

# Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white, sans-serif font centered within a solid blue rectangular background.

## Reconfiguração da identidade religiosa em contexto migratório [Reconfiguration of religious identity in the migratory context]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Article
Authors	Marinucci, Roberto
Publisher	Universidade Metodista de São Paulo
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-07-01 19:51:30
Link to Item	<a href="http://hdl.handle.net/20.500.12424/195956">http://hdl.handle.net/20.500.12424/195956</a>

# Reconfiguração da identidade religiosa em contexto migratório

*Roberto Marinucci*

## Resumo

O trânsito religioso, entendido como mudança de afiliação religiosa e reconfiguração do paradigma de pertencimento, é um fenômeno cada vez mais comum no Brasil contemporâneo. A identidade religiosa, longe de ser uma herança, é interpretada hoje como uma realidade maleável, transitória, em constante construção e desconstrução. Este artigo visa analisar os fatores que interferem na constante reconfiguração do universo religioso, focando a reflexão principalmente na relação entre mobilidade geográfica – migração – e mobilidade religiosa: de que maneira o deslocamento geográfico afeta a identidade religiosa da pessoa? Partindo de uma pesquisa realizada pelo Centro Scalabriniano de Estudos Migratórios junto a migrantes urbanos em quatro áreas geográficas – Caxias do Sul/RS, Aracaju, Manaus e Distrito Federal e entorno – o autor infere que a condição migratória, por diferentes razões, incentiva a reconfiguração da identidade religiosa, tanto no sentido de mudança de afiliação quanto no sentido de redefinição do paradigma de pertencimento.

**Palavras-chave:** migrações; conversão; trânsito religioso; identidade religiosa

## Reconfiguration of religious identity in the migratory context

### Abstract

The religious transit, understood as a change of religious affiliation and reconfiguration of the paradigm of belonging, is an increasingly common phenomenon in contemporary Brazil. The religious identity, far from being a legacy, is interpreted today as a reality which is malleable, transient, in constant construction and deconstruction. This article aims to analyze factors that have influence on the constant reconfiguration of the religious universe, with special focus on the relation between geographic mobility – migration – and religious mobility: how geographic mobility affects the person's religious identity? From a research held by CSEM (Centro Scalabriniano de Estudos Migratórios) with urban migrants in four geographic areas - Caxias do Sul/RS, Aracaju, Manaus e Distrito Federal and surroundings – the author infers that the migratory condition, due

---

\* E-mail: robertoro66@bol.com.br

to different reasons, encourages the religious identity reconfiguration, in the sense both of affiliation change and redefinition of the paradigm of belonging.

**Keywords:** migration; conversion; religious transit; religious identity

## **Reconfiguração de la identidad religiosa en contexto migratorio**

### **Resumen**

El tránsito religioso, entendido como cambio de afiliación religiosa y reconfiguración del paradigma de pertenencia, es un fenómeno cada vez más común en el Brasil contemporáneo. La identidad religiosa, lejos de ser una herencia, es interpretada hoy como una realidad maleable, transitoria, en constante construcción y reconstrucción. Este artículo se propone analizar los factores que interfieren en la constante reconfiguración del universo religioso, focalizando la reflexión principalmente en la relación entre movilidad geográfica – migración – y movilidad religiosa: de qué manera trasladarse a otro lugar afecta la identidad religiosa de la persona? Partiendo de una investigación realizada por el Centro Scalabriniano de Estudios Migratorios entre migrantes urbanos en cuatro áreas geográficas – Caxias do Sul/RS, Aracaju, Manaus y Distrito Federal y su entorno – el autor infiere que la condición migratoria, por diferentes razones, incentiva la reconfiguración de la identidad religiosa, tanto en el sentido del cambio de filiación como en el sentido del paradigma de pertenecimiento.

**Palabras clave:** migraciones, conversión, tránsito religioso, identidad religiosa

O debate internacional sobre questões religiosas assumiu, recentemente, um novo e inesperado fôlego. Há alguns anos, em época de suposto secularismo, acreditava-se – principalmente no meio dos ambientes laicistas – no gradativo e inexorável abandono das crenças religiosas e na concomitante afirmação do ateísmo e do agnosticismo. Modernidade e secularismo eram tidos como duas faces de uma única moeda: o processo de modernização acarretaria, necessariamente, um radical arrefecimento da religiosidade dos povos e o fim do poder das instituições religiosas.

Essa interpretação do processo histórico, no entanto, talvez brotasse mais de um anseio do que de uma objetiva análise da realidade. Com efeito, elites intelectuais europeias, diante de um continente dilacerado por séculos de conflitos religiosos, viam na modernidade e seus valores um caminho alternativo para superar o fundamentalismo e a violência de matriz denominacional. A dimensão religiosa seria destinada, pois, a acabar ou, então, a permanecer enclausurada no foro íntimo do ser humano, sem nenhuma repercussão pública.

Contudo, na segunda metade do século XX, vários acontecimentos evidenciaram, em nível internacional, como as religiões institucionais e a religiosidade dos povos permaneciam vivas e, inclusive, em crescimento,

sobretudo no que diz respeito a sua presença pública,<sup>1</sup> colocando em crise a teoria da secularização enquanto privatização do sagrado (LUCKMANN, 1973) e decadência da religiosidade do ser humano moderno (cf. ACQUA-VIVA, 1981).

Mais recentemente, outros eventos, por diferentes razões, acabaram corroborando essa “desprivatização” (CASANOVA, 2000) do sagrado. Entre eles cabe citar: os debates, ainda atuais, relativos à integração da Turquia à União Europeia; as polêmicas sobre a inclusão do cristianismo no Preâmbulo da Constituição da União Europeia; o assim chamado *affaire du foulard* e a questão dos símbolos religiosos na França; as reações decorrentes às declarações do papa Bento XVI sobre islamismo na universidade de Ratisbona, em 2006; as recentes polêmicas sobre a construção de um centro islâmico em Nova Iorque nas proximidades de onde surgiam as Torres Gêmeas do World Trade Center.

Além disso, desde o final do século XX, registra-se o aumento de um fenômeno considerado impensável ainda há algumas décadas: a conversão religiosa de ateus e agnósticos e, de forma mais geral, o expressivo aumento de catecúmenos adultos. Dito de outra forma, não só as religiões continuam tendo espaço e influência na esfera pública, mas constata-se uma redescoberta da dimensão religiosa, inclusive entre indivíduos criados em ambientes laicistas ou indiferentes à dimensão religiosa.

É importante frisar, no entanto, que a presença pública e privada da religião assumiu, na atualidade, características marcadamente diferentes em relação ao passado. Pelo menos no mundo ocidental, houve um processo de “desregulamentação” (HERVIEU-LÉGER, 2003, p. 34) religiosa que provocou a desinstitucionalização e individualização das crenças e dos paradigmas de pertencimento.

No interior deste amplo e complexo processo, gostaríamos de ressaltar apenas um aspecto: a legitimação e difusão do trânsito religioso. Com esta expressão entendemos três fenômenos: a mudança sincrônica e/ou diacrônica de afiliação religiosa, a reconfiguração do paradigma de pertencimento denominacional e o fenômeno da ‘bricolagem’, no sentido de circulação de ideias e crenças (ALMEIDA; RUMSTAIN). Há vários fatores que contribuem para a legitimação dessa mobilidade religiosa. Entre eles, gostaríamos de enfatizar a concepção da identidade típica do mundo moderno. Nas palavras de Bauman, um dos autores que mais se debruçaram sobre o assunto, a identidade, “antes

---

<sup>1</sup> Entre eles, cabe citar, a revolução islâmica do aiatolá Khomeini, o sindicato *Solidarnosc* na Polônia, o movimento libertador da igreja católica na América Latina e o crescimento da influência de grupos evangélicos conservadores na vida política dos Estados Unidos (Cf. CASANOVA, 2000, p. 7).

‘um projeto para toda a vida’, agora se transformou num atributo momentâneo. Uma vez planejada, não é mais construída para ‘durar eternamente’: precisa ser continuamente *montada e desmontada*” (BAUMAN, 2009, p. 22).

A dimensão religiosa não foge desse novo paradigma identitário. O trânsito de pessoas e crenças tornou-se regra. A afiliação religiosa é interpretada não mais como herança, e sim como uma escolha subjetiva e temporária. A ideia de conversão, entendida na ótica da exclusividade e irreversibilidade, não tem mais espaço no mundo líquido moderno. Como enfatiza Portella, “não é mais lógico possuir vínculos definitivos, perenes, exclusivos. O lógico é escolher, mudar, transpor, compor, enfim, movimentar-se” (PORTELLA AMADO, p. 35).

A mobilidade tornou-se *modus vivendi*. Espraiam-se as figuras do (crônico) ‘buscador religioso’ (STARK, BRAINBRIDGE, 2008), do ‘peregrino’ (HERVIEU-LÉGER, 2003). Portanto, o ser humano contemporâneo, enquanto sujeito de sua história, não renuncia à dimensão religiosa, mas a molda a partir da interação constante com uma pluralidade de ofertas simbólicas que, de alguma maneira, devem responder a seus desafios existenciais.

O Brasil não foge dessa conjuntura. A diversificação do campo religioso brasileiro intensificou-se principalmente pelo crescimento dos grupos evangélicos pentecostais e neopentecostais, bem como pelo gradativo aumento dos “sem religião”, que, conforme Almeida, constituem em sua maioria um segmento da população que, mesmo mantendo uma cosmovisão religiosa, não se identifica com nenhuma denominação específica, comprovando, assim, o supracitado processo de “desregulamentação” religiosa. Não há muitas estatísticas sobre conversões ou mudanças de afiliação denominacional. No entanto, uma referência é constituída pela pesquisa do CERIS “Mudança de religião no Brasil” (FERNANDES, s/d) realizada em 2004 através de 2.870 questionários aplicados em 23 capitais e 27 municípios. Conforme essa pesquisa, 23,4% dos entrevistados afirmaram ter mudado de religião desde que nasceram.

Neste trabalho, a questão do trânsito religioso é abordada a partir de uma variável: a mobilidade geográfica. Nas últimas décadas, no mundo inteiro, ocorreu uma intensificação dos deslocamentos geográficos de pessoas devido a vários fatores, entre os quais, nas palavras de Roberto Kurz (2005, p. 25-36), o surgimento, em âmbito planetário, de pequenos “oásis de produção” rodeados por imensos “desertos econômicos”; ou, nas palavras de Tzvetan Todorov (2010, p. 114), pelo aparecimento de “sociedades de provocação” que impelem ao consumo, mas, ao mesmo tempo, marginalizam grande parte da população mundial. Nesta perspectiva, é perfeitamente compreensível o desejo da massa sobrando ou, como diria Bauman, das pessoas “refugadas” (BAUMAN, 2004), de alcançar algumas migalhas das promessas da moder-

nidade globalizada, em busca da inclusão biológica – sobrevivência – e a inclusão social – plena cidadania planetária.

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

Neste ensaio queremos aprofundar, justamente, a relação entre mobilidade geográfica e mobilidade religiosa: de que maneira o deslocamento geográfico interage na reconfiguração do universo religioso da pessoa? Quais os nexos entre mobilidade geográfica e trânsito religioso? Recomeçar a própria vida em uma nova terra interfere na religiosidade da pessoa e em sua prática institucional? Se sim, de que forma?

Nosso ponto de partida para a reflexão sobre esse assunto é constituído por um estudo de campo realizado pelo Centro Scalabriniano de Estudos Migratórios de Brasília. A pesquisa foi desenvolvida em 2008/2009 com o objetivo de conhecer os fatores que caracterizam as mudanças identitárias de migrantes urbanos no que diz respeito a projeto migratório, valores, religião e fé, redes e relações sociais, trabalho e remessas. Para coletar os dados, utilizou-se um questionário aplicado em quatro áreas geográficas: Caxias do Sul/RS, Aracaju, Manaus e o Distrito Federal e entorno.<sup>2</sup>

A unidade de pesquisa foi o migrante urbano, interestadual ou intermunicipal, que residisse na região delimitada pela pesquisa entre 1 e 9 anos, com idade entre 16 e 60 anos, e que tivesse nascido em unidade da Federação diferente daquela onde residia atualmente ou em município da mesma unidade não limítrofe com a região escolhida para a pesquisa. A pesquisa não incluiu migrantes sazonais.<sup>3</sup>

---

<sup>2</sup> No caso do Distrito Federal e entorno, para a seleção das pessoas entrevistadas privilegiou-se as áreas que, por estudos anteriores, haviam sido reconhecidas como áreas de grande fluxo migratório. Assim, decidiu-se por três cidades da periferia do Distrito Federal (Santa Maria, Samambaia, Planaltina) e três cidades do Entorno (Novo Gama, Águas Lindas e Planaltina de Goiás).

<sup>3</sup> Para a escolha do migrante entrevistado, montou-se um esquema aleatório de busca da pessoa que se enquadrasse dentro do perfil exigido pela pesquisa, já definido anteriormente. Ao localizar-se uma residência com migrantes que atendessem aos critérios definidos para a pesquisa, a pessoa que havia encabeçado o projeto migratório foi a que respondeu ao questionário. Somente um questionário foi aplicado em cada residência. No total, foram entrevistados 150 migrantes no DF e em Manaus, 152 em Caxias do Sul e 125 em Aracaju.

Para nossa finalidade, vamos analisar as respostas do questionário relacionadas com a dimensão religiosa, dando ênfase, sobretudo, a duas perguntas abertas em que o entrevistado tinha que relatar as transformações ocorridas em sua vida de fé após a migração e, eventualmente, as razões do trânsito religioso. A partir desses dados, elaboramos alguns fatores que, conforme as respostas do questionário, incidem na mudança da identidade religiosa, evidenciando seus nexos com a migração.<sup>4</sup>

## **1. Dimensão emergencial: transitar como resposta a situações de crise**

Um primeiro fator que chama a atenção nos resultados da pesquisa é o expressivo número de entrevistados que atrela a mudança de afiliação religiosa à vivência de momentos de dificuldades ou crises existenciais. As breves respostas, em geral, sublinham como em “momentos decisivos” – para utilizar as palavras de Stark e Bainbridge (2008, p. 291) – foi determinante a proximidade e a solidariedade de membros do novo grupo religioso: “a igreja me deu apoio, me ajudou (...) particularmente quando tive problema de depressão por ter sido traída”; “foi a igreja que me ajudou num momento difícil”.

Em outros casos, ressalta-se a própria ação de Deus: “porque eu estava em enfermidade e Deus me curou: nossa fé que nos cura”; “como as dificuldades foram bastante, passei a crer mais no nosso senhor Jesus Cristo, porque eu sempre pedia ajuda a ele e era atendida”.

É quase óbvio afirmar que, em momentos de crise e privações, a pessoa seja incentivada a buscar respostas e soluções. É legítimo também sustentar que um ser humano que possui uma cosmovisão religiosa possa recorrer também ao auxílio de sua comunidade de fé ou ao contato direto com a transcendência. Podemos, enfim, supor que numa situação de crise, a necessidade urgente de superar o drama vivido, por vezes, possa impelir a pessoa a aceitar os eventuais custos pessoais e interpessoais da afiliação a um novo grupo. Enfim, em termos teóricos, situações de crise deveriam favorecer eventuais mudanças de afiliação religiosa.

Contudo, sobre essa questão existem fortes debates e questionamentos. Por exemplo, ao atrelar o trânsito a situações de crise, corre-se o risco de apresentar a mudança como sendo induzida ou até determinada por fatores conjunturais. Na realidade, para muitos convertidos, a situação de vulnerabilidade

---

<sup>4</sup> Existem algumas importantes variáveis que interferem no processo de definição da identidade religiosa que não vão ser diretamente abordadas neste trabalho. Entre elas, gostaria de mencionar apenas duas: as diferentes maneiras de interpretar o paradigma de pertencimento – e relativas exigências – entre as denominações religiosas; a diferente maneira de lidar com a questão religiosa por parte dos povos receptores dos migrantes.

foi apenas o estopim que favoreceu uma mudança provocada, em sua essência, por uma caminhada interior ou, até, pela intervenção súbita da divindade.

Além disso, alguns autores sustentam que a vivência de situações de crise não desemboca necessariamente na busca de respostas de tipo religioso, a não ser que outros caminhos – políticos, econômicos ou psicológicos – sejam fechados ou, então, que não haja outras respostas disponíveis – por exemplo, em relação à questão da morte.

No Brasil, uma pesquisa do ISER (FERNANDES, 1998), desenvolvida em 1994 sobre evangélicos no Rio de Janeiro, atestava que das 920 pessoas entrevistadas que mudaram de afiliação religiosa, 55% estavam passando, na época da conversão, por “sérios problemas”, identificados sobretudo em doença (34%), conflitos familiares (25%) e problemas de bebidas (15%). Ao comentar os resultados, a equipe do ISER sublinha que a conversão entendida como resposta a situações de crise e desorientação não é suficiente para compreender o fenômeno na sua totalidade, pois 45% dos entrevistados evitam atrelar o trânsito religioso com a vivência de graves problemas. Inferese, portanto, que para estas pessoas “a adesão à fé evangélica talvez deva ser compreendida como uma escolha feita numa situação de vida ‘normal’, em algum sentido da expressão” (*ibidem*, p. 38). Por outro lado, comentando essa questão, Pierre Sanchis levanta alguns questionamentos e se pergunta: “a situação ‘normal’ das classes populares brasileiras não constituiria um estado permanente de ‘problemas particularmente agudos?’” (*ibidem*, p. 152).

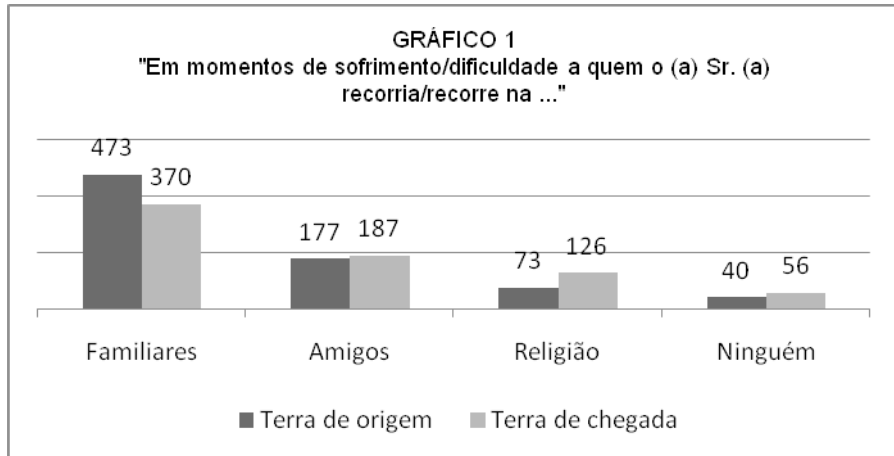
Enfim, mesmo reconhecendo a problematicidade de estabelecer uma correlação determinística entre trânsito religioso e situações de crise ou vulnerabilidade social, em nossa opinião existem situações existenciais que levam a pessoa a buscar respostas com maior intensidade e, sobretudo, com maior disposição a aceitar os indesejados efeitos colaterais da mudança.<sup>5</sup>

De que forma a migração interfere nesse processo? O deslocamento geográfico provoca, com muita frequência, uma perda de referenciais identitários que, por vezes, multiplica os efeitos negativos e patológicos de eventuais situações de crise, mesmo daquelas não diretamente relacionadas com o deslocamento (BENEDUCE, 2004). Além disso, o abandono de interlocutores significativos pode aumentar a disposição do migrante à mudança mediante a procura de novos referenciais, novos relacionamentos interpessoais, novas respostas, principalmente em situações emergenciais. A migração, em breve, representa um fator de vulnerabilidade identitária que interfere positivamente na intensidade da crise e na predisposição à mudança.

---

<sup>5</sup> Na opinião de Edênio Valle (2002, p. 69), as crises existenciais, gerando uma ruptura com a ‘normalidade’ da vida, podem levantar questões de sentido e possibilitar redefinições identitárias, inclusive na questão religiosa.

Sobre essa questão, vale a pena analisar as respostas de outra pergunta do questionário do CSEM: “em momento de sofrimento/dificuldade a quem o(a) Sr(a) recorria/recorre, antes e depois da migração?” (gráfico 1). Comparando a situação da terra de origem e de chegada, percebe-se que, após a migração, diminui o número das pessoas que recorrem a familiares e aumenta sensivelmente o número das que procuram a religião.<sup>6</sup>



Fonte: Elaboração do autor a partir dos dados da pesquisa “Mudanças no Percurso Migratório de Migrantes Urbanos”, CSEM, Brasília, 2008/2009.

Nossa hipótese é que a combinação entre situação de crise (típica de qualquer ser humano) e afastamento dos principais referenciais identitários (típico principalmente da condição migratória) gera uma maior vulnerabilidade e uma maior predisposição à procura de novas respostas para os próprios problemas. Essas respostas, no entanto, não são necessariamente de ordem religiosa: a pesquisa revela que há também o aumento, embora pequeno, dos que recorrem a amigos ou, então, os que simplesmente vão resolver seus problemas sozinhos, sem a ajuda de ninguém. A religião, em outros termos, representa apenas uma das possíveis saídas.

Finalmente, cabe realçar que a crise não provoca necessariamente a desfiliação religiosa: para vários entrevistados, a vivência da crise fortaleceu

<sup>6</sup> A distância da família é tida, por vários entrevistados, como importante fator na escolha da adesão religiosa ou no apego a Deus: “A igreja ajudou por estar longe da família”; “Quando a gente está longe da família, mãe e pai, a gente se apega mais em Deus”; “na hora do aperto, você recorre a Deus, na sua cidade tem os parentes”.

o compromisso com a própria denominação.<sup>7</sup> A crise, nesses casos, reavivou a vida de fé, mas não provocou a desfiliação.

## 2. Dimensão relacional: transitar em busca de redes sociais de apoio e solidariedade

Numerosos entrevistados atrelaram o trânsito religioso com a questão das relações interpessoais: a mudança ocorreu pela solidariedade de membros de outra denominação religiosa ou, então, pelo convite ou seguimento de familiares e amigos. Alguns exemplos: “foi a Igreja que me ajudou”; “a igreja me deu apoio”; “a família dele (companheiro) era evangélica”; “quem fez eu mudar de religião foi minha nova esposa”; “a amizade com pessoas de outra igreja”; “novos amigos”; “convite de uma amiga”.

Trata-se da conhecida teoria dos *networks* sociais. O sociólogo da religião norte-americano Rodney Stark (2006, p. 25-28), ao analisar as conversões nos EUA a novos movimentos religiosos, relata a importância fundamental das relações interpessoais nos processos de desfiliação: a conversão cresce entre aquelas pessoas “cujos vínculos interpessoais com os membros sobrepujaram seus próprios vínculos com não-membros”. Em sua opinião, redes de amizades e parentescos são lugares propícios para a afiliação de novos membros. A razão disso é que, muitas vezes, a conversão não tem a ver com a busca de uma ideologia, e sim com a adequação do próprio comportamento religioso com o de amigos e familiares. Isso não significa que a pressão dos vínculos interpessoais gera, necessariamente, mobilidade religiosa, pois cada ser humano possui um diferente padrão de adaptabilidade. No entanto, na lógica de Stark, cada pessoa tende a avaliar ganhos e perdas no gerenciamento das situações de potencial conflitividade, sendo que a diversidade de afiliação religiosa constitui um possível fator conflitivo (Cf. SNOW, ZURCHER, EKLAND-OLSON, 1980, p. 787-801).

<sup>7</sup> Sobre essa questão é importante citar a contribuição de Odgers Ortiz em seus estudos sobre migração mexicana para os EUA. Conforme a autora, o contraste entre as condições reais de vida e as expectativas do projeto migratório leva o migrante à busca de novas justificações para interpretar e dar sentido aos novos desafios inerentes ao processo migratório. Contudo, essa busca não desemboca necessariamente no trânsito para outra denominação religiosa: “La experiencia de los mexicanos que migran hacia los Estados Unidos –y de regreso– permite observar con claridad que existe una importante relación entre la experiencia del desplazamiento y algunas transformaciones en las prácticas y creencias religiosas. Esta relación, no obstante, es extraordinariamente heterogénea, por lo que es difícil identificar patrones o tendencias generales: el mismo factor – la experiencia migratoria – puede producir efectos diferentes e incluso diametralmente opuestos – conversión religiosa o revitalización de prácticas tradicionales, por ejemplo – en regiones distintas” (ODGERS ORTIZ, 2006, p. 411).

A questão relacional interfere também na manutenção ou transformação da própria visão do mundo. Sobre isso existem vários trabalhos de Peter Berger,<sup>8</sup> de acordo com o qual a “conversação com interlocutores importantes” constitui um fator determinante para a manutenção da construção social e, no sentido contrário, a redução ou ausência desses interlocutores pode gerar riscos de anomia e a assunção, por parte do sujeito, de uma nova visão do mundo com uma estrutura de plausibilidade mais sólida no novo contexto. As redes sociais, portanto, interferem tanto na dimensão afetiva, quanto na dimensão cognitiva.

O que isso significa num contexto migratório? Antes de tudo, a exigência de reconstruir laços interpessoais é dramaticamente mais urgente para os migrantes. Embora, nos últimos anos, alguns autores tenham questionado o conceito tradicional de “desenraizamento” do migrante (BAUMAN, 2009, p. 11), o deslocamento geográfico comumente provoca algum tipo de ruptura e gera uma “dupla solidão”, como realça o etnopsiquiatra Roberto Beneduce (2004, p. 38-39):

naqueles que no presente vivem de forma dramática a conflitividade das relações familiares, o peso dos desafios cotidianos e a incerteza em relação ao futuro, ocorre uma dupla solidão: aquela provocada por ser “órfãos da própria cultura” e aquela provocada pela impossibilidade de socializar lembranças, acontecimentos e situações, na medida em que o migrante carece do auditório de que todos precisamos.

Na ótica de Beneduce, o surgimento de patologias nos migrantes decorre, com frequência, devido à impossibilidade de ‘praticar’ a própria cultura e a própria memória, justamente pela ausência de pessoas com as quais compartilhar essas dimensões identitárias. Nessa ótica, a necessidade de reconstruir redes de amizades se torna imprescindível para o sucesso do projeto migratório.

O que isso significa em termos de afiliação religiosa? Antes de tudo, o migrante que passa por essa “dupla solidão” será levado a buscar uma comunidade que ofereça um espaço em que possa praticar, se bem de forma parcial, a própria cultura e a própria memória. Não é por acaso que em países

---

<sup>8</sup> Conforme Berger “a realidade subjetiva do mundo depende do tênue fio da conversação. A razão de muitos de nós não termos consciência dessa precariedade, a maior parte do tempo, está na continuidade de nossa conversação com os interlocutores importantes. A manutenção dessa continuidade é um dos mais importantes imperativos da ordem social [...] O mundo começa a vacilar no exato momento em que a conversação que o sustenta começa a esmorecer” (BERGER, 1985, p. 30.35).

de intensa imigração surgem igrejas étnicas que proporcionam, sobretudo para os recém-chegados, atividades litúrgicas e culturais na língua de origem (cf. MULLINS, 1987 p. 321-334).

Em segundo lugar, o afastamento dos vínculos tradicionais tende a reduzir a pressão social: na medida em que os migrantes perdem o contato direto com familiares e amigos da terra de origem reduz-se o controle social e a pressão para que não mudem de tradição religiosa.<sup>9</sup> Isso pode garantir maior autonomia e liberdade para novas afiliações, como atesta a resposta de um dos entrevistados: “antes era mais difícil ser evangélica onde morava, aqui é mais livre”.

Finalmente, se os laços sociais podem interferir na escolha da afiliação religiosa, pode-se deduzir que a situação migratória favorece a mudança: com efeito, os migrantes são chamados a reconstruir novos círculos de amizades na terra de chegada e nada determina que esses novos círculos estejam necessariamente vinculados a sua denominação religiosa tradicional. Essas afirmações são resumidas e corroboradas por esta resposta de um entrevistado acerca das razões do trânsito: “os amigos, aqui não tinha amigos da minha religião, lá eu tinha”. Neste caso, as relações interpessoais representam o elemento determinante para a mudança.

Enfim, na perspectiva da teoria dos *networks*, a manutenção da pessoa migrante em sua denominação religiosa de origem depende basicamente da capacidade que a comunidade em questão tem de acolher, integrar e reconstruir um círculo de relações interpessoais primárias junto ao recém-chegado. Caso contrário, a possibilidade de desfiliação é extremamente elevada.

### **3. Dimensão doutrinal: transitar por divergências doutrinárias e busca de sentido**

Um terceiro grupo de respostas vincula o trânsito a princípios doutrinários. Neste caso, a mudança de adesão tem um foco mais cognitivo, intelectual. A afiliação a outra denominação pode estar relacionada com a exigência de aprofundar o conhecimento sobre questões religiosas: “mudei porque tive mais conhecimento sobre a Bíblia e passei a acreditar em Deus vivo e não

---

<sup>9</sup> O mexicano Miguel Hernandez, em um estudo sobre conversão de mulheres mexicanas católicas para Testemunhas de Jeová, nos EUA, cita o exemplo de uma mulher que teve contatos superficiais com membros dessa tradição religiosa ainda no México, mas lá nunca tinha tido coragem de ouvi-los. Já nos EUA, num lugar “donde el gran número de población y actividades garantizan el anonimato e la disolución de la vigilancia o censura por interactuar con los ‘otros’”, o contato resultou na mudança de afiliação religiosa (HERNÁNDEZ, 2000, p. 94).

em santos. Eu já tive muitas dúvidas”; “necessidade de ter conhecimento sobre Deus e a certeza da salvação”; “o conhecimento da palavra de Deus”.

Em outros casos, a ruptura foi provocada por alguma discordância entre a visão do sujeito e a ótica do grupo religioso e/ou de alguma sua liderança: “conflito entre o que acredito e o que a religião pregava”; “deixei a religião por ser muito rígida e entrei na católica até hoje”.

Na década de 80 do século passado, Lofland e Skonovd (1985) falavam do modelo *intellectual* de conversão, que pode ocorrer, inclusive, sem nenhum contato direto com o grupo religioso, sendo suficiente, por vezes, a informação midiática. Conforme esses autores, trata-se de um modelo em expansão no contexto da subjetivização do sagrado e da difusão dos meios de comunicação. Nesse tipo de conversão a pessoa busca, sobretudo, uma ‘iluminação’ para a própria vida e, não raramente, é movida pela simples curiosidade.

Em nossa opinião, a questão doutrinal representa mais um fator de expulsão que de atração, sobretudo num contexto caracterizado por uma crescente desconexão entre prática e crença. Sobre essa questão é importante voltar à reflexão da socióloga francesa Hervieu-Léger (2003, p. 34) que, ao analisar a conjuntura religiosa contemporânea, defende a existência de um crescente processo de “desregulamentação”, caracterizado pela separação entre crença e prática e, ao mesmo tempo, pela “liberdade que os indivíduos se atribuem de construir um próprio credo, além de qualquer referência a *um corpus de crenças institucionalmente legitimado*”. Em outros termos, na época contemporânea, as divergências doutrinárias – e inclusive éticas – não provocam necessariamente a desfiliação.

Na maioria das vezes, como salientam Paloutzian, Richardson e Rambo (1999, p. 1061), a questão doutrinal representa mais uma exigência para a permanência no grupo escolhido do que a causa da procura por outra afiliação. Ou seja, as questões doutrinárias e éticas constituem menos fatores de atração que de expulsão:

the potential convert would find out “whether there was something in it for him or her” that was of value before giving serious thought to the group’s beliefs, which might be quite new and strange to the potential recruit. In general, if it seems to the recruit that something valuable is to be gained, then he or she may be more willing to negotiate with the group and its leaders, and agree to accept the beliefs and other aspects of group life in exchange for being able to remain in the group.

Nesse sentido, pode-se supor que o “conhecimento da Bíblia”, apontado por alguns dos entrevistados como o motivo do trânsito religioso, seja

na realidade a consequência do ingresso em nova denominação que faz do referencial bíblico sua identidade inegociável.

Por outro lado, não podemos negar que questões doutrinárias – sobretudo na área da doutrina moral – podem interferir enquanto fatores de expulsão, sobretudo quando as divergências tornam-se um real empecilho para a permanência no grupo. O caso mais comum, num contexto cristão católico, é representado pela situação dos divorciados ou, mais em geral, dos casais em segunda união, entre os quais o trânsito religioso é bastante elevado (cf. FERNANDES, s/d). Há três possíveis interpretações para esse fenômeno: conforme estamos vendo, o sujeito pode abandonar a própria denominação simplesmente pelo fato de não se encaixar na visão doutrinária institucional; ou, então, conforme a teoria dos *networks*, novos vínculos interpessoais podem facilitar o trânsito, caso o parceiro da segunda união seja membro de outra denominação religiosa; finalmente, a pessoa pode ser levada a mudar não tanto pelas divergências doutrinárias, quanto pelo estado de marginalização a que é submetida: nesta terceira opção, o sujeito, na realidade, desfilia-se antes por ter perdido a rede social de apoio, do que por divergências doutrinárias, pois, como vimos, se a divergência doutrinária não gera alguma forma de exclusão ou crise relacional ela é resolvida, conforme Hervieu-Léger (2003, p. 33-38) mediante a assim chamada bricolagem.

No caso das migrações, a dimensão cognitiva está frequentemente relacionada com a questão do ‘sentido’: por vezes, o migrante, no decorrer de sua jornada, é obrigado a rever seu projeto migratório, repensar seus objetivos, redimensionar suas expectativas. Nesta situação, a demanda por ‘sentido’ significa a necessidade de receber uma palavra que possa justificar as decepções e as crises do presente, abrindo as portas para a esperança em relação ao futuro. Buscam-se orientações parenéticas e doutrinárias que ofereçam conforto e novo alento.

Sobre essa questão, é interessante citar a reflexão de Otto Maduro (2009) em sua análise do crescimento de conversões de mexicanos católicos para grupos evangélicos pentecostais nos EUA. Conforme o autor, a prática do dia-a-dia dos grupos pentecostais oferece uma importante contribuição “al promover y cultivar entre los inmigrantes un profundo sentido de ser receptores, portadores y proveedores de una misión sagrada; una misión que está antes, más alta, y que reemplaza a cualquier cosa vista como de valor en la cultura que nos rodea”. Se na sociedade norte-americana o migrante é ‘ilegal’, ameaçador ou estranho, nas igrejas é uma “persona importante, absolutamente única, escogida, llamada, elegida, impulsada, bendecida y pro-

tegida por Dios; alguien con una misión más importante que la de cualquier millonario, político, estrella de cine, doctor o profesor: ésta es mostrar a quien no lo conozca el camino de la salvación eterna”. Enfim, essas igrejas atraem fiéis católicos porque oferecem aos migrantes dignidade e um sentido para a própria biografia.

#### **4. A dimensão da alteridade: a diversidade pastoral e o pluralismo religioso**

As divergências entre o sujeito e a instituição podem estar vinculadas também a fatores de ordem pastoral e espiritual. Neste caso, mesmo não tendo desacordos éticos e doutrinários, o sujeito que participa na terra de chegada da comunidade da própria denominação religiosa pode estranhar formas diferentes de ação pastoral, de gerenciamento do culto, de práticas de vida comunitária, de orientação espiritual ou, até, de relacionamento com lideranças ou membros da comunidade. Alguns exemplos das respostas do questionário: “a igreja evangélica daqui é muito diferente da que eu frequentava”; “aqui é tudo diferente”; “me senti desrespeitada pelo pastor”; “sou católica mas, na minha comunidade se vivia a religião de outra forma”; “a igreja evangélica daqui é muito diferente da que eu frequentava, por isso ainda estou buscando onde me sinta bem”.

A questão de fundo é a dificuldade de lidar com a alteridade. Sobre essa questão, é interessante recorrer novamente a Rodney Stark (2008, p. 68-69): avaliando os critérios que levam um sujeito a escolher outra tradição religiosa, o sociólogo norte-americano afirma que “as pessoas se mostram mais dispostas a adotar uma nova religião à medida que esta mantém uma continuidade cultural em relação à(s) religião(ões) tradicional(is) com a(as) qual(ais) já estão familiarizadas”.

A partir da tendência humana em obter mais pelo esforço menor, Stark acredita que o ser humano prefere escolher aquela tradição religiosa que oferece o produto que procura e, ao mesmo tempo, minimiza as exigências de mudança em relação à herança cultural e religiosa do passado. Em outros termos, dificilmente a pessoa estará disposta a abrir mão de toda a sua trajetória biográfica a fim de mudar de tradição religiosa. É mais provável que a conversão aconteça para uma denominação que mantenha algum laço de continuidade com a denominação anterior.

Partindo dessa reflexão, podemos inferir também que, para o migrante, a presença de profundas descontinuidades em relação às formas pastorais e espirituais a que já está familiarizado representa um sério empecilho para a

permanência em sua tradição religiosa de origem. Neste caso, é possível que o trânsito seja motivado pela busca de continuidades com o passado: muda-se antes para a manutenção do velho do que para a assimilação do novo.<sup>10</sup>

Enfim, a participação religiosa na terra de chegada, mesmo se numa comunidade da mesma denominação religiosa, implica sempre um processo de ‘adaptação’, de ‘negociação’, que, por vezes, pode levar à mudança de afiliação, como sugere a resposta de um entrevistado: “foi a [igreja] que eu me adaptei melhor”.

Essas reflexões levantam a questão da diversificação local das diferentes denominações religiosas. Em alguns casos, como nas igrejas evangélicas, há fatores eclesiológicos que legitimam a autonomia das comunidades locais e, nessa perspectiva, de suas alteridades. Mas também na Igreja Católica Romana, que não despreza a uniformidade, há de fato uma profunda diversificação em questões sociopastorais, mas também litúrgicas: é suficiente lembrar os numerosos grupos, movimentos, associações, comunidades, pastorais – além de enfoques teológicos – que surgiram após o Concílio Vaticano II e que animam a vida de comunidades e paróquias. Isso significa que, para o migrante, a continuidade denominacional não garante a ausência de profundas descontinuidades em termos de vida pastoral, espiritual e litúrgica, o que, em princípio pode gerar a sensação de que “aqui é tudo diferente”.

O tema da alteridade diz respeito também à questão do pluralismo religioso. Algumas das respostas dos entrevistados evidenciam como o trânsito foi provocado pelo conhecimento de novas denominações: “conheci outras religiões melhor que a católica; mas eu era católica só de batismo”; “conheci o centro espírita aqui e gostei”; “depois que migrei, conheci os princípios do protestantismo”.

---

<sup>10</sup> Muito significativo, sobre essa questão, a pesquisa de Carolyn Chen (2006) junto a taiwaneses confucionistas nos EUA. Conforme essa pesquisadora, um número expressivo desses migrantes encontrou em igrejas evangélicas tradicionais e conservadoras dos EUA um suporte fundamental para a preservação de determinados valores confucionistas – sobretudo os relacionados à família. Em outras palavras, a afiliação a igrejas evangélicas conservadoras permite uma continuidade cultural e axiológica com o passado confucionista e, ao mesmo tempo, uma integração ao tecido cultural do país de chegada. Na mesma esteira, Miguel Hernández (2000), no supracitado estudo, sustenta que na mudança de filiação religiosa há continuidade e descontinuidade em relação ao passado. Assim, ao tratar de católicas mexicanas que transitaram, nos EUA, para as Testemunhas de Jeová, o autor sustenta que mesmo assumindo uma nova leitura doutrinal, elas mantiveram inalterada a visão da subordinação da mulher em relação ao homem. Aliás, o rigor da nova religião parece responder ao desejo de estabilidade e segurança que a Igreja católica não oferece mais no contexto estadunidense.

Há vários anos, o tema do pluralismo religioso é objeto de reflexões, mas não há unanimidade sobre suas consequências. Para alguns, o pluralismo gera a “perda do óbvio” (BERGER, LUCKMANN, 2010), levanta dúvidas sobre a estrutura de plausibilidade da própria denominação religiosa, gera uma sensação de relativismo que acaba questionando a autoridade de tradições e instituições. Por outro lado, em outra abordagem, há quem afirma que o pluralismo, ao estimular a concorrência, acaba melhorando a qualidade e a diversificação da oferta religiosa e, dessa forma, pode aumentar o número de afiliados a grupos religiosos (STARK, BAINBRIDGE, 2008).

Talvez as duas perspectivas não sejam necessariamente inconciliáveis, sendo que o pluralismo religioso por um lado aumenta a participação de afiliados, pela melhoria da oferta religiosa e, por outro, incentiva uma abordagem ‘denominacional’ em que a pertença religiosa é interpretada como opção subjetiva, voluntária e reversível, minando, dessa forma, a autoridade institucional.

## 5. A dimensão da autorrealização: em busca da qualidade de vida

É muito grande o número de entrevistados que justificam a adesão a uma nova denominação religiosa pelos efeitos positivos na própria vida. O trânsito, nesta ótica, estaria relacionado com a busca da autorrealização pessoal. Alguns exemplos: “me senti melhor”; “porque eu comecei a ir e me sentir bem”; “lá eu era católica, mas não via mudança na minha vida e na evangélica muita coisa mudou”; “fui na igreja, fiz promessa pra conseguir emprego e tudo melhorou”.

Há dois elementos a ressaltar nessas respostas: por um lado, as respostas ressaltam alguma mudança na qualidade de vida da pessoas, um bem-estar propiciado pela participação ao novo grupo religioso, sobretudo em termos intimistas – o “sentir-se melhor”, ou “estar bem”. É a questão da autorrealização pessoal, muito valorizada na contemporaneidade.

Por outro lado, muitas das respostas enfatizam a dimensão “experimental”: a nova religião/igreja foi escolhida *a posteriori*, após um período de “triagem”. Lofland e Skonovd (1985, p. 164-165) chamam este último tipo de *experimental conversions*: trata-se, conforme os autores, de conversões gradativas, em que a prática da igreja/religião antecede a adesão a suas crenças. No nosso caso, a dimensão experimental e aquela da autorrealização parecem estar frequentemente atreladas, sendo que a primeira representa o caminho,<sup>11</sup> enquanto a segunda o móvel e a meta.

<sup>11</sup> Em alguns casos, o experimental não é apenas o caminho, mas também a meta: caminho e meta coincidem.

A dimensão experimental é típica de um contexto pluralista: a religião professada, como elucida Reginaldo Prandi (2001, p. 51), “hoje já não é aquela na qual se nasce, mas a que se escolhe. A religião que alguém elege para si hoje, escolhida de pluralidade em permanente expansão, também não é a que seguirá amanhã”. A escolha, por vezes, é condicionada por um “test-drive”: participa-se de atividades da religião/igreja para avaliar seus efeitos na própria vida.

Na mesma esteira, a autorrealização pessoal, enquanto desejo de paz interior e de sucesso, é uma característica da época atual e implica a valorização do sujeito e suas exigências. Em outros termos, o ser humano contemporâneo tende a rejeitar qualquer situação que, de alguma forma, possa prejudicar a própria qualidade de vida. Talvez seja uma reação a épocas em que o indivíduo era esmagado pelo peso das instituições ou, talvez, uma mera consequência de uma sociedade neoliberal cada vez mais individualista. Seja como for, não há dúvida de que estamos diante de uma busca frenética de respostas imediatas e, às vezes, paliativas para problemas complexos.

A dimensão religiosa não é imune a essa realidade. A busca pelo sagrado, nos dias de hoje, pode ser um dos caminhos disponíveis na procura da paz interior e da qualidade de vida.<sup>12</sup> O buscador religioso exige eficiência e resultados, como demonstram estas respostas do questionário: “nada ia bem com a religião católica. Não estava mais servindo. Me sinto melhor agora”; “porque eu tinha um abatimento espiritual, e encontrei um conforto para isso na igreja evangélica”.

Qual a incidência da questão migratória em relação a este modelo de conversão? Em princípio, a busca pela qualidade de vida diz respeito a todas as pessoas. O migrante, talvez, por iniciar *ex-novo* um projeto de vida, pode vivenciar de forma mais dramática essa busca pela autorrealização, que, no fundo, se torna a principal chave avaliativa do projeto migratório.

Além disso, é interessante também analisar a questão a partir das instituições religiosas, ou seja, do lado da oferta religiosa e não da procura: levando em conta a questão experimental e, sobretudo, a busca pela qualidade de vida, há muitas denominações religiosas que, em contexto de intensa imigração, estruturaram-se como palcos de realização integral do migrante.

---

<sup>12</sup> Sobre esse assunto há um interessante trabalho de Clara Mafra (2000) acerca das dinâmicas de conversão no pentecostalismo brasileiro e português, em que a autora sustenta que as escolhas do convertido, suas transformações identitárias não são orientadas pelo pastor ou pela comunidade: é o próprio convertido que “vai adequando sua nova postura até, como dizem, se ‘sentir bem’”. Há, conforme a autora, uma negociação de significados entre a trajetória biográfica da pessoa e o imaginário cosmológico do grupo, que visa a qualidade de vida do convertido;

Não podemos aprofundar aqui esse aspecto: será suficiente mencionar que, em muitos países, as diferentes denominações religiosas se configuram como recursos assistenciais para as necessidades emergenciais; como instrumentos de conscientização e promoção dos direitos dos migrantes; como espaços familiares de continuidade com o passado religioso e cultural dos recém-chegados; como caminhos de integração na nova sociedade.

Enfim, nas conhecidas palavras do estadunidense Charles Hirschman (2004), “a centralidade da religião para as comunidades imigrantes pode ser resumida como a busca de *refúgio, respeitabilidade e recursos*”. Muitas instituições religiosas transcendem a própria especificidade espiritual e contribuem para uma autorrealização integral do migrante, atingindo também o âmbito cultural, psíquico, social, político e econômico. Será essa uma estratégia das instituições religiosas a fim de promover a tão almejada “mudança na própria vida”?

## 6. Dimensão pragmática: os problemas práticos do dia-a-dia

Finalmente, há uma última questão a ser analisada: por vezes, mudanças na dimensão religiosa do migrante ocorrem em razão de fatores práticos, conjunturais. A vida cotidiana na terra de chegada implica determinadas exigências que podem dificultar ou impedir a participação no próprio grupo religioso. Esses fatores podem levar ao trânsito ou, com maior frequência, à reinterpretção do paradigma de pertencimento.

Entre os fatores mais citados, cabe lembrar a *distância em relação ao lugar de culto*: “a frequência, aqui é menos pela distância”; “não frequento mais porque é muito longe”; da ausência da própria denominação religiosa na terra de chegada – “por não haver sinagoga, tenho que fazer apenas os serviços religiosos sozinho”; “as tradições que são diferentes das minhas que são indígenas”; “não tinha igreja pra gente participar” – a reduzida disponibilidade de tempo – “diminuí minha participação à religião devido à mudança e às ocupações para me estabilizarem, mas espero retornar à igreja breve”; “a fé continua igual, mas as práticas mudaram um pouco a causa do tempo que tem para a igreja hoje”.

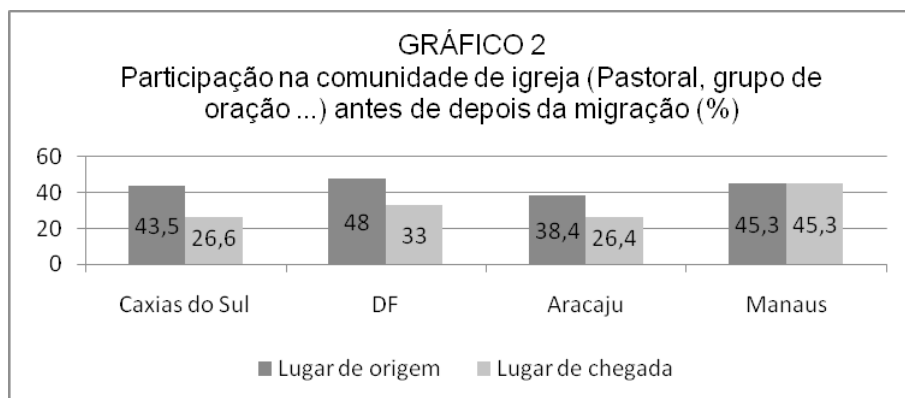
Esses fatores práticos podem estar diretamente relacionados com a migração: a falta de tempo é comum entre os trabalhadores migrantes, sobretudo daqueles que migram com poucos recursos ou mediante a contratação de dívidas, bem como para aqueles que interpretam o deslocamento geográfico como uma experiência temporária e, nesse sentido, buscam uma rápida acumulação do capital financeiro almejado para regressar à própria terra. Nestes casos, pode não haver muita preocupação em se integrar numa nova comunidade religiosa, mesmo de sua própria denominação.

As mulheres, de forma específica, podem estar envolvidas neste quadro, sobretudo pela ‘dupla jornada’ de trabalho (no emprego e em casa) a que,

não raramente, são submetidas, mas também pela necessidade de sustentar familiares, caso sejam as provedoras da família. Finalmente, até crianças e adolescentes, às vezes, são induzidos a conciliar atividades escolásticas com atividades trabalhistas, principalmente, repito, quando o projeto migratório é temporário. Em geral, mais que o trânsito entre denominações, a reduzida disponibilidade de tempo gera o desengajamento comunitário.

A ausência dos lugares de culto é mais comum nas migrações internacionais, mas pode ocorrer também nas migrações internas, dependendo dos contextos e da denominação religiosa de referência. Como vimos, entre os entrevistados há um migrante judeu e outro de tradição indígena que não encontraram na terra de chegada as próprias tradições religiosas. Mas há casos também de membros de igrejas evangélicas que transitaram justamente pela ausência de sua denominação. Já a questão da distância pode estar atrelada à questão do tempo – não há tempo suficiente para chegar até lá – ou à disponibilidade econômica – não há (ou não se quer gastar) dinheiro para o deslocamento.

É bom ressaltar que esses fatores conjunturais dizem respeito à participação nas atividades culturais e pastorais antes que à fé em Deus. Em outros termos, o migrante pode interromper seu engajamento comunitário, mas manter uma intensa relação pessoal com o sagrado. Não se pode identificar religião e religiosidade, apesar dos profundos nexos. Sobre essa questão, é interessante notar que, conforme a pesquisa do CSEM, para muitos dos entrevistados, a migração produziu uma renovação da fé em Deus e, ao mesmo tempo, uma redução do engajamento pastoral (por exemplo: “continuo acreditando em Deus, mas não dentro de uma igreja”; “frequento menos a igreja”; “atualmente tenho fé, mas pouco interesse de frequentar a igreja”). O gráfico 2 mostra como, com exceção de Manaus, nos demais casos verifica-se uma clara tendência à redução da participação comunitária após a migração.



Fonte: Elaboração do autor a partir dos dados da pesquisa “Mudanças no Percorso Migratório de Migrantes Urbanos”.

No entanto, uma análise mais aprofundada dos dados da pesquisa mostra um quadro mais complexo e diversificado. Por exemplo, no Distrito Federal, das 72 pessoas que participavam de atividades da comunidade religiosa na terra de origem, 40 (55,6%) interromperam essa prática. No entanto, há 18 pessoas que declararam ter começado um engajamento comunitário apenas na terra de chegada (23,1% dos não engajados). Entre eles, 13 eram católicos na terra de origem, dos quais cinco declararam continuar na ICAR (“me tornei um católico mais efetivo”) e oito transitaram para denominações protestantes.

Avaliando a totalidade do universo pesquisado, 41,4% dos engajados na terra de origem abandonaram a prática após a migração, ao passo que 14% das pessoas sem engajamento comunitário iniciaram essa prática na terra de chegada.<sup>13</sup> Esses dados atestam que, ao lado de uma forte tendência à redução da participação comunitária, existe também a possibilidade de que a migração fortaleça ou dê origem ao engajamento eclesial, tanto para pessoas que passaram pela experiência do trânsito quanto para pessoas que continuam na mesma denominação.<sup>14</sup>

## Perspectivas

As mudanças identitárias na dimensão religiosa – enquanto trânsito ou reinterpretção do paradigma de pertencimento denominacional – são cada vez mais frequentes no Brasil contemporâneo, assim como na maioria dos países do mundo ocidental. A “sociedade de realização”, nas palavras de Bauman, substitui aquela “sociedade de atribuição” em que as identidades eram determinadas por fatores externos ao ser humano. Na atualidade, como sustenta Silvia Regina Fernandes (s/d, p. 37-38), “para desfilializar-se, basta um desencanto qualquer e uma identificação da possibilidade de atender à busca de felicidade e satisfação pessoal de outro modo que não aquele proposto pelas instituições de referência e assimilados no longo da vida”.

O pluralismo urbano, a busca pela autorrealização pessoal, a destradicionalização e individualização das crenças, a diferenciação funcional das sociedades, entre outros fatores, fomentam um clima em que a mobilidade

<sup>13</sup> O menor índice de desengajamento comunitário após a migração encontra-se em Manaus (17,6%), enquanto em Caxias do Sul registra-se a menor porcentagem de novos engajamentos (4,7%).

<sup>14</sup> Na pergunta aberta sobre as mudanças em relação à dimensão religiosa, vários entrevistados sublinham o revigoramento do engajamento eclesial após a migração: “passei a participar com mais intensidade, já cheguei até a ser coordenadora da comunidade em que participo”; “fiquei mais fiel a minha igreja, hoje sou até dizimista”; “fiquei mais assídua a missas e novenas”; “[a migração] me fez ficar mais segura da minha religião, porque até então eu não era”.

religiosa representa não mais a exceção, e sim a regra do jogo. Como vimos na introdução, o que gera estranheza é permanecer vinculado exclusiva e indissolavelmente a uma única denominação.

É neste contexto que se inserem os deslocamentos geográficos, enquanto fatores que, como vimos, acirram ainda mais a predisposição à mudança das identidades religiosas, principalmente em decorrência do inevitável processo de reconfiguração identitária a que está sujeito todo migrante. Cabe destacar que, nessas dinâmicas, a pessoa em mobilidade, apesar dos inevitáveis condicionamentos externos, age como ator, num processo de negociação prática e simbólica entre as próprias exigências e cosmovisões e as realidades externas de referência. Esse processo de negociação pode resultar tanto no trânsito entre denominações religiosas quanto na reinterpretação dos paradigmas de pertencimento denominacional ou de relacionamento com o transcendente.

É importante, enfim, frisar que essa realidade, sem dúvida desafiadora, configura-se tanto como um risco quanto como uma oportunidade para a vivência religiosa do migrante. Cabe às comunidades religiosas a desafiadora tarefa de auxiliar esse processo de redefinição identitária dos migrantes, respeitando o seu protagonismo e visando à sua plena humanização.

## Referências bibliográficas

- ALMEIDA, R.; RUMSTAIN, A. Os católicos no trânsito religioso”. In TEIXEIRA, F.; MENEZES, R. (orgs.). **Catolicismo plural: dinâmicas contemporâneas**. Petrópolis: Vozes, 2009, p. 31-56.
- BAUMAN, Z. **A arte da vida**. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.
- \_\_\_\_\_. **Vidas desperdiçadas**. Rio de Janeiro: ZAHAR, 2004.
- BENEDUCE, R. **Frontiere dell'identità e della memoria**. Etnopsichiatria e migrazioni in un mondo creolo. Milano: Franco Angeli, 2004.
- BERGER, P. **O dossel sagrado**. Elementos para uma teoria sociológica da religião. São Paulo: Paulus, 1985.
- BERGER, P.; LUCKMANN, T. **Lo smarrimento dell'uomo moderno**. Bologna: Il Mulino, 2010.
- CHEN, C. From Filial Piety to Religious Piety: The Immigrant Church Reconstructing Taiwanese Immigrant Families in the United States. **IMR**, v. 40, n. 3, p. 573-602, 2006.
- FERNANDES, R. C. (coord.). **Novo nascimento: os evangélicos em casa, na igreja e na política**. Rio de Janeiro: Mauad, 1998.
- FERNANDES, S. R. A. (org.). **Mudança de religião no Brasil**. Desvendando sentidos e motivações. Rio de Janeiro: CERIS, s.d.
- HERNÁNDEZ, M. El proceso de convertirse em creyentes. Identidades de famílias testigos de Jehová em um contexto de migración transnacional. **Relaciones** v. XXI, n. 83, p. 67-97, 2000.

- HERVIEU-LÉGER, D. **Il pellegrino e il convertito**: la religione in movimento. Bologna: Il Mulino, 2003.
- HIRSCHMAN, C. The role of religion in the origins and adaptation of immigrants groups in the United States. *IMR* v. 38, n. 3, p. 1206-1233, 2004.
- LOFLAND, J.; SKONOVD, N. Conversion Motifs. In: LOFLAND, J. *Protest: studies of collective behavior and social movements*. 1985, p. 158-171.
- MADURO, O. Religião y exclusión/marginación. Pentecostalismo globalizado entre los hispanos en Newark, Nueva Jersey. **Revista Cultura y Religión**, v. 3, n. 1, p. 37-54, 2009.
- MAFRA, C. Relatos compartilhados: experiências de conversão ao pentecostalismo entre brasileiros e portugueses. *MANA*, v. 6, n. 1, p. 57-86, 2000.
- MULLINS, M. The life-cycle of ethnic churches. In sociological Perspective”. **Japanese Journal of Religious Studies**, v. 14, n. 4, p. 321-334, 1987.
- ODGERS ORTIZ, O. Movilidades geográficas y espirituales: cambio religioso y migración México-Estados Unidos. *Economía, Sociedad y Territorio*, v. VI, n. 22, 2006.
- PALOUTZIAN, R.; RICHARDSON, J.; RAMBO, L. Religious conversion and personality change. **Journal of Personality**, v. 67, n. 6, p. 1047-1080, 1999.
- PORTELLA AMADO, J. Mudar de religião faz bem? Algumas reflexões pastorais a respeito da mobilidade religiosa no Brasil. In: FERNANDES, S. R. A; (org.). *Mudança de religião no Brasil*. Desvendando sentidos e motivações. Rio de Janeiro: CERIS, s.d, p. 131-159.
- PRANDI, R. Religião, biografia e conversão: escolhas religiosas e mudanças da religião. In: CNBB. **O itinerário da fé na ‘iniciação cristã de adultos**. São Paulo: Paulus, 2001.
- SNOW, D.; ZURCHER, L.; EKLAND-OLSON, S. Social networks and social movements: a microstructural approach to differential recruitment. **American Sociological Review**, v. 45, p. 787-801, 1980.
- STARK, R. **O crescimento do cristianismo**. Um sociólogo reconsidera a história. São Paulo: Paulinas, 2006.
- STARK, R.; BAINBRIDGE, W. S. **Uma teoria da religião**. São Paulo: Paulinas, 2008.
- VALLE, Edênio. “Conversão: da noção teórica ao instrumento de pesquisa”, in **Revista de Estudos da Religião**, n. 2, 2002, p. 51-73.

Recebido em: 23/11/2011

Aprovado em: 3/08/2011