

I Congresso Lusófono de Ciência das Religiões Religiões e Espiritualidades, Culturas e Identidades

Anais

Coordenação de:

Paulo Mendes Pinto

Carlos Calvacanti

Sérgio Junqueira

Eulálio Figueira

Volume XXVII

Religiões em Transnacionalização: Umbandistas,
Pentecostais, Católicos, Kardecistas e Outros.

Coordenação

Emerson José Sena da Silveira (UFJF-Brasil)

Bernardo Lewgoy (UFRGS-Brasil)

Donizete Rodrigues (UBI-Portugal)

Jimmy Sudário Cabral (UFJF-Brasil)

I Congresso
Lusófono
de Ciência das
religiões



DEPARTAMENTO
DE CIÊNCIA
DAS RELIGIÕES

RELIGIÕES E ESPIRITUALIDADES
CULTURA E IDENTIDADES

Outubro de 2015

Edições Universitárias Lusófonas

Data: Outubro de 2015.
I Congresso Lusófono de Ciência das Religiões
Religiões e Espiritualidades – Culturas e Identidades
LISBOA | 9 a 13 de maio de 2015

Organização:
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias

Em parceria com:
Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais
Pontifícia Universidade Católica de São Paulo
Pontifícia Universidade Católica do Paraná
Universidade do Estado do Pará
Universidade Federal de Juiz de Fora
Universidade Presbiteriana Mackenzie

Grupo Coordenador da Comissão Organizadora:
Paulo Mendes Pinto (ULHT), Carlos André Cavalcanti (Un. Fed. Paraíba), Emerson Silveira (Un. Fed. de Juiz de Fora), Eulálio Figueira (PUC-SP), Flávio Senra Ribeiro (PUC Minas), Manuel Ribeiro de Moraes Júnior (Un. do Est. do Pará) e Sérgio Rogério Azevedo Junqueira (PUC-PR)

Restante Comissão Organizadora:
Alfredo Teixeira (Un. Católica Portuguesa), Celeste Quintino – (ISCSP – U. de Lisboa), Deyve Redyson (Un. Fed. Paraíba), Douglas Rodrigues da Conceição (Un. do Est. do Pará), Edin Sued Abumanssur (PUC-SP), Edite Maria Fracaro Rodrigues (PUC-PR), Henrique Pinto (ULHT), Lidice Meyer Pinto Ribeiro (UP Mackenzie), Marina Pignatelli – (ISCSP – U. de Lisboa), Nuno Simões Rodrigues (FL-UL), Roberlei Panasiewicz (PUC Minas) e Sylvana Brandão (Un. Fed. de Pernambuco/ Un. Cat. Pernambuco)

Índice

- 4 *Emerson José Sena da Silveira , Bernardo Lewgoy , Donizete Rodrigues e Jimmy Sudário Cabral, Religiões em Transnacionalização: Umbandistas, Pentecostais, Católicos, Kardecistas e Outros.*
- 5 *Arcângelo da Silva Ferreira e Márcia Gabrielle Ribeiro Silva, Umbanda e Candomblé: Religiosidades de Matrizes Africanas em Parintins, Cidade do Médio Amazonas, Originada da Expansão Lusófona*
- 18 *Adriana Gomes, Na Região Fronteiriça Entre a Fé e a Desordem Pública: A Jurisprudência de Francisco Viveiros de Castro na Criminalização do Espiritismo*
- 32 *Ana Cláudia Rodrigues de Oliveira, José Wilson, Assis Neves Junior e Fábio Lanza, Igreja Holiness de Londrina-Pr: uma Face da Religiosidade Nipônica*
- 42 *Orivaldo Pimentel Lopes Júnior, Migração e Religião: Igrejas Evangélicas de Fala Portuguesa em Newark, NJ*

***RELIGIÕES EM TRANSNACIONALIZAÇÃO:
UMBANDISTAS, PENTECOSTAIS, CATÓLICOS,
KARDECISTAS E OUTROS.***

Coordenadores:

Emerson José Sena da Silveira

Bernardo Lewgoy

Donizete Rodrigues

Jimmy Sudário Cabral

Atualmente, em todo mundo, vive-se um cenário marcado por uma forte expansão de religiões pentecostais – especialmente em África e América Latina – transnacionalização de espiritismos e religiões de matriz africana, nos países mais laicos do Velho Mundo e o redespertar de religiões orientais, em áreas de imigrantes convertidos ao cristianismo. Ainda nessa ordem de fenômenos, há uma relação intensa entre as diásporas migratórias e as configurações religiosas: líderes religiosos brasileiros são enviados para fazerem missões pastorais em circuitos inusitados e redes religiosas horizontais crescem entre países latino-americanos. Constatase que há um imenso mosaico de fluxos, atravessamentos e hibridações que tornam a pesquisa da transnacionalização religiosa, nas suas relações com os fluxos migratórios e as mudanças inter/intranacionais dos campos religiosos, um componente decisivo da interpretação do fenômeno religioso atual. Com esta ST pretende-se abrir um espaço de troca intelectual para contribuir para o mapeamento e melhor compreensão da abrangência e profundidade sociocultural e histórica desse fenômenos religiosos, suas nuances e dilemas, com destaque para a sua expressão no mundo lusófono ou entre os imigrantes de língua portuguesa em áreas predominantes não lusófonas.

UMBANDA E CANDOMBLÉ: RELIGIOSIDADES DE MATRIZES AFRICANAS EM PARINTINS, CIDADE DO MÉDIO AMAZONAS, ORIGINADA DA EXPANSÃO LUSÓFONA.

Arcângelo da Silva Ferreira ¹
Márcia Gabrielle Ribeiro Silva ²

Resumo

A pesquisa elucida as afrorreligiões no espaço urbano. Como os sujeitos inscritos nestas manifestações religiosas se articulam para praticar seus rituais em uma cidade fundada na tradição católica, herdeira do processo de colonização portuguesa? Consiste na problemática norteadora da investigação. Tem como principal objetivo: investigar os terreiros e centros de Umbanda e Candomblé como lugares de memória e, por extensão, de resistência da cultura africana em Parintins, cidade localizada no Médio Amazonas. Por meio da História Oral procura-se dar visibilidade aos atores sociais historicamente envolvidos com a trajetória das afrorreligiões, verificando suas experiências na construção e reconstrução de fronteiras territoriais e identitárias.

Palavras-Chaves: Umbanda, Candomblé, Parintins.

Summary: The research seeks to illustrate the afro religions in an urban space. How do the subjects engaged in these religious manifestations, communicate amongst themselves in order to practice their rituals, in a town, founded in the Catholic tradition, inherited by the process of the Portuguese colonisation? It consists within these problematic areas of investigation. Its main objective: to investigate sacred spaces, by centering on and around the ritualistic practices of Umbanda and Candomblé, as places of memory and, by extension, the culture of the african resistance in Parintins, a town situated along the shores of the Average Amazon river. Through oral history it seeks to give visibility to the social actors historically involved with the trajectory of the afro religions, observing their experiences in the construction and reconstruction of territorial borders and identities.

Key Words: Umbanda, Candomblé, Parintins.

¹ Prof. Msc. da Universidade do Estado do Amazonas (UEA/CESP); GEHA – Grupo de Estudos do Amazonas; asf1969@outlook.com.

² Acadêmica do curso de História da Universidade do Estado do Amazonas (UEA/CESP); marcinha.marcinha970@gmail.com

*Lá vem o navio negreiro
Cheio de melancolia
Lá vem o navio negreiro
Cheio de poesia...*

*Lá vem o navio negreiro
Com carga de resistência
Lá vem o navio negreiro
Cheinho de inteligência
(TRINDADE, 1999, p, 45)*

Os versos, aqui apropriados como epígrafe, serão utilizados como evidência, a propósito do artigo que se avizinha. Nos anos de 1970, o pernambucano Solano Trindade, comumente chamado de “poeta negro”, utilizando a arte popular, procurou ressignificar o tradicional imaginário sobre as etnias trazidas do continente africano para a América Portuguesa. “*Navio negreiro*” é um belo exemplo. Quando olhamos para os versos acima verificamos que eles sugerem formas de resistência vivenciadas na ambiência insalubre dos navios negreiros. O eu lírico, aí inscrito, potencializa a história dos escravos, aflorada na dialética de sentimentos. O leitor logo percebe a melancolia transfigurada em poesia, a clausura gradativamente aparece como o campo de experiência para horizontes de expectativa, forjando assim, projetos de liberdade.

Mas, não podemos perder de vista que essa empresa, o navio negreiro, foi propícia para o início do processo de dizimação física e cultural das etnias africanas. Contudo, na esteira das preposições de Trindade é possível encontrar outra chave de leitura para esse acontecimento histórico. Estamos argumentando, com Melo (2012), que a insólita circunstância do navio negreiro inscreveu na história das trajetórias dos negros no Brasil, outras condições de possibilidade. Perspectiva inclusive, que o poeta antes referido nos faz observar.

Assim, na ambiência deletéria dos navios negreiros, os sujeitos destinados à escravidão iniciaram relações em redes intraculturais. Estratégia que iriam estabelecer possibilidade de sobrevivência no mundo colonial. Aflorando, com efeito, os operadores da *cultura do Atlântico Negro*. Híbrida, subversora de fronteiras territoriais e culturais. Nesse âmbito se inserem as afrorreligiões, posto que através destas, os deuses e as crenças

africanas também foram trazidas e passaram a se inscrever nas representações e práticas, na maioria das vezes subsumidas, da sociedade em processo de formação.

Circunstâncias históricas forjaram alianças eficazes relacionadas à autoproteção, representadas por movimentos de contestação da ordem dos valores vigentes. Quilombos³ e mocambos, talvez, sejam os vestígios mais evidentes das formas da luta organizadas pelos negros escravizados. No interior desses lugares de memória há registros de cultos ritualísticos onde as afroreligiões eram praticadas, na oportuna hibridização com religiosidades indígenas. É sabido que no Baixo Amazonas, por exemplo, os negros escravos usavam a fuga como uma estratégia de luta. Assim, fizeram dos mocambos um espaço de sociabilidade aprendendo a conviver nas matas com a ajuda de etnias indígenas. Na condição de escravos fugitivos estabeleceram relações comerciais com regatões⁴ e com comerciantes citadinos. Eram conhecedores das leis imperiais; nas quais se ancoraram para defender a tese de que nascidos nas matas, longe do jugo do senhor, poderiam justificar juridicamente suas liberdades (FUNES, 1996).

Noutro plano, a permanência dos costumes, valores e traços da língua africana ocorreram através de diálogos com os poderes hegemônicos já estabelecidos no Novo Mundo. Foram muitas as tensões com a Igreja Católica e os senhores de escravos. Nesse processo de longa duração, é possível indicar, obviamente, duas fases para compreender os mecanismos de sobrevivência da *Cultura do Atlântico Negro*.

Primeiro, a estratégia da invisibilidade, “apagando” seus orixás, reelaborados em santos. Imposição da ordem cristã e da suposta sociedade civilizada. Perpassados séculos, ocorre uma espécie de viagem de volta às origens africanas, na busca da descatalização⁵. Peculiaridade que sinaliza para a segunda fase, ou seja, autoafirmação da matriz religiosa africana.

Concordamos com Martins (2012) quando afirma que as afroreligiões podem ser consideradas “religiões políticas”, posto que desde o momento em que os negros foram desenraizados, vêm reproduzindo e recriando seus rituais na estrutura de sistemas,

³ O conceito de quilombo, ressemantizado pela historiografia contemporânea, contribui para repensar velhas teses sobre a História do Brasil. A nova acepção de quilombo possibilita, ainda, verificar seu caráter heterogêneo. Refletir como nele estavam articuladas as formas de produção, principalmente de alimentos, suas relações econômicas, de mercado. Estudos recentes quebram com antigas noções dicotômicas entre rural e urbano, visto que havia relação socioeconômica intrínseca entre urbano/rural mediada pela produtividade dos quilombos.

⁴ Comerciantes que, navegando pelos rios da Amazônia, firmavam redes comerciais alternativas, muitas vezes através de relações clandestinas, essencialmente, com seringueiros, indígenas, quilombolas.

⁵ A africanização e, por extensão, a descatalização é mais evidente no candomblé (PRANDI, 2004).

marcados essencialmente pelo preconceito, assim como pelas tentativas de desmobilização das práticas e representações religiosas afro-brasileiras.

A permanência histórica de seus rituais é o testamento desta peculiaridade. Concebendo-as como “religiões políticas”, procuramos mostrar subsequentemente, algumas reflexões sobre a presença dos terreiros na cidade de Parintins.

Buscamos verificar o lugar das afroreligiões em uma cidade localizada em ecossistema de várzea. Onde o *rio Amazonas* fortalece sentimentos de pertença e identidade. Por sinal, os rios são referências significativas no cotidiano dos grupos humanos viventes na região Amazônica. É, portanto, da confluência dos rios Solimões, Madeira, Amazonas, por exemplo, que começaram as primeiras redes de sociabilidades muito antes dos projetos ocidentais que deram origem aos espaços urbanos à luz dos paradigmas alienígenas europeus. Ora, um belo registo de cidades pré-coloniais foi o deixado pelos cacicados amazônicos (RISÉRIO, 2012).

Parintins⁶ é uma espécie de “*cidade anfíbia*” (HATOUM, 2008. p. 53). Seus vestígios arqueológicos revelam a presença de etnias diversas. É provável que seus primeiros grupos humanos tenham sido os Aratu, Apocuitara, Yara, Goidui, Curiató (CERQUA, 2009). Mais tarde as referidas etnias, em processo de conflito, foram debeladas pelos Tupinambá. Estes criam na existência de um lugar sagrado concebido como “terra-sem-mal” (MONTEIRO, 1994), o que os teria trazido até a localidade que posteriormente, em uma alusão indireta a estes grupos migrantes iria ser chamada de Tupinambarana.

Pesquisadores mantem opiniões divergentes quanto a esta peculiaridade dos Tupinambá. Alguns afirmam que o movimento de busca da terra-sem-mal é contemporâneo ao processo de ocupação do Novo Mundo pelas populações europeias. Outros divergem afirmando que a migração faz parte de uma permanência que viria de alhures. Diante disso, observamos que, paralelo a essa espécie de procura do paraíso na Terra, o aludido mote migratório pode ter relação à demanda de conflitos com os portugueses. É consenso na narrativa de cronistas navegadores do rio Amazonas: primeiro, o ponto de partida dos Tupinambá, isto é, a costa oriental daquilo que viria a ser o Brasil; segundo, os indígenas estariam fugindo da opressão europeia. Constatação corroborada pelas fontes escritas, pois “*no início do século XVII, os cronistas encontrarão os Tupinambá no Maranhão, no Pará e na ilha de Tupinambarana, médio Amazonas*” (FAUSTO, 2006. p. 383).

⁶ Localizada aproximadamente a 369 quilômetros de distancia de Manaus, capital do Estado do Amazonas, possuindo 102.033 habitantes.

A demografia histórica comprova que os Tupinambá são originários dos Tupi, grupos humanos que “dominavam a faixa litorânea desde o Iguapé até, pelo menos, a costa do Ceará” (idem). Por sinal, é desse grupo que provém a etnia Parintintin. Com efeito, a cidade de Parintins ganhou seu nome em alusão à presença dos mencionados indígenas à época da colonização lusófona. É sabido, segundo historiadores diletantes da história local, que durante o período colonial e imperial a cidade de Parintins ganhou algumas denominações, isto é, *Tupinambarana* (1796), *Villa Nova da Rainha* (1803), novamente *Tupinambarana* (1832), *Villa Bella da Imperatriz* (1852) e, finalmente *Parintins* (1880). Com os memorialistas ficamos sabendo que a primeira denominação, *Tupinambarana*, foi atribuição do então administrador daquilo que era à época uma sesmaria, capitão português José Pedro Cordovil no contexto do reinado de D. Maria I, a louca (BITTENCOURT, 2001).

Na contemporaneidade, desde o final dos anos de 1980, Parintins ganhou evidência devido à realização de seu Festival Folclórico. Assim, passou a fazer parte do cenário turístico, nacional e internacional. Nos três últimos dias do mês de junho ocorre a culminância do referido festival, uma espécie de “teatro de arena”. No cerne desse acontecimento cultural, que hoje, ganhou ares cosmopolitas, está um folguedo, hibridizado culturalmente, migrado do Nordeste do Brasil, no final do século XIX⁷, e reelaborado no Amazonas. Dito corretamente o “boi de Parintins”, uma espécie de festa de promessa a um santo católico, São João, decerto, é uma ressignificação do “bumba-meu-boi” do Maranhão.

Neste percurso transcultural, antropólogos contemporâneos apontam para a presença da cultura afro-brasileira entrelaçada à europeia e indígena. A festa, a dança, a música, girando em torno do hoje majestoso festival, tem no seu bojo a influência das matrizes africanas. Entretanto, são poucos os cientistas sociais que sinalizam para esta peculiaridade. À sombra está, por exemplo, o alto do boi, no qual é aludido o papel do negro “pai Francisco” na trama do mito de origem dessa brincadeira (BRAGA, 2011).

Ora, se a cidade, historicamente, dissimulou a cultura afro-brasileira no clímax do seu acontecimento mais importante, que dirá no afã da vida banal. Os ritos, de matrizes africanas, ocorridos com mais frequência, igualmente estão na invisibilidade. Estamos nos reportando àqueles acontecidos no interior dos terreiros de umbanda e candomblé.

⁷ Estamos nos referindo à contribuição cultural trazida pelos nordestinos, originários do Maranhão, migrados para o Amazonas para trabalhar na ambiência dos seringais, mas também, no processo de construção da capital da Província do Amazonas no contexto da Belle Époque manauara.

Isto nos fez buscar compreender como estes espaços sagrados se constroem e reconstrói no bojo da história da cidade, através da oralidade de indivíduos religiosos.

É o momento de recorrermos à narrativa de uma afro-religiosa, conhecida como “mãe Bena”. Mulher diretamente envolvida com o processo de formação dos terreiros na cidade de Parintins. Usaremos a história oral para entender a relação do indivíduo com o social (PORTELLI, 2010), ou seja, a relação da líder religiosa com o povo-de-santo e, por extensão, com os sujeitos adeptos, por exemplo, do catolicismo e de outras denominações, essencialmente, as pentecostais. Iniciemos nosso percurso histórico, portanto.

Quando, em entrevista acontecida em sua residência em 2014, perguntamos sobre o processo de formação dos terreiros na cidade, a mãe-de-santo, Benedita Pinto dos Santos, faz o seguinte relato:

Bom, em primeiro lugar vou falar sobre o meu, eu acho que questão agente fala sobre o pessoal, né? Então eu vou falar sobre o meu terreiro é..., qual foi o fundamento dele? Eu na verdade, eu era filha de santo do pai Daniel, e comecei a trabalhar com ele muito jovem né? Então em 85 quando agente começou fazer uma formação de corrente, de 19 filhos de santos, nós preparamos a casa toda e por questão de problemas dentro da casa, eu me afastei do terreiro, né? Então esse foi problema, foi uma questão pessoal de lá mesmo da casa, com o pai, com filhos. Aí eu me afastei, então pra mim fundar o meu terreiro, eu tive que pedir autorização dele, com meu afastamento, pra mim montar a minha casa sozinha, entendeu? Aí eu comecei a trabalhar desde 88, 87(...) passei dois com ele, três anos eu passei com ele, em 88 comecei a trabalhar sozinha, e até hoje trabalho sozinha, aí hoje depois com preparo e com muito sacrifício, que não existe felicidade sem sacrifício, né? Aí fundei o meu terreiro, eu mesmo, por convidados dele (do pai Daniel), dos meus amigos, dos meus clientes, meus irmãos de santo, que a maioria quando eu saí do terreiro, saíram junto comigo justamente por questão pessoal mesmo dentro da casa, por falta de respeito como médium e eu me afastei por isso, né? Mas não deixe de ser filha dele. Então eu fundei a casa, não houve assim um pai de santo que fundou a minha casa, a minha casa foi fundada por mim mesmo e pelos meus guias. E meu guia de fundação, chama-se pena verde, ele é o dono da casa, é ele quem comanda até hoje, é ele quem comanda tudo, tudo se passa pela mão dele. Então foram assim muitos anos, eu tenho 27 anos de, 28 anos vou fazer, vou fazer 30 anos na verdade na umbanda, dentro da umbanda, trabalhando puxado mesmo, 27 anos com firmação, coroada, né? Tudo isso, eu já vou completar uns 30 anos,

eu comecei a trabalhar sozinha, me afastei, fiquei trabalhando com os irmãos de santo na minha casa, mas responsável pelo meu terreiro. Então o fundamento da minha casa, quem fundou foi eu mesma, só precisei da bença dele pra segurar a minha pedra fundamental.(SANTOS, 2014)

A propósito da primeira indagação formulada, a fonte narrativa suscita certa peculiaridade no que diz respeito à fundação do aludido terreiro. O primeiro aspecto a se considerar é a presença de manifestações religiosas de matrizes africanas, na cidade de Parintins, nos anos de 1980⁸. Estas representadas pelo pai-de-santo Daniel Adelino de Souza Brito, a quem a entrevistada se reporta com certo saudosismo no momento em que trás à baila a reminiscência de quando era filha-de-santo desse babalorixa⁹.

A oralidade evidencia também o processo de convergência de adeptos da umbanda buscando fortalecer o terreiro do supracitado líder religioso. Em 1985, já havia o significativo número de 19 filhos de santo em corrente espiritual, sob a égide de “pai Daniel”. Contudo, a narrativa de Benedita dos Santos sinaliza para a ocorrência de uma dissidência relacionada “*a problemas dentro da casa*”. A mãe-de-santo não atina com tanta clareza sobre os pormenores da desarmonia. Contudo, podemos conjecturar que o motivo da separação está relacionado à “*falta de respeito*” de pai Daniel para com suas filhas de santo. Não há espaço aqui, porém, o referido gesto sinaliza para problemática à relação de gênero no âmbito dos terreiros. Tema para artigo em processo de desenvolvimento.

Lembranças que revelam um momento de fissura com o lugar sagrado no qual Benedita se preparava para, talvez, vir a se tornar mãe-de-santo. A dissidência com seu antigo terreiro faz nossa entrevistada procurar as condições adequadas para a fundação de seu próprio espaço sagrado, em 1987. Neste ponto podemos pensar sobre a unicidade inerente à formação dos terreiros de umbanda e candomblé no Brasil. Dito corretamente, o prestígio e o controle exercido pela figura que representa politicamente a liderança religiosa, na ordem dos valores que regem o povo-de-santo. Evidência revelada quando Benedita dos Santos menciona sobre a necessidade de pedir a “*bença*”, de seu babalorixa. Contudo, verificamos que os “*terreiros nascem uns dos outros, mas não há dois iguais, mesmo quando se observam os terreiros mais antigos, surgidos da*

⁸ Atualmente estamos desenvolvendo projeto de pesquisa com o objetivo de verificar as primeiras formações dos terreiros de umbanda e candomblé no Médio Amazonas, seus vieses históricos e culturais.

⁹ Conforme entrevista com um de seus filhos, este pai-de-santo representava, à sua época, figura importante no cenário religioso umbandista, não somente da cidade de Parintins, mas em todo o Estado do Amazonas. Dito corretamente era o oitavo babalorixa do Brasil.

mesma matriz fundante” (PRANDI, 2004, p. 236). Por isso, neste terreiro de Umbanda que “mãe Bena” aproximadamente trabalha “*puxado*” há 30 anos o dono da casa é o caboclo “Pena Verde”¹⁰, visto que no terreiro de “pai Daniel” o guia predominante era o caboclo “Zé Raimundo Bují de Boá da Trindade”¹¹.

Profícua, esta narrativa nos faz perceber que no processo de formação do terreiro em estudo ocorreram tensões, inscritas nas redes de sociabilidade endógenas, onde se armaram as balizas políticas e se amaram as relações sociais e religiosas. Investigando sobre o cotidiano deste terreiro cujo dono da casa é o Caboclo Pena Verde, perguntamos quais as dificuldades encontradas no que tange à escolha do local? Quando Sebastiana narrou o que transcrevemos nas linhas adiante:

Bom, na verdade é bem assim. Como eu morava ali no centro da cidade, não houve nem assim o tempo como eu vou escolher, onde eu vou fundar. Eu morava lá, lá mesmo eu fundei, entendeu? Então houve muito atrapalho, muita perseguição, muita discriminação. Eu passei por muita discriminação na minha vida, por causa da minha vida espiritual, no começo da minha vida que comecei a trabalhar, né? Depois que eu me confirmei no santo, que eu me coroei, entendeu? Aí eu fui perdendo esse medo da... de... da pessoa assim ficar me discriminando, né? Ficar. Ter medo, perdi o medo. Enfrentei ele com cara e coragem. (SANTOS, 2014)

Logo o primeiro aspectos veem à baila. O que parece um paradoxo, entretanto, tem relação como o fazer-se dos terreiros de Umbanda e Candomblé. Pela tradição das religiões afro-brasileiras o espaço sagrado deve ser revelado pelas divindades (MELO, 2014). Contudo a vivência e a experiências de “mãe Bena” a faz tomar a oportuna decisão de elaborar seu terreiro em sua própria casa. Interpretou que não poderia esperar. Outrossim, abstraímos desta narrativa o plano de tensões exógenas enfrentado por “mãe Bena”. O conflito entre os adeptos das afrorreligiões e a sociedade não umbandista no instante mesmo da fundação do terreiro. A oralidade nos faz perceber que nos anos de 1980 as religiões de matrizes africanas não eram bem quistas, principalmente, pelos moradores do centro da cidade, obviamente, onde residiam/residem grupos inseridos na elite católica. Parintins, como a maioria das

¹⁰ Caboclo Pena Verde é representado por um imigrante ameríndio asteca que, após passar pelos Estados Unidos, se fixou na Amazônia.

¹¹ Caboclo Zé Raimundo de Bují Boá da Trindade é originário de Codó (importante centro de encantaria do Tambor Mina), Maranhão, aos 16 anos de idade foi encantado nas águas do referido Maranhão.

idades amazônicas, na sua histórica formação compreende uma fase missionária iniciada no contexto da colonização lusófona. Uma vez mais recorrendo aos diletantes verificamos que os jesuítas, na figura do padre Francisco Gonçalves, em 1658, é o primeiro indivíduo religioso a trazer uma missão direcionada às etnias da ilha de Tupinambarana (CERCUA, 1980). Nessa linha, as missões católicas balizaram as fronteiras geográficas e culturais reveladas através da mentalidade dos habitantes da cidade de Parintins. A tradição histórica inventada desde a segunda metade do século XVII, nos anos de 1980, se fazia presente por trás do imenso medo que Benedita dos Santos aos poucos aprendeu a enfrentar.

Apesar da histórica tentativa de anulação das afroreligiões no Brasil seus praticantes, no perpassar das temporalidades, demonstram um sentimento autêntico no que diz respeito ao catolicismo. Prandi (2014), afirma, até mesmo, que o sincretismo elaborado pelos africanos no contexto do sistema escravista é um exemplo deste processo. Em outras palavras os adeptos das religiões afro-brasileiras mantêm relação de alteridade para com o catolicismo, a contrapelo das práticas que somente na contemporaneidade começam a ser repensadas por estudiosos inscritos no grêmio da Igreja Católica (BERKENBROCK, 2012). Nesse sentido, vamos novamente ouvir Benedita dos Santos:

Bom... eu... não tenho assim né...por exemplo tenho um envolvimento muito na igreja católica. Não é uma questão de envolvimento, eu sou católica! Querendo ou não o padre não vai me expulsar de lá, porque eu sou filha de Deus né. E os meus filhos todos passaram, são batizados, meus filhos tem a primeira comunhão, tem tem (pausa) fizeram a crisma todos eles, entendeu? Eu sou casada na igreja católica, eu sou casada na civil, sou casada na igreja católica, eu não tenho bem uma ligação dentro do terreiro. Terreiro/ Igreja entendeu isso eu não tenho. Mas eu Bena pessoa tenho, com certeza!

Tu sabe que Parintins é uma cidade hospitaleira, mas existe muita perseguição nela pelo próprio povo que nela vive, sobre a nossa cidade é uma maravilha, mas sobre o povo que nela vive que não sabe entender a religião do fulano, do cicrano. Existe o evangélico, o católico, existe o espirita várias outras religiões que tem surgido, tá surgindo, cada um tem que respeitar a religião do outro, se eu não vou na tua casa, se eu não gosto de ti porque que eu vou na tua casa, então seu eu não gosto da tua religião não tem porque mexer, não é? Então é assim eu acredito que existe uma força positiva entre sociedade e terreiro, porque existe muitas pessoas que às vezes eu nem conheço que aparecem aqui que é da sociedade, por mais que não queira aparecer, que ele frequentou o terreiro um dia, mas ele conhecido por mim

ele é que ele frequentou e pelos frequentadores, né. Então tem muita coisa assim a ver com a sociedade, por exemplo, a nossa religião, o meu pai de santo sempre falava assim “nós somos os últimos”, porque muitas vezes o doente ele procura o médico, né é real, isso é realidade, ele vai procurar o médico...até mesmo o próprio evangélico ele procura, então as vezes o médico não deu conta, aí ele vai e procura agente, então nós somos os últimos, né; e muitas vezes o que nós vamos fazer para aquele cliente, praquela pessoa funciona, vai dar certo principalmente o termo saúde, então é isso aí. (SANTOS, 2014).

Nos chama a atenção na oralidade transcrita acima, a continuidade de certas práticas preconceituosas despontadas pelos indivíduos que se identificam como avessos às religiões de matrizes africanas. Decerto, Parintins se tornou um reduto de diversas manifestações de religiosidade. Como nas outras cidades do Brasil, nos últimos anos cresceu de forma surpreendente o número de templos pentecostais localizados nos pontos estratégicos, mas também insólitos, revelando a constante disputa por fiéis. Acontecimento que se espraia desde a segunda metade do século XIX (SOARES, 2014). A narrativa de Benedita dos Santos é, por conseguinte, um testemunho da ocorrência desse fenômeno em cidades amazônicas.

“Nos somos os últimos”. Mais uma vez Benedita dos Santos recorre às reminiscências. Alude às significativas palavras de seu pai-de-santo. Expressão rememorada por ela de forma positiva. Apropriando-se desta, interpreta o terreiro, por um lado, como um lugar de memória, onde ocorria a troca de experiências e conhecimentos entre pai e filhos-santo. Por outro lado, localiza o terreiro na história da saúde e da doença da cidade de Parintins. Ora, é prática comum no povo-de-santo buscar diversas formas de cura no terreiro, para além da ciência médica. Por sinal, a medicina popular é muito bem aceita nesses espaços sagrados. É, portanto, um instrumento nas mãos das entidades que operam através de seus agentes. Para “mãe Bena”, apesar das peculiares tensões, *“existe uma força positiva entre sociedade e terreiro”*.

Na tessitura de nossa breve narrativa histórica o leitor pode observar que os terreiros representam formas de resistências históricas das afroreligiões. São decerto, evidências dos espaços sagrados em processo de luta, por respeito e legitimidade, nessa permanência histórica espraçada desde que os seus primeiros fundadores, arrebatados de forma violenta do continente africano foram transplantados como força de trabalho escrava para a América Portuguesa. Nesta condição iniciaram a construção e

reconstrução de suas identidades sociais, políticas e culturais. A presença dos terreiros de Umbanda e Candomblé na cidade de Parintins é a evidência daquilo que Solano Trindade verificou como uma possível arte de viver, apesar dos preconceitos e discriminações de toda ordem. As religiões de matrizes africanas continuam vivas, mesmo que latentes, portanto.

FONTE

SANTOS, Benedita Pinto dos. **Benedita Pinto dos Santos**. [Dez., 2014]. Entrevistadora: Márcia Gabrielle Ribeiro Silva: Entrevista concedida em sua residência, 2014.

REFERÊNCIAS

BERKENBROCK, Volney J. **A experiência dos orixás: um estudo sobre a experiência religiosa no Candomblé**. 4ª ed. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

BITTENCOURT, Antônio C. R. **Memória do Município de Parintins: Estudos históricos sobre sua origem e desenvolvimento moral e material (fac-similado)**. Manaus : Edições do Governo do Estado, 2001.

BRAGA, Sérgio Ivan Gil. “Danças e Andanças de Negros na Amazônia”. In.: SAMPAIO, Patrícia Melo (organizadora). **O fim do silêncio: presença negra na Amazônia** – Belém : Editora Açai; CNPq, 2011.

CERQUA, Dom Arcângelo. **Clarões de Fé no médio Amazonas**. 2 ed. Manaus. ProGraf. – Gráfica e Editora, 2009.

FAUSTO, Carlos. “Fragmentos de História e Cultura Tupinambá: da etnologia como instrumento crítico de conhecimento etno-histórico”. In.: Cunha, Manuela Carneiro (org.) **História dos índios no Brasil**. São Paulo, Cia das Letras, 2006.

FUNES, Eurípedes. “Nasci nas matas nunca tive senhor”. In. : GOMES, Flavio dos Santos. **Liberdade por um foi: história dos quilombos no Brasil**. São Paulo : Companhia das Letras, 1996.

HATOUM, Milton. **Órfãos do Eldorado**. – São Paulo : Companhia das Letras, 2008.

MELO, Emerson. “Memória e resistência na formação dos terreiros de Candomblé”. In.: FELINTO, Renata (org.). **Culturas Africanas e Afro-Brasileiras em sala de aula: saberes para os professores, fazeres para os alunos: religiosidade, musicalidade, identidade e artes visuais**. – Belo Horizonte, MG : FT Editora, 2012.

SOARES, Elisângela Socorro Maciel. **Igreja de Manaus – porção da igreja universal, a diocese do Amazonas vivenciando a romanização (1892-1926).** – Manaus: Editora Valer, 2014.

MARTINS, Cynthia Carvalho. “Prefácio”. In.: **Cartografia social dos afrorreligiosos em Belém do Pará: religiões afro-brasileiras e ameríndias da Amazônia: afirmando identidades na diversidade.** IPHAN – Programa Nacional de Patrimônio Imaterial. Belém, 2012

MONTEIRO, John Manuel. **Negros da terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo.** – São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

PORTELLI, Alessandro. **Projeto História: História, Historiadores, Historiografia.** n° 41. Dezembro de 2010.

PRANDI, Reginaldo. **O Brasil com axé: candomblé e umbanda no mercado religioso.** Estudos Avançados. VI. 18, n° (52). São Paulo. Set/Dez. 2004.

_____. “Prefácio”. In.: CARNEIRO, João Luiz. **Religiões afro-brasileiras: uma construção teológica.** – Petrópolis, RJ : Vozes, 2014.

RISÉRIO, Antônio. **Acidade no Brasil.** – São Paulo: Editora 34, 2012.

TRINDADE, Solano. **O poeta do povo.** (org. Raquel Trindade). São Paulo : Contos e prantos Editora, 1999.

NA REGIÃO FRONTEIRIÇA ENTRE A FÉ E A DESORDEM PÚBLICA: A JURISPRUDÊNCIA DE FRANCISCO VIVEIROS DE CASTRO NA CRIMINALIZAÇÃO DO ESPIRITISMO
IN THE REGION BORDER BETWEEN FAITH AND PUBLIC DISORDER: A CASE LAW OF FRANCISCO VIVEIROS DE CASTRO NURSERY IN THE CRIMINALIZATION SPIRITISM

*Adriana Gomes (UERJ)

Resumo

No Código Penal Brasileiro de 1890, artigo 157, o espiritismo foi criminalizado como um crime contra a tranquilidade pública. No entanto, em 1891 a Constituição garantiu a liberdade religiosa. Nas antinomias entre as normas legais do país, apto para julgar a mediação de impasses, o juiz Francisco José Viveiros de Castro por meio da apropriação de princípios da Nova Escola Penal, que se baseava, sobretudo, em preceitos biológicos, absolvía os réus. A metodologia implementada na produção do estudo é a análise do discurso através da apreciação de um dos processos criminais julgados por ele, com o propósito de compreender o seu posicionamento e a procedência na desconstrução do crime. As suas argumentações foram fundamentalmente imbuídas de características retóricas em que defendeu a partir de especificidades das suas premissas jurídicas a liberdade religiosa e de consciência.

Palavras-Chave: Espiritismo – Crime – Viveiros de Castro – Retórica

Abstract

In the Brazilian Penal Code 1890, Article 157, spiritism was criminalized as a crime against public tranquility. However, in the 1891 the Constitution ensured the religious freedom. In the antinomies between the legal provisions of the country, fit to judge the mediation of impasses, Francisco José Viveiros de Castro was the most active lower in this type of crime. To absolved the defendants he used the principles of the *Nova Escola Penal* (New Penal School), it's means Based on biological precepts. In this research, the methodology is the discourse analysis through the examination of one of the criminal cases heard by the Trial judge, in order to understand their position and the merits at the crime deconstruction. In their arguments there were many rhetorical features in which he defended from specifics of their legal assumptions religious freedom and conscience.

Keywords: Spiritism – Crime – Viveiros de Castro – Rhetoric

* Doutoranda em História Política (UERJ), Professora de História (SEEDUC/RJ) e integrante do grupo de pesquisa Políticas, Direitos e Éticas do CNPq. E-mail: adrigomes.rj@gmail.com

O artigo tem a proposta de discutir o pensamento do jurista Francisco José Viveiros de Castro (1862-1906), por meio da análise de um processo criminal cujos réus foram enquadrados no artigo 157 do Código Penal de 1890, que criminalizou o espiritismo¹² como um crime contra a tranquilidade pública, inserido no capítulo dos crimes contra a saúde pública. Em sua trajetória profissional, o juiz se apropriou de ideias da Nova Escola Penal em que o pensamento positivista teve relevância.

Viveiros de Castro nasceu na cidade de Alcântara, no Maranhão em 1862. Em sua província natal ele trabalhou como jornalista e professor. Diplomou-se em jurista pela Faculdade de Recife. Ingressou na carreira política como deputado provincial no Maranhão (1886-1887) e depois se tornou presidente do Piauí (1887-1888). Faleceu no Rio de Janeiro em 1906 onde exerceu a magistratura como promotor de justiça do Distrito Federal e desembargador da Corte de Apelação e, também, atuou como professor na área de direito criminal na Faculdade Livre de Direito.

Na jurisprudência do Brasil no final do oitocentos havia um intenso debate em torno das doutrinas penais que envolveu basicamente a oposição entre as concepções da Escola Clássica do Direito e da Nova Escola Penal. Esta oposição não sugere somente a criação de dois lados oponentes, poderia se seguir a mesma doutrina penal e os direcionamentos jurídicos em torno de um delito ser diferenciados, como no caso da prática do espiritismo.

A Escola Clássica definiu-se, em linhas gerais, por ideias desenvolvidas no século XVIII a partir de concepções de Cesare Beccaria e Jeremy Bentham, cuja proposta era enfatizar a ação criminal em termos legais à liberdade individual e os efeitos dissuasórios da punição. Já a Nova Escola Penal teve as suas ideias desenvolvidas a partir das proposições dos italianos Cesare Lombroso, Raffaele Garofalo, Enrico Ferri, entre outros, que buscaram construir uma abordagem científica do crime, com destaque ao determinismo em vez de responsabilidade individual e na defesa de um tratamento científico ao criminoso para proteger a sociedade (ALVAREZ, 2002, p. 67-68).

¹² Espiritismo ou Doutrina Espírita foi codificada pelo pedagogo Hippolyte Leon Denizard Rivail, sob o pseudônimo Allan Kardec, que tratou da relação entre o mundo visível e o invisível. O Pentateuco Kardequiano é composto pelo *Livro dos Espíritos* (1857), livro oriundo das supostas revelações dos espíritos após observações, comparações e constatações de Kardec; *Livro dos Médiuns* (1861), livro relativo a parte experimental e científica da doutrina espírita; *O Evangelho Segundo o Espiritismo* (1864), livro que expôs os ensinamentos morais de Jesus Cristo em concordância com o espiritismo; *O Céu e o Inferno* (1865), livro que predispôs uma nova interpretação das penas espirituais após à morte; e *a Gênese, os Milagres e as Predições* (1868), livro que apresentou as novas leis decorrentes das observações dos fenômenos espíritas.

As teorias de Lombroso tiveram grande impacto em sua época e nos anos subsequentes foi tema recorrente nas discussões penais e jurídicas. O maior desafio de sua obra ao defender a Antropologia Criminal era dar conta de compreender a desigualdade entre os homens a partir do olhar da ciência da natureza humana (LOMBROSO, 2010, p. 33).

Nos congressos realizados na Europa as discussões acerca da Antropologia Criminal possibilitaram o surgimento de outros olhares em relação ao crime. Os principais a serem destacados nas novas ideias penais decorreram da chamada Escola Sociológica de Lyon liderada pelo francês Alexandre Lacassagne, que enfatizou o meio social como o ‘caldo de cultura’ do crime. Sob este prisma os caracteres antropométricos teriam importância medíocre. O meio social problemático que iria favorecer o surto das naturezas viciosas ou criminosas. Para este meio e para as suas condições de funcionamento é que deveriam ser direcionadas as reformas. Outra linha de pensamento acerca do crime que veio de encontro de Lombroso foram as concepções do também francês Gabriel Tarde. Ele indicou que a descrição do criminoso nato do italiano correspondia muito mais a características de um tipo profissional do que a determinações biológicas inatas (DARMON, 1991, p. 91).

No entanto, mesmo com depreciações às proposições de Lombroso na Europa, a recepção de suas ideias no meio jurídico brasileiro não ficou comprometida. Segundo Alvarez (2002, p. 682-684), o professor da Faculdade de Direito do Recife, João Vieira de Araújo, foi o primeiro autor a mostrar apropriações das novas ideias do antropólogo criminalista em seus discursos. Ao jurista Tobias Barreto, outro integrante da Faculdade de Direito do Recife, também foi conferido o mérito de trazê-las à discussão no país. Porém, este jurista sinalizou quanto à necessidade de serem realizadas diferenciações nas diversas categorias de irresponsáveis estipuladas por Lombroso no campo penal e nas adequações das ideias às especificidades brasileiras, relativizou algumas abordagens de Lombroso considerando-as exageros naturalistas.

No Brasil, o grande desafio acerca dessas teorias criminais era pensar na “originalidade da cópia”¹³, através de processos de adaptação de ideias que fossem pertinentes às especificidades culturais do país e “descartar o que de alguma maneira soava estranho” (SCHWARCZ, 2008, p. 41).

¹³ Os intelectuais se apropriaram de inúmeras doutrinas evolucionistas, por vezes incoerentes entre si, e procuraram adaptar através de correlações as suas proposições de forma que os discursos atinentes à hierarquia natural e à comprovação de inferioridade açambarcassem largos setores sociais do país, sob a circunspeção dos ‘infortúnios da miscigenação’, afinal as doutrinas estavam sendo discutidas em contextos díspares e mereciam flexibilidade para a aceitabilidade num país predominantemente miscigenado.

Dessa forma, como um jurista oriundo da Faculdade de Direito do Recife, Viveiros de Castro apropriou-se das concepções da Nova Escola Penal por identificar-se com as novas abordagens científicas acerca do criminoso. Tanto que em 1894 publicou o livro *A Nova Escola Penal*, que o próprio juiz autodefiniu como sendo o “primeiro livro que na língua portuguesa é escrito sobre a Sociologia Criminal” (CASTRO, 1894, p. 13). Em sua obra, Viveiros de Castro se debruçou em trazer à discussão os princípios da Nova Escola Penal expondo as principais ideias de seus representantes europeus, com destaque para Lombroso, Ferri, Lacassagne, Tarde e Garofalo.

Assim, engendra-se a relevância das concepções da Nova Escola Penal para se compreender a atuação de Viveiros de Castro em seus julgamentos. Afinal, ter inspirações nessa tendência jurídica pode ser depreendido como um projeto individual para a condução de sua carreira na jurisprudência.

Vale ressaltar que Viveiros de Castro como um indivíduo com um projeto jurídico definido, ao conduzir o julgamento de réus enquadrados no artigo 157 do Código Penal de 1890, tinha um campo de possibilidades que poderia exercer à sua livre escolha para julgar os praticantes do espiritismo. Não era condição *sine qua non* ser seguidor da Nova Escola Penal e interpretar o espiritismo como uma religião. Ele julgava sob a apropriação de concepções dessa vertente jurídica, mas era uma opção, uma escolha sua ir de encontro à norma jurídica penal de 1890, mesmo com um olhar peculiar em relação ao espiritismo.

A referência aos conceitos ‘projeto’ e ‘campo das possibilidades’ nos remete às concepções de Gilberto Velho. O antropólogo compreende ‘projeto’ como o delineamento mais ou menos elaborado pelo indivíduo com objetivos específicos, cuja viabilidade de suas realizações dependerá “do jogo e da interação com outros projetos individuais ou coletivos, na natureza e da dinâmica do campo das possibilidades” (VELHO, 1988, p. 47).

Nessa ordem, os projetos individuais sempre interagem com outros dentro de um campo de possibilidades, que na complexidade da sociedade e dos indivíduos podem ser portadores de projetos diferentes e até contraditórios, cujas pertinências e relevâncias serão definidas nos contextos históricos em que suas premissas e paradigmas culturais estejam sendo compartilhadas (VELHO, 1988, p. 46).

Em vista disso, pode-se compreender que o projeto individual de Viveiros de Castro em interação com outros projetos, outras visões de mundo, pertinentes a um vasto e complexo quadro sociocultural das religiosidades brasileiras configuradas num campo

de possibilidades, o levou a assimilar, como um indivíduo, as diversidades dos domínios religiosos. Por isso, interpretou que as religiões deveriam ser respeitadas independente de sua concordância ou não com os seus procedimentos, desde que suas ações tramitassem no universo estritamente de crença e fé.

Em sua análise havia trânsito religioso entre a religião culturalmente aceita – catolicismo, e a religião criminalmente penalizada – espiritismo, que permitiu congruências para que se considerasse o espiritismo como uma religião de aceitabilidade social.

A procedência de Viveiros de Castro na condução do processo criminal, apesar de divergir com o seu projeto individual, não o impediu de perceber a circularidade¹⁴ religiosa. Na medida em que, de alguma maneira, ele era envolvido por sistemas de valores heterogêneos, que produziam identidades multifacetadas e instabilidades relativas. Em decurso consciente ou não de escolha pessoal, ele optou em agir de uma maneira e não de outra nos julgamentos em que se discutia o artigo 157 da norma penal. Nessa perspectiva, faremos a análise de um processo deliberado por ele, buscando compreender as suas escolhas e as suas ações no julgamento dos réus.

Em 6 de outubro de 1899, Viveiros de Castro proferiu o seu veredito no caso denunciado pelo promotor público, a partir de uma denúncia anônima, em que os réus Antônio Francisco, Justina Maria da Conceição, Luiza Levy, Maria José Cordeiro, Ana Vieira de Carvalho e o Leopoldo foram acusados no incurso do artigo 157 do Código Penal de 1890 por praticarem espiritismo na casa localizada na Rua do Lavradio, 42, no centro do Rio de Janeiro.

Em depoimento os réus negaram praticar o espiritismo em qualquer tipo de manifestação. Revelaram que a casa na Rua do Lavradio era na realidade uma pensão que pertencia à Maria José Cordeiro e evidenciaram a ausência de provas que os incriminassem. Enfatizaram a não realização de sessões espíritas, feitiçarias ou afins para obterem algum lucro ilícito a custa da boa fé alheia.

No entanto, Maria José Cordeiro declarou que às vezes realizava a prática de colocar pipocas de milho nas portas dos aposentos de alguns de seus pensionistas com intuito de que permanecessem em seu estabelecimento. Em suas justificativas, declarou que as pipocas não faziam mal algum, eram somente usadas para que as pessoas que residiam

¹⁴ Para Gilberto Velho a circulação entre vários estilos de vida e uma participação limitada ou mesmo certo grau de sincretismo pode ser um caminho para se compreender uma trajetória de vida (VELHO, 1988, p. 98).

no lugar e eram pontuais no pagamento da pensão, continuassem a fixar residência no local. Da mesma forma que fazia uma cruz de azeite nas portas dos quartos daqueles pensionistas que eram inadimplentes, pois desejava que se mudassem rapidamente do seu estabelecimento.

O Ministério Público compreendeu que a denúncia anônima e o depoimento da Maria José eram provas suficientes para se comprovar o enquadramento de todos no artigo 157 do Código Penal. Interpretou-se que as práticas realizadas por Maria José eram envoltas em crenças espíritas e que os demais réus tinham algum tipo de envolvimento, mesmo não comprovado. A atenuação obtida foi a possibilidade de responderem o processo em liberdade.

No julgamento, Viveiros de Castro deliberou improcedente a denúncia e absolveu todos os réus. Todavia, antes de proferir a sentença de absolvição, articulou um longo discurso emanado de características retóricas imbuídos de pressupostos da Nova Escola Penal.

No início de sua argumentação, Viveiros de Castro interpelou sobre qual questão ele deveria estudar para resolver o caso. Afinal, ele não compreendia como os fatos descritos nos autos provocou o envolvimento de uma série de pessoas ao ponto de responderem um processo criminal e ainda coube a ele repreender e intervir como exige o seu papel profissional. Também salientou a inabilidade da legislação penal brasileira, que desdobrou uma série de precedentes para que casos como o abordado pudessem ser reconhecidos como um crime. Assim, começou a realizar uma análise da norma penal e sinalizou que em momento algum nos autos foi mencionada a interseção do espiritismo para a realização de cura ou infração à saúde pública. Portanto, isso já era motivo suficiente para a depreciação do processo (CASTRO, 1900, p. 104).

Entretanto, como um juiz e professor de direito criminal, a elocução retórica era de conhecimento e domínio. A apreensão dos recursos retóricos obtidos ao longo da formação intelectual, cujos princípios eram o “*docere, delectare, movere*” (ensinar, persuadir e levar, mover à ação) eram destaques no seu discurso, sobretudo nas argumentações de autoridade e *ad hominem*. Com o recurso retórico do argumento de autoridade ele pleiteava convencer invocando alguém cuja competência, prestígio e honestidade eram irrefutáveis e, portanto, endossava a sua argumentação e facultava a legitimidade de seus pares. Através do argumento *ad hominem*, a proposta era desqualificar os argumentos adversos a fim de legitimar os seus próprios (CARVALHO, 2000, p. 137).

Com a argumentação *ad hominem*, Viveiros de Castro pontuou que no Brasil havia uma permissividade desde o período colonial para o uso de amuletos, águas ou quaisquer meios que pudessem gerar algum tipo de sorte. Portanto, o legislador do Código Penal de 1890, João Baptista Pereira, deveria ter considerado essa especificidade cultural do brasileiro ao criar a norma penal do país que fez emergir o “rigor do castigo” a práticas comumente realizadas. Para o jurista, o legislador simplesmente tornou o espiritismo um crime, sem ter a preocupação em observar e analisar quem seriam os supostos criminosos que faziam uso de práticas espíritas: o seu meio, as suas práticas sociais e culturais. Estas que poderiam ser as motivações para as práticas as quais Baptista Pereira compreendeu como sendo crime (CASTRO, 1900, p. 104-105).

Ainda sob a argumentação *ad hominem*, Viveiros de Castro mencionou que Baptista Pereira não poderia ter relacionado o abuso à credulidade pública e o lucro ilícito à religiosidade, mas sim como um dano ao patrimônio alheio. Assim, o crime deveria ser de estelionato, que é um delito contra a propriedade e não um delito contra a tranquilidade pública, introduzido no livro contra a saúde pública no qual Baptista Pereira enquadrou os casos de abuso da fé alheia em proveito próprio.

Com o recurso retórico da argumentação de autoridade, Viveiros de Castro invocou Auguste Comte com o objetivo de justificar as práticas realizadas pelos réus. Segundo o jurista a maior parte dos brasileiros ainda estaria no estágio do fetichismo, por isso havia a crença e adoração aos materiais supracitados no processo. E para tornar a sua argumentação mais persuasiva, o jurista invocou também a autoridade de Georges Audiffrent, conhecido por seus estudos sobre o cérebro, em que havia supostamente comprovado a existência de pessoas em diferentes fases de evolução social convivendo na mesma sociedade. Isto é, havia pessoas desde o “fetichismo primitivo até o positivismo final”. Então, a repressão legal em conter as pessoas que praticavam o espiritismo era um desgaste desnecessário, pois nenhuma repressão “pode conter semelhante disposição mental”. Os réus estariam no fetichismo e seria um “trabalho perdido conter as voltas espontâneas” a etapa inicial (CASTRO, 1900, p. 106).

A fim de absolver os réus, Viveiros de Castro legitimou as suas argumentações nas autoridades de Comte e do seu discípulo Audiffrent, com isso gerou uma série de concepções, que no olhar da contemporaneidade pode soar como equívocos e preconceitos, assim proporcionar demérito aos argumentos do juiz. Porém, uma análise sob esse prisma seria superficial e contingente, afinal Viveiros de Castro emanou em seus discursos questões epistemológicas de sua época. Em 1899, ano do julgamento do

processo, estas ideias eram emergentes em parcela considerável da intelectualidade brasileira oitocentista, portanto com significados inteligíveis ao contexto social e ao processo histórico do país. Como afirmou Quentin Skinner (2005, p. 98-99), o autor habita em um mundo historicamente determinado e o seu pensamento deve ser compreendido e interpretado a partir dessas considerações.

Entretanto, mesmo com um discurso fundamentado na existência da inferioridade e no atraso intelectual dos praticantes do espiritismo ou os que faziam uso de materiais que pudessem suscitar a realização de algo desejado, Viveiros de Castro procurou em sua elocução pontuar a aceitabilidade do outro, o respeito às diversas crenças.

Como uma autoridade jurídica, Viveiros de Castro encadeou uma discussão sobre as normas brasileiras por meio das antinomias entre o artigo 157 do Código Penal de 1890 e a liberdade religiosa preconizada na Constituição de 1891.

As proposições legais utilizadas por Viveiros de Castro vêm ao encontro das concepções sobre o ordenamento jurídico preconizado por Norberto Bobbio. Segundo o autor, as normas jurídicas nunca existem isoladamente, mas sempre em um contexto de normas com relações particulares em si e estas normas seriam o ordenamento jurídico. As ações possíveis dos homens seriam inconcebíveis de serem dispostas em uma única modalidade normativa. Assim, as normas que compõem o ordenamento podem ser referentes às regras de conduta e a regulação do comportamento social às disposições de estrutura ou de competência, que não determinam uma conduta, mas fixam as “condições e os procedimentos para produzir normas válidas de conduta” (BOBBIO, 1997, p. 32-34).

Destarte, como o ordenamento jurídico deve ser composto de mais de uma norma, isso gera tensões no meio jurídico. Os principais problemas são ocasionados nas conexões para a existência do ordenamento, os impasses e óbices que “nascem das relações das diferentes normas entre si”. As incompatibilidades entre elas são consideradas as maiores dificuldades dos juristas em todos os tempos, sendo até contemplado com uma denominação própria a ‘antinomia’. E uma das principais finalidades da interpretação jurídica é eliminar as antinomias.

Para Bobbio (1997, p. 92-93), a solução de antinomias teria três regras fundamentais. O critério cronológico, a base se estabelece na predominância da norma posterior. O critério hierárquico, em que prevalece a norma considerada superior no ordenamento. E no critério especialidade, a lei especial anularia a lei mais geral.

Partindo desse pressuposto, percebemos que Viveiros de Castro utilizou o critério cronológico e hierárquico para anular a atuação do artigo 157 do Código Penal de 1890. A Constituição de 1891 seria mais recente que a norma penal e era a norma que se configurava no topo do ordenamento jurídico do Brasil.

Todavia, as considerações de Viveiros de Castro não se limitaram a argumentação retórica e à discussão sobre as normas jurídicas. Para justificar a absolvição dos réus, o jurista também fez usos de associações entre o que ele compreendia como sendo práticas do espiritismo, com os símbolos e práticas da religião socialmente aceita, o catolicismo (CASTRO, 1900, p. 106).

Viveiros de Castro compreendeu que as curas realizadas pelas águas de Lourdes, assim como a crença na cura por meio de orações milagrosas podiam ser deslocadas para o espiritismo através das práticas peculiares a esse universo religioso como os “passes prodigiosos das mãos magnéticas” e “pelas revelações de espíritos benfazejos”. Para o jurista em ambos os casos havia a prática da fé relacionada ao sobrenatural, por isso não apresentavam diferenças que pudessem imbuir as providências espíritas como um crime (CASTRO, 1900, p. 106).

Ao dispor dessa estratégia para justificar a absolvição dos réus, os mecanismos utilizados por Viveiros de Castro remetem às disputas simbólicas de Pierre Bourdieu (1987, p. 122-155), que compreendia a existência de campos na sociedade: científicos, religiosos, políticos, intelectuais e artísticos. Nestes campos, interiormente, ocorriam lutas de imposição para que se definissem regras e determinassem o que era legítimo. Para ser um novo participante de um campo, se fazia necessário compartilhar objetos sociais desse espaço, cujos valores, saberes específicos e símbolos seriam reconhecidos pelo agente autorizado deste campo. Para um novo agente social se inserir, ele deveria acumular bens simbólicos nas lutas para obter o reconhecimento como mais um novo jogador no jogo.

Nesse bojo, os espíritas ou praticantes de rituais que se atribuíam ao espiritismo, assumiram nos debates jurídicos a posição de um novo jogador em busca de reconhecimento no campo religioso. As analogias realizadas por Viveiros de Castro no processo entre práticas espíritas e seus símbolos aos rituais do catolicismo, nada mais era do que uma tentativa de inserir o espiritismo como um “novo jogador” reconhecido no campo da religiosidade. Assim, poderia ser considerado como uma religião que teria o reconhecimento social e protegido pela Carta de 1891.

Uma evidência ressaltada por Viveiros de Castro foi da necessidade de se atribuir limites ao Estado. Este deveria manter e assegurar a ordem, mas não poderia infringir liberdades essenciais do indivíduo. O Estado só deveria atuar em procedimentos religiosos caso houvesse “transgressões sociais” que atacassem a “integridade humana”. Para endossar o seu pressuposto legal, invocou a autoridade de Montesquieu, que em seu livro *Espírito das Leis* havia considerado a “existência de gravíssimos perigos das leis penais sobre as crenças religiosas [...], pois perante o Estado na há crentes, há simplesmente cidadãos” (CASTRO, 1900, p. 107).

Em ironia, Viveiros de Castro finalizou o julgamento chamando a atenção para o que estava acontecendo no Brasil. Por conta de crenças nos poderes da pipoca de milho e na cruz de azeite, os réus estavam sendo julgados por ele e se as autoridades policiais comesçassem a se ocupar em prender e levar ao arbitramento pessoas que cometessem os mesmos ditos crimes ou similaridades, eles passariam a ter um grande problema, pois as esferas de suas responsabilidades ganhariam proporções extraordinárias (CASTRO, 1900, p. 110).

Em âmbito público, Viveiros de Castro foi um juiz recorrentemente mencionado no *Reformador*, que era o periódico porta-voz da Federação Espírita Brasileira (FEB). A instituição espírita considerava o jurista como “um dos mais ilustres magistrados” do Rio de Janeiro. Alguém “inacessível às paixões de qualquer natureza”, pois havia permitido aos espíritas o direito de se voltarem para os seus estudos em assembleias e reuniões, sem a inoportuna possibilidade de ocorrer uma interferência policial (*REFORMADOR*, 1/11/1898, p. 2).

No entanto, a interpretação que Viveiros de Castro atribuía ao espiritismo, como constatado, era de julgar improcedente os crimes que coibissem a liberdade religiosa, mas em momento algum ele compreendia o espiritismo da forma como os seus seguidores interpretavam.

Os espíritas acreditavam que a noção de progresso da sociedade, pensamento comum na cientificidade do século XIX, havia perpassado para mundo dos espíritos. Estes espíritos deveriam passar por várias etapas – vidas, até se tornarem perfeitos ‘espíritos de luz’, quando adquirissem qualidades morais e conhecimentos obtidos através de sucessivas reencarnações. Uma teleologia evolucionista, em que o mérito seria a perfeição conduzida pelo progresso contínuo (ISAIA, 2012, p. 115).

Dessa forma, para os seguidores da doutrina kardequiana, representado pela Federação Espírita Brasileira, o espiritismo era uma doutrina atrelada a ‘lei do progresso linear’,

que abrangia tanto as características individuais, como também sociais dos seres humanos. Contudo, Viveiros de Castro ao julgar o processo sobredito reportou-se a análise evolucionista proposta por Comte. Ele ignorou qualquer análise da noção de progresso da codificação de Allan Kardec. Viveiros de Castro conduziu o processo inserindo as práticas religiosas dos réus e o espiritismo na etapa fetichista da humanidade.

Outrossim a ser ressaltado, é que a prática sociocultural brasileira da circularidade religiosa propiciou a interlocução e a possibilidade de se permear e transitar por diversos campos religiosos favorecendo que as práticas realizadas pelos réus fossem denominadas de espíritas. Todavia, as ações praticadas por eles mencionadas no processo não eram consideradas atinentes à Doutrina Espírita, porém o encontro e a convivência do espiritismo codificado pelo francês Allan Kardec com as matrizes religiosas existentes em território brasileiro acabaram corroborando para a associação das relações entre o ‘mundo físico’ e o ‘mundo espiritual’ como uma forma generalizada de se denominar ‘espiritismo’, para qualquer liame que suscite intervenção de supostos espíritos ou de mediunidade.

Viveiros de Castro não julgava o crime pelo crime, mas sim os criminosos, as suas intenções em si. Por isso compreendia que o espiritismo só poderia ser considerado crime se a sua prática fosse fraudulenta ou se o réu, o “delinquente se serviu para iludir a boa fé de outrem e para obter para si lucro e proveito” (CASTRO, 1900, p. 64). E sob esta acusação, o criminoso deveria ser enquadrado como um estelionatário.

Destarte, decorria-se à necessidade de que as denúncias especificassem os fatos de forma que as procedências fossem comprobatóriamente declaradas e que as pessoas realmente tivessem sido iludidas ou ter sido evidenciado algum prejuízo financeiro advindo por meio da fraude. Caso contrário, o espiritismo não consistiria em crime e sim no exercício de um direito assegurado na Constituição de 1891 (CASTRO, 1900, p. 64). Sob esse prisma, evidencia-se que o julgamento realizado por Viveiros de Castro seguiu inspiração nas diretrizes da Nova Escola Penal, cujo posicionamento em relação à acusação declinada aos réus não foi atribuir penalidade pela infração ao artigo 157 do Código Penal de 1890, mas às especificidades pessoais e de crença que apresentavam os acusados. Além disso, não havia provas concretas para que a denúncia pudesse ser procedente.

Assim sendo, a absolvição dos réus foi fundamentada em suas ‘intenções religiosas’. Viveiros de Castro, apesar de fazer críticas veementes em relação ao espiritismo,

considerando as suas atitudes como “supersticiosas que sempre se agitam”, fez a escolha de que este deveria ser respeitado no amplo campo de possibilidades que ele poderia incorrer. Apesar de tecer considerações peculiares em relação aos acusados, considerando-os com “organizações cerebrais irrompidas” pelo legado do passado e pela “herança de longos séculos, vencendo a evolução progressiva da espécie e do indivíduo”. O jurista, a partir de escolhas individuais, optou em considerar que os réus não eram inocentes e nem delinquentes, eles seriam “almas ingênuas e piedosas” em suas crenças e por isso não poderiam ser condenadas à prisão e ao pagamento de multa (CASTRO, 1900, p. 110-112).

Logo, apesar de enaltecido e reverenciado pela FEB através do seu periódico *Reformador*, Viveiros de Castro apresentava um olhar bastante reticente em relação ao espiritismo ou qualquer outra prática que suscitasse intervenção de supostos espíritos. O jurista escolheu por respeitar a doutrina Kardequiana como uma manifestação religiosa como preconizava a Constituição de 1891, mas a interpretava intrinsecamente como uma ilusão da fé no sobrenatural, indo de encontro às interpretações dos espíritas que compreendiam a doutrina codificada por Kardec com fundamentos do pensamento moderno que postulava unir a ciência, a fé, a razão, o progresso e a ordem.

REFERÊNCIAS

ALVAREZ, Marcos César. *Bacharéis, Criminologistas e Juristas: saber jurídico e Nova Escola Penal no Brasil*. São Paulo: IBCCRIM, 2003.

_____. A Criminologia no Brasil ou como tratar desigualmente os desiguais. In: *Revista de Ciências Sociais*. Rio de Janeiro: vol. 45, n. 4, p. 677 – 703, 2002.

BOBBIO, Norberto. *Teoria do Ordenamento Jurídico*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1997.

BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1987.

CARVALHO, José Murilo de. História intelectual no Brasil: a retórica como chave de leitura. *Revista Topoi*, nº 1, p. 123-152, 2000.

DARMON, Pierre. *Médicos e assassinos na Belle Époque*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.

ISAIA, Artur César. A República e a teleologia histórica do espiritismo. In: ISAIA, Artur César; MANOEL, Ivan Aparecido (Orgs.). *Espiritismo e religiões Afro-brasileiras*. São Paulo: Ed. Unesp, pp. 103 – 117, 2012.

SCHWARCZ, Lilia M. *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil (1870-1930)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

SKINNER, Quentin. *Visões da Política: Questões Metodológicas*. Algés: Difel, 2005.

VELHO, Gilberto. *Projeto e Metamorfose: antropologia das sociedades complexas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

Fontes Impressas

CASTRO, Francisco Viveiros de. *Questões de Direito Penal*. Rio de Janeiro: Jacintho Ribeiro dos Santos, 1900.

LOMBROSO, Cesare. *O Homem Delinquente*. São Paulo: Ícone, 2010.

Coleção de Leis da República Federativa do Brasil, sem autoria. Brasília: Imprensa Nacional, 1997.

Periódico

Reformador – 01/11/1898.

IGREJA HOLINESS DE LONDRINA-PR: UMA FACE DA RELIGIOSIDADE NIPÔNICA

Ana Cláudia Rodrigues de Oliveira¹⁵ (UEL).

José Wilson, Assis Neves Junior¹⁶ (UEL).

Fábio Lanza¹⁷ (UEL)

Resumo

A partir da observação participante, realizada na sede da Igreja Holiness de Londrina, foi possível perceber que apesar de estar presente na cidade há aproximadamente 76 anos ela continua sendo predominantemente frequentada por membros de descendência japonesa, tendo dentre eles imigrantes idosos que não fazem uso da língua portuguesa. Foram necessárias contribuições advindas da Sociologia das Religiões e da Escola de Chicago no que tange o processo de observação participante, bem como um levantamento bibliográfico sobre a temática. Este trabalho apresenta as características centrais da instituição londrinense e da prática religiosa de seus membros, foi possível perceber o papel histórico desempenhado pela instituição e sua importância em termos da socialização dos descendentes nipo-brasileiros de Londrina.

Palavras-chave: Sociologia das Religiões; Religiosidade nipo-brasileira; Movimento Pentecostal; Antropologia Urbana.

Abstract

By the participant observation, performed in the Londrina's Holiness Church, were possible realize that in spite of being in the city for approximately 76 years the Church continues to be predominantly frequented by Japanese descendants, having between them old immigrants that do not speak Portuguese. Were necessary the contributions from Sociology of Religions and the participant observation methods from the Chicago School of sociology, as well as a literature about the theme. This work shows the central features of the institution in Londrina and the religious practice of his members, were possible realize the historical role of the institution and his importance to the socialization of the Japanese-Brazilians descendants in Londrina.

Key-Words: Sociology of Religion; Japanese-Brazilians religiousness; Pentecostal Movement; Urban Anthropology.

¹⁵ Licenciada em Ciências Sociais pela Universidade Estadual de Londrina, vinculado ao grupo de pesquisa "História, Sociedade e Religiões". E-mail: anaclaudia-oliveir@hotmail.com

¹⁶ Mestrando em Ciências Sociais e bolsista Capes pela Universidade Estadual de Londrina, vinculado ao grupo de pesquisa "História, Sociedade e Religiões". E-mail: nevesjr1991@gmail.com

¹⁷ Doutor em Ciências Sociais (PUC-SP), graduado em Ciências Sociais (UNESP-Araraquara), professor adjunto do Departamento de Ciências Sociais e do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da UEL – Londrina/PR. Bolsista do CNPq de Pós-Doutorado no Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências Sociais na PUC/SP. E-mail: lanza1975@gmail.com.

Introdução

Este artigo foi elaborado a partir da expansão da análise dos resultados obtidos do trabalho de observação de campo realizado na instituição religiosa Igreja Evangélica Holiness de Londrina para o cumprimento dos requisitos de conclusão da disciplina optativa “Estudos de Religiões e Religiosidades”, ofertada em 2013 pelo departamento de Ciências Sociais da Universidade Estadual de Londrina (UEL-PR).

A seleção desta instituição para a observação de campo ocorreu em função da relevância das questões vinculadas à presença dos imigrantes japoneses na cidade de Londrina e das religiosidades orientais que refletem tal presença, sobre as quais pouco foi produzido. A Holiness foi selecionada por representar de modo especial a dinâmica cultural do espaço religioso na modernidade combinando diferentes elementos étnicos religiosos e culturais.

A Igreja Evangélica Holiness de Londrina compõe - ao lado da Sociedade Missionária Oriental, Igreja Local, Igreja Gnóstica Oriental, Templo Budista Hompoji, Templo Budista Honganji e Templo Budista Hongwanjio – o quadro mais expressivo de religiosidades orientais na cidade.

A origem da Igreja Holiness e sua chegada ao Brasil

A pesquisa de campo e a bibliográfica permitiram a constatação da inexistência de produções acadêmicas engajadas em estudos sobre religiosidades que abordassem de modo específico o caso da Igreja Evangélica Holiness, ou que trabalhassem de alguma forma com o tema de sua origem e história, bem como sua instalação no país.

As fontes disponíveis para a investigação sobre o surgimento e a história desta instituição religiosa foram os sites institucionais de sedes da própria Igreja Evangélica Holiness em várias cidades brasileiras.

De acordo com informações históricas disponibilizadas em tais sites¹⁸ oficiais da Igreja Holiness no Brasil, de Curitiba e de Londrina verificou-se a existência de uma ampla relação entre a história do surgimento da instituição e a história do Movimento Pentecostal norte-americano e sua expansão no início do século XX.

¹⁸ Web sites que disponibilizam a história da Igreja Holiness:

Igreja Evangélica Holiness do Brasil: <http://www.holiness.org.br/holiness/> - acesso em 09/08/2014 as 21hrs33min.

Igreja Evangélica Holiness de Curitiba: <http://www.holinesscwb.com/> - acesso em 09/08/2014 21hrs47min.

Igreja Evangélica Holiness de Londrina: <http://holinesslondrina.wordpress.com/> - acesso em 09/08/2014 22hrs03min.

Os dados sobre o processo histórico e social coletados na pesquisa eletrônica citada indicam que no final do século XIX o pastor Juji Nakada liderava, ao lado de sua esposa, uma das sedes da Igreja Metodista no Japão, porém desejava abandonar seu ministério por estar desmotivado com o que para ele seria um baixo índice de japoneses evangelizados (cerca de 20% da população¹⁹).

Antes de desistir de sua liderança ele viajou a pedido de sua esposa até o Instituto Bíblico Moody²⁰ localizado na cidade de Chicago, em Illinois (Estados Unidos), onde teve contato com pressupostos teológicos do Movimento Pentecostal e conheceu o casal Charles e Lettie Cowman, ambos missionários da Igreja Metodista da Graça.

O pastor Juji retornou ao Japão onde iniciou a fundação da Sociedade Missionária Oriental que posteriormente, com a visita e apoio do casal de missionários que havia conhecido no Instituto, se tornou a primeira Igreja Holiness do Japão (fundada em 1901).

A palavra inglesa *holiness*, escolhida para o nome desta instituição, corresponde à palavra “santidade” na língua portuguesa e marca a importância da “doutrina da santificação” que juntamente com elementos da tradição wesleyana²¹ compõe o corpo teológico dessa instituição religiosa.

A Igreja Holiness se identifica, portanto, como uma igreja evangélica de matriz pentecostal, com origens justamente no contato entre a Igreja Metodista (que por sua vez tem raízes no protestantismo histórico) e o Movimento Pentecostal Norte-Americano, que se relaciona a ideia de “avivamento espiritual” por meio do contato com elementos sobrenaturais do credo protestante, como, por exemplo, experiências de batismo no Espírito Santo.

A primeira Igreja Holiness do Brasil foi instituída em 1925 na cidade de Registro em São Paulo, ou seja, apenas 24 anos após sua fundação no Japão, fato que se relaciona com a chegada de imigrantes japoneses no país. O número de IEHs (Igreja Evangélica Holiness) foi se ampliando conforme crescia o número de imigrantes de oriundos do Japão. Atualmente, segundo o site nacional da própria instituição, existem 46 sedes da Igreja Evangélica Holiness no Brasil.

¹⁹ Fonte eletrônica: idem.

²⁰ O Moody Bible Institute localiza-se em Chicago e continua ativo até a atualidade. Para maiores informações visite o endereço eletrônico do Instituto: <http://www.moody.edu/>

²¹ Preceitos teológicos elaborados por John Wesley, teólogo britânico que após romper com o anglicanismo foi o líder religioso do movimento metodista, que posteriormente culminou na fundação da Igreja Metodista.

A Igreja Holiness de Londrina

A instituição localiza-se na Rua Terezina na Vila Shima Bokuro, bairro situado na região central de Londrina – Paraná. A igreja foi fundada 13 anos após a chegada da Igreja Holiness do Brasil (1938), ou seja, está presente na cidade há 76.

Apesar do considerável período de tempo em que se consolidou na cidade, a Igreja Holiness, continua sendo frequentada predominantemente por imigrantes japoneses da cidade e seus descendentes.

Durante nossa pesquisa de campo nos cultos dominicais fomos recebidos por alguns membros da igreja que nos apresentaram alguns aspectos da história da igreja na cidade e nos mostraram seu espaço físico.

A primeira característica física, externa que merece destaque, do templo da Igreja Evangélica Holiness de Londrina é o nome da Igreja em escrita japonesa gravado na fachada de granito logo na entrada do espaço físico da instituição. Em seguida, no hall de entrada está afixado um memorial informando sobre a história do surgimento da Holiness na cidade e sua relação com o processo de imigração.

Ao lado da entrada encontra-se uma grande mesa com várias versões de bíblias que estavam à venda. A maioria delas escrita na versão japonesa, outras em língua portuguesa. No mesmo local onde eram vendidas as bíblias estavam dispostos alguns produtos naturais, como, por exemplo, ervas para chás curativos.

Era fácil nos identificar como visitantes e pesquisadores. Contabilizamos entre as pessoas presentes que apenas seis pessoas que não possuíam características fenotípicas japonesas, enquanto cerca de 30 pessoas possuíam eram nipo-brasileiros. A grande maioria dos fiéis frequentadores dessa denominação é de origem japonesa, os demais são maridos ou esposas de outros membros japoneses.

No templo notamos vários aspectos diferentes dos religiosos brasileiros, como as faixas com escritos japoneses decorando o altar. Nele há também um estúdio de som e tradução, as traduções simultâneas dos cultos são apresentadas no local e transmitidas, online na internet, na língua japonesa. Segundo o depoimento oral do pastor, essa tradução simultânea é necessária por conta da existência dos membros idosos que não utilizam a língua portuguesa.

Nos fundos da Igreja há outras instalações como salas de Escola Dominical para crianças, jovens e adultos, salão de eventos, sala de leitura (com sofás, livros e gibis) e quadra de esportes. Notamos em uma das salas um quadro com anotações dos horários de jogos de várias modalidades esportivas. Os jovens da Holiness marcam

semanalmente campeonatos de várias modalidades de jogos como tênis, futebol e basquete.

Além da Escola Dominical para as crianças, existe um tipo de organização voltada para o público adolescente e juvenil, é o “Encontro de Jovens”, que de acordo com os membros está sempre muito cheio, há também o “Encontro de Mulheres” e o Ministério Louvarte (Ministério de Louvor e Artes), que realiza esporadicamente, excursões e temporadas que incluem os jovens e crianças para atividades recreativas. O Louvarte também organiza apresentações para o Festival Matsuri de Londrina.

Observando as fotos²² das atividades religiosas percebemos que ocorrem na Igreja algumas celebrações com junção da temática oriental, como Café da Manhã das Mães, com comidas japonesas, danças e origamis na decoração.

Outro evento interessante foi a Festa Oriental dos Jovens, na qual os membros se vestiram com fantasias de personagens ou objetos próprios da cultura oriental. Roupas típicas de artes marciais, mangás, personagens de quadrinhos e desenhos japoneses, quimonos entre outras vestimentas orientais muito coloridas chamam atenção nas fotos.

Na área do bebedouro da Igreja existe um suporte afixado na parede, uma espécie de porta-copos de grande proporção onde são pendurados copos com os nomes dos membros frequentadores da Igreja. Copos descartáveis são reutilizados durante os cultos para reduzir o volume de lixo produzido. Ao lado do bebedouro ficam copos para visitantes com adesivos e pincel atômico para que também façam marcações em seus copos.

Os cultos dominicais são realizados às 10h00 da manhã e as 18h30 da noite e em termos de organização são muito parecidos com os cultos nas outras igrejas evangélicas pentecostais: conta com o momento de louvor, apresentação de visitantes, e o momento da mensagem bíblica. No entanto notamos algumas características peculiares que são dados da realidade religiosa, como por exemplo, o grupo que promoveu o louvor do dia de nossa visita era composto por jovens entre 14 e 18 anos e as músicas eram de cunho tradicional evangélico.

²² Disponíveis no perfil virtual da instituição: <https://www.facebook.com/HolinessLondrina?fref=ts>

Da observação participativa

A observação de campo realizada na Igreja Evangélica Holiness de Londrina ocorreu no ano de 2013, ano no qual o pastor Roberto Shinze Yahiro liderava a Holiness juntamente com sua esposa, a pastora Dilma Higa Yahiro.

As particularidades do objeto tratado nesta pesquisa implicaram na escolha preferencial dos métodos de pesquisa qualitativa e sob a perspectiva teórica da Escola de Chicago em seus trabalhos relacionados à Antropologia Urbana e as consequências dos processos de urbanização e migração das cidades norte americanas do início do século passado.

Desta forma, devemos considerar a cidade como "o habitat natural do homem civilizado. Por essa razão ela é uma área cultural caracterizada pelo seu próprio tipo cultural peculiar" (PARK, 1979, p.27).

Tal proposição determina que o caso aqui estudado tenha de ser considerado como objeto único de pesquisa, determinado por contextos históricos, sociais, políticos, culturais e geográficos que culminaram na formação do mesmo, a existência de casos semelhantes pode ser considerada válida, porém, com a distinção devida das particularidades cabíveis a cada um dos casos.

Devemos ainda apresentar as contribuições de Joseph (2005), segundo o qual as sociedades urbanas tendem a gerar uma forma ou outra de pluralidade de línguas ou culturas e que as cidades e, sobretudo, as grandes metrópoles são por excelência os lugares das minorias, salientando ainda que:

O espaço da cidade, visto pela perspectiva do migrante, se estende e se retrai, de acordo com suas atividades, posição social ou momento de sua migração. A cidade deixa perceber, assim, uma distribuição não apenas de nacionalidades, mas também de posições de inserção ou de etapas do percurso migratório (JOSEPH, 2005, p. 105).

Seguindo esta linha de pensamento devemos considerar a Igreja Holiness como instalada em um bairro de maioria quase absoluta de descendentes nipônicos da cidade de Londrina – cujo próprio nome, Vila Shima Bokuro, nos remete a cultura japonesa.

Ademais devemos considerar, a partir dos apontamentos de Park (1979), a influência dos gostos e interesses pessoais no processo de segregação e classificação populacional nas grandes cidades, mostrando ainda que os métodos etnográficos provindos da

Antropologia podem ser aplicados no ambiente urbano das grandes metrópoles, possibilitando uma maior compreensão dos costumes, crenças, práticas sociais e concepções gerais de vida dos habitantes de um determinado grupo social

Para compreender as relações estabelecidas, em meio à comunidade da Igreja Holiness, é imprescindível a assimilação do método de observação participativa, tendo em vista que, segundo o interacionismo simbólico, as significações sociais são produtos da interação entre agentes

O que implica, para o observador que se proponha compreender e analisar essas significações, a adoção de uma postura metodológica que autorize essa análise. O pesquisador só pode ter acesso a esses fenômenos particulares que são as produções sociais significantes dos agentes quando participa, também como agente, do mundo que propõe a estudar (COULON, 1995, p. 19)

Deve-se, também, deixar claro que o papel exercido nesta pesquisa no que tange ao método da observação participativa ocorreu por um período curto e apesar de estar em contato com os membros do grupo, não toma parte de suas atividades como um membro em si.

Identidade imigrante e socialização religiosa

O ponto central tomado para esta análise é a relação entre a Igreja Holiness e a imigração japonesa de Londrina, que nos permite pensar nas funções que tal instituição assume e qual sua relevância para esses indivíduos que dela participam.

Os próprios membros demonstraram o desejo de estimular o olhar dos “visitantes pesquisadores” para os detalhes presentes naquele espaço físico que expressam características da cultura japonesa. O espaço de sociabilidade criado na Igreja Holiness de Londrina permite aos membros práticas de afirmação de suas identidades socioculturais e preservação de aspectos oriundos da descendência nipônica.

Nessa perspectiva, podemos compreender o referencial proposto por Peter Berger quando formulou o conceito de legitimação religiosa, pois nas situações marginais relatadas pelo autor, os indivíduos buscam a religião como uma forma de se apoiarem diante de alguma condição de risco, de ameaças a estabilidade ou sociabilidade. Desta maneira “a legitimação religiosa pretende relacionar a realidade humanamente definida com a realidade última, universal e sagrada” (BERGER, 1985, p. 48)

Podemos identificar o processo da imigração japonesa na cidade, que completou recentemente 105 anos, como uma das situações marginais descritas pelo autor e, portanto, a valorização do meio religioso como forma de proteção dos imigrantes.

Os imigrantes japoneses foram submetidos à imposição da assimilação de culturas hegemônicas do país, e passaram por variadas dificuldades, estranhamentos e adaptações forçadas.

Quanto ao fenômeno da assimilação devemos considerar os apontamentos de William Thomas – expostos por Coullon (1995) – segundo o qual a assimilação tem por exigência a construção de uma memória comum entre o nativo e o imigrante, chegando a recomendar a familiarização do nativo para com a cultura do imigrante.

A partir desta contribuição notamos o importante papel exercido pelo Festival Matsuri de Londrina²³ no processo de familiarização da cultura nipônica por parte dos demais indivíduos que compõe a pluralidade social brasileira, possibilitando, assim, a valorização e influência da cultura japonesa na formação da identidade londrinense.

Devemos considerar também a notável hibridização cultural (nipo-brasileira) no ambiente da própria Igreja – a disponibilização da tradução simultânea das falas em português para o japonês; a diversidade de pratos típicos, orientais e ocidentais, nas festas da comunidade; a realização de eventos característicos tanto da raiz oriental como da ocidental; a valorização da utilização de ervas medicinais (típica da cultura oriental) em um meio evangélico ocidental.

A Igreja Holiness pode ser tomada, portanto, como um ambiente que possibilita, não só a assimilação da cultura ocidental, como também, a valorização e a continuidade da cultura japonesa, um processo de hibridização cultural, não apenas típico, mas, também, necessário para os movimentos de imigração.

Seguindo a perspectiva de Robert Park (1979) entendemos o papel fundamental da associação – neste caso, religiosa – de imigrantes que se mantém até a atualidade como um espaço predominantemente japonês, que, contudo, não deixa de transparecer a absorção das diferentes culturas, brasileiras e ocidentais.

É possível afirmar que os imigrantes japoneses em Londrina PR foram inseridos em um ambiente totalmente alheio aos seus costumes e tradições – salientando a possibilidade de resistências sociais, hostilidades, ao processo de imigração por parte dos “nativos” da sociedade. Estes indivíduos encontraram na associação de imigrantes um meio no qual

²³ Festival anual, que ocorre no mês de Setembro, aberto à toda sociedade local e regional.

podem se constituir como grupo, assimilar a cultura da nova sociedade na qual passaram a compor, ao mesmo tempo em que preservam ou modificam valores sociais, religiosos e culturais trazidos pelos imigrantes japoneses no Brasil e em Londrina PR.

Considerações Finais

A partir do método da observação participativa encontrou-se a possibilidade de analisar a realidade social em meio ao ambiente de socialização da Igreja Holiness – salientando a superficialidade de assimilação da vivência e das visões de mundo dos membros da comunidade por parte dos pesquisadores, dado o curto período de tempo empreendido na pesquisa e a opção pelo posicionamento observador participante no processo.

Foi possível, contudo, delimitar o papel exercido pela comunidade religiosa, no que diz respeito ao processo de hibridização cultural, que possibilitam a assimilação das diferentes culturas, tanto por parte dos imigrantes japoneses como pelos diferentes grupos sociais que constituem a pluralidade cultural da sociedade londrinense, favorecendo a produção de uma identidade londrinense múltipla e rica nas diferentes contribuições culturais decorrentes do processo de imigração.

O espaço de sociabilidade proporcionado pela fundação da Holiness de Londrina permitiu a legitimação da cultura e religiosidade, bem como, fomentou a solidariedade social entre seus membros.

A chegada da imigração japonesa pode ser entendida como um momento de “situação marginal” para os imigrantes e seus descendentes por se tratar de um deslocamento que implica dificuldades de adaptação à nova cidade, que possui uma cultura diferente, hábitos, tradições idiomas.

Essas dificuldades caracterizaram uma experiência de alteridade e instabilidade para esses indivíduos. A eficácia do sagrado, mencionada por Berger (1985), pode ser percebida no caso investigado, pois a instituição religiosa serviu como mediadora para legitimar sua cultura e suas crenças e criar um meio de inserção social para tais pessoas. Como hipótese para futuras pesquisas, poderíamos fomentar que as denominações religiosas nipo-brasileiras como a Sociedade Missionária Oriental, Igreja Local, Igreja Gnóstica Oriental, Templo Budista Hompoji, Templo Budista Honganji e Templo Budista Hongwanjio desempenharam um papel fundamental no processo de socialização desses imigrantes japoneses em Londrina PR.

REFERÊNCIAS

BERGER, P. L. **O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião**. São Paulo: Editora Paulus, 1985.

COULON, A. **A Escola de Chicago**. São Paulo: Editora Papirus, 1995.

JOSEPH, I. **A respeito do bom uso da Escola de Chicago**. In: VALADARES, L. (org). **A Escola de Chicago**. Rio de Janeiro: IUPERJ/UFMG, 2005, pp 94-128.

PARK, R. **A cidade: sugestões para a investigação do comportamento humano no meio urbano**. In: VELHO, O. G. **O Fenômeno Urbano**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979, pp 26-113.

Fontes eletrônicas:

Igreja Evangélica Holiness do Brasil: <http://www.holiness.org.br/holiness/> - acesso em 09/08/2014 as 21hrs33min.

Igreja Evangélica Holiness de Curitiba: <http://www.holinesscwb.com/> - acesso em 09/08/2014 21hrs47min.

Igreja Evangélica Holiness de Londrina: <http://holinesslondrina.wordpress.com/> - acesso em 09/08/2014 22hrs03min.

MIGRAÇÃO E RELIGIÃO: IGREJAS EVANGÉLICAS DE FALA PORTUGUESA EM NEWARK, NJ

Orivaldo Pimentel Lopes Júnior²⁴ (UFRN)

Resumo

Desde os anos 1980, o Brasil se tornou um país emissor no processo migratório internacional, e os Estados Unidos foram um de seus focos principais. Desde então, as Igrejas Evangélicas, especialmente as Pentecostais, tornaram-se uma parte significativa da população brasileira. Ambos os processos estão interligados, pois, na medida em que o Brasil se afastava de uma estrutura social tradicional, sua população ia se sentindo cada vez mais livre para experimentar novas religiosidades e viver em outros países. A imigração brasileira para os Estados Unidos se concentrou em algumas cidades e regiões como Boston, New York, Florida e Newark (New Jersey). Nesse último caso, a presença portuguesa desempenhou um papel fundamental, devido à questão linguística. No verão de 2000, fizemos um levantamento meticuloso junto às 20 igrejas evangélicas de brasileiros e uma Assembleia de Deus de Portugueses em Newark. Em Julho de 2013, as igrejas alistadas na pesquisa de 2000 em Newark foram revisitadas e novas descobertas foram agregadas. Das 21 igrejas de fala portuguesa em 2000, o número cresceu para 130. Exceto algumas delas, a maioria das congregações está perdendo a segunda geração de imigrantes brasileiros. Os pastores e as comunidades religiosas tem tido um papel importante na construção de um ambiente acolhedor e salutar para os imigrantes. Igrejas são a principal fonte de ajuda antes que os imigrantes aprendam a recorrer ao apoio público e social. Entretanto, tendências a um fechamento social e político e o conflito entre os líderes eclesiais tem enfraquecido o impacto dessas mais de cem igrejas em Newark.

Palavras-Chave: Imigrantes Brasileiros, Igrejas Evangélicas, Pentecostais, Transnacionalização religiosa.

Abstract: Since 1980s Brazil became a sending country in the international immigration process, and the USA were one of its main focuses. Since then, Evangelical churches, mainly the Pentecostals, became a significant part of Brazilian population. Both processes are connected: According as Brazil gets away from a traditional social structure, its population felt free to experience new religiosities and live in other countries. Brazilian immigration to the USA concentrates in some cities and regions like Boston, New York, Florida and Newark (NJ). In this last case, Portuguese presence played a fundamental role, because of language. In the summer of 2000, we did a meticulous survey with the 20 evangelical Brazilian Churches and a Portuguese Assembly of God in Newark. In July, 2013, the churches enlisted in the 2000 Newark research were revisited and new founding were agreed. From 21 Portuguese-speaking churches in 2000, the number grew to 130. Except some of them, most congregations are losing the second generation of Brazilian immigrants. Pastors and the religious community have had an important role in the integral health of the immigrants. Churches are the main resource before the immigrants can manage the

²⁴ Doutor em Ciências Sociais pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Pós-doutorado na Universidade de Pádua, Itália com recursos da CAPES. Professor da Universidade Federal do Rio Grande do Norte – Natal, RN. Ex-coordenador do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, e atual coordenado do Grupo de Pesquisa: Mythos-Logos: Religião, Mito e Espiritualidade. E-mail: orivaldojr@yahoo.com.br

social and public support. However, tendencies to social and political withdrawal and the conflicts between church leaders weaker the impact of these more than one hundred churches in Newark.

Keywords: Brazilian immigrants, Evangelical churches, Pentecostals, religious Trans nationalization.

529.525 portugueses migraram oficialmente para os Estados Unidos entre 1820 e 2007 (*Yearbook of Immigration Statistics 2007*²⁵). Desde 1900 os portugueses fazem com intensidade esta rota migratória, de modo que do total de portugueses nos Estados Unidos 85% (451.611) vieram antes de 1980. Para o povo português “navegar é preciso”²⁶ mais até do que viver. “O Instituto Nacional de Estatística (INE), a Organização da Cooperação para o Desenvolvimento Econômico (OCDE) e a Organização das Nações Unidas (ONU) apontam para a existência de 1.049.500 portugueses espalhados pelos quatro cantos do mundo. Ou seja, 13,1% da população do País.”²⁷ Graças a esse hábito milenar a língua portuguesa é falada na Europa, Américas, África e Ásia, sendo a sexta língua mais falada do mundo²⁸.

Os brasileiros não herdaram de seu colonizador esse costume marítimo. Dos 231.984 brasileiros oficialmente nos Estados Unidos 90,8% (210.689) obtiveram o visto de residência permanente após 1960. Havia muito espaço nos 8.511.965 km² de extensão territorial no Brasil para ser explorado e não sobrou tempo, nem havia necessidade para migrações internacionais. Em compensação, desenvolveram rotas de migração interna, sempre com a finalidade básica de toda migração, desde que os primeiros americanos ocuparam seu continente há 11,5 mil anos atrás²⁹: sobre-viver.

Tabela 1: A dimensão da migração interna no Brasil – 1980-2000

	1980	1991	2000
Número de migrantes	15.309.473	21.435.954	25.530.231
Relação migrantes/população (%)	12,9	14,4	14,9

Fonte: Censos Demográficos de 1980, 1991 e 2000.

Quando, nos anos 1980 e 1990, a migração interna não estava mais atendendo às aspirações de sobre-vivência³⁰, os brasileiros descobriram o caminho do mar. E os

²⁵ <http://www.dhs.gov/ximgtn/statistics/publications/LPR07.shtm> Site consultado em 27/09/2008.

²⁶ Título de poema de Fernando Pessoa baseado em frase de Pompeu.

²⁷ http://josexavier.blogspot.com/2008_05_01_archive.html Site consultado em 27/09/2008.

²⁸ *Jornal Folha de São Paulo*, 21/12/2000.

²⁹ *Jornal da Ciência* – Sociedade Brasileira para o Progresso da ciência:

<http://www.jornaldaciencia.org.br/Detailhe.jsp?id=6476> Site consultado em 27/09/2008.

³⁰ A Fundação Seade acaba de divulgar o dado que entre 1988-89 e 2006/07 a migração do Nordeste para São Paulo caiu 17,5% (*Jornal Folha de São Paulo* 28/09/2008 pág. C1)

portugueses na América do Norte, pelo menos em alguns locais como New Jersey e Flórida, acabaram por criar uma rota migratória para os brasileiros.

O reencontro com os portugueses em Newark, cidade cujo nome remete a uma Nova Arca da Aliança (MADURO, 2007: 20), foi facilitado pela língua comum e por outras afinidades históricas. Talvez, a celebração de uma missa em português na Igreja Católica de Santo Aloísio (66 Fleming Av. 07105 no *Ironbound* – o Bairro português e latino de Newark) tenha sido o lugar simbólico por excelência para assinatura dessa nova aliança.

Nesse mesmo bairro, outrora ocupado por migrantes Italianos, Poloneses e Alemães, os portugueses assistiram a chegada de muitos latinos. Dentre esses, alguns luso-falantes como eles. Para esses recém chegados, *Ironbound* não significava dureza. Os dois povos com os quais os brasileiros se identificavam, portugueses e latino-americanos, serviram como um amparo macio para sua aterrissagem na América do Norte.

Apesar de falarem o português, os brasileiros, como é óbvio, não são portugueses. Mas quanto a ser e não ser latino ainda causa confusão. Os brasileiros fazem parte da América Latina, e mesmo que a maioria dos países que compõem a América Latina não fale o português, fala outra língua latina, de origem comum, separada há não muito tempo, o Espanhol. Negar a latinidade brasileira é um sintoma da fúria identificatória da academia cartesiana e que reflete na vida cotidiana dos muitos latinos de todos os quadrantes. Para os demais latinos, a negação de latinidade por parte dos brasileiros soa arrogante, gerando, muitas vezes, rejeição contra os brasileiros por parte dos demais latinos.

Há mais de 40 milhões de Latinos nos Estados Unidos³¹. O México é o principal país representado, seguido pelo Brasil. Quantos brasileiros migraram para os Estados Unidos é muito difícil dizer, devido ao grande número de “não oficiais”. Para a embaixada brasileira em Washington havia 613.042 brasileiros nos Estados Unidos em 1997, porém os dados oficiais do Censo norte-americano registram que 231.984 brasileiros obtiveram o visto permanente até 2007.

Se esses dados estão corretos, podemos calcular que quase 80% dos brasileiros nos Estados Unidos são imigrantes ilegais! Vivi entre os brasileiros de New Jersey entre março e agosto de 2000, e percebi que os legalizados eram uma minoria. Não fiz um estudo para quantificar essa minoria, mas jamais imaginei que fosse nessa proporção.

³¹ 13,7% da população total, sem contar Porto Rico” (MADURO, 2007: 16).

Portanto, estudar a migração de brasileiros tomando por referência apenas os dados oficiais é laborar em erro.

Na região Nordeste dos Estados Unidos está a maior concentração de brasileiros. A estimativa do Consulado Brasileiro em 2000 era que havia cerca de 300 mil brasileiros na região de New York, New Jersey, Connecticut, Pennsylvania, Delaware e Bermudas. Ou seja, quase a metade de todos os imigrantes brasileiros se estabeleceram nessa região³².

Sobre a cidade de Newark, informa Maduro:

Newark es una ciudad del estado de Nueva Jersey, frente a la ciudad de Nueva York, en la margen oeste del río Hudson. Como en otras cincuenta de las cien mayores urbes estadounidenses, también en Newark los “anglos” (la población de origen europeo) se han convertido en minoría a partir de los 70. Con 273.546 habitantes, Newark tiene ahora un 53.5% de afroamerican@s, un 29.5% de latin@s (más de 80.000 latin@s en total), y un 14.2% de “anglos”. (MADURO, 2007: 20)

Já em 1990 era falado o português em 8,42% das casas. Daí ser possível estimar que havia uma população de 23.183 de pessoas que falavam o português em 1990 (ver adiante, tabela 4), incluindo aí pessoas de vários países lusófonos, mas especialmente portugueses e brasileiros.

Tabela 2: língua falada em casa em Newark em 2000

População com 5 anos ou mais .	252.719	100,0
Apenas o Inglês	145.043	57,4
Outra língua além do Inglês:	107.676	42,6
Não fala o inglês “muito bem”	56.558	22,4
Só o Espanhol.	71.344	28,2
Não fala o inglês “muito bem”	36.937	14,6
Só uma outra língua indo-européia (português incluído)	30.848	12,2
Não fala o inglês “muito bem”	18.049	7,1
Só uma língua asiática ou das Ilhas do Pacífico	1.583	0,6
Não fala o inglês “muito bem”	755	0,3

Censo norte-americano de 2000.

³² Jornal *Brazilian Voice* de 12 de julho de 2000. Pag. 28.

A presença de portugueses e Latinos em Newark é muito acentuada. O *The New York Time* de 14 de maio de 2000 trouxe uma matéria sobre Newark, e destacou o processo de transformação pelo qual aquela cidade estava passando. Essa que foi chamada nos anos 1960 pela revista Harper de “a pior cidade da América”, em 2000 tinha se tornado em ponto de atração para jovens e artistas americanos que se mudaram para o *Ironbound* por conta “da vibrante cultura Portuguesa, Brasileira e Espanhola”, mas em especial pelo “sabor Brasileiro” (*New York Time*, 14/05/2000, seção 9, pág. 1 e 4).

As Igrejas Evangélicas Em Newark

Durante os meses de Abril a Julho de 2000, participei de uma equipe de pesquisadores da Universidade Drew (Madison, NJ) comandada pelo Professor Otto Maduro. O objetivo da pesquisa era conhecer as Igrejas Pentecostais Latinas em Newark, tendo ficado responsável pelas igrejas de fala portuguesa³³.

Através de um atento³⁴ trabalho de varredura, foram descobertas 21 igrejas de fala portuguesa em Newark. Dessas, somente a igreja “Projeto Vida Nova” (#20) estava instalada fora do *Ironbound*.

Tabela 3: Igrejas de fala portuguesa em Newark, NJ

#	Nome	Endereço	Zip Code
01	Igreja Presbiteriana Ebenezer	191 E. Kinney St.	07105-1109
02	Igreja Assembléia de Deus - Centro Evangelístico	Ferry Street – Edison Place	07105-1410
03	Igreja Presbiteriana São Paulo	117 Union St.	07105-1306
04	Comunidade Cristã Presbiteriana	45 McWhorter St.	07105-1306
05	Ministério Caminho da Vida – Portuguese Free Methodist Church	Buren St.	34 Van 07105-2819
06	Walnut Street Baptist Church	369 Walnut St.	07105-2607

³³ Parte dessa experiência é relatada no texto MADURO, 2007.

³⁴ Era necessário ser “atento” porque muitas igrejas ficavam escondidas em galpões de ex-fábricas e até em porões. Duas igrejas só foram encontradas através de informações de terceiros, pois não havia qualquer sinal que indicasse haver ali uma igreja.

07	Christian Congregation in the United States (Congregação Cristã do Brasil) Oxford St.	32 & 40 07105-3715
08	Comunidade da Graça - Igreja Luterana	Wilson Ave. & Ferry St. 07105-3214
09	Comunidade Cristã Evangélica	Ferry St. & Hawkins St. 07105-3917
10	Igreja Universal do Reino de Deus	51 St. Francis St 07105-3518
11	Igreja Assembléia de Deus Maranata	Wilson St. & Ferry St. 07105-3214
12	Igreja Emanuel Cristo para as Nações	31 Merchant St. 07105-2717
13	Igreja Assembléia de Deus em Newark	57 McWhorter St 07105-1410
14	Igreja Assembléia de Deus Pentecostal	117 Adams 07105-2118
15	Igreja Pentecostal Missionária de Língua Portuguesa	145 Union St. 07105-1314
16	Igreja Adventista do Sétimo Dia	334 New York Av. 07105-3121
17	Igreja Batista do Calvário	154 Clifford St. 07105-1924
18	Projeto Vida Nova	150 Broadway 07104-3841
19	Igreja Presbiteriana Renovada	374 Chestnut St. 07105-2402
20	Comunidade Evangélica Cristo é a Resposta	16 Main St. (3rd floor) 07105-3528
21	Igreja Torre Forte	128b Wilson Ave. 07105-3345

Fonte: pesquisa de campo feita pelo autor entre abril e julho de 2000

Naquele período, visitei cultos de todas as 21 igrejas e contei 2.131 pessoas participando dos mesmos. Pelas entrevistas com os pastores ou líderes dessas igrejas, o número de membros oficialmente ligados a elas foi de 2.282. A Igreja Universal do Reino de Deus (# 10) e a Igreja Pentecostal Missionária de Língua Portuguesa (# 15) recusaram-se a informar o número de membros, de modo que foi feita uma estimativa a partir da audiência constatada. A desconfiança dos líderes dessas duas igrejas para comigo enquanto representante da academia é digno de nota. A IURD foi alvo de muita especulação da mídia, e os líderes locais foram instruídos a não dar qualquer informação para qualquer tipo de pesquisador. Já o Pastor da Igreja Pentecostal Missionária temia a utilização das informações para uma eventual perseguição contra seus membros. Ele chegou a declarar explicitamente que uma pesquisa dessa natureza “estava a serviço do anti-Cristo”. Curiosamente, essa mesma igreja veio a ser objeto de uma longa reportagem no Jornal *Folha de São Paulo* de 17 de agosto de 2008³⁵.

Tabela 4: Celebrantes e membros arrolados das igrejas evangélicas em Newark, NJ

#	Nome	Número de celebrantes observados	Número de celebrantes em média*	Número de membros em 2000
01	Igreja Presbiteriana Ebenezer	47	80	74
02	Igreja Assembléia de Deus – Centro Evangelístico	136	200	200
03	Igreja Presbiteriana São Paulo	160	150	130
04	Comunidade Cristã Presbiteriana	180	161	191
05	Ministério Caminho da Vida	57	100	70
06	Walnut Street Baptist Church	55	80	63
07	Congregação Cristã do Brasil	340	398	250
08	Comunidade da Graça – Igreja Luterana	12	30	45
09	Comunidade Cristã Evangélica	20	35	25

³⁵ Caderno Mais! pág. 10: *Newark: Alegrias do culto brasuca*. Este caderno foi sobre religião nos Estados Unidos.

10	Igreja Universal do Reino de Deus	130	152	152
11	Igreja Assembléia de Deus Maranata	12	20	25
12	Igreja Emanuel Cristo para as Nações	111	150	170
13	Igreja Assembléia de Deus em Newark	330	300	280
14	Igreja Assembléia de Deus Pentecostal	24	15	18
15	Igreja Pentecostal Missionária de Língua Portuguesa	71	83	83
16	Igreja Adventista do Sétimo Dia	88	130	109
17	Igreja Batista do Calvário	130	125	100
18	Projeto Vida Nova	103	150	120
19	Igreja Presbiteriana Renovada	34	40	52
20	Comunidade Evangélica Cristo é a Resposta	48	50	85
21	Igreja Torre Forte	43	40	40
TOTAL:		2131	2489	2282

*Conforme entrevista concedida pelos líderes de cada igreja

Fonte: pesquisa de campo feita pelo autor entre abril e julho de 2000

O censo brasileiro de 2000 encontrou o percentual de 15,4% de evangélicos (IBGE). Se a população de emigrantes brasileiros manteve a correspondência com o perfil brasileiro, deveria haver nessa área de New Jersey cerca de 15 mil brasileiros. De fato, o censo norte-americano de 1990 encontrou 21.342 pessoas em Newark que declararam falar o português em casa.

Tabela 5: Língua falada em casa na cidade de Newark (Pessoas com mais de 5 anos de idade)

ak only English	160244
German (607, 613)	418
Yiddish (609)	17
Other West Germanic language (608, 610-612)	83

Scandinavian (614-618)	0
Greek (637)	196
Indic (662-678)	789
Italian (619)	3605
French or French Creole (620-624)	3636
<i>Portuguese or Portuguese Creole (629-630).</i>	<i>21342</i>
Spanish or Spanish Creole (625, 627-628)	56947
Polish (645)	1185
Russian (639)	625
South Slavic (647-652)	30
Other Slavic language (640-644, 646)	282
Other Indo-European language (601-606, 626, 631-636, 638, 653-661)	266
Arabic (777)	428
Tagalog (742)	750
Chinese (708-715)	318
Hungarian (682)	106
Japanese (723)	27
Mon-Khmer (726)	43
Korean (724)	183
Native North American languages (800-955, 959-966, 977-982).	0
Vietnamese (728)	61
Other and unspecified languages (679-681, 683-707, 716-722, 725).	1775
TOTAL	253356

1990 US Census Data Database: C90STF3A Summary Level: State--Place

A história das Igrejas em Newark no ano 2000 reflete a onda migratória de Portugal e Brasil. Algumas igrejas que hoje são quase que totalmente composta por brasileiros, foram fundadas por portugueses. É o caso da Igreja Presbiteriana São Paulo (# 03), e a Igreja Assembléia de Deus Pentecostal (# 14) que é a única que permanece inteiramente portuguesa, mas que está bastante enfraquecida, tendo na ocasião apenas 18 membros, 7 membros a menos do que tinha três anos antes.

Tabela 6: Data de fundação das igrejas evangélicas em Newark, NJ

Data de Fundação	#	Nome
?	15	Igreja Pentecostal Missionária de Língua Portuguesa
31 de outubro de 1935	03	Igreja Presbiteriana São Paulo
15 de junho de 1968	16	Igreja Adventista do Sétimo Dia
15 de setembro de 1970	11	Igreja Assembléia de Deus Maranata
5 de janeiro de 1977	12	Igreja Emanuel Cristo para as Nações
15 de outubro de 1980	07	Christian Congregation in the United States
15 de junho de 1982	06	Walnut Street Baptist Church
04 de outubro de 1989	14	Igreja Assembléia de Deus Pentecostal
5 de janeiro de 1989	05	Ministério Caminho da Vida – Portuguese Free
15 de dezembro de 1989	13	Igreja Assembléia de Deus em Newark
15 de junho de 1990	10	Igreja Universal do Reino de Deus
31 de outubro de 1991	04	Comunidade Cristã Presbiteriana
1º de junho de 1993	18	Projeto Vida Nova
15 de julho de 1993	02	Igreja Assembléia de Deus - Centro Evangelístico
23 de dezembro de 1993	01	Igreja Presbiteriana Ebenezer
1º de julho de 1995	17	Igreja Batista do Calvário
15 de maio de 1995	20	Comunidade Evangélica Cristo é a Resposta
15 de novembro de 1995	08	Comunidade da Graça - Igreja Luterana
5 de março de 1996	09	Comunidade Cristã Evangélica
15 de fevereiro de 1998	19	Igreja Presbiteriana Renovada
13 de agosto de 1998	21	Igreja Torre Forte

Na medida em que a comunidade brasileira vai se estabelecendo em Newark, elas vão se transferindo de imóveis alugados (45% em 2000) para próprios (55%). Os templos de antigas denominações que não mais se reúnem no bairro ou mesmo na cidade são reocupados pelas novas Igrejas de imigrantes. Mas o que parece ser uma solução “caída do céu” para as novas Igrejas acaba muitas vezes se tornando numa dor de cabeça, pois

os prédios antigos são ineficientes, de cara manutenção e elevado custo de utilização (especialmente no inverno).

Após a observação de campo, ficou claro que as igrejas evangélicas em Newark são igrejas de imigrantes, e não missionárias. Com exceção das igrejas mais episcopais, como a Igreja Universal do Reino de Deus, Congregação Cristã do Brasil, Adventista e Luterana, as demais não demonstram muita ligação com as estruturas denominacionais a que pertencem. Elas não são, geralmente, fruto da iniciativa das centrais administrativas no Brasil querendo expandir seu alcance, mas dos próprios imigrantes que tentam reproduzir no país onde estão o mesmo ambiente que tinham no país de origem.

As igrejas se caracterizam por serem mais centros de apoio aos emigrantes do que uma agência de difusão da fé. Na tarefa de apoio, as igrejas realizam um trabalho admirável. Pelas entrevistas feitas com @s pastores/as e líderes, pude perceber que esses homens e mulheres são verdadeir@s assistentes sociais, aconselhando, ajudando com documentação, moradia, conflitos, emprego, problemas com a polícia, assistência de saúde, matrícula nas escolas...³⁶ Essa também foi a constatação feita pelos demais pesquisadores que se concentraram nos hispânicos:

Me interrogaba en 1999, al principio de esta pesquisa ¿Por qué tanta gente latina abandona la iglesia de sus ancestros (sobre todo la católica) y se convierte al pentecostalismo? Tal pregunta se convirtió desde el 2000 en ¿Por qué no se convierten más latin@s católic@s al pentecostalismo? Después de todo, como quizá lo sugieran las reflexiones siguientes, la panoplia de recursos que las congregaciones pentecostales latinas producen para salvar la vida de inmigrantes en dificultades – recursos raramente accesibles en otros lugares de los E.U.A. a inmigrantes de habla hispana – quizá ayude a entender cuánto sentido tiene hacerse y permanecer como pentecostal. (MADURO, 2007: 22)

Manuel Vasquez, em pesquisa feita entre migrantes brasileiros na região de Broward, Flórida, fez constatação semelhante. Como não existem “organizações estabelecidas de migrantes neste contexto, as igrejas oferecem possibilidades de criar espaços de sociabilidade, identidade coletiva e ajuda mútua” (VASQUEZ, 2007: 13).

Porém, a despeito do número considerável de igrejas no Ironbound e na região de Broward, não é possível dizer que lá elas estejam crescendo mais do que no Brasil. Mesmo a necessidade de conseguir uma comunidade de apoio não leva os imigrantes

³⁶ KIVISTO classifica-@s como “líderes étnicos”(1993: 103)

brasileiros a uma afluência acentuada para as igrejas. As igrejas não são mais numerosas, nem possuem mais membros do que suas similares no Brasil. Pelo que observamos na pesquisa de campo, o percentual de evangélicos é menor, bem como o índice geral de religiosidade entre os imigrantes brasileiros.

Confirmam-se assim as observações a esse respeito feitas nos estudos sobre migrações internas e conversão religiosa (LOPES JR., 1999: 294ss). No que tange aos brasileiros pelo menos, não há uma relação direta entre migração e conversão: os migrantes não são mais propensos a se converter, e nem os convertidos são mais propensos a emigrar.

Isso não quer dizer que não haja uma aproximação dos imigrantes com as igrejas, especialmente nos primeiros meses ou anos da migração. Entretanto, a necessidade de alguma sociabilidade com aqueles que falam a mesma língua e a rede de apoio que se abre não são suficientes para gerar conversão religiosa. Isso demonstra que conversão é algo que está para além de uma macro-explicação sociológica ou de uma micro-explicação psicológica. A pergunta, como bem apontou Otto Maduro é outra: ele que se admirava do crescimento das igrejas pentecostais, passou a admirar o fato delas não crescerem ainda mais. O estudo sobre religião e migração nos mostra que responder a necessidades, mesmo em situações críticas como a da migração, não é a resposta para a adesão religiosa.

Com o decorrer do tempo, o migrante constrói laços com os moradores locais e deixa de ver na igreja seu único amparo. O estudo de Vasquez demonstrou que as igrejas ocupam o lugar de instituições da sociedade civil que deveriam existir para dar apoio aos migrantes, mas que não existem. Essa suplência pode gerar um hiato organizativo, mas também pode ser o preliminar de outras instâncias sociais que poderão suprir adequadamente as necessidades de amparo legal, previdência social e representatividade política. Bloemraad aponta como uma das instituições que serviram para a construção do processo de cidadania norte-americana para os imigrantes portugueses foi a Igreja Católica de Santo Antônio em Boston (BLOEMRAAD, 1999: 115). Não nos esqueçamos que as Comunidades Eclesiais de Base no Brasil durante a ditadura foram espaços preparatórios para movimentos sociais combativos dos anos 80 como os sindicatos, partidos, grupos de pressão e organização social.

A interinidade da agência religiosa evita que ela se torne num enclave cultural. Com a diminuição da presença dos fundadores, substituídos pelos filhos que nasceram no país receptor e nem mesmo falam mais a língua de origem, as igrejas vão tendo que construir outro perfil, e redirecionando suas prioridades. O papel original se esvanece e ela

precisa encontrar outra interface com a sociedade para não se tornar numa instituição obsoleta. Este é um dilema enfrentado pelas igrejas de migrantes: colocar-se a serviço dos imigrantes e reforçar a segregação típica da religiosidade nos Estados Unidos (SHEPLEY e BLAKE), ou atender a demanda de assimilação das gerações seguintes.

Apenas duas das 21 igrejas pesquisadas tinham um perfil trans-cultural: a Comunidade Cristã Presbiteriana (#04), fundada em 31 de outubro de 1991, e a Christian Congregation of the United States (#07), fundada em 15 de outubro de 1980. Todas as outras eram comunidades religiosas segregadas. No contexto da migração, os brasileiros não estão demonstrando a tal mestiçagem que os tem caracterizado em seu país. A compulsão ideológica pela identificação gera segregação. A identificação é para ser vista de modo inseparável da mestiçagem para não se tornar numa ideologia segregacionista. Como bem lembrou KIVISTO, “persistência e assimilação andam juntas” (1993: 98).

Estudar a migração com o olhar da complexidade implica na inclusão do sistema, da deriva humana, da transdisciplinaridade, do imaginário... (MORIN, 2003: 34) O ser humano tem uma vinculação forte com a terra. As memórias, a saudade, as raízes, a nutrição, a vida, a lógica compreensível dos códigos locais... fazem da terra uma categoria antropológica. Desvincular-se e construir novos vínculos com a terra é uma tarefa muito dura. Muitos não suportam, pois o preço envolvido é grande demais. Por isso, não podem ser considerados como de somenos importância os fatores de sobrevivência que motivam a migração.

Por outro lado, há milhares de anos, desde os tempos das savanas africanas, que o deslocamento migratório é um fenômeno essencial da espécie humana. O Seminário “Globalização, Migração Internacional e Desenvolvimento”, realizados dias 18 e 19 de agosto de 2008 em Santander na Espanha, promovido pelo Clube de Madri, apontou para o fato que 220 milhões de pessoas no mundo vivem fora de sua terra!

A essa massa, haveria que se acrescentar 815 milhões de emigrantes potenciais, apontados em estudo recente do Fundo Monetário Internacional, e 200 milhões de migrantes internos, gente que deixou a cidade, mas não o país onde nasceu. E ainda há 11,5 milhões de refugiados³⁷.

³⁷ *Folha de São Paulo*, 24 de agosto de 2008, pag. A22: “Fórum propõe cidadania global do migrante”.

O ser humano, ser complexo por excelência, traz consigo essa tendência simultânea e contraditória: apegar-se à terra e emigrar sempre. Esse duplo componente faz parte da Cultura e da Economia humanas com letras maiúsculas. Por isso, todas as cortinas de ferro ou de bambu, todos os muros e muralhas, bem como todos os *progroms*, expurgos, exílios e campos de refugiados são barreiras anti-humanas que atingem em algo que é essencial ao homem: a liberdade para ficar, e o direito de ir e de vir.

Por isso, torna-se cada vez mais imperativo o estudo da migração, recorrendo ao aspecto religioso. Através da migração, podemos perceber de modo mais claro o processo de passagem constante do sagrado para o profano, e do profano para o sagrado (KIVISTO, 1993: 105). E esse estudo só pode dar os frutos necessários se for feito em parceria com outros estudiosos ou “*practioners*”, a fim de que se possam fazer as comparações entre os diferentes grupos de migrantes frente à sociedade como um todo.

Newark, 13 Anos Depois

No mês de agosto de 2012 retornamos a Newark, e procuramos cada uma das 21 igrejas alistadas na pesquisa de 2000. Em artigo posterior vamos descrever cada uma delas, inclusive com fotos, mas podemos adiantar que das 21 igrejas em 2000 haviam em 2012 cerca de 15, mas o número total de igrejas evangélicas em Newark havia aumentado para 130! O mesmo crescimento marcado por diversificação infinita de micro denominações que ocorreu no Brasil no período se verificou em Newark.

A religiosidade migrante é um reflexo direto da religiosidade dos países emissores. Religião é uma forma de bolha protetora que o migrante cria para reproduzir no estrangeiro a situação de conforto simbólico de seu país de origem. Um indicador disso é a resistência que as igrejas cultivam em relação à adoção da língua do país onde estão para o culto e educação religiosa. Em uma das igrejas pesquisadas, os pais não queriam que a Escola Bíblica Dominical para as crianças fosse feita em inglês, e tiveram com a ministra de educação religiosa da igreja um conflito intenso. Essa atitude está afastando as novas gerações das igrejas que insistem em se fechar no português.

De 2000 para 2013 o mundo sofreu uma grande reviravolta no que tange à questão da migração. O atentado de 11 de setembro de 2001, a intensificação das guerras no Oriente Médio e na África, as turbulências políticas no norte da África, e a crise econômica do mundo capitalista em 2008, fizeram dos imigrantes um tema central. A atitude protecionista dos países norte-americanos e europeus foi acompanhada de uma crescente intolerância social contra todos os imigrantes, e isso tem se traduzido numa

intolerância religiosa. A intolerância religiosa é uma forma de expressão da intolerância contra o imigrante, contra o estrangeiro e o estranho. Seus costumes, trajes, alimentação e religiosidade são considerados exóticos e rejeitados. Nesse caso, não é possível estudar a transnacionalização religiosa isolando-a do processo migratório como um todo, e das segmentarizações produzidas pelo capitalismo contemporâneo.

REFERÊNCIAS

- BERGER, Peter Ludwig. *The Precarious Vision*. Connecticut: Greenwood Press, 1981.
- BLAKE, John. *Why many Americans prefer their Sundays segregated*. In: <http://www.cnn.com/2008/LIVING/wayoflife/08/04/segregated.sundays/index.html> (Site visitado 30 de setembro de 2008).
- BLOEMRAAD, Irene. Portuguese Immigrants and Citizenship in North America. In: *Lusotopie: Dynamiques religieuses en lusophonie contemporaine*. Paris: Karthala, 1999.
- JUSTO, Wellington Ribeiro e SILVEIRA NETO, Raul da Mota. *Quem são e para onde vão os migrantes no Brasil? O perfil do migrante interno brasileiro*. In: http://www.bancodonordeste.com.br/content/aplicacao/eventos/forumbnb2008/docs/quem_sao_e_para_onde.pdf (Site consultado em 27/09/2008)
- KIVISTO., Peter. Religion and the Immigrants. In: SWATOS, Willian H. Jr. *A future for Religion? New Paradigms for Social Analysis*. London: SAGE, 1993.
- LOPES Jr., Orivaldo P. A Conversão ao Protestantismo no Nordeste do Brasil. In: SILVA, Lurdes Marques (Ed.) *Dynamiques Religieuses en Lusophonie Contemporaine*. Paris, Karthala, 1999.
- LOPES Jr., Orivaldo P. Espiritualidade e a identidade evangélica nacional, A. In: BOMILCAR, N. (Org.) *O melhor da espiritualidade brasileira*. São Paulo: Mundo cristão, 2005.
- LUCKMANN, Thomas, BERGER, Peter. Social Mobility and Personal Identity. *Archives Européennes de Sociologie*. Paris, v.5, nº2,1964.
- MADURO, Otto. Notas sobre pentecostalismo y poder entre inmigrantes latinoamericanos em La ciudad de Newark (New Jersey, E.U.A.). In: *Horizontes Antropológicos*. Porto Alegre, ano 13, nº27, jan/jun 2007. Texto também publicado em RIVERA, C. CERDI, Elizabeth J. (Eds.) *Más Allá Del Espíritu: Actores, Acciones y Prácticas en Iglesias Pentecostales*. México: Ciesas/Colmich, 2007.
- MORIN, Edgar. Da necessidade de um pensamento complexo. In: MARTINS, F.M e DA SILVA, Juremir M. (Orgs). *Para navegar no século XXI: tecnologias do imaginário e cibercultura*. Porto Alegre: Sulinas, 2003.

PAGE, John. *Brasil para Cristo: the cultural construction of pentecostal networks in Brazil*. New York: 1984. Tese (Doutorado em Antropologia). New York University, 1984.

ROSELL, Rogelio Duocastella. As migrações internas como fatores de mudança religiosa. *Revista Concilium*. Petrópolis: nº 121, 1977.

SHEPLEY, Sondra. *A Bias Against Sunday Segregation*. Postado 07 de agosto de 2008, em <http://blog.beliefnet.com/godspolitics/2008/08/a-bias-against-sunday-segregat.html> (visitado em 30 de setembro de 2008).

VÁSQUEZ, Manuel A. “A Igreja é como a casa de minha mãe”: Religião e espaço vivido entre brasileiros no condado de Broward. In: *Ciências Sociais e Religião*. Ano 9, nº9, p.13-29. Porto Alegre, setembro de 2007.

WILLEMS, Emílio. *Assimilação e populações marginais no Brasil*. São Paulo: Ed. Nacional, 1940. (Col. Brasiliana, 186)