transicional. Estávamos conversando sobre o desserviço que as igrejas evangélicas fazem na assimilação cultural do brasileiro e imigrante geral. Então, é uma faca de dois gumes [...]. Você cria esta comunidade fechada onde você tem um grande senso de família e de unidade, mas, ao mesmo tempo, você perde essa necessidade de engajar a cultura como um todo. Eu me sinto meio ambíguo quanto a isso [...]. Eu vejo o idioma como uma barreira. Isto é indiscutível. Mas, eu acho que existe determinada falta de iniciativa das igrejas brasileiras às vezes de fazer com que essa barreira desapareça. Essa barreira é o que cria dependência desses imigrantes a estas instituições. Então seria contraprodutivo fazer com que essa assimilação aconteça” (Jonas, 33 anos)

Ugba (2008) nos conta acerca de igrejas pentecostais africanas, fixadas na Irlanda, que faziam um trabalho de solidariedade e de apoio aos migrantes oriundos da África. Porém, ao mesmo tempo em que as igrejas serviam e envolviam a comunidade africana, também construíam um “universo moral e sociocultural que conflitava com a cultura e a sociedade dominante” (UGBA, 2008 *apud* SHERINGHAM, 2013, p. 1687). Em Austin, as igrejas brasileiras parecem seguir o mesmo caminho. Como visto acima, a igreja brasileira oferece aos brasileiros aquilo que eles mais sentem saudades do Brasil que é a língua, a comida, as festas, o lazer e em alguns casos até uma família (simbolicamente). Com tudo isso, há acusações de acomodação. Como me disse um dos entrevistados, “os brasileiros se acomodam” e não querem sair daquele grupo, em busca de uma maior assimilação da cultura local.

Assim, algumas pessoas entram em conflito com o aspecto nacionalista da igreja e acabam por não aceitar que ela seja como um “pedacinho do Brasil” para os brasileiros. O que está em voga, contudo, é o papel da igreja no processo de assimilação cultural do brasileiro no país acolhedor. Para os entrevistados acima, a igreja deveria servir mais àqueles recém-chegados do que àqueles que já estão há muitos anos nos EUA. Neste sentido, a igreja seria

como uma ponte entre o migrante e a cultura local. Porém, o que eles veem é, ao invés de uma ponte que liga origem e destino, uma ilha sem ponte alguma que facilite a travessia cultural. Uma vez nesta ilha, os migrantes perdem, por assim dizer, o contato com o “continente” e acabam acostumados a um estilo de vida limitado a relacionamentos com a comunidade religiosa de migrantes, apenas.

No entanto, não podemos ignorar o fato de que, historicamente, a nação norte-americana tem sido marcada por racismo e que as comunidades religiosas são profundamente segregadas até os dias de hoje. Segundo outro entrevistado:

“Em um país como os EUA em que existe uma tradição de segregação e de rotulação de pessoas baseada em etnicidade, a integração completa é muito difícil. Existem pessoas que são hispano-americanos que estão aqui há quatro ou cinco gerações, mas continuam sem se sentir completamente integrados no que se chama a cultura anglo-americana. Existem os afro-americanos aqui, jamais foram completamente integrados na cultura. Existem blocos étnicos que permanecem aqui independentemente de que em quais gerações a pessoa está”. (Marcelo, 57 anos)

Aparentemente as coisas têm mudado nos últimos anos. Falando de sua própria experiência como pastor de migrantes brasileiros e latinos na Flórida e no Texas, Jonas diz que:

“Eu trabalhei aqui, em uma igreja presbiteriana, também e fui membro de outras igrejas americanas. Eu vejo um movimento ao contrário disto acontecendo. Pelo menos em minha experiência, eu vi muito esta questão das igrejas quererem intencionalmente fazer com que diversidade aconteça, e que pessoas diferentes venham não só para se moldar à estrutura que já existe, mas também para que haja “*interchange*”, mudança mútua e tal. Então, com certeza, minha experiência influencia a maneira como eu projeto isto na minha maneira de ver igreja e religião como tal. Mas, outra vez, em minha experiência as igrejas de que fiz parte aqui no Texas, como uma igreja presbiteriana onde eu trabalhei no ministério de missões, inclusive, e duas igrejas batistas, o movimento que vi foi o contrário. A resistência que senti foi muito mais dos latinos da região, não só por causa do seu catolicismo, como também por causa da questão étnica. Eu vi muito mais resistência vinda dos latinos para com os brancos do que dos brancos para com latinos. Talvez por causa desta história que de fato é historicamente comprovado, a questão da resistência com outras etnias existiram, mas eu não sei se hoje isso é tão verdade ainda. Pelo menos não foi na minha experiência. Minha experiência foi o contrário, talvez porque essas minorias estão informadas por toda esta história de segregação de iniciativa branca que existia no passado”. (Jonas, 33 anos).

Se esta disposição dos americanos brancos para a integração ou trocas culturais (*interchange*), como fala o Jonas, se tornar uma tendência, poderemos ver de onde parte a resistência, se das igrejas étnicas (incluindo a igreja brasileira) ou das igrejas de maioria branca, norte-americanas. Contudo, é importante entender que integração ou assimilação não significa abrir mão das raízes culturais. A busca pelo equilíbrio entre a manutenção das raízes

culturais, a partir do envolvimento com igrejas para migrantes, e uma atitude proativa na troca mútua de valores culturais (entre a cultura do migrante e a cultura local) deve ser sempre o ideal buscado. Isto não apenas mantém a possibilidade de um estilo de vida transnacional como também favorece a assimilação. Falando da experiência de brasileiros religiosos na Inglaterra, a irmã Rosita diz que:

“Manter a sua própria cultura e religião é parte desta cultura [Britânica], e não é oposto à integração. Pelo contrário, é uma necessidade e, além disso, é enriquecedor. Pode até ter um efeito positivo na integração se os migrantes estiverem conscientes de que ser parte da comunidade brasileira pode oferecer à comunidade local enriquecimento mútuo” (*apud* SHERINGHAM, 2013, p. 85, tradução nossa).

Ir. Rosita, contudo, reconhece que, “se um migrante se isola da sociedade de acolhimento, ou se recusa a aprender sobre as realidades da sociedade local, frequentando uma igreja - com um culto e pregação em Português - pode representar uma fuga da sociedade e isso teria consequências para a sua integração” (*apud* SHERINGHAM, 2013, p. 86).

A igreja brasileira como uma dádiva à comunidade migrante

Segundo Martins (2005, p. 46), uma das maiores contribuições de Mauss para a sociologia “foi demonstrar que o valor das coisas não pode ser superior ao valor da relação e que o simbolismo é fundamental para a vida social”. Martins (2005) ainda acrescenta que as antigas formas de “vínculos e alianças entre os seres humanos” permanecem presentes nas sociedades modernas.

A teoria da dádiva, segundo Martins (2005), foi sistematizada por Mauss na obra “*Ensaio sobre a dádiva: forma e razão da troca nas sociedades arcaicas*”, publicado originalmente em 1924. A intenção de Mauss foi mostrar que a noção de Estado e mercado era inerente apenas a sociedades complexas, mas que existia um sistema de reciprocidade possível de ser visto em qualquer sociedade, fosse moderna ou arcaica. A este sistema, de “tríplice obrigação coletiva de doação, de recebimento e de devolução de bens simbólicos e materiais”, Mauss chamou de dádiva (MARTINS, 2005, p. 53). Comentando sobre a obra de Mauss, Lanna (2000, p. 176) diz que, para ele, o ato de dar não é um ato desinteressado e que “não existe dádiva sem a expectativa da retribuição”.

Diante disto, consideramos que a igreja brasileira é o maior bem simbólico que a comunidade migrante oferece aos seus pares. A igreja brasileira, como tenho dito, é “um pedacinho do Brasil” em Austin. Portanto, ela é oferecida aos migrantes brasileiros da cidade

como uma dádiva. O migrante, por sua vez, ao ser presenteado com a dádiva, precisa recebê-la simbolicamente, aceitando participar dos cultos regulares da igreja. Por fim, ele retribui a dádiva com seu serviço cristão dentro da igreja, a partir do que é comumente chamado de ministério. Dessa forma o ciclo da tríplice obrigação coletiva se fecha.

Esta forma de ver a igreja brasileira como uma dádiva extrapola as questões religiosas. Ela é primordialmente social, ainda que se torne religiosa com o tempo. Existem várias pessoas não religiosas participando da igreja brasileira em Austin, apenas por gratidão. Segundo um entrevistado, “apesar da vida espiritual [...]., a igreja não deixa de ser um centro comunitário, não é? Um centro onde você tem sua cultura, suas raízes. Então, é importante”. E ele completa, “Tem muitas pessoas que vão para a igreja porque tem a comunidade brasileira”. Assim, esta “comunidade brasileira” é a própria igreja brasileira. As interações sociais que acontecem lá, mesmo sendo uma comunidade de fé, é o que atrai os migrantes brasileiros.

Contudo, por ser uma dádiva, quando ela é oferecida, se não for retribuída, pode criar alguma forma de conflito. Por exemplo, o conflito surge quando a igreja oferece todo o suporte a um migrante recém-chegado, mas não recebe a retribuição em contrapartida a esta dádiva. Uma entrevistada nos conta a história de um estudante brasileiro que não retribuiu a dádiva oferecida pelo pastor, decidindo não frequentar a igreja brasileira para poder se integrar à cultura norte-americana.

“Uma das coisas que eu mais me lembro é de um rapaz que chegou aqui [...]. O nome dele é Fábio e veio fazer mestrado na UT. Antes de vir, ele ligou para o pastor da igreja, no caso Pedro. Ligou para Pedro pedindo para ele ajudar, para ficar na casa de alguém, só o primeiro mês enquanto a esposa dele vinha e ele alugava um apartamento [...]. E Pedro perguntou se ele poderia ficar lá em casa, e eu disse que sim. Só que Pedro ajudou, ajudou, ajudou e depois disse, Fábio, eu gostaria de saber onde você gostaria de trabalhar na igreja, qual é a função que você se adequa mais. Qual seu perfil, né? Aí, ele foi e disse: ‘Pastor, eu queria lhe dizer uma coisa, olhe, eu sou muito grato ao senhor por tudo o que a igreja fez, por ter ficado na casa de sua irmã, mas eu preciso me infiltrar durante estes dois anos que vou estudar aqui 100% com os americanos’. Foi um choque para meu irmão.” (Rebeca, 56 anos)

Este depoimento mostra que, ao recusar participar da igreja brasileira, o jovem estudante estava de alguma forma recusando aquilo que a igreja poderia oferecer de melhor a ele, ou seja, um “pedacinho do Brasil” em meio a uma sociedade estrangeira. A rejeição da dádiva gerou um “choque” no pastor, que, ao oferecer ajuda ao jovem, esperava a retribuição.

Portanto, podemos dizer que podem existir conflitos em torno da igreja, por questões de assimilação quando: 1) a igreja oferece o seu maior dom (ser um “pedacinho do Brasil”) ao

fiel e não é retribuída com a presença do mesmo (este sente que a igreja atrapalharia sua assimilação), e 2) quando fiéis consideram que a igreja impede uma maior assimilação dentro da sociedade local, justamente por oferecer seu maior dom. Assim, parece que ser um “pedacinho do Brasil”, para os brasileiros, pode ser tanto uma virtude como um problema.

A questão geracional

Alguns líderes em Austin se mostraram pessimistas quanto o futuro da igreja de migrantes, particularmente a brasileira, nos EUA. Segundo um pastor da cidade, “a igreja para migrantes está fadada a morrer, não dura mais 10 anos”. As razões para isto, segundo ele são: 1) as dificuldades para migrar aos EUA atualmente; 2) aqueles que conseguem migrar, falam bem o inglês e querem ser inseridos dentro da cultura americana; 3) os filhos/as dos atuais migrantes na fase adulta não vão querer participar da igreja de migrantes, mas da igreja dos amigos da universidade ou do/a namorado/a. Segundo outro informante, ainda que ele não creia no fim da igreja para migrantes, afirma que ela está fadada a ser “pequena, nanica e mirrada”. As razões dele são, 1) o público alvo não é a população local; 2) o serviço é feito em outro idioma; 3) o grupo que participa da igreja tem como principal objetivo encontrar trabalho e não o serviço às causas da igreja, gerando falta de compromisso e grande rotatividade de membros, conseqüentemente, comprometendo seu crescimento.

Esta percepção das pessoas de Austin, no Texas, está em consonância com a igreja pesquisada por Beserra (2005) em Chino, na Califórnia. Abaixo segue um trecho da entrevista com o líder da igreja Adventista:

“Eu vou te explicar uma coisa, a diferença da imigração hispana para a imigração brasileira, ou portuguesa, ou chinesa, ou qualquer outra, é que aqui nós temos essa border [fronteira]. A primeira geração de hispano, quando falo primeira, eu digo aquela que saiu de lá e veio para cá hoje, é renovada todo o tempo. Você vai numa igreja adventista hispana e vai encontrar a primeira geração sendo o grupo mais forte. A segunda geração é um pouquinho assim [...]. Mas o que acontece com a terceira geração? Ou ela assimilou a cultura, ou tá na igreja americana, ou tá totalmente fora (sic). Mas eles continuam crescendo porque a primeira geração continua vindo [...]. Bom, o que é que tá acontecendo com o brasileiro, português, italiano? Nós não temos uma border, nós temos um oceano, uma grande distância, esse é um dos fatores. Bom, o que acontece com o português de Portugal? Ele parou de vir há muito tempo. A primeira geração tem diminuído a cada dia[...] Com o brasileiro é a mesma coisa. A nossa igreja não tem recebido ninguém ultimamente. O que ocorre é que nós precisamos trabalhar para atrair a segunda geração[...]” (BESERRA, 2005, p. 110-111).

A necessidade de atrair a atenção e a presença dos filhos de migrantes à igreja fez com que a Batista de Austin elaborasse estratégias com o intuito de tornar a experiência religiosa dos jovens da igreja tão interessante quanto eles achariam em igrejas americanas.

“O pastor Nelson chegou aqui e fez um culto de jovens, mas ele colocou luzes “estroboscópicas”, deixa alguns antigos assim, apavorados, né? Até mesmo música, rock bem movimentado. Eu não curto, não é o que eu curto[...] algumas coisas até me chocam quando eu vou a algum show aí, [...] esse rock, por exemplo, que é tipo *heavy metal*, sei lá como é que chama isso. Tem um grupo chamado *Red*, por exemplo, meus filhos curtem, eu não suporto. Mas, se eu tiver que levar meus filhos para o show do *Red* e ficar lá quatro horas dormindo, eu vou. Porque importa que a mensagem do evangelho seja pregada. Se não é do meu jeito, paciência. Então, é assim que a gente lida com o jovem, a gente procura adaptar a forma à forma que eles estão abertos a ouvir, a receber. É muita falta de inteligência da nossa parte querer acreditar que a geração futura vai ouvir a mensagem no mesmo pacote que nós ouvimos. As coisas mudam. Jesus não tinha banda, Jesus não tinha piano, órgão, teclado, Jesus não tinha hinário e pregava o evangelho em cima de um barquinho. Hoje, se eu for subir no barquinho e ficar lá pregando, eu vou pregar para os peixes. Então, Jesus não usaria este método hoje. Jesus talvez estivesse na TV, estivesse usando as coisas de ponta. Então, é assim que a gente procura manter os jovens na igreja. É se atualizando, ou pelo menos, dentro do culto deles, dá liberdade para eles servirem a Deus e a mensagem ser também pregada na linguagem deles” (Pastor Marcos).

Para muitos brasileiros da primeira geração, este tipo de estratégia significa aceitar os costumes americanos na igreja brasileira (BESERRA, 2005, p. 110). Comentando sobre a realidade da segunda geração dentro da maior Igreja Batista brasileira nos EUA, localizada na Flórida, o pastor Roberto diz que:

Hoje 60% da igreja são jovens que foram crianças e adolescentes e hoje são jovens adultos e muitos já casados que a língua já é o inglês e eles já falam na igreja o inglês. Você tem que ter um pastor americano, o pastor tem que dominar a língua para poder se comunicar com eles. E aí vem um agravante seríssimo, é que os pais não falam [inglês] e entre eles só falam inglês. Então, a igreja migrante brasileira tem que se preparar para esse novo jovem da segunda geração e da terceira, porque a cabeça já é americana, a escola é americana, os valores são americanos [...]. Eles só se comunicam em inglês, a vida deles é americana. Então, não existe mais Brasil na cabeça dessa turma. Essa turma é a igreja do amanhã, só que é uma igreja onde os hinos têm que ser a maioria cantada em inglês e, se forem cantados em português, têm que ter a letra em inglês no PowerPoint para eles poderem ler ali. Falam português muito mal, as colocações todas erradas. (Pastor Roberto)

As igrejas são, segundo Vasquez (2009, loc. 662, ed. Kindle), “um espaço para afirmação coletiva de identidade nacional”. E qual a identidade do brasileiro nos EUA? Antes de continuar, cremos ser importante entender como o brasileiro se percebe e como sua identidade é formada em contextos migratórios. Para Margolis (2013), ser brasileiro no Brasil é completamente diferente do que ser brasileiro nos exterior, uma vez que identidades são “situacionais”. Ser brasileiro, em contexto migratório, deixa de se referir a uma nacionalidade e passa a se referir a um grupo étnico. A identidade brasileira para quem está no Brasil

normalmente está associada a uma região ou cidade, ou uma classe social. No exterior, brasileiros são vistos como procedentes de um país distante, às vezes exótico. Por isso, quando o brasileiro vai a uma churrascaria ou pede uma caipirinha em um bar ou come uma feijoada, “eles não apenas estão saindo para comer e beber; eles estão saindo para comer e beber Brasil.” (MARGOLIS, 2013, loc. 3813, ed. Kindle). Assim, os brasileiros conscientemente reafirmam suas identidades deslocadas (Ibid).

Outra característica da identidade dos brasileiros fora do Brasil tem a ver com formas de organização social, construída a partir das diferenciações entre grupos. Margolis (2013) nota que os brasileiros constroem uma imagem do “outro” que pode ser tanto étnica quanto social. Neste caso, “o outro” tanto pode ser o brasileiro de uma classe social mais pobre, como pode ser um hispânico. Esta característica da identidade brasileira foi percebida por Rocha (2006), em sua análise da igreja Assembleia de Deus e de um grupo espírita Kardecista em Sydney, na Austrália. Segundo ela, “classe social é mais significativa do que etnia em suas manifestações no país acolhedor” e conclui que “classe social influencia o lugar de residência, habilidade linguística, emprego e a relação com a sociedade australiana” (ROCHA, 2006, p. 157). Em Austin, percebi que a classe social dos brasileiros tem um peso menor do que a etnia dos hispânicos, por exemplo, no que se refere à distinção do “outro”, pelo menos entre os fiéis das igrejas. Já em relação à etnia, são notórias as barreiras levantadas entre “nós” e “eles”, ou como Margolis (2013) coloca, “nós não somos como eles”. Este discurso é uma tentativa de se aproximar do grupo hegemônico (nativos norte-americanos) e se distanciar do grupo migrante (hispânicos indocumentados). Em suma:

“a fim de distanciar-se de um estereótipo negativo, os brasileiros reforçam sua própria etnia diferenciando-se dos hispânicos em termos de sua ética de trabalho, sua aparência física, sua classe social, sua educação, sua língua e sua cultura. Esta demarcação é apoiada pelo fato de que, como a maioria dos americanos, os brasileiros não distinguem hispânicos por origem nacional, combinando-os em uma massa indiferenciada, um único ‘outro’”. (MARGOLIS, 2013, loc. 3902, ed. Kindle).

Em Austin, a igreja serve como um espaço de promoção não apenas dos valores e a cultura brasileira para os migrantes de primeira geração, como também serve para transmitir a identidade nacional, ou seja, as próprias construções de Brasil, para aqueles brasileiros da segunda geração, ou como Levitt (2004, p. 1005) chama, “geração transnacional”, em uma tentativa de inserir os jovens tanto no país emissor quanto no receptor. Para tanto, as igrejas de Austin procuram meios para ensinar os jovens e as crianças sobre valores cívicos nacionais brasileiros. Segundo os pastores das igrejas Batista e Assembleia:

“A gente tem sempre um programa dentro do nosso calendário para manter vivo no coração de todos os jovens brasileiros que estão aqui alguns aspectos da cultura brasileira, né? Então, a gente celebra o dia dos pais americano e brasileiro, não é? A gente celebra o sete de setembro (tanto é que nós mudamos o aniversário da igreja para sete de setembro, justamente porque a gente tem um momento cívico, canta o Hino brasileiro, canta o Hino à Bandeira [...]). A gente procura fazer festas no padrão brasileiro, a gente canta ‘Parabéns a você’, música brasileira, né? Sempre que a gente pode ter um momento para lembrar da cultura, etc., a gente faz isso para que justamente os jovens tenham alguma coisa, alguma ligação com o Brasil.” (Pastor Marcos).

“A nossa igreja tem crianças que são nossos frutos, e eu acredito que o alvo maior hoje da igreja de migrantes é ter que investir nesta segunda geração. Porque é justamente a que vai fortalecer o trabalho. Eu conheço pastores que estão aqui há 40, 50 anos e os filhos dos fiéis da igreja dele já estão todos cantando na igreja, todos fazendo parte da própria igreja, porque houve um investimento”. (Pastor João)

As duas citações acima, ainda que aparentemente divergentes (a primeira pensa na perpetuação dos valores nacionais e a segunda na perpetuação da igreja), partem do mesmo pressuposto de que, dentre as atribuições sociais da igreja, existe também a de ser um “pedacinho do Brasil”, ou seja, perpetuar tanto para os brasileiros da primeira geração quanto para os filhos deles, a cultura, o idioma, as celebrações cívicas, etc.

Outra forma de a igreja perpetuar este imaginário entre os jovens é a partir de eventos e festas tipicamente brasileiras. Estas festas são para todos os fiéis, mas é na segunda geração que elas marcam a identidade nacional mais profundamente. Para muitos jovens brasileiros nascidos nos EUA, apenas a igreja e a família lhes dão acesso às celebrações da cultura brasileira dentro dos EUA⁷⁵.

O valor do imaginário cívico nacional para as futuras gerações também foi percebido por Sheringham (2013) em sua pesquisa junto às igrejas brasileiras, no Reino Unido. Segundo um dos entrevistados, a igreja, no domingo, se torna um “little Brazil”⁷⁶. Sheringham relata que faz parte das atribuições da igreja ser uma ligação entre a cultura brasileira e a comunidade migrante, principalmente para as crianças que migraram com os pais e para as que nasceram em Londres. Sobre isto, ela explica que, “embora eles vão à escola e falem inglês, participar das festividades brasileiras na igreja lhes permite praticar o português e manter laços com raízes culturais” (SHERINGHAM, 2013, p. 85, tradução nossa). Esta preocupação também é vista em Austin, o que faz com que a liderança da igreja e os fiéis da

⁷⁵ Não que outros grupos sociais de brasileiros não elaborem festas típicas nacionais, por exemplo, o carnaval brasileiro de Austin é uma festa anual, conhecida na cidade, todavia, dificilmente um filho de migrante religioso participaria de uma festa nos moldes do carnaval fora da comunidade religiosa.

⁷⁶ Pequeno Brasil.

primeira geração empenhem-se em tornar a igreja um lugar “atraente”, um “pedacinho do Brasil”, para que a segunda geração não perca os laços com a cultura brasileira.

Neste sentido, vejo que a Batista tem sido bem sucedida no engajamento dos jovens da segunda geração, tanto com a igreja quanto com a identidade cultural brasileira. Existe uma ênfase na participação deles de forma ativa e direta nas atividades regulares da igreja, nos serviços dominicais e durante a semana. A existência de um “pastor de jovens” brasileiro cria uma ponte entre a cultura brasileira quando, por exemplo, nos serviços de domingo, os jovens tocam na banda as músicas do repertório gospel nacional e fazem traduções simultâneas, ou seja, traduzem a pregação do português para o inglês para os/as esposos/as de brasileiros/as, e a cultura americana, quando eles utilizam o prédio da igreja aos sábados para fazer uma reunião voltada exclusivamente para os jovens - migrantes, segunda geração e americanos⁷⁷. Nesta ocasião, a língua principal é o inglês e o estilo musical que predomina é o rock. Assim, a igreja trabalha com uma “identidade de pertencimento simultâneo” (STEIL, WALKER, 2012), tão característico de comunidades transnacionais.

Concordo com Martes (1999) quando esta diz que “os migrantes brasileiros procuram as igrejas [...] especialmente porque desejam se socializar”. Esta socialização, contudo, pode acarretar em uma segregação étnica, ou seja, a manutenção da identidade cultural como impedimento à integração (ver Sheringham 2013). Em muitos casos, os jovens da segunda geração de migrantes brasileiros vivem uma “segregação étnica ao reverso”, ou seja, os valores culturais americanos sobrepondo-se aos brasileiros. Assim, fazer com que a igreja seja como um “pedacinho do Brasil” traz benefícios tanto para os fiéis das várias gerações como para a própria instituição. Para os fiéis da primeira geração, a igreja ajuda a suprir carências emocionais ao abraçá-lo como um membro da família, além de dar a oportunidade para que ele acesse o “melhor do Brasil” sem ter a necessidade do retorno. Outro benefício para a primeira geração está no fato de que a igreja “educa” seus filhos na cultura e nos valores cívicos brasileiros. Para os jovens da segunda geração, a igreja os socializa com outros brasileiros, ensina-lhes sobre o Brasil e equipa-os com uma bagagem cultural que os posiciona com o melhor dos dois mundos, o que na cultura extremamente competitiva norte-americana pode ser positivo. A igreja se beneficia com a participação e continuação das famílias em seus bancos, o que, em tempos de baixo fluxo migratório, garante sua existência e permanência em solo estrangeiro por mais tempo.

⁷⁷ Este grupo composto por amigos da escola e namoradas/os.

Conclusão

Apresentamos neste capítulo a ideia central desta dissertação. Vimos em seus pormenores as três partes que compõem a igreja como “pedacinho do Brasil”. Como repositório cultural, destacamos o imaginário construído entre os migrantes do “melhor do Brasil” e do “país em crise”. Vimos que estes imaginários, quando perpetuados, tendem a criar uma situação favorável ao retorno para o Brasil (imaginário do “melhor do Brasil”) ou à permanência nos EUA (imaginário do “país em crise”). Aqueles que permanecem nos EUA encontram na igreja aquilo de que mais sentem falta do Brasil (com exceção da natureza), como, por exemplo, a comida, o idioma, as festas, etc. Em relação às redes sociais, nosso foco foi tanto nas redes de apoio, quanto nos aspectos transnacionais da vida do migrante religioso brasileiro. Vimos a importância de tais redes para manter o fluxo contínuo e a importância dos aspectos transnacionais no intercâmbio de bens religiosos do Brasil para os EUA. Por fim, vimos as questões de assimilação e de gerações, como aspectos importantes da igreja brasileira em Austin. Nesta parte, observamos que, diferentemente dos estudos sobre religião e assimilação da primeira onda migratória do início do século XX, que via a religião como parte fundamental no processo de integração do migrante na nova sociedade, esta nova onda pós 1965 não considera este aspecto da religião automaticamente. Antes, cada caso deve ser considerado separadamente. No caso das igrejas brasileiras em Austin, vimos que existe o interesse de inserir o migrante na cultura local, contudo, sem muito êxito. Por fim, consideramos que a igreja é para o migrante brasileiro, seja religioso ou não, uma dádiva. Em sendo uma dádiva, um bem simbólico, tal qual conceituada por Marcel Mauss, ela entra na lógica, doar, receber e retribuir. Neste caso, a igreja é doada por todos que fazem parte dela para os demais migrantes, principalmente aqueles que fazem parte das redes sociais fora do contexto da igreja; o recebimento é demonstrado pela permanência do migrante na igreja e a retribuição, com a colaboração nas atividades da comunidade.

É importante, contudo, saber que muitas questões ainda estão abertas, principalmente porque tratamos aqui de um fenômeno dinâmico e que depende, em muitos casos, de decisões governamentais. Além de questões geracionais que dependem do crescimento e decisões de uma geração tão marcada por dúvidas e incertezas. É sobre estes e outros pontos que falaremos a seguir.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O percurso que fizemos nesta dissertação nos levou a entender algumas características inerentes à comunidade religiosa de migrantes, particularmente de migrantes brasileiros religiosos na cidade de Austin. Optamos por uma base teórica que privilegiou os estudos diaspóricos e transnacionais, por entender que estes se aproximam mais da realidade do fenômeno brasileiro. Diáspora, segundo VanHear (2010, p.34), é o resultado de migrações graduais e rotineiras realizadas como estratégia ou escolha por famílias ou comunidades. Estas comunidades ou famílias, ao partirem de suas nações, abrem caminho para outras famílias ou indivíduos também partirem e assim sucessivamente. Desta forma, diáspora e transnacionalismo são duas faces da mesma moeda. Na diáspora, famílias ou indivíduos partem para outras nações. Ao se estabelecerem nestas novas sociedades, inicia-se o processo transnacional, favorecido pelas novas tecnologias, tanto da comunicação quanto dos transportes. Assim, entendemos a evasão de brasileiros para vários lugares do mundo e, especialmente, para os EUA como uma diáspora de trabalho (BRZOZOWSKI, 2012). Após o estabelecimento das comunidades na nova sociedade, inicia-se a fase da criação das redes transnacionais, que facilitam a ida e permanência de novos migrantes, além de permitir que migrantes possuam múltiplas identidades e sejam partes de múltiplas comunidades.

Em seguida, fizemos um mapeamento da vida religiosa em Austin. Começamos pela cidade de Austin e os motivos pelos quais esta atrai tantos migrantes do mundo inteiro. Vimos, contudo, que no caso dos brasileiros, à exceção daqueles que vão para a Universidade do Texas, em Austin, a maioria dos migrantes das igrejas foram para Austin devido às redes estabelecidas. Depois de conhecermos mais um pouco da cidade, procuramos conhecer a igreja em três áreas: liderança, hibridismo religioso (que envolve o culto) e os fiéis. Vimos que a igreja é uma parte central na vida dos migrantes brasileiros em Austin e funciona como um centro comunitário, onde toda a vida social do migrante brasileiro religioso acontece. Por exemplo, quando um fiel faz aniversário, muitos celebram na igreja ou, quando fora dela, os convidados são membros da comunidade religiosa. A igreja é o centro religioso, social, e também cultural para os brasileiros da primeira e demais gerações.

Depois, partimos da hipótese de que a igreja, em contextos diaspóricos, se torna para o brasileiro um “pedacinho do Brasil”. Como tal, funciona de três formas: como um repositório

cultural para os brasileiros, como criadora e mantenedora de redes sociais transnacionais e como facilitadora da inclusão de migrantes na cultura local. Esta hipótese foi confirmada através dos diversos relatos dos líderes e dos fiéis das duas igrejas estudadas, além dos dados obtidos através dos questionários passados aos fiéis, que traçaram um perfil mais abrangente acerca dos mesmos.

Como repositório cultural, percebemos que o brasileiro, no exterior, reforça o imaginário edênico, tal como exposto por José Murilo de Carvalho (1998). Segundo Carvalho, o “motivo edênico habita a imaginação nacional desde os primórdios da presença europeia. A visão do país como natureza [...]” (CARVALHO, 1998, p. 19). Este artigo mostra que o brasileiro tem orgulho do país por suas exuberantes belezas naturais (motivo edênico). Ao mesmo tempo, muitos enxergam o povo e as instituições de forma negativa. Esta visão do país como natureza é uma das razões que torna o brasileiro saudoso de sua pátria no exterior. Outro tipo de imaginário reforçado no exterior é a imaginação geográfica, como Marcus (2009) expõe em seu artigo sobre brasileiros no estado da Georgia (GA) e Boston (MA). Neste caso, vimos que este imaginário serve tanto para criar o desejo de ir para os EUA como o de voltar ao Brasil, após algum tempo. Com o passar do tempo, o que fica da imagem do Brasil para o brasileiro, no exterior, é aquilo que há de melhor. A natureza, as praia, florestas (motivo edênico), como também o “calor humano”, as festas, o idioma, etc. Este imaginário exerce uma força limitada sobre o migrante uma vez que outro imaginário recai sobre ele, muitas vezes alimentado pelos pastores e pela “imprensa brazuca”, o imaginário do “país em crise”. Assim, muitos que pensam em voltar, são “lembrados” dos motivos que os fizeram migrar para outro país. Como me disse um entrevistado, “a saudade é bicho enganoso”. Ou seja, o imaginário do “país em crise” traz o migrante para a realidade, novamente. Ele vai lembrar-se do desemprego, do alto custo de vida, da violência, etc. Em situações como estas, o migrante, muitas vezes, encontra na igreja aquilo de que ele sente saudades do Brasil (imaginado por ele), sem ter contato com aquilo que o “empurrou” para fora de lá. A busca do migrante então passa a ser a legalização a todo custo. Uma vida transnacional sem uma mobilidade entre fronteiras é aceitável, porém, não é o desejável. Vimos na Igreja Batista, por diversas vezes, orações por uma reforma migratória que concedesse anistia a todos os migrantes irregulares. O desejo da maioria, senão de todos, é tornarem-se transmigrantes, ou seja, poderem não apenas manter contatos e negócios no Brasil, mas entrar e sair do Brasil quando bem desejarem.

Pessoalmente, não vimos nenhum migrante brasileiro religioso desesperado em retornar ao Brasil. Aparentemente, a igreja como “pedacinho do Brasil” consegue fazê-lo esperar pelo grande dia da anistia. Outro fato que tem tornado a espera pela anistia mais fácil é a simplificação da concessão de vistos para os brasileiros. A partir da criação da lei, *The Welcoming Business Travelers and Tourists to America Act of 2011*, muitos familiares de brasileiros de Austin têm conseguido o visto de turismo (B1) e viajado até os EUA, para visitar parentes que há anos não viam.

Vimos também um esforço em manter a segunda geração dentro da igreja. Este esforço é tanto da liderança quanto dos fiéis que querem seus filhos perpetuando a igreja brasileira e consequentemente a cultura brasileira nos EUA. A liderança elabora estratégias para que os jovens sintam-se como se estivessem “em casa” na igreja. Assim, a igreja brasileira busca aproximar-se tanto da cultura americana, para dar aos jovens um ambiente culturalmente familiar (idioma, estilo musical), ao mesmo tempo em que promove a cultura brasileira, para gerar identidade étnica (geração transnacional, ver Levitt e Schiller [2004]). Desta forma, “aspectos de assimilação à cultura euro-americana existem concomitantemente a laços transnacionais duradouros com as comunidades ou países de origem” (STEIL, WALKER, 2012, p. 159; ver também LEVITT, SCHILLER, 2004). Em relação aos fiéis, aparentemente eles estão dispostos a abrir mão da predominância do idioma português nas pregações, no intuito de manter os jovens da segunda e terceira gerações na igreja.

Vimos que a igreja como um “pedacinho do Brasil” serve a vários propósitos como, por exemplo: atrair novos fiéis; manter os já conquistados; preservar características positivas acerca do Brasil no imaginário da comunidade; proporcionar bem-estar linguístico e cultural ao migrante e ensinar valores cívicos nacionais aos jovens da segunda-geração de migrantes. Assim, podemos dizer que ser um “pedacinho do Brasil” é a maior dádiva (MAUSS, 2003) que a igreja fornece aos brasileiros. Porém, esta pode gerar conflito quando o que está em jogo são questões de assimilação cultural. Vimos alguns depoimentos que responsabilizavam a igreja pelo impedimento a uma maior integração entre migrantes à cultura local. Segundo um entrevistado, o único esforço da igreja para uma maior assimilação cultural dos brasileiros é o fornecimento, de vez em quando, de aulas de inglês. Por outro lado, existe conflito também quando a dádiva oferecida pela igreja não é reconhecida pelo fiel. Neste caso, a justificativa por parte do fiel é também relativa à assimilação. Para este, não frequentar a igreja brasileira o libera para buscar igrejas norte-americanas e, consequentemente, estabelecer vínculos sociais com a população local.

Diante do exposto, algumas perguntas surgem. Primeiro qual será o papel da segunda e terceira gerações na continuidade das igrejas de Austin? A Igreja Batista aparentemente já tem feito um trabalho no sentido de evitar a evasão destes jovens. A Assembleia, por outro lado, ainda não teve a chance de estabelecer estratégias para segurar sua segunda geração, uma vez que estes ainda são crianças, embora lhes dedique atenção especial através de atividades direcionadas. Será que a Assembleia será tão bem sucedida quanto a Batista está sendo? Pesquisas têm apontado para uma maior prática religiosa dos jovens da segunda geração, principalmente entre aqueles de religiões transplantadas (Budismo, Hinduísmo, Islamismo) para os EUA. Isto tem acontecido principalmente pelo medo que estes jovens têm de perderem suas raízes culturais (LEVITT, 2009). Entre os cristãos, parece que não é diferente. Em uma pesquisa junto aos da segunda geração de coreanos, Chong (1998, p. 267) descobriu que existe um grande interesse da segunda e demais gerações de coreanos nos EUA em preservar sua “cultura e etnia”, não apenas para eles, mas para seus filhos e netos. Estes coreanos poderiam estar em qualquer igreja de “brancos” norte-americanos, mas escolheram uma igreja coreana para cultuar a Deus.

Levando em consideração que a segunda geração de brasileiros da Igreja Batista de Austin⁷⁸ ainda está em processo de emancipação de seus pais, cremos dever ainda esperar alguns anos para saber o que irá acontecer com esta igreja no futuro. Todavia, acredito que, como em outras comunidades étnicas religiosas nos EUA, a igreja brasileira irá se amoldar à sua nova realidade e irá permanecer sendo um “pedacinho do Brasil” para todos os brasileiros, independente da geração, e estrangeiros que dela participarem. Contudo, neste caso, acreditamos que a língua portuguesa terá um lugar secundário e não mais primário, como atualmente.

⁷⁸ Os da Assembleia ainda são crianças, o que cria uma incógnita ainda maior sobre o futuro da mesma se o fluxo migratório permanecer em baixa.

REFERÊNCIAS

ANDRADE, Leila Lomba de. Negotiating from the Inside: Constructing Racial and Ethnic Identity in Qualitative Research. **Journal of Contemporary Ethnography**, [s.l.], v. 29, n. 3, p.268-290, jun. 2000. Disponível em: <DOI: 10.1177/089124100129023918>. Acesso em: 20 Dez. 2013.

AKINS, Scott; RUMBAUT, Rubén G.; STANSFIELD, Richard. Immigration, Economic Disadvantage, and Homicide: A Community-level Analysis of Austin, Texas. **Homicide Studies**, [s.l.], v. 13, n. 3, p.307-314, 20 ago. 2009. Disponível em: <DOI: 10.1177/1088767909336814>. Acesso em: 10 Dez. 2013.

ALVES, José Cláudio Souza. Immigrant Regime of Production: the state, political mobilization, and religious and business networks among Brazilian in south Florida. In: WILLIAMS, Philip J.; STEIGENGA, Timothy J.; VÁSQUEZ, Manuel A. (Eds.). **A Place to Be: Brazilian, Guatemalan, and Mexican immigrants in Florida**. New Brunswick, New Jersey, London: Rutgers University Press, 2009. Loc 1883- Loc 2204 edição Kindle.

AOKI, Tamotsu. Aspects of Globalization in Contemporary Japan. In: BERGER, Peter L.; HUNTINGTON, Samuel P. **Many Globalizations: Cultural Diversity in the Contemporary World**. Oxford: Oxford University Press, 2002. p. 68-88.

ASSIS, Gláucia de Oliveira. A fronteira México-Estados Unidos: entre o sonho e o pesadelo - as experiências de e/igrantes em viagens não autorizadas no mundo global. **Cad. Pagu**, Campinas, n. 31, Dec. 2008. Disponível em <<http://dx.doi.org/10.1590/S0104-83332008000200011>>. Acesso em: 10 Dez. 2013.

BASCH, Linda; SCHILLER, Nina Glick; BLANC, Cristina Szanton. **Nations Unbound: transnational projects, post-colonial predicaments and deterritorialized nation-states**. London and New York: Routledge, 1994.

BAUMANN, Martin. Exile. In: KNOTT, Kim; MCLOUGHLIN, Seán (Eds.). **Diasporas: Concepts, intersections, identities**. London/New York: Zed Books, 2010. p. 19-23.

BESERRA, Bernadete. A latinidade na experiência dos imigrantes brasileiros em Los Angeles. In: BRAGA, Elza Maria Franco. **América Latina: Transformações Econômicas e Políticas**. Fortaleza: Editora UFC, 2003. p. 234-250.

_____, Bernadete. **Brasileiros nos Estados Unidos: Hollywood e outros sonhos**. Fortaleza/São Paulo/Santa Cruz: UFC/UNISC/HUCITEC, 2005.

BEYER, Peter. **Religions in Global Society**. London And New York: Routledge, 2006.

BITUN, Ricardo. Nomadismo Religioso: trânsito religioso em questão. **Horizonte**. Belo Horizonte, v. 9, n. 22, p.493-503, jul/set 2011.

BLANES, Ruy Llera. The atheist anthropologist: Believers and non-believers in anthropological fieldwork. **Social Anthropology**, United Kingdom, v. 14, n. 2, p.223-234, jun. 2006. Disponível em: <doi:10.1017/S0964028206002552>. Acesso em: 20 dez. 2013.

BRASIL, MINISTÉRIO DAS RELAÇÕES EXTERIORES (Comp.). **Brasileiros no Mundo: Estimativas 2012**. Disponível em: <<http://www.brasileirosnomundo.itamaraty.gov.br>>. Acesso em: 13 ago. 2013.

BRUBAKER, Rogers. The 'diaspora' diaspora. **Ethnic and Racial Studies**. London, p. 3-7. Spring 1991.

BRUNEAU, Michel. Diasporas, transnational spaces and communities. In: BAUBÖCK, Rainer; FAIST, Thomas (Eds.). **Diaspora and Transnationalism: Concepts, Theories and Methods**. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2010. p. 35-50.

BRUNN, Stanley D.; WEBSTER, Gerald R.; ARCHER, J. Clark. The Bible Belt in a Changing South: Shrinking, Relocating, and Multiple Buckles. **Southeastern Geographer**, North Carolina, v. 51, n. 4, p.513-549, Winter 2011. Disponível em: <DOI: 10.1353/sgo.2011.0040>. Acesso em: 10 Dez. 2013.

BUTLER, Kim D..Defining Diaspora, Refining a Discourse. **Diaspora: A journal of transnational studies**, Toronto, p. 189-219. Fall 2001.

BRZOZOWSKI, Jan. Migração internacional e desenvolvimento econômico. **Estudos Avançados**, São Paulo, v. 26, n. 75, p.137-156, ago. 2012. Disponível em: <10.1590/S0103-40142012000200009>. Acesso em: 25 set. 2013.

CARVALHO, José Murilo de. O motivo edênico no imaginário social brasileiro. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**. São Paulo, v. 13, n. 38, p.63-79, out. 1998.

CASTLES, Stephen. Understanding Global Migration: A Social Transformation Perspective. **Journal of Ethnic and Migration Studies**, London, p. 1565-1586. 23 jun. 2010.Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1080/1369183X.2010.489381>>. Acesso em: 24 jul. 2013.

_____, Stephen.The Forces Driving Global Migration. **Journal of Intercultural Studies**, London, p. 122-140. 10 maio 2013. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1080/07256868.2013.781916>>. Acesso em: 19 jul. 2013.

CAVALCANTI, H. B.; SCHLEEF, Debra. The Case for Secular Assimilation?: The Latino Experience in Richmond, Virginia. **Journal for The Scientific Study of Religion**, v. 44, n. 4, p.473-483, 11 nov. 2005. Disponível em: <10.1111/j.1468-5906.2005.00298.x>. Acesso em: 20 set. 2013.

CHONG, Kelly H. What it means to be Christian?: The role of religion in the construction of ethnic identity and boundary among second-generation Korean Americans. **Sociology of Religion**, Oxford, v. 59, n. 3, p. 259-286, 1998.

COHEN, Robin. **Global Diasporas: An introduction**. 2. ed. London and New York: Routledge, 2009.

DAHINDEN, Janine. The dynamics of migrants' transnational formations: Between mobility and locality. In: BAUBÖCK, Rainer; FAIST, Thomas. **Diaspora and Transnationalism: Concepts, Theories and Methods**. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2010. p. 51-71.

DAMATTA, Roberto. **O que faz o brasil, Brasil?** Rio de Janeiro: Rocco, 1984

DAWSON, Lorne L. Anti-Modernism, Modernism, and Post Modernism: Struggling with the Cultural Significance of New Religious Movements. **Sociology of Religion**, v. 59, n. 2, p. 131-156, 1998. Disponível em: <<http://socrel.oxfordjournals.org>> Acesso em: 13 Ago. 2013.

DELYSER, Dydia. “Do You Really Live Here?”: Thoughts on Insider Research. **Geographical Review**, [s.l.], v. 91, n. 1/2, p.441-453, Jan/Abr 2001.

DUFOIX, Stéphane. **Diasporas**. Berkeley Los Angeles London: University of California Press, 2008

FAIST, Thomas. The Transnational Social Spaces of Migration. In: COMCAD WORKING PAPER SERIES, 10, 2006, Bremen. **Working Papers - Center on Migration, Citizenship and Development**. Bremen: Comcad, 2006. p. 1 - 8.

_____, Thomas. Diaspora and Transnationalism: What kind of dance partners?. In: BAUBÖCK, Rainer; FAIST, Thomas (Eds.). **Diaspora and Transnationalism: Concepts, Theories and Methods**. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2010. p. 9-34.

_____, Thomas; FAUSER, Margit; REISENAUER, Eveline. **Transnational Migration**. Cambridge: Polity Press, Kindle Edition 2013.

FUSCO, Wilson. A Formação de Comunidades-Filhas no Fluxo de Brasileiros para os Estados Unidos. **São Paulo em Perspectiva**, São Paulo, v. 19, n. 3, p.55-63, Jul/Set 2005.

GUARNIZO, Luis Eduardo; PORTES, Alejandro; HATLLER, William. Assimilation and Transnationalism: Determinants of Transnational Political Action among Contemporary Migrants. **American Journal of Sociology**, Chicago, p. 1211-1248. maio 2003.

KEPHART, Janice. **H.R. 3039, The Welcoming Business Travelers and Tourists to America Act of 2011**. Disponível em: <<http://www.cis.org/Testimony/JaniceKephart-Welcoming-Tourists-Travelers-Hearing-051712>>. Acesso em: 14 set. 2013.

LABAREE, Robert V. The risk of 'going observationalist': negotiating the hidden dilemmas of being an insider participant observer. **Qualitative Research**, London, Thousand Oaks, Ca and New Delhi, v. 2, n. 1, p.97-122, abr. 2002. Disponível em: <DOI: 10.1177/1468794102002001641>. Acesso em: 20 dez. 2013.

LANNA, Marcos. Nota sobre Marcel Mauss e o ensaio sobre a dádiva. **Revista de Sociologia Política**, Curitiba, n. 14, p.173-194, 14 jun. 2000. Disponível em: <10.1590/S0104-44782000000100010>. Acesso em: 26 set. 2013.

LEVITT, Peggy. Between God, Ethnicity, and Country: An Approach to the Study of Transnational Religion. In: TRANSNATIONAL MIGRATION: COMPARATIVE PERSPECTIVES, 01-13., 2001, New Jersey. **Workshop**. New Jersey: Princeton, 2001. p. 2 – 31.

_____, Peggy. **God has no Passport: defining the boundaries of belonging**. Harvard Divinity Bulletin, Massachusetts, v. 34, n. 3, p. 44-57, 2006.

_____, Peggy. Keeping feet in both worlds: transnational practices and immigrant incorporation in the United States. In: JOPPKE, Christian; MORAWSKA, Ewa. **Toward Assimilation and Citizenship: Immigrants in liberal Nation-States**. New York: Palgrave Macmillan, 2003. p. 177-194.

_____, Peggy. Roots and Routes: Understanding the Lives of the Second Generation Transnationally. **Journal of Ethnic and Migration Studies**, v. 35, n. 7, p.1225-1242, ago. 2009. Disponível em: <10.1080/13691830903006309>. Acesso em: 28 set. 2013.

LEVITT, Peggy; DEWIND, Josh; VERTOVEC, Steven. International Perspectives on Transnational Migration: An Introduction. **International Migration Review**, New York, v. 37, n. 3, p. 565-575. 23 fev., 2006. Disponível em: <DOI: 10.1111/j.1747-7379.2003.tb00150.x>. Acesso em: 20 ago. 2013.

LEVITT, Peggy; JAWORSKY, B. Nadya. Transnational Migration Studies: Past Developments and Future Trends. **Annual Review of Sociology**, California, v. 33, p. 129-156. 18 Apr. 2007. Disponível em: <10.1146/annurev.soc.33.040406.131816>. Acesso em: 20 ago. 2013.

LEVITT, Peggy; SCHILLER, Nina Glick. Conceptualizing Simultaneity: A Transnational Social Field Perspective on Society. **International Migration Review**, New York, v. 38, n. 3, p. 1002-1039. Fall 2004. Disponível em: <DOI: 10.1111/j.1747-7379.2004.tb00227.x>. Acesso em: 22 ago. 2013.

LEWGOY, Bernardo. Entre herança europeia e hegemonia brasileira: notas sobre o novo kardecismo transnacional. In: ORO, Ari Pedro; STEIL, Carlos Alberto; RICKLI, João. **Transnacionalização Religiosa: Fluxos e redes**. São Paulo: Terceiro Nome, 2012. p. 101-121.

LIMA, Álvaro. **Brasileiros na América: Quem somos? Quantos somos? Onde vivemos? O que fazemos?**. Disponível em: <http://www.digaai.org/wp/pdfs/Brazilians_in_the_US_portugues.pdf>. Acesso em: 12 set. 2013.

MORAWSKA, Eva. **A Sociology of Immigration: (Re)Making Multifaceted America**. Great Britain: Palgrave Macmillan, 2009.

MARCUS, Allan P.. **Brazilian Immigration to the United States and the Geographical Imagination**. The Geographical Review, New York, v. 99, n. 4, p. 481-498, out. 2009.

_____. **Experiencing Ethnic Economies: Brazilian immigrants and returnees**. Journal of Immigrant & Refugee Studies, London, v. 9 n. 1, p. 57-81, fev. 2011.

MARGOLIS, Maxine L.. **Little Brazil**: Imigrantes brasileiros em Nova York. São Paulo: Papirus, 1994.

_____, Maxine L.. **Goodbye Brazil**: Émigrés from the land of soccer and samba. Madison and London: The University of Wisconsin Press, Kindle Edition, 2013.

MARTES, Ana Cristina Braga. Os imigrantes brasileiros e as igrejas em Massachusetts. In: REIS, Rossana Rocha; SALES, Teresa (Eds.). **Cenas do Brasil Migrante**. São Paulo: Boitempo Editorial, 1999. p. 87-122.

MARTINS, Paulo Henrique. A sociologia de Marcel Mauss: Dádiva, simbolismo e associação. **Revista Crítica de Ciências Sociais [online]**, [s.l.], n. 75, p.45-66, dez. 2005. Disponível em: <<http://rccs.revues.org/954>>. Acesso em: 05 Jan. 2014.

MARROW, Hellen. **To be or not to be (Hispanic or Latino): Brazilian racial and ethnic identity in the United States**. Ethnicities, London, Thousand Oaks, New Delhi, v. 3, n. 4, p. 427-464, 2003.

MAUSS, Marcel. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

O'CONNOR, Patricia. The conditionality of status: Experience-based reflections on the insider/outsider issue. **Australian Geographer**, [s.l.], v. 35, n. 2, p.169-176, 27 maio 2010. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1080/0004918042000249476>>. Acesso em: 20 dez. 2013.

ORTIZ, Renato. Introdução. In: Bourdieu: **Sociologia**. Coleção Grandes Cientistas Sociais. Org: Renato Ortiz. São Paulo, Ática, 1983.

_____, Renato. Globalização: notas sobre um debate. **Sociedade e Estado**, Brasília, p. 231-254. jan./abr. 2009. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/se/v24n1/a10v24n1.pdf>>. Acesso em: 01 set. 2013.

ORO, Ari Pedro; STEIL, Carlos Alberto; RICKLI, João. Introdução. In: ORO, Ari Pedro; STEIL, Carlos Alberto; RICKLI, João (Orgs.). **Transnacionalização Religiosa: fluxos e redes**. São Paulo: Terceiro Nome, 2012. p. 8-13.

PACE, Enzo. Religião e Globalização. In: ORO, Ari Pedro; STEIL, Carlos Alberto (Orgs.). **Globalização e Religião**. Petrópolis: Editora Vozes, 1997. p. 25-42.

PIERUCCI, Antônio Flávio. Religião como solvente: uma aula. **Novos estud. - CEBRAP**, São Paulo, n.75, July 2006. Disponível em <<http://dx.doi.org/10.1590/S0101-33002006000200008>>. Acesso em: 25 Ago. 2013.

PIERUCCI, Antônio Flávio. De olho na modernidade religiosa. **Tempo Social: Revista de Sociologia da USP**, São Paulo, v. 20, n. 2, p. 9-16, nov. 2008.

PORTES, Alejandro. Capital social: origens e aplicações na sociologia contemporânea. **Sociologia, Problemas e Práticas**. Oeiras, n.33, set. 2000. Disponível em:

<http://www.scielo.gpeari.mctes.pt/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0873-65292000000200007&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em: 21 jun. 2013.

_____, Alejandro. Conclusion: Theoretical Convergencies and Empirical Evidence in the Study of Immigrant Transnationalism. **International Migration Review**, New York, p. 874-892. set. 2003. Disponível em: <DOI: 10.1111/j.1747-7379.2003.tb00161.x>. Acesso em: 15 ago. 2013.

PORTES, Alejandro; RUMBAUT, Rubén G.. **Legacies: The Story of the Immigrant Second Generation**. Berkeley Los Angeles London: University Of California Press, 2001

REIS, Michele. Theorizing Diaspora: Perspectives on "Classical" and "Contemporary" Diaspora. **International Migration**, Oxford, p. 41-60. 2004.

RIBEIRO, Darcy. **O Povo Brasileiro: a formação e o sentido do Brasil**. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

RIBEIRO, Gustavo Lins. O que faz o Brasil, Brazil: Jogos identitários em São Francisco. In: REIS, Rossana Rocha; SALES, Teresa (Org.). **Cenas do Brasil Migrante**. São Paulo: Boitempo Editorial, 1999. p. 45-85.

RIBEIRO, Lucia. Religious Experiences Among BrazilianMigrants. **Remhu: Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana**, Brasília, v. 15, n. 28, p.71-85, 2007.

RITZER, George; STILLMAN, Todd. Assessing McDonaldization, Americanization and Globalization. In: BECK, Ulrich; SZNAIDER, Natan; WINTER, Rainer (Eds.). **Global America?: The Cultural Consequences of Globalization**. Liverpool: Liverpool University Press, 2003. p. 30-48.

ROCHA, Cristina. Two Faces of God: Religion and social class in the Brazilian diaspora in Sydney. In: KUMAR, P. Patrap (Org.). **Religious Pluralism in the Diaspora**. Leiden: Brill, 2006. p. 147-160.

ROCHA, Cristina; VÁSQUEZ, Manuel. Introduction: Brazil in the new global cartography of religion. In: ROCHA, Cristina; VÁSQUEZ, Manuel (Eds.). **The Diaspora of Brazilian Religions**. Leiden: Brill, 2013. p. 1-42.

SAFRAN, William. Diasporas in Modern Societies: Myth of homeland and return. **Diaspora: A journal of transnational studies**, Toronto, p. 83-99. Spring 1991. Disponível em: <<http://muse.jhu.edu/journals/dsp/summary/v001/1.1.safran.html>>. Acesso em: 10 ago. 2013.

_____, William. The Jewish Diaspora in Comparative and Theoretical Perspective. **Israel Studies**. Indiana, p. 36-60. spring 2005. Disponível em: <<http://muse.jhu.edu/journals/is/summary/v010/10.1safran.html>>. Acesso em: 18 ago. 2013.

SALES, Teresa. Identidade étnica entre imigrantes brasileiros na região de Boston, EUA. In: REIS, Rossana Rocha; SALES, Teresa (Org.). **Cenas do Brasil Migrante**. São Paulo: Boitempo Editorial, 1999. p. 17-44.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Os processos da globalização. In: SANTOS, Boaventura de Sousa (Org.). **A globalização e as Ciências Sociais**. 4. ed. São Paulo: Cortez Editora, 2011. p. 25-102.

SCHILLER, Nina Glick; BASCH, Linda; BLANC, Cristina Szanton. From Immigrant to Transmigrant: Theorizing transnational migration. **Anthropological Quarterly**, Washington, p. 48-63. jan. 1995.

SCHILLER, Nina Glick. A global perspective on transnational migration: Theorising migration without methodological nationalism. In: BAUBÖCK, Rainer; FAIST, Thomas (Eds.). **Diaspora and Transnationalism: Concepts, Theories and Methods**. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2010. p. 109-130

SHERINGHAM, Olivia. Brazilian Churches in London: Transnationalism of the middle. In: ROCHA, Cristina; VÁSQUEZ, Manuel (Org.). **The Diaspora of Brazilian Religions**. Leiden: Brill, 2013. p. 69-90.

_____, Olivia. Creating 'Alternative Geographies': Religion, Transnationalism and Everyday Life. **Geography Compass**, London, v. 11, n. 4, p.1678-1694, 5 nov. 2010. Disponível em: <10.1111/j.1749-8198.2010.00393.x>. Acesso em: 20 ago. 2013.

SIQUEIRA, Sueli. Mobilidade social: análise comparativa do retorno de brasileiros dos EUA e de Portugal. **Revista Migrações**. Lisboa, n. 5, p.135-154, out. 2009.

SMITH, Christian, Why Christianity Works? An Emotions-Focused Phenomenological Account. **Sociology of Religion**, London, 68:2, 165-178. 2007. Disponível em: <http://socrel.oxfordjournals.org>. Acesso em: 29 Ago. 2013.

SÖKEFELD, Martin. Mobilizing in transnational space: a social movement approach to the formation of diaspora. **Global Networks: a journal of transnational affairs**, Oxford, p. 265-284. 2006. Disponível em: <DOI: 10.1111/j.1471-0374.2006.00144.x>. Acesso em: 18 ago. 2013.

STEIL, Carlos Alberto; WALKER, Ana Paula Pimentel. Ser carismático e hispânico em San Diego, Califórnia. In: ORO, Ari Pedro; STEIL, Carlos Alberto; RICKLI, João (Comp.). **Transnacionalização Religiosa: Fluxos e redes**. São Paulo: Terceiro Nome, 2012. p. 157-186.

TÖLÖLYAN, Khachig. The Nation-State and Its Other: In lieu of a preface. **Diaspora: A journal of transnational studies**, Toronto, p. 3-7. Spring 1991. Disponível em: <<http://muse.jhu.edu/journals/dsp/summary/v001/1.1.tololyan.html>>. Acesso em: 16 ago. 2013.

_____, Khachig. Diaspora studies: Past, present and promise. In: IMI WORKING PAPER SERIES, 55., 2011, Oxford. **Oxford Diasporas Program**. Oxford: Oxford, 2012. p. 2 - 14.

TWEED, Thomas A. **Crossing and Dwelling: A Theory of Religion**. Cambridge and London: Harvard University Press, 2006.

_____, Thomas A. On Moving Across: Translocative Religion and the Interpreter's Position. **Journal of the American Academy of Religion**, [s.l.], v. 70, n. 2, p.253-277, jun. 2002.

VÁSQUEZ, Manuel A.; MARQUARDT, Marie Friedmann. **Globalizing the Sacred: Religion across the Americas**. New Brunswick, New Jersey, And London: Rutgers University Press, 2003.

VÁSQUEZ, Manuel A. Beyond Homo *Anomicus*: interpersonal networks, space, and religion among Brazilians in Broward county. In: WILLIAMS, Philip J.; STEIGENGA, Timothy J.; VÁSQUEZ, Manuel A.. **A Place to Be: Brazilian, Guatemalan, and Mexican immigrants in Florida**. New Brunswick, New Jersey, London: Rutgers University Press, 2009. Loc 502-Loc 865, Edição Kindle.

_____, Manuel A.. Diasporas and religion. In: KNOTT, Kim; MCLOUGHLIN, Seán (Eds.). **Diasporas: Concepts, intersections, identities**. London/New York: Zed Books, 2010. p. 128-133.

VERTOVEC, Steven. Conceiving and Researching Transnationalism. **Ethnic and Racial Studies**, London, v. 22, n. 2, p. 447-462, jan. 1999.

_____, Steven. Migration and other Modes of Transnationalism: Towards conceptual cross-fertilization. **International Migration Review**. New York, p. 641-665. Fall 2003.

_____, Steven. Migrant Transnationalism and Modes of Transformation. **International Migration Review**. New York, v. 38, n. 3, p. 970-1001. Fall 2004.

_____, Steven. **Transnationalism**. London And New York: Routledge, 2009.

WALDINGER, Roger. Between “Here” and “There”: Immigrant Cross-Border Activities and Loyalties. **International Migration Review**, London, v. 42, n. 1, p.3-29, 5 mar. 2008. Disponível em: <10.1111/j.1747-7379.2007.00112.x>. Acesso em: 27 set. 2013.

Anexos:

Anexo 1: Boletins e anúncios de eventos



PIBBaustin
Primeira Igreja Batista Brasileira em Austin

1006 E. YAGER LN # a-101-Austin- TX - 78753- Senior Pastor: [REDACTED] Fone: (512) 736. [REDACTED] Ano XII - nº 462 - 28 de Abril de 2013

Programação regular da Igreja: SABADO 07:00 P.M. - Reuniao dos jovens - NG Domingo 09:30 A.M. - Escola Bíblica Dominical 10:30 A.M. - Culto Matutino de Adoração 07:00 P.M. - Culto Vespertino. Quinta-feira 07:30 P.M. - Culto de Intercessão / Ensaio da equipe de louvor.	Escola Bíblica Dominical Berçário (0 - 4 anos) Depart. Infantil Adolescentes Jovens Adultos Preparação para o Batismo	MISSÕES Ministério da Igreja voltado para dar apoio a Projetos Missionários sem fronteiras culturais. Marrocos, Quênia, Niger, China, Tocantins e Amazônia, são os campos alcançados até o momento.
--	---	--

HOJE
ALMOÇO NA IGREJA
 (Para angariar fundos para a construção)
 Valor US\$ 10.00 por pessoa



ENCONTRO DE MULHERES
DIA 17 DE MAIO
7:30PM
ANOTE NA SUA AGENDA!!!



ACAMPAMENTO DE JOVENS!!
FAÇAM SUA INSCRIÇÃO
 24 A 26/MAIO
 Highland Lakes Camp & Conference Center
 5902 Pace bend Road N
 Spicewood Texas 78669
www.highlandlakescamp.org



Paixão e Transformação

ENCONTRO DE HOMENS
DIAS 03 E 04 DE MAIO
 Highland Lakes Camp & Conference Center
 5902 Pace bend Road N
 Spicewood Texas 78669
www.highlandlakescamp.org



Palestras - Futebol - Piscina - Churrasco



1006 E. YAGER LN # a-101-Austin- TX - 78753- Senior Pastor: [REDACTED] Fone: (512) 736. [REDACTED] Ano XII - n° 465 - 19 de Maio de 2013

Programação regular da Igreja: SABADO 07:00 P.M. - Reuniao dos jovens - NG Domingo 09:30 A.M. - Escola Bíblica Dominical 10:30 A.M. - Culto Matutino de Adoração 07:00 P.M. - Culto Vespertino. Quinta-feira 07:30 P.M. - Culto de Intercessão / Ensaio da equipe de louvor.	Escola Bíblica Dominical Berçário (0 - 4 anos) Depart. Infantil Adolescentes Jovens Adultos Preparação para o Batismo	MISSÕES Ministério da Igreja voltado para dar apoio a Projetos Missionários sem fronteiras culturais. Marrocos, Quênia, Niger, China, Tocantins e Amazônia, são os campos alcançados até o momento.
--	---	--

**PASSEIO DE BALSA
NA REPRESA**

DIA 03 DE AGOSTO

DAS 1:00PM às 8:00PM

VAGAS LIMITADAS!!

**FAÇA SUA RESERVA COM
PAULO E ANDRÉIA**

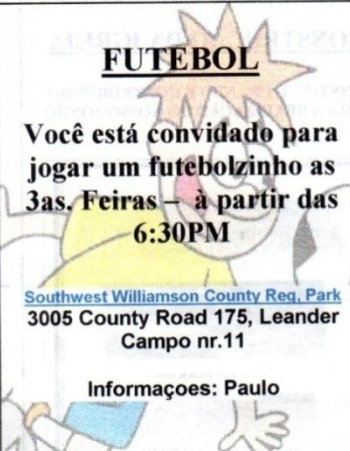


FUTEBOL

**Você está convidado para
jogar um futebolzinho as
3as. Feiras - à partir das
6:30PM**

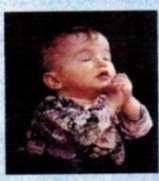
[Southwest Williamson County Reg. Park](#)
3005 County Road 175, Leander
Campo nr.11

Informações: Paulo



**MINISTÉRIO DE
INTERCESSÃO**

**REUNIÃO TODAS AS
QUINTAS-FEIRAS
ÀS 7:30 PM**



**ACAMPAMENTO DE
JOVENS!!**

FAÇA SUA INSCRIÇÃO

24 A 26/MAIO
Highland Lakes Camp & Conference Center
5902 Pace bend Road N
Spicewood Texas 78669
www.highlandlakescamp.org
Paixão e Transformação



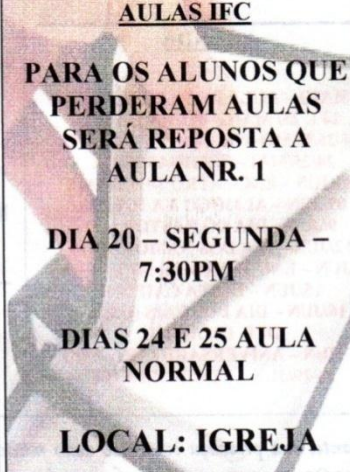
AULAS IFC

**PARA OS ALUNOS QUE
PERDERAM AULAS
SERÁ REPOSTA A
AULA NR. 1**

**DIA 20 - SEGUNDA -
7:30PM**

**DIAS 24 E 25 AULA
NORMAL**

LOCAL: IGREJA



VEM AÍ

**A NOSSA FESTA
CAIPIRA!!!**



Dia 15 de junho - 3:00PM

Anexo 2: Panfleto da organização missionária “Walk Worthy”, que realiza viagens constantes ao Brasil e Cartões de apresentação do pastor Pedro (a direita e acima) e do pastor João (a direita e abaixo).



Anexo: 3 Fotos diversas



Retiro espiritual para homens da Igreja Batista de Austin



Retiro espiritual para homens da Igreja Batista de Austin



Retiro espiritual para homens da Igreja Batista de Austin



Banner da Assembleia



Banner da Assembleia



Identificação da Assembleia



Frente da Batista



Momento de louvor da Assembleia



Pregando na Assembleia



Jovens tocando no culto da Batista



Culto na Assembleia

Anexo 4: Roteiro de Entrevista e Questionários

Questionário para pesquisa de campo

Perguntas gerais

1. Em que ano você chegou aos EUA? _____
2. Sexo: M () F ()
3. Idade: _____
4. Estado civil antes de chegar aos EUA: _____
5. Estado civil atual: solteiro/a () casado/a () divorciado/a () viúvo/a ()
6. Mesmo cônjuge do Brasil? Sim () Não ()
7. Seu cônjuge é brasileiro? Sim () Não ()
8. Se não: Qual o país de origem de seu cônjuge? _____
9. Filhos? Sim () Não () Quantos? _____
10. Seus filhos nasceram: nos EUA () no Brasil () tenho filhos nascidos nos dois países ()
11. Qual Estado brasileiro você nasceu? _____
12. Qual Estado brasileiro você residia antes de migrar para os EUA? _____
13. Escolaridade:
Pós graduação () superior completo () médio completo () médio incompleto ()
Básico ()
14. Ocupação: Estudante ()
15. Qual seu nível de inglês: Fluente () Bom () Ruim () Não falo inglês ()
16. Qual idioma você se comunica a maior parte do seu dia:
Inglês () Português () Espanhol ()
17. Você já viveu em outra cidade nos EUA? Sim () Não ()
18. Se sim: Onde? _____ Por quanto tempo? _____
19. Você é legalizado? Sim () Não ()
Visto e permanência válidos () Green card () Cidadão ()
20. Você está satisfeito com sua vida nos EUA? Sim () Não ()
21. Você pensa em voltar a viver no Brasil? Sempre () Nunca () As vezes ()
22. Você se considera apenas brasileiro ou um híbrido (brasileiro e americano)? Somente brasileiro () híbrido entre brasileiro e americano ()
23. Você faz questão das pessoas saberem que você é brasileiro? Sim () Não ()
Como: camisas da seleção () falando português alto ()
outro _____
24. Você acompanha as notícias do Brasil? Sim () Não ()
25. Qual o principal meio de notícias?
TVs brasileiras por assinatura () Internet () amigos no Brasil ()
26. Você envia dinheiro para o Brasil? Sim () Não ()
27. Você tem compromissos financeiros mensais no Brasil? Sim () Não ()
28. O motivo de sua vinda aos EUA foi: _____
29. Você gosta do seu emprego? Sim () Não ()

30. Você trabalharia no mesmo tipo de emprego no Brasil? Sim () Não ()

Perguntas sobre sua religião

1. Você é membro desta igreja ou visitante? Membro () Visitante ()
2. Se visitante: Qual a sua igreja? Não sou crente () Sou crente da igreja _____
3. Você já era crente quando chegou aos EUA? Sim () Não ()
4. Da mesma denominação que está agora? Sim () Não ()
5. Se não: Qual a sua denominação no Brasil? _____
6. Você frequentaria esta denominação se estivesse vivendo no Brasil? Sim () Não ()
Por quê: _____
7. Você exerce algum ministério nesta igreja? Sim () Não ()
8. Se sim: Qual? _____
9. Você acha que esta igreja tem te ajudado a viver melhor em um país estrangeiro? Sim () Não ()
10. Você se sente acolhido por esta comunidade? Sim () Não ()
11. Se não: Por quê? _____
12. Você mantém contato com os líderes de sua igreja no Brasil? Sim () Não ()
13. A igreja te faz sentir mais próximo do Brasil? Sim () Não ()
14. Por quê? _____
15. Existe harmonia entre as igrejas brasileiras aqui em Austin?
Sim () Não ()
16. Por quê? _____
17. A sua vinda aos EUA envolve algum tipo de sinal divino?
Sim () Não ()
18. Você tem filhos que frequentam outra igreja? Sim () Não ()
19. Se sim: Qual _____
20. Você se sente responsável em ajudar os menos favorecidos no Brasil? Sim () Não ()
21. Você assiste a programas religiosos no Brasil pela TV ou Internet?
Sim () Não ()

Roteiro de entrevista

1. Identificação pessoal – nome, idade, cidade de nascimento.
2. História pessoal e história da igreja que lidera
3. Há quanto tempo está à frente da igreja?
4. Oportunidade de migrar para os EUA, como foi?
5. Vínculo com a denominação no Brasil
6. Quantos membros ou congregados existem hoje em sua igreja?
7. Quais são as estratégias da igreja para ganhar novos membros e manter os existentes?
8. Existe algum tipo de serviço de ajuda aos imigrantes em situação irregular?
9. A igreja é autossustentável ou a denominação no Brasil envia dinheiro para aluguel, salários, etc.?
10. A igreja envia dinheiro para a denominação no Brasil?
11. Há interesse em alcançar outros grupos étnicos ou apenas brasileiros?
12. Existem cultos em inglês ou espanhol? Quem está à frente destes cultos? Existe tradução simultânea?
13. Como as igrejas americanas veem este trabalho da igreja brasileira? Existe parceria? Ajuda financeira?
14. Existe ecumenismo nesta igreja?
15. Como você aborda os crentes de outras denominações que decidem participar desta igreja?
16. O que a igreja ensina acerca de pecado, ilegalidade, mentira?
17. Existem conflitos entre sua igreja e outras igrejas brasileiras?
18. Existe muita rotatividade de membros? Quantos brasileiros vivem em Austin?
19. Quais as causas mais comuns da saída de membros para outras igrejas?
20. Qual o futuro das igrejas para imigrantes? Como o senhor mantém os filhos de imigrantes (nascidos nos EUA) dentro de sua igreja?
21. Como manter os da segunda geração na igreja sem ferir os princípios da primeira?
22. Existem estrangeiros congregando com vocês? De onde?
23. Como jovens imigrantes encontram parceiros para casamento? E jovens de segunda geração?

Roteiro de entrevista (fiéis)

Qual o significado da vida nos EUA?

Qual sua relação com o Brasil? Existe contato frequentes com amigos e/ou familiares?

Você acha que os brasileiros em Austin são unidos?

Você já foi ao Brasil depois que chegou aos EUA?

Você tem mais bons amigos dentro da igreja ou fora dela?

Você se sentiu ajudado pelas pessoas do grupo quando chegou aos EUA?

Onde você pertence?

O que são saudades?

Qual o maior problema do imigrante?

Qual o maior sonho do imigrante?