

Religião, Migração e Juventude: Estudo Sociológico das Práticas Quotidianas de Brasileiros em Portugal

Kaique Matheus Cardoso

Tese para obtenção do Grau de Doutor em
Sociologia
(3^o ciclo de estudos)

Orientador: Prof. Doutor Donizete Aparecido Rodrigues
Coorientador: Prof. Doutor Nuno André Amaral Jerônimo

Júri:
Prof. Doutor Fabio Lanza
Prof. Doutor Benjamín Tejerina Montaña
Prof. Doutor Paulo Jorge Marques Peixoto
Prof. Doutor Alfredo Manuel Matos Alves Rodrigues Teixeira
Prof. Doutor Nuno Miguel Cavaca Augusto

Março de 2022

Religião, Migração e Juventude: Estudo Sociológico das Práticas Quotidianas de Brasileiros em Portugal

Kaique Matheus Cardoso

Tese para obtenção do Grau de Doutor em
Sociologia
(3^o ciclo de estudos)

Orientador: Prof. Doutor Donizete Aparecido Rodrigues
Coorientador: Prof. Doutor Nuno André Amaral Jerônimo

Júri:
Prof. Doutor Fabio Lanza
Prof. Doutor Benjamín Tejerina Montaña
Prof. Doutor Paulo Jorge Marques Peixoto
Prof. Doutor Alfredo Manuel Matos Alves Rodrigues Teixeira
Prof. Doutor Nuno Miguel Cavaca Augusto

Março de 2022

Edital

As provas decorreram no dia 16 de março de 2022, na sala dos atos da Reitoria da Universidade da Beira Interior, pelas 09:30 horas.

O júri foi constituído pelo Doutor Benjamin Tejerina Montaña, professor catedrático da Universidade do País Vasco-Euskal Herriko Uniberstsitea, Doutor Fabio Lanza, professor associado da Universidade Estadual de Londrina, Paraná, Brasil, Doutor Donizete Aparecido Rodrigues, professor associado da Universidade da Beira Interior, Doutor Alfredo Manuel Matos Alves Rodrigues Teixeira, professor associado da Universidade Católica Portuguesa, Doutor Paulo Jorge Marques Peixoto, professor associado da Universidade de Coimbra, Doutor Nuno Miguel Cavaca Augusto, professor auxiliar da Universidade da Beira Interior.

Dedicatória

Dedico esta tese à minha amada avó Sebastiana da Silva Sousa (*in memoriam*), cuja distância impossibilitou dar-te um último abraço. Para sempre serei grato pelos ensinamentos, carinho e amor que me destes.

Agradecimentos

Agradeço a Mônica, minha amada mãe, que sempre me apoiou em todas as decisões e sonhos, permitindo que eu construísse o meu próprio percurso de vida.

Agradeço aos amigos Fabio, Líria, Thamiris, Evelyn, Júlia, Jaqueline, Leonardo e Daniel, que se fizeram presentes, mesmo à distância, e foram um ponto de apoio nos momentos mais adversos.

Agradeço as amigas Flávia, Rosy, Maria, Carla, Camila e Oriana pela companhia, força e partilha de experiências em Portugal.

Agradeço ao Bruno, pela paciência, compreensão, apoio e incentivo.

Agradeço à Clara Margaça, pela constante disponibilidade e atenção, que foram fundamentais, não só para a minha inscrição no Doutorado em Sociologia na Universidade da Beira Interior, mas também para a minha adaptação e integração na cidade da Covilhã.

Agradeço ao meu orientador, Professor Donizete Rodrigues, que acompanhou de perto cada fase desta investigação e esteve sempre acessível, sanando assim todas as minhas dúvidas, certezas e incertezas. Agradeço também por todo o apoio disponibilizado para a minha inserção na Universidade da Beira Interior.

Agradeço ao meu coorientador Nuno Jerónimo, que desempenhou um papel fundamental na obtenção da Bolsa de Doutorado Santander.

Agradeço a Universidade da Beira Interior e a Faculdade de Ciências Sociais e Humanas.

Agradeço ao Banco Santander Totta e Universidade da Beira Interior que financiou uma bolsa de dez meses para esta investigação.

Agradeço aos sujeitos desta investigação que se disponibilizaram a serem entrevistados e compartilharam seus percursos de vida para esta investigação.

Resumo

Esta pesquisa investigou a relação existente entre religião, migração e juventude, com o objetivo de compreender os elementos constituintes dos percursos de vida dos jovens brasileiros imigrantes residentes na Área Metropolitana de Lisboa (AML). O arcabouço teórico-metodológico foi produzido a partir do diálogo entre as contribuições clássicas e contemporâneas da Sociologia, resultando, assim, na análise dos objetivos propostos. A investigação, de cunho qualitativo com inserção em campo, foi constituída por diferentes observações e inserções em Igrejas Evangélicas da AML, onde foi estabelecida uma rede de contacto com jovens para serem entrevistados enquanto sujeitos que contribuiriam para a elaboração desta tese. Recorremos às entrevistas em profundidade para captar os percursos de vida de treze jovens, abordando assim diferentes questões e temáticas, narradas a partir das próprias experiências e concepções dos sujeitos. A partir das fontes orais constatou-se mudanças referente às práticas religiosas dos jovens após o processo migratório, onde a comunidade religiosa passou a assumir um papel crucial na sociabilidade que reflete até mesmo na manutenção e permanência em Portugal. O processo migratório é composto por diferentes motivações, não existindo um fator único e exclusivo, mas uma série de elementos, intenções, possibilidades e expectativas dos jovens em viverem em Portugal. As práticas culturais dos nossos sujeitos passam por drásticas mudanças, uma vez que a própria sociabilidade é reconfigurada a partir das condições de vida, em que os jovens, por vezes, deparam-se com mais possibilidades de lazer, diversão e ocupação do tempo livre, sendo a própria comunidade religiosa uma das mais relevantes alternativas. As culturas juvenis, ao dialogarem com as inserções dos jovens migrantes, nos direcionam a compreender as questões que se relacionam com o próprio quotidiano e as formas de vivenciá-lo, inseridos em processos constantes que influenciam diretamente na (re)construção identitária dos sujeitos. A relação entre o processo migratório dos jovens brasileiros e as práticas culturais e religiosas são estratégias fundamentais na formação do percurso de vida e na compreensão do próprio quotidiano em Portugal.

Palavras-chave

Religião; Juventude; Migração; Portugal; Brasil.

Abstract

This research investigated the relationship between religion, migration and youth, in order to understand the elements that constitute the life trajectories of young Brazilian migrants in the Lisbon Metropolitan Area (AML). The analysis of the proposed objectives was made having the theoretical-methodological framework produced from the dialogue between the classic and contemporary contributions of Sociology. The qualitative investigation was constituted by different observations and insertions in the field of the AML Evangelical Churches resulting in a network with young people. The interviewed members of this network were the subjects who contributed to the elaboration of this thesis. The in-depth interviews were used to capture the lives of thirteen young people, thus addressing different issues and themes, narrated from the subjects' own experiences and conceptions. From the oral sources, changes were observed regarding the religious practices of the subjects after the migratory process, when the religious community starts to assume an excessively important role in sociability, influencing even in the decision to stay or not in Portugal. The migratory process is made of different motivations, with no single or exclusive factor, but a series of elements: intentions, possibilities and expectations of young people to live in Portugal. The cultural practices of our subjects undergo drastic changes. Sociability is reconfigured according to life conditions. Sometimes, young migrants have more possibilities of leisure, being the religious community itself one of the most relevant alternatives. Dialoguing with the insertions of young migrants, youth cultures lead us to understand the issues that relate to their daily lives and how they experience it, where they are inserted in constant processes that directly influence the subjects' (re)construction. The relationship between the migratory process of young Brazilians and both, cultural and religious practices, are fundamental and strategic in shaping the life path and in the understanding the everyday life in Portugal.

Keywords

Religion; Youth; Migration; Portugal; Brazil.

Índice

| | |
|--|-----|
| Introdução | 14 |
| Capítulo I: A construção da pesquisa qualitativa | 17 |
| Método de pesquisa | 17 |
| Técnicas de Pesquisa | 19 |
| O pré-campo da pesquisa | 25 |
| O campo da pesquisa: buscando os sujeitos | 31 |
| As entrevistas: momento de aproximação | 40 |
| Capítulo II: A religião | 53 |
| Problemáticas teóricas | 54 |
| Modernidade e religião | 64 |
| O campo religioso no Brasil | 68 |
| O campo religioso em Portugal | 72 |
| O trânsito religioso | 77 |
| A transnacionalização e missão invertida | 88 |
| Capítulo III: A migração | 95 |
| Problemáticas teóricas | 95 |
| O sistema migratório lusófono | 100 |
| Migração entre Brasil e Portugal | 103 |
| Os processos migratórios | 109 |
| Migração e trabalho | 110 |
| Migração e Fé | 116 |
| Migração e estudos | 122 |
| Migração e redes | 128 |
| As trajetórias na migração | 134 |
| Capítulo IV: A Juventude | 138 |
| Problemáticas teóricas | 138 |
| A sociologia e o cotidiano | 152 |
| As práticas culturais | 156 |
| Capítulo V: As Identidades | 177 |
| Problemáticas teóricas | 177 |
| A identidade migrante | 181 |
| O indivíduo migrante | 186 |
| A brasilidade | 193 |
| Conclusão | 203 |
| Referência bibliográfica | 214 |
| Apêndices | 224 |

Lista de Acrónimos

| | |
|-----|-----------------------------------|
| AML | Área Metropolitana de Lisboa |
| GRP | Gabinete de Relações Públicas |
| UBI | Universidade da Beira Interior |
| INE | Instituto Nacional de Estatística |

Introdução

É deveras notório o crescente número de migrações – transnacionais e transcontinentais – no atual contexto, aqui compreendido enquanto moderno. As problemáticas que se iniciam ainda no país de origem do migrante acarretam incontáveis questões e processos que serão quotidianamente vivenciados pelos indivíduos migrantes no país de origem. As migrações passam por diferentes possibilidades, finalidades e motivações, sendo elas de ordem pessoal, familiar, profissional e até mesmo humanitária. Logo, esses indivíduos migrantes carregam em si uma complexa gama de elementos e vivências que serão analisados e problematizados sob a compreensão da Sociologia.

A relação migratória entre os cidadãos brasileiros e portugueses perpassa os séculos; se iniciou no processo de colonização do Brasil, por parte de Portugal, e atualmente atravessa outras problemáticas e caracterizações que a insere no contexto das migrações transcontinentais e nas próprias migrações dentro do mundo lusófono. Apesar das limitações impostas a Portugal, por fazer parte do bloco Económico e Político da União Europeia, a histórica relação entre estes dois países – falantes da mesma língua –, materializa-se nos dias de hoje em tratados e acordos de nações amigas que garantem assim direitos e deveres para os cidadãos em território estrangeiro. Os díspares movimentos migratórios, em diferentes contextos históricos, refletem na construção identitária e cultural de ambos os países que ainda hoje se influenciam mutuamente, através: da literatura, da música, dos medias, da religião, entre outros.

A religião, perspectivada enquanto uma das mais antigas formas de organização social que exerce poder e possui força de coerção sobre os indivíduos, é aqui também analisada enquanto um elemento com implicações centrais dentro do processo migratório e vivência quotidiana para os jovens brasileiros em Portugal. O avanço em número de fiéis e denominações religiosas de vertentes evangélicas¹ vêm aumentando significativamente em todas as regiões do Brasil. Paralelamente, os fluxos migratórios de brasileiros para Portugal² podem reproduzir e recriar esta realidade do campo religioso brasileiro, implicando diretamente na transnacionalização religiosa, no trânsito religioso e nas denominações evangélicas fundadas por brasileiros.

¹ É necessário ressaltar que, por vezes, faremos generalizações acerca das igrejas e diferentes vertentes protestantes, classificando-as como evangélicas. Para uma definição precisa sobre esta temática, consultar Magali Cunha (2007).

² Os brasileiros formam a principal comunidade estrangeira residente em Portugal, com 105.423 cidadãos. Em 2018, houve um aumento de 23,4% em relação a 2017. Relatório de Imigração, Fronteiras e Asilo (2019).

Logo, este conjunto de elementos, brevemente abordados, possibilitam criar uma realidade cultural e quotidiana própria para os brasileiros migrantes em Portugal. Neste contexto, é nosso interesse compreender os aspetos inerentes e essenciais para os percursos de vida dos jovens brasileiros imigrantes em Portugal.

Justificativa

A tese contribuirá para uma maior compreensão acerca dos processos migratórios e da vida quotidiana de jovens brasileiros evangélicos em Portugal. Abordará elementos constituintes das práticas religiosas dos indivíduos migrantes e de suas práticas culturais no país. Buscando compreender os indivíduos, em suas singularidades, e considerando diferentes elementos de suas histórias de vida na construção identitária, abordará as problemáticas relacionadas com a religião, migração e práticas culturais. Contribuindo, assim, para o aumento do conhecimento sociológico relacionado a estas temáticas.

Problema de pesquisa

A nossa pergunta de partida pode ser colocada da seguinte forma: considerando a relação entre migração e religião, de que forma as práticas religiosas de matriz protestante e as práticas culturais estão apresentadas na (re)construção identitária dos jovens imigrantes brasileiros evangélicos em Portugal?

Objetivos

A metodologia de pesquisa qualitativa, a qual recorreremos, auxilia na compreensão e análise do nosso objetivo geral, que consiste em: compreender os elementos constituintes do percurso de vida do jovem imigrante brasileiro em Portugal, através de suas práticas religiosas e culturais quotidianas.

Os objetivos específicos consistem em: a partir das fontes orais, analisar as práticas religiosas anteriores e posteriores ao processo migratório; estudar as relações, motivações, perspectivas e influências para o processo migratório; compreender, a partir das fontes orais, as práticas culturais quotidianas anteriores e posteriores ao processo migratório; e investigar os elementos que compõem a identidade do jovem imigrante brasileiro.

--

A tese está dividida em cinco capítulos, que abordarão diferentes temáticas correlacionadas com os objetivos estabelecidos, ampliando, assim, o diálogo e as possibilidades de compreendermos as componentes da nossa ampla temática. O primeiro capítulo abordará

as questões relacionadas com a metodologia e métodos de pesquisa, uma vez que tal definição é necessária para a própria validação científica da investigação. O segundo capítulo abordará a religião, buscando compreender os processos religiosos no Brasil e em Portugal, fornecendo uma explanação acerca da temática que é de extrema relevância para a discussão global da tese. O terceiro capítulo se desenvolve a partir da migração e dos seus incontáveis elementos e implicações na vida dos sujeitos, evidenciando também uma perspectiva histórica e política entre Brasil e Portugal ao longo dos séculos. O quarto capítulo destina-se a compreensão dos nossos mais valiosos sujeitos, os jovens, constantemente abordados e compreendidos em suas infinitas possibilidades através dos seus percursos de vida. O quinto e último capítulo dialoga acerca das identidades (re)construídas em meio a todos os elementos apresentados nos capítulos precedentes, nos fornecendo assim diferentes bases e possibilidades para a compreendermos as relações estabelecidas entre a religião, a migração e a juventude.

Capítulo I: A construção da pesquisa qualitativa

Método de pesquisa

A Sociologia, por meio de suas diferentes epistemologias, que se desdobram em teorias e metodologias variadas, nos possibilitam definir distintas formas de investigação. Consequentemente, a nossa opção metodológica está alinhada a uma filiação teórica sociológica que se inscreve no campo da microssociologia ou mesmo da sociologia em uma escala individual. Lahir (2005) afirma que esta tem como principal interesse compreender as bases individuais que atravessam os indivíduos e os influenciam, em diferentes contextos, cenários e instituições, em relação ao mundo social. Para Simmel (1983, 2006), nas interações das pessoas é que estão os fundamentos de todos os domínios da vida social, pois o indivíduo é o sujeito último da vida social, seu legítimo portador, sem desconhecer, no entanto que existem grandes formações sociais como unidades próprias (SANCHIS, 2011). Para Rodrigues (2018a), a microssociologia de Simmel e Weber está sempre atenta as relações entre os indivíduos e seus grupos, analisando os papéis sociais dos indivíduos nos meios em que se encontram inseridos.

A Sociologia, enquanto ciência, deve compreender as componentes do sujeito, uma vez que a sociedade, em grande medida, é caracteristicamente individualizada. Porém, é necessário compreender que o social não está reduzido apenas ao geral e coletivo, mas, também, se apresenta a partir do individual, nas singularidades de cada indivíduo (LAHIRE, 2005). As emoções, sentimentos e outros elementos, caracteristicamente compreendidos enquanto individuais e subjetivos, são inerentes reflexos do mundo social que se está inserido e consolida suas marcas no indivíduo singular.

Ao definirmos nossa metodologia de pesquisa, em face das demandas do objeto de investigação e das próprias condições inerentes ao contexto social vivenciado desde o ano de 2018, realizamos um exercício essencial para uma prática investigativa em Ciências Sociais, reiterando assim toda a dinamicidade existente e necessária numa investigação científica. A maleabilidade, reflexividade e até mesmo flexibilidade por parte do pesquisador torna-se essencial, uma vez que constantemente existe o contacto com o outro, nosso sujeito investigado. No contexto da pesquisa, não só o sujeito investigador se reconhece e se constrói, mas a metodologia passa necessariamente por adaptações (CREUS; SANCHO; HERNÁNDEZ, 2011), tais como ocorreram nesta investigação. Recorrendo aos saberes metodológicos constituídos pela Sociologia e nos apoiando no referencial bibliográfico mais adequado, apontamos as histórias de vida e entrevistas em profundidade enquanto delimitadores das técnicas de pesquisa desta investigação.

Para Howard Becker (1994), a pesquisa qualitativa e suas técnicas possuem a vantagem da liberdade, através de perguntas espontâneas e de atitudes dos pesquisadores e dos pesquisados. Brandão (1984, p. 8) enfatiza que “... a lógica, a técnica e a estratégia de uma pesquisa de campo dependem tanto de pressupostos teóricos quanto da maneira como o pesquisador se coloca na pesquisa e através dela”.

“[...] podem ter vários tipos de atitudes que, vão da pequena variação do número de sorrisos que afetam os resultados, até mesmo intervenções muito mais acintosas no funcionamento de uma organização” Becker (1994, p. 74).

Porém, é necessário compreender que o ambiente e o contato com o outro sujeito impõe algumas delimitações e regras, devendo estas constantemente serem apreendidas pelo olhar atento do investigador. É necessário construir uma interação saudável entre os binômios “sujeito – pesquisador” e “sujeito – pesquisado”.

O viés investigativo de cunho qualitativo, ao se distanciar de procedimentos mecânicos, e por vezes experimentais, exige grande atenção para o detalhamento de seus processos metodológicos; estes devem ser descritos de modo a evidenciar a apreensão e compreensão dos percursos desenvolvidos, garantindo, desta forma, a qualidade e validade científica da investigação. A descrição metodológica exige um amplo processo; porém, possibilita interpretações e análises não mecanizadas, retomando assim, a “pura descrição técnica que consiste na mais primitiva forma de texto metodológico em sociologia” (BECKER, 1994, p. 23). Em que...

“[...] o caminhar é cheio de percalços sendo necessário capacidade de adaptação e autocrítica, sensibilidade metodológica, honestidade intelectual, disposição para disciplina do trabalho e da leitura crítica, entre outras” (SILVEIRA, 2018, p. 165).

Nas Ciências Sociais encontramos dificuldades em evidenciar algoritmos plenamente detalhados e padronizados, uma vez que a própria obtenção de dados surge através de uma relação com outros sujeitos, despertando emoções, sentimentos, identificação, liberdade, disponibilidade, interesses, entre outros. Além disso, as situações inusitadas e vivências que surgem a partir do contato entre pesquisador e pesquisados possibilitam inúmeras variantes e problemáticas.

Ao tratarmos de imigrantes, das práticas religiosas, das práticas culturais e do seu percurso de vida, evidencia-se a necessidade de um aprofundamento da investigação, recorrendo as técnicas que a metodologia qualitativa nos disponibiliza para apreender os dados, tal como evidencia Becker (1994), Brandão (1984) e Minayo (1994).

Esta investigação adentrou em diferentes ambientes religiosos, institucionais e até mesmo nas casas dos nossos sujeitos investigados, exigindo uma constante negociação da presença do investigador nesses espaços, onde necessariamente deveria construir – num curtíssimo intervalo de tempo – uma proximidade não apenas com os fiéis, mas também negociando com as lideranças que, por vezes, são mais resistentes a presença do sujeito-investigador em suas instituições religiosas. Entrar no espaço sagrado, familiar e particular dos sujeitos requer diferentes formas de compartilhamento, seja de situações, espaços, comidas, ambientes, leituras, visões de mundo, estruturas, rituais e modos de ser e viver (SILVEIRA, 2018, p. 165).

Tais singularidades da investigação resultam no fato de que nenhum outro indivíduo poderá estudar e obter exatamente as mesmas conclusões e análises a respeito de um mesmo grupo, pois incontáveis fatores causam interferência na execução da metodologia qualitativa que envolve o trabalho de campo e entrevistas, o espaço e também o próprio pesquisador. Por isso, quaisquer diferenças, modificações e acontecimentos influenciam no contexto de uma pesquisa; e tais possibilidades se intensificam num contexto migratório, em que as interferências são inúmeras e as possibilidades de retorno às origens podem ser constantes, devido ao contexto económico, político e pessoal – todos estes elementos se intensificaram durante o ano de 2020 devido a pandemia do COVID-19.

Bernard Lahire (2005) enfatiza a necessidade da Sociologia em evidenciar que não há um limite empírico para aquilo que ela pode estudar, seu diferencial consiste no tratamento dos dados. Logo, um agrupamento humano pode ser visto e analisado a partir de diferentes metodologias e técnicas de pesquisa, mas nenhuma delas é certa ou errada, são todas complementares. Sendo assim, evidenciar um contexto micro equivale a compreender as pequenas unidades de microssistemas que estão ligadas as demais estruturas, nos levando assim a diferentes concepções e possibilidades a respeito das temáticas aqui estudadas. A pesquisa qualitativa, apesar de sua grande carga subjetiva que também é explicável e discutível, possui sua validade científica e seus rigores metodológicos.

Técnicas de Pesquisa

Nesta investigação recorreremos a história de vida dos sujeitos, a partir de entrevistas em profundidade que, concomitantemente, proporcionaram uma inserção e consequente pesquisa em campo, seja nas igrejas ou mesmo durante as entrevistas com os jovens. Ao iniciarmos a busca por sujeitos que se disponibilizassem a participar de desta pesquisa,

acabamos por nos inserir em diferentes denominações religiosas, frequentando diferentes cultos em várias localidades da AML, constituindo assim uma rede de contatos individuais.

As observações e a sensibilidade para o campo que nos rodeava fizeram parte da construção metodológica desta pesquisa, uma vez que ao adentrar no local de cultos religiosos dos indivíduos era possível presenciar suas opiniões e suas vivências possibilitando reconhecer e obter indícios a respeito de objetivos sobre os quais os indivíduos não têm entendimento, mas que direcionam o seu comportamento.

As técnicas de pesquisa qualitativa, como a entrevista em profundidade que resulta na captação da história de vida e a observação em campo, possibilitaram uma melhor apreensão e compreensão de diferentes fatores que contribuíram para a elaboração de uma análise sociológica, abordando religião, cultura, família, imigração, profissão, entre outros.

No que se refere à história de vida, esta técnica foi inicialmente sistematizada e utilizada por pesquisadores da Universidade de Chicago, nos Estados Unidos, ainda nos anos de 1920, contexto do enorme crescimento urbano, acarretando incontáveis problemáticas referentes àquela realidade social. Os departamentos de Sociologia e Antropologia dessa universidade, posteriormente separados, utilizavam a história de vida como uma forma direta de compreensão dos novos elementos presentes nas sociedades em forte processo de urbanização (CHIZZOTTI, 2006).

Rosane Molina (2011) ressalta a relevância da Escola de Chicago para os estudos qualitativos de caráter urbano, uma vez que possibilitou o desenvolvimento e conceitualização da Sociologia por todo o mundo. Os estudos urbanos desta escola sociológica constituem-se a partir de uma fundamentação teórica que toma a realidade do sujeito enquanto elemento fundamental. Nesse contexto, os sociólogos e antropólogos foram impulsionados para a realização de trabalhos de campo, reforçando o senso e teor crítico, tendo em conta as problemáticas dos atores sociais urbanos.

A necessidade inicial de captação das histórias de vida funda-se no confronto entre o universo tradicional e repetitivo que se opõe ao universo moderno, pois este tem em suas bases e preceitos a constante mudança (POIRIER et al., 1995). Montagner (2007) constata o retorno da valorização das fontes primárias de obtenção de dados que estão ligadas as subjetividades dos indivíduos, perpassando materiais biográficos. O retorno do sujeito implica numa maior atenção para aquilo que supostamente é único e individual dentro de mecanismos mais vastos de representação das memórias, de forma a possibilitar absorver

concepções e problemáticas inerentes à sociedade que o indivíduo se encontra inserido. As teorias feministas e pós colonialistas, para Hernández (2011), são responsáveis por uma maior diversidade, pois valorizam as experiências, as emoções, os afetos e contribuem para a desconstrução de convenções acadêmicas extremamente excludentes e científicas.

A partir de 1950, na Europa, há uma intensificação da recolha das histórias de vida dos indivíduos, buscando compreender diferentes áreas da vida social, valorizando, assim, pessoas comuns, por vezes marginalizadas e desvalorizadas socialmente (POIRIER et al., 1995). A elaboração de uma investigação que recorre a história de vida requer, por parte do sujeito–pesquisador, uma atenção aos sujeitos investigados, pois estes possuem rosto, voz, nome, sentimentos, história e identidade. Os indivíduos e suas histórias devem existir numa completa integridade.

Barbara Pamphilon (1999), ao analisar relatos e significados de histórias de vida, traz algumas possibilidades teóricas e analíticas em que: o “Macro Zoom” consiste no intuito de captar os discursos dominantes, através de narrativas e fala das pessoas; no “Meso Zoom” a atenção se volta para o processo narrativo, nas frases, nas falas e até mesmo nas palavras; já o “Zoom Interacional” centra-se na relação estabelecida entre pesquisador e pesquisado, através de trocas e reações durante o diálogo. Sendo assim, recorreremos simultaneamente as três dimensões para captar os percursos de vida dos nossos sujeitos, buscando sempre a maior riqueza de detalhes e por vezes reformulando as perguntas para obtermos não só as respostas mais completas, mas também deixar espaço para que surgissem informações sequer imaginadas.

Fernando Hernández (2011) considera que numa análise da história de vida alguns pontos são cruciais, sendo eles: o sujeito–investigador assumir a possibilidade de produzir investigações a partir de relatos; capacidade de negociação e empatia para a construção de um relato, não apenas do outro, mas com este outro sujeito; conhecimento de contextos das histórias de vida; capacidade de escrita, de maneira que a pessoa colaboradora tenha no relato a sua vida refletida.

Contudo, o individual se converte numa história também coletiva, em que se encontram as subjetividades, valorizadas e necessárias para uma produção científica, que vem se distanciando do modelo positivista. A totalidade e a coerência buscadas pelo modelo e métodos positivistas não possuem a sensibilidade necessária para captar uma história de vida, uma vez que a personalidade, assim como a existência, é múltipla, e não corresponde a padrões pré-estabelecidos (LAHIRE, 2005). Para Becker (1994), a história de vida se

interessa por um relato fiel, da experiência e interpretação que seja apresentado honestamente ao sujeito investigador.

Fernando Hernández (2011) evidencia ainda que este fortalecimento da subjetividade influencia também nas investigações de cunho biográfico, uma vez que as histórias narradas tornam-se representação e vivência de uma realidade, resultando, desta forma, num distanciamento da visão cartesiana que: separa o sujeito racional do sujeito emocional; separa o corpo da alma; e distingue o masculino do feminino. Logo, a valorização da subjetividade nas investigações biográficas possibilita novos parâmetros para a compreensão dos sujeitos, valorizando e enfatizando o valor singular das experiências particulares.

As subjetividades relacionam-se com as experiências individuais. No caso desta pesquisa, o fato de serem brasileiros, trabalhadores, estudantes, imigrantes e evangélicos, implica não só numa dimensão prática da vida, mas também subjetiva. Logo, há uma aproximação entre a narrativa e a dimensão emotiva complexa da experiência, possibilitando, assim, compreender e captar com riqueza os significados de incontáveis assuntos relacionados a própria existência e convívio social. Os significados e acontecimentos não devem ser desprezados, ou seja, é necessário captar o máximo possível de informações.

O contato com o sujeito-investigado, na busca de captar sua história de vida, faz com que o sujeito-investigador e seu trabalho se situem numa fronteira tênue, entre a ética e os preceitos epistemológicos (MOLINA, 2011). Antônio Chizzotti (2006) enfatiza que as ciências humanas não devem se concentrar somente em grandes eventos, estruturas sociais e regimes políticos, mas, também, investigar contextos que exercem influência nas realidades individuais. Através da história de vida é possível coletar informações do cotidiano pessoal dos indivíduos, buscando relatos de ações e experiências num determinado contexto, intencionalmente especificado pelo pesquisador (CHIZZOTTI, 2006).

Compreendendo motivos, ações, singularidades e as dimensões reflexivas do indivíduo, através de significados de fatos sociais ou históricos, é que a história de vida se torna um entrecruzamento múltiplo de linhas biográficas, em que uma depende (ou não) da outra. O trabalho, a vida, condições familiares, a escolaridade, a religião, as preferências políticas, entre outros incontáveis fatores, propiciam o surgimento de diferentes identidades sociais; desta forma, é necessário considerar o sujeito investigado enquanto um verdadeiro observatório do social (CHAXEL; FIORELLI; MOITY- MAÏZI, 2014).

O registro da escuta dos indivíduos que vivenciaram determinados contextos acabam por possibilitar que “a reunião de histórias de vida se inscreva numa lógica inconsciente da memória coletiva e no quadro de uma evolução profunda dos métodos e dos princípios de criação estética e científica” (POIRIER et al., 1995, p. 9). Para Bourdieu (2006, p. 183), “uma vida, uma vida, é inseparavelmente o conjunto de acontecimentos de uma existência individual concebida como uma história e o relato dessa história”. É exatamente o que diz o senso comum, isto é, a linguagem simples que descreve a vida como um caminho, uma estrada.

“O sociólogo que coleciona uma história de vida cumpre etapas para garantir que ele abranja tudo o que quer conhecer, que nenhum fato ou acontecimento importante seja desconsiderado, que o que parece real se ajuste a outras evidências disponíveis e que a interpretação do sujeito seja apresentada honestamente” (BECKER, 1994, p. 102).

A história de vida associa-se diretamente a narrativa e a memória, uma vez que ao buscar captar a história de um indivíduo este recorrerá a incontáveis elementos e circunstâncias de seu passado, buscando dar sentido a uma narrativa ampla e linear. Éclea Bosi (2004) enfatiza que a memória permite estabelecer uma relação com o passado e também influencia nas diferentes compreensões da atualidade, uma vez que o passado não só vem à tona das águas presentes, mas mistura-se com as percepções imediatas, assim como empurra e desloca estas, ocupando novos espaços de consciência. Porém, como ressalta Chauí (2004), o ato de lembrar é como um diamante, ainda bruto que deve ser lapidado e trabalhado pelo espírito, para tornar-se uma imagem, uma possibilidade de reviver.

Sendo a história de vida um relato da experiência pessoal de um indivíduo, que discorre acerca de eventos estruturantes de sua experiência, busca-se, a partir de determinados fatores e elementos traçar uma análise acerca dos indivíduos. Howard Becker (1994) afirma que o sociólogo deve manter o sujeito orientado para os temas e acontecimentos que lhe interessa, buscando um aprofundamento na história contada. Logo, é possível compreender um contexto individual que representa elementos de uma pluralidade de indivíduos. Ao captar a história de vida de um brasileiro que vivenciou o processo de migração e, conseqüentemente, mudanças em suas práticas religiosas, culturais e quotidianas, poderemos nos deparar com elementos centrais e estruturantes para esse processo como um todo, identificando, assim, discrepâncias e semelhanças entre diferentes indivíduos, e nos possibilitando criar categorias analíticas de interesse sociológico.

Pierre Bourdieu (2006) ressalta que a vida é um conjunto orientado e que deve ser compreendida enquanto expressão unitária de intenção subjetiva e também objetiva de um projeto original, como é o caso do projeto de migração, o projeto da permanência na religião

e até mesmo o projeto familiar e financeiro, aqui deveras relevante. Ao sistematizar a vida, a partir de uma narrativa cronológica e com sentido, devido as finalidades, evidenciam-se relações com causas, efeitos e fins. Sendo assim, ao captar histórias de vida com o embasamento de categorias analíticas da Sociologia, buscaremos evidenciar problemáticas e circunstâncias específicas de um agrupamento social, podendo tais resultados serem ou não aplicáveis a todo o grupo.

A história de vida representa uma formulação longitudinal de acontecimentos que constituem a vida, relacionando-se ao indivíduo e a sua relação no espaço social que está inserido. Assim, a noção de trajetória é pensada como uma série de posições sucessivamente vivenciadas por um agente que leva em consideração sentidos e valores num espaço determinado (BOURDIEU, 2006). Ao narrar suas histórias, os sujeitos investigados reinterpretam e reconstituem também as suas condições sociais (MOLINA, 2011).

Uma investigação social automaticamente acarretará consequências não previstas pelo sujeito-investigador, sendo que os problemas devem ser resolvidos da maneira menos complexa possível. Para tal, será necessário contar com a sensibilidade, a arte e também a genialidade do mesmo. Molina (2011) ressalta que as condições de produção do relato da história de vida são extremamente pertinentes à investigação sociológica, pois espera-se não uma obtenção de dados, mas uma relação dialógica entre os sujeitos.

A história de vida está diretamente associada a compilação, interpretação e escrita da vida, seja como um relato narrado ou mesmo enquanto uma experiência vivida; desse modo, a história de vida busca captar e dialogar a vida que é narrada pelo próprio sujeito, relacionando-a com teorias e contextos (CREUS; SANCHO; HERNÁNDEZ, 2011). Becker (1994) ressalta que cada informação na história de vida de um sujeito possui validade, tal como ao construir um mosaico, este possui várias peças e todas são válidas para nos possibilitar uma compreensão e panorama geral.

O singular, expresso através de uma história de vida, possui também uma pluralidade interna e inerente, uma vez que cada indivíduo, em sua singularidade também é plural (LAHIRE, 2005). O sujeito investigado é uma produção social, pois são demasiadas as instituições e contextos que contribuem paulatinamente em sua constituição, no caso desta pesquisa o processo migratório, a religião e a juventude são compreendidas enquanto centrais para tal construção.

Ao captar a história de vida através de entrevistas em profundidade, elaboramos dois guiões (em anexo), aplicado em dois momentos distintos, possibilitando, assim, um direcionamento da narrativa do entrevistado, mas proporcionando também liberdade e oportunidade de reflexão acerca de sua própria história. Dessa forma, buscaremos compreender tópicos elementares de um determinado contexto previamente selecionado em que “capta-se uma matéria prima sobre a qual haverá incontáveis possibilidades de trabalhar” (POIRIER et al.,1995, p. 36).

Por fim, como recurso complementar durante a fase da pesquisa de campo, buscamos, a partir das indicações dos próprios jovens entrevistados, uma ampliação da rede de sujeitos, para fazerem parte desta investigação. Recorremos assim a alguns princípios da técnica de pesquisa Bola de Neve (BIERNACKI; WALDORF, 1981), intencionado construir uma cadeia de informantes, onde os próprios sujeitos da pesquisa nos indicariam outros jovens com as mesmas características do grupo que investigamos – brasileiros, jovens, imigrantes, evangélicos.

O pré-campo da pesquisa

A pesquisa de campo, com a coleta de dados para a construção da tese, ocorreu, primordialmente, entre os dias 3 de Julho de 2019 e 07 de Fevereiro de 2020. Inicialmente, realizamos uma sondagem pela macrorregião de Lisboa, que se iniciou na Costa da Caparica, justamente por ser uma localidade de grande concentração de população imigrante brasileira: um enclave étnico, portanto. Incontáveis foram as informações acerca da forte influência da cultura brasileira na localidade, resultado de um número elevado de imigrantes oriundos do Brasil que se instalaram nesta região (Machado, 2006).

No dia 4 de Julho de 2019, iniciamos a sondagem do campo, partindo de Lisboa, da Estação Fluvial do Cais Sodré, em direção à Cacilhas – trajeto este realizado numa embarcação que atravessa o Rio Tejo e desembarca já na primeira estação do metro, na região do Concelho de Almada. Após o desembarque, fomos para o metro que fica já nas proximidades do Rio Tejo, partindo assim em direção à estação da Vila do Monte da Caparica, onde, após alguns minutos de viagem, logo foi possível observar determinados elementos característicos, como a diferença de todas as edificações e o aspeto residencial que há em toda a região – contexto esse oposto ao que estávamos habituados a vivenciar na região central de Lisboa, em pleno verão de 2019. Desembarcamos na estação desejada e logo deparamos com algumas dificuldades relacionadas ao acesso à vila.

Consequentemente, realizamos uma caminhada pelo bairro, buscando algumas igrejas evangélicas, através do Google Maps; porém, não obtivemos nenhum resultado, evidenciando que esta estratégia de busca poderia não ser a mais eficaz. Optamos então por adentrar os comércios e perguntar aos locais sobre a existência (ou não) de igrejas na região. O primeiro local, e mais próximo, foi o Mercado do Monte da Caparica, localidade simples de comércio popular e tradicional da região, ambiente aconchegante e bastante amistoso, com dezenas de pessoas dialogando, evidenciando ser uma localidade em que os indivíduos mantêm algum laço de vizinhança e de amizade. Inicialmente, abordamos uma mulher portuguesa, que recolhia os produtos que lá estavam expostos, com a seguinte questão: “A senhora conhece alguma Igreja evangélica ou pentecostal aqui na região?”. Porém, notamos uma falta de compreensão por parte da senhora: esta olhou com bastante atenção e fez uma expressão de que não havia entendido que tipo de igreja buscávamos, sendo necessário que complementássemos a frase com: “alguma igreja que não seja a católica, aqui na região”. Após compreender a pergunta, imediatamente a jovem senhora nos informou que não conhecia nenhuma igreja, além da católica, naquela localidade. Repetimos o procedimento e abordagem com outras três pessoas, todas portuguesas, que sempre compreendiam melhor a pergunta após o complemento – que buscávamos uma igreja que não fosse a católica; porém, não obtivemos nenhuma indicação da presença de igrejas evangélicas naquela região.

Em seguida, ao sair do Mercado do Monte da Caparica, dirigimo-nos a região central da localidade, com presença de comércios e restaurantes. Adentramos em um pequeno restaurante, e realizamos exatamente as mesmas perguntas a duas senhoras que trabalhavam no estabelecimento; mais uma vez obtivemos a mesma resposta, de que naquela região não havia nenhuma igreja que não fosse a católica. Em seguida, insistimos em obter informação com alguma pessoa da localidade e entramos num salão de beleza, em que duas senhoras – também portuguesas – nos deram as mesmas informações e acrescentaram que só conheciam tais igrejas em Fomega, nas proximidades do Supermercado Continente. Após várias tentativas de obter informações, concluímos que a região do Monte da Caparica não possuía nenhuma instituição religiosa de matriz evangélica. Por isso, caminhamos em direção oposta aquela em que entramos, buscando o Supermercado Continente e a localidade de Fomega.

Após andar por algumas ruas que davam acesso ao Continente, tivemos contato com alguns transeuntes – especificamente duas mulheres, portuguesas, funcionárias de um hospital daquela região – e novamente questionamos acerca da existência de alguma igreja evangélica, mas disseram que não conheciam. Seguimos pela rua, sem nos orientar pelo

Google Maps, apenas buscando explorar e conhecer melhor a localidade. Após alguns minutos de caminhada – sob um intenso sol e calor do verão português – conseguimos encontrar o Supermercado Continente. O propósito inicial era comprar água e alguns alimentos, para continuar a exploração do terreno. Ao passar pela caixa, aproveitamos a oportunidade para questionar a funcionária – também portuguesa – porém, como os demais, a jovem afirmou não conhecer nenhuma igreja naquela região. Em seguida, repetimos a pergunta para outras funcionárias do supermercado, e sempre obtivemos a mesma resposta.

Ao continuarmos nossa caminhada exploratória, pela região do Monte da Caparica, acabamos nos deparando com uma igreja: a Assembleia de Deus de Almada – Congregação de Alcaniça/Monte. Devido ao dia (de semana) e horário (15 horas), era esperado, por parte do pesquisador, que o templo estivesse fechado; porém, foi possível anotar os contactos que estavam disponíveis na porta da igreja, possibilitando, assim, que posteriormente mandássemos uma mensagem, via WhatsApp, ou retornássemos a localidade no horário dos cultos.

Ainda buscando outras igrejas evangélicas na região, continuamos caminhando pela localidade: adentramos em outro salão de beleza e uma senhora portuguesa nos informou que conhecia duas igrejas: uma justamente era aquela que já tínhamos encontrado e anotado os contatos. Em seguida, e mais confiantes, caminhamos em direção da outra instituição religiosa que nos foi indicada. Porém, ao chegar ao local, notamos que, infelizmente, se tratava de uma Igreja Católica e não evangélica. Isso corrobora a confusão e da pouca clareza que alguns locais, principalmente aqueles com mais idade, possuem acerca da diferença entre as diferentes igrejas e também religiões.

O cansaço, calor excessivo e a completa falta de informações, por não conhecer bem esta região da área metropolitana de Lisboa, marcaram esta exploração de campo que já durava mais de cinco horas. Essa exploração etnográfica implicou um processo reflexivo acerca da viabilidade da metodologia de busca adotada para a pesquisa de campo – ali mesmo, numa parada de autocarro, em meio a várias pessoas que sequer poderiam imaginar as aflições, angústias e receios que se passavam na mente do pesquisador. Porém, durante o momento de autoavaliação e questionamentos, avistamos um autocarro com destino à Costa da Caparica. Entramos no autocarro e partimos rumo a essa localidade, até então para nós desconhecida, porém de imediato concluímos que seria a Costa da Caparica a região conhecida pela quantidade significativa de brasileiros e não o Monte da Caparica, localidade em que havíamos tentado obter informações durante o dia.

Após observar os indivíduos dentro do autocarro, todos com trajes típicos de praia, com boias, gangas, chinelos, protetores solares, chapéus e cadeiras de praia, pudemos perceber o sentido da viagem e do destino final. Sem muitos conhecimentos ou informações, descemos na estação terminal do autocarro. Esta dava acesso à Avenida Dom Sebastião, que atravessa toda a região da Costa da Caparica. Relembrando os momentos precedentes, optamos por voltar no mesmo sentido em que o autocarro se deslocou.

Após caminhar algumas centenas de metros, nos deparamos com um comércio chamado “Sabores do Brasil – Açaí e Pastel com gostinho do Brasil”. Sem muito hesitar, adentramos no estabelecimento. Havia um homem, brasileiro de meia idade, e extremamente recetivo, realizando na caixa algumas contas e anotando em uma pequena agenda algumas informações. Fizemos questão de efetuar uma breve apresentação, pessoal e também académica, desenvolvendo desta forma uma possibilidade de aproximação, e questionamos sobre a existência de alguma igreja evangélica – designação esta facilmente compreendida pelos brasileiros naquela região. Porém, o senhor nos informou que era recém-chegado e ainda não conhecia muito bem a região, mas que a sua funcionária conhecia e talvez poderia nos ajudar. Ao solicitar a presença da funcionária, chamando-a na cozinha, que ficava atrás do balcão e não tinha vista para a área de clientes e caixa. Surgiu uma jovem, atenciosa e solícita, apresentando ter 25 anos, magra, branca, cabelos pretos. Após uma breve apresentação pessoal e da pesquisa, ela informou que já vivia na região há algum tempo e que possuía até alguns amigos próximos que frequentavam uma igreja evangélica, mas esta era em Cacilhas, concelho de Almada. Contudo, a jovem tinha também conhecimento de uma igreja localizada na Costa da Caparica e que era relativamente próxima e nos explicou como encontrar a igreja.

O caminho até chegar ao local indicado estava cheio de evidências acerca do enclave étnico brasileiro: incontáveis estabelecimentos comerciais com a bandeira do Brasil; músicas de artistas brasileiros; variadas lojas de produtos brasileiros e comidas típicas, tais como açaí, coxinha e feijoada (do Brasil).

Donizete Rodrigues (2013) apresenta o mesmo contexto ao estudar imigrantes brasileiros evangélicos na área metropolitana de Nova York, evidenciando localidades com forte presença de brasileiros e de produtos e alimentares oriundos do Brasil, criando assim um enclave étnico, ou seja, uma localidade em que aspetos étnicos identitários de uma cultura específica se fazem presentes, tais como o açaí, as chinelas havaianas e o guaraná Antártica. Rodrigues e Silva (2014) ressaltam também que, em contextos diaspóricos, tais elementos

constituem-se enquanto um enclave étnico; ou seja, há fortes elementos de uma cultura específica, no caso a cultura brasileira, que ganham espaço em determinadas localidades fora do Brasil. Nos enclaves étnicos estão presentes também as instituições religiosas, no caso, as igrejas evangélicas de origem brasileira, formando, assim, um contexto urbano com características próprias, com uma forte presença de elementos brasileiros, seja através de produtos, serviços e de templos religiosos (RODRIGUES, 2013).

Ao caminhar pela Costa da Caparica notamos a presença de brasileiros de distintas regiões – distinguir os diferentes sotaques do Brasil. Pudemos sentir vários elementos identitários do Brasil, aumentando as possibilidades de encontrarmos alguma instituição religiosa, objetivo dessa nossa inserção no terreno. Imersos naquela localidade e sentindo como se estivéssemos realmente numa região litorânea brasileira, acabamos por perguntar – em um dos variados comércios de produtos brasileiros – acerca da presença de alguma igreja evangélica. De imediato, recebemos a indicação de uma, sendo necessário apenas retornar alguns metros e descer um lance de escadas. Ao pedirmos referências para outros brasileiros, foi notória a maior facilidade existente em compreender o que buscávamos, ou seja, igrejas evangélicas –independentemente da religião de (não) pertença, os brasileiros estão acostumados, na paisagem social e cultural do país, com a presença de variados tipos de igrejas.

Assim que chegamos ao local indicado, observamos que o templo estava fechado, havendo apenas uma placa, com o nome da instituição: Igreja Catedral Mundial da Esperança. Na placa constavam ainda: os telefones dos pastores e horários dos cultos – somente aos domingos. Tal como feito anteriormente, com a Assembleia de Deus de Almada – Congregação de Alcanica/Monte, anotamos as informações disponíveis na fachada do templo, para uma posterior tentativa de contato.

Repentinamente – ao olhar para o lado – notamos duas brasileiras conversando, sentadas à porta de um restaurante. Aproveitando aquele momento de descontração das duas jovens, optamos por abordá-las, pedindo informações sobre igrejas evangélicas naquela região (Costa da Caparica). Buscando ser sucinto e claro, enfatizamos que se tratava de uma investigação acadêmica e que buscávamos jovens brasileiros para compreender algumas questões relacionadas com migração e religião. Rayane³ informou que frequentava uma igreja em Cacilhas e que poderia falar com o pastor líder dos jovens sobre a nossa investigação. Tal possibilidade e abertura com a jovem levou-nos a explicar melhor do que se tratava a pesquisa, o que buscávamos e, principalmente, que não tínhamos nenhum interesse na

³ Branca, paulista, cabelos pretos com mechas loiras, utilizava calças de ganga e uma blusa preta.

situação documental dos indivíduos. Como estratégia etnográfica, este procedimento é muito importante: considerando que a irregularidade documental no país, por parte dos brasileiros, é muito alta e qualquer dúvida quanto ao interesse do pesquisador pode criar um ambiente de desconfiança e insegurança, inviabilizando futuras entrevistas. Após uma breve explicação sobre a trajetória acadêmica do pesquisador, ressaltando a formação e pesquisas anteriores realizadas no Brasil, na Universidade Federal de Goiás e Universidade Estadual de Londrina, a jovem ficou menos apreensiva e afirmou que, caso o pastor desse autorização, ela contribuiria com a pesquisa. Após trocarmos contatos pelo WhatsApp – e para que também ficasse registado por escrito - enviámos uma mensagem, novamente com uma breve apresentação e o objetivo da pesquisa. Passado um curto período, Rayane respondeu dando o número do telemóvel do Nuno, o líder dos jovens da sua igreja.

Após esse contato, continuamos a caminhar pela Costa da Caparica, visando conhecer e explorar melhor a localidade. Entretanto enviamos mensagens, via WhatsApp, para a Igreja Catedral Mundial da Esperança e também para o Nuno; afinal, após mais de dez horas de exploração etnográfica na região, estes foram os dois únicos contatos que obtivemos naquele ensolarado quatro de Julho. Nuno só respondeu as mensagens passados alguns dias, ‘agendando’ uma entrevista que foi remarcada três vezes. Os líderes da Igreja Catedral Mundial da Esperança não responderam as mensagens nem mesmo as ligações que foram realizadas em dias e horários diferentes.

Ainda em quatro de Julho, na Costa da Caparica, ao procurarmos um transporte público para retornar à Lisboa, nos deparamos com a “Assembleia de Deus de Almada”. Estava fechada, anotamos os contactos disponibilizados na porta do templo e tentamos o contacto telefónico em dias e horários alternados; porém, como na situação anterior, não obtivemos resposta. Na verdade, essa situação (de ausência de respostas) não é uma grande surpresa, uma vez que é do conhecimento do investigador que a melhor forma de inserção numa comunidade religiosa, para conquistar a confiança e credibilidade, não só dos líderes, mas dos fiéis, consiste em ter uma participação e frequência assídua nos cultos.

Após este exaustivo dia de verão, em busca de informações preliminares sobre instituições religiosas evangélicas, suscita no pesquisador incontáveis reflexões, como por exemplo, o quão difícil é realizar um trabalho de campo numa cidade onde o se reside há menos de um mês e na necessidade urgente de estabelecer novas estratégias metodológicas para a pesquisa.

A exploração etnográfica é muito importante para a fase inicial do projeto, possibilitando uma vivência das dificuldades enfrentadas numa pesquisa de campo e na busca dos prováveis e melhores interlocutores/informadores. Essa estratégia é muito importante para o aprimoramento metodológico, ainda mais se tratando de uma investigação no âmbito de uma tese de doutoramento em Sociologia. As dificuldades nos levaram a refletir sobre a metodologia, as técnicas de pesquisa e, principalmente, como conseguir que os jovens sujeitos brasileiros imigrantes pudessem colaborar com esta investigação.

Portanto, inicialmente, a estratégia do trabalho de campo não foi muito positiva, resultando apenas em duas entrevistas com o jovem líder Nuno, realizadas em 5 de Agosto e 10 de Outubro de 2019. As mensagens via WhatsApp e as tentativas de ligações telefônicas não possibilitaram sequer um contato preliminar com as lideranças das igrejas Catedral Mundial da Esperança e Assembleia de Deus. Após alguns dias de reflexão e insistência em contactar os responsáveis pelas igrejas, acabamos por buscar outros meios para realizar a pesquisa.

A metodologia e as técnicas devem constantemente se adaptar à realidade imprevisível vivenciada pelos pesquisadores no campo. É notório que a estratégia adotada para encontrar os interlocutores (key-informants), para realizar as entrevistas, não foi a mais adequada, uma vez que não buscávamos pertencer, ou mesmo criar um vínculo pessoal com uma instituição religiosa⁴, mas sim contactar diferentes jovens evangélicos, independentemente da denominação que frequentassem. Esta circunstância obrigou, portanto, a refletirmos acerca de uma reavaliação da forma como se deveria, daqui para a frente, conduzir a investigação em campo, de forma a estabelecer os contactos necessários para o desenvolvimento da investigação.

O campo da pesquisa: buscando os sujeitos

A pesquisa de campo e a busca por jovens brasileiros evangélicos, tornou-se uma prioridade na vida do trabalhador e doutorando, fazendo parte quotidianamente das angústias, aflições, pensamentos e, principalmente dos diálogos e desabafos com outros

⁴ Em pesquisas anteriores, a nível de conclusão do curso de Bacharelado em Ciências Sociais na Universidade Federal de Goiás, o pesquisador imergiu no campo de pesquisa, participando, por mais de dois anos, em cultos semanais na Igreja do Evangelho Quadrangular e no Grupo de Oração Jesus Cristo é o Senhor, ambos na cidade de Catalão-GO. Posteriormente, no Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, da Universidade Estadual de Londrina, realizou, por doze meses, uma observação participante intensiva, frequentando os cultos semanais e todas as atividades que correspondiam ao agrupamento juvenil da igreja. Ambos os contextos priorizavam uma determinada instituição religiosa e não apenas os jovens.

pesquisadores. Inicialmente, a falta de amigos, colegas ou mesmo conhecidos na região de Lisboa, restringia em demasiado as redes de contato.

No entanto, na residência onde morávamos, conhecemos a Fernanda. Oriunda de Minas Gerais, Fernanda tem 32 anos e reside em Portugal desde 2017. Foi uma interlocutora sempre muito acessível e aberta ao diálogo, independentemente da temática; durante várias semanas, deu-nos várias dicas e informações sobre Igrejas que já havia frequentado, amigos evangélicos e do seu próprio processo de trânsito religioso, enriquecendo assim nossa compreensão da temática em terras lusitanas.

Certo dia, enquanto falávamos sobre trabalho e perspectivas profissionais, Fernanda questionou acerca da nossa pesquisa: compartilhamos assim a tentativa frustrada e infrutífera que tivemos anteriormente na Costa da Caparica e no Monte da Caparica. Explicamos a necessidade de entrevistar jovens brasileiros evangélicos e a nova adequação da metodologia para buscarmos esses jovens, através de indicações, de lideranças e de pessoas da mesma igreja. Aproveitamos a oportunidade para questionar se não tinha nenhum contato; a estratégia deu resultado; imediatamente, ela entrou em contato, via WhatsApp, com uma amiga, a perguntar a respeito do Hugo. Após algumas horas, recebemos o contato de Hugo, filho de sua amiga, informando que ele se disponibilizou a ajudar na pesquisa, desencadeando assim uma profícua rede de contatos.

Em 4 de Agosto de 2019, enviamos, via Facebook, mensagens para as seguintes denominações evangélicas: Terceira Igreja Batista de Lisboa; MCI Corroios/Seixal; e Igreja Batista Renovada – Lisboa. Nas mensagens, perguntávamos apenas sobre a existência de algum culto específico para jovens, pois essa informação não constava nos sites oficiais das igrejas nem mesmo nas páginas do Facebook. Apesar de todas as mensagens terem sido recebidas e lidas, não obtivemos nenhuma resposta. Situação que nos levou novamente a repensar se esta seria uma estratégia correta para a o desenvolvimento metodológico desta investigação.

Após uma busca na internet por igrejas evangélicas de origem brasileira – recorrendo a memória e aquelas com maior visibilidade no Brasil – nos deparamos com a Bola de Neve Church. Esta logo nos chamou a atenção, pois possui uma página sempre atualizada no Facebook, com muitas informações sobre os horários dos cultos e outras atividades desenvolvidas ao longo da semana.

Assim, em 10 de Agosto de 2019, fomos à Bola de Neve Church, localizada próximo da estação do metro de Moscavide. Ao chegar no templo – sábado, às 17 horas –, notámos um grande fluxo de pessoas e, sem muitas surpresas, predominavam os imigrantes brasileiros. O templo está instalado num antigo galpão de cargas, com um grande espaço aberto, com brinquedos, uma cafeteria e um ring de lutas. O local do culto fica ao fundo do galpão. Na chegada, o primeiro contato foi com um jovem, brasileiro, residente em Portugal há mais de cinco anos. Em seguida, em se tratando de um culto específico para jovens, perguntámos pelo líder e ele nos apresentou o Afonso –interlocutor importante da nossa pesquisa.

Continuando a busca por jovens em diferentes denominações religiosas – e já mais habituados aos transportes e a dinâmica da AML –, fomos à Cacilhas, em Almada, num domingo, no dia 24 de Agosto de 2019. Após atravessarmos o Rio Tejo, de barco e pegar o metro, optamos por descer numa localidade central, com praças e comércio, buscando especificamente uma igreja que tínhamos avistado na volta da primeira visita a Costa da Caparica. Era a Igreja Eterna Aliança, que já havíamos pesquisado no Instagram e Facebook.

Ao chegarmos na Igreja Eterna Aliança nos deparamos com um momento de comemoração – era o aniversário da mãe de Wiliam, que passou a ser outro importante interlocutor nesta pesquisa. Dentro do salão, e dialogando com alguma liderança da igreja, fomos recebidos pelo Pastor Joaquim, um senhor angolano, de idade avançada, de porte físico grande, com um olhar intimidador, que analisou o pesquisador dos pés à cabeça – sem disfarçar; porém, após alguns minutos de conversa, o pastor se mostrou uma pessoa muito generosa e acolhedora. Decorrido um breve diálogo, em seu escritório, e sem muita desconfiança ou ressalvas, o pastor Joaquim nos deu a autorização para entrevistar os jovens de sua igreja, além de nos facilitar o contato com Wiliam e Yuri, chamando-os ao escritório. Após estabelecidos os contactos, e agendadas as entrevistas com os jovens, ainda permanecemos no salão da igreja, por mais de uma hora, conversando com os familiares de Wiliam e de Yuri, enquanto saboreávamos alguns aperitivos oferecidos pela aniversariante e sua família.

Em 7 de Setembro de 2019, no período da tarde, saímos em busca de jovens em diferentes denominações religiosas. Nosso objetivo principal neste dia era a Igreja Pentecostal Deus é Amor (IPDA). Com alguma dificuldade em encontrá-la – às vezes as ruas não são bem identificadas e a localização informada, nas redes sociais, não são completas – chegamos a IPDA antes do início do culto e fomos recebidos por três fiéis – duas angolanas e um português. Ao explicarmos, de forma breve, que buscávamos entrevistar jovens brasileiros para uma pesquisa acadêmica, os jovens nos informaram que naquela igreja só havia dois

brasileiros – inclusive um havia passado por nós enquanto dialogávamos; mas ao ser convidado pelas jovens para se integrar na conversa, o mesmo não teve interesse e entrou para o salão principal da igreja. Num gesto de solidariedade e empatia, as jovens anotaram o contacto do pesquisador, informando que caso o outro jovem se interessasse em ser entrevistado repassariam nosso email e WhatsApp. Portanto, esta visita não foi, de imediato, muito produtiva – como acontece em várias investigações, uma vez que o campo não é regular muito menos existem garantias de que encontrará aquilo que procura.

Ao sairmos da IPDA fomos em busca de outras denominações, que já havíamos delimitado numa busca online, recorrendo ao Facebook, Instagram e site oficial. A Igreja Maná e o Centro Cristão Vida Abundante estavam no nosso bloco de notas; porém, apesar de ser uma tarde de sábado, ambas estavam fechadas, contradizendo as informações obtidas na página do Facebook.

Caminhando pela região de Alvalade, nos deparamos com a Comunidade Evangélica Internacional Zona Sul – Lisboa. Pelo nome, deduzimos que era oriunda do Brasil, especificamente da cidade do Rio de Janeiro. Ao entrarmos, iniciamos uma conversa com Hélio, um brasileiro, que reside em Portugal há dois anos, solicitando que ele nos apresentasse o líder dos jovens ou mesmo o pastor responsável pela igreja, para podermos pedir a autorização e auxílio para conseguir contactar os jovens e talvez realizarmos algumas entrevistas. Porém, fomos informados de que as lideranças estavam todas no Rio de Janeiro, para um grande encontro de pastores e líderes e que, naquela semana, estavam presentes apenas alguns fiéis e obreiros. Compreendendo as dinâmicas de poder e a importância das hierarquias desse meio, optamos por voltar noutro dia. Esta estratégia também foi a sugestão do Hélio – uma vez que, para qualquer trabalho ou investigação na igreja, é necessária a autorização do líder religioso.

No dia 14 de Setembro de 2019, saímos novamente em busca de jovens para realizarmos as entrevistas, compreendendo é claro toda a dinâmica existente neste campo, antes de “alcançar” o jovem. Inicialmente, fomos a Igreja Batista da Lagoinha, também de origem brasileira. Era uma tarde de sábado e, como era expectável, era um horário ideal para a realização de um culto para jovens. Ficamos por algum tempo apenas observando o espaço da igreja e assistindo o ensaio da banda. Em seguida, nos dirigimos a uma jovem que transitava no local. Questionamos acerca das lideranças e logo ela chamou o líder dos jovens, que estava ensaiando com a banda, onde é o baterista. Após esperarmos alguns minutos, o Rafael (negro, oriundo de São Paulo) veio em nossa direção. Depois de uma breve apresentação, explicamos o nosso objetivo e pedimos indicações de jovens para

realizarmos as entrevistas. Solícito, ele pediu que anotássemos o seu número de telemóvel e que entrássemos depois em contato, pois, neste momento de preparação do culto, ele estava muito ocupado e não tinha tempo para estender a conversa.

Procedendo como de habitual, no dia seguinte, entramos em contato com Rafael, via WhatsApp. Inicialmente, ele se dispôs a ser entrevistado, uma vez que correspondia ao perfil que buscávamos. A ideia era, num segundo momento, pedir a indicação de outros jovens de sua igreja. Porém, após insistências para a entrevista, remarcações e algumas ausências de respostas, acabamos por desistir de entrevistar o jovem.

No domingo do dia 15 de Setembro de 2019, pela manhã, fomos a Igreja Casa da Cidade, que fica ao lado da Bola de Neve Church, na região de Moscavide, mas que possuem horários de cultos opostos. Ao chegarmos a igreja, fomos recebidos pelo Bruno, jovem brasileiro, líder de um ministério nessa igreja. Após uma breve apresentação pessoal e das intenções de pesquisa, ele sugeriu que falássemos com outro membro da igreja, um pouco mais velho. Após um breve diálogo, este pede-nos para enviar um e-mail, falando sobre o que necessitamos e explicando a nossa pesquisa. O momento não era o ideal para uma conversa – faltavam poucos minutos para o culto começar e havia um trânsito constante de pessoas entrando no templo, com cumprimentos e saudações. Os contatos nesta igreja não foram frutíferos; apesar de enviarmos e-mails, não obtivemos resposta.

No mesmo dia, ainda pela manhã, visitamos a Terceira Igreja Batista de Lisboa, localizada em Saldanha. Fomos de imediato recebidos por Leonardo (negro, oriundo de Minas Gerais), de 35 anos de idade e residente em Portugal há mais de doze anos. Após todo o roteiro inicial de apresentação pessoal e da nossa pesquisa, Leonardo sugeriu que aguardássemos por Gabriel, líder dos jovens e filho do pastor daquela igreja. Permanecemos em pé na porta do templo por mais de 40 minutos, acompanhando Leonardo, que distribuía alguns panfletos do culto dominical e também conversando com ele sobre a experiência de viver fora do Brasil.

Após muitos cumprimentos à porta, aos fiéis que chegavam, conseguimos falar com o jovem pastor Gabriel. Explicamos brevemente nossa intenção e a necessidade de entrevistar jovens brasileiros. Gabriel foi bastante enfático ao dizer que ali não havia nenhum jovem. Todavia, solidário com a nossa investigação, nos informou que poderia, através de amigos, conseguir alguns indivíduos para nossa pesquisa. Após trocarmos contatos de WhatsApp e e-mail, Gabriel solicitou que enviássemos uma mensagem, com uma breve explicação acerca de nossa pesquisa e também do que realmente precisávamos, especificando as entrevistas com os jovens brasileiros.

Ainda nas proximidades da Terceira Igreja Batista de Lisboa, durante o trajeto em direção ao metro, nos deparamos com a Igreja de Cristo – Lisboa; ambas estão localizadas na mesma rua. Entramos na igreja e perguntamos a um senhor quem era o líder dos jovens – já supondo a existência de um –, e se poderíamos falar com ele. Após alguns instantes, conhecemos o Caio. Conversamos brevemente e explicamos a pesquisa, apontando a necessidade de entrevistar jovens brasileiros. Caio (negro) imediatamente se dispôs a ser entrevistado, uma vez que correspondia perfeitamente ao perfil que buscávamos. Trocamos contatos para agendarmos uma entrevista, no decorrer da semana. Após entrar em contato com Caio, por quatro vezes, e em todas as circunstâncias, mesmo deixando o dia e horário a escolha dele, nunca conseguimos de fato realizar a entrevista – todas foram desmarcadas às vésperas; resolvemos assim desistir desta entrevista.

Ainda no mesmo dia, mas agora no período da noite, fomos a Igreja Maná, localizada na Praça de Espanha. Porém, a igreja estava fechada – contradizendo as informações que constavam na página oficial.

Na sequência, realizamos outra tentativa de conversar com o pastor responsável pela Comunidade Evangélica Internacional da Zona Sul. Porém, devido a alguns atrasos e erros em se deslocar pela cidade de Lisboa, acabamos por chegar no horário do início do culto, inviabilizando, assim, qualquer possibilidade de diálogo com o pastor naquele momento – seria necessário participar do culto e aguardar o seu término, para assim falarmos com a liderança, uma vez que tal prática é habitual e necessária, sendo utilizada nesta investigação. E assim concluímos o dia 14 de Setembro, com alguns novos contatos, mas que não resultaram em nenhuma entrevista.

Em 21 de Setembro fomos a Igreja Sarah Nossa Terra, na região da Amadora. Ao chegarmos, nos deparamos com alguns jovens, à porta do templo, e aproveitamos para abordá-los, na intenção de dialogar com algum pastor ou liderança que estivesse presente. Após conhecermos o pastor Jonas – sujeito desta pesquisa – e dialogarmos com o jovem, por alguns minutos, fomos conduzidos para a sala do Bispo Marcelo, autoridade máxima daquela igreja, para podermos assim obter a autorização e indicação de alguns jovens para entrevistarmos. Assim que o Bispo Marcelo Camargo chegou, cumprimentámo-lo rapidamente, uma vez que Jonas estava intermediando o contacto.

Acompanhamos o Bispo Marcelo Camargo até o seu escritório, localizado no último andar da igreja – tendo Jonas nos feito companhia e tentando apresentar rapidamente os

diferentes espaços da igreja. Sentamos em frente a mesa principal, ao lado de Jonas, enquanto o Bispo ligava o computador e se acomodava do outro lado da mesa. Antes de iniciar a conversa, o Bispo Marcelo pesquisou no Google: o nome do pesquisador, o nome da Universidade a qual está vinculado, o nome do orientador da tese e o programa de doutoramento, visando averiguar se as informações que transmitíamos eram todas verdadeiras.

Em seguida, o Bispo nos questionou acerca da formação adquirida no Brasil e em quais universidades estudamos. Ao respondermos “Universidade Federal de Goiás e Universidade Estadual de Londrina”, perguntou se eram instituições públicas. Ao receber um sim como resposta, reagiu de imediato e com um tom de voz severo, afirmando que o pesquisador era então do Partido dos Trabalhadores: “então você é petista, da galera que faz bagunça nas universidades”. Apesar de tentarmos esquivar destas questões, justamente por termos certeza de que nossas opiniões políticas e partidárias seriam extremamente opostas à do Bispo, ele insistia e aguardava o nosso posicionamento. Mas tentamos, de todas as formas, não responder claramente acerca das nossas convicções políticas do pesquisador, uma vez que qualquer divergência claramente poderia inviabilizar a pesquisa com os jovens daquela Igreja.

Após acabar o questionamento acerca do posicionamento político, o Bispo Marcelo reiniciou a conversa, agora sobre questões religiosas, perguntando: se éramos cristãos, se tínhamos fé e se acreditávamos em Deus. Apesar da situação desconfortável – porém previsível neste tipo de pesquisa –, o pesquisador manteve o controle, ressaltando que é cristão, porém que não frequentava nenhuma instituição religiosa, nem possuía outras práticas religiosas. Com esta resposta, o Bispo classificou o pesquisador como um ‘cristão nominal’. Sem compreender exatamente de que se tratava, solicitamos que ele nos explicasse – uma vez que o diálogo já havia se transformado num ‘sermão’. O Bispo, utilizando-se de passagens bíblicas, evidenciou que era impossível ser cristão e não ter vínculos a nenhuma comunidade religiosa. Num momento de grande tensão, enquanto falava, bastante exaltado e citando versículos bíblicos, ele jogou a bíblia em cima da mesa afirmando que “segundo esse livro sagrado, você não é cristão”. Por vezes, durante a conversa (ou sermão) com o Bispo, dirigíamos o olhar para Jonas, mas este sequer olhava em nossa direção; mantinha-se com a cabeça inclinada e olhando apenas para o Bispo. Durante todo o período em que estivemos no escritório, o Jonas não disse sequer uma palavra.

Deste primeiro e único contato com o Bispo Marcelo Camargo foi possível identificar que ele é aluno de mestrado do curso de Ciências das Religiões, da Universidade Lusófona. O Bispo, ao realizar uma comparação incongruente, emitiu algumas opiniões completamente equivocadas acerca do pesquisador, tais como:

“para ter 25 anos e estar no doutorado é porque você nunca trabalhou”; “ter pai e mãe para ‘bancar’ é muito bom, assim não precisa se preocupar com a vida, só com os estudos” (notas do diário de campo).

O teor dos comentários expressados, por alguns instantes, despertou no investigador um sentimento de raiva e, obviamente, uma vontade de reagir; porém, recordamos os motivos pelos quais estávamos naquela igreja e optamos apenas por responder com um leve sorriso e deixá-lo com as suas próprias concepções, pois neste tipo de trabalho etnográfico é necessário ter muita compreensão, paciência e também capacidade de superação, dando continuidade aos objetivos propostos para a inserção no terreno da pesquisa.

Após uma recusa – de forma cordial e deixando o Bispo com suas concepções, sem contradizê-lo – em continuar o assunto, ele nos questionou quais seriam as perguntas que faríamos para os jovens da sua igreja. Apenas referimos, por alto, algumas perguntas. Em seguida, realçou que:

“a molecada de hoje não sabe de nada, não viveu nada, nem tem como contribuir com sua pesquisa, você deveria entrevistar pessoas mais velhas, aqui na igreja tem uma senhora que veio da macumba, frequentou de tudo...” (notas do diário de campo).

Após esta afirmação – e o despreço do Bispo, em relação ao que a juventude pode nos oferecer –, ressaltamos que os jovens tinham sim com o que contribuir e que é justamente pelo período de incertezas, com falta e busca por experiências, é que transformavam os jovens nos sujeitos desta pesquisa. Em seguida, realçamos e reafirmamos que:

“[...] é necessário dar visibilidade, voz e legitimidade as problemáticas da vida do jovem, enfatizando, ainda, que a juventude tem muito a ensinar, a transmitir e contribuir para a sociedade [...]” (notas do diário de campo).

Existia nitidamente mais uma discordância entre o pesquisador e o Bispo Marcelo Camargo. O pastor Jonas continuava calado. Decorridos 30 minutos no escritório, surpreendentemente ele nos deu aprovação para a pesquisa e disse que poderíamos fazer as

entrevistas dentro da igreja, pois seria mais confortável para os jovens e para o pesquisador. Seria necessário ficarmos para o culto, pois assim, no final, o pastor Jonas nos auxiliaria a estabelecer os contatos necessários com os demais jovens brasileiros.

Durante todo o tempo que antecedeu o início do culto, permanecemos no interior do templo: assistindo ao ensaio da banda, observando as pessoas que entravam no espaço de culto e conversando brevemente com alguns fiéis. Aproveitamos também para observar as similaridades e diferenças entre esta igreja evangélica e outras que já participamos no Brasil. O ambiente era muito semelhante ao de outras igrejas com o mesmo perfil da Sarah Nossa Terra: as músicas tocadas, os jovens, o constante ruído de pessoas conversando ao fundo do salão, rindo e interagindo livremente com os demais membros, as crianças, etc.

No decorrer do culto, o Bispo Marcelo Camargo, ao proferir a pregação do dia, deu ênfase em alguns elementos do nosso diálogo, principalmente sobre a impossibilidade de ser cristão sem estar vinculado a uma comunidade religiosa. Imaginamos que aquela fala, nitidamente intencional, foi motivada pelo nosso encontro; porém, ele não fez nenhuma referência ao pesquisador – motivo este de alívio, pois é comum chamarem as pessoas que estão no culto pela primeira vez ao púlpito ou fazer referência direta as pessoas da comunidade. Na mesma pregação, ele fez referência a três jovens daquela comunidade religiosa, falando os nomes e dizendo que eles deveriam se acalmar, pois as suas esposas estavam sendo preparadas por Deus. Após este longo culto – pois o pesquisador permaneceu por mais de sete horas na igreja –, onde só se ouvia falar “brasileiro”, nos sentimos transportados ao Brasil e revivendo experiências de pesquisas anteriores. Após o término do culto, o pastor Jonas nos ajudou no contato direto com três jovens.

Dessa forma, as inserções em campo são inquestionavelmente necessárias para uma investigação de caráter qualitativo, uma vez que revela dimensões e questões que sequer eram expectáveis por parte dos investigadores. As negociações e dificuldades em campo se fazem sempre presentes, porém é esta uma forma constante de questionar a própria investigação, os métodos e até mesmo o investigador, aprimorando constantemente o processo investigativo, e possibilitando criar as conexões necessárias para alcançar os jovens sujeitos migrantes brasileiros em Portugal.

De modo geral, foram visitadas onze instituições religiosas. Outras três instituições foram contactadas via redes sociais, porém sem sucesso, reforçando assim a necessidade do contacto pessoal e próximo com a comunidade religiosa para se obter o acesso não só aos jovens, mas a todas as questões envolvidas.

As entrevistas: momento de aproximação

As entrevistas com os sujeitos desta tese ocorreram em duas etapas distintas, sendo realizadas em dias diferentes e com um intervalo mínimo de um mês. Recorremos a dois guíões (Apêndice I e II), com questões dirigidas aos jovens, possibilitando, assim, abordar os tópicos necessários para alcançar os objetivos gerais e específicos do nosso estudo.

As entrevistas foram realizadas em diferentes condições e localidades, totalizando 110 páginas de texto transcrito de acordo com as narrativas das histórias de vidas dos nossos sujeitos, que por vezes tomava caminhos não previstos, mas complementares a toda a temática. Este material, mantido sempre em posse do investigador e sendo o diário de campo um elemento complementar muito importante, possibilitou em diferentes momentos refletir e analisar os conteúdos, identificando padrões, semelhanças e dessemelhanças entre os nossos jovens, revelando assim o quão plural e não linear é a trajetória de vida dos jovens.

Todos os nomes mencionados na tese são fictícios, uma vez que tal condição foi previamente informada aos jovens que concordaram em se manterem anónimos, apesar dos elementos singulares em suas vidas que poderiam ser facilmente identificáveis. Logo, segue o relato das condições das entrevistas e do contexto em que conseguimos chegar aos jovens, evidenciando, por vezes, nossos caminhos metodológicos qualitativos, já discutidos anteriormente neste texto.

⁵Hugo

No dia 19 de julho de 2019, enviamos uma mensagem, via WhatsApp, para o jovem Hugo, um pernambucano negro. Fazendo a apresentação – e referindo a indicação que foi dada pela Fernanda –, marcamos um horário e local para a primeira entrevista, de acordo com a disponibilidade dele.

No dia 21 de julho, às 5 horas da tarde, encontramos Hugo, na Praça José Fontana, localizada próxima a estação do metro de Picoas. Ao chegarmos na localidade, diversas pessoas compunham a paisagem – jovens andando de skate, outros sentados na esplanada do café, muitas crianças a correr e a brincar, além de incontáveis pessoas caminhando e praticando exercícios físicos. Aguardamos, sentado num banco, no meio da praça, até que

⁵ Todos os nomes mencionados na tese são fictícios, e tal condição foi previamente informada aos jovens que concordaram em se manterem anónimos.

ele chegasse ao local. Decorridos cerca de cinco minutos, recebemos uma ligação dele informando que já estava na Praça. Conseguimos de imediato identificar o jovem pela foto do perfil do WhatsApp e, com um sinal gestual, chamámos a sua atenção para que viesse ao nosso encontro; no banco estavam os materiais pessoais do pesquisador, o caderno de campo e um computador portátil.

Os primeiros momentos da entrevista ocorreram de forma muito descontraída. Novamente fez-se necessária uma apresentação da trajetória pessoal e académica do pesquisador, além de explicar o vínculo com a Fernanda, pois foi ela que nos deu o contacto do Hugo e viabilizou a entrevista. O diálogo sobre as saudades do Brasil e, principalmente, dos alimentos típicos de Recife (Pernambuco), marcaram a nossa conversa inicial.

Após um período introdutório – essencial para criar uma maior aproximação entre o pesquisador e o sujeito da pesquisa –, partimos para algumas perguntas específicas, delineadas no guião, elaboradas para a primeira fase das entrevistas, possibilitando, desta forma, que o entrevistado fornecesse, não só as informações que buscávamos, mas, também, que pudesse abordar outras particularidades da sua vida e que poderiam ser relevantes para o nosso estudo; podemos afirmar que esta é uma das vantagens metodológicas da entrevista semiestruturada.

A entrevista - a primeira realizada para a construção da tese em Sociologia - decorreu com muita naturalidade. Durante mais de uma hora estivemos sentados, conversando, na Praça José Fontana, período suficiente para que ele falasse sobre os motivos da migração, o divórcio dos pais, as suas experiências religiosas, as dificuldades vivenciadas com o irmão autista, os privilégios e o conforto que abdicou ao sair do Brasil e as perspectivas futuras em Portugal.

A segunda entrevista com Hugo ocorreu no dia 19 de Outubro de 2020. Assim como na primeira, ele escolheu a localidade e o horário que melhor se adequasse a sua rotina. A entrevista foi marcada para o início da tarde; o frio e a chuva já se faziam presentes nesta época do ano. Novamente nos sentamos num banco da Praça José Fontana. Como era um dia de frio, chuvoso, não havia quase ninguém. Após a conversa informal inicial, começamos novamente a segunda fase da entrevista.

Esta ocasião consistiu também numa oportunidade de aprimorar o guião utilizado na primeira entrevista. Após uma hora e trinta minutos de entrevista, abordando diferentes problemáticas, o jovem relatou que estava a pensar em muitas coisas acerca da sua vida, de

tudo que já vivera, sentindo até mesmo um desconforto ao resgatar diferentes memórias até então “esquecidas”, processo esse provocado a partir da entrevista em profundidade, que buscava captar elementos específicos da vida do jovem (BOSI, 2004).

A partir do contacto com o Hugo, ainda na primeira entrevista, adotamos uma nova forma de encontrar jovens brasileiros evangélicos em Lisboa: pedimos a ele que nos indicasse outras pessoas, para que pudéssemos realizar entrevistas, pois a sua indicação possibilitava uma maior segurança e confiança por parte dos outros jovens, possíveis entrevistados. Ao conversar com pessoas próximas, ele poderia explicar que se tratava de uma pesquisa académica, sem outras finalidades, nomeadamente sobre a já mencionada (e temida) questão da migração sem documentos.

Liliane

Obtivemos o contacto da jovem Liliane através do Hugo. Ao estabelecermos uma comunicação, via WhatsApp, ela de imediato se disponibilizou em colaborar; através da conversa com o Hugo, ela já compreendia o carácter académico desta investigação e o quão relevante seria a sua entrevista.

Mais uma vez, a escolha do local e horário ficaram a critério do/a entrevistado/a. Isso é importante, pois minimiza o tempo ‘perdido’ pelos jovens quando são entrevistados, possibilitando ainda, dessa forma, um maior conforto e segurança.

Encontramo-nos na Praça José Fontana – no mesmo local da entrevista com o Hugo –, no dia 23 de Julho de 2019, por volta das 4 horas da tarde. O dia estava ensolarado e quente, a praça cheia de pessoas, algumas praticando desportos, outras passeando com os cães e outras na esplanada do pequeno café. Liliane, uma jovem de pele morena, oriunda do Acre, não teve dificuldades em encontrar o pesquisador no local. Fizemos a entrevista sentados num banco da praça, seguindo o guião elaborado para a primeira fase das entrevistas. As perguntas e respostas foram diretas, sem diálogos paralelos; a entrevista não durou mais do que 40 minutos.

A segunda fase das entrevistas ocorreu no dia 2 de novembro de 2019. Liliane foi novamente contactada e, mais uma vez, disponível para colaborar com a pesquisa. Desta vez, ela sugeriu que nos encontrássemos num café, próximo da sua casa e da estação do metro de Alvalade. Entramos no café e logo ela apareceu. Nos primeiros instantes, estranhámos um pouco, pois ela estava com um novo visual: um corte de cabelo diferente, mais bem vestida, apresentando um estilo mais sofisticado do que o apresentado em Julho, na primeira

entrevista. Pedimos um sumo e começamos a conversar. Ela logo disse que tinha uma novidade: estava noiva do Hugo, o nosso primeiro interlocutor, mostrando a aliança de compromisso e expressando uma grande felicidade.

A entrevista correu muito bem. A conexão e o diálogo entre o pesquisador e a jovem fluíram de uma maneira mais dinâmica. Ela estava mais segura e respondia as questões com mais detalhes, demonstrando estar mais confortável do que no primeiro contato. Por isso, aproveitámos para retomar algumas perguntas da primeira fase das entrevistas, ganhando assim mais profundidade em alguns tópicos. No final da entrevista, já com o portátil fechado e apenas mantendo uma conversa informal, perguntamos sobre o casamento e realçamos o facto do quão feliz ela estava. Ela falou com detalhes sobre os seus desejos para a festa, para a cerimônia, expressando a vontade de se casar no verão, num local a céu aberto, de preferência numa quinta, aos arredores da cidade de Lisboa. Liliane ressaltou que iria se encontrar com algumas amigas da igreja, ali mesmo naquele café. Diferentemente do nosso primeiro contato, ela estava mais colaborativa e perguntou se ainda eram necessárias mais pessoas para a pesquisa, pois tinha uma amiga que poderia também colaborar. A entrevista e a conversa informal duraram mais de duas horas.

Isadora

O contacto da Isadora foi enviado por Hugo, alguns dias após a primeira entrevista. Como abordagem inicial, enviamos uma mensagem para ela, com alguns dados relevantes, tal como a intencionalidade da pesquisa e o nosso vínculo académico. A jovem, após confirmar que participaria, apenas indagou se seria um questionário fechado. Brevemente tentamos explicar que a entrevista seria conduzida a partir de um guião, mas que não se tratava de um questionário escrito nem mesmo fechado. Na sequência, ligámos para ela, onde notou-se o sotaque mineiro, e marcamos a entrevista para o mesmo dia, no final da tarde. A localidade escolhida por Isadora foi o “Mercado Algés”, perto da sua casa, uma região boémia, com bares e uma feira, próximo da estação de comboios e autocarros de Algés.

Chegámos no Mercado Algés, às 7 horas da tarde, no dia 30 de Julho de 2019. É um local com capacidade para atender um grande número de clientes, mas naquela tarde estava tudo tranquilo, com pouquíssimo movimento. O pesquisador andou pelo mercado, em busca da jovem, e após alguns minutos de desencontros, pois entramos por lados opostos, resolvemos ligar para ela, facilitando assim o nosso encontro. Isadora é branca, jovial e muito comunicativa. Sentámos numa mesa e começamos a nossa conversa, num tom bastante informal. Descobrimos que ela, coincidentemente, viveu seis meses na cidade de origem do pesquisador (Catalão, Goiás), tornando o ambiente ainda mais caloroso. A

proximidade sentida entre o pesquisador e a jovem facilitou ainda mais a entrevista, que durou cerca de uma hora e vinte minutos.

Agora com mais proximidade e intimidade, o contato para a segunda fase da entrevista foi bastante facilitado: a Isadora se disponibilizou a ser entrevistada já no dia seguinte ao nosso contacto, via WhatsApp, feito no dia 21 de outubro de 2019. E assim marcamos o encontro para o dia seguinte e novamente no Mercado Algés, às 7 horas da tarde, de uma terça-feira. Sentamos e ela de imediato nos informou que estava de viagem marcada para o Brasil, nas próximas semanas, e que os dias estavam bastante agitados, pois estava adiantando todos os trabalhos da pós-graduação; esta azáfama justificava a aparência cansada da jovem. E assim iniciamos a entrevista, que decorreu de forma agitada, com muitas informações e impondo um ritmo frenético de anotação no portátil, para que pudéssemos anotar todos os dados relevantes. A entrevista durou cerca de uma hora e quarenta e cinco minutos.

Amanda

O contacto com Amanda foi obtido através da Isadora. Ao entrar em contacto com a jovem, no dia 31 de Julho de 2019, houve uma disponibilidade imediata, sendo a entrevista realizada no mesmo dia. Amanda sugeriu, como local de encontro, a Padaria Portuguesa, em Saldanha, às 5 horas da tarde, pois ela estava nas imediações, resolvendo alguns assuntos no Instituto da Mobilidade e dos Transportes (IMT).

Ao entrarmos na padaria Portuguesa, de imediato identificamos Amanda, pois já tínhamos previamente a sua descrição física: é branca, oriunda do Rio de Janeiro. Ela estava sentada no fundo do estabelecimento, distante do barulho e de outras pessoas. Apresentávamos os objetivos da pesquisa e a necessidade de entrevistar jovens brasileiros evangélicos que residissem em Portugal. Amanda, no entanto, ao longo da entrevista, sentiu-se mais segura, confiante e descontraída; teceu, inclusive, algumas críticas a alguns princípios das igrejas neopentecostais. A entrevista durou cerca de uma hora e dez minutos. No entanto, continuamos a conversar sobre os estudos e até mesmo da vida quotidiana na cidade de Lisboa. Ela demonstrou grande interesse em ler os trabalhos académicos do pesquisador, anotando o título da Dissertação de Mestrado, defendida na Universidade Estadual de Londrina. Pediu também algumas indicações de leitura, acerca das igrejas neopentecostais, pois tinha interesse em compreender algumas questões específicas.

Nos dias 17 e 22 de outubro de 2019, enviamos mensagens, via WhatsApp, para Amanda, solicitando uma outra entrevista, para a segunda fase da pesquisa; porém, infelizmente, não

obtivemos nenhuma resposta, o contato da jovem, a partir de Março de 2020 já não estava disponível no Whatsapp.

Joana

O contacto da jovem Joana foi fornecido por Amanda. Ao enviarmos uma mensagem, via WhatsApp, houve logo uma disponibilidade por parte dela para ser entrevistada; a Amanda já havia lhe explicado como decorreria a entrevista e qual seria a finalidade. Após alguns contatos para marcar o local e horário, Joana nos concedeu a entrevista, em 7 de Agosto de 2019, às 2 horas da tarde, na Padaria Portuguesa, próximo a estação do metro de Alvalade. Ao chegarmos ao local, ela já estava a nossa espera. Joana é branca, oriunda de São Paulo. Nos cumprimentámos com bastante informalidade e cordialidade. Depois de um momento de descontração e conversas paralelas, começamos a entrevista, que durou uma hora e decorreu de forma bastante produtiva – as respostas foram diretas, claras e esclarecedoras. Por vezes, Joana perguntava se estava sendo possível conseguindo anotar tudo e se precisava repetir e/ou explicar melhor alguma resposta, demonstrando muita compreensão acerca das técnicas e metodologia utilizadas para a elaboração deste tipo de estudo. Após terminarmos a entrevista, num espírito colaborativo, ela nos informou que iria falar com uma amiga, para também ser entrevistada.

Nos dias 13 de Novembro e 3 de Dezembro, entramos em contacto com a Joana, na intenção de realizar a segunda entrevista. Ela nos respondeu apenas em 12 de Dezembro, informando que, por motivos profissionais, só poderia nos conceder outra entrevista apenas em Janeiro. Tentamos novamente em Janeiro de 2020, mas ela não deu retorno.

Nuno

O contacto com o jovem Nuno foi estabelecido através de Rayane, que conhecemos na nossa primeira exploração etnográfica, na Costa da Caparica. Ao enviarmos uma mensagem, via WhatsApp, em 19 de Julho de 2019, apresentamos a pesquisa, a necessidade das entrevistas e nossas filiações institucionais. Tivemos imensas dificuldades para marcar a entrevista - por cinco vezes Nuno desmarcou a entrevista, no próprio dia.

Finalmente, combinamos na casa dele, localizada na Margem Sul de Lisboa, no dia 5 de Agosto, às 8 horas da noite. O local da residência de Nuno era-nos completamente desconhecido; era afastado, de difícil localização. Depois de muita dificuldade, encontrámos o apartamento. Ao chegarmos, fomos recebidos pela esposa de Nuno. Ao entrar na casa, verificamos que residiam três núcleos familiares – Nuno e sua esposa e mais dois casais e duas crianças. Nuno é branco, oriundo de São Paulo, mas nascido na Bahia. Antes de iniciarmos a entrevista, falámos sobre a trajetória académica do pesquisador e explicamos

os objetivos da pesquisa. Alguns familiares fizeram inúmeras perguntas, ao ponto do pesquisador se sentir 'entrevistado'. Na entrevista, a esposa de Nuno interrompeu por diversas vezes, para explicar os fatos conforme a sua visão. Após duas horas, num clima já de cansaço, evidente por parte de Nuno e de sua esposa que alternava entre a cozinha, a sala e o quarto, encerramos a entrevista.

No dia 24 de Outubro de 2019, às 8 horas da noite, realizamos a segunda entrevista com o Nuno, novamente na sua casa. Ainda no início da entrevista - e após a primeira interrupção por parte da esposa -, Nuno questionou: “amor, você quer ser entrevistada no meu lugar? Após uma resposta negativa, ele bradou – “então não me interrompa mais!”. A esposa ficou em absoluto silêncio e criou-se um clima constrangedor, também para o pesquisador. Com o retorno de uma certa normalidade, continuamos com a entrevista, agora sem nenhuma interrupção. Após uma hora e quarenta minutos encerramos a entrevista. Porém, na despedida, ele nos forneceu mais algumas informações relevantes para a investigação, conteúdos que foram anotados no nosso pequeno diário de campo. Antes de sair, ainda tivemos tempo para ensinar o Nuno como realizar uma pesquisa bibliográfica na plataforma Scielo, visto que ele tinha interesse em ler artigos científicos sobre o avanço do pentecostalismo na Europa.

Afonso

O primeiro contacto com o Afonso iniciou-se no dia 10 de Agosto de 2019. É um dos resultados da nossa visita a Bola de Neve Church, em busca de jovens evangélicos para realizarmos entrevistas. Afonso, o líder dos jovens, oriundo de São Paulo, é negro, jovial e urbano; tem cabelos do tipo 'black power' e estilo “hip hop”. Após apresentar a sua esposa, começamos a conversa explicando a pesquisa e pedindo a ele indicações de pessoas para as entrevistas, que poderiam ser realizadas ali mesmo, no próprio local. Ele fez questão de mostrar o espaço da igreja, explicando o processo de expansão, onde ele desempenhou um papel importante, informações estas devidamente anotadas. Realçou que estava disponível para ser entrevistado e que iria tentar arranjar mais jovens para serem entrevistados. Na despedida, trocamos os números de WhatsApp, para agendarmos a entrevista.

A primeira entrevista com o Afonso ocorreu no dia 14 de Agosto de 2019, às 21 horas, logo a seguir a aula de Jiu-Jitsu, nas instalações da Bola de Neve Church. Ao chegar ao local, com uma certa antecedência, acompanhamos o fim da aula, que contava com dezasseis alunos, entre adultos e crianças. O pesquisador ainda foi solicitado para atirar uma foto de todos os alunos no tatami e recebendo, posteriormente, os cumprimentos de todos os presentes. Após alguns minutos – para que Afonso pudesse se vestir –, sentamos ao fundo

do salão principal da igreja, que estava repleto de cadeiras vazias e com pouca iluminação. A entrevista durou cerca de uma hora e cinquenta minutos e decorreu com muita tranquilidade, somente interrompida uma vez, por um jovem que veio se certificar de que Afonso possuía a chave para trancar a igreja, uma vez que ficamos sozinhos no local.

Depois de dois cancelamentos feitos pelo Afonso, devido a incompatibilidades de horários e por motivos de saúde, a segunda entrevista ocorreu em 11 de Novembro de 2019, também às 21 horas. A entrevista foi feita também no mesmo local da primeira – dentro do salão principal. Ficamos sentados ao fundo, sem nenhuma distração ou intervenção. O Afonso é bastante simpático, carismático e sincero. Narrou a sua história de vida com muita emoção. A entrevista durou cerca de duas horas e vinte minutos.

Wiliam

O primeiro contacto com o Wiliam ocorreu no dia 24 de Agosto de 2019, na Igreja Eterna Aliança, localizada na Margem Sul de Lisboa. Ao chegarmos a igreja, num domingo, antes do culto, nos deparamos com uma festa. Permanecemos por alguns instantes à porta, aguardando que alguém nos recebesse – prática esta habitual neste meio – o que não aconteceu. Então acabamos por tomar a iniciativa e entrar no templo. Como fizemos anteriormente – na Bola de Neve Church e em outras pesquisas de campo –, perguntamos a um jovem brasileiro sobre o líder dos jovens e/ou o(s) pastor(es). Ele nos levou ao pastor Joaquim Araújo que nos convidou para o seu escritório, localizado ali mesmo, dentro do salão principal. Com maior privacidade e fugindo do barulho da festa, pudemos realizar uma rápida apresentação, falando sobre as nossas filiações institucionais, explicando a pesquisa e a necessidade que tínhamos em encontrar jovens brasileiros envagélicos.

O pastor Joaquim chamou Wiliam e Yuri, dois jovens que estavam na festa, no salão principal da igreja. Após acomodarem-se no escritório, estávamos todos sentados ao redor de uma mesa, cheia de papéis, livros e materiais de escritório. Novamente pudemos apresentar a pesquisa e nossas filiações. Após uma breve conversa informal e amigável, Wiliam e Yuri se disponibilizaram a serem entrevistados. Anotamos os contatos e no mesmo dia enviamos mensagens, via WhatsApp, para agendarmos as entrevistas.

A primeira entrevista com Wiliam – um jovem de pele morena e oriundo de Goiás - ocorreu no dia 25 de Agosto de 2019, às 19 horas, nas dependências da Igreja Eterna Aliança. Ao chegarmos no templo, aguardamos por vinte minutos. Wiliam chegou atrasado e estava bastante ansioso e agitado, pedindo desculpas, incessantemente. Ele entrou num apartamento, que fica no mesmo prédio e solicitou as chaves com um dos moradores, que é

membro da igreja. Ao abrir os portões e guardar o seu veículo no pátio da igreja, ele nos conduziu diretamente para o salão de convívio, onde sentamos em confortáveis poltronas, que rodeavam uma pequena mesa de centro e foi dado o início da entrevista. Com uma atenção aos detalhes, refazendo vozes de pessoas próximas, imitando gestos, expressões corporais e realizando até mesmo um desabafo acerca do próprio pai e irmãos, a entrevista se enriqueceu de detalhes e informações, sem dúvida relevantes para a pesquisa. Após três horas, concluímos a entrevista. A seguir, começamos a falar informalmente sobre a cidade e as percepções acerca da vida em Lisboa e da vida na Margem Sul. Cordialmente, Wiliam insistiu em nos proporcionar um pequeno passeio de carro, apresentando os principais locais da região (Loja do Cidadão, Almada Fórum, praças e parques, local do seu primeiro emprego, etc.), encerrando o roteiro na estação de Cacilhas, que dá acesso, via Rio Tejo, à estação do Cais do Sodré, em Lisboa.

No dia 29 de Outubro de 2019 havíamos marcado com o Wiliam a entrevista da segunda fase. Porém, após uma espera de mais de uma hora, à porta da igreja, ele não apareceu. Remarcamos a entrevista, levando em conta a sua disponibilidade, para o dia 5 de Novembro de 2019, às 6 horas da tarde.

Repetindo a mesma dinâmica da primeira entrevista, Wiliam chegou a Igreja Eterna Aliança, estacionou o carro, solicitou as chaves e nos direcionou para o salão de convívio no interior do templo. Nos sentamos exatamente no mesmo local da primeira vez. A segunda entrevista foi abundante em detalhes e experiências; por vezes, enfatizava que deveríamos anotar determinadas informações – “anota isso aí que é interessante” –, pois na sua opinião, eram muito importantes. Acabamos a entrevista e nos despedimos na porta principal da igreja.

Yuri

Assim como ocorreu com o Wiliam, o contacto com o jovem Yuri foi estabelecido através da Igreja Eterna Aliança. Após trocarmos os contactos, enviamos uma mensagem, via WhatsApp, visando marcar a entrevista, deixando a seu critério o horário e o local mais adequados.

No dia 26 de Agosto de 2019, às 6 horas da tarde, marcamos a primeira fase das entrevistas com Yuri num café, que fica ao lado da Igreja Eterna Aliança, no rés do chão do prédio, onde ele reside. Yuri, de pele morena, é oriundo de Minas Gerais. A entrevista, que durou cerca de duas horas e quarenta minutos, foi muito produtiva; sempre solícito, ele questionava o pesquisador se a resposta estava completa ou se precisava de mais informações e detalhes.

A referência a problemas familiares e alguns desabafos – assim como o fez Wiliam – fizeram parte da entrevista. No fim, nos acompanhou até a estação do metro, onde nos despedimos.

A segunda entrevista foi realizada no dia 4 de Novembro, às 6 horas da tarde, no mesmo café. Desta vez, a entrevista teve um cariz diferente: o empregado de mesa era o Henrique, que também é sujeito desta pesquisa. Por isso, em alguns momentos, Henrique participava na entrevista, dando opiniões sobre as questões que eram colocadas ao Yuri. Após duas horas e dez minutos, encerramos a entrevista.

Henrique

Tendo já o contacto de Henrique, via WhatsApp, utilizamos o mesmo procedimento, explicando que se tratava de uma pesquisa académica, os objetivos, a necessidade de entrevistar jovens brasileiros evangélicos, etc. Deixamos a seu critério o local e horário para a entrevista.

No dia 2 de Setembro de 2019, às 2 horas da tarde, encontramos Henrique, num café, ao lado da estação do metro “Casa do Povo”, na margem Sul. Ao chegarmos a localidade, encontrámos o Henrique, um jovem de pele morena, oriundo de Rondônia e vestido todo de preto. A entrevista, que durou cerca de duas horas, apesar do insuportável calor, ocorreu de forma serena, sendo possível obter as informações previstas para a primeira fase, abordando várias problemáticas e com uma enorme riqueza de detalhes. Terminada a entrevista, permanecemos por quase uma hora nas proximidades do metro, conversando sobre os diversos problemas enfrentados pelos brasileiros em Portugal, conteúdos estes que forneceram relevantes informações para a nossa segunda entrevista.

A segunda entrevista ocorreu no dia 5 de Novembro de 2019, às 9 horas da noite, no pequeno café, onde Henrique trabalhava, ao lado da Igreja Eterna Aliança. Nesta data em específico, primeiro entrevistamos Yuri e logo depois o Henrique. Henrique fechou o estabelecimento e permanecemos dentro para realizarmos a entrevista, na qual ele esteve sempre muito concentrado em suas respostas e no profícuo diálogo estabelecido entre nós. Após alcançarmos os objetivos propostos para a segunda etapa das entrevistas, continuamos a conversar com Henrique. Em contrapartida, ele nos dirigiu várias perguntas de cunho pessoal, profissional, afetivo e até mesmo financeiro. As respostas do pesquisador foram as mais sinceras possíveis, pois a confiança estabelecida entre o entrevistado e o pesquisador é muito importante neste tipo de trabalho etnográfico. A entrevista e as conversas informais duraram aproximadamente duas horas e cinquenta minutos.

Jonas

O primeiro contacto com Jonas foi estabelecido na Igreja Sarah Nossa Terra, localizada na Amadora. Tínhamos obtido as informações sobre esta igreja na sua página oficial do Facebook e Instagram. Em 21 de Setembro de 2019, assim que chegamos na igreja, perguntamos aos jovens – que estavam no salão de entrada – se poderíamos conversar com algum pastor da Igreja. Fomos convidados a entrar no templo. De imediato chegou o Jonas, o pastor da igreja.

Jonas é branco, oriundo de São Paulo, utilizava boné, bermudas largas e tênis, tudo estilo “hip hop”, tendo um visual bastante urbano e jovial (aliás, assim como Afonso). Após a apresentação e falarmos acerca da pesquisa e da necessidade em entrevistar jovens brasileiros evangélicos, Jonas enviou uma mensagem para o Bispo Marcelo Camargo, com o intuito de pedir a autorização para que pudéssemos fazer a pesquisa e dialogar com os jovens daquela igreja.

Após alguns instantes, enquanto explicávamos alguns pontos específicos da pesquisa, o Bispo Marcelo entrou no recinto e foi abordado por Jonas e por vários jovens. Após a autorização do Bispo, permanecemos para o culto, que se iniciaria às 8 horas da noite. Tivemos a companhia do Jonas que, por vezes, alternava a sua presença com Daniel, sujeito também desta pesquisa. No final do culto, Jonas nos apresentou outros jovens, criando, assim, condições para estabelecermos contactos com eles. Decorreu-se algumas horas de inserção neste terreno etnográfico, conversando e buscando expandir as redes de contactos e preparando as futuras entrevistas com os jovens. Encerradas as nossas atividades na Igreja, o jovem se dispôs a caminhar com o pesquisador até a estação da Amadora. Neste período de tempo, foi possível aprofundar alguns assuntos relevantes para a pesquisa. Jonas reforçou a disponibilidade em auxiliar-nos naquilo que fosse necessário e lembrou-se de fornecer também o contacto de Daniel. Após um período de mais de sete horas na igreja, nos despedimos finalmente de Jonas.

A primeira fase das entrevistas com Jonas foi realizada no dia 24 de Setembro de 2019. A área de alimentação do Centro Comercial de Campo Pequeno foi o local escolhido por ele, uma vez que trabalhava naquele local e assim já permaneceria para cumprir o seu turno de trabalho. Às 9 da manhã chegamos ao local, encontramos Jonas e escolhemos um lugar mais calmo para fazermos a entrevista. O decorrer da entrevista foi bastante emotivo e tenso – ele gesticulava, batia na mesa, abaixava a cabeça, respirava fundo e chorava –, dificultando, de certa forma, a realização da entrevista. Ficamos surpreendidos porque tal situação ainda não havia sido vivenciada nesta pesquisa. Para tranquilizá-lo, explicamos que era regra

neste tipo de pesquisa alterar os nomes das pessoas envolvidas, que ele não seria identificado pelo nome verdadeiro e que, por isso, podia falar abertamente sobre os seus problemas. A entrevista durou cerca de duas horas e vinte minutos; a seguir, Jonas ia começar o seu turno de trabalho. Na despedida, ele reforçou que se fosse preciso mais alguma coisa estaria disposto a colaborar.

A segunda entrevista ocorreu no 13 de janeiro de 2020, sendo realizada na mesma localidade e condições. O jovem, sempre bastante emotivo, deu ênfase a sua trajetória, no Brasil, e aos motivos da migração, evidenciando sempre que tudo o que dizia era mesmo um testemunho de vida, e que poderia constar o seu nome verdadeiro na pesquisa. A entrevista decorreu ao longo de duas horas, antecedendo, novamente o seu horário de trabalho.

Daniel

O contacto com Daniel foi estabelecido através do Jonas e do Bispo Marcelo Camargo, da Igreja Sarah Nossa Terra, no dia 21 de Setembro de 2019. Durante o culto do qual participamos, fomos apresentados a Daniel, um jovem branco, oriundo de Alagoas. Nesta altura, já tínhamos conversado com ele acerca da pesquisa e da necessidade de entrevistar brasileiros evangélicos para esta pesquisa. No dia seguinte, enviamos uma mensagem e ele se disponibilizou de imediato a ser entrevistado.

No dia 25 de Novembro de 2019, às 6 horas da tarde, encontramos o Daniel na Igreja Sarah Nossa Terra. Fomos conduzidos por ele para uma sala de formação, no piso superior, onde podíamos ter uma visão completa do amplo espaço da igreja. A entrevista ocorreu sem nenhuma interrupção e foi muito profícua, pois ele era bastante preciso em suas respostas. Após uma hora e trinta minutos, concluímos esta primeira entrevista com o Daniel.

Após duas tentativas infrutíferas de realizar uma nova entrevista com o Daniel, no dia 13 de Novembro, às 6 horas da tarde, realizamos a da segunda fase, também nas dependências da Igreja Sarah Nossa Terra. O local da segunda entrevista foi o mesmo da primeira. Ele encurtava muito as respostas sobre fatos e acontecimentos de sua vida e, por vezes, tínhamos que voltar a fazer a mesma pergunta de outras maneiras, visando buscar mais informações relevantes para a pesquisa. Após uma hora e trinta minutos, encerramos a entrevista e nos despedimos.

Guilherme

O contacto de Guilherme foi fornecido por Afonso, semanas após a primeira entrevista que fizemos com ele. Seguindo o procedimento adotado, enviamos uma mensagem, fazendo a apresentação da pesquisa e do pesquisador e marcamos o encontro.

No dia 4 de Outubro de 2019, às 2 horas da tarde, encontramos Guilherme num café, próximo ao parque Eduardo VII. Ao chegarmos, ele já estava à nossa espera. Guilherme é um jovem de pele morena, oriundo de Pernambuco. A entrevista decorreu sem nenhuma interrupção: ele buscava explicar tudo com o máximo de detalhes possíveis, dando especial ênfase na motivação de sua migração e na relação que possuía com o irmão. Após três horas e dez minutos, encerramos a entrevista, que foi densa e muito produtiva.

Marcamos a entrevista da segunda fase com o Guilherme no dia 21 de Janeiro de 2020, às 8 horas da noite. Durante a entrevista, desta vez realizada na Padaria Portuguesa, Guilherme mostrou-se muito calmo e minucioso, fornecendo informações com bastantes detalhes. Após duas horas, concluímos a nossa conversa.

--

Ao longo deste capítulo buscamos apresentar o nosso caminho metodológico investigativo, evidenciando a construção dos métodos e das técnicas qualitativas utilizadas em seus pormenores. O pré-campo de pesquisa consistiu num dos momentos de maior importância metodológica para esta investigação, uma vez que possibilitou uma intensa reflexão acerca da viabilidade dos procedimentos metodológicos adotados, resultando assim numa retomada com mais vigor e precisão metodológica, onde recorreremos incessantemente a literatura disponível para potencializar metodologicamente esta investigação. As entrevistas corresponderam a um grande momento de aproximação entre o pesquisador e os sujeitos, possibilitando uma interação extremamente necessária e que nos rendeu um material deveras valioso para a temática, uma vez que foi possível captar muito além de palavras, mas imergir nas histórias de vida e construir uma proximidade com os jovens sujeitos. Logo, contextualizada a construção da pesquisa qualitativa neste capítulo e os recursos utilizados não só para se inserir no meio religioso, quando necessário, mas para manter o contacto com os nossos jovens sujeitos, preparamos a discussão para adentrarmos no vasto terreno investigativo da religião.

Capítulo II: A religião

A discussão acerca da religião e seus desdobramentos se faz presente em diferentes áreas e estudos. A influência da religião e o poder que ela exerce sobre os indivíduos e sobre as diferentes formas de organização social possibilita que haja múltiplos olhares e compreensões direcionados, não apenas aos seus elementos constituintes, mas às suas práticas e implicações sociais. Os cientistas sociais, dos clássicos aos contemporâneos, reconhecem o quão necessário é compreender tais elementos relacionados e correlacionados com a religião, uma vez que influenciam na constituição e manutenção das sociedades e culturas. Conseqüentemente, surgiram diversas orientações teóricas – histórica, materialista, culturalista, substantivista, funcionalista, economicista –, materializadas em diversificadas áreas de investigação empíricas (RODRIGUES, 2007).

Estando a religião presente em todas as sociedades humanas, através de cosmologias, ritos/rituais, crenças e práticas – e em suas diferentes facetas, localidades e temporalidades –, acaba por se tornar um importante campo de estudo das ciências sociais, em geral, e da sociologia, em particular. A temática da religião se fez presente em diferentes estudos sociológicos clássicos, que possibilitaram a constituição da Sociologia enquanto (uma) ciência. Compreender os elementos constituintes e mantenedores da religião equivale, em grande medida, a estudar e analisar os princípios da própria organização social, uma vez que “isso se deve, em primeiro lugar à questão, de que a religião foi, desde a origem do pensamento sociológico, inseparável da questão do objeto da ciência social como tal” (HÉRVIEU-LÉGER; WILLAIME, 2009, p. 11). Por esta razão, a religião tem sido um objeto de estudo primordial, atraindo a atenção não só de autores clássicos (Augusto Comte, Karl Marx, Simmel, Émile Durkheim, Max Weber), mas, também, modernos e contemporâneos, como Mircea Eliade, Clifford Geertz, Pierre Bourdieu, Bryan Wilson, Peter Berger, Danièle Hervieu-Léger, Stuart Hall, George Simmel, Yuri Giddens, entre outros.

Contribuindo diretamente para a percepção de uma realidade social, a religião possibilita e, por vezes, impõe uma forma de compreender e enxergar o mundo através de seu sistema de práticas e representações que também são fundadas em um princípio político (BOURDIEU, 2007). Max Weber – transversalmente em suas obras – ressalta que a urbanização e suas transformações sociais afetaram e afetam a economia, a política, a educação e o trabalho, propiciando uma racionalização e moralização da religião, gerando, assim, uma especialização e um corpo de sacerdotes que, a partir de uma divisão do trabalho, tornaram-se responsáveis pelos bens religiosos de salvação nos meios urbanos (BOURDIEU, 2007).

Portanto, o surgimento das grandes religiões mundiais está diretamente associado ao contexto urbano, uma vez que a divisão do trabalho impôs uma nova ordem e ritmo de vida aos indivíduos, afastando-os do campo e colocando-os, em massa, no contexto das cidades. Tal organização social influenciou no enfraquecimento das práticas religiosas restritas às famílias e às pequenas localidades, possibilitando, desta forma, a unificação e uniformização das crenças e práticas religiosas. Logo, a religião é um modo de construção da própria realidade social, pois possibilita que os indivíduos recorram a ela, diretamente e voluntariamente, em grande parte dos casos, para refletir, compreender e até mesmo suportar a realidade em que vivem (HÉRVIEU-LÉGER; WILLAIME, 2009).

Ao compreendermos a religião enquanto um sistema, seja ele simbólico, político e conseqüentemente de poder, se faz notório que as estruturas sociais estão diretamente associadas às estruturas mentais (BOURDIEU, 2007). Através da religião é possível analisar incontáveis implicações e relações estabelecidas na criação, organização e processo de mudança do sistema social. A religião proporciona um *modus operandi* aos indivíduos, possibilitando uma conexão entre os diferentes sistemas em que estão inseridos concomitantemente, tais como da arte, da língua, do simbólico, laboral entre outros, visto que a religião tem a capacidade de influenciar e definir a compreensão e visão de mundo dos sujeitos.

A religião, enquanto uma realidade social, que é estruturada e estruturante pelo poder real e simbólico, exercido pelas instituições sobre os fiéis e as práticas, é um elemento crucial nas sociedades. A dinamicidade do religioso propicia constantes mudanças, atendendo as demandas individuais e coletivas no contexto das sociedades modernas que são marcadas pela forte competitividade de um mundo globalizado de bens simbólicos-religiosos e práticas do sagrado (BOURDIEU, 2007).

Buscaremos agora discutir algumas concepções primordiais de Max Weber e Émile Durkheim a respeito da religião, enquanto subsistema de práticas econômicas, culturais ou causais que influenciam de algum modo o tecido social. Ao expor, mesmo que brevemente, estas duas vertentes teóricas de compreensão do religioso, pretendemos dar uma contribuição para a discussão teórica do papel das religiões no atual contexto contemporâneo.

Problemáticas teóricas

Émile Durkheim

Conforme referimos noutro trabalho (CARDOSO; RODRIGUES, 2019), Émile Durkheim é considerado um dos mais importantes sociólogos, uma vez que sua obra e compreensão teórica auxiliaram enormemente na constituição da Sociologia. Suas teorias possibilitaram que a Sociologia se tornasse uma ciência autônoma, dotada de regras e métodos próprios que, concomitantemente, promoveu a definição do campo sociológico de estudos, necessidade esta vital para uma nova ciência que precisava se diferenciar principalmente da Psicologia, História e Economia.

Recorremos a Émile Durkheim (1974) devido a sua análise sobre a religião e pela relevância que dá ao conceito de ‘consciência coletiva’, elementos centrais e constituintes de sua obra. Segundo Durkheim (1974), a regularidade social só é possível devida a consciência coletiva e pressão exterior que as formas coletivas de pensar, agir e sentir exercem sobre os indivíduos. Sendo a consciência coletiva um conceito fundante em sua obra, este é definido como força moral e exterior que se impõem/sobrepõe ao puro interesse do indivíduo, resultando numa submissão deste ao grupo. As imposições vêm encobertas enquanto um conjunto de normas morais, regras, condutas, valores, atitudes, prescrições, costumes, crenças, signos e símbolos que são partilhados pelo grupo/comunidade/sociedade/religião, em que a própria sociedade perpetua e espera que tais elementos continuem sendo partilhados pelos seus membros, possibilitando, assim, uma suposta forma de repetição e padronização de comportamentos.

É a sociedade que age sobre o indivíduo, modelando suas formas de agir, influenciando suas concepções e modos de ver, condicionando e padronizando o seu comportamento. Ninguém mais do que Durkheim vai colocar tanta ênfase na força do social sobre nossas vidas, procurando sempre ressaltar que, em última instância, até mesmo a noção de que nós somos pessoas ou sujeitos individuais não passa de uma construção social (SELL, 2006, p. 130).

Os valores e ideais que regulam a vida coletiva são considerados e respeitados como sendo de caráter sagrado/religioso, onde o Deus supremo é a própria sociedade, ou seja, a sociedade é a fonte divina de autoridade moral, até porque é ela a entidade que a protege e garante a sua sobrevivência (QUINTANEIRO et al. 2012). A ausência, ou apenas enfraquecimento da consciência coletiva, pode provocar crise, caos e sinais evidentes de desregulação da sociedade em que Durkheim denomina de *anomia*: desestruturação do marco normativo que regula as relações entre os distintos subsistemas sociais (RODRIGUES, 2007).

O funcionalismo durkheimiano parte de uma concepção em que a sociedade é constituída por diferentes partes, como pequenas e diferentes engrenagens que, juntas, propiciam o equilíbrio e integração da vida social. Assim, esta teoria considera as partes fundamentais e

necessárias para o estabelecimento, funcionamento e integração de um todo, maior, amplo e complexo.

Uma das suas principais contribuições sociológicas é o conceito de *fato social*. Durkheim define e caracteriza *fatos sociais* como entidades reais, autónomas e passíveis de constatação empírica. Ao sistematizar, metodologicamente, o fato social enquanto objeto das investigações sociológicas, o define como

“[...] toda maneira de agir, fixa ou não, suscetível de exercer sobre o indivíduo uma coerção exterior; ou então ainda, que é geral na extensão de uma sociedade dada, apresentando uma existência própria, independente das manifestações individuais que possa ter” (DURKHEIM, 1974, p. 11).

Os fatos sociais podem ser observados e compreendidos nos modos de pensar, agir e sentir que são regularmente adotados pelos indivíduos no contexto do grupo/sociedade. Logo, o fato social é exterior ao indivíduo e dotado de um poder coercitivo. Na obra *As Regras do Método Sociológico* (1974), Durkheim elabora as primeiras regras metodológicas sistemáticas, a aplicação do método científico na investigação empírica: a delimitação do objeto de estudo, a afirmação da cientificidade e objetividade do conhecimento sociológico, o rigor metodológico e a exigência da neutralidade do investigador.

A metodologia para investigação dos fatos sociais é muito importante para Durkheim (1974). Inicialmente, deve-se considerar o fato social enquanto uma coisa externa ao indivíduo, sem pré-noções, independentes, evitando quaisquer ideias falsas e opiniões formadas fora do âmbito científico. O autor enfatiza que se deve tratar o facto social na lógica do cientista natural, assumindo a total ignorância e buscando a prática cartesiana de dúvida metódica. Porém, por se tratar do ‘reino’ humano, há algumas peculiaridades – os cientistas investigariam as causas, efeitos e regularidades, com vistas à descoberta de leis gerais sobre o funcionamento das sociedades humanas (QUINTANEIRO et al., 2012).

Através da concepção de fato social, o autor busca compreender a sociedade, a moral, a religião e o suicídio. Na obra *O Suicídio*, publicada em 1897 (DURKHEIM, 2004), o autor defende que o suicídio é um *facto social* ligado às motivações individuais permeadas pelas influências do coletivo. Assim, o suicídio deve ser explicado em termos das características da sociedade em que os indivíduos se encontram inseridos e da sua pertença social e religiosa.

A vida social dos indivíduos é de extrema relevância para Durkheim, sendo a religião uma das formas primeiras de manutenção dessa coletividade. O mundo é, por si só, representado

a partir de crenças religiosas, pois estas fornecem elementos constituintes da sociedade, evidenciando, assim, as forças anônimas da religião, que se perpetuam através do tempo e do espaço, fornecendo também uma base de ação das condutas em sociedade (GABATZ & ZEFERINO, 2018).

As Formas Elementares da Vida Religiosa, publicada em 1912, é uma obra magistral, onde Durkheim cria a teoria funcionalista do sistema simbólico-religioso. Neste trabalho, há uma forte valorização da história e da etnografia no estudo da religião. Defende que a religião é a chave para a compreensão da sociedade. Portanto, o objetivo central da sociologia é estudar as múltiplas formas de inter-relações existentes entre religião e sociedade.

As coletividades humanas não produzem apenas 'bens materiais', mas, também, sistemas de representações simbólicas-religiosas, formando o *ethos*, a essência do grupo/sociedade. A sua definição de religião centra-se, fundamentalmente, na função social da religião – como 'coisa' coletiva, é um elemento de integração social, um subsistema de crenças e práticas que unem a comunidade. Segundo Durkheim, a religião ajuda o indivíduo a pensar-se como parte de um grupo, como sociedade (RODRIGUES, 2007). De acordo com a sua teoria funcionalista, a religião é um subsistema cultural/social, um produto da sociedade; é uma força vital e unificadora, possuindo uma função conciliadora entre os conflitantes interesses existentes no interior da sociedade (DURKHEIM, 1996).

Este eminente sociólogo francês explicita uma profunda investigação a respeito do totemismo australiano, considerando-o como a religião mais primitiva e simples; possuindo, no entanto, elementos suficientes que possibilitam compreender as religiões contemporâneas e os percursos históricos que estas estabelece(ra)m.

“Devemos começar por remontar à sua forma mais simples, procurar dar conta dos caracteres pelos quais se define sua existência, e fazer ver depois o modo como pouco a pouco se desenvolveu e complicou, a forma como se tornou aquilo que é no momento em que a consideramos” (DURKHEIM, 1996, p. 7).

A religião tradicional, tal como o totemismo, não é misteriosa, incognoscível nem sobrenatural. Esta percepção somente ocorre devido à crença moderna e científica de que há uma ordem natural das coisas (DURKHEIM, 1996). Logo, a religião, seja tradicional ou não, ao se tornar objeto de uma investigação sociológica, com métodos, regras e cientificidade, deve ser analisada e interpretada a partir de suas evidências sociais e culturais intrínsecas, afastando quaisquer pressuposições pessoais.

Na sociedade, há várias inter-relações que se estabelecem, em diferentes níveis, entre os diferentes elementos do fenómeno (social) não suscetíveis de isolamento e fragmentação. A análise do religioso envolve uma gama enorme de elementos constituintes. É necessário, por isso, compreender a moral, o sagrado, o profano, os dogmas, os ritos, os mitos, os cultos, as cerimónias, entre outras práticas, revelando, assim, a complexidade de um sistema formado por diversificados elementos.

“Procede-se como se a religião formasse uma espécie de entidade indivisível, quando ela é um todo formado de partes, em sistema mais ou menos complexos de mitos, de dogmas, de ritos, de cerimónias. Ora, um todo só pode ser definido por referência as partes que o formam” (DURKHEIM, 1996, p. 30).

Estes elementos, uma vez articulados, em menor ou maior escala, originam as práticas religiosas, sejam elas animistas, totemistas, cristãs, entre outras. Porém, como enfatizado, a religião por si mesma é uma força sagrada do coletivo e suas representações, crenças e símbolos retratam e refletem essencialmente a própria sociedade (DURKHEIM, 1996).

Como afirmaram Beriain & José Luis (1998),

“La religión es antes que nada un sistema de nociones por medio de las cuales los individuos se representan la sociedad, de la que son miembros, y las relaciones, oscuras pero íntimas, que sostienen con ella” (p. 87).

Émile Durkheim (1996) se distancia de um racionalismo positivista, valorizando a importância da religião e suas implicações para a sociedade. Ao considerar a religião, seja totêmica ou não, enquanto um reflexo da sociedade, compreende a religião como o primeiro sistema de pensamento, sendo algo eminentemente social e coletivo. Ao criar seus deuses, totens ou sistemas sagrados, as sociedades de cada época expressam suas mais puras necessidades, sejam elas sociais ou morais. Durkheim (1996) ressalta que é primordial que haja clareza na definição da religião, a partir da própria realidade social que fornece os elementos definidores desse conceito, porém tendo como parâmetro métodos e teorias.

Na análise sociológica funcionalista de Durkheim, compreender as diferentes partes para entender o todo, dentro de uma perspectiva holística, requer com que os elementos que compõem o todo, tal como o sagrado, o profano, as crenças, os ritos, os mitos, os dogmas e a mitologia, sejam amplamente analisados. As crenças expressam os elementos sagrados, com virtude, poder e graça, distanciando qualquer manifestação profana. Os ritos relacionam-se às crenças e possuem regras de condutas e moral que se tornam imprescindíveis para qualquer forma de relacionamento com o sagrado (HÉRVIEU-LÉGER & WILLAIME, 2009).

A classificação dos elementos e das coisas proporcionam uma divisão, entre o sagrado e o profano.

“Todas as crenças religiosas conhecidas, sejam simples ou complexas, apresentam um mesmo caráter comum: supõem uma classificação das coisas reais ou ideais, que os homens concebem em, duas classes, em dois gêneros opostos, designados por dois termos geralmente distintos que as palavras profano e sagrado traduzem bastante bem” (DURKHEIM, 1996, p. 20).

Logo, o sagrado e o profano são duas conceitualizações teóricas e práticas cotidianas elementares para a constituição de qualquer sistema religioso; por isso, são de grande relevância em qualquer análise sociológica dos fenômenos religiosos e suas problemáticas. Como oposição ao profano, o sagrado é considerado superior – pode se apossar de plantas, animais ou mesmo pessoas, fazendo com que esses passem a pertencer ou possuir algum caráter divino.

“O sagrado se compõe de um conjunto de coisas, de ritos e crenças, quando as coisas sagradas mantêm umas com as outras relações de coordenação e subordinação, de modo a formar um sistema com certa unidade” (ARON, 1999, p. 312).

Sendo também...

“[...] o sagrado e o profano foram sempre e em toda a parte concebidos pelo espírito humano como gêneros separados, como dois mundos entre os quais nada existe em comum. As energias que se manifestam num não são simplesmente as que se encontram no outro, com alguns graus a mais; são de outra natureza” (DURKHEIM, 1996, p. 22)

As separações entre o sagrado e o profano resultam em incontáveis problemáticas que se esbarram na religião, em duas diferentes partes. Por isso, a passagem, a transição de um elemento entre estes dois mundos é demasiadamente difícil e complexa, uma vez que são hostis e rivais, mas que resulta em diferentes cerimônias, tais como as de iniciação dos jovens no meio sagrado (DURKHEIM, 1996).

Sendo assim, o sagrado está intrinsecamente ligado a compreensão dos elementos constituintes da religião, uma vez que

“[...] quando um certo número de coisas sagradas mantêm relações de coordenação e de subordinação, de maneira a formar um sistema dotado de uma certa unidade, mas que não participa ele próprio de nenhum outro sistema do mesmo gênero, o conjunto das crenças e dos ritos correspondentes constitui uma religião” (DURKHEIM, 1996, p. 24)

Sendo assim, a teoria funcionalista de Durkheim possibilita uma compreensão da religião enquanto formada por diferentes elementos, como o sagrado, as crenças, as doutrinas, os

mitos, os dogmas e os ritos. Porém também devemos compreender enquanto ligada a uma ideia de comunidade religiosa, ou basicamente de Igreja, uma vez que a vida comunitária é deveras importante para a manutenção e fortalecimento dos diferentes elementos constituintes do religioso. Sendo a religião

“um sistema solidário de crenças e de práticas culturais relativas a coisas sagradas, isto é, separadas, proibidas crenças e práticas que reúnem numa mesma comunidade moral chamada Igreja, todos aqueles que a ela aderem” (DURKHEIM, 1996, p. 32).

Após abordar, mesmo que brevemente, algumas contribuições de Émile Durkheim, é altura de recorrermos também a Max Weber, teórico de fundamental importância para a Sociologia, que também possui uma vasta produção sobre a religião e suas implicações sociais.

Max Weber

Como afirmamos em Cardoso & Rodrigues (2019), ao compreender a religião enquanto algo prático da realidade cotidiana dos indivíduos, o alemão Max Weber afasta qualquer misticismo que ronda os estudos desse tema, fazendo com que a investigação sociológica trate seu objeto de estudo de forma científica e objetivamente observável, afastando qualquer perspectiva transcendente e irracional (ARON, 1999).

Ao falar da importância histórica da religião, Weber (2004) faz uma relação direta entre modernidade-razionalidade-pensamento científico-reforma protestante (com a sua ética do trabalho árduo/*hard work*) e o desenvolvimento do capitalismo (de base calvinista), sistema primordial de produção de riqueza. Na perspectiva weberiana, a relação modernidade/secularização/desencantamento do mundo implica, fundamentalmente, duas mudanças principais na maneira de pensar (e explicar) o mundo: a *dessacralização* das atitudes humanas e a *racionalização* do pensamento, ou seja, o uso da lógica e não do simbólico-religioso na explicação dos fatos sociais (RODRIGUES, 2007).

Max Weber é de suma importância nas discussões envolvendo a religião e o papel da economia na organização da sociedade, uma vez que investiga a fundo a relação entre a ascensão religiosa e o surgimento do capitalismo ocidental. Compreende a religião como um modo de agir comunitário, que impõe diferentes sistemas de regulação da vida que influenciam na esfera econômica (HÉRVIEU-LÉGER; WILLAIME, 2009).

O capitalismo analisado por Weber está diretamente vinculado à vida prática. Em países como Alemanha, Holanda e Estados Unidos, havia uma dominação da propriedade fabril e

dos cargos mais qualificados por parte dos protestantes. As práticas religiosas são marcadas por uma racionalização prática da conduta dos indivíduos em sociedade, através de métodos e sistemas de ordenação. Como consequência, e seguindo esta perspectiva, Weber centrou a sua análise sociológica nas relações entre estas causalidades (QUINTANEIRO et al., 2012). Max Weber (2004) faz um estudo aprofundado acerca do espírito do capitalismo, através da ética protestante, ou seja, verifica em que medida a religião possibilitou e influenciou o surgimento e consolidação do sistema capitalista ocidental através de um ‘ethos’ – entendido como mentalidade, costumes, traços comportamentais. O ‘ethos’ é definido como “um sistema de disposições que imprimem uma orientação determinada à ação que a estruturam em uma verdadeira conduta de vida” (HÉRVIEU-LÉGER; WILLAIME, 2009, p. 111). Esta forma económica capitalista consiste na união entre o desejo pelo lucro e uma disciplina rigorosa (ascetismo), que é oriunda do ‘ethos’ puritano de inspiração calvinista.

O protestantismo, em suas diferentes vertentes, foi compreendido e aplicado de diferentes formas. Contudo, algumas premissas contribuíram diretamente para o surgimento do capitalismo ocidental, uma vez que as ações sociais e racionais dos indivíduos em busca do lucro resultaram em novas formas de comportamento económico. Tais ações sociais possuíam, em sua essência, valores e concepções de cunho moral e religioso – o indivíduo buscava a todo o momento racionalizar seus ganhos, custos, gastos, seu tempo e dedicar-se, com afinco, à vocação profissional. Sendo assim, o mundo se torna uma obrigação e a missão do crente, após tornar-se um reformador consiste em modificá-lo e fazer com que seja um local de ideais ascéticos (QUINTANEIRO et al, 2012).

Este eminente pensador alemão, em sua vasta obra, busca construir uma teoria sociológica que intenta compreender as ações sociais dos indivíduos; essas ações são dotadas de sentido e, por isso, passíveis de interpretação. Categoriza quatro tipos de ações sociais, sendo elas: ação social racional referente a fins; ação social racional referente a valores; ação social afetiva; e ação social tradicional (WEBER, 2005). Tais tipos ideais possibilitam compreender as relações entre indivíduos de diferentes origens e influências religiosas, dando suporte para um paralelo analítico a respeito da ética religiosa em relação ao comportamento económico. Desse modo, para Weber (2004) o capitalismo ocidental é resultado de uma ética de trabalho racionalista que busca o lucro; porém, tal racionalismo é oriundo de um ‘ethos’ religioso.

As sociedades possuem valores, morais, normas e condutas que, em grande medida, se relacionam com os elementos constituintes do religioso. Logo, em uma análise sociológica, independentemente da sociedade, é primordial a compreensão da religião, enquanto

elemento que influencia e altera a vida cotidiana dos indivíduos. Assim, as concepções religiosas são cruciais para a compreensão da organização económica, jurídica, política, entre outras.

A primeira forma de capitalismo ocidental surgiu no século XVI, em países com forte confissão protestante, evidenciando, desde cedo, uma maior afinidade para o desenvolvimento das indústrias e expansão do comércio...

“[...] os chefes de empresas, os detentores de capitais, bem como os representantes das camadas superiores qualificadas de mão de obra, e mais ainda, o pessoal técnico e comercial com nível superior de escolaridade das empresas modernas, são na grande maioria protestantes” (LALLEMENT, 2008, p. 300).

Por isso, nota-se um maior e melhor desempenho e desenvolvimento económico em países e regiões com vínculos protestantes, respaldando, dessa forma, a tese central de Weber a respeito da essência do “espírito” com viés religioso do capitalismo. O trabalho, compreendido enquanto uma vocação divina, incentiva o indivíduo a se dedicar com afinco às suas atividades laborais, buscando, desta forma, maiores recursos e melhorias económicas e financeiras.

Concomitantemente, observa-se um menor desenvolvimento económico, industrial e comercial em países com um ‘ethos’ religioso oriundo de preceitos católicos. Na perspectiva weberiana, os católicos valoriza(va)m a pobreza, propagando aos seus fiéis que para conquistarem o reino dos céus era necessário devoção e pobreza durante a vida terrena. Sendo assim, inserir-se no mundo dos grandes negócios, ou mesmo compreender a profissão enquanto uma vocação, não era essencial para as práticas e modo de vida católicos. Desta forma, a ascese católica de fuga do mundo, ação contemplativa e pobreza, diferentemente dos movimentos protestantes, não buscava uma racionalização metódica; e isso reflete diretamente na organização social e nas condições económicas de diferentes regiões e países (QUINTANEIRO et al., 2012).

Na perspectiva da sociologia weberiana, a religião, ao exercer diferentes poderes sobre os indivíduos, acaba por influenciar, em vários sentidos, a vida e ações deles, uma vez que gera intensos laços, vínculos e formas de estar no mundo. Uma das importantes formas de disseminação e vivência de tais preceitos acontece através do agrupamento de indivíduos em torno de uma ‘seita’ ou ‘igreja’ (WEBER, 2005); por isso, a ‘comunalização religiosa’ é investigada e analisada por Weber, constituindo, assim, dois outros importantes tipos ideais.

A 'igreja' é uma instituição burocratizada de salvação que administra os bens religiosos, possui autoridade e busca manter, em seu meio, o maior número possível de indivíduos, todos sob o controle institucional e divino. Possuindo corpo de sacerdotes profissionais, por vezes com estilo de vida definido e hierarquia galgada através de uma longa carreira, a 'igreja' visa alcançar a todos os indivíduos, ultrapassando quaisquer barreiras e fronteiras de diferenciação social. O culto da 'igreja' é baseado em dogmas, oriundos de escrituras sagradas, possibilitando, assim, que a comunidade participante dissemine as vivências, práticas, estruturas e preceitos de sua igreja. A 'seita', por sua vez, é compreendida a partir de um agrupamento voluntário de indivíduos, uma associação qualificada em que há busca de pureza religiosa e espiritual entre seus membros e práticas. Não intenta, como a 'igreja', aglomerar grande quantidade de indivíduos, uma vez que sua formação é mais restritiva, rejeitando também qualquer forma de controle institucional (RODRIGUES, 2007).

O mundo ocidental, na perspectiva weberiana, é entendido enquanto berço de uma racionalização de valores que se tornaram universais e do local em que um 'ethos' religioso encontrou condições, materiais e ideológicas, favoráveis e essenciais para o surgimento do capitalismo. O ocidente vem enfrentando um declínio nas atitudes e comportamentos estritamente religiosos, resultando, num desencantamento da religião perante o mundo moderno. Sendo assim, o processo de racionalização no ocidente é um importante elemento constituinte da própria modernidade, que influencia a economia, a organização social e determina o cotidiano dos indivíduos.

Como consequência da modernização e racionalização, Weber (2005) ressalta que há um intrínseco processo de desencantamento do mundo, em que a ciência anula a existência das forças misteriosas, tornando tudo inteligível e compreensível sem a intervenção do sagrado. A magia é substituída pelo conhecimento científico e por formas de organização racional e burocrática, contribuindo, assim, para o processo de intelectualização, inerente à modernidade.

Porém, diferentemente desta análise weberiana, nota-se um desmembramento das ações racionais através do religioso; ou seja, o comportamento racional tornou-se necessário e regra para a sobrevivência e manutenção da vida moderna capitalista. O racionalismo, inicialmente oriundo de um 'ethos' religioso, tornou-se independente e desvinculado de qualquer forma, crença ou prática religiosa. No contexto moderno, o cálculo, a estratégia, a burocratização e formalização acabam sendo os princípios elementares da racionalidade vigente (LALLEMENT, 2008).

Desta forma, é imprescindível ampliar a discussão e analisar as múltiplas possibilidades de inter-relações entre religião e sociedade. A secularização e a laicidade despontam enquanto debates atuais e necessários, uma vez que, contrariando a perspectiva de que a religião perderia sua importância em meio ao avanço científico, nota-se hoje, no contexto da (pós)modernidade, um fortalecimento e intensificação das crenças, práticas e instituições religiosas (RODRIGUES, 2017).

Apontados dois autores centrais e elementares para as discussões acerca da religião, daremos continuidade à discussão a partir da compreensão dos processos da modernidade, tão inerentes as religiões e suas práticas que influencia diretamente a vida e o cotidiano nos fiéis.

Modernidade e religião

Conforme realçamos em trabalho anterior (CARDOSO, 2018), inicialmente, a modernidade é compreendida enquanto um conceito que autores fundantes das ciências sociais discutem, tal como Karl Marx e Max Weber, já abordados previamente. Tendo implicações práticas e diretas na vida dos diferentes indivíduos. A modernidade não é de exclusividade teórica dos estudos acerca das religiões, mas perpassa também um vasto terreno de discussões dentro das próprias ciências sociais.

Max Weber (2004) aponta a racionalidade, a burocracia e o individualismo como algumas das principais características da modernidade ocidental, que, por sinal, vem conduzindo e dominando todas as formas em diferentes esferas das relações sociais. Tais aspectos estavam, a partir da pesquisa específica de Weber, diretamente associados a uma ética protestante que evidencia uma forma de ser e estar presente no mundo, fornecendo subsídio para a racionalidade e, conseqüentemente, à modernidade. O autor busca justamente uma ética que não mais tem a ver com a religião, mas que modifica e incorpora um suposto “espírito” nos indivíduos, possibilitando a estruturação e institucionalização da racionalidade moderna ocidental. Analisando a racionalidade, num contexto de sua época, o autor elenca as divergências da religião protestante em relação à religião católica, evidenciando uma maior racionalização da primeira, em detrimento da segunda. Como resultado, há um caráter predominante, em que os protestantes se mantinham enquanto detentores do capital e possuíam mão de obra mais qualificada, adequando-se às mudanças necessárias de acumulação capitalista moderna.

A associação do capitalismo a uma cultura moderna que já não se caracterizava apenas como religiosa, impulsionou ainda mais o avanço e a consolidação desse sistema mundial, financeiro e cultural, que se impõe a todos os indivíduos, Estados e nações (CARDOSO, 2015). Outro ponto fundamental para se compreender a entrada na modernidade, na perspectiva de Weber (2004), consiste na autonomia das diferentes esferas, através da racionalização. As esferas religiosas, políticas, científicas e a tradição são supostamente independentes no contexto moderno, porém elas tencionam e são tensionadas constantemente (SOFIATI, 2015). O Estado moderno está consolidado sob concepções racionalistas e burocráticas, fazendo com quem a religião possa exercer algum tipo de pressão, porém, ela não é a principal força, uma vez que as esferas se tornam apenas influentes, umas nas outras.

A racionalização pode ser entendida como a ação do ser humano que se torna racionalizada, uma vez que este pode fazer uso dos meios técnicos da ciência para realizar suas ações e sua ação se torna efetiva, uma vez que ele racionaliza seus próprios passos, usando dos meios técnicos que tem à disposição, como a estatística, a probabilidade etc. O ser humano ocidental pode decidir pelos meios mais adequados colaterais, bem como as repercussões de sua ação, tudo racionalmente. A racionalização ao se incorporar de maneira geral a uma postura do ser humano, supostamente lhe possibilita olhar e pensar dentro de uma perspectiva racional, visando meios e fins. Porém, é necessário ressaltar que nem todas as ações humanas estão dentro desse parâmetro, podendo as ações serem: racional com relação a fins; racional com relação a valores; social e afetiva; ou tradicional (WEBER, 2005). O progresso técnico e científico da modernidade é inquestionável para Weber (1982, 2004), sendo esta umas das principais características da modernidade.

Essa modernidade, inicial e diretamente, é compreendida no contexto de avanço do cientificismo, ou seja, ela implica e valoriza as descobertas e tem suas premissas no saber ocidental científico, possivelmente oriundo de diferentes experimentações, testes e hipóteses, comprovadas ou não. A modernidade coloca a frente todos os domínios da ação, a racionalidade, ou seja, o imperativo da adaptação coerente dos meios aos fins que se perseguem. Os indivíduos mantêm seu status social apenas em função de sua competência adquirida pela educação e formação. No âmbito da explicação do mundo e dos fenômenos naturais, sociais ou psíquicos, a racionalidade moderna exige que todas as afirmações explicativas respondam a critérios precisos do pensamento (HÉRVIEU-LÉGER, 2015).

Abordar a modernidade também nos direciona à secularização, principalmente pelo viés da Sociologia da Religião. A modernidade, em sua essência, afasta as crenças no sobrenatural,

volta-se para o cientificismo, como dito anteriormente, supondo que, ao mesmo tempo, haja um controverso processo de secularização, ou seja, o enfraquecimento das forças religiosas na sociedade e de laicização que consiste na separação entre estado e religião. Peter Berger (2000) reforça que a modernidade solapa todas as velhas certezas, fazendo da incerteza uma condição presente nos indivíduos e diferentes agrupamentos humanos. Entretanto, o fenómeno de modernização não necessariamente diminuiu a influência da religião nas sociedades ditas modernas, uma vez que a modernização e secularização da sociedade não necessariamente exercem influências sobre os indivíduos da mesma forma. Tal perspectiva analítica ainda enfatiza que as velhas e antigas crenças e práticas religiosas permanecem nas sociedades ocidentais modernas, apesar da influência religiosa, principalmente da Igreja de Roma, ter declinado. O autor ressalta que “no mínimo a relação entre religião e modernidade é bastante complicada” (BERGER, 2000, p. 10).

A modernidade acaba, portanto, possibilitando uma dualidade das diferentes religiões e religiosidades que tentam combatê-la, ou adentrá-la intensamente, conquistando seu espaço nesse contexto. Notoriamente, as religiões vêm criando possibilidades e adentrando a modernidade e, paulatinamente, adaptam-se às mudanças que afetam a vida e organização social dos indivíduos. Os vários cenários e possibilidades de inserção das religiões vêm sendo alterados. Não existe mais um padrão único do religioso. A não oferta de religiões e religiosidades passa por uma completa desregulamentação e desinstitucionalização no contexto da modernidade. Hervieu-Léger (2015) alerta para as diferenciações entre as sociedades tradicionais e as sociedades ditas modernas. Ambas correspondem a modelos puros e, notadamente, vivemos em modelos mistos de sociedades.

Essa proposição evidencia que existem mesclas e que nenhuma sociedade é única, puramente racionalista e moderna, nem que outra seja unicamente baseada na tradição e nas crenças populares. São notórias, na sociedade moderna, as várias filiações e manifestações de crenças em diferentes entidades sagradas e movimentos religiosos que impactam toda a organização social que se caracteriza pela diferenciação das instituições. O ideal de que o Homem moderno é o legislador de sua vida e único responsável por todos os desdobramentos e implicações corresponde a uma perspectiva desse modelo puro que nem sempre condiz com a realidade encontrada.

É importante ressaltar que as religiões nas sociedades modernas perdem o caráter de salvação universal imposto a todos. A tendência e o desejo de reger toda a sociedade através de princípios religiosos que – supostamente – foram afastados do centro do poder do Estado moderno, fazem com que a pertença a qualquer religião ou crença não

necessariamente implique numa exclusão dos indivíduos da sociedade (HÉRVIEU-LÉGER, 2015). Sendo assim, a modernidade e a secularização implicam numa diferenciação entre o espaço público e o privado, apesar dessas fronteiras serem amplamente questionadas e problematizadas, principalmente no atual contexto social, no Brasil e em Portugal.

A socióloga Hervieu-Léger (2015) ressalta que uma das dificuldades em tirar a religião do meio estatal consiste justamente na forma de organização do Estado ocidental, que, atualmente, é supostamente laico, secularizado e moderno, mas que se estruturou hierarquicamente da mesma forma que a Igreja de Roma; ou seja, há um afastamento do viés religioso, mas existe em essência uma estrutura religiosa. Para a autora, as modernas sociedades europeias “construíram-se historicamente sobre os escombros da religião” (HÉRVIEU-LÉGER, 2015, p. 37).

O contexto francês possibilita olhar a modernidade e a secularização enquanto enfraquecedoras das crenças e das legitimidades religiosas, invalidando hipóteses e minando a essência de quaisquer religiões. Peter Berger (2000), porém, evidencia justamente um processo de contra secularização, que, paralelamente, Hervieu-Léger (2015) também nota no contexto europeu.

O sociólogo britânico Yuri Giddens (2002), por sua vez, ressalta o reavivar de interesses religiosos na sociedade moderna, fazendo com que os símbolos da religião permanecessem e também se fortalecessem, surgindo novas religiões, pois a modernidade não garantiu segurança e os conhecimentos científicos trouxeram dúvidas radicais e cenários de muitos riscos. Donizete Rodrigues (2017) aponta que as religiões não perderam a importância na modernidade, ao contrário, a religião foi se adaptando as mudanças ocorridas, logo, a modernidade oferece condições suficientes para impulsionar o surgimento de diferentes crenças, além de manter as que já estão constituídas, no terreno das religiões e religiosidades.

O paradigma da modernidade possui em si essa possibilidade ambígua e que, por vezes, se apresenta como contraditória; porém, deve-se sempre realizar o exercício de pensar em duas esferas diferentes, a do público e também do privado, que recai numa tendência geral de individualização e subjetivação das crenças e práticas religiosas, em que há cada vez mais uma autonomia do indivíduo em busca do cultivo de si mesmo (MARIANO, 2013b). A secularização das sociedades, supostamente afasta as doutrinas religiosas da esfera pública estatal, resultado do clássico modelo de laicidade francesa do século XIX (Hervieu-Léger, 2015).

As mudanças religiosas, impulsionadas, com efeito retardado, pela separação republicana entre Igreja e Estado - marco jurídico-político fundante e fundamental que foi reforçado posteriormente pelo processo de modernização socioeconômica e cultural -, assegurou, a partir da segunda metade do século XX, o avanço da liberdade de culto e da liberdade individual de escolha religiosa, a consolidação do pluralismo religioso, o recrudescimento da concorrência inter-religiosa e, por tabela, a emergência de novos conflitos de grupos religiosos entre si e com agentes seculares (MARIANO, 2013b, p. 13).

O campo religioso no Brasil

Desde o Brasil colônia, os fluxos migratórios são extremamente significativos para compreendermos a formação e organização religiosa do país, onde vivencia-se um forte sincretismo religioso, em que várias religiões possuem múltiplas influências e práticas, gerando assim um campo religioso singular. Brevemente, podemos destacar a influência do catolicismo europeu e das práticas religiosas africanas e indígenas no contexto religioso brasileiro: “com a miscigenação e o sincretismo religioso, as terras brasileiras tornaram-se palco do encontro de três grandes tradições culturais: a católica europeia, a nativa das américas e a africana” (ALVES et al., 2017, p. 216). Logo, gerou-se manifestações culturais e religiosas sincréticas que equivalem a uma mescla entre o sagrado e o profano, entre deuses e demônios (RUUTH; RODRIGUES, 1999).

Atualmente, o catolicismo chama a atenção na paisagem religiosa brasileira devido ao seu constante decréscimo, principalmente em relação a perda de fiéis para as denominações evangélicas e para a categoria dos ‘sem religião’ (ALMEIDA; MONTEIRO, 2001; ALVES et al., 2017; MARIANO, 2013b). O Brasil possui ainda um expressivo contingente populacional católico, sendo uma religião tradicional e que foi imposta pelo processo de colonização, por parte de Portugal. O catolicismo, em suas múltiplas manifestações, permaneceu, por séculos, enquanto uma religião hegemônica; porém, o seu decréscimo se faz notório ano após ano, seja em sua força enquanto uma religião, seja em sua força enquanto uma instituição valorizada socialmente. Para se ter uma ideia mais precisa da diminuição, a população católica correspondia a 89,2%, em 1980, e caiu para 64,6%, em 2010 (ALVES et al., 2017; MARIANO, 2013a) e com evidente processo de decréscimo ano após ano.

Apesar dos esforços dos diferentes segmentos católicos em barrar a perda de fiéis para outras religiões, principalmente para as evangélicas, não é possível notar um resultado positivo, mesmo com todos os investimentos feitos em plataformas digitais, nos inúmeros

canais de TV católicos, ou mesmo nos megaeventos carismáticos (MARIANO, 2013a). Tal declínio católico é sentido em todo o mundo, mas torna-se bastante visível no Brasil, resultado de um ...

“[...] clero desatento, aos efeitos do processo de modernização socioeconômica e cultural e, especialmente, do avanço da liberdade religiosa, do pluralismo religioso, da consolidação de um mercado religioso em solo nacional, da capacidade organizacional, e da eficiência proselitista de alguns de seus concorrentes religiosos (MARIANO, 2013a, p. 120).

Para reforçar esta ideia, podemos notar que

“O estudo “Religião na América Latina” do Instituto de Pesquisas PEW (2014), mostrou que o número de pessoas que se declaravam protestantes continua crescendo em todo o continente, enquanto aquelas criadas no catolicismo vêm deixando a religião. No total da região, 69% dos latinos americanos identificam-se como católicos, apesar de 84% afirmarem ter o catolicismo como religião de criação. No Brasil, uma em cada cinco pessoas é ex-católica. Ainda segundo o instituto PEW, o Brasil, embora com a maior população católica do planeta, tinha somente 61% dos habitantes declarando-se católicos. O instituto considera que até 2030 o Brasil não terá mais maioria católica” (ALVES et al., 2017, p. 217)

Em oposição ao cenário de declínio católico, os evangélicos⁶ vêm ocupando um lugar cada vez mais relevante na paisagem religiosa do Brasil, saltando de 6,6% da população, em 1980, para 22%, em 2010 (MARIANO, 2013a), sendo este grupo o único a possuir um crescimento absoluto, tanto nos meios rurais quanto nos meios urbanos (ALVES et al., 2017). Mariano (2013a) aponta que vem ocorrendo uma descentralização das denominações religiosas, ou seja, há um intenso processo de pluralização das denominações religiosas, havendo assim uma maior oferta para diferentes contextos e conseqüentemente públicos, uma vez que as religiões também trabalham na lógica da oferta e procura (ALMEIDA; MONTEIRO, 2001).

O crescimento da população evangélica é mesmo superior ao crescimento da própria população brasileira

“ [...] de 2000 a 2010, os evangélicos cresceram cinco vezes mais do que a população brasileira: 61,4% contra 12,3%. Com isso ampliaram seu rebanho em 16 milhões de adeptos, saltando de 26,2 para 42,3 milhões, compostos por 7,7 milhões de evangélicos de missão, 25,4 milhões de pentecostais e 9,2 milhões de evangélicos não determinados” (MARIANO, 2013a, p. 124)

⁶ Utilizaremos o termo evangélico de forma generalizada para designar indivíduos filiados aos mais diversos segmentos, sendo protestantes, pentecostais, presbiterianos, batistas, anabatistas, missão, entre outros.

Logo, o avanço evangélico ocorre de forma generalizada, algumas vertentes apenas mantêm seus fiéis e outras crescem exponencialmente, tal como os pentecostais que representam em grande medida os evangélicos do Brasil. Formam um grupo diversificado entre si, mas com grande visibilidade e poder sob a população e os meios de comunicação. O avanço pentecostal no Brasil e seu forte crescimento está diretamente ligado à sua implementação e constantes modificações ao longo do último século. Tal avanço ocorre num contexto de organização social e até mesmo política que impulsiona a busca por uma religião que promove a “cura” física, social, espiritual e financeira (MARIANO, 1999).

As crises, sejam económicas ou políticas, constantemente atravessadas no Brasil, constituem-se enquanto um terreno fértil para tais igrejas, uma vez que a população é imposta a recorrer aos elementos sagrados e mágicos do pentecostalismo numa busca por bens materiais, uma vez que “[...] a fé na providência divina e num plano de Deus para cada indivíduo desenvolve nestes o sentimento de que os acontecimentos irracionais e sofrimentos da vida têm um sentido e obedecem a uma lógica maior [...]” (MARIZ, 1991, p. 20).

Sendo originário dos Estados Unidos, no início do século XX, em que se buscava uma maior renovação espiritual do cristianismo, por meio do batismo no espírito santo, a história do pentecostalismo no Brasil pode ser compreendida a partir de três diferentes “ondas”: a primeira se inicia no ano de 1910, a segunda em 1950 e a terceira a partir de 1970 (FREESTON, 1994).

A Congregação Cristã no Brasil, em 1910, se instala na cidade de São Paulo. Em seguida, a Assembleia de Deus, em 1911, abre seu templo na cidade de Belém do Pará. O anticatolicismo, a ênfase nos dons de línguas, a mudança radical de comportamento, a rejeição ao mundo externo, a mudança nas vestimentas e restrições aos locais de lazer eram característicos dos fiéis dessa primeira onda (MARIANO, 1999).

A segunda onda compreende o período entre os anos de 1950 e início de 1960, onde os expoentes são a Igreja do Evangelho Quadrangular (1953), Brasil Para Cristo (1955) e Deus é Amor (1962). A atual Igreja do Evangelho Quadrangular foi fundada por missionários americanos, dando um novo perfil às demais instituições que surgiram nesse contexto (MARIANO, 1999). Todas estas denominações se instalaram na cidade de São Paulo, sendo a periferia pobre um local propício à proliferação de inúmeras denominações religiosas nesta época. Esta segunda onda se caracteriza pela ênfase na cura divina e pela utilização dos meios de comunicação em massa, principalmente o rádio, invertendo toda uma lógica

operante no pentecostalismo clássico, segundo o qual os meios de comunicação de massa (mídia) seriam diabólicos. Outra característica é a abertura para alguns recursos até então evitados e considerados pecaminosos, como reuniões fora dos templos sagrados e a utilização de meios artísticos para as pregações (MARIANO, 1999).

A terceira onda se inicia no final dos anos de 1970, com a Igreja Universal do Reino de Deus, em 1977, seguida pela Igreja Internacional da Graça de Deus, em 1980, ambas localizadas no Rio de Janeiro. Esta última onda é considerada a onda neopentecostal que apresenta uma nova formatação da religião, sendo este um dos elementos mais discutidos pelos especialistas da área, uma vez que o neopentecostalismo trouxe consigo novos elementos religiosos, estes cada vez mais presentes na sociedade brasileira devido a rápida expansão dessas igrejas.

Sendo o Brasil um país multi-étnico-racial e cultural-religioso, com diferentes povos e culturas ocupando uma grande área geográfica, é um terreno fértil para as diferentes crenças e práticas religiosas, independentemente de suas origens. São religiões adaptáveis e sincréticas, por vezes correspondendo as diferentes realidades locais. Neste contexto, o pentecostalismo, em menos de cem anos de existência, passou por incontáveis mudanças, gerando diferenças a ponto de fragmentar a compreensão do movimento em três ondas distintas, já com apontamentos para uma quarta onda.

Porém, o campo religioso brasileiro não é compreendido apenas pelo catolicismo e pelas religiões evangélicas, possuindo outros elementos que são relevantes e que necessitam serem ressaltados: as religiões de matriz não cristã também apresentaram um crescimento de 1,8%; os espíritas representam 2%, tendo crescido mais do que a média da população brasileira; a umbanda e o candomblé aparecem com 0,3% da população; e outras denominações aparecem em menor número, tais como, os budistas, mórmons, judeus, messiânicos, esotéricos, tradições indígenas, espiritualistas, islâmicos e hindus; destes, os messiânicos são os únicos que não apresentaram um aumento e sim um decréscimo; já os sem religião correspondem a 8,1%, sofrendo um aumento significativo, desde os anos de 1980, formando o terceiro maior agrupamento religioso do país (MARIANO, 2013a).

Dessa forma, observamos que o campo religioso no Brasil vivenciou e vivencia constantes modificações, buscando referências múltiplas de diferentes origens e correspondendo assim a própria pluralidade brasileira. Logo, variados são os elementos que influenciam ou não a pertença a uma determinada religião ou prática religiosa.

O campo religioso em Portugal

Buscar compreender o campo religioso em Portugal, na atualidade, requer minimamente evidenciar alguns elementos do contexto histórico do país, uma vez que a Europa foi um grande palco de monopólios religiosos. A história de Portugal é marcada pela forte presença e influência do catolicismo que ganhou força a partir da fundação da nação (século XII) e da reconquista cristã (no século XV).

É deveras conhecido o enorme poder exercido pela Igreja Católica, durante mais de três séculos, nas diferentes esferas: política; social; económica e territorial (DIX, 2013; RODRIGUES, 2014; VILAÇA, 2016). Tal dominação resultou até mesmo na definição do território português e na construção de uma identidade nacional baseada no catolicismo (RODRIGUES, 2014). O contexto histórico, principalmente referente ao período de expansão marítima de Portugal, possibilitou que o catolicismo fosse disseminado por todas as ex-colônias do império português, onde os ritos, as crenças, os valores e as normas religiosas foram impostas aos territórios colonizados e expandindo, de forma expressiva, o catolicismo pelo mundo.

Em Portugal, nota-se, através da arquitetura, os incontáveis monumentos católicos, templos sagrados e outras edificações adjacentes que permanecem presentes no quotidiano das cidades portuguesas.

Como ressalta Teixeira (2013, p. 20),

“o catolicismo português caracteriza-se por uma forte inscrição cultural na sociedade portuguesa, em particular pela presença de iniciativas católicas nas instâncias de socialização e nos contextos de maior vulnerabilidade social, e em razão da capacidade de acompanhamento do ritual-simbólico dos ciclos de vida individual e familiar”.

Reforçando esta ideia,

“embora se deixem afirmar, em tempos atuais, tendências nítidas para uma vida cada vez mais secular, Portugal está marcado ainda pela sua tradição católica e por um certo catolicismo “difuso”, que continuam a influenciar os comportamentos e atitudes sociais... poder-se-á concluir que no Portugal moderno, assim como no resto da Europa do Sul, permanece em alguns casos uma “memória coletiva...” (DIX, 2013, p. 19).

A socióloga Helena Vilaça (2013) aponta que, por séculos, outras religiões e minorias religiosas foram impossibilitadas e até mesmo perseguidas, inviabilizando quaisquer práticas ou cultos que não fossem os católicos, impedindo, desta forma, um crescimento e até mesmo a conquista de novos fiéis pelas outras religiões. O catolicismo prevalecia na sociedade portuguesa, uma vez que o poder católico estava diretamente associado aos títulos de nobreza, de modo geral. Dessa forma,

“os estrangeiros residentes no país, muitos de origem anglo-saxônica e protestantes, reuniam-se na privacidade das suas casas ou em templos escondidos por muros altos e, por conseguinte, oculto dos olhares dos transeuntes” (VILAÇA, 2016, p. 199).

A emergência e o fortalecimento do liberalismo, em meados de 1820, não só económico, mas também social e cultural, associado a fatores internos, influenciaram no processo de desvalorização do catolicismo (DIX, 2010). Paralelamente a estes fatores, é pertinente elencar o desenvolvimento da burguesia que assumia maior protagonismo – e que também propagava seus próprios valores –, buscando distinguir a esfera pública da esfera privada; afastando os princípios e valores religiosos, contribuiu para a diminuição das referências e dos valores católicos (TOLDY, 2013).

Donizete Rodrigues (2014) aponta um elemento relevante para uma melhor compreensão antropológica de Portugal - o pluralismo religioso. A diversidade e liberdade religiosas se iniciam com a concessão de direitos aos protestantes estrangeiros, já presentes no país desde 1838. É pertinente lembrar que, até 1910, a Igreja Católica era considerada a religião do reino (VILAÇA, 2006, 2016). Em 1911, a implantação da República, promovida por uma burguesia liberal oriunda do estrangeiro e com filiação religiosa distinta da católica, composta por um fortíssimo caráter anticlerical, provocou um forte enfraquecimento do catolicismo, enquanto poder económico e político no país. Como consequência, criaram condições para que outros grupos religiosos exercessem as suas práticas. O país, agora composto por indivíduos de diferentes origens, necessitava de um contexto com maior liberdade religiosa – emergindo, neste contexto, principalmente o cristianismo evangélico trazido pelos imigrantes (VILAÇA, 2013, 2016).

Helena Vilaça (2013) aponta ainda que, segundo os dados do censo, em 1900, 0,1% da população possuía uma prática religiosa diferente da católica, índice este que cresce em 1940, passando para 0,8% da população; surge assim uma pequena minoria religiosa.

Em 1976, após o contexto de fortalecimento dos vínculos políticos oriundos da ditadura de Salazar com a hierarquia e religião católica, notou-se que...

“ a separação do Estado foi reiterada pela ditadura. A estratégia de Salazar foi dúbia: não resistir à Igreja Católica aos poderes, nem aos bens que detinha no quadro da monarquia, continuando a reconhecer na Constituição de 1933 a liberdade religiosa, mas declarando o catolicismo como o sustentáculo moral da nação portuguesa na revisão de 1935, facto consolidado pela Concordata e pelo Acordo Missionário de 1940” (VILAÇA, 2013, p. 84).

Dessa forma, após 1976, se observa um novo contexto social em Portugal, um país que havia acabado de sair da ditadura. A nova Constituição, cujos fundamentos básicos ainda prevalecem no país, estabelece, como inviolável, a liberdade de consciência, religião e de culto, abrindo caminho para uma prática e liberdade religiosas nunca antes presenciada no país (VILAÇA, 2013). Contudo, após a consolidação do processo democrático, não houve um exponencial crescimento evangélico. Porém, com o início dos processos migratórios de maior fluxo, principalmente aqueles de retorno dos portugueses, ficou evidente que os portugueses retornados tinham sofrido influências das missões protestantes que atuavam nos países africanos de expressão portuguesa (VILAÇA, 2016). Nesse contexto, evidenciase um crescimento significativo (172,3%) dos pentecostais/evangélicos. Inseridos na categoria de “outros cristãos”, denominações como a Congregação Cristã, Igreja Evangélica Cigana de Filadélfia e outras denominações religiosas pentecostais independentes, tiveram maior visibilidade e destaque no cenário religioso português (VILAÇA, 2013).

Outras minorias religiosas, como muçulmanos, Nova Era, mórmons, Testemunhas de Jeová, hinduísmo, budistas, meditação, Krishna e religiões afro-brasileiras, passam também a conquistar seus fiéis e a garantir seu espaço na já multiconfessional sociedade portuguesa.

Helena Vilaça (2016) ressalta ainda a importância dos missionários e religiosos brasileiros para a constituição do campo evangélico português. O retorno dos portugueses que residiam no Brasil propiciaram uma propagação do evangelismo brasileiro, caracterizado principalmente por congregações e assembleias.

Por volta de 1980, outro elemento de relevância surgiu no cenário religioso português – o fenómeno neopentecostal. A Igreja Universal do Reino de Deus, oriunda do Brasil, e a Igreja Maná, fundada por um português, entre outras, introduziram profundas mudanças no segmento protestante–evangélico (RUUTH & RODRIGUES, 1999; RODRIGUES & SILVA, 2014). O segmento pentecostal provocou uma maior liberdade religiosa, com novas ritualidades, de usos e costumes, inserindo-se, também, nos meios de comunicação e evidenciando uma forte competitividade pela busca por fiéis.

“The enlargement of the religious market occurred especially in the 1980s, with the arrival of the first Brazilian Neo–Pentecostal churches. This phenomenon was intensified, from the 1990s, with the more massive influx of Brazilian immigrants and new Brazilian evangelical churches, causing rapid and significant changes in the “Portuguese religious supermarket”(RODRIGUES, 2014, p. 138).

Portanto, o cristianismo evangélico foi introduzido e vem sendo propagado em Portugal, através dos imigrantes, resultando, desta forma, num crescimento em determinadas regiões do país, especialmente nas áreas metropolitanas do Porto e de Lisboa. É pertinente lembrar que, historicamente, o protestantismo se propaga em regiões urbanas e dinâmicas

“A região de Lisboa e Vale do Tejo é aquela que melhor espelha a diversidade religiosa em Portugal. Encontram– se aí 55,2% dos não crentes, os quais representam já 16,1% do total da população nesta região. Mais de 50% da população com religião não católica, concentra– se também em Lisboa e Vale do Tejo, com especial destaque para os protestantes/evangélicos e os pertencentes a outras religiões, cuja maioria se localiza aí [...]” (VILAÇA, 2016, p. 206)

Essas novidades no campo religioso português provocaram uma mudança de concepção acerca das religiões e das práticas religiosas em Portugal, contexto este observado através do estudo “Identidades religiosas em Portugal: representação, valores e práticas”, coordenado por Alfredo Teixeira (2016). O país cada vez mais tem uma pluralidade de indivíduos, oriundos de diferentes regiões do mundo, resultando em um contexto multicultural e uma maior oferta e procura por incontáveis segmentos religiosos:

“embora Portugal seja um país com longa tradição de emigração, a pluralização do campo religioso deve também ser associada aos fluxos imigratórios que ocorreram depois de 1974 mas que adquiriram uma maior expressão a partir da última década do século XX” (VILAÇA, 2013, p. 86).

Onde,

“Portugal still is a predominantly Catholic country. However, in the last three decades there has been an enlargement of the Portuguese religious field. In this context, the old and new religious movements with most visibility are: (Neo) Pentecostal churches, Christian Orthodox, Islamism, Hinduism and Afro–Brazilian religions. Buddhism, Judaism, the historical Protestant churches, Spiritism–Kardecism, New Age and other Eastern religions are also present. Hinduism’s presence in Portugal, as a religious minority, dates back to 1961, with the end of Portuguese colonial power in Goa, India” (RODRIGUES, 2014, p. 137).

Em 2011, 88% da população se declarava católica e os não-católicos eram de apenas 3,6%, segundo os dados dos censos. Contudo, esta realidade está a mudar. O maior fluxo de imigrantes – principalmente de brasileiros – provocou o aparecimento de inúmeras igrejas

multiétnicas e uma pluralidade de denominações e igrejas independentes, com grande destaque para o movimento Testemunhas de Jeová (VILAÇA, 2016). Portanto, o contexto histórico atual, plural e religioso de Portugal, aponta para um crescimento significativo das denominações evangélicas, materializado numa constante abertura de novos templos religiosos.

O crescimento da vertente pentecostal/evangélica, principalmente desde a vinda da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), começa a apresentar algumas características relevantes, sendo uma ameaça à hegemonia religiosa católica. Mafra (2002) enfatiza que a IURD utilizou-se da própria legislação portuguesa para dar visibilidade a perseguição e hostilidade que sofriam, evidenciando os privilégios mantidos pela Igreja Católica em Portugal – com a concordata de 1940 – que, contradizia a legislação de liberdade religiosa e laicidade do Estado. Logo, buscando polemizar a tolerância religiosa no país, em seu benefício próprio e tentando ter maior aceitação,

“[...] as teorias persecutórias são centrais para a IURD, inclusive na sua migração para Portugal, porque podem ser instrumentos de retradução com efeitos especialmente relevantes para a actual conjuntura sócio-religiosa portuguesa, acelerando e marcando sensivelmente os rumos do processo de autonomização e consolidação do sistema religioso em processo no país. Como esta Igreja se formou numa sociedade onde o modelo igualitário e universalista fundamenta a lei de liberdade religiosa” [...] (MAFRA, 2002, p. 63).

É notória a relevância dos imigrantes brasileiros e africanos para o crescimento da vertente neopentecostal no país. O número de fiéis destas denominações nos países de origem é altamente elevado, tal como no Brasil. Sendo assim, no processo migratório, os indivíduos tendem buscar uma filiação religiosa que seja próxima daquela que já conhece, tal como as igrejas pentecostais (RODRIGUES, 2014), predominantes no cenário religioso brasileiro. Desse modo, Vilaça (2016) ressalta que a imigração não é o único fator relevante para a expansão dos evangélicos em Portugal, pois essas denominações religiosas de origem estrangeira buscam constantemente converter os indivíduos, não focando apenas nos imigrantes, mas também nos nativos, ou seja, buscam diferentes “fatias” de mercado e público. Ressalta ainda que apesar do crescimento, os números ainda não são comparáveis a expansão que os evangélicos tiveram no Brasil, justamente pelo contexto histórico de monopólio religioso católico que perdurou durante séculos em Portugal.

Consequentemente, num contexto de pluralidade religiosa, observa-se que a região metropolitana de Lisboa aglutina a maior diversidade religiosa da população de Portugal,

sendo essencial para compreender e analisar, sociologicamente, algumas dinâmicas do cenário religioso no país.

Segundo dados apontados por Vilaça et al. (2018), mais de 55,2% dos indivíduos sem religião, 62,2% de protestantes/evangélicos, 51% das Testemunhas de Jeová, 47,2% de outros cristãos e 43,5% de crentes sem religião, que residem no país, estão localizados na área metropolitana de Lisboa. Considerando os protestantes/evangélicos estrangeiros, 65,8% são oriundos do Brasil. No mesmo sentido, ressaltam que, apesar das mudanças institucionais, uma grande percentagem dos indivíduos católicos, Testemunhas de Jeová e evangélicos/protestantes descendem de familiares tradicionalmente católicas. Concomitantemente evidencia-se um processo de erosão da identidade católica acentuado na região de Lisboa e do Algarve (TEIXEIRA, 2019).

É necessário observar e compreender outra característica da paisagem religiosa – o trânsito religioso ou mobilidade religiosa. Segundo os dados apresentados, 50,4% da população da área metropolitana de Lisboa não vivenciou nenhum trânsito religioso; porém, os agrupamentos evangélicos são formados massivamente por indivíduos oriundos de outras práticas religiosas, sendo o catolicismo o principal fornecedor de fiéis para religiões evangélicas/protestantes, Testemunhas de Jeová e budistas (VILAÇA et al., 2018).

Para Vilaça et al. (2018), os grupos como os evangélicos/protestantes acabam tendo uma facilidade maior de autorreprodução, devido às próprias especificidades das práticas e da filiação religiosa que exigem uma vida e partilha em comunidade – envolvendo familiares, amigos próximos e outros indivíduos – possibilitando, assim, a inserção e ganho de novos fiéis. O envolvimento com atividades e grupos dentro do âmbito religioso propiciam uma maior interação entre os fiéis e, portanto, uma maior taxa de reprodução de valores e ideais que podem ser transmitidos aos indivíduos próximos.

O catolicismo, ao contrário, tem uma baixa taxa de participação e envolvimento comunitário, resultando assim numa maior dificuldade de transmissão/reprodução religiosa, onde passou também a ser resultado de uma opção religiosa, ou seja, os indivíduos se servem da religião de acordo com suas necessidades, apresentando, assim, uma maior flexibilidade, resultado de uma privatização da fé, privatização da religião e sincretismo religioso (MAFRA, 2002).

O trânsito religioso

O trânsito religioso é uma realidade do cenário global moderno. Todas as sociedades vivenciam, em maior ou menor medida, mudanças sociais que influenciam e são influenciadas pelas religiões e práticas religiosas. Os processos de modernização e também de globalização intensificam cada vez mais as mudanças e ofertas religiosas nas diferentes sociedades, tornando a religião e o trânsito de seus fiéis uma discussão elementar e necessária. Compreendendo a mudança de religião enquanto um trânsito religioso e como categoria de análise sociológica, abordaremos agora esta questão.

O trânsito religioso deve ser compreendido a partir de uma série de fluxos, com diferentes pontos de origem e de destino, possibilitando, assim, um trânsito de pessoas entre as mais diversas religiões e práticas religiosas. O trânsito religioso está diretamente relacionado a incontáveis problemáticas e realidades da vida cotidiana, tocantes a urbanização, a sociedade, as condições financeiras, a mobilidade geográfica, a vizinhança, a vida afetiva, a saúde psicológica, a cultura, questões relacionadas com o sobrenatural, a juventude, a família, entre tantas outras possibilidades.

A noção de trânsito religioso

“[...] aponta, pelo menos, para um duplo movimento: em primeiro lugar para a circulação de pessoas pelas diversas instituições religiosas, descrita pelas análises sociológicas e demográficas; em segundo lugar, para a metamorfose das práticas e crenças reelaboradas nesse projeto de justaposições, no tempo e no espaço, de diversas pertencas religiosas” (ALMEIDA; MONTEIRO, 2001, p. 3).

Logo, as religiões, sejam elas institucionalizadas ou não, vêm passando por um intenso processo de modificação, sendo cada vez mais sincréticas e sujeitas a adaptações oriundas das referências dos fiéis, uma vez que estes podem possuir concepções e experiências oriundas de trânsito religioso anterior (ALMEIDA; MONTEIRO, 2001). Nesse constante processo de sobrevivência imersos num mercado cada vez mais disputado, nota-se que os agrupamentos e instituições acabam por intensificarem alguns processos, tais como o de afastamento do mundo e da sociedade secular, enquanto outras buscam uma maior inserção no mundo e nos diferentes meios sociais. Essa adaptação é observável também a partir das demandas sociais e das problemáticas inerentes aos múltiplos contextos da vida moderna. Assim, as religiões além de buscarem constantemente novos fiéis, numa lógica de mercantilização da fé, também necessitam manter aqueles que já detêm.

O trânsito religioso compreende incontáveis vertentes, relevantes para uma reconfiguração da paisagem religiosa e também para uma análise acerca das instituições. O indivíduo ao estar filiado a uma religião possui um conjunto de bens e referências simbólicas, referências

culturais e até mesmo afetivas que são estimuladas justamente pela religião a qual pertence. Ao transitar para outra religião, tal conjunto de bens e referências podem vir a ser amenizados, na tentativa de suprimir a antiga prática religiosa. É o caso dos católicos que após a conversão ao protestantismo deixam de cultivar, rezar e até mesmo de possuir as imagens dos santos em casa.

Porém, nem todo trânsito religioso acontece dessa forma e/ou gera uma efetiva conversão (WEBER, 2005). O indivíduo que transita não consegue, por vezes, se desvincular de forma imediata do pertencimento anterior. A razão é que a própria complexidade e função de tais bens (materiais e simbólicos) vão se acumulando ao longo da vida, entre idas e vindas entre as religiões, onde as crenças são transformadas em mercadorias a serem consumidas pelos fiéis (ALMEIDA; MONTEIRO, 2001). Contudo, observa-se um contexto inverso, onde as instituições religiosas acabam por usufruírem dos bens simbólicos dos indivíduos que transitam incessantemente, resultando, assim, em instituições com práticas bastante similares.

No mesmo sentido, observa-se que religiões de diferentes matrizes também se aproveitam desses bens oriundos dos seus fiéis,

“um exemplo disso é a Igreja Universal do Reino de Deus, que pode ser entendida como resultante da interação entre uma tradição evangélica– pentecostal e um catolicismo afro– kardecista, articulado em torno da figura do diabo” (ALMEIDA; MONTEIRO, 2001, p. 92).

Segundo dois investigadores que estudam esta igreja neopentecostal na diáspora,

“Na sua estratégia proselitista e de expansão, nacional e internacional, a IURD tem enorme capacidade e adaptação de diálogo com grupos heterogêneos, em termos socioculturais, étnico–raciais, de origens nacionais e de experiências religiosas prévias. Ou seja, esta heterogeneidade religiosa dos novos convertidos dialoga proficuamente com o caráter sincrético e adaptativo dessa Igreja. Esta especificidade torna–se um elemento de fundamental importância litúrgica e doutrinária: não só despreza as cosmologias religiosas anteriores, como também as reinterpreta e as ressignifica, concedendo–lhes novos sentidos. Este grupo heterogêneo de novos convertidos, no entanto, apresenta em muitos casos, semelhanças significativas: compreensões de sagrado que são vinculadas com elementos que provêm de crenças e ritos relacionados com religiões animistas africanas, práticas que, parafraseando Lévi–Strauss [1962], podemos chamar de “bricolagens religiosas individuais” (RODRIGUES; SILVA, 2014, p. 5).

A IURD, no conflito (simbólico e real) com as religiões afro-brasileiras, como a umbanda e o candomblé, demonizando seus deuses e os expulsando da vida e do corpo dos seus fiéis,

acaba por produzir um espetáculo mediático e de fé. Logo, os indivíduos oriundos de outras religiões – e principalmente daquelas de matriz africana – tornam-se um diferencial para a instituição, que inclusive usufrui disso para o seu crescimento. As lideranças – de maior ou menor grau – também tem seu “poder” legitimado através de suas experiências em outras religiões, em outros cultos, resultando, desta forma, num grande aproveitamento do conjunto de bens simbólicos que, associados ao carisma dos indivíduos, os tornam relevantes na nova religião.

O contexto moderno ocidental de intensificação desses fluxos entre diferentes religiões é marcado por uma massiva oferta de filiações religiosas. Almeida & Monteiro (2001) e Marinucci (2011) evidenciam que uma das possibilidades analíticas do trânsito religioso ocorre através da compreensão da religião enquanto um produto que está permanentemente disponível, num cenário onde a religião é individualizada e subjetivada (HÉRVIEU-LÉGER, 2015) e o trânsito religioso corresponde a uma escolha relacionada as necessidades individuais, momentâneas ou não, para amenizar e/ou solucionar diferentes problemas do indivíduo.

“[...] ao descobrir ser portador de uma grave doença, recorrerá a fé católica, aos santos milagreiros e a alguma devoção a Maria. Não conseguindo o seu objetivo, recorre a umbanda, que lhe promete a cura mediante oferenda de sacrifício para alguma entidade afro-brasileira. A cura, no entanto, não vem. Ele então, assiste na televisão os testemunhos de milagres que ocorrem a quem for à Universal: e lá se fixa o fiel- doente” (ALMEIDA; MONTEIRO, 2001, p. 100).

Ao considerarmos que o trânsito religioso resulta numa conversão e de uma escolha individual, podemos compreendê-lo a partir de três diferentes modalidades de conversão, numa perspectiva de Hervieu-Léger (2015). A primeira é aquela em que o indivíduo muda de religião, podendo fazer essa escolha e assumindo uma nova identidade religiosa, existindo, assim, uma passagem de uma determinada religião para outra; A segunda consiste no indivíduo que não possuía uma tradição religiosa e acaba, por um caminho pessoal, conhecendo e aderindo a uma determinada religião que, de alguma maneira, lhe causa uma identificação pessoal e social; A terceira consiste na redescoberta da religião que era antes apenas uma pertença sem prática, ou seja, é uma refiliação religiosa que implica numa construção identitária religiosa de forte pertença.

Portanto, o trânsito religioso é um elemento oriundo da própria modernidade religiosa que compreende a fragmentação do religioso, a individualização das crenças, a escolha racional e/ou emocional da prática e culto religioso, além, é claro, de ser inerente ao próprio processo de pluralismo religioso das mais diferentes sociedades. Hervieu-Léger (2015), ao utilizar o

peregrino e o convertido enquanto tipos ideais (no sentido weberiano), afirma que o próprio peregrino e o convertido estão em movimento, fato este que é elementar e inerente ao processo de individualização e subjetivação de crenças, pertencas e práticas, uma vez que a própria modernidade religiosa está ligada ao individualismo.

Sendo o trânsito religioso um elemento da modernidade religiosa, observamos em nossa investigação que este é também uma realidade deveras relevante no percurso de vida dos jovens imigrantes evangélicos brasileiros. Todos realizaram algum tipo de trânsito religioso; por exemplo: Guilherme, Henrique e Jonas são oriundos do catolicismo, em maior ou menor grau de participação e influenciados diretamente pela família. Esses jovens realizaram um trânsito religioso intra-cristão, em que saíram do catolicismo e foram para o protestantismo, realizando, assim, uma mudança de matriz religiosa, mas dentro do próprio cristianismo. Tal trânsito religioso corresponde a uma realidade do Brasil, onde

“os católicos foram os que mais perderam fiéis em números nas últimas décadas. [...] em partes, este último dado se explica pelo fato de as pessoas herdarem a religião dos pais e iniciarem um processo de mudança religiosa quando mais velhas” (ALMEIDA; MONTEIRO, 2001, p. 93).

O fraco vínculo gerado pela falta de prática regular é uma realidade no percurso de vida desses jovens e bastante comum no catolicismo herdado da família. Segundo Jonas,

“Eu era um católico não praticante, mas fui batizado, frequentei a igreja na adolescência, ia as missas com amigos, mas fui no máximo umas quinze vezes, depois foi um problema: eu usava boné e quando entrei na igreja uma senhora me repreendeu, eu não quis tirar o boné e fui embora, ser proibido de entrar na casa de deus não é algo muito bacana”⁷.

Encerra-se, assim, o frágil vínculo do jovem com o catolicismo, uma vez que, após tal situação, ele nunca mais retornou a Igreja Católica. A problemática do ser católico se esbarra também nos processos da modernidade, pois a pertença e/ou a identificação com uma determinada religião pode ou não estar relacionada a uma prática e frequência assídua aos cultos e/ou práticas religiosas. Porém, observou-se que o catolicismo para esses jovens consistia em práticas esporádicas e no cumprimento dos ritos. Guilherme, por sua vez, testemunha que

⁷ Testemunho retirado da entrevista realizada no dia 25 de setembro de 2019.

“minha mãe começou a me levar para a Igreja católica, aos domingos, quando eu tinha quinze anos, mas depois de um tempo ela deixou de ir”⁸.

A herança religiosa é uma evidência facilmente detetada nos percursos de vida dos fiéis e constitui-se em uma das incontáveis facetas necessárias para compreendermos as religiões, as práticas e também os fiéis no contexto da modernidade religiosa. A transmissão de valores e crenças religiosas constitui-se enquanto uma realidade nas famílias, uma vez que tal fator é essencial para o crescimento, manutenção e até mesmo existência das diferentes religiões. Hervieu-Léger (2015) aponta que a transmissão da religião ocorre concomitante a uma mutação, ou seja, uma crise da própria transmissão, em que a família se constitui enquanto o elemento de principal transmissão de valores e saberes. Porém, o recetor da religião acaba tendo contato com um universo de incontáveis ofertas simbólicas e religiosas. Logo, a individualização das crenças, mesmo no seio familiar, abre espaço para a busca por uma religião “em função de afinidade e benefícios pessoais que se pode esperar delas. Essa questão de uma...

“religião à escolha”, que pressupõe a experiência pessoal e a autenticidade de um percurso de conhecimento, ao invés da cuidadosa conformação às verdades religiosas asseguradas por uma instituição, é coerente com o advento de uma modernidade psicológica que exige, de certa maneira, que o homem se pense meso como individualidade e trabalhe para conquistar sua identidade pessoal, além de toda identidade herdada ou prescrita” (HÉRVIEU-LÉGER, 2015, p. 60).

Os jovens evangélicos Afonso e Liliane apresentam um contexto próximo, acerca da religiosidade antes do processo de trânsito religioso: ambos não possuíam nenhuma religião e não tinham nenhum vínculo com qualquer prática religiosa. Então vejamos esses dois casos de conversão.

A jovem Liliane ressaltou ter crescido sem nenhuma referência de religião,

“fui criada num lar não cristão, sem referências, sem religião alguma... a primeira igreja que frequentei foi por influência de uma amiga e do primeiro namorado quando tinha 18 anos”⁹.

Por sua vez, a conversão de Afonso passa por um interessante processo de conversão sem necessariamente pertencer a uma instituição religiosa, uma vez que era oriundo do

⁸ Testemunho retirado da entrevista realizada no dia 04 de outubro de 2019.

⁹ Testemunho retirado da entrevista realizada no dia 22 de julho de 2019.

catolicismo, mas sem praticar; ele ressaltou ter sido “tocado” pelo Espírito Santo numa reunião:

“a reunião era numa casa, com o dono da casa e a esposa, e o rapaz que havia me convidado, éramos só quatro pessoas, fui na expectativa de acabar logo para poder dormir e ao começar a reunião, foi com um louvor e quando o rapaz começou a tocar as primeiras notas no violão comecei a chorar”¹⁰.

Segundo dados da nossa etnografia, os demais jovens já nasceram numa família em que os pais ou mesmo os avós realizaram um trânsito religioso

“venho de uma família que há duas gerações são evangélicos, a cultura religiosa é evangélica, nunca frequentamos o catolicismo”¹¹.

“eu e meu irmão fomos batizados numa Igreja Presbiteriana do Brasil, frequentada também pela minha avó que morreu com cem anos e viu a Igreja ser fundada”¹².

No caso da Amanda, o trânsito ocorreu na tenra infância

“nasci num lar sem muita prática religiosa, mas quando eu tinha quatro anos de idade todos já estávamos na Assembleia de Deus Bento Ribeiro. Meus pais se converteram pela minha mãe ter se identificado com a fé e por terem aquela preocupação de família, em criar os filhos em alguma religião”¹³.

Outro fator relevante nos percursos dos jovens são os trânsitos religiosos dentro da própria matriz a qual pertencem; ou seja, o trânsito entre as diferentes denominações religiosas de cunho protestante. Vejamos o caso de Nuno: a mãe se converteu na Igreja Volta de Cristo, ainda no interior da Bahia, mas ao se mudarem para São Paulo – o jovem, a mãe e as irmãs -, começaram a frequentar a Assembleia de Deus Nipo Brasileira. Após alguns meses, mudaram para a Igreja Assembleia de Deus Madureira, uma vez que o irmão mais velho começou a congregar nessa instituição. Na sequência, em menos de um ano, influenciados por uma tia, transitaram novamente para a Assembleia de Deus São Rafael (pois ficava numa localidade chamada São Rafael). Posteriormente, seguindo novamente os passos do irmão mais velho, toda a família vai para a Assembleia de Deus Belém. Após alguns anos,

¹⁰ Testemunho retirado da entrevista realizada no dia 14 de agosto de 2019.

¹¹ Testemunho retirado da entrevista realizada no dia 22 de julho de 2019.

¹² Testemunho retirado da entrevista realizada no dia 30 de julho de 2019.

¹³ Testemunho retirado da entrevista realizada no dia 31 de julho de 2019.

eles realizam novamente um trânsito intra-pentecostal, indo para a Assembleia de Deus Ipiranga. É importante realçar que todos estes trânsitos intra-pentecostais ocorreram ainda antes de Nuno completar os dezoito anos de idade.

Todos os jovens estudados, em maior ou menor intensidade, transitaram por diferentes instituições. Alguns chegaram a ficar anos sem frequentar uma igreja, justamente pela falta de identificação com as comunidades religiosas. Conforme testemunhou Lilliane,

“a primeira igreja que frequentei buscava apenas formar lideranças e encher a igreja, a fé era uma mercadoria, apenas tinha mensagem motivacional, porém vazia de cristo... frequentei a Videira, porém não gostei da instituição, era muito avivada, só tinha cura e milagre, não havia uma ênfase na palavra de Cristo, na bíblia”¹⁴.

E até mesmo saindo da igreja que toda a família frequentava, como é o caso do Hugo:

“depois dos dezasseis anos busquei viver minha religiosidade e fui em busca de uma igreja que fosse fiel aos princípios bíblicos, passei por adventistas, batistas, batistas e carismáticos”¹⁵.

Ou mesmo gerando um processo inverso, de frequentar uma ou mais instituições simultaneamente, na busca de construir uma prática religiosa que satisfaça as necessidades pessoais, como foi o caso da Amanda, que frequentava a Bola de Neve Church e, ao mesmo tempo, a Igreja Batista:

“ia alternando nas duas – pois possuem perfis diferentes – e ambas preenchiam as minhas necessidades: a Batista é racional e estudiosa; já a bola de neve é audaz, jovial, com energia”¹⁶.

Observamos assim uma construção cada vez mais individual da crença, da prática e também da pertença religiosa, reforçando uma perspectiva da religião enquanto uma metáfora de mercado, uma vez que, na modernidade religiosa, os indivíduos são, na lógica de Hervieu-Léger, peregrinos das/nas diferentes denominações religiosas. Neste contexto, é possível buscar em cada instituição religiosa aquilo que lhe é necessário ou mesmo se afastar até encontrar algo que seja adequado as suas necessidades e expectativas. Logo, a prática religiosa e o vínculo com uma determinada instituição se passam cada vez mais pelos processos de subjetivação do indivíduo.

¹⁴ Testemunho retirado da entrevista realizada no dia 22 de julho de 2019.

¹⁵ Testemunho retirado da entrevista realizada no dia 22 de julho de 2019.

¹⁶ Testemunho retirado da entrevista realizada no dia 31 de julho de 2019.

As situações e contextos de trânsito religioso estão diretamente associadas a localidade de residência dos sujeitos, uma vez que a facilidade de deslocamento até a igreja é um fator crucial para a manutenção de uma prática religiosa comunitária. O trânsito religioso em contexto migratório atravessa uma gama de outras problemáticas, sendo estas passíveis de serem compreendidas e analisadas a partir das suas diferentes funções e valores simbólicos, a saber: a integração do imigrante na sociedade recetora; a necessidade do migrante em possuir um vínculo e construir laços; a busca pelo apoio emocional para suportar a distância e dificuldades vivenciadas e a criação de uma rede de amigos e até mesmo de emprego.

A integração numa instituição religiosa é um desejo e até mesmo uma necessidade para o indivíduo que migra, havendo assim um maior envolvimento com as práticas religiosas, os cultos e também as atividades realizadas na igreja e pelos indivíduos que frequentam a comunidade religiosa. Nota-se que os jovens, sujeitos desta pesquisa, em grande medida se relacionam com a religião e a comunidade religiosa com muita proximidade, sendo o principal meio de convivência social. Vejamos alguns exemplos:

“vou começar as aulas de teclado, mas sempre chego antes do culto, para arrumar as cadeiras, entregar os panfletos”¹⁷.

“toco na banda, sou diácono, ministro a palavra e estou na organização de tudo que acontece na Igreja”¹⁸.

“sou líder de célula, líder dos jovens há um ano, e participo do jiu-jitsu”¹⁹.

“sou líder do ministério de jovens, sou coordenador e líder, na verdade, o ministério jovem tem reuniões semanais... é muito puxado para todos, eu faço de tudo, toco, canto, mas tem uma escala rotativa”²⁰.

A participação assídua dos jovens, principalmente em seus momentos iniciais num novo país, corresponde justamente a busca por amigos, por uma participação num grupo, mesmo que seja apenas na comunidade religiosa, onde possui voz, visibilidade, aceitação e encontra

¹⁷ Testemunho retirado da entrevista realizada no dia 22 de julho de 2019.

¹⁸ Testemunho retirado da entrevista realizada no dia no dia 24 de outubro de 2019.

¹⁹ Testemunho retirado da entrevista realizada no dia 11 de novembro de 2019.

²⁰ Testemunho retirado da entrevista realizada no dia 5 de novembro de 2019.

seus similares, tudo isso independentemente das reais complicações cotidianas de moradia, trabalho e falta de dinheiro.

Os jovens Wiliam, Daniel, Nuno e Jonas apontam uma maior rapidez na filiação institucional, associadas ao processo migratório, uma vez que em menos de dois dias após a chegada no país todos eles já estavam participando de atividades e culto das igrejas:

“cheguei em Lisboa na sexta de manhã e à noite tinha um evento chamado cave do rock, na Sara Nossa Terra, morávamos já nas redondezas com minha prima e o filho dela, eu já me senti atraído, fui recebido, gostei da Igreja, gostei da música, das pessoas, 70% eram brasileiros, tive mesmo dificuldade com os portugueses, mas depois de um mês eu já estava habituado, como eu já dançava, cheguei e fui participar da equipe de dança, comecei a dar aulas de danças urbanas”²¹.

Da mesma maneira, Jonas relatou que

“no dia que cheguei em Portugal já fomos para a casa de um pastor, para um discipulado fechado, todo o núcleo familiar da casa ia pra Igreja, todos os dias tinham atividades direcionadas para um grupo diferente de indivíduos”²².

O jovem Nuno iniciou suas atividades na prática religiosa já no segundo dia em que chegou a Portugal, uma vez que o irmão é pastor e fundador de uma igreja na margem Sul de Lisboa. Podemos concluir que tais inserções rápidas resultam de um apoio de um grupo de conterrâneos e pessoas próximas que já estavam inseridos na sociedade portuguesa e possuíam assim algum vínculo e prática religiosa.

Em outro contexto, observamos que as incontáveis possibilidades comunicacionais e a rápida troca de informações propiciam uma rápida difusão de informações e conteúdos, onde materiais produzidos em diferentes continentes se tornam acessíveis através de plataformas digitais. Vejamos algumas situações.

Hugo chegou na cidade de Lisboa, seu destino migratório, já sabendo qual igreja iria frequentar:

²¹ Testemunho retirado da entrevista realizada no dia 25 de setembro de 2019.

²² Testemunho retirado da entrevista realizada no dia 25 de setembro de 2019.

“no Brasil eu já tinha referência desse pastor, pois ele canta numa banda, de rock, e acabei obtendo mais informações a respeito dele na internet, aí visitei a Igreja e me identifiquei”²³.

E o caso de Isadora:

“antes de sair do Brasil, um amigo já havia me indicado uma igreja para congregar em Lisboa, pois esse meu amigo já tinha participado de uma palestra desse pastor em São Paulo e gostou bastante, além de possuir um canal no Youtube... aqui em Lisboa foi a única igreja que visitei, gostei bastante”²⁴.

No percurso de Afonso, observamos que a filiação e prática religiosa na Bola de Neve Church possibilitaram construir uma rede de apoio que o receberia em Dublin: um membro da igreja o auxiliou com a documentação necessária para entrar na Irlanda, além de dividir quarto por um mês com o jovem. A instituição religiosa e suas redes de sociabilidades facilitaram todo o percurso dele até a Europa: não se estabeleceu primeiro em Dublin, mas sim na cidade do Porto e, posteriormente, em Lisboa, mas estando sempre imerso na rede de mútuo apoio formada na Bola de Neve Church.

Sendo assim, através dos sujeitos desta pesquisa, é possível observar que o vínculo numa instituição religiosa possibilita a criação de laços e também uma inserção na sociedade recetora, mesmo que tal inserção seja feita com o auxílio de outros imigrantes brasileiros. Como testemunha Daniel, a igreja é uma ponte para a convivência com os próprios portugueses:

“os poucos portugueses da igreja se dão muito bem, o que me fez conhecer os portugueses lá de fora, foi conhecer eles aqui dentro. Os primeiros portugueses que tive amizade e contato foi aqui dentro, fora da igreja era ruim, nos serviços públicos a experiência era péssima, aqui na igreja tive outra impressão, relacionar com eles aqui dentro ajuda a entender eles lá fora”²⁵.

Portanto, os imigrantes e as religiões estão historicamente relacionados, pois a migração insere mudanças numa paisagem religiosa, modificando até mesmo um sistema tradicional

23 Testemunho retirado da entrevista realizada no dia 22 de julho de 2019.

24 Testemunho retirados da entrevista realizada no dia 30 de julho de 2019.

25 Testemunho retirados da entrevista realizada no dia 13 de outubro de 2019.

de crenças, além de que as próprias religiões dos migrantes criam algumas dinâmicas para o processo migratório (MARINUCCI, 2012a).

A transnacionalização e missão invertida

As recentes alterações na paisagem religiosa podem ser observadas a partir do contexto migratório do país, que passou por drásticas mudanças, diretamente associadas ao fim do império colonial português e a sua entrada no bloco económico e político da União Europeia, em 1986. Esse fato resultou num território que, ao invés de fornecer emigrantes para todas as regiões do globo, começou a se tornar o destino de diferentes fluxos migratórios, principalmente das ex-colônias.

“Portugal, na sua modernidade tardia, passou por um processo notável de transformação. Os anos 1990 constituem a década de transição; tradicionalmente um país de emigrantes, tornou-se uma ‘host-society’, num país com expressiva presença de imigrantes” (RODRIGUES; SILVA, 2014, p. 104).

Da mesma maneira,

“Portugal é um país com longa tradição de emigração, a pluralização do campo religioso deve também ser associada aos fluxos imigratórios que ocorreram depois de 1974, mas que adquiriram uma maior expressão a partir da última década do século XIX” (VILAÇA, 2013, p. 86).

O movimento protestante em Portugal, de forma geral, não é resultado de nenhuma dinâmica nacional, mas sim de uma importação; a chegada de estrangeiros reflete diretamente nas novas práticas religiosas, reforçando, desta forma, a relevância da discussão acerca da mudança na paisagem religiosa, associada diretamente aos fluxos migratórios:

“[...] temos: ingleses no Porto, na base das Igrejas Metodistas e das Baptistas; escoceses na Ilha da Madeira, fazendo aí nascer o presbiterianismo; americanos, brasileiros e espanhóis no sul, especialmente em Lisboa, na origem da Igreja Lusitana, das Igrejas Congregacionalistas, Pentecostais e dos Irmãos.... No que diz respeito aos pentecostais, a sua fundação é apontada no Algarve, em 1923, porque é aí que se localiza o seu primeiro local de culto, mas a pregação, dentro desta linha evangélica começou uns anos antes, a norte da cidade do Porto” (VILAÇA, 1997, p. 35).

Helena Vilaça (1997) aponta ainda que o período pós ditatorial em Portugal criou uma maior pluralidade na paisagem religiosa, com a inserção e maior visibilidade dos budistas, meditação, Krishna, movimentos ‘new age’ e religiões afro-brasileiras, associadas ao aumento dos fluxos migratórios no país. O contexto democrático possibilitou a grande entrada e legalização de diferentes práticas e movimentos religiosos, havendo assim uma

grande expansão da oferta religiosa. Porém, neste contexto de maior pluralidade, apenas evangélicos e protestantes tiveram reais condições de crescimento.

Os anos de 1980 foram extremamente relevantes para o campo religioso pentecostal em Portugal: surge no cenário religioso a Igreja Maná, fundada por um português, em 1984, e que teve rápida disseminação e adesão de fiéis; a Igreja Universal do Reino de Deus, de origem brasileira, abre seu primeiro templo em 1989. Tais fatos alvoreceram caminhos para que, na década seguinte, houvesse uma grande projeção e proliferação de igrejas pentecostais na esfera pública, possibilitando, assim, uma “novidade no campo religioso português: pois essas Igrejas orientam-se segundo uma lógica de mercado, funcionando de modo bastante competitivo” (VILAÇA, 2016, p. 85).

O constante fluxo de imigrantes e novas igrejas evangélicas brasileiras que se instalaram no país provocaram uma forte e constante mudança no mercado religioso português. Essas igrejas atraem com maior força os imigrantes, possibilitando uma maior solidariedade entre eles, pois estão em desvantagem económica, social e jurídica em relação aos nacionais portugueses (RODRIGUES; SILVA, 2014).

As denominações religiosas oriundas do Brasil, em suas multiplicidades de práticas e “ethos” religiosos, possibilitam uma vasta gama de opções aos indivíduos, com igrejas que demarcam os vínculos brasileiros e buscam justamente esta comunidade no estrangeiro; existindo também aquelas que buscam uma maior integração na sociedade nacional (ORO, 2004). Porém, determinadas denominações religiosas brasileiras, tal como a Universal do Reino de Deus, Igreja Pentecostal Deus é Amor, a Congregação Cristã, optam por evangelizar alguns grupos específicos, tais como: imigrantes ilegais pobres, negros, ciganos e cidadãos nacionais pobres e reformados (RODRIGUES; SILVA, 2014).

Gracino Júnior (2011) ressalta que a inserção de igrejas pentecostais em território português desperta o medo de que se enfraqueça a própria identidade europeia que, anteriormente, colonizou e levou o catolicismo para diferentes partes do mundo. É importante lembrar que Portugal e Espanha tiveram suas identidades cristãs constituídas a partir de uma oposição aos judeus e mouros e que em seus tempos de conquistas além-mar transformavam os territórios das colónias em lugares de evangelização (VILAÇA, 1997).

Dentro de uma perspectiva de conquista e expansão evangélica, “a ação missionária nacional e transnacional faz parte, como se sabe da vocação histórica do cristianismo e de outras religiões universalistas ou não” (ORO, 2013, p. 103). Consequentemente,

“a implantação do pentecostalismo brasileiro em Portugal torna-se curiosa, uma vez que é compreendida, por um lado, como uma

corrupção da tradição católica portuguesa e, por outro, como um surto irracionalista, um entrave à europeização portuguesa” (GRACINO JUNIOR, 2011, p. 418).

Ari Oro (2013, 2017) aponta que o meio evangélico vem fortalecendo o pensamento de que é necessário um novo despertar religioso, pois “a velha Europa, sobretudo aquela considerada católica, está espiritualmente ‘esfriando’ cada vez mais, devido ao seu engajamento na modernidade” (p. 101). Desse modo, há um maior estímulo também do imaginário político de reconquista da Europa, uma vez que

“[...] vigora na atualidade, neste continente, um grande “esfriamento espiritual”, resultado do apego ao materialismo, ao hedonismo e ao individualismo. É o preço pago pela adesão à modernidade: o enxugamento da dimensão espiritual que, em se tratando da Europa, significa a sua descristianização” (ORO, 2019, p. 9).

Existem distintas discussões sobre a recristianização da Europa, através de uma “missão invertida”, “missão de retorno” ou mesmo “evangelização invertida”, que pode ser definida como a grande busca de denominações religiosas brasileiras, africanas e latino-americanas em estabelecer igrejas, enviar lideranças e criar redes de relações em terras portuguesas. Há um estímulo constante ao imaginário de uma reconquista espiritual da Europa (ORO, 2013, 2017, 2019), onde Portugal supostamente é a porta de entrada para outros países da Europa ocidental (GRACINO JUNIOR, 2011; RODRIGUES; SILVA, 2014).

Paul Freston (2010) ressalta que há [...] “a significant increase in South–north exporting of Protestants forms, both through churches among immigrants and through direct missionary work” (p. 154). Segundo ainda este autor, a missão invertida consiste num movimento de envio de missionários para a Europa e Estados Unidos, a partir de denominações religiosas de países periféricos, entre eles o Brasil. Uma característica central da “missão invertida” consiste no fato de que há uma inversão na relação colonizador/colonizado, correspondendo assim, a um...

“[...] fervor missionário, o desejo de expandir o cristianismo é mais forte nos países que no passado foram objetos de missão. Dito isso de outra maneira, aqueles que um dia foram objeto de missão, catequisados nas colônias, invertem o fluxo histórico, enviando missionários para as metrópoles” (MARIZ; CARRANZA, 2013, p. 29).

Logo, a expansão do pentecostalismo brasileiro vem ocorrendo em todo o mundo sendo primordial compreender que

“[...] as igrejas evangélicas brasileiras que se transnacionalizam para a Europa não recai sobre as denominações históricas das reforma protestante, mas sobre aquelas do amplo segmento pentecostal ou renovado” (ORO, 2019, p. 8).

Neste contexto, a Igreja Universal do Reino de Deus é a organização religiosa brasileira com a maior conquista de fiéis fora de seu país de origem, estando presente em cinco continentes e em vinte e um países da Europa (ORO, 2017). Revelando assim que

“[...] as relações entre igrejas pentecostais, independentemente do seu tamanho, são de concorrência, aberta ou velada, pela conquista de fiéis. Neste contexto, o investimento na circulação internacional por países europeus tornou-se um importante elemento simbólico, de fortalecimento de legitimidade, devido à imagem construída sobre a Europa, neste e em outros meios religiosos, pois é tida como moderna, berço do cristianismo e revivalismos religiosos” (ORO, 2019, p. 11).

A transnacionalização das denominações religiosas é um elemento de extrema relevância para a discussão dos atuais processos que mudaram o campo religioso português. As fronteiras e as distâncias entre o global e o local estão cada vez mais diluídas, num contexto de alteração das concepções acerca das possibilidades comunicacionais e de locomoção.

“A transnacionalização religiosa em direção da Europa conduzida por certos pregadores e certas Igrejas latino-americanas consiste na capitalização do fortalecimento local de sua legitimidade e status social. Em outras palavras, o investimento na circulação internacional e, sobretudo, na Europa, tornou-se atualmente um espaço privilegiado através do qual certos líderes religiosos adquirem um superávit de legitimidade também junto aos seus fiéis e congregações locais” (ORO, 2013, p. 114).

Ari Oro (2017, 2019) elenca uma tipologia da transnacionalização a partir de quatro igrejas pentecostais brasileiras, que se instalaram em Portugal, evidenciando assim uma compreensão acerca das especificidades desse processo, atravessado por uma pluralidade de inserções culturais, perspectivas, movimentos, negociações e pela atuação particular de cada líder religioso, em convergência, ou não, com as diretrizes das denominações religiosas. Sendo elas,

“[...] uma igreja que continua atuando no país fechada em si mesma (Universal); outra que devido a ruptura com a parceria portuguesa se implantou institucionalmente em Portugal, embora na origem não fosse essa sua intenção (Igreja Brasa); outra que foi criada em Portugal por pastores brasileiros que romperam tanto com a Igreja brasileira de origem quanto com a parceria portuguesa (Missão Cristã Internacional); e, enfim, outra que mantém desde o início de sua presença em Portugal uma parceria com a igreja portuguesa, mantendo uma prática de cooperação mútua (Sal da Terra e Igreja Renascer)” (ORO, 2017, p. 47).

Dessa forma, notamos algumas características e possibilidades de transnacionalização de algumas denominações religiosas brasileiras que se instalaram não só em Portugal, mas em outros países da Europa, África e Ásia, revelando, além de um poder de expansão mundial,

a capacidade de sobrevivência e adaptação em diferentes localidades. Porém, é notório que tais igrejas, em sua grande maioria, acabam por converter e ter em seus templos um número significativo de brasileiros, mesmo que esta não seja sua intenção primordial, uma vez que a conquista do público português requer uma outra abordagem (ORO, 2019).

Os fluxos de transnacionalização evangélica, ao adentrarem em determinadas comunidades nacionais, podem causar algum choque, tal como aquele referente a Igreja Universal do Reino de Deus que, ao tentar comprar a Casa de Espetáculos Coliseu, na cidade de Porto, em 1995, foi hostilizada e sofreu um forte ataque público (GRACINO JUNIOR, 2011, 2013).

As raízes católicas, a força cultural e política associadas ao Estado foram, e ainda são, um entrave para a proliferação e crescimento de denominações evangélicas em Portugal, principalmente no Norte do país, onde

“as Igrejas evangélicas encontram imensas barreiras e precisam se esgueirar nas frestas deixadas entre um discurso católico atávico e um discurso laico, este que tem seduzido cada vez mais pessoas que veem nele um carimbo definitivo no passaporte para a europeização portuguesa” (GRACINO JUNIOR, 2014, p. 497).

Neste contexto, Helena Vilaça (2016) explica que a expansão desse cristianismo evangélico em Portugal não ocorre de forma indiscriminada, tal como no Brasil, sendo possível identificar até mesmo uma territorialidade específica da expansão. Dentro das análises de avanço do cristianismo evangélico, observa-se um aumento principalmente dentro da matriz pentecostal, com uma expansão de igrejas dos diferentes segmentos e tipologias (FREESTON, 1994; MARIANO, 1999). Tal avanço está, em grande medida, associado à exportação brasileira, uma vez que é crescente o número de instituições religiosas de origem brasileira. Concomitantemente, as igrejas que são criadas já em solo português por vezes são lideradas e frequentadas massivamente por brasileiros (TÉCHIO, 2009), revelando, assim, uma especificidade acerca da criação de igrejas no contexto da diáspora (RODRIGUES; SILVA, 2014).

Helena Vilaça (2016) elenca que o campo religioso evangélico em Portugal sofreu influência de indivíduos portugueses que, após emigrarem para e se converterem no Brasil, acabaram por retornar com um espírito missionário: a “reconquista espiritual” da Europa (ORO, 2013).

“A atividade pentecostal brasileira em Portugal é crescente e envolve todas as correntes, sendo, as pentecostais clássicas, ou da primeira onda, como a Assembleia de Deus e a Congregação Cristã, as neoclássicas ou da segunda onda representada pela Igreja Pentecostal Deus é Amor, e as da terceira onda ou neopentecostais,

sendo a Universal do Reino de Deus a mais conhecida e estudada” (TÉCHIO, 2009, p. 84).

No mesmo sentido, a religião, com características marcantes do campo religioso brasileiro, se torna uma resposta às demandas dos imigrantes, em contraposição à cultura, à língua, aos contextos e às hostilidades vivenciadas cotidianamente. Outra novidade é sentida no campo da transnacionalização, onde...

“[...] o fluxo articula-se através da transposição de uma novidade institucional que vem da ‘periferia’ para invadir o ‘centro’, invertendo a tendência do trânsito know-how na economia globalizada e, em convivência com esta inversão, contando com agentes pouco qualificados em termos da cultura ‘erudita’ (os pastores brasileiros, em geral, são jovens, pouco escolarizados) que chegam do exterior para reeducar (ainda que na crença) uma sociedade com padrões superiores de escolaridade” (MAFRA, 2002, p. 62).

Sendo assim, Vilaça (2013) ressalta ainda que as alterações no campo religioso português estão diretamente associadas às mudanças sociais que se alinham com algumas problemáticas contemporâneas, tais como: a secularização, a nova economia de mercado, as mídias e as migrações. Portanto, o campo religioso indiscutivelmente dialoga com os processos migratórios que o país vivenciou. As migrações foram capazes de fornecer novos elementos para uma alteração da paisagem religiosa do país, propiciando mudanças consideráveis nas estruturas demográficas, económicas e sociais, resultando numa diversidade étnica que é cultural, identitária e também religiosa (RODRIGUES; SILVA, 2014).

--

Neste capítulo, buscamos compreender a religião a partir de uma perspectiva sociológica clássica e contemporânea que nos direcionam para caminhos, análises e diferentes formas de compreendermos não só a religião, mas os seus desdobramentos e implicações sociais, tais como as abordadas efetuadas nesta investigação.

A modernidade enquanto um elemento inquestionavelmente presente nos processos religiosos aqui investigados, influencia na forma, na perpetuação e no crescimento de diferentes denominações religiosas. Brasil e Portugal são países com um histórico e cultura extremamente católicos, o primeiro diretamente por influência do segundo; porém, as condições sociais do Brasil possibilitaram aos indivíduos um intenso processo de trânsito e liberdade religiosa, surgindo, assim, um cenário popular e cultural híbrido. Este contexto brasileiro influencia diretamente outros países e consequentemente Portugal. Logo, há uma infinidade de denominações religiosas brasileiras em Portugal, num intenso processo de

transnacionalização religiosa que se apropria principalmente dos media e vai se inserindo no tecido cultural religioso português.

Dessa forma, ao compreendermos os processos religiosos que ambos os países vivenciaram, vivenciam e sofrem mutuamente é que caminhamos para outra temática central desta investigação, a migração.

Capítulo III: A migração

Problemáticas teóricas

As definições e termos utilizados para dialogarmos acerca das migrações são variados; porém, faz-se necessário clarificar algumas distinções, uma vez que ao recorrermos a determinadas palavras estas estão carregadas de sentidos, definições e possibilidades. O termo “emigrar” compreende uma saída de um indivíduo, ou seja, a ausência de um cidadão nacional do seu país. A saída desse cidadão pode ser motivada por incontáveis razões e estas não são, necessariamente, relevantes para tal distinção.

Recorrentemente utilizado em complemento a “emigrar”, o termo “imigrar” também ganha destaque em diferentes meios. “Imigrantes” refere-se aos indivíduos que são oriundos de outros países, mas que ao chegarem num determinado espaço nacional – que não o seu – tornam-se imigrantes. O cidadão de um determinado país - tal como de Portugal - ao se deparar com um cidadão do Brasil, que reside permanentemente, ou seja, a sua estadia não tem um caráter provisório ou turístico, considera este indivíduo um “imigrante”. O imigrante, supostamente, busca integrar-se na sociedade que o recebe e passa a estar subordinado a legislação do país, que impõe limites para a sua própria condição de estrangeiro, obrigando-o a cumprir as regras e normas do país em que reside (ROCHA-TRINDADE, 1995).

Logo, as duas categorias, “emigrar” e “imigrar”, correspondem a diferentes condições de localização e de compreensão, por parte dos próprios indivíduos que se deslocam (os imigrantes), mas, também, por parte dos indivíduos (nacionais) que os categorizam.

“[...] pois na origem da imigração encontramos a emigração, ato inicial do processo, mas igualmente necessidade de ordem epistemológica, pois o que chamamos de imigração, e que tratamos como tal em um lugar e em uma sociedades dados, é chamado em outro lugar, em outra sociedade ou para outra sociedade, de emigração; com duas faces da mesma realidade, a emigração fica como a outra vertente da migração, na qual se prolonga e sobrevive, e que continuará acompanhando enquanto o imigrante, como duplo do emigrante, não desaparecer ou não tiver sido definitivamente esquecido como tal – e, mesmo assim, isto ainda não é absolutamente certo, pois o emigrante pode ser esquecido como tal pela sociedade de emigração mais facilmente e antes mesmo que tenha deixado de ser chamado com o nome de imigrante (ABDELMALEK, 1998, p. 14).

As condições modernas alteram a qualidade das deslocações, das comunicações e, conseqüentemente, das pertenças e trânsitos entre os diferentes países com “movimentos pendulares, cíclicos e regulares de entrada e de saída, com uma frequência mínima anual” (ROCHA-TRINDADE, 1995, p. 32).

“Antecipando o que possa vir a acontecer no futuro, já hoje os termos emigração e imigração tendem a cair em desuso; abdicando-se das suas diferentes significações, passam a ser absorvidos pela designação englobante de migração, simplificando, em síntese, a mesma realidade de situação e de sujeito” (ROCHA-TRINDADE, 1995, p. 32).

Por conseguinte, os termos imigrante e emigrante deixaram de representar a condição dos indivíduos que transitam entre diferentes espaços nacionais, sendo substituído por um conceito mais amplo e que compreende vastas situações e contextos. “Migrar” ou mesmo o “migrante” corresponde “a existência de movimentos que, de unidirecionais, se transformam tipicamente em oscilatórios, sem distinção explícita entre origem e destino, entre quem parte e quem chega” (ROCHA-TRINDADE, 1995, p. 33). Optamos assim pela expressão “processos migratórios” e em outras circunstâncias apenas pela “migração”, onde

“migration is defined broadly as a permanent or semi-permanent change of residence. No restriction is placed upon the distance of the move or upon the voluntary or involuntary nature of the act, and no distinction is made between external and internal migration. However not all kinds of spatial mobility are included in this definition. Excluded, for example, are the continual movements of nomads and migratory workers, for whom there is no long-term residence, and temporary moves like those to the mountains for the summer” (LEE, 1996, p. 49).

Hugo Nolasco (2016) reforça a necessidade de discussão acerca da própria terminologia utilizada para se referir aos indivíduos, evidenciando que o “migrante” é sempre aquele oriundo de países africanos, sul-americanos e da periferia europeia; já o “estrangeiro” é aquele oriundo de países centrais ou aqueles que possuem um estatuto social e profissional reconhecido. Logo, observamos o quão importante é a condição financeira e social dos indivíduos, uma vez que elas influenciam na própria inserção social do indivíduo na sociedade recetora. A partir de tal problematização das expressões utilizadas, visamos compreender, com maior diversidade, as histórias de vida e as relações migratórias dos treze jovens que são sujeitos desta pesquisa.

A buscarmos compreender o próprio conceito de migração, nos deparamos com algumas problemáticas deveras importantes, uma vez que...

“Todo o exercício de definição de conceitos mais não é do que uma tarefa de inclusão e exclusão de características, dimensões e

dinâmicas num tipo ideal que se pretende ilustrativo da realidade. Esse exercício comporta a dificuldade na elaboração de fronteiras conceituais rígidas, as quais podem ser ilusórias quando referidas a uma realidade tão maleável como a das migrações. A maleabilidade conceitual de “migrações” varia num intervalo entre dois extremos dicotômicos, em que num dos lados a definição é tão ampla que inclui todas as formas de mobilidade, e no outro, pelo contrário, é tão restrita que exclui da concepção determinados movimentos” (NOLASCO, 2016, p. 2).

Portanto, ao buscarmos compreender as migrações devemos sempre ressaltar o quão ampla e diversificada elas são, justamente por serem diretamente influenciadas e influenciadoras das sociedades envolvidas. Neste trabalho, nos restringiremos a compreender a migração dentro de um olhar sociológico, buscando discuti-la na tentativa de analisar as variáveis que impulsionam os sujeitos desta pesquisa ao processo migratório, uma vez que a migração não se restringe a uma única, mas sim múltiplas determinantes (CASTLES, 2010; NOLASCO, 2016; SASSEN, 2010). Tal como enfatizado por Nolasco (2016), a migração tem uma expressão social, não estando ligada apenas a mobilidade, mas também as causas, sejam elas micro ou macro, demonstrando, assim, a variada multiplicidade das formas sociais de migração.

As discussões sobre as migrações contemporâneas possuem uma vasta literatura, oriunda de diferentes áreas que conseguem analisar díspares elementos, influenciando, desta forma, as divergências teóricas acerca dos processos migratórios. Logo, se buscarmos uma teoria única para analisar os processos migratórios, estamos diretamente imbuídos ao erro, pois não é sequer desejável uma teoria geral sobre as migrações (CASTLES, 2010). “It should be clear from the foregoing that migration is too diverse and multifaceted to be explained in a single theory (KING, 2012, p. 11).

A migração compreendida a partir de uma motivação econômica, por exemplo, já não é capaz de nos fornecer elementos suficientes para o atual contexto global migratório, reforçando novamente a necessidade para compreendermos a migração a partir de múltiplos e diferentes olhares científicos (BAENINGER, 2015): “A bibliografia sobre migrações partilha referências múltiplas, tanto as que provêm de diferentes disciplinas do social, tanto as que envolvem os próprios debates internos da Sociologia” (NOLASCO, 2016, p. 7).

É relevante apresentar aqui algumas das tendências dos estudos e análises dos processos migratórios, uma vez que iremos nos deter em áreas muito específicas sobre tal temática. As migrações internas ocorrem em diferentes países e contextos, uma vez que tal avanço

migratório, em partes, é motivado pelo êxodo rural e a busca por melhores oportunidades nos grandes centros urbanos, ou áreas em desenvolvimento industrial, tecnológico, entre outros. As migrações internas enfrentam suas dinâmicas e problemáticas próprias, dialogando com outras questões, contextos, motivações, entre outros²⁶.

Ao fazer uma análise acerca das influências primárias das migrações globais, Castles (2010) ressalta que esta é oriunda de um crescimento e consolidação da indústria em escala mundial. Baeninger (2015) elenca que o capitalismo - ao circular bens, capital e pessoas, através de uma reestruturação produtiva internacional, que altera a economia, as dimensões sociais, políticas, espaciais e culturais - possibilita uma dinâmica às migrações internacionais. Estas possuem uma outra gama de complexidade, uma vez que envolvem diferentes estados e disparidades entre países, onde a soberania de um estado-nação lhe dá autonomia para controlar quem pode ou não adentrar em seu território, sendo este tipo migratório, bastante específico (NOLASCO, 2016).

Portanto, o migrante internacional possivelmente tem em seu destino diferentes espaços urbanos, ou seja, as cidades e estas podem suprir as necessidades geradas tanto no destino quanto na origem do fluxo; logo, a cidade enquanto uma redistribuidora da população é um elemento central na migração (BAENINGER, 2015).

Para Baeninger (2015), a cidade ao adentrar nas economias globais adquire uma primordial relevância para os processos migratórios, que acompanham justamente a mobilidade do capital. Os processos internacionais e urbanos influenciam as cidades, até então com características locais e com uma dinâmica própria. A produção global possibilita o surgimento de uma nova lógica que propulsiona as migrações internacionais para diferentes fluxos, resultando em crescentes modalidades migratórias, alterando, assim, determinadas ordens que foram construídas exclusivamente dentro do âmbito nacional e que agora estão abertas ao mundo (BAENINGER, 2015). Nesse sentido Sassen (2010, p. 138) afirma que

“[...] será necessário rastrear as mudanças complexas e muitas vezes no nível micro que têm ocorrido em processos de imigração, nas construções ideológicas desses processos e no significado subjetivo deles para os próprios imigrantes”.

As migrações internacionais relacionam-se com a seletividade, permanência, formação ou não de uma comunidade e de suas múltiplas espacialidades, ultrapassando assim as fronteiras do próprio Estado-nação (BAENINGER, 2015).

²⁶ Para a discussão mais pormenorizada sobre as migrações internas no Brasil e em Portugal ver: Baeninger (2012); Marques et al. (2016); Nogueira (1991), Rocha-Trindade (1995), entre outros.

Yuri Giddens (2001) compreende o Estado-nação enquanto um grande sistema de eventos indeterminados, que possibilitava a distinção da Europa no período pós feudal com três características marcantes, sendo elas: combinação de poder industrial e militar; vasta expansão do poder administrativo do Estado; e acontecimentos históricos que possibilitaram o desenvolvimento do mundo moderno. “Os Estados-nação concentravam poder administrativo bem mais efetivamente do que estados tradicionais eram capazes de fazer” (GIDDENS, 1991, p. 59). Ao compreender os desejos e necessidades de uma nação específica, o Estado-nação possibilita uma certa igualdade, colocando todos os indivíduos enquanto horizontais perante a soberania do Estado (GONÇALVES, 2016). Logo, a modernidade é resultante de uma combinação de fatores entre a consolidação e propagação do Estado-nação e também do sistema de produção capitalista (GIDDENS, 1991).

A modernidade implica “[...] um estilo, costume de vida ou organização social que emergiram na Europa a partir do século XVII e que posteriormente se tornaram mais ou menos mundiais em sua influência” (GIDDENS, 2002, p. 8). Segundo este sociólogo, a modernidade é capaz de conectar o global e o local, influenciando na vida cotidiana de milhões de pessoas. Tais características possibilitam uma nova forma de organização social, em que o fluxo de informações, dados e trocas se tornam constantes e, atualmente, instantâneo. Sendo a modernidade intrinsecamente globalizante, devido às possibilidades e características das instituições modernas, diminuindo principalmente as propriedades do tempo e do espaço, possibilita uma fluidez e velocidade de informações, alterando completamente as dinâmicas sociais nacionais.

O processo de transformação social sofre constantemente mudanças, sejam estas positivas ou negativas, dependendo da ótica de quem observa. O século XXI apresenta, enquanto uma de suas características centrais, uma maior fluidez, abertura e cruzamento de fronteiras nacionais; no entanto, não devemos considerar aqui as limitações e restrições impostas por cada Estado em suas fronteiras. Nos últimos trinta anos, devido ao amplo processo de globalização, as migrações aumentaram exponencialmente, sendo, portanto, uma característica elementar do processo de globalização. Castell (2010, p. 32) ressalta que “[...] a migração não é apenas um produto da transformação social, ou uma de suas causas, mas sim parte integral do processo de transformação social”. No mesmo sentido, Nolasco (2016) aponta que os fluxos migratórios são uma das dimensões essenciais do que compreendemos enquanto modernidade.

Assim, as possibilidades analíticas micro e macro também se fazem presentes na sequência da compreensão dos processos migratórios. O olhar para a problemática pode tanto envolver elementos oriundos das estruturas sociais, quanto os elementos das redes sociais e particularidades dos indivíduos e seu núcleo familiar. Logo, as grandes teorias sobre as migrações envolvem desde elementos de atração e repulsão, ligados as condições financeiras e sociais do local de origem e de destino; quanto a manutenção de laços familiares e migrações internacionais onde a principal finalidade é uma reunificação familiar, uma vez que vivenciamos um mundo que produz, constantemente, novas identidades sociais oriundas da própria globalização (FLORES, 2010).

O sistema migratório lusófono

A migração pode ser compreendida através de diferentes vieses analíticos, como ressaltado anteriormente. Por conseguinte, buscamos identificar algumas especificidades e realizar conceitualizações, permitindo, assim, compreendermos os elementos essenciais que compõem a realidade que analisamos. Logo, os sistemas migratórios consistem em:

“fluxos migratórios resultantes de contextos históricos particulares que adquirem uma dinâmica interna que lhes confere as características de um sistema. Tal resulta da interação existente entre vários elementos, incluindo outros tipos de fluxos e um processo e interdependência mais geral. Na prática, a teoria permite identificar um conjunto de regiões ou países que alimentam fluxos migratórios importantes entre si” (PEIXOTO, 2004, p. 27).

O sistema migratório lusófono, aqui abordado, é compreendido pelo espaço lusófono, ou seja, pelos diferentes países que possuem a língua portuguesa como a língua oficial e, por isso, integram a CPLP²⁷. O sistema migratório lusófono tem em suas origens as relações coloniais que foram estabelecidas a partir de uma metrópole, Portugal. A influência dos vínculos estabelecidos, num passado, e a constante transformação das relações entre os países, que perduraram durante séculos, possibilitaram o surgimento e estruturação desse sistema migratório. Portugal, devido a um passado colonial com diferentes países, ocupa um local de protagonismo nesse sistema, possibilitando a criação de um eixo estrutural em que “a dense web of historical, colonial, and cultural, relations between these countries and Portugal further strengths and structures the system” (BAGANHA, 2009, p. 6).

Um sistema migratório também pressupõe algumas condições estruturais sendo:

“1)interacting nation states, particularly interaction brought about by migration; 2) A threshold beyond which migration is considered

²⁷ Comunidade dos Países de Língua Portuguesa - Brasil, Portugal, Timor-Leste, Cabo Verde, Angola, Moçambique, Guiné-Bissau, Guiné Equatorial, São Tomé e Príncipe.

to create a “strong” link between nation states; 3) Receiving countries should have similar patterns of migration linkages, comparable levels of development, and high degree of cultural affinity; 4) Receiving countries should also have similar migration policies and should be linked by strong economic and politic ties, and; 5) For sending countries, the existence, of strong economic, ties, usually of a dependent nature, with specific receiving countries (or country) is more likely and would validate the existence of a system” (BAGANHA, 2009, p. 6).

A existência de uma língua comum é outro fator relevante, não só para a estruturação do sistema migratório lusófono, mas, também, para a sua manutenção, uma vez que “a existência de uma comunidade de língua portuguesa que define a lusofonia e os laços históricos coloniais, é que seriam a base para a compreensão desse movimento” (RAIMUNDO, 2011, p. 205). Há um fortalecimento do sistema migratório lusófono, a partir da preferência dos indivíduos em circular dentro de um contexto internacional, onde a língua não seja uma grande barreira a ser ultrapassada e, concomitantemente, insira-os na Europa.

Apesar da relevância de todos os países no sistema migratório lusófono, Portugal e Brasil possuem um papel de destaque, uma vez que as relações entre os países se diferenciam daquelas estabelecidas entre Portugal e suas demais ex-colônias. O Brasil foi um país de imigração, ou seja, recebeu, em diferentes momentos, fluxos de indivíduos oriundos de diversas regiões do globo e possuía políticas nacionais que incentivavam tal processo.

Portugal, por sua vez, foi historicamente um país de emigração, onde os indivíduos saíam em grandes contingentes do país, não só para os territórios aos quais possuíam relações coloniais, mas, também, para outros no próprio continente europeu. Logo, se faz necessário compreender que ambos os países constituem as bases do sistema migratório lusófono e que Portugal era um país de emigração e o Brasil um país de imigração (BAGANHA, 2009).

A partir dos anos de 1980, uma nova dinâmica surge entre os países precursores do sistema migratório lusófono. O fim do Império Português, que consistiu na descolonização de países no continente africano, e as más condições económicas associadas a inflação no Brasil. Foram esses dois elementos que propulsionaram o surgimento de uma nova dinâmica no sistema migratório lusófono. Baganha (2009) ressalta que o fim do império português gerou um retorno em massa de indivíduos que viviam nas colônias para Portugal, resultando no início de uma rede migratória entre as ex-colônias e Portugal, ampliando, dessa forma, o sistema migratório lusófono que antes era composto por apenas dois países – Brasil e Portugal.

A entrada de Portugal na Comunidade Económica Europeia consistiu num marco para todo o sistema migratório lusófono, gerando não só uma grande expectativa, mas se tornando de fato um país mais atrativo para investimentos, negócios e também com uma maior oferta de trabalho: “after that date, it was country economic development spurred by the structural funds received from the EEC and direct foreign investment that attracted immigrants from the Lusophone countries (BAGANHA, 2009, p. 12).

O sistema migratório lusófono passou por intensas alterações após a entrada dos PALOP²⁸, que intensificaram as dinâmicas das mudanças que já estavam em processo, modificando os papéis dos países dentro desse grupo, confirmando, assim, a flexibilidade e constante mutação do próprio sistema. Angola, por exemplo, ao vivenciar momentos de êxito económico – após sua independência, em 11 de novembro de 1975 –, atraiu investidores, capital, fluxos e pessoas, tornando-se um país atrativo economicamente. Este país acaba assim por adquirir um papel de protagonismo no sistema migratório lusófono – que até então era essencialmente composto apenas pelo Brasil e Portugal. De tal modo, Angola, Brasil e Portugal são os três polos estruturadores do sistema migratório lusófono (GÓIS; MARQUES, 2009). Contudo, ao observar tais alterações de papéis entre os países, ora tendo um predomínio na emissão e ora tendo predomínio na receção, observa-se que

“os países podem ser, por vezes centro, logo para em seguida deixarem de o ser. A centralidade num sistema migratório aparenta uma variável dependente de outras variáveis mais estruturais, como a variável económica ou política, e ser ou não ser o centro não é um acontecimento, mas um processo não linear e multifatorial” (GÓIS; MARQUES, 2009, p. 215).

O contexto político e económico mundial influencia diretamente os papéis dos países no panorama migratório; é o caso do Brasil que, até a crise económica global de 2008, possuía um intenso fluxo imigratório para Portugal. Posteriormente, com a crise económica agravada na Europa, notou-se uma inversão, onde o Brasil volta a ser um país recetor. Dessa forma, podemos observar que o sistema migratório lusófono, apesar de possuir regras e padrões pré-estabelecidos, não é inflexível ou imutável, ou seja, está sujeito a modificações temporárias, até mesmo a uma inversão dos fluxos (BAGANHA, 2009).

Portanto, os países que compõem a CPLP vivenciam diferentes realidades económicas e em diferentes medidas enviam e/ou recebem imigrantes, estudantes, igrejas, remessas,

²⁸ Países Africanos de Língua Oficial Portuguesa: Angola, Moçambique, Cabo-Verde, Guiné Bissau, Guiné Equatorial e São Tomé e Príncipe

chamadas, entre outros, contexto esse em que Portugal adquire uma maior centralidade, pois

“Os fluxos migratórios em massa para Portugal aconteceram com a descolonização em meados da década de 70, primeiro como movimento politicamente induzido (com o auge dos retornados, provenientes principalmente de Angola e Moçambique) e depois como migração económica, com os motivos políticos e os conflitos a desempenharem papel relevantes” (PEIXOTO; ROCHA; TOLENTINO, 2011, p. 34).

No atual cenário, podemos notar que Portugal está novamente no centro do sistema migratório lusófono, mas também está inserido em outros, evidenciando, assim, a pluralidade dos diferentes fluxos, não só migratórios, mas também culturais, capitais, entre outros. Dessa forma, diferentes países fazem parte de diferentes sistemas migratórios, ressaltando, assim, numa multiplicidade de tais processos que, por vezes, podem não possuir nenhuma relação histórica cultural, identitária ou linguística, tal como Portugal que

“[...] tem participado de forma estrutural e ao longo de mais de um século em diferentes sistemas migratórios (europeu, africano, sul e norte-americano), sendo por isso, relevante contextualizar o lugar que o país ocupa nesses sistemas migratórios em diferentes momentos e procurar analisar a relevância deste posicionamento para a compreensão das dinâmicas das migrações na contemporaneidade” (GÓIS; MARQUES, 2009, p. 215).

Dessa forma, observa-se que existe um consolidado sistema migratório lusófono, estabelecido a partir das relações coloniais. Historicamente, as relações foram se alternando, sendo que em diferentes momentos os países adquiriram díspares posições e relevâncias nesse sistema; porém, Portugal, no atual contexto, mantém-se enquanto o país central, logo é aquele que mais recebe fluxos de imigrantes, por ser a economia mais atrativa.

Migração entre Brasil e Portugal

Inseridos no sistema migratório lusófono, o Brasil e Portugal possuem uma relação ainda mais dinâmica do que quaisquer outros países inseridos nesse sistema. Sabe-se que, há mais de 500 anos, existe uma forte relação, em vários domínios, entre esses países. A relação política, diplomática, económica, cultural e entre os cidadãos e os governos vêm passando por constantes mudanças e percepções, que acompanham os diferentes tempos e processos históricos ligados não só aos dois países, mas também ao contexto global. A relevância de uma abordagem histórica e que dialogue com todos os processos migratórios existentes entre os países se faz necessária, até mesmo para que aconteça “[...] um despertar da relação entre Brasil e Portugal, como se tivesse sido sempre amigável, desconsiderando as sequelas

deixadas na sociedade brasileira pela colonização, a exploração e as desigualdades raciais e sociais” (FRANÇA; PADILLA, 2018, p. 23).

As múltiplas relações, diretamente relacionadas aos processos migratórios, inicialmente estabelecido pelos portugueses que migram para o Brasil, influenciam e atravessam a história dos dois países, sendo tal discussão impermeada de especificidades e problemáticas (ROCHA-TRINDADE, 2009). A migração para o Brasil inicia-se dentro de uma conjuntura especial, de uma estrutura anterior a própria economia capitalista, onde a migração forçada de africanos – para trabalharem na monocultura da cana de açúcar ou no café – demarcaram a força de uma economia colonial, sinalada pela migração de mão de obra (BAENINGER, 2012). As problemáticas migratórias entre Brasil e Portugal estão inseridas em diferentes eixos analíticos e, ao buscarmos tal compreensão, ainda nos anos iniciais da relação entre estes dois países, notamos que a migração também tem uma abrangência histórico-social (BAENINGER, 2012).

Igor José Machado (2006) ressalta que a imigração dos brasileiros em Portugal é uma dualidade, ainda representando antigas relações que remetem à colonização, mas também envolvidas por novidades.

“As identidades brasileiras construídas a partir da experiência da imigração são distintas entre si, cortadas por: 1) questões de classe entre a população imigrante, 2) por questões de temporalidade da imigração, 3) por questões de gênero e sexualidade, 4) de ascendência portuguesa (por sua vez diferenciada por graus diferentes de ascendência), 5) por questões de cor/raça, 6) por questões de ocupação no mercado de trabalho, 7) por questões de origem regional e, finalmente, 8) questões de religião, entre outras possíveis.” (MACHADO, 2006, p. 126).

A partir da independência do Brasil, surge um impedimento para a livre circulação entre os dois países; o rompimento da relação de colônia e metrópole resulta numa mudança de estatuto: os brasileiros a residir em Portugal e os portugueses que residiam no Brasil se tornam imigrantes. Tal situação, estabelecida há séculos, permanece desde então, tendo sido intensificada ainda mais com os acordos econômicos e geopolíticos dos últimos 60 anos.

Atualmente, faz-se necessário enfrentar um longo processo burocrático para a entrada e permanência nos respectivos países. Vivencia-se uma outra lógica de circulação e pertença a nível global, pois incontáveis são os acordos e tratados que possibilitam uma maior ou menor exigência para transitar em diferentes territórios. O fato de Portugal fazer parte da União Europeia faz com que seja exigido ao cidadão brasileiro um passaporte válido, ou

seja, um documento de identificação específico para viagens, emitido pelo governo brasileiro; porém, apenas para fins de turismo e cuja permanência não seja superior a 90 dias²⁹. Após tal período, os processos burocráticos de regularização da permanência no país são outros, possuindo diferentes condições e exigências para os casos existentes.

O contexto político da União Europeia possibilita, após a regularização de qualquer cidadão em um dos países membros, transitar livremente pelas fronteiras internas, sem a necessidade de autorização prévia. No entanto, tal liberdade é aplicada apenas dentro do Espaço Schengen³⁰, que é constituído por 26 nações, em sua grande maioria pertencentes a União Europeia.

No mesmo sentido, observa-se que Portugal possui múltiplas pertenças, uma vez que está inserido na União Europeia. Porém, compartilha de outros sistemas e acordos que são resquícios ainda do Império Português, tal como o sistema migratório entre os países lusófonos, citado anteriormente, e que está em constante modificação, devido aos laços e relações entre os países lusófonos. Contudo, Bógus (2007) ressalta que a migração dos brasileiros para Portugal é motivada também por “[...] ser considerado país-irmão, com proximidade linguística e cultural, o que tem favorecido de maneira crescente a busca daquele país (Portugal) como área de destino” (BÓGUS, 2007, p. 41).

Reconhecemos e valorizamos a discussão sobre os processos migratórios, num prisma alargado e que seja capaz de abordar os fluxos em ambos os países, inclusive o fluxo de portugueses para o Brasil, que existiu por séculos. Contudo, considerando o caráter sociológico e o recorte temporal deste trabalho, optamos por desenvolver a nossa discussão apenas a partir da década de 1970, privilegiando, deste modo, a história mais recente acerca da migração entre os dois países, principalmente daquela em que Portugal se torna o destino migratório de centenas de milhares de brasileiros.

“Beneficiando de antigas relações estabelecidas durante a colonização e especialmente durante o longo período da moderna emigração transatlântica portuguesa, que vai de meados do século XIX, até finais dos anos 50 do século XX, a imigração do Brasil para Portugal começou como um movimento limitado de contracorrente que incluía alguns profissionais qualificados [...]” (MALHEIROS, 2007, p. 16).

²⁹ Informações obtidas no site do Serviço de Estrangeiros e Fronteiras <https://imigrante.sef.pt/entrada-em-portugal/> acesso em: 05 de Abril de 2020.

³⁰ Para mais informações sobre o Espaço Schengen consultar https://ec.europa.eu/home-affairs/sites/homeaffairs/files/e-library/docs/schengen_brochure/schengen_brochure_dr311126_pt.pdf acesso em 05 de Abril de 2020.

Ao delimitarmos a análise dos processos migratórios estamos claramente optando por uma divisão teórica/analítica já existente e amplamente utilizada, acerca das migrações de brasileiros para Portugal, compreendendo assim as diferentes características dos fluxos migratórios ao longo dos últimos 50 anos. Uma vez que “embora recente, a imigração para Portugal regista já duas vagas caracterizadas por um conjunto de traços distintivos” (MALHEIROS, 2007, p. 32).

A primeira vaga migratória, como é intitulado o fluxo inicial, é compreendida a partir dos anos de 1970 até o final da década de 1990 (FRANÇA; PADILLA, 2018). Contexto social e económico de transição e grande crescimento para Portugal

“[...] especialmente após a adesão, em 1986 à UE, tornou Portugal mais interessante para o investimento estrangeiro, incluindo o brasileiro. Por conseguinte, alguns profissionais qualificados acompanham as firmas brasileiras que se estabelecem em Portugal nesse período” (MALHEIROS, 2007, p. 25).

“A modernização da economia, posterior a 1986 com adesão à (então) CEE, testemunhou a entrada tanto de imigrantes qualificados como de não qualificados. O aumento do investimento estrangeiro foi responsável pelo fluxo de gestores técnicos ligado às empresas transnacionais (PEIXOTO; FIGUEIREDO, 2007, p. 89).

Essa realidade corresponde a um tipo específico de imigrantes oriundos do Brasil. A primeira vaga é um fluxo migratório de pequena escala, correspondendo a poucos indivíduos, composta por pessoas profissionalmente qualificadas, tais como dentistas, advogados, informáticos e publicitários, que encontraram no mercado de trabalho português uma realocação equivalente as suas qualificações (FRANÇA; PADILLA, 2018). Essa fase atravessa diferentes momentos políticos e económicos do Brasil, como a instabilidade económica e tentativa de controle da inflação, além da entrada de Portugal para o bloco da Comunidade Económica Europeia, influenciando, deste modo, as diferentes dimensões culturais, políticas e sociais (PINHO, 2007).

Os elementos característicos, que mais tarde veio a ser compreendido como primeira vaga, apontam que a imigração brasileira teve uma composição associada a trabalhadores qualificados e empresários. Além disso, as notícias espalhadas pelos meios de comunicação social nunca expunham os altos custos de todo o processo migratório, justamente pelo direcionamento das informações para um público específico com maior poder e possibilidades financeiras (PINHO, 2007).

Bógus (2007) aponta alguns indicadores, obtidos através de dados oficiais do INE, onde conclui-se que, entre os anos de 1980 e 1990, os brasileiros consistiam no grupo imigrante com maior escolaridade em Portugal, resultando que:

“[...] 28,4% eram profissionais liberais, 27,3% estudantes, 16% encontravam-se alocados em empregos de média qualificação (técnicos, empregados de escritórios, bancários, 10,3% trabalhavam como professores e apenas 5,3% em setores não qualificados, incluindo o da construção civil” (BÓGUS, 2007, p. 50).

Tais dados reforçam as características principais da primeira vaga e legitimam uma melhor inserção profissional dos brasileiros, característica esta que deixou de predominar ao longo dos anos e da intensificação das migrações dessa população para Portugal. Em seguida, por um curto período, ocorre uma desaceleração deste processo migratório. Posteriormente, há uma retomada do crescimento das migrações de brasileiros para Portugal, mas com outras características, iniciando assim a segunda vaga, em que...

“A desaceleração do crescimento económico, em meados dos anos 90, levou a uma diminuição das entradas. O novo ciclo de expansão do final dos anos 90 levou a nova intensificação dos fluxos—que, perante os novos enquadramentos legais (espaço Schengen) e as novas redes organizadas, atingiu números até então desconhecidos” (PEIXOTO; FIGUEIREDO, 2007, p. 89).

A segunda vaga tem início no final dos anos de 1990 (FRANÇA; PADILLA, 2018; MACHADO, 2014; MALHEIROS, 2007). O início do novo milênio traz diferentes e novas características acerca dos processos migratórios e dos indivíduos migrantes. Ao contrário da primeira, a segunda vaga compreende um aumento no número de indivíduos e é composta predominantemente por profissionais de serviços, ou seja, indivíduos que vêm para ocupar postos de trabalhos não qualificados: “[...] ligados principalmente à hotelaria, eram quase todos garçons, trabalhadores de restaurantes, churrasqueiros, etc”(MACHADO, 2014, p. 231).

A segunda vaga representa “uma tendência a feminização, marcada por uma inserção laboral precária e desajustada aos níveis de qualificação” (FRANÇA; PADILLA, 2018, p. 3). É marcada também pelo número elevado de indivíduos que migram para Portugal, provocando uma inserção mais precária destes migrantes no mercado de trabalho e exercendo funções abaixo das qualificações que possuem. Esse contexto é impermeado por uma precarização do serviço, pois

“os brasileiros da 2ª vaga tem encontrado mais oportunidades de emprego em tarefas não qualificadas, incrementando-se o desajuste entre as qualificações possuídas e as qualificações necessárias para a prática de certas profissões em sectores como a construção civil” (MALHEIROS, 2007, p. 28),

“[...]os emigrantes sujeitam-se a qualquer tipo de trabalho, na esperança de obter melhores colocações em momento posterior” (BÓGUS, 2007, p. 40).

A presença e direcionamento dos brasileiros da segunda vaga para os grandes centros urbanos, como Lisboa e Porto, evidenciam outro caráter dessa vaga migratória sendo

“[...] um indicador direto de uma imigração mais laboral, uma vez que Lisboa é o mercado de trabalho mais dinâmico e diversificado do país, com características urbanas, e não foi, em termos relativos o local central na história da emigração portuguesa para o Brasil” (MALHEIROS, 2007, p. 21).

Ou seja, a segunda vaga, em suas características mais acentuadas, não atrai indivíduos que vem recuperar um passado histórico ou mesmo em busca de viver suas ancestralidades. Na verdade, revela o caráter da real necessidade laboral e económica. Nesse período, os brasileiros se tornam a maior comunidade migrante em Portugal. Porém, desperta-se um imaginário colonial em que os brasileiros, enquanto ex-colonos, são subalternos, inferiores e ignorantes, além de estereotipar as mulheres através de uma hipersexualização (FRANÇA; PADILLA, 2018).

Portanto, a dinâmica migratória e económica de Portugal – já inserido no bloco económico europeu – resulta numa flexibilização da legislação trabalhista, impulsionando a falta de interesse de cidadãos nacionais em se inserir em alguns segmentos do mercado de trabalho, especialmente aqueles com menores remunerações e sem vínculos contratuais, relegando tais ocupações para as populações migrantes. O mercado de trabalho para os/as brasileiros/as, além da limpeza e da construção civil, está diretamente associado a “simpatia” e a “alegria”, características estas supostamente úteis no comércio e na restauração (PEIXOTO; FIGUEIREDO, 2007). Machado (2014) aponta o surgimento desse mercado através de uma perspectiva étnica e até mesmo da construção identitária dos brasileiros, reconhecendo-os e classificando-os enquanto animados, recetivos e portadores de uma simpatia cativante e atrativa, “... nos permite que hoje se fale em algo como um nicho étnico para brasileiros no mercado de trabalho português” (MACHADO, 2014, p. 231). Dessa forma,

“A natureza claramente contrastante das duas vagas de imigração surge evidente. As ocupações profissionais da população brasileira em Portugal são quase imediatamente opostas, em 1991 e 2001. De um preenchimento de lugares mais elevados na pirâmide profissional, em 1991, com relevo para os empregados qualificados e semiquualificados dos serviços e os quadros superiores e técnicos, passamos para uma ocupação de alguns dos estratos mais baixos, em 2011, com relevo para os operários industriais e os empregados de serviços, sempre com aumento da fração de não-qualificados” (PEIXOTO; FIGUEIREDO, 2007, p. 98).

Portanto, observa-se que a migração brasileira, apesar de se beneficiar de alguns acordos bilaterais³¹ de regularização dos trabalhadores, ou mesmo do Estatuto de Direitos e Deveres³², cria uma aproximação entre os indivíduos, sendo também os brasileiros o grupo com maior facilidade de integração (MALHEIROS, 2007). Sendo assim, a imigração brasileira, em grande medida, vem sendo incorporada as necessidades, as evoluções, retrações e estagnações da economia não só de Portugal, mas também do Brasil. Dessa forma, a segunda vaga se diferencia pelo aumento no número de migrações, pela precarização dos trabalhadores e traz em si novos e interessantes elementos, como o aumento de evangélicos, o aumento das migrações de mulheres, de estudantes e também de aposentados.

“A migração brasileira consolidou uma população em Portugal que permanecerá nesse país apesar da crise, principalmente por ter se entranhado no tecido social português: ainda veremos reunificações familiares e movimentos que contrariam a lógica económica, simplesmente porque Portugal se tornou a casa desses brasileiros” (MACHADO, 2014, p. 233).

A partir de 2017, com o retorno da melhoria da economia de Portugal, a migração de brasileiros ganha novamente força e projeção nos meios de comunicação social. Trata-se de jovens, empreendedores e pessoas de classe média, que buscam maior segurança e qualidade de vida, trazendo também investimentos financeiros. Outros aspetos que contribuem para o aumento da migração dos brasileiros com destino a Portugal estão associados a instabilidade política, que afeta a economia e a segurança pública, áreas estas que se tornaram ainda mais frágeis após o ato de ‘impeachment’ da presidente Dilma Rousseff³³.

Os processos migratórios

Apesar das ligações históricas, nomeadamente dos processos migratórios entre Brasil e Portugal, a localização geográfica e acordos comerciais vigentes impedem a livre circulação entre os dois países, sendo necessária a realização de um procedimento burocrático para a entrada de brasileiros em Portugal, onde tal processo se torna ainda mais complexo caso

³¹ Os acordos bilaterais entre Brasil e Portugal possuem um amplo histórico que pode ser consultado na Tese de Maria João da Silva Oliveira (2013).

³² Tratado de amizade, cooperação e consulta entre a República Portuguesa e a República Federativa do Brasil, celebrado em Brasília, em 1971. Para mais informações consultar <http://cglisboa.itamaraty.gov.br/pt-br/estatuto-de-igualdade-de-direitos.xml> acesso em 07 de Abril de 2020.

³³ Ver: Por que gritamos golpe? Para entender o impeachment e a crise política do Brasil (LOWY, 2016).

haja uma permanência no país – seja enquanto estudante, trabalhador, investidor ou aposentado.

De acordo com o Instituto de Pesquisas Data Folha³⁴, em 2018, 62% da população de jovens brasileiros gostariam de deixar o país, sendo Portugal o segundo destino mais escolhido – perdendo apenas para os Estados Unidos da América. É importante ressaltar que este valor representa cerca de 70 milhões de brasileiros. Concomitante a este desejo de parte significativa da população, o SEF- Serviço de Estrangeiros e Fronteiras aponta que residem em Portugal mais de 80 mil brasileiros³⁵. Porém, este número pode ser ainda maior se considerarmos os que vivem de forma indocumentada no país ou que estão em fase de solicitação de documentos.

Os jovens, sujeitos ativos do nosso estudo, vivenciaram diferentes situações e contextos familiares, profissionais, pessoais e religiosos antes de chegarem a Portugal. Os 14 jovens entrevistados apresentam diferentes histórias de vida, uma vez que as condições sociais, culturais e económicas são distintas entre eles, porém nos fornecem elementos para compreendermos os processos migratórios e suas implicações. Buscamos criar categorias migratórias a partir da análise dos percursos de vida dos jovens, identificando proximidades de experiências, motivações e perspectivas com o processo migratório para Portugal.

Portanto, diferentes serão as teorias que nos auxiliarão a compreender e analisar alguns elementos pertinentes nas histórias de vidas dos interlocutores entrevistados, uma vez que as motivações, as condições sociais e as inserções no país recetor não são lineares, nem mesmo igualitárias para todos.

Migração e trabalho

Os processos migratórios inquestionavelmente relacionam-se também com o trabalho e busca por maiores/melhores rendimentos. O indivíduo que sai de seu país de origem, independentemente da motivação, em determinado momento exercerá alguma atividade remunerada, necessária até mesmo para garantir a sua manutenção. Recorrendo a teorias clássicas a respeito das migrações, o fator económico constitui um importante elemento impulsionador para deixar o país de origem, em busca de um outro que exerça algum tipo de atração, tal como evidenciaremos na história de vida de três jovens, sujeitos desta pesquisa.

³⁴ Disponível em < <https://www1.folha.uol.com.br/quotidiano/2018/06/se-pudessem-62-dos-jovens-brasileiros-iriam-embora-do-pais.shtml>>. Acesso 03 de maio de 2019.

³⁵ Informações obtidas através do Relatório de Imigração, fronteiras e asilo de 2017. Disponível em: <https://sefstat.sef.pt/Docs/Rifa2017.pdf>. Acesso em 30 de outubro de 2018.

A migração relacionada principalmente ao trabalho é uma temática estruturante e amplamente debatida em diversificadas teorias migratórias: a economia neoclássica, os fatores ‘push-pull’, teorias da dependência e desenvolvimento desigual, migrações no processo de desenvolvimento mundial, constituem umas das principais abordagens relacionadas a migração, trabalho, desenvolvimento e capitalismo. Todas essas teorias possuem suas especificidades e críticas, sendo algumas mais adequadas para uma análise macrossociológica, já outras para uma compreensão microssociológica, enfatizando assim a pluralidade das possibilidades analíticas (PEIXOTO, 2004).

O clássico modelo ‘push-pull’ possui uma ênfase nas questões económicas, de desenvolvimento, industrialização e urbanização, sendo prioritariamente regido por uma lógica de atração e repulsão. Nesse modelo de compreensão das migrações, é observada uma congruência das condições de vida do indivíduo no local de origem, em que a melhoria das condições financeiras é primordial na migração. As condições e possibilidades de trabalho e renda do local de destino constituem enquanto um elemento atrativo nessa teoria; ou seja, o indivíduo analisa a condição de vida no local de origem e as possibilidades que oferecem o local de destino, buscando sempre uma melhoria (ROCHA-TRINDADE, 1995).

“O modelo dos fatores push-pull coloca em confronto dois lugares com patamares de desenvolvimento socioeconómico desiguais. A noção de push aplica-se ao local de origem do migrante, e tem subjacente a ideia de que as condições de vida aí existentes são precárias ou de baixa qualidade, empurrando os indivíduos para fora de seu país. Por outro lado, a noção de pull, aplica-se ao local de destino, referindo-se às condições de vida satisfatórias e atrativas existentes noutros países, capazes de atrair os indivíduos. O modelo push-pull baseiam-se em duas noções essenciais: a) em primeiro lugar, oferecem uma imagem do mundo dividida por fronteiras nacionais, sendo a migração um acontecimento que se realiza entre atores políticos que se autocontrolam; b) em segundo lugar, tendem a atribuir às áreas emissoras características opostas às que se observam nos países recetores” (NOLASCO, 2016, p. 16).

Como foi ressaltado sobre tal modelo, “a existência de fatores que levam a uma rejeição da região de origem – fatores de ordem económica, social ou política – e outros que promovem o apelo da região de destino, é determinante” (PEIXOTO, 2004, p. 15).

“This simple, indeed simplistic, model conceives of migration as driven by a set of push factors operating from the region or country of origin (poverty, unemployment, landlessness, rapid population growth, political repression, low social status, poor marriage prospects etc.), and pull factors operating from the place or country of destination (better income and job prospects, better education and welfare systems, land to settle and farm, good environmental and living conditions, political freedom etc.)” (KING, 2012, p. 13).

Portanto, a teoria ‘push-pull’ liga-se a diferentes elementos das condições económicas e materiais e também de centro-periferia (FLORES, 2010), sendo característica de um contexto da economia neoclássica, onde considera-se que o indivíduo realiza uma escolha exclusivamente racional, onde

“[...] the result is that workers move from low-wage to high-wage economies. In doing so, however they change the dynamics of supply and demand for labour in both places, leading ultimately to the elimination of wage differentials, and therefore of migration too” (KING, 2012, p. 15).

A discussão acerca dos brasileiros que migram para Portugal, perspetivando uma inserção profissional, melhores salários e qualidade de vida é longa, uma vez que tal relação migratória é antiga e tem seus ciclos renovados constantemente (BÓGUS, 2007). Porém, ao buscarmos analisar as histórias de três sujeitos desta pesquisa, observamos, claramente, uma forte relação de fatores ‘push-pull’, onde há incontáveis elementos, elencados pelos jovens para sair do Brasil e incontáveis elementos que os atraem para Portugal, possibilitando, assim, um protagonismo do próprio indivíduo, em sair e se propor a tal mudança.

O indivíduo, no contexto de teorias neoclássicas – que vieram na sequência do modelo ‘push-pull’ –, é dotado de uma suposta racionalidade, individualismo e liberalismo, sendo um ser completamente liberto, onde busca sempre obter os maiores resultados com os menores investimentos, sendo a migração uma possibilidade de maximizar tais rendimentos em países onde a questão salarial seja mais vantajosa (NOLASCO, 2016).

Tais teorias, ao considerarem o sujeito enquanto racional e livre para buscar melhores oportunidades, exclui uma gama de fatores que atravessam as histórias de vidas dos migrantes, uma vez que apesar de possuírem condições sociais e de não estarem em estado de pobreza, ainda assim opta pela migração, porém levando em consideração um outro conjunto de fatores, presentes, por exemplo, nas histórias de Nuno, Hugo e Guilherme, uma vez que todos esses jovens possuíam condições de vida razoáveis no país de origem, tendo até mesmo recursos financeiros para cruzar as fronteiras – procedimento este que demanda uma quantia financeira considerável.

“[...] para sair de um país e ir residir noutra não basta querer ou ter motivos para o fazer, é necessário também poder fazê-lo, sendo que as múltiplas barreiras à circulação de pessoas, erguidas pelos países recetores, são uma explicação para a limitada mobilidade internacional entre zonas pobres e ricas do globo” (NOLASCO, 2016, p. 19).

Nuno

Oriundo de Itabuna, interior da Bahia, Nuno chegou em Lisboa acompanhado de sua esposa, em setembro de 2018. A infância e adolescência foram marcadas por diversas mudanças de cidade, uma vez que o divórcio dos pais acarretou na mudança da mãe para o interior de São Paulo, seguido de alguns meses em Minas Gerais e depois o retorno para São Paulo. As dificuldades financeiras sempre se fizeram presentes na vida dele, tendo o mesmo que abandonar os estudos para ajudar no sustento da família, ainda em sua adolescência: “tive sempre de trabalhar muito, nossa família vivia numa situação muito precária”³⁶. As dificuldades que ele e a família passaram foram sempre superadas com trabalho e esforço de todos, principalmente o de sua mãe. O jovem, que concluiu o ensino secundário e, posteriormente, entrou na licenciatura em Direito, não conseguiu se manter enquanto estudante, uma vez que as demandas do trabalho eram demasiadas.

O desejo de migrar para outro país começou em 2013, quando teve contato com dois pastores evangélicos, que residiam nos Estados Unidos; porém, “naquela altura, eu não tive nenhum apoio para migrar, minha ex-namorada não me apoiava, então fui desmotivando, apesar de já ter tirado o passaporte”. Além disso, os custos do bilhete (passagem), visto e outras documentações necessárias foram desmotivando-o a arriscar uma migração, pois são muitas as exigências para os cidadãos brasileiros entrarem nos Estados Unidos.

No ano de 2012, o irmão mais velho de Nuno vem para Portugal com a família, intencionando fundar aqui uma comunidade religiosa – uma vez que já era pastor no Brasil. Porém, só em 2016, Nuno decide migrar para a Europa, especificamente para Portugal; o irmão o convida a vir para este país, também para auxiliá-lo na igreja. Após algumas buscas e trocas de informações com os amigos, ele decide migrar:

“Portugal seria um bom local... bom no sentido de trabalho, pois estes eram mais rentáveis e de qualidade de vida... além de uma maior qualidade de vida, melhor educação para o meu filho, segurança... e pelo lado espiritual também acreditava que havia um propósito em vir pra cá. No Brasil tinha que “ralar” muito, pra ter poucas coisas... e ainda assim não ter, nem de perto, uma vida tal como queria ter, tem que percorrer um longo caminho, aqui eu já imaginava que conseguiria ter muito mais, em pouco tempo”³⁷.

Todo o processo de migração se iniciou no ano de 2016, quando decide vender todos os bens que possuía – bens estes providos através do trabalho do jovem e de sua esposa –,

³⁶ Testemunho retirado da entrevista realizada no dia 5 de agosto de 2019.

³⁷ Testemunho retirados da entrevista realizada no dia 24 de outubro de 2019.

intencionando, desta forma, levantar dinheiro necessário para a documentação e custear as primeiras semanas em Portugal. O planeamento para o processo migratório durou em torno de dois anos. Porém, na reta final, como relata:

“terminamos de vender um loteamento em Minas Gerais, conseguimos o dinheiro para vir para Portugal, e minha esposa descobriu que estava grávida, porém as nossas passagens já estavam compradas desde o início do ano... Decidimos vir para Portugal com dois dias de antecedência, ou iríamos perder tudo, pois não contávamos com essa gravidez”³⁸.

Após organizarem os últimos detalhes, tais como as malas que compraram um dia antes da viagem, o casal chegou na cidade de Lisboa e foram recebidos pelo irmão de Nuno, que os levou diretamente para a região de Almada, localidade onde residem até hoje.

Hugo

Oriundo de Recife, capital do estado de Pernambuco, Hugo chegou em Lisboa, em Agosto de 2018. O processo migratório, em partes, ocorreu devido a migração de sua mãe, que ocorreu em Agosto de 2017, após o divórcio com o pai do jovem. Para a mãe de Hugo a migração significou uma possibilidade de abandonar a vida que levava em Recife e a busca de novas oportunidades em outro país, onde Portugal foi a opção escolhida, exclusivamente por ser um país de língua portuguesa. O processo migratório da mãe de Hugo foi elaborado e vivenciado sem o auxílio de nenhum conhecido, pois chegou no país sozinha, sem nenhum tipo de indicação ou referência.

Hugo, que estudava Direito numa faculdade privada em Recife, nunca tivera um trabalho formal, pois auxiliava o pai no pequeno empreendimento comercial: “três vezes por semana, ia com meu pai na distribuidora, buscar frutas e verduras, era um trabalho de três horas, mais ou menos, e o comércio fica no mesmo prédio da minha casa”³⁹. O jovem era totalmente dependente dos pais – todo o dinheiro que necessitava e todos os bens que possuía foram oferecidos pelos pais, intencionando assim que ele priorizasse os estudos. A migração acumula alguns fatores impulsionadores, tais como: o término de um relacionamento; decepção com a licenciatura em Direito; e desejo de ter um trabalho e ser independente, financeiramente.

³⁸ Testemunho retirado da entrevista realizada no dia 24 de outubro de 2019.

³⁹ Testemunho retirado da entrevista realizada no dia 19 de outubro de 2019.

A pretensão de sair do Brasil era algo que já existia na vida deste jovem: “desde adolescente eu tinha um sonho de morar na Europa ou Estados Unidos... sempre quis morar num país de primeiro mundo e já que minha mãe estava aqui foi mais uma porta aberta pra isso”⁴⁰. A possibilidade de migrar, para junto da mãe, consistia numa chance de “dar um ‘restart’ na vida, de recomeçar tudo novamente, mas em outro país, sem a violência do Brasil e fora a parte econômica também, as coisas aqui são bem mais baratas do que no Brasil...”⁴¹.

A migração também consistia numa possibilidade de maior independência, pois vir morar em Portugal significava “querer coisas novas para a minha vida, ter a minha independência, mesmo que a minha mãe já estivesse aqui, era tentar uma coisa nova, viver uma aventura”⁴². Em poucas semanas – após tomar a decisão de migrar e ter a aprovação dos pais – ele resolveu as pendências acerca da faculdade e partiu rumo a Portugal e ao chegar em Lisboa foi recebido pela sua mãe.

Guilherme

O jovem Guilherme chegou em Portugal, em Junho de 2019, diretamente na cidade de Lisboa. O processo migratório foi motivado exclusivamente pela busca de oportunidades em equipas (times) de futebol em Portugal. Filho de pais divorciados, ele residia com o irmão numa casa própria na cidade de Recife. Tinha começado a trabalhar desde muito cedo e aos 14 anos já auxiliava os pais com as despesas da casa. O seu salário de estagiário na Prefeitura (Câmara Municipal) de Recife era crucial para o sustento da família. Guilherme não chegou a ingressar no ensino superior, porém se formou em dois cursos técnicos – inicialmente em eletrônica e depois em administração -, formações que possibilitaram uma colocação de auxiliar administrativo numa empresa.

A migração consistia num sonho: “sempre tive vontade de morar fora, de vir para a Europa jogar futebol... desde uns dois anos atrás”⁴³. Aos sete anos de idade, entrou numa escola profissional de futebol, progrediu para equipes profissionais e chegou mesmo a integrar alguns times de base. Porém, no último não teve seu contrato renovado e optou por dedicar-se exclusivamente aos estudos, iniciando assim os cursos técnicos que cursara.

O contato com o futebol voltou a fazer parte da sua vida após a conclusão dos estudos; tinha iniciado alguns jogos informais com alguns conhecidos da região em que residia. Nesse contexto, acaba conhecendo um homem que lhe questionou a respeito da possibilidade de

⁴⁰ Testemunho retirado da entrevista realizada no 21 de julho de 2019.

⁴¹ Testemunho retirado da entrevista realizada no 19 de outubro de 2019.

⁴² Testemunho retirado da entrevista realizada no 19 de outubro de 2019.

⁴³ Testemunho retirado da entrevista realizada no dia 4 de outubro de 2019.

vir para a Europa, tentar jogar futebol, fazendo a ponte com outro profissional da área que já estava no país. Logo, o jovem começou a cogitar a mudança, uma vez que tinha já condições financeiras que lhe possibilitavam tal tentativa: “meu pensamento não era em trabalho, mas sim jogar futebol, conseguir tentar um clube aqui, um contrato ou algo do tipo, no Brasil eu não estava tendo oportunidade, e aqui eles gostam muito de brasileiros no futebol”.

Em três meses, organizou todos os documentos, estabeleceu o contato com o “olheiro” que lhe foi indicado para que, assim que chegasse em Portugal, pudesse receber as orientações iniciais. Ao chegar a Lisboa, foi direto para um alojamento, pois não conhecia ninguém e nem teve nenhum auxílio. Em seguida, teve contato com o profissional que lhe foi recomendado no Brasil:

“conversei com o empresário daqui de Portugal, mas ele me disse que já tinha a equipe fechada, disse pra ter paciência, pois logo apareceria algum time, e que seria assim devagar e que eu deveria ir procurar um emprego e continuar jogando e trabalhando”.

Migração e Fé

A questão migratória associada a religião é uma antiga problemática de investigação sociológica. Inúmeros são os líderes de tradições religiosas históricas que vivenciaram alguma forma de migração, possibilitando uma reinterpretação simbólica do sagrado e da migração (MARINUCCI, 2012b). Neste trabalho já apresentamos as questões referentes a transnacionalização religiosa, porém esta está diretamente associada a uma organização religiosa em específico ou mesmo a um acordo entre diferentes igrejas, para enviarem missionários e iniciarem uma obra em outro país. Buscando um certo distanciamento, para discutirmos acerca da migração enquanto um projeto pessoal e apoiado em um caráter religioso – ou mesmo um projeto religioso que se faz dominante na vida do jovem –, é que explicitaremos o contexto de migração de Jonas, Daniel e Afonso. Os jovens que serão aqui abordados possuíam uma prática religiosa assídua – ainda no Brasil – e apontam que a migração foi concebida, primeiramente, enquanto um plano de Deus para a própria vida.

A prática religiosa e a própria figura de um Deus soberano surgem constantemente nas narrativas dos jovens enquanto um elemento que produz sentido e exerce uma função de fornecer inspiração, motivação, força e resiliência. Segundo eles, diversas são as mensagens que recebem de Deus, seja através dos sonhos ou de profecias evidenciadas por outras pessoas. Logo, constrói-se não só um suporte para a saída do Brasil, mas também a força de adaptação e sobrevivência num outro país. Faz-se notório o poder simbólico exercido pela

religião, que tem como principal função, nesse contexto, impulsionar os jovens, através da fé, a realizarem um processo migratório.

“A dimensão religiosa, portanto, torna-se uma preciosa ferramenta de reinterpretação da realidade, na tentativa de conciliar o presente e o passado, num complexo e sofrido processo de “negociação identitária”. Antes que a fuga, portanto, o recurso à religião visa o enfrentamento simbólico da realidade” (MARINUCCI, 2012b, p. 8).

A prática religiosa, aqui relacionada diretamente a fé individual dos jovens, ultrapassa as próprias fronteiras de uma determinada instituição religiosa, como relatado por Daniel, Jonas e Afonso. Para Hervieu-Léger (2015), o peregrino constitui-se a partir das próprias modificações do campo religioso contemporâneo, onde as trajetórias individuais fundem-se com as trajetórias religiosas, constituindo, assim, um caminho dotado de um sentido – no caso dos jovens sendo: evangelizar a europa, trazer a palavra, ser líder de um grande ministério, ganhar vidas para cristo, entre outras.

Os jovens, enquanto peregrinos, estiveram (e ainda estão) em movimento, evidenciando o sentido religioso que dão as próprias escolhas, recursos e disposições vivenciadas. Nota-se em suas trajetórias que as dificuldades enfrentadas, as angústias vividas e as incertezas atravessadas tornam-se elementos de uma narrativa coerente, logo que corresponde justamente a constante construção e (re)construção biográfica do peregrino em movimento (HÉRVIEU-LÉGER, 2015).

Apesar de apresentarem uma desinstitucionalização religiosa no início do processo migratório, os jovens se integraram rapidamente a uma determinada igreja, assim que chegaram a Portugal: Jonas e Daniel membros da Igreja Sarah Nossa Terra e Afonso membro da Bola de Neve Church, sendo ambas oriundas do Brasil e possuindo uma forte disseminação no exterior. A rápida filiação e inserção dos jovens evidencia o quanto consideram a igreja como um espaço seguro para os imigrantes (RIBEIRO, 2007).

Reduzidas foram as vezes em que os jovens apresentaram algum elemento acerca das condições de vida ou mesmo da intenção de uma melhoria financeira em suas vidas ao migrarem. A motivação e desejo de migrar é diretamente associado a um parâmetro religioso e afetivo, onde há o desejo de um desenvolvimento pessoal. É possível compreender – com Daniel e Afonso – que existe um desejo também por uma condição social diferente, mas esta não necessariamente se alinha a uma melhoria financeira, uma vez que ambos em Portugal exercem funções profissionais com um status social inferior ao que exerciam no Brasil: Afonso era funcionário de inovação tecnológica de um banco e Daniel estudante de Psicologia; Jonas por vezes evidencia uma linha tênue acerca das suas

motivações, ora dando ênfase religiosa – porém o jovem era recém convertido –, ora intencionando apenas estar com a namorada que já havia emigrado.

Sendo assim, é notório que compreender os processos migratórios, a partir de histórias de vida, faz com que nos aproximemos ainda mais de uma miscelânea de informações, motivações, sentimentos, pensamentos e desejos, característicos da própria subjetividade do indivíduo moderno.

Jonas

Oriundo do interior de São Paulo, Jonas emigrou para Portugal aos 21 anos, em 2012. Vindo de uma casa em que residia o pai, a mãe, a avó e o tio, o processo migratório foi motivado principalmente pelo início de um relacionamento afetivo com uma jovem que havia estudado na mesma escola que ele, mas que migrou com toda a família para Portugal. Jonas (re)encontrou a jovem numa rede social (antiga Orkut), iniciando uma conversa; após alguns meses, os constantes diálogos resultaram numa aproximação entre eles e num relacionamento amoroso.

Durante meses, eles se relacionaram apenas virtualmente, chegando até mesmo a romper tal vínculo, porém reatando posteriormente. A namorada de Jonas foi ao Brasil, em visita na sua cidade natal – que era a mesma de Jonas – e permaneceu por lá um mês. Morando na mesma cidade, a ocasião possibilitou aos jovens intensificar e consolidar o relacionamento, provocando em ambos o desejo de estarem juntos, independentemente do país.

No entanto, o processo migratório de Jonas atravessa também alguns elementos religiosos: ele iniciou a sua conversão do catolicismo para o pentecostalismo ainda no Brasil, motivado pela namorada (hoje a sua atual esposa). Um dos seus grandes propósitos e desejos – enquanto estava no Brasil – consistia justamente em alcançar toda a documentação e dinheiro que fosse necessário para emigrar para Portugal. Numa certa ocasião, – de desespero, por não conseguir sequer agendar a solicitação do passaporte – ele entrou numa Igreja Quadrangular – escolha aleatória, pois era a igreja que estava mais próxima –, e começou a orar – pedindo o auxílio de Deus para seu processo migratório que apresentava muitas dificuldades. Durante o período em que esteve em oração – orar ainda era algo que não tinha prática em fazer, pois estava em processo de conversão –, foi interrompido por uma mulher de meia idade que lhe disse: “Deus não é um Deus de troca, é necessário fazer

algum sacrifício para que as portas se abram”⁴⁴. Após alguns minutos refletindo, a mulher se reaproximou de Jonas novamente e continuou: “você vai fazer uma viagem que vai mudar a sua vida, ele tem um grande plano para você, para você ele tem chave de ouro, bandeja de ouro”.

Jonas, intencionando conseguir alinhar as necessidades para sua migração, onde seguia a sua fé, fez um propósito que, segundo ele, foi um dos mais difíceis – abandonar o vício do cigarro, que já o acompanhava há alguns anos. Nas semanas seguintes – após orações incessantes – recebeu a ligação da marcação para emitir o passaporte – processo esse extremamente burocrático no contexto em que Jonas migrou para Portugal. A surpresa do jovem consistiu justamente pelo fato de que a espera média para a emissão do documento era de seis meses; porém, ele conseguiu em poucas semanas – após o propósito de abandonar o vício do cigarro e a crença dele na mensagem que recebera na Igreja Quadrangular.

Para concretizar financeiramente a emigração recorreu a uma poupança que a mãe fizera durante toda a vida, para que ele optasse em comprar um carro ou iniciar um curso superior. Mas os planos foram alterados, devido ao desejo de migrar para Portugal, motivado pela relação amorosa. Portanto, a poupança foi gasta com o processo migratório – emissão de documentos, compra do bilhete (passagem) e outros gastos necessários para entrar em Portugal como turista e permanecer indocumentado no país.

Para a mãe, o filho não teria coragem para emigrar, pois, segundo o jovem – “o máximo que já tinha passado longe da minha mãe foram sete dias, ela não acreditava que eu teria coragem e só acreditou quando estávamos indo pro aeroporto”. Nesse contexto, o desespero da mãe foi tamanho que outras promessas de bens materiais surgiram; porém, não aceitou e veio para Portugal. Ao chegar no país, Jonas foi morar na casa da família de sua namorada, na intenção de trabalhar com o sogro na construção civil e manter o relacionamento com a jovem, visando o matrimônio.

Daniel

O jovem Daniel é oriundo de Alagoas e residia em Arapiraca, interior do estado. Veio para Portugal aos vinte anos de idade, em outubro de 2013. Após o divórcio dos pais, quando tinha dez anos de idade, ele e sua mãe foram morar na casa dos avós maternos. Inicialmente, o seu processo migratório sofre influências da própria mãe, que já havia morado nos

⁴⁴ Testemunho retirado da entrevista realizada no dia 25 de setembro de 2019.

Estados Unidos da América. Porém, para Daniel, tal sonho começou aos 14 anos de idade quando

“Deus colocou um desejo forte no meu coração de ir morar em outro país, mas não tinha um país específico, tinha apenas um desejo muito forte, e sabia que Deus me queria fora do Brasil, sempre tive muitos sonhos em relação a isso... Quando eu tinha dezesseis anos, estava na sala de casa orando, e quando eu fechei os olhos me vi em outro país, não sabia qual país era, e nesse momento eu me vi falando de Jesus para várias pessoas, eu enxerguei essa experiência e voltei, foi muito marcante, já tem mais de dez anos e ainda me lembro perfeitamente”⁴⁵.

O jovem continuou seguindo seu caminho, com os seus sentimentos e sonhos, estudos, buscando o melhor para a sua vida, mas sempre muito participativo nas atividades da igreja. Aos vinte anos de idade, em meio ao contexto de estudos e trabalho, Daniel e sua mãe tiveram o mesmo sonho:

“eu já tinha no meu coração que ia sair do Brasil, minha mãe também sonhava com isso, ela não por um chamado de Deus, mas por uma vontade de tentar algo novo, no meu caso era realmente para uma experiência com Deus”.

Ao viajar com sua equipe de dança e teatro, para uma conferência nacional de danças urbanas, promovida pela Igreja Batista, pediu que Deus lhe desse uma luz, uma indicação se deveria ou não arriscar emigrar para outro país:

“fiz uma oração, pedi pra Deus falar comigo, sobre sair ou não do Brasil, criei algumas perguntas para Deus e pedi a ele que alguém me respondesse, pois estava num local com milhares de pessoas de todos os lugares, e queria a confirmação se eu deveria sair ou não”.

No último dia, num domingo, antes de uma apresentação, um certo jovem pediu para orar pelo grupo e especificamente por Daniel. O rapaz, até então desconhecido, disse que viu Daniel atravessando o Oceano Atlântico, perguntando-lhe se as malas já estavam prontas. A partir daquele momento, Daniel obteve a confirmação que esperava, compartilhando os planos com a mãe e organizando todo o processo de emigração para ambos. Inicialmente, cogitaram emigrar para os Estados Unidos, mas optaram pela Alemanha, uma vez que tinham uma prima que residia neste país. Em dezembro de 2012, no entanto, somente a

⁴⁵ Testemunho retirado da entrevista realizada no dia 25 de setembro de 2019.

mãe embarcou para a Alemanha, em busca de emprego e melhores condições de vida; o jovem ficou no Brasil, esperando que a mãe primeiro criasse condições para o receber.

Após 40 dias em Munique, a mãe não conseguiu casa nem emprego. Recorreu então a uma outra prima, que vivia em Portugal, que lhe auxiliou a conseguir um emprego no sector de limpezas. Como relatado, Portugal não foi a primeira escolha, mas uma consequência, pois o plano inicial era estabelecer-se na Alemanha. Porém, ao arriscar uma nova tentativa, a mãe do jovem rapidamente, com muita facilidade, conseguiu trabalho e moradia, se estabelecendo assim em Portugal. Na sequência, dez meses após a partida da mãe, ele chegou a Lisboa, sendo recebido pela mãe e pela prima. Foram essas as razões que trouxeram Daniel para Portugal.

Afonso

Oriundo de Barueri, na região metropolitana de São Paulo, Afonso, com 24 anos de idade, migrou primeiro para Dublin, em abril de 2014 e, em seguida, para Portugal, em julho de 2014. Esse processo ocorreu motivado constantemente pela fé e pelos diversos sonhos com indicações diretas do que deveria fazer: “Deus me disse que eu viria para a Europa, ele me disse para vir e procurar um lugar que vendia café, eu deveria entregar as moedas para o garçom e deveria ganhar aquela alma para Cristo”⁴⁶. Após este sonho, ficou imensamente incomodado. Em menos de um mês, teve outro sonho:

“o sonho foi muito real, me deixou desnortado, eu estava numa aldeia, numa vila da Europa, eu sabia que estava na Europa... tinham jovens, brincando e tinha um senhor sentado ao meu lado, e ele me dizia ‘pelo jeito você é nascido de igreja’, porém eu afirmei que não e esse velho afirmou ‘então você é rebelde’, e nesse momento eu ouvi a voz de Deus dizendo que eu tinha vindo para ensinar as pessoas a nascerem de Cristo e não mais da igreja”.

O jovem que já vinha se dedicando a evangelização no interior do Mato Grosso, após esses sonhos, intensificou as orações e começou a ouvir profecias de outros fiéis, que ressaltavam que seria esta a sua missão, supostamente de se mudar para a Europa e se tornar um líder religioso. No ano de 2013, participou de uma conferência profética sobre a Europa e nessa ocasião passou a ter ainda mais certeza sobre a sua missão.

⁴⁶ Testemunho retirado da entrevista realizada no dia 14 de agosto de 2019.

Como relatado, com a documentação, partiu primeiro para Dublin, na Irlanda, sendo recebido por outro jovem, também membro da Igreja Bola de Neve, denominação que Afonso pertencia no Brasil. Viveu com este jovem, dividindo um quarto, durante todo o período que esteve em Dublin. Dentre os entrevistados, é o único sujeito desta pesquisa que tentou inicialmente migrar para outro país. A experiência na Irlanda foi extremamente complicada, pois “não conseguia emprego, por conta da língua, eu não falava inglês e só tinha dinheiro para ficar três meses”. Em meio a tantas dificuldades de adaptação e também de emprego, teve outro sonho: “no sonho Deus me falava que se não desse certo em Dublin, eu deveria ir para Portugal, para a cidade do Porto, pois lá eu conseguiria trabalho e teria facilidade com a língua”.

Recorrendo a um amigo de infância e adolescência, que vivia justamente na cidade do Porto, este se disponibilizou a recebê-lo e auxiliá-lo nos primeiros dias. Portanto, em poucas semanas, o jovem saiu da Irlanda e embarcou rumo a Portugal, sustentado em grande medida pela sua fé e pelos sonhos que tivera:

“o sonho é algo significativo, é um passo de fé, literalmente, e o gosto da conquista é melhor ainda, pois vê que se tornou realidade, por conta do que conquistei, como a igreja, a família, o emprego, todas essas conquistas estavam alinhadas”⁴⁷.

Migração e estudos

Entrar na União Europeia, dentro do espaço Schengen, consiste, para os cidadãos brasileiros – sem dupla nacionalidade – num importante passo para o processo migratório. Passar pela imigração e agentes policiais, ainda no aeroporto, logo após desembarque, consiste em vencer um procedimento burocrático que por vezes impede a entrada de brasileiros e obriga o retorno imediato para o país de origem.

Toda esta situação e dificuldade enfrentada para entrar na União Europeia pode ser simplificada e facilitada caso o indivíduo possua um “visto de estudos”, onde vivenciará outra realidade, bem diferente daquela enfrentada por indivíduos que intencionam entrar como turistas e permanecer ilegalmente no país. Por experiência do próprio pesquisador – que chegou a Portugal com visto de estudos para cursar o doutoramento na Universidade da Beira Interior –, as condições e breve averiguação, pelo SEF, de documentos e intencionalidade em entrar no país consistiu em algo fácil, rápido e sem dificuldades⁴⁸.

⁴⁷ Entrevista concedida em 11 de novembro de 2019

⁴⁸ Quando cheguei ao aeroporto Humberto Delgado, de Lisboa, após um processo de desembarque e uma longa fila, fui recebido num pequeno guichê. Um funcionário do SEF solicitou o meu passaporte, perguntou o meu nome e, em seguida, observou que já havia um visto de estudos – emitido

A migração de brasileiros com finalidades acadêmicas, principalmente a nível de pós-graduação, é uma realidade frequente em Portugal, pois é crescente o número de estudantes internacionais: em todas as universidades do país, os brasileiros lideram desde 2009, representando mais de 32% do número de estudantes estrangeiros (IORIO; FONSECA, 2019). Revela-se, assim, um forte laço acadêmico entre os dois países de mesma língua em que,

“historical or colonial links between host and home countries have played an important role in determining the direction of much of the international student flow. Other facts influencing the selection of a country study destination have been a commonality of language [...] (MAZZAROL; SOUTAR, 2002, p. 2).

A globalização, e sua avançada facilidade comunicacional, possibilita cada vez mais acesso e facilidade de informação, refletindo assim numa variedade de destinos para os estudantes que pretendem buscar experiências em outros países. Reino Unido e Estados Unidos deixaram de ser o principal destino dos estudantes brasileiros e Portugal entrou nessa rota, devido a familiaridade não só linguística e cultural, mas pelo aprimoramento das universidades portuguesas em recrutar alunos internacionais, principalmente os brasileiros (IORIO; FONSECA, 2019). A problemática relacionada a migração e estudos já se faz presente em algumas investigações que se centram em analisar a condição e perfil dos brasileiros que vêm para Portugal, buscando cursar a licenciatura, mestrado ou doutoramento⁴⁹. Vejamos o caso de algumas jovens, agentes deste estudo.

Isadora

Oriunda de Itanhandu, Minas Gerais, Isadora migrou para Portugal, em outubro de 2018, aos trinta anos, juntamente com o namorado. O processo migratório ocorreu, em grande medida, devido a intenção do namorado de migrar para algum país da Europa. Na altura, ambos tinham carreiras profissionais consolidadas, cada um na sua própria área: ela, agrônoma, com mestrado em agronegócio, além de estilista; o namorado, por sua vez, era educador físico e empresário.

anteriormente no consulado de Portugal, no Brasil. Possuir o visto agiliza todo o processo de entrada, uma vez que parte da burocracia já foi resolvida ainda no Brasil. Sendo assim, o funcionário apenas questionou qual seria o meu curso e qual a cidade em que eu iria residir – todo o processo durou apenas alguns minutos. Após responder a todas as perguntas, fui liberado para sair daquela área, indo em direção a esteira onde estariam as minhas bagagens.

⁴⁹ Sobre essa temática, consultar a tese de Juliana Chatti Iorio, intitulada “Trajetórias de Mobilidade Estudantil Internacional: Estudantes brasileiros no ensino superior em Portugal”, defendida em 2018, na Universidade de Lisboa.

Determinada e compartilhando o desejo de sair do Brasil, juntamente com o ex-namorado, a jovem revela que todo o processo durou menos de oito meses, tempo este necessário para a escolha do país e para resolver as pendências profissionais que possuía com clientes em seu atelier; além, é claro, de estudar e analisar a melhor possibilidade de migrar para Portugal:

“primeiro escolhemos Portugal pela facilidade da língua, pois não exigiam nenhum teste de proficiência, e a maneira mais fácil de entrar era estudando, ele (ex-companheiro) tinha interesse em fazer mestrado, e as facilidades de preço, e a possibilidade de entrar na universidade nos motivaram”⁵⁰.

A possibilidade de sair do Brasil correspondia a um grande sonho da jovem, pois

“também intencionava fugir um pouco de casa, pois tinha voltado a morar com os meus pais, e não iria gastar meu dinheiro para me mudar de cidade dentro do Brasil, preferi gastar vindo para Portugal... Viver uma nova experiência, era essencial, nem tive muita pretensão profissional, pelo contrário, profissionalmente eu não teria vindo para cá, aqui não é um país da agricultura nem da moda”.

No entanto, os jovens não possuíam nenhum amigo ou familiar que já residisse em Portugal e pudesse os ajudar. Assim, todo o planejamento da migração foi realizado exclusivamente pelo casal, inclusive a escolha da universidade, da cidade e dos possíveis locais de moradia.

Consequentemente, ao escolherem os cursos e as respectivas universidades, ela veio para Lisboa enquanto aluna de doutoramento e seu ex-namorado foi para a cidade do Porto, cursar o mestrado. Os recursos financeiros mobilizados para o processo migratório foram principalmente oriundos de suas economias pessoais, sendo esta mudança resultado de um grande investimento financeiro. Ela possuía um vínculo com a Igreja Presbiteriana do Brasil, em Itanhandu, e recebeu constantes orações para que sua migração ocorresse da melhor forma possível, além, é claro, de constantemente recorrer a orações particulares pedindo para que tudo ocorresse da melhor forma possível.

Joana

⁵⁰ Testemunho retirado da entrevista realizada no dia 22 de outubro de 2019.

Oriunda de Atibaia, interior do estado de São Paulo, Joana migrou para Portugal em novembro de 2017, aos 18 anos de idade. Ela tinha cursado um semestre no ensino superior, ainda no Brasil, na cidade de São Paulo, porém se tornou insustentável que prosseguisse nos estudos, uma vez que a faculdade privada e os gastos para se manter na capital ultrapassavam todas as possibilidades financeiras da família. Após retornar para a sua cidade natal, ingressou num seminário, dedicando-se durante um ano aos estudos teológicos e obras missionárias por todo o país.

A partir de uma amiga – ainda da época do ensino secundário – que viera residir em Lisboa, Joana foi convidada para juntar-se a ela, com o incentivo de não ter de arcar com os custos referentes a moradia, uma vez que a amiga já residia sozinha num apartamento. O convite foi compreendido por Joana enquanto uma possibilidade de ingressar no ensino superior, uma vez que várias são as universidades existentes e seus gastos financeiros seriam basicamente referentes as propinas da universidade. Apesar de nunca ter cogitado nem sonhado em sair do Brasil – mesmo tendo estudado numa escola bilingue – iniciou os procedimentos burocráticos para tal mudança. Todo o processo migratório ocorreu em menos de três meses, sendo rápido, imprevisível e sem muitas expectativas – uma vez que os recursos financeiros se encontravam escassos no âmbito familiar e os gastos eram demasiadamente altos.

“Eu estava desacreditada, por não ter reais condições, nem de me inscrever, de me matricular, realizei a matrícula, após a aprovação, e nem paguei a taxa, acabei indo viajar para o Pará, numa obra missionária, e depois de semanas recebi um email informando que se eu pagasse a matrícula estaria aceita na universidade”⁵¹.

Realizando diferentes estratégias para angariar os fundos necessários para os estudos em Portugal, recorreu a rifas, venda de livros e outros trabalhos imediatos e rápidos que pudessem ser rentáveis. Após obter todos os recursos financeiros necessários, partiu em direção a Portugal, vindo residir em Lisboa com a amiga. Todo o breve e intenso trajeto foi compartilhado e apoiado pela família e alguns amigos, onde a jovem recebeu todo o apoio e incentivo para o processo migratório.

Amanda

Natural da cidade do Rio de Janeiro, Amanda migrou sozinha para Portugal, em outubro de 2018. Apesar de ter nascido e vivido toda a sua vida na cidade do Rio de Janeiro, evidencia

⁵¹ Testemunho retirado da entrevista realizada no dia 7 de agosto de 2019.

um desencaixe cultural com a cidade: “não correspondo sequer aos padrões estereotipados do Rio de Janeiro, não me encaixo em nenhum gosto típico do carioca”⁵².

A desmotivação profissional, em relação a empresa e cargo que ocupava, também impulsionaram a jovem para uma estratégia de mudança: “fui amadurecendo e vi que muita coisa naquela empresa não era mais para mim, eu já não me identificava mais”. Concomitante ao desencanto profissional, o contexto político a deixava ainda mais desacreditada, uma vez que, “o Brasil estava polarizado politicamente, as divergências entre amigos, as discussões políticas, já estavam difíceis”. Além do contexto prático de sua vida, o antigo sonho em morar fora do Brasil, também foi um fator que pesou na decisão.

A migração foi um longo processo que exigiu planejamento: implicava desligar-se do emprego que possuía há dez anos, distanciar-se da família e deixar para trás todos os bens materiais que conquistara, além de ter de escolher qual seria o país ideal para o processo migratório.

Durante anos, viajou por diferentes países – já pesquisando acerca da vida, das possibilidades de estudos e migração, pois vinculada aos estudos, o processo migratório sempre seria mais fácil – resultando assim numa vasta experiência no exterior. Quatro foram os países em que cogitou migrar: Canadá, Nova Zelândia, Austrália e Portugal. Porém, os fatores negativos foram decisivos para a sua decisão, pois

“a Nova Zelândia e Austrália eram demasiadamente longes e os voos extremamente caros, o Canadá seria uma ótima opção, porém o frio e a ausência de sol poderiam ser um problema para uma carioca, restando assim Portugal”⁵³.

No ano de 2017, ao sair de férias, retornou para Portugal, intencionando conhecer o país e vivenciar a realidade, podendo assim ter certeza do país de destino: “aluguei um carro e passei um mês andando por todo o país”.

Durante todo o processo migratório, contou com o apoio da família e compartilhou o seu projeto apenas com alguns amigos próximos. Todos os recursos financeiros utilizados foram custeados por ela, que recorreu aos seus investimentos e venda de bens materiais. Ela intencionava migrar e continuar os estudos, para adquirir uma qualificação profissional no

⁵² Testemunho retirado da entrevista realizada no dia 31 de julho de 2019.

⁵³ Testemunho retirado da entrevista realizada no dia 25 de agosto de 2019.

país de destino; para isso, vinculou-se a um mestrado, chegando ao país já com o visto de estudante e toda a documentação regularizada.

No nosso estudo, ao observarmos as trajetórias dessas jovens, nota-se que as motivações pessoais, associadas a uma possibilidade de expansão e aprimoramento educacional constituem uma evidente motivação para o processo migratório. Porém, distante de uma análise macrossociológica e das condições estruturais (inegavelmente existentes para que o processo migratório ocorra, mas que não é o nosso foco), constatamos que os jovens, ao recorrer ao prolongamento dos anos de estudos, buscaram também, uma forma de obter uma melhor inserção na sociedade portuguesa, uma vez que ao obter a documentação de estudante estrangeiro no país se permite exercer atividades profissionais – após o envio de alguns documentos para o Serviço de Estrangeiros e Fronteiras.

Os elementos influenciadores dos processos migratórios dos jovens estudados relacionam-se, principalmente, com motivações pessoais e busca de novos desafios e experiências de vida, uma vez que vieram, basicamente, sem apoio de uma rede social que as recebessem. As motivações primordiais do processo migratório não estão ligadas a questões financeiras, nem mesmo a intencionalidade de terem o reconhecimento ou ocuparem altos postos de trabalho – Isadora e Amanda são engenheiras e ocupavam cargos correspondentes as suas qualificações –, mas sim para a suposta qualidade de vida, segurança e tranquilidade que, hipoteticamente, encontrariam em Portugal, evidenciando que

“[...] os migrantes consideram a migração como uma forma de resposta à satisfação económica, social ou psicológica. Consequentemente um indivíduo torna-se um migrante potencial quando se apercebe que a oportunidade de satisfazer essas necessidades se encontra noutra local” (ROCHA-TRINDADE, 2009, p. 78).

Observa-se nas trajetórias de Amanda e Isadora o cumprimento de algumas etapas,

“The decision process through which the international student moves when selecting a final study destination appears to involve at least three distinct stages. In stage one, the student must decide to study internationally, rather than locally. As noted, this can be influenced by a series of ‘push’ factors within the home country. Once de decision to study abroad has been made the next decision is the selection of a host country. In this second stage ‘pull’ factors become important, making one host country relatively more attractive than another. In stage three, the student selects an institution” (MAZZAROL; SOUTAR, 2002, p. 5)

O processo migratório foi algo estruturado e planejado – a médio ou a curto prazo -, onde toda a estrutura financeira e burocrática foi organizada por elas próprias, através da venda de bens pessoais, de utilização de poupanças e resgate de investimentos - “once, a critical

number of immigrants have settled at the destination, migration becomes self-perpetuating because it creates the social structures to sustain the process (HAAS, 2010, p. 1588).

A migração passou distante da religião, sendo Deus e a crença apenas uma forma de obter forças para algo que já era desejado pelas jovens, uma vez que os planos de migrar não se passavam mediante nenhuma missão de fé, ou mesmo chamado divino, sendo um projeto pessoal. Isadora apenas pediu orações na igreja e recebeu as bênçãos do pastor; Joana compartilhou os planos com a comunidade religiosa, pois necessitava arrecadar um montante financeiro para a viagem; e Amanda restringiu-se em compartilhar tal projeto apenas com amigos próximos e familiares.

Migração e redes

Afastando-se estritamente de fatores macroestruturais e das teorias clássicas acerca dos processos migratórios, onde os fatores econômicos tornavam-se determinantes para a migração, notamos que as redes sociais possuem um papel relevância e contribui, e muito, para a análise acerca da temática migratória. Então vejamos:

“A introdução do conceito de redes sociais constituiu um momento de viragem no Âmbito da Sociologia das Migrações, na medida em que tornou possível estabelecer uma ponte entre as abordagens micro e macroscópica dos fenómenos migratórios. Não se tratando de forma alguma de um conceito novo no âmbito da Sociologia quer no da Antropologia [...]” (ROCHA-TRINDADE, 1995, p. 90).

Ao recorrer a concepções já existentes e validadas nas ciências sociais, a teoria das redes sociais, aplicadas a migração, corresponde a uma expansão do olhar analítico acerca dessa problemática social que se tornou inerente a todas as sociedades contemporâneas.

“Network formation is probably the most important structural mechanism supporting cumulative causation in international migration. Migrant networks are sets of interpersonal ties that link migrants, and nonmigrants in origin and destination areas through the bonds of kinship, friendship, and share community origin” (MASSEY, 1988, p. 397).

As redes sociais formadas através das famílias e amigos representaram uma possibilidade de migração para os quatro jovens aqui analisados, uma vez que todos recorreram ao processo migratório exclusivamente por já terem familiares no país de destino – Portugal. Evidencia-se assim a relevância e influência das redes sociais e das relações pessoais para determinar ou não um processo migratório. De modo geral, observa-se uma migração familiar e feminina, onde primeiro migrou uma mulher – apenas no caso de Yuri onde a mãe e o pai vieram juntos.

Os jovens tiveram o apoio da rede social familiar, além de apontarem ter encontrado antigas redes sociais de amizades em Portugal: Yuri e Wiliam relataram encontrar amigos de infância em Portugal, uma vez que na localidade da qual são oriundos, vários foram os processos migratórios, evidenciando assim a existência de uma rede social em seu bairro que, posteriormente, se tornou numa rede migratória...

“nesses termos é importante distinguir entre redes sociais e redes migratórias, as primeiras preexistindo e por vezes alimentando as segundas. Isso significa afirmar que os mapas mentais dos que pensam em emigrar são diferentes dos mapas geográficos. Locais em outros continente, mas com amigos, parentes e empregos, podem ser emocional e materialmente próximos, enquanto espaços sociais vizinhos, mas sobre os quais não se tem muitas referências, podem parecer muito distantes” (TRUZZI, 2008, p. 207).

Como ressalta Rocha-Trindade (1995), a posição dos indivíduos na rede, influencia todo o processo, uma vez que os jovens aqui em questão encontravam-se todos em posição “inferior”, sendo o processo migratório em partes obrigatório – menos para Henrique –, intencionando assim a um reagrupamento familiar, independente das condições económicas dos familiares que haviam migrado anteriormente. Como apontado por Massey et al. (1993), em grande medida, o indivíduo ao migrar com o suporte de uma rede social, seja amigos ou familiares, recebe também o suporte financeiro para o processo, principalmente pelo fato dos custos com passagens e documentação serem elevados. Sendo assim, observa-se

“[...] um contexto macroscópico que estabelece condições estruturais, mas que ao nível microscópico as decisões migratórias são influenciadas pela participação em redes sociais que proporcionam o acesso dos actores a determinados recursos, nomeadamente assistência, e informação” (ROCHA-TRINDADE, 1995, p. 91).

As redes sociais familiares iniciam-se a partir da migração de um dos chefes familiares, onde supostamente vem sondar as possibilidades e atravessar o período mais difícil de adaptação ao novo país. Posteriormente, outros membros familiares, progressivamente, vão se deslocando criando assim um movimento migratório em cadeia (TRUZZI, 2008).

Wiliam

Oriundo de Anápolis, Wiliam emigrou para Portugal, em 2005, com 16 anos de idade, três anos após a migração da mãe. O seu processo migratório foi motivado exclusivamente pela mãe, que buscou em Portugal uma saída para os problemas que vivenciava no matrimónio. Como relatou, diversos foram os problemas, inúmeras foram as agressões: “eu não podia nem sair de casa, tinha medo... Um dia sai para jogar bola e fui numa loja, quando voltei

meu pai estava agredindo a minha mãe, era um medo constante”⁵⁴. A migração da mãe também foi motivada pelo fato de já possuir amigas e uma tia residindo em Portugal, que ofereceram o suporte inicial para que ela chegasse ao país, se instalasse e fosse em busca de um emprego.

Durante os três anos em que estive no Brasil sem a mãe, o jovem e seus outros dois irmãos foram residir na casa dos avós paternos, também na cidade de Anápolis: “ficar com meus avós foi ótimo, sai do ambiente de brigas, de medo, eu era mais independente, estudava, andava de bicicleta por todos os lados, era uma época de bastante liberdade”. Portanto, vivenciava uma liberdade constante e um ambiente saudável, pois na casa dos avós havia diálogo e não existiam agressões tal como presenciara inúmeras vezes.

Logo, migrar para Portugal não partiu de um desejo, nem mesmo de um sonho, foi apenas uma condição dada pela mãe que já residia em Portugal, há três anos:

“Eu não tinha motivação nenhuma, minha mãe estava aqui, eu já sabia das condições dela, da vida aqui... eu me preocupo mais em estar de boa, nunca tive ambição por trás da minha vinda pra cá. Quando eu vim, nem queria vir, eu fui forçado a vir, estava jogando bola, tinha feito uma seleção pra jogar no Goiás, tinha passado, ia assinar o contrato, mas não pude, pois eu era ‘de menor’ e necessitava da assinatura dos meus pais... Tentei jogar bola aqui também, mas aí faltou documento, vim pra ficar perto da família, minha mãe queria os filhos juntos, e pronto, reuniu a família”⁵⁵.

Ao chegar em Portugal, Wiliam foi para a região de Almada, na margem sul, região que reside desde então, tendo contato com a mãe, a tia e com pessoas já conhecidas da sua cidade de origem, que auxiliavam umas as outras no processo migratório. Após a sua chegada, então com 16 anos de idade, se matriculou na escola para recomeçar o ensino secundário – ele já havia concluído este nível no Brasil, mas intencionava concluir um ensino secundário vinculado a um curso técnico de informática. Porém, no mesmo ano, teve de abandonar os estudos para trabalhar, para ajudar a suprir as necessidades económicas da família que, novamente, se encontrava desestabilizada. É importante explicar que, entretanto, o pai também tinha vindo para Portugal e voltado as constantes divergências e agressões entre os pais. Neste contexto altamente desfavorável, a sobrevivência dele e da família passou a ser a sua prioridade.

⁵⁴ Testemunho retirado da entrevista realizada no dia 25 de agosto de 2019.

⁵⁵ Entrevista concedida em 5 de novembro de 2019

Como vimos, a migração de Wiliam não foi intencional. Por diversos momentos, realça a sua situação de obrigatoriedade para migrar para Portugal, uma vez que foi basicamente uma imposição da mãe que queria todos os filhos juntos de si. Deixar o Brasil significou romper o sonho de ser jogador de futebol e implicou no fim de um namoro, que já durava dois anos. No entanto, apesar de estar em outro continente, reencontrou amigos da sua região, da vida que vivera com os pais em Anápolis, fazendo com que o mesmo não se sentisse deslocado ou mesmo isolado e sem amigos.

Yuri

Oriundo de Belo Horizonte, capital do estado de Minas Gerais, com 21 anos de idade, Yuri chega em Portugal, em 2011, sete anos após a chegada dos pais. A migração dos pais foi motivada principalmente pelas dificuldades económicas que vivenciavam no Brasil. Ao intencionar e realizar o processo migratório, eles buscavam melhores salários, para adquirirem bens no Brasil, como casa e carro. Os pais de Yuri foram auxiliados por uma tia, que já residia em Portugal, possibilitando, assim, um apoio inicial para a instalação e ambientação no país.

Após a emigração dos pais, o jovem e seus irmãos foram para São José da Lapa, cidade do interior de Minas Gerais: “a localidade em que residíamos com nossos pais era muito perigosa, meus irmãos eram cabeça fraca, e eu não queria essa responsabilidade, então era melhor morar com a minha tia do que com a minha avó”⁵⁶. Após dois anos residindo com a tia e os irmãos, acabaram retornando para Belo Horizonte, para a casa da avó. Posteriormente, os irmãos migraram para Portugal e ele preferiu permanecer no Brasil, para terminar os estudos: “eu preferi ficar e terminar os estudos, não queria perder tempo de estudos, e ainda levaria tempo até me adaptar ao sistema de ensino e tudo mais”.

Após morar alguns anos com a avó em Belo Horizonte e concluir o ensino secundário, a vida seguia um percurso normal, trabalhando, estudando e também namorando. Porém, após o término do relacionamento – devido, segundo ele, a divergências constantes com a família da namorada – e o pedido de demissão do emprego que possuía, passou a se dedicar exclusivamente as atividades religiosas. Após alguns meses, “percebi que nada estava indo bem na minha vida, apenas a igreja, mais nada”. A migração surge como uma possibilidade que já lhe rondava desde a partida dos pais e agora a falta de perspectiva e a situação que vivenciava impulsionaram o mesmo migrar para Portugal.

⁵⁶ Testemunho retirado da entrevista realizada no dia 26 de agosto de 2019.

Em pouco tempo, reuniu as condições e os documentos necessários para emigrar:

“nunca gostei de Portugal, mas tive vontade de vir pra cá, foi só uma decisão de vir mesmo... eu fiz um plano de vir e ter a nacionalidade e já estou na última autorização de residência, logo darei entrada na nacionalidade”⁵⁷.

A intenção ou expectativa em vir morar em Portugal era apenas pelo fato da família já estar no país, não sendo um grande projeto ou sonho particular: “eu já estava num longo processo de término (de namoro), vir pra cá foi uma forma de maturidade” (notas do diário de campo). Ao chegar em Portugal, foi recebido por toda a família, pois esta já estava instalada no país, sendo ainda mais cômodo e facilitador para o jovem. Logo no início, acabou procurando trabalho e conseguindo se regularizar, caminhos e passos necessários para que possa realizar um de seus desejos atuais que é de ser empreendedor em Portugal.

Liliane

Nascida em Rio Branco, capital do estado do Acre, Liliane chegou em Portugal em novembro de 2018, com 20 anos de idade. O processo migratório foi completamente motivado pela mãe, que migrou no início do ano de 2018. O percurso da mãe até chegar em Portugal foi extremamente intenso e rápido, sendo auxiliada, burocraticamente, por uma prima que já residia em Coimbra e lhe forneceu informações precisas acerca da documentação e demais problemas que poderia vir a enfrentar.

A jovem, que iniciou o curso de Administração, numa faculdade particular de Rio Branco, teve de abandonar o ensino superior. Com problemas familiares, mudou-se para o interior do estado do Mato Grosso, para permanecer próxima da mãe que esteve doente por um determinado período. Após a melhora na saúde, Liliane, sua irmã e a mãe se mudam novamente para Fortaleza, capital do estado do Ceará, cidade onde não consegue mais voltar a estudar e dedica-se totalmente ao trabalho.

Nesse contexto, surge a possibilidade de migração: “todo esse contexto de migração da minha mãe ocorreu em menos de um mês, entre o contato com a prima e a chegada dela em Portugal”⁵⁸. Após a migração da mãe, Liliane e sua irmã residiram, por poucos meses, na casa de diferentes familiares na cidade de Fortaleza e, posteriormente, em Rio Branco, sendo a última localidade em que estivera antes de embarcar para Portugal.

⁵⁷ Entrevista concedida em 4 de novembro de 2019

⁵⁸ Testemunho retirado da entrevista realizada no dia 21 de julho de 2019.

A migração das duas irmãs para Portugal foi completamente motivada pela mãe que já previa e se organizara para a chegada das duas filhas. Para Liliane, sair do Brasil e vivenciar o processo migratório era resultado do desejo da mãe em ter as filhas por perto e também dela em estar próximo da mãe: “eu não tinha um objetivo específico... como estudar... se a minha mãe não estivesse aqui, eu nunca nem teria cogitado vir pra cá”.

A chegada de Liliane, juntamente com a irmã, ocorreu de forma tranquila e sem grandes problemas, uma vez que a mãe das duas jovens as aguardava em Lisboa. Para Liliane, a migração vem consistindo numa descoberta, uma vez que nunca cogitou isso em sua vida e vivenciou um processo incentivado exclusivamente pela mãe; porém, “agora eu pretendo cursar a faculdade de psicologia, é a única coisa futura que eu penso... de resto é só ir organizando aos poucos”.

Henrique

Oriundo de Porto Velho, capital do estado de Rondônia, Henrique chegou pela primeira vez em Portugal no ano de 2007, com apenas dez anos de idade. Criado numa casa com a mãe, avós e tias, teve diferentes figuras maternas durante sua infância: “tenho várias referências de mãe, inclusive minhas tias”⁵⁹. A sua migração para Portugal foi motivada justamente pelo forte vínculo que possui com uma de suas tias, que, ao conhecer e se casar com um português, optou por vir morar em Lisboa; inicialmente ela trouxe Henrique e, posteriormente, toda a família – avós, uma tia e a mãe do jovem. No entanto, a tentativa da família de residir em Portugal não teve bons resultados; em menos de dois anos, os avós retornaram para o Brasil e, posteriormente, voltaram os outros familiares, restando apenas o jovem que ficou no país, para concluir os estudos.

Durante sua primeira estadia em Portugal, viveu com a tia, o tio e um primo recém-nascido. Porém, em certos momentos, de idas e vindas de seus familiares, acabou residindo com a mãe, numa tentativa de reaproximação, uma vez que não via nela a figura materna, nem mesmo de autoridade. Após uma curta tentativa, esta falhou, uma vez que ressaltaram as divergências e problemas existentes no relacionamento entre o jovem e sua mãe.

Henrique residiu em Portugal com a tia, entre 2010 e 2015, até o momento em que decidiu investir na carreira de jogador de futebol. Porém, não foi contratado por uma equipa portuguesa, devido não ter documentação para permanecer no país. Como alternativa, decidiu voltar para o Brasil, buscando oportunidades enquanto jogador.

⁵⁹ Testemunho retirado da entrevista realizada no dia 02 de setembro de 2019.

Posteriormente, já com 20 anos de idade, em 2017, decide (re)migrar para Portugal. As motivações para retornar consistiam no desejo de iniciar uma licenciatura em Portugal, especificamente para cursar Direito – uma vez que não havia conseguido ser aprovado no curso de Medicina e apesar de ter iniciado o curso de Direito numa faculdade privada de sua cidade –, além de esta ser uma das formas mais viáveis de regularizar a sua situação documental no país, almejando assim construir uma carreira profissional na área jurídica. Concomitantemente, uma série de problemas pessoais – envolvendo o consumo excessivo de álcool e desentendimentos familiares –, também impulsionaram o processo migratório do jovem que buscou recursos financeiros próprios e da família para tal.

“vim em busca de viver melhor e produzir melhor, pois não estava indo nada bem, minha tia já estava aqui, se ela não estivesse eu nunca teria a oportunidade de vir, nem passaria pela minha cabeça, ela estando aqui foi meio que uma certeza de que eu teria uma chance de recomeçar... Eu vim pra cá buscando redenção, essa é a palavra certa, uma redenção”⁶⁰.

Ao retornar, entrou com o visto de estudante, facilitando assim os processos burocráticos e a sua documentação no país – situação esta diferente da anterior. Além, é claro, de se apoiar-se na rede social que já possuía em Portugal, através da tia – com quem residiu por alguns meses até se adaptar a nova rotina e encontrar um trabalho –, sendo este também um fator que impulsionou o jovem ao processo migratório.

As trajetórias na migração

Ao evidenciarmos todas as treze histórias dos processos migratórios dos jovens, buscamos apresentar os elementos que se constituíram enquanto centrais nos processos migratórios, agrupando-os em quatro categorias distintas. De modo geral, oito migraram e tiveram o apoio de algum familiar no país de destino. Observamos também que os familiares dos que migraram antes, buscando primeiro criar uma estrutura – emprego, moradia, segurança – para então poder receber os filhos/familiares, foram mulheres, contexto este que condiz com o aumento e perfil da migração feminina e da importância de uma análise de gênero dentro desta ampla temática (PADILLA, 2007). Com Liliane, Yuri, Wiliam, Henrique e Hugo, evidencia-se uma predominância de ações, decisões e protagonismo, por parte da mãe, sendo a figura paterna inexistente ou mesmo irrelevante em todo o processo.

⁶⁰ Entrevista concedida em 5 de novembro de 2019

“vim para Portugal porque minha mãe já estava morando aqui há um ano e pouco... aí eu vim com a minha irmã... Não tinha nenhum objetivo específico, como de estudar, nem nada... Vim pra ficar mais próxima a minha mãe, se ela não estivesse aqui eu nunca cogitaria ter vindo”⁶¹.

A ausência de um projeto pessoal, por parte dos que migraram nesse contexto de reagrupamento familiar, também chama a atenção, uma vez que sempre buscam dar um sentido a migração relacionado com o local de destino, possível melhoria financeira e segurança. As trajetórias de Liliane, Yuri e Wiliam revelaram, inicialmente, uma ausência de planos pessoais com a migração. Wiliam enfatizou que foi obrigado a migrar, pois este era um desejo e imposição da mãe que queria estar próxima aos filhos. Yuri ainda enfatizou - “nunca gostei de Portugal, fui obrigado a vir pra cá, agora acabei me adaptando...”⁶²

Em oposição, nota-se também jovens que vieram com planos muito bem traçados e objetivos a serem conquistados, onde as necessidades pessoais e profissionais supostamente dialogavam; são os casos de Henrique, Isadora e Hugo. Hugo, por exemplo, apesar de ter vindo após a migração da mãe, enfatizou que

“vim em busca de um ‘restart’ da vida, pensar assim mesmo em reiniciar a vida, fazer uma nova vida, um passo a mais, de querer uma coisa nova... também quero minha dependência, tentar uma coisa nova, é uma grande aventura”⁶³.

A partir de Joana, Amanda e Isadora evidenciamos um processo migratório diretamente associado aos estudos, onde todas vieram sem ter nenhum tipo de familiar residindo na cidade ou no país, onde os estudos também facilitaram a sua inserção na sociedade portuguesa. Logo, o vínculo universitário consiste num importante atributo, até mesmo de consolidação para as jovens no país, sendo as possibilidades e inserção social diferente daqueles indivíduos que entraram no país enquanto turistas e permaneceram na intenção de se regularizarem.

Dessa forma, as pluralidades dos processos migratórios revelam diferentes projetos, diferentes planos e motivações: a possibilidade de se tornar um jogador de futebol famoso – como é o caso do Guilherme –, de concluir os estudos de doutoramento – tal como Isadora

⁶¹ Testemunho retirado da entrevista realizada no dia 2 de novembro de 2019.

⁶² Testemunho retirado da entrevista realizada no dia 4 de novembro de 2019.

⁶³ Testemunho retirado da entrevista realizada no dia 19 de outubro de 2019.

– de buscar qualidade de vida para o filho – que sequer havia nascido – ou mesmo a busca por um recomeço de vida, tal como Henrique, Hugo e Isadora.

Contudo, em todas as trajetórias há um elemento predominante: a filiação e intensificação da participação numa comunidade religiosa. Os vínculos criados são muito relevantes e necessários para os jovens, as relações estabelecidas a partir do meio religioso, corroboram assim para a rápida participação em alguma igreja após a chegada em Portugal, tal como relataram. Este contexto não é inédito, uma vez que:

“Religion frequently becomes more important when people or groups migrate. The diaspora’s circumstances may strengthen the needs of fellow-ship amongst them and revitalize their religious traditions. In the context of migration, it is important to re-establish a sense of belonging to the ethnic group, and religion plays an important role in the attempts of the group to maintain its cultural and linguistic identities” (RODRIGUES, 2013, p. 121).

Dessa forma, a religião e suas práticas oferecem aos jovens uma possibilidade de inserção e integração no país de destino do seu processo migratório, através da identificação étnica e cultural com indivíduos oriundos do mesmo país. Em diversos momentos enfatizam o quanto a socialização, os empregos, os quartos alugados e os amigos se passam, de alguma maneira, por meio da comunidade religiosa na qual se encontram inseridos. Logo, a religião enquanto uma comunidade formada por diferentes pessoas, mas que se identificam entre si, constitui assim um importante elemento de integração, inserção e acolhimento para os indivíduos migrantes.

--

Neste capítulo, buscamos compreender a migração a partir de teorias fundantes e universais que contemplam especificamente o nosso objeto de estudo e suas particularidades. O sistema migratório lusófono está constituído através de relações históricas inerentes a todos os países envolvidos, mas que sofrem incontáveis alterações, uma vez que o cenário global migratório vem se transformando drasticamente ao longo dos anos. A relação entre o Brasil e Portugal ganha um determinado protagonismo devido ao intenso fluxo migratório existente, e aos acordos estabelecidos em ambos os países, garantindo, por vezes, uma inserção e acessos diferenciados aos cidadãos brasileiros em Portugal e vice-versa. Os processos migratórios dos nossos sujeitos são diversificados, porém aqui compreendidos a partir de categorias analíticas que buscaram considerar todos os elementos e particularidades existentes nas suas trajetórias. Logo, ao compreendermos os processos vivenciados pelos jovens em seus percursos, dialogamos com diferentes elementos relevantes para uma compreensão geral nesta investigação. Dessa forma, ao compreendermos e analisarmos os jovens e seus processos migratórios, inclusive

relacionados com a religião e práticas religiosas, direcionamos a investigação para a discussão acerca da própria juventude e sua vasta pluralidade.

Capítulo IV: A Juventude

Problemáticas teóricas

A juventude, como uma ampla categoria, pode ser observada através de diferentes parâmetros, ciências e teorias. Cotidianamente, é compreendida apenas como categoria etária e biológica, na qual as delimitações de idade se definem de acordo com interesses governamentais, que delimitam uma faixa etária para assim gerir as problemáticas oriundas dessa categoria. A juventude assim pensada, através de um viés puramente etário, é extremamente fluída e maleável, podendo ser alterada de acordo com os interesses vigentes num determinado contexto social.

Para Luís António Groppo (2004), as idades, apreendidas através dos anos, constituem um dado objetivo e determinante, uma forma “prática” para todas e quaisquer ações acerca de determinados indivíduos, que passam a ser integrados nessa categoria. Surge assim uma atribuição de direitos e deveres, além de criar uma universalidade através de dados meramente quantitativos, como é o caso da idade etária. Esse viés positivista acaba por vislumbrar que, por meio das idades, haja determinações que sejam naturais no processo do desenvolvimento do ser humano. No entanto, as idades etárias não têm um caráter absoluto e universal, pois são

“[...] produto da interpretação das instituições da sociedade sobre a própria dinâmica, a juventude é uma categoria social usada para classificar indivíduos, normatizar comportamentos, definir direitos e deveres, é uma categoria que opera no imaginário social, quanto é um elemento “estruturante” das redes de sociabilidades” (GROPPO, 2004, p. 11).

Para Groppo (2004, 2009, 2010), a modernidade traz determinados elementos que acabam por categorizar a juventude a partir de uma delimitação etária, refletindo assim na crença da existência de leis naturais a respeito da vida – originárias de um pensamento ideológico liberal. Ao surgir a crença em tais leis naturais aflora uma padronização da própria vida, onde a partir dos anos vividos espera-se que o indivíduo vivencia determinadas fases que são estabelecidas a partir de uma delimitação etária – ou seja, dos anos vividos. Logo, tal pensamento acabou se difundindo e causando mudanças em todo o meio social.

Compreendemos a juventude a partir de um olhar sociológico, que vem sendo constantemente reconstruído, uma vez que tal categoria é dinâmica, fluída e incontáveis são as controvérsias para compreender até mesmo a sua existência. Os avanços e retrocessos ao

longo de todas as sociedades é incessante, especificamente no ocidente, onde a juventude tornou-se mais do que uma simples delimitação etária. Dessa forma, não buscaremos delimitar ou definir a categoria de juventude, mas expor diferentes abordagens que possibilitem um diálogo com o objeto da pesquisa, perpassando diferentes conceitos e pesquisadores da temática.

Abordar a juventude enquanto uma categoria analítica, ou como um grupo homogêneo de comportamento social, requer entrelaçar algumas correntes teóricas e considerá-la diretamente implicada com outros elementos, tais como: classe social, etnia, gênero, nacionalidade, religião, urbanização, desenvolvimento socioeconômico, entre outros (GROPPO, 2004). A partir de um síntese sociológica acerca da juventude, Groppo (2009) aponta que até os anos de 1970 prevaleceu um viés funcionalista sobre a juventude, uma vez que considerava apenas como uma fase de transição e integração na sociedade adulta. Os jovens eram vistos como rebeldes e delinquentes – por vezes considerados revolucionários –, transgredindo assim os valores sociais vigentes. Dentro de tal contexto, a moratória social consiste num período em que é permitido aos indivíduos errarem, uma vez que se encontram em transição e experimentação.

A própria ideia de juventude e erro se faz presente nos sujeitos desta pesquisa, tais como em Afonso, Jonas e Henrique. Na trajetória de vida, os erros, cometidos no início da juventude, são justificados enquanto períodos de desregulação social, revoltas contras os familiares e instabilidades emocionais. Afonso apontou que, a partir dos 16 anos de idade, iniciou o consumo de substâncias psicoativas – cigarro, álcool e cocaína –, contexto este em que começou a sua busca por descobrir o mundo, os prazeres da vida e o gosto no consumo de tais substâncias que se intensificava ao frequentar discotecas e bares noturnos, resultando numa overdose ainda antes dos 18 anos de idade. Ele explicou que “era uma festa de aniversário e consumimos um quilo de cocaína, fazendo até chamada por Skype com um amigo que morava em Portugal”⁶⁴. Concomitante a tal contexto, a violência física, através de brigas, e agressões a outros jovens, inseria Afonso num contexto de extrema vulnerabilidade, porém tais situações se constituíam enquanto um êxtase para ele, sendo um elemento marcante do início da sua juventude.

Os erros e a crença de que a juventude é o período de cometê-los, justamente para não os praticar na vida adulta, também permeiam a trajetória de Jonas e Henrique. Jonas experienciou um longo período abusando do consumo de bebidas alcoólicas, num contexto de mudanças físicas e até mesmo de estilo que o jovem vivenciou enquanto ainda estava no

⁶⁴ Testemunho retirado da entrevista realizada no dia 14 de agosto de 2019.

ensino secundário. O consumo de cigarros e marijuana fazia parte da rotina, juntamente com os amigos, a frequência a discotecas e violências físicas também eram constantes. Henrique, ao abandonar a igreja e vivenciar o término de um namoro, mergulhou no mundo, até então desconhecido, do consumo excessivo de bebidas alcoólicas, pois “só queria ficar bêbado, ir para as festas, já fiquei jogado numa calçada, briguei com minha família, quebrei um portátil e vi a minha vida perder todo o sentido”⁶⁵.

Todos os jovens consentem que o período vivenciado corresponde a uma revolta, ou até mesmo a sentimentos que sequer conseguem explicar; além, é claro, de uma fase de descobertas e experiências⁶⁶. Os testemunhos refletem a realidade vivida por eles: já estiveram em situações degradantes e a conversão a uma religião acabou por lhes libertar do vício, dos maus hábitos e também das más companhias. Distantes de apontar atitudes e experiências enquanto erradas ou corretas, buscamos evidenciar aquilo que os próprios compreendem enquanto um erro em sua trajetória. Para Afonso, Jonas e Henrique, este período foi um grande erro de suas vidas, mas válido, justamente por serem jovens e ainda estarem na ânsia de descobrir o mundo e aquilo que pode lhes oferecer.

Ao compreender a vida, enquanto trajeto linear, com etapas definidas, surgem incontáveis possibilidades analíticas. As ciências sociais se debruçaram sobre as problemáticas urbanas, culturais, consumistas, entre outras, buscando também compreender, de forma específica, a juventude e suas disfunções. Manheim (1961) é um dos primeiros teóricos a considerar a juventude enquanto uma moratória social, ou seja, legitima os movimentos e problemas juvenis na construção de uma democracia participante. Além de auxiliar na construção política, a rebeldia juvenil é tomada enquanto uma força motriz para transformações sociais (GROPPO, 2010). A moratória social e as disfunções provocadas pelos jovens, são compreendidas enquanto aceitáveis, uma vez que estes se encontram em transição (PAIS, 1993a).

O período de moratória social trazia alguns questionamentos acerca de sua elaboração, uma vez que esse período de experimentações e possibilidades reafirmava que a condição da juventude era também uma fase da vida inerente aos indivíduos. Compreendendo como algo inerente, dentro desse prisma analítico, tentava-se afastar os jovens de uma real e efetiva participação na vida política, mesmo seu potencial sendo reconhecido e trabalhado

⁶⁵ Testemunho retirado da entrevista realizada no dia 2 de setembro de 2019.

⁶⁶ No sentido religioso, onde o indivíduo conta a sua história de vida e oferece o seu testemunho de determinadas situações e a conseqüente melhoria/recuperação que ocorreu com o auxílio de Deus, da comunidade religiosa, entre outros.

de forma não oficial. Além disso, havia uma constante busca para controlar qualquer tipo de boémia e radicalismo (GROPPO, 2009).

José Machado Pais (1993a) proporciona uma interessante possibilidade de compreensão da juventude, que obrigatoriamente deve ser pensada enquanto uma multiplicidade, justamente devido à sua heterogeneidade. Porém, devemos ressaltar que, em contextos específicos, considera-se a juventude homogênea, para operacionalizar análises, dados e interpretações. O autor investiga as especificidades de diferentes jovens, elaborando uma compreensão a partir de um estudo do cotidiano que se insere em diferentes culturas juvenis, tais como do operariado, das classes médias, classes burguesas e classes altas, fazendo da reprodução social a base própria para a compreensão. A possibilidade de compreensão das diferentes culturas juvenis se dá justamente por sua inserção nesses diferentes contextos, colocando em cheque clássicas teorias estruturais e funcionalistas a respeito da juventude. As culturas juvenis evidenciam infinitas possibilidades organizacionais dos próprios jovens, em relação aos pais e às instituições sociais, como é o caso da própria escola. Sendo assim, o autor, mediante as culturas juvenis, trata de temas corriqueiros e essenciais para uma investigação que aborda sempre o cotidiano como centralidade (PAIS, 1993a).

As correntes teóricas analisadas por Machado Pais (1993a) apontam duas bases para a compreensão da sociologia da juventude. A corrente geracional determina que a juventude é apenas uma fase da vida, onde existem continuidades e discontinuidades e estas dão novos sentidos e atravessam as trajetórias dos indivíduos ao longo dos anos. A aproximação com o funcionalismo – tal como na análise de Groppo –, demonstra que a juventude é uma geração social e possui uma relação estabelecida entre si, uma vez que

“[...] as experiências de determinados indivíduos são compartilhadas por outros indivíduos da mesma geração que vivem, por esse fato, circunstâncias semelhantes e que têm de enfrentar-se com problemas similares” (PAIS, 1993a, p. 40).

Existia uma expectativa de que as energias dos jovens pudessem ser canalizadas - e mais bem utilizadas -, num contexto da economia e da política mundial, visão essa ainda muito presente na sociedade atual e principalmente no meio religioso. Acreditava-se num protagonismo juvenil, na capacidade de os jovens tomarem a frente nos processos políticos e deles participarem ativamente. Tal abordagem, porém, esbarra na interpretação da moratória social que, ao mesmo tempo, confere à juventude um período de erros e acertos, desde que esteja à margem da sociedade, reforçando um caráter que privilegia a geração, uma vez que o adulto é colocado num local onde tudo sabe, tudo compreende e deve

transmitir seus conhecimentos para a nova geração, ou seja, para os jovens (GROPPO, 2009).

Desse modo, para a corrente geracional, a juventude é compreendida enquanto homogênea, com especial atenção as continuidades e descontinuidades existentes entre as diferentes gerações que coexistem. Como resultado de tal interação entre as gerações, há determinadas fricções e crises, uma vez que os jovens criam e ressignificam a sua existência e seus movimentos sociais, tais como os *hippies* ou *beat*, tomando generalizações nem sempre condizentes a realidade (PAIS, 1993a).

“De acordo com a corrente geracional, admite-se a existência de uma cultura juvenil que de certa maneira se oporia à cultura de outras gerações (das gerações adultas, mais concretamente). Essa oposição poderá assumir diferentes tipos de descontinuidades intergeracionais, falando-se ora de socialização contínua ora de rupturas, conflitos ou crises intergeracionais” (PAIS, 1993a, p. 39).

Porém, observa-se que a corrente geracional ignora alguns demarcadores sociais, uma vez que não considera as pluralidades culturais que emergem de diferentes contextos sociais, elementos estes valorosos para uma análise sociológica.

José Machado Pais (1993a) nos contempla com uma compreensão sobre as juventudes, a partir das culturas juvenis, considerando justamente as especificidades não elencadas na abordagem geracional. A partir de suas investigações, compreende

“a realidade juvenil através das relações – não propriamente de relações impostas pela teoria à realidade, mas através de relações de natureza objetiva, cuja busca perpassava a aferição pelo tipo de adequação da teoria à realidade” (1993a, p. 327).

O contexto pós-guerra propicia diferentes compreensões a respeito da juventude. Sendo considerado um período de transição da infância para a vida adulta, ganha protagonismo ao ser pensada enquanto um período importante e preocupante, afinal a transição implica em independência financeira e emocional, inserção no mercado de trabalho e construção de família, supondo ainda uma linearidade da vida, com etapas e ciclos bem definidos que serão superados (PAIS, 1993a). Algumas compreensões e conceituações teóricas são elaboradas para analisar contextos específicos, tal como dos operários, hippies, teddy boys, góticos, entre outros. Ferreira (2008) elabora um interessante quadro analítico que apresenta tais conceituações, por vezes complementares. No entanto, as diferentes possibilidades analíticas enfatizam áreas e contextos específicos para compreender as juventudes, tendo cada qual seu principal eixo analítico.

A compreensão da juventude também está diretamente ligada a classe social, sendo uma das mais relevantes e conceituadas possibilidades analíticas. A corrente classista foca nos problemas dos jovens, pensando-a sempre enquanto agrupamento de uma determinada classe social, sendo este o principal fator que desdobrará na análise. Desse modo, qualquer interpretação social que vise compreender a juventude deve observá-la através da reprodução social e também das condições sociais possibilitadas pelas origens do jovem.

Na história de vida de Nuno, Joana, Guilherme, Wiliam, Yuri e Liliane, os elementos presentes acerca das condições sociais de vida se fazem presentes, apesar de uma constante tentativa de superá-los. Por vezes, a inserção no mercado de trabalho, mesmo informal, acontece ainda muito precocemente na vida de alguns jovens, devido à necessidade de garantir o próprio sustento e também auxiliar a família: “abandonei a escola ainda no 9º ano e fui trabalhar para ajudar em casa, pois vivíamos em condições precárias”⁶⁷. Através de Liliane, observamos que as condições sociais e de classe a impediram de continuar os próprios estudos, uma vez que a mãe adoeceu e ela teve de mudar de estado, justamente para cuidar da mãe e posteriormente trabalhar, para garantir as condições de vida da mãe e da irmã: “segui só estudando até os 20 anos, era bolsista do Prouni, e tive que sair da faculdade por conta da minha mãe ter ficado doente, aí tive que ir ajudar”⁶⁸. A inserção no mundo do trabalho ocorre de maneira precoce para aqueles indivíduos em que a família possui pouco ou nenhum rendimento financeiro, tal como Guilherme que iniciou um estágio na prefeitura, quando ainda tinha 14 anos: “meus pais estavam desempregados e eu tinha que auxiliar na casa, a família estava mesmo numa crise financeira”⁶⁹.

Sendo assim, observamos que, nitidamente, parte significativa dos jovens, por nós entrevistados, possuem um processo de transição para a vida adulta, que está diretamente relacionado aos arranjos das classes sociais as quais eles pertencem, fazendo até mesmo surgir assim o sonho de migrar, em busca de uma mobilidade social, supostamente mais fácil fora do Brasil.

Portanto, díspares são as inserções, as possibilidades e as vivências dos jovens, uma vez que para tal teoria a classe social e o gênero são condicionantes para todas as relações.

“Para a corrente classista, as culturas juvenis são sempre culturas de classe, isto é, são sempre entendidas como produto de relações antagônicas de classe. Daí que as culturas juvenis sejam por esta corrente apresentadas como culturas de resistência, isto é, culturas

⁶⁷ Testemunho retirado da entrevista realizada no dia 5 de agosto de 2019.

⁶⁸ Testemunho retirado da entrevista realizada no dia 2 de novembro de 2019.

⁶⁹ Testemunho retirado da entrevista realizada no dia 4 de outubro de 2019.

negociadas no quadro de um contexto cultural determinado por relações de classe” (PAIS, 1993a, p. 48).

Dessa forma, situamos a corrente de classe como um importante conceito e viés de análise, uma vez que as condições materiais têm relevância para qualquer período de transição, pensando ou não a partir de uma linearidade na vida do jovem. É notório, nesta investigação, o quanto tais elementos – classe e gênero – possibilitam diferentes condições migratórias e de inserção na sociedade recetora, existindo, assim, grandes disparidades entre os sujeitos da pesquisa. Contudo, as culturas juvenis ao serem abordadas, considerando as classes, gerações e gêneros, ressaltam ainda mais a necessidade de discutir o contexto da vida dos jovens.

Polarizadas as discussões em dois modelos centrais, observamos que os enraizamentos e especificidades vão ocorrendo aos poucos, tal como nas vertentes analíticas já citadas, uma vez que a moratória social e o funcionalismo se apropriam da juventude num viés institucional e de processos sociais (GROPPO, 2010). Os movimentos, rebeldias e protagonismos eram tomados na qualidade de comportamentos desviantes e irracionais, além de vislumbrarem uma juventude com um viés de experimentação e erros.

Refletir acerca das identidades dos jovens e buscar compreender corresponde também em se aproximar de algumas possibilidades teóricas, tais como do estudo da criminalidade, da delinquência juvenil e das subculturas, elementos estes marcantes nas ciências sociais. Buscamos, assim, uma aproximação com as culturas juvenis, justamente por compreendermos que tais identidades surgem nas brechas das clássicas teorias da corrente geracional, funcionalista e até da moratória social.

Supostamente, o advento da modernidade, para Groppo (2010; 2004), demarca alguns importantes pressupostos teóricos para analisarmos as juventudes, tais como: vivência do imediato, o embaralhamento da infância, embaralhamento da maturidade e um processo de juvenilização da própria vida. Santos (1992) ressalta que a juventude passa a dar espaço para os processos de juvenilização, deixando de ser transitória e se tornando um estilo de vida que agrada ao indivíduo consumista. O juvenil se transforma no juvenilizado, em que as idades não mais possuem ligação direta, pois a vida contemporânea consiste numa aparência amplamente desejada por clientes de uma cultura de mercado.

A juvenilização consiste numa outra possibilidade de compreender a juventude, pois esta emerge a partir da compreensão das sociedades modernas, que cada vez mais enxergam a própria juventude como um signo e, principalmente, possibilita que se torne um produto a

ser consumido, principalmente pelos indivíduos que possuem maiores recursos financeiro. Possuir alguns bens materiais, tais como aparelhos tecnológicos e veículos, faz com que haja uma aproximação simbólica e estética do padrão diretamente associado à juventude. O corpo também é objeto dessa juvenilização, onde é primordial ser saudável, disposto e magro, equivalendo a uma ampla compreensão estética da juventude, resultando assim em vitalidade, energia e dedicação à construção e manutenção do corpo (GROPPO, 2015).

Consistindo num símbolo de identidade sociocultural, para uma sociedade de consumo, a juvenilização passa a ser um símbolo de identidade sociocultural nos parâmetros de uma sociedade de consumo, na qual, independentemente da idade, todos podem ter e obter tal estilo, tal forma de ser. Já a desinstitucionalização das categorias etárias, numa flexibilização das normas e interferências institucionais sobre a passagem pelas idades, reflete-se num processo que

“[...] faz com que as intervenções institucionais baseadas na cronologização do curso da vida, como aquelas feitas pelo Estado, tenham seu peso cada vez menor, obrigando indivíduos e grupos sociais a procurar soluções particulares para as dificuldades inerentes ao ritmo biológico da vida. Trata-se de uma “reprivatização do curso de vida” (GROPPO, 2004, p. 18).

Refletir a respeito da institucionalização e da autonomia da juventude evidencia um contexto onde, a partir de 1960, observa-se um aumento considerável no número de estudos sobre esse tema produzidos nos ambientes universitários e um massivo avanço da indústria cultural que, por vezes, confunde-se com a juventude, numa relação de estruturante e estruturado. Groppo (2004) reforça que os anos de 1970 marcam um novo ciclo de integração da juventude, através das possibilidades de acesso a uma indústria cultural global e também do mercado de consumo juvenil.

Ainda para Groppo (2015), a categoria juventude pode também ser compreendida enquanto um conceito de representação social de um estilo de vida, de um signo, onde a cultura de massas representa uma tentativa de apagamento dessas distinções. Quando associada à juventude, essa cultura consegue até mesmo mascarar as distinções sociais, uma vez que todos buscam os mesmos signos, através do consumo que se torna a saída para qualquer revolta dos jovens, o próprio capital, uma vez que tais signos, por eles difundidos, possibilitam controlar alguns elementos da realidade, da cultura, da estética e do belo.

Ao adentrarmos no campo dos símbolos e signos, relacionando a juventude ao consumo e processo de juvenilização, faz-se necessário compreendermos, teoricamente, no que o valor do signo se concretiza “[...] no consumo que persegue menos a utilidade intrínseca das

coisas, mas antes as formas e imagens do sucesso, prazer, distinção e mesmo juvenildade que parecem prometer” (GROPPO, 2015, p. 559).

Os elementos simbólicos da juventude, que até então foram discutidos como rebeldia e revolta, são apropriados pelo capital, fazendo desses fatores e condutas uma força motriz para manter a juventude enquanto um signo, transformando-a num alvo a ser atingido, num desejo de consumo. Groppo (2015) ainda ressalta que a rebeldia, novidades, audácia, liberdade, prazer, descompromisso, sedução e beleza são desejados enquanto um signo dessa suposta juventude que, cada vez mais, está esvaziada de um sentido real, tendo apenas um valor-signo que talvez garanta uma eterna juventude. Nas palavras do autor,

“... o que se consome é o signo da juventude, a juvenildade, por meio de bens e serviços como motocicletas, automóveis, roupas, tênis, bonés, viagens turísticas, lazeres noturnos, esportes radicais, academias de ginástica, cosméticos, cirurgias plásticas, etc. [...] neste consumo, há um relativo deslocamento em relação à realidade concreta: o consumo de bens, de serviços e a exibição de certas atitudes substitui o significado da idade e do corpo jovem para aqueles que desejam se representar como jovens” (GROPPO, 2015, p. 570).

O envelhecimento também passa a ser preocupante, no sentido de que cada vez mais há uma responsabilidade e individualidade sobre o próprio corpo, pela forma como ele é estimulado para ser saudável, magro, disposto e carregado de tais signos da juventude. Caso isso não ocorra, cada um se torna o único responsável pelos problemas advindos dessa falta de estímulo, tais como as doenças, dificuldades para execução de atividades básicas de higiene e sobrevivência. Além disso, nota-se um completo estranhamento do ciclo de envelhecimento e decadência que são intrínsecos a todos os seres humanos.

Ao adentrarmos nas culturas juvenis, observamos uma possibilidade analítica complementar: as teorias de classe e geracional, justamente por compreender que os indivíduos – de diferentes classes, etnias e gerações – ainda assim, acabam por compartilhar elementos comuns. Pais (1993) evidencia que qualquer abordagem, restrita a uma única corrente, pode levar a erros e a uma interpretação equivocada e distorcida. Por esse motivo, apresentar os diferentes aportes teóricos sobre a juventude possibilita que se estude melhor uma dada realidade social.

As culturas juvenis também são resultado de influências das próprias culturas das massas, enfraquecendo assim a relevância da classe social sobre as determinantes culturais dos jovens. Ao criarem, ressignificam, reapropriam e reinventam a própria noção de juventude e de consumo que os constitui; faz com que surja uma massificação para toda a sociedade desses elementos. Ao se tornarem uma multiplicidade de manifestações, mesmo com todos

os demarcadores sociais – gênero, sexo, religião, estilos urbanos e tribos – urge a necessidade de uma codificação cultural dos próprios jovens, uma vez que cada qual acaba expressando parte daquilo que lhe constitui primordialmente (PAIS, 1993a).

As culturas juvenis se constituem através de elementos quotidianos e práticos, dos quais ela própria é oriunda. Estar imerso na cultura juvenil corresponde a um movimento de constante troca que estrutura a juventude e por ela é estruturada. Feixa & Nilan (2009) enfatizam que a sociedade da cultura e do consumo não se restringe apenas ao meio ocidental urbano, mas que consegue penetrar em outros contextos, reforçando a concepção de uma sociedade de redes, correspondendo a uma dinâmica do local e global. As juventudes, constituídas enquanto um importante grupo de consumo, apresentam especificidades e adaptações, oriundas das diferentes localizações em que elas existem; porém, acima dos elementos “locais” apresentados, o seu caráter globalizante é intrínseco (FEIXA & NILAN, 2009).

Os jovens fornecem códigos e signos as gerações mais novas, mas são também influenciados pela geração anterior. Ou seja, essa reflexão tem um forte viés geracional

“[...] a extensão das práticas da cultura juvenil na modernidade tardia se expande em duas direções cronológicas, para baixo, em direção aos últimos anos da infância, e para cima, chegando até a metade, ou mesmo até o final, da casa dos 30. Isso significa que a participação nas práticas da cultura juvenil – em geral – pode durar mais de vinte anos, continuando até a média idade” (FEIXA & NILAN, 2009, p. 19).

A juventude é compreendida enquanto algo transitório, ou seja, um período em que o indivíduo atravessará e onde aprenderá a se tornar um adulto independente, responsável pelo ordenamento de sua vida e daqueles que estão ao seu redor, demarcando assim o principal elemento de passagem à vida adulta (PAPPÁMIKAIL, 2010). Por conseguinte, a vida adulta surge enquanto uma categoria que está intrinsecamente relacionada com a juventude, justamente por ser a “etapa” que vem a seguir. As compreensões acerca da própria vida adulta também se relacionam com elementos cronológicos, biológicos, psicológicos e sociológicos.

Pensar nas transições para a vida adulta – no contexto brasileiro – requer uma abordagem acerca de alguns elementos históricos recentes, mas que ainda ecoam, com grande ímpeto na vida dos indivíduos. A condição econômica possui um grande peso nesse processo de passagem para a vida adulta, possibilitando, assim, diferentes momentos e compreensões das responsabilidades dos indivíduos; por vezes, tais possibilidades ocorrem de acordo com as próprias condições e recursos financeiros dos indivíduos (RIBEIRO, 2014). O viés

classista é fortemente considerado na análise de Ribeiro (2014). Especificamente evidencia-se a materialidade da transição para a vida adulta, onde o emprego, a escolarização e estruturação familiar representam etapas a serem galgadas até a consolidação da permanência na vida adulta. Observa-se que tais elementos possuem um peso no ordenamento social, uma vez que tem implicações até mesmo na forma como se compreende um jovem, ou na forma como para alguns indivíduos a juventude é negada, justamente por uma necessidade extrema de trabalho, desde a infância, falta de instrução escolar e, conseqüentemente, um colapso no planejamento familiar.

Através das histórias pessoais de vida de Isadora e Amanda, observamos que as condições sociais influenciam na construção e vivência da juventude e do suposto período de erros e acertos. O fato de serem oriundas de famílias com maiores poderes aquisitivos, além de terem construído seus patrimônios pessoais desde muito cedo, garantiu a criação de uma favorável condição “juvenil”, construídas por elas próprias, possibilitando, deste modo, desfrutar de tal condição, um pouco mais tarde, já próximos dos 30 anos de idade. Logo, tal estrutura, previamente construída, desde muito cedo, possibilitou um processo migratório mais confortável, seguro e estável, rompendo assim tais fronteiras da própria juventude e linearidade da vida. O contexto pós-guerra

“difundiu uma linearidade da vida, com uma sequência unidirecional que caminharia linearmente da infância, juventude, fase adulta e velhice, implicando em saída da escola, ingresso no mercado de trabalho, saída da casa dos pais, formação de domicílio e nascimento de filhos” (CAMARANO; MELLO, 2006).

O contexto moderno, porém, respalda-se justamente numa transição não linear, em que cada vez menos se encontra tal ordenamento; ou seja, “não importa onde se encontrem, a vida dos jovens assemelham-se cada vez menos a um modelo linear de transição” (FEIXA & NILAN, 2009, p. 22).

A juventude, cada vez mais, corresponde a um amplo intervalo dos anos vividos dos indivíduos, sendo a idade, algo relativizado no estudo, havendo assim uma implosão na estrutura social que levou consigo grande parte daquilo que se compreendia enquanto uma definição clara e concisa acerca da juventude (Groppo, 2015). A forma como se busca consumir os signos de juvenilidade consiste numa das principais características para se definir a própria juventude e, conseqüentemente, o seu término e a transição para a vida adulta (GUIMARÃES; MACEDO, 2010). Autonomia, liberdade e independência são importantes demarcadores numa literatura clássica para transição e entrada na vida adulta, principalmente num contexto em que a liberdade vem implicando na construção de um

sujeito cada vez mais individual. Nota-se, na modernidade, cada vez mais um dilatamento desse período de transição que é compreendido enquanto o período da juventude.

A coresidência familiar, estabilização profissional, autonomia e independência têm cada vez menos significado para uma transição à vida adulta. Conquistar alguns desses fatores não necessariamente implica nessa transição e não demarca uma fronteira específica, tal como observamos nas histórias de vida de Yuri, Wiliam, Liliane e Hugo: todos ainda residem com familiares, descaracterizando assim um elemento que poderia ser relevante para a definição da juventude ou vida adulta. Nota-se cada vez mais uma intensificação da relevância dos aspetos subjetivos dessa experiência de transição, fenómeno atrelado às novas configurações oriundas da modernidade (PAPPÁMIKAIL, 2010).

Autonomia e independência são processos demarcadores numa compreensão clássica e objetiva da transição para a vida adulta, porém não mais na modernidade. Impacientes, cada vez mais os jovens vêm tendo autonomia sobre suas vidas, mesmo sem uma independência financeira, como é o caso de Joana e Henrique. Isso ocorre porque se vive, basicamente, da forma que se deseja com as relações a que se aspira, porém ainda vinculado financeiramente a família que não mais exerce um papel de coerção extrema sobre os jovens (PAPPÁMIKAIL, 2010). A autonomia e a independência estão intimamente relacionadas e, por vezes, se confundem; porém, toda essa discussão transcorre justamente a construção de um indivíduo individualizado, oriundo das sociedades modernas, de uma sociedade narcisista. Para Singly

“... neste âmbito, se puede comprender en teoría la ayuda financiera del padre y de la madre como una de las formas mediante las cuales se garantiza la necesaria protección del hijo. Los jóvenes pueden disponer de una cierta autonomía sin ser independientes” (SINGLY, 2005, p. 115).

Para os jovens, o contexto financeiro é relevante. Porém, como foi ressaltado, mesmo sem uma independência financeira, é possível obter alguma autonomia para as ações e vida cotidiana. O dinheiro não se converte mais numa coerção, forma de repressão a uma moral ou a forma como agem na vida, com suas escolhas e liberdades. A juventude passou de uma mera fase da vida à uma categoria sociocultural, resultando em divergências simbólicas quando comparada a outras possibilidades teóricas e interpretativas do tema (GROPPO, 2010; PAIS, 1993a; PAPPÁMIKAIL, 2010). A juventude surge após um longo e lento processo, sendo um conceito completamente ocidental, resultado de mudanças sociais e culturais, que envolvem a concessão de direitos à criança, ao adolescente e ao jovem, além da consolidação dos anos escolares, período supostamente não produtivo, sendo a escola

legitimada enquanto o principal espaço de socialização e preparação para vida adulta (PAPPÁMIKAIL, 2010).

A juventude também se apresenta enquanto uma condição, como algo a ser alcançado, uma vez que, desde o século XIX, o acesso e direito a juventude vincula-se a uma questão económica, retornando assim a discussão inicial acerca da moratória social, dos erros, dos acertos e das possibilidades de vivências e experiências (PAPPÁMIKAIL, 2010). O ensino possui uma fundamental importância para a compreensão do período da juventude, uma vez que a escola legitima uma suposta improdutividade – num sentido estritamente produtivo e capitalista –, reforçando a condição de jovens apenas para aqueles com maior poder aquisitivo, porque esse retardamento em entrar no mercado de trabalho possivelmente não implicaria em fome ou miséria. Groppo (2004) evidencia para esse viés de condição juvenil uma relação experimental com os próprios valores vigentes na sociedade; ou seja, uma intrínseca relação de experimentar, uma vez que se supõe que eles não têm tais valores introjetados, implicando diretamente numa maior vivência, um imediatismo e uma espontaneidade, fazendo com que haja uma dessacralização de qualquer maturidade.

Refletindo a respeito desse ordenamento social presente nas últimas décadas, evidencia-se que o matrimónio, a independência financeira ou a reprodução sexual não mais consistem em demarcadores de entrada para a vida adulta (CAMARANO; MELLO, 2006; PAIS, 1993a) e, conseqüentemente, de saída da juventude, pois “vivemos uma juventude cada vez mais dilatada, associando a transição entre educação e trabalho, namoro e casamento, infância e vida adulta” (CÔTÉ, 2003 *apud* FEIXA & NILAN, 2009, p. 18). Ainda nessa compreensão, nota-se que, nas sociedades ocidentais, existem cada vez menos ritos fortes de demarcação da vida adulta, da infância e da juventude.

“Com efeito, à vista de todos, e em todas as sociedades ocidentais, têm-se acentuado tendências que apontam para o prolongamento da co-residência familiar, e para o adiamento, dessincronização, e reversibilidade de rituais de passagem, que antes permitiam uma identificação pacífica da transição para a denominada vida adulta: a estabilização profissional, a residência autónoma, a conjugalidade, a parentalidade” (PAPPÁMIKAIL, 2010, p. 401).

Alguns elementos também influenciam essa mudança de perspectiva, tal como o prolongamento da expectativa de vida, a crise do desemprego e o prolongamento dos anos de escolarização dos indivíduos, para mascarar a falta de emprego. Contudo, a reprodução e o matrimónio podem ocorrer antes mesmo da saída do seio familiar, entre outras tantas possíveis características, que cada vez mais fluidificam a passagem para a vida adulta e faz

com que os poucos e enfraquecidos ritos não sejam condizentes com tal passagem (PAIS, 1993a).

Nas sociedades modernas ainda há uma divergência entre os elementos simbólicos e culturais em relação ao desenvolvimento do corpo; ou seja, o crescimento físico do indivíduo está cada vez mais antecipado, possibilitando um corpo “adulto” cada vez mais precocemente. Dessa forma existe uma dificuldade de pensar numa correspondência entre um estado biológico do corpo e um estado psicossocial. Essa característica se atribui principalmente as populações ocidentais que possuem maior acesso à alimentação, sem grande escassez e até mesmo uma constante oferta de alimentos, uma vez que a tecnologia permite uma produção fora da “época”, resultando dessa forma numa antecipação da própria puberdade e na entrada precoce daquilo que é a construção social da juventude (PAPPÁMIKAIL, 2010). Reforça assim a suposta dilatação do período da juventude, uma vez que se entra mais cedo na juventude e se sai cada vez mais tarde, contexto este onde o próprio corpo evidencia elementos, a princípio relevantes para ser compreendido enquanto jovem.

Contudo, o contexto moderno possibilita incontáveis questionamentos e problematizações acerca da juventude, uma vez que os modelos clássicos e teóricos da literatura sociológica, exclusivamente, já não são capazes de gerar uma discussão completa acerca da temática. Dessa forma ao buscarmos compreender e analisar problemáticas referentes aos jovens imigrantes, também elencamos novos elementos que constroem o próprio conceito da juventude na modernidade, evidenciando assim o quão vasto e amplo pode ser tal compreensão.

Portando, os jovens brasileiros, imigrantes e sujeitos desta pesquisa, apresentam uma história de vida onde não há uma transição linear entre a infância e juventude e menos ainda entre a juventude e a vida adulta, resultando assim num prolongamento dessa juventude, onde a definição de jovem se faz a partir de incontáveis elementos, ora de âmbito microsociológico e ora de âmbito macrosociológico. As fronteiras da juventude são cada vez mais fluídas, inerentes ao próprio contexto moderno ocidental, refletindo assim num processo importante de individualização dos sujeitos, pois “uma constatação da progressiva individualização dos percursos de vida ganha terreno, senão objetivamente, subjetivamente, em coerência com a paisagem ética dominante nas sociedades ocidentais contemporâneas”(PAPPÁMIKAIL, 2010, p. 400).

A individualização e processos de transição para a vida adulta implicam diretamente nas compreensões acerca da migração, do trânsito religioso e também do cotidiano dos jovens, sendo a reconfiguração identitária um elemento central e marcante. Porém, para Groppo (2015), é necessário ressaltar que há uma implosão das categorias e da própria modernidade, elencando que o período de juventude não é apenas uma passagem para a vida adulta. Tal afirmação se sustenta em dois pressupostos. O primeiro consiste na descrença da noção de totalidade; mesmo com divergências e contradições, há uma dificuldade em conceber essa ideia totalizante, principalmente quando se reflete acerca da fluidez das identidades. O segundo é que existe uma nítida descrença no fato de que a geração mais velha educa a geração mais nova (no sentido durkheimiano), sendo a mudança oriunda do interior da própria modernidade. De acordo com Camarano e Mello,

“[...] os momentos no ciclo da vida ou as idades em que ocorrem os eventos que marcam o processo de transição variam no tempo, no espaço e por grupos sociais, bem como a sua duração. O conjunto destas características pode resultar em transições desiguais para a vida adulta. Isto se acirra num país marcado por extremas desigualdades sociais, raciais, e regionais como o Brasil” (CAMARANO; MELLO, 2006, p. 19).

Dessa forma, enfatizamos que não se pode considerar a juventude apenas um processo de transição para a vida adulta, uma vez que incontáveis são os processos vividos pelos indivíduos aqui investigados, resultando até mesmo numa compreensão de juventude de forma diversificada.

A sociologia e o cotidiano

O cotidiano é aqui apreendido enquanto um dos elementos que nos dá indicações acerca da realidade social dos indivíduos e que dialoga simultaneamente com questões macroestruturais e microestruturais, captadas a partir das histórias de vida dos sujeitos desta análise. Ao se estabelecer enquanto um campo aberto, o cotidiano está diretamente associado a resistências, inovações, dilemas e reflexividade, portanto, com incontáveis possibilidades de investigação e análise sociológicas. A sociologia que investiga o cotidiano, o recorrente, é muitas vezes menosprezada, inferiorizada, porém, é ao perscrutar as quotidianidades que se constrói a própria Sociologia (MAFFESOLI, 1987).

A aproximação da ciência com a realidade empírica e prática acerca da vida e consciência dos indivíduos toma vigor a partir do século XIX, num movimento de abandono da explicação e intensificação do conhecimento empírico, contexto este onde o próprio cotidiano toma novas dimensões e compreensões (LEFEBVRE, 1991).

José Machado Pais (2002) ressalta que apesar de vivermos num contexto da modernidade reflexiva, ainda existem infundáveis imposições que se perpetuam em nossas sociedades. As imposições normativas que persistem em se imporem na vida dos indivíduos são compreendidas enquanto uma “reflexividade impositiva”, devido ao seu caráter ligado a uma reprodução que é direcionada pelo passado, uma vez que o presente é um produto do passado. No mesmo sentido, e criando uma dualidade complementar, a “reflexividade transformadora” consiste na modificação das representações já existentes, propiciando assim uma transformação entre a realidade existente e a cultura, gerando, dessa forma, alguma mudança e não uma imposição (PAIS, 2002).

Entrar no campo da reflexividade, amplamente analisado por Giddens et al (1995), possibilita trazer a “reflexividade impositiva” e a “reflexividade transformadora” para o campo do quotidiano, onde o constante contato entre os indivíduos resulta em experiências, negociações, transformações e impasses (PAIS, 2002). A modernidade reflexiva constitui-se numa possibilidade constante de afirmação da individualidade dos sujeitos, mesmo que esta seja cada vez mais semelhante, pois os elementos diferenciadores não são inéditos e são até mesmo bastante previsíveis (PAIS, 2002).

O quotidiano, por excelência, contribui para incontáveis problemáticas existentes que podem encontrar-se nas macroestruturas sociais, mas que se fazem latentes e ainda mais visíveis nas microestruturas sociais. Ao buscarmos compreender a vida quotidiana de jovens brasileiros evangélicos em Portugal temos ciência que este é um lugar privilegiado para uma análise do social, pois o quotidiano, por excelência, evidencia os processos mais latentes de transformação da sociedade e dos conflitos nela existente (PAIS, 1986).

Peter Berger e Thomas Luckman (2004) apontam que a realidade da vida diária é ordenada através de objetivações e determinações, que adquirem sentido e resultam na construção da vida quotidiana que tem em sua essência um certo imediatismo do “aqui e do agora”. A vida quotidiana, compreendida enquanto monótona, repetitiva e regular, num determinado agrupamento social é também objeto de análise sociológica, sendo a realidade ordenada e construída por objetos que existem e vão se modificando previamente a inserção dos indivíduos na própria sociedade. O quotidiano, a realidade diária também compreende os elementos que não estão presentes no “aqui e agora”, possibilitando assim diferentes níveis de aproximação e distanciamento, até mesmo físico-corporal.

Contudo, é relevante apontar que a investigação acerca do cotidiano não deve se centrar apenas nos elementos triviais, ordenados e monótonos, uma vez que a aventura e a espontaneidade também estão presentes no cotidiano, pois

“a vida cotidiana é também espaço do ingovernável – de onde pode surgir o imprevisível, o aleatório, o imprevisto... existe na vida cotidiana zonas de turbulências, onde também se cruzam acontecimentos aleatórios” (PAIS, 1986, p. 16).

Ainda segundo esse autor, é importante ressaltar o quão refutada é a monotonia e o fastidioso no cotidiano, uma vez que os indivíduos buscam sempre férias, viagens e festas, sendo a rotina parte de um outro cotidiano.

José Machado Pais (1986) caracteriza o cotidiano enquanto original, significativo e um lugar privilegiado de análise das relações sociais, justamente por possuir variados cruzamentos sociais, conflitos e ideologias, constituindo-se assim enquanto o fio condutor da própria sociedade e das relações entre os indivíduos. Os indivíduos evidentemente participam da vida cotidiana e esta é um mundo real e ordenado, uma vez que os significados individuais são partilhados com os coletivos, gerando um conhecimento comum, evidente e esperado da própria vida cotidiana (BERGER; LUCKMANN, 2004).

O cotidiano, ao se tornar um local de investigação sociológica, faz com que haja um certo predomínio a partir de uma compreensão da microsociologia. Porém, como apontado por Pais (1986, 2002), faz-se necessária uma alternância entre a compreensão dos elementos macro e micro, uma vez que os indivíduos estão constantemente sujeitos a influência de tais elementos oriundos da própria organização social. Dessa forma, ao recorrermos a compreensão do cotidiano e das práticas nele existentes, é pertinente compreender que o cotidiano

“[...] deverá pois, evoluir como o leito de um rio – apertada entre duas margens: uma dessas margens decorre de uma tradição positivista que tende a apreciar a importância do trabalho sociológico mais pela amplitude de generalizações que leva a cabo do que pela sua demonstrabilidade: é, portanto, uma corrente que ilude a observação detalhada, em pequena escala, julgando-a trivial, buscando em alternativa o esplendor dos resumos globais. A outra margem, que até agora mais tem fascinado as correntes sociológicas que se tem debruçado sobre o cotidiano, é aquela que apela para as análises mais microscópicas e mais empiricistas” (PAIS, 1986, p. 12).

Por conseguinte, ao investigar o cotidiano, interessa primordialmente os processos através dos quais as microestruturas e macroestruturas estão sendo produzidas e como as práticas são influenciadas por tais elementos, resultando assim na própria realidade social

quotidiana do sujeito. Ao investigar o social deve-se buscar centrar a interrogação sobre o sujeito individual e suas relações próximas e regulares, afastando-se exclusivamente dos grandes dispositivos e massas, no sentido de grande coletivo. É importante investigar as práticas e representações as quais o sujeito prepara, organiza e ajusta a própria inserção social (PAIS, 1986).

“Para a sociologia do cotidiano, o importante é fazer insinuar o social, através de alusões da sua posse. A posse do real é uma verdadeira impossibilidade e a consciência epistemológica desta impossibilidade é uma condição necessária para entendermos alguma coisa do que se passa no cotidiano” (PAIS, 2002, p. 30).

A sociologia do cotidiano consiste, em grande medida, numa metodologia de investigação que não se centra em construir teorias que contemplem amplos panoramas dos quadros teóricos gerais: assim, a compreensão metodológica de investigar esse cotidiano esbarra-se no

“calor da intimidade da compreensão, fugindo das gélidas explicações que, insensíveis as pluralidades disseminadas do vivido, erguem fronteiras entre os fenómenos, limitando ou anulando as suas relações recíprocas. A sociologia do cotidiano interessa-se mais na mostração do social do que na sua demonstração geometrizada por quadros teóricos e conceitos de partida, bem como hipóteses rígidas que à força se procuram demonstrar um processo duvidoso alcance, em que o conhecimento explicativo se divorcia do conhecimento descritivo e compreensivo” (PAIS, 2002, p. 32).

Ao abordarmos o cotidiano e as apreensões dos sujeitos, a partir da história de vida, buscamos traçar um caminho de conhecimento acerca dos indivíduos selecionados. Assim, apesar de que inerentemente sempre haverá um esforço por teorizar os elementos investigados numa pesquisa científica, ao buscarmos uma aproximação com os sujeitos e um afastamento de grandes quadros teóricos, para compreendermos as problemáticas inerentes ao cotidiano, evitamos captar apenas aquilo que convém para uma determinada abordagem teórica ou mesmo forçar a realidade social a se encaixar nos quadros teóricos (PAIS, 2002).

Ao buscarmos compreender o sentido de determinadas práticas quotidianas de jovens brasileiros imigrantes em Portugal, estamos dialogando com a macroestrutura e a microestrutura, pois através da singularidade, da inserção, dos olhares, das experiências e sentidos dos nossos sujeitos, estaremos, desta forma, compreendendo os elementos constituintes da estrutura social, possibilitando assim um

“olhar para diferentes ângulos, resultando assim em diferentes ângulos de observação para se aproximar de uma realidade que se assemelha a um poliedro, com muitas arestas e pontos focais em

função de diferentes interesses teóricos e empíricos” (PAIS, 2002, p. 48).

As práticas culturais

Ao apreendermos as histórias de vida dos sujeitos inquestionavelmente nos deparamos com as ocupações que possuem, havendo uma grande reincidência em duas áreas específicas - as atividades laborais e escolares. Este facto possibilita observamos que para os nossos sujeitos o processo migratório também consistiu numa mudança da principal ocupação. Antes da mudança, as atividades escolares, sejam a nível básico ou ensino universitário, consistiam na principal ocupação de seis jovens: Hugo, Jonas, Yuri, Wiliam, Joana e Henrique. Por sua vez, as atividades laborais consistiam na principal ocupação de sete jovens: Liliane, Isadora, Nuno, Amanda, Afonso, Daniel e Guilherme.

Posteriormente ao processo migratório, observamos que as atividades educacionais, a nível universitário, consistiam na ocupação principal apenas de Isadora e Amanda. O trabalho e os estudos consistiam nas principais ocupações apenas de Henrique e Joana. Para o restante dos nossos sujeitos - Hugo, Yuri, Wiliam, Jonas, Isadora, Nuno, Afonso, Daniel e Guilherme -, a atividade laboral passou a ser a principal ocupação. As mudanças ocorridas ao longo da vida, especificamente quando se considera um processo migratório enquanto um marco na vida dos sujeitos, possibilita compreendermos que as práticas culturais se relacionam diretamente ao estilo de vida, as condições sociais, a localidade em que se vive e as inserções que rondam e estão acessíveis para os jovens.

Assim, ao buscarmos compreender as práticas culturais enquanto categoria analítica, inquestionavelmente nos deparamos com as problemáticas inerentes a compreensão da própria cultura. Tal compreensão das práticas culturais também atravessam as problemáticas do tempo e do espaço, uma vez que a própria organização cultural é influenciada pelo cronómetro, pelo tempo, resultando assim em sequências de atividades num tempo contínuo (PAIS, 1998).

A cultura, enquanto uma vasta área profundamente analisada pelas ciências sociais, atravessou e ainda atravessa incontáveis problemáticas que são oriundas das próprias epistemologias dessas ciências. Vastas são as obras, teóricas e descritivas, que se dedicam a compreender a cultura, uma vez que a partir de diferentes prismas teóricos e metodológicos, surgem diferentes e/ou complementares visões a respeito da temática, resultando assim num vasto campo de discussões.

“Tanto o problema quanto o interesse da Sociologia da Cultura podem ser percebidos de imediato na dificuldade do termo que obviamente a define: “cultura”. A história e o uso desse termo excepcionalmente complexo podem ser estudados em Kroeber e Kluckhohn (1952) e Williams (1958 e 1976). Começando como nome de um processo – cultura (cultivo) de vegetais ou (criação e reprodução) de animais e, por extensão, cultura (cultivo ativo) da mente humana – ele se tornou, em fins do século XVIII, particularmente no Alemão e no Inglês, um nome para configuração ou generalização do “espírito” que informava um modo de vida global de determinado povo” (WILLIAMS, 1992, p. 10).

Estreitando as possibilidades teóricas acerca da compreensão da cultura, atentamo-nos para a Sociologia da cultura enquanto uma possibilidade teórica e prática. Tal abordagem constitui-se como uma miscelânea de interesses e métodos, onde busca-se investigar relações possíveis e demonstráveis, reelaborando assim constantemente a própria disciplina (WILLIAMS, 1992). A busca por investigar os elementos culturais que são dados como naturais, verdadeiros, e sobre as próprias relações existentes na sociedade, consistem num contributo para a consolidação de uma Sociologia da cultura (WILLIAMS, 1992).

A cultura enquanto tema de investigação sociológica desponta a partir do século XX, constituindo assim duas vertentes principais de classificação, a saber: os idealistas, onde compreende-se a formação de um povo, nos interesses, nos valores, na arte e nos trabalhos intelectuais; e os materialistas, em que se investiga uma ordem social geral e formas de manifestações culturais (WILLIAMS, 1992).

Múltiplos são os estudos acerca das práticas culturais e que nos possibilitam compreender melhor tal dimensão a nível categórico e analítico. O estudo de José Machado Pais et al. (1994), “As práticas culturais dos Lisboaetas”, onde buscou compreender e analisar as principais práticas culturais nos tempos livres dos lisboetas, fez o mapeamento de hábitos, sociabilidades, aparelhos de lazer e os diferentes tipos de acessos dos indivíduos, nos dando, assim, um panorama geral acerca das práticas culturais dos indivíduos lisboetas.

“Cenário de práticas culturais em Portugal (1975-1995)” é uma investigação de Idalina Conde (1996), que também apresenta diferentes elementos acerca das práticas culturais em Portugal, resultando numa ampliada visão sobre os bens de consumo e a ocupação do tempo livre. Por sua vez, “Práticas culturais dos jovens das classes sociais dominantes: reflexões em torno do ecletismo cultural”, de Maria Luísa Quaresma (2013), evidenciou as práticas culturais de jovens estudantes de dois colégios de Lisboa, questionando e problematizando os acessos e os hábitos culturais estimulados pela família e/ou pela instituição de ensino.

Como vimos, existem pesquisas de grandes dimensões e outras mais pontuais a respeito das práticas culturais em Portugal, atravessando diferentes abordagens teóricas e metodológicas.

Ao selecionarmos os jovens brasileiros evangélicos imigrantes enquanto nossos sujeitos de pesquisa, a partir de uma metodologia qualitativa das histórias de vida, buscamos compreender quais seriam as práticas culturais presentes no cotidiano, mas, também, considerando alguns elementos e experiências que são anteriores ao processo migratório para Portugal.

As práticas culturais correspondem a uma própria ação do indivíduo que se encontra inserido num determinado agrupamento social, onde as inserções e possibilidades por ele vivenciadas se fazem presentes na própria cultura a qual pertence e/ou vem a se inserir. No nosso estudo, focamos nas experiências concretas dos indivíduos, nas práticas culturais quotidianas dos jovens – anteriores e posteriores ao processo migratório –, buscando identificar as que possuem mais afinidades e frequência, além daquelas que estiveram presentes no passado e ainda se mantém após o processo migratório.

A compreensão das práticas culturais, a partir de um conjunto de significados já conhecidos e reproduzidos, ou mesmo a tentativa de buscar novas interpretações para determinados comportamentos, resultam na compreensão de que tais práticas estão ligadas a uma comunicação, reprodução e significados variados. As práticas culturais, ao estabelecerem diálogos com a formação social, possibilitam uma compreensão e análise de elementos que são essenciais para a formação, reforço e até mesmo reafirmação identitária dos sujeitos desta pesquisa.

As práticas culturais, em suas vastas possibilidades, são aqui compreendidas a partir de uma relação direta com outras categorias hodiernas e sociológicas, como o tempo livre e de lazer. As atividades laborais ou acadêmicas consistem nas principais ocupações obrigatórias dos nossos sujeitos de pesquisa e de grande parte da população em geral. Como contraponto, faz-se necessário observar a existência do tempo livre, entendido como o período de ausência das atividades obrigatórias, onde [...]

“Como, segundo a moral do trabalho vigente, o tempo em que se está livre do trabalho tem por função restaurar a força de trabalho, o tempo livre do trabalho – precisamente porque é um mero apêndice do trabalho – vem a ser separado deste com zelo puritano... Por outro lado deve o tempo livre, provavelmente para que depois se possa trabalhar melhor, não lembrar em nada o trabalho” (ADORNO, 2002, p. 64).

Para reforçar esta ideia de Adorno (2002),

“La vie est orientée par nécessité, par devoir ou par plaisir presque uniquement par les valeurs du travail professionnel ou scolaire, par celles des obligations familiales, de l’engagement socio-spirituel ou socio-politique” (DUMAZEDIER, 1974, p. 249).

O tempo livre, na concepção de Morin (2002), “foi corroído pela organização moderna, em novas repartições das zonas de tempo livre: fim de semana; férias” (p. 67). Logo, são variadas as possibilidades de preencher e ocupar o tempo livre, seja através das práticas culturais e de lazer, da religião, da política, dos hobbies ou mesmo do ócio. O lazer, ao preencher parte do tempo livre dos indivíduos, torna-se uma das principais variantes das práticas culturais, onde surgem infinitas possibilidades não só práticas, mas, também, teóricas acerca da temática e da junção entre estas duas categorias – lazer e práticas culturais.

Por conseguinte, o lazer é considerado uma conquista, oriunda de um longo processo que está diretamente associado ao trabalho, industrialização, urbanização e globalização, sendo o ápice de tal processo a Revolução Industrial. Morin (2002) destaca ainda alguns contextos da jornada de trabalho semanal, em 1860, onde os indivíduos trabalhavam em média 70 horas nos Estados Unidos e 85 horas na França. Logo, o lazer corresponde a

“[...] um conjunto de ocupações às quais o indivíduo pode entregar-se de livre vontade, seja para repousar, seja para divertir-se, recrear-se e entreter-se ou ainda, para desenvolver a sua informação ou formação desinteressada, sua participação social voluntária ou sua livre capacidade criadora após livrar-se ou desembaraçar-se das obrigações profissionais, familiares e sociais” (DUMAZEDIER, 1976, p. 94)

Os lazeres em suas inúmeras alternativas abrangem o bem-estar, o consumo e, inquestionavelmente, a vida privada dos indivíduos. Distante de ser compreendido apenas enquanto um período de recuperação do corpo físico, o lazer transmuta-se e ganha enorme preponderância associado ao consumo, através, não apenas do desejo, mas da aquisição de incontáveis eletrodomésticos, eletrônicos, viagens, equipamentos automobilísticos, gerando assim um autoconsumo da própria vida individual (MORIN, 2002).

Idalina Conde (1996), ao analisar as práticas culturais, considera duas grandes áreas - os lazeres culturais e os lazeres cultivados. As práticas realizadas dentro do espaço domiciliário, e aquelas realizadas fora desse espaço, também são consideradas, evidenciando assim a panóplia de possibilidades das práticas culturais; situações e observações estas que também se fazem presentes nas histórias de vida dos jovens sujeitos deste estudo. A autora realça que:

“Ao nível do ter, a posse realizada em compras, aquisições, investimentos nos equipamentos que povoam espaços pessoais e coletivos. Ao nível do fruir, o uso destes suportes em modos diferentemente activos e expressivos. Ao nível do fazer, ou praticar, na acepção diletante e voluntarista do termo, o exercício amador de actividades culturais, em que ao invés da postura apenas receptiva como noutras práticas o indivíduo dobra em si a condição de autor e destinatário. Finalmente, ao nível do assistir, a frequência de espetáculos e outros acontecimentos que, solicitando a lógica da saída rumo a acontecimentos se contrapõe ao uso e recepção domiciliária de suportes, bens, emissões” (CONDE, 1996, p. 118).

Ainda assim, as práticas culturais correspondem a diferentes modalidades e possuem dimensões onde associam-se aos próprios contextos de inserções, gostos, acessos e viabilidades, que acabam por influenciar na regularidade que determina os próprios regimes de consumos. As práticas culturais quando relacionadas com a posse de alguns bens de consumo - Smartphone, TV E-reader, tablet e portátil - são influenciadas por uma indústria cultural que é composta por diferentes elementos, de suporte e informação, intensificando assim a própria reprodutibilidade (CONDE, 1996). Sendo tais práticas culturais estabelecidas a partir de variados artefactos eletrónicos, observa-se que estes bens são “objetos-signos”, que além de se relacionarem com a posse – por parte de um indivíduo –, também estão mesclados com as práticas culturais. O atual contexto, de difusão e massificação de tais “objetos-signos” fazem com que a problemática da dualidade de práticas indoors e práticas outdoors, não sejam tão prevalentes, uma vez que a portabilidade de tais objetos é total e estes são adquiridos a partir das condições económicas, sociais e do capital cultural de cada jovem.

Portanto, a cultura consistindo num conjunto de mediações simbólicas e normativas que acabam por serem representativas de determinados agrupamentos sociais, implica que as práticas culturais dos indivíduos correspondam a própria construção cultural que os cercam, onde

“[...] insinuar o social, através de alusões sugestivas ou de insinuações indiciosas, em vez de fabricar a ilusão da sua posse. A posse do real é uma verdadeira impossibilidade e a consciência epistemológica desta impossibilidade é uma condição necessária para entendermos alguma coisa do que se passa no quotidiano” (PAIS, 1993b, p. 108).

As particularidades da vida dos jovens, os significados e as motivações são oriundas de contextos díspares; porém, a indústria cultural possibilita uma diversificada possibilidade de acessos e práticas que podem ser semelhantes para milhões de indivíduos, igualando assim as possibilidades e práticas dos sujeitos. A indústria cultural ao fornecer produtos culturais – livros, cinema, música, games, séries, revistas – visa exclusivamente o lucro

financeiro, contribuindo para a massificação do gosto, transformando-o em popular, implicando que seus produtos conduzam os indivíduos ao invés destes estarem constantemente à disposição (COELHO, 1989). Dessa maneira, a indústria cultural

“[...] ao intervir na realidade humana e produzir novas necessidades, a indústria cultural possibilita eclipsar a contradição que resultaria da diminuição do tempo de trabalho na produção, que supre as necessidades vitais devido ao avanço técnico. Simultaneamente, a indústria cultural diferenciada da manufatura ou do artesanato, impõe seu esquematismo aos produtores, manipula os homens como engrenagens coisificadas da continuidade na reprodução ampliada do capital” (MAAR, 2008, p. 9)”.

Logo, a indústria cultural possibilita diferentes elementos que os jovens podem acessar, resultando assim em práticas culturais distintas, porém, por vezes, massificadas, ocupando grande parte do tempo livre e também do lazer dos nossos jovens sujeitos.

“Todavia, a indústria cultural permanece a indústria da diversão. Seu controle sobre os consumidores é mediado pela diversão, e não é por um mero decreto que esta acaba por se destruir, mas pela hostilidade inerente ao princípio da diversão por tudo aquilo que seja mais do que ela própria. Como a absorção de todas as tendências da indústria cultural na carne e no sangue do público se realiza através do processo social inteiro, a sobrevivência do mercado neste ramo, atua favoravelmente a essas tendências” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 198).

Contudo, ao fornecer diferentes elementos e possibilidades, a indústria cultural, associada aos objetos signos – que se retroalimentam –, disponibilizam aos jovens uma infinidade de opções que são também por eles compreendidos enquanto práticas culturais, associadas ao consumo e a determinados bens materiais, estimulando assim a “cultura do voyeurismo”, onde o indivíduo está sempre a olhar, seja o jornal, a revista, ou mesmo os ecrãs tão presentes na vida quotidiana.

“As novas técnicas criam um tipo de espectador puro, isto é, destacado fisicamente do espetáculo, reduzido ao estado passivo e voyeur. Tudo se desenrola diante de seus olhos, mas ele não pode tocar, aderir corporalmente àquilo que contempla. Em compensação o olho do telespectador está em toda a parte, no camarim de Brigit Bardot, como no foguete espacial de Titov”(MORIN, 2002, p. 70)

As práticas culturais dos treze jovens, sujeitos desta pesquisa, evidenciam contextos, inserções e experiências ora semelhantes, ora dissemelhantes, sendo reflexo da própria história de vida dos mesmos. Compreendendo a história de vida enquanto um amplo processo que possui diferentes etapas e vivências, as práticas culturais acompanham-nos nos diferentes momentos de suas vidas, onde algumas práticas se mantêm até mesmo

posteriormente ao processo migratório – aqui compreendido enquanto um momento demasiadamente relevante na vida dos jovens.

Buscando compreender as práticas culturais quotidianas dos jovens, em grande medida associadas ao tempo livre e lazeres, é que a partir das histórias de vidas de nossos sujeitos definimos algumas categorias analíticas sendo elas divididas em: Streaming, Música, Leitura, Cinema, Igreja e Turismo.

Streaming

O Streaming⁷⁰ é aqui compreendido enquanto uma prática cultural que ratifica a cultura do voyerismo e as ligações/dependências que os indivíduos possuem com os ecrãs, pois estes são cada vez mais relevantes e presentes nas práticas culturais que se encontram associadas aos equipamentos tecnológicos de comunicação – e que conseqüentemente possuem fácil acesso à redes móveis de internet. Alastrado não apenas no quotidiano dos sujeitos desta pesquisa, os equipamentos de comunicação integram a vida de parte significativa dos indivíduos⁷¹.

Ao evidenciarem que suas práticas culturais quotidianas se passam também através das Mídias e equipamentos digitais, tais como a TV e as plataformas Streaming, apontam as suas novas formas de ocupação, não só do tempo livre, mas também dos pequenos intervalos que possuem enquanto estão a cumprir as suas atividades obrigatórias. É notória a facilidade de acesso aos diferentes tipos de serviços e conteúdos de Streaming, por parte dos jovens entrevistados, uma vez que para se conectar a tais plataformas, seja ela qual for, é necessário apenas um Smartphone, um portátil ou uma Smart TV.

As plataformas de Streaming se popularizaram por oferecerem conteúdos de acesso ilimitado para os seus usuários, possibilitando uma massificação de conteúdos, como: séries, filmes, documentários, músicas, performances, entre outros⁷². Os jovens apontaram que tal prática é de facto quotidiana e possui grande relevância em suas vidas, sendo o

⁷⁰ O Streaming é uma tecnologia que possibilita o acesso a filmes, séries e músicas em qualquer lugar, sem a necessidade de fazer o download, sendo todo o acesso online. Algumas plataformas como Netflix, Amazon Prime, HBO, Apple TV, Apple Musica, Spotify, Youtube e Disney massificaram tais serviços.

⁷¹ 67% da população mundial têm acesso a um aparelho Smartphone, correspondendo a mais de 5 bilhões de pessoas. Informações obtidas em <<https://www.gsma.com/latinamerica/pt-br/resources/economia-movel-na-america-latina-2019/>>, acesso em 26 de Outubro de 2020.

⁷² Estima-se que o catálogo da Netflix, por exemplo, possui cerca de 72 mil títulos, entre filmes, séries e documentários. <https://tecnoblog.net/260370/quantos-filmes-tem-na-netflix/> <acesso em 12 de Novembro de 2020>.

acesso a tais conteúdos e constante consumo de determinadas séries e filmes algo que inclusive possibilitou (e possibilita) fazerem amizades.

O acesso a esses conteúdos é realizado de diferentes formas, sozinhos ou acompanhados, podendo ser em casa, no intervalo do trabalho, no caminho até o trabalho, durante a execução de outras atividades, nos pequenos intervalos entre uma atividade e outra, nos dias de descanso e até mesmo como uma forma de descansar e relaxar. Todos os entrevistados afirmaram acessar, com frequência, algum tipo de serviço de Streaming. Apenas Henrique ressaltou não mais utilizar a Netflix, pois considera o valor cobrado excessivo e que há oferta de conteúdos nos sites piratas. Vejamos alguns depoimentos:

“[...] gosto do Netflix e do Youtube, entre outras distrações, a partir das 17 horas começo a me preparar para o trabalho e paro de assistir, mas quando volto, sempre assisto algo, aí vou encaixando porque também leio a bíblia todos os dias”⁷³.

“A maioria das coisas eu vejo no meu telefone, dentro do metro, gosto de ir assistindo as coisas e até notícias”⁷⁴.

“[...] sempre vou dando uma olhada, tem umas séries que já acompanho, mas às vezes também vejo a TV aberta, é bom para me manter informada sobre as coisas, até de Portugal”⁷⁵.

“[...] TV não assisto mais, isso em casa é coisa só para as crianças, eu fico mais no PC (portátil), já me habituei a escolher o que quero ver, então não tem mais dessa de ver o que está passando na TV, aí vou usando o Netflix, e outras plataforma, às vezes baixo (os conteúdos que deseja assistir)”⁷⁶.

Faz-se notório o quão presente é esta prática cultural na vida dos jovens, onde independentemente da companhia, localidade, condições financeiras, os nossos sujeitos conseguem realizá-la. O fácil acesso a uma infinidade de conteúdos através de aparelhos eletrônicos tornam-se “objetos-signos” e rondam a vida dos sujeitos durante todas as suas atividades. Dessa forma, conseguimos identificar os principais conteúdos acessados, sendo,

⁷³ O testemunho de Hugo foi retirado da entrevista realizada no dia 19 de outubro de 2019.

⁷⁴ O testemunho de Daniel foi retirado da entrevista realizada no dia 13 de novembro de 2019.

⁷⁵ O testemunho de Amanda foi retirado da entrevista realizada no dia 31 de julho de 2019.

⁷⁶ O testemunho de Wiliam foi retirado da entrevista realizada no dia 5 de novembro de 2019.

em sua grande maioria, séries oriundas dos Estados Unidos: *Breaking Bad*, *CSI*, *Vikings*; *Suits* e *Stranger Things*.

Música

Ao identificarmos a prática de escutar músicas, enquanto prática cultural cotidiana dos sujeitos desta pesquisa, observamos que esta é realizada através de diferentes meios, como Spotify, Apple Music e Youtube. Todos possuem um consumo cotidiano de música, enquanto realizam suas atividades cotidianas: no transporte, cuidados pessoais, limpeza, alimentação ou mesmo durante o período de trabalho e de estudo. Ocorre de modo individual e/ou coletivo – em casa com familiares, compartilhando músicas no trabalho, em eventos musicais, entre outros. Tal prática cultural se encontra também diretamente vinculada a um objeto-signo – o aparelho Smartphone –, que todos possuem. Logo, a música enquanto prática cultural – com seus variados desdobramentos – também influencia e conduz os jovens a participarem de variadas apresentações artísticas e musicais, nomeadamente concertos com artistas Gospel.

Nota-se uma convergência de gostos musicais que está demarcado, principalmente, pelo Gospel (de adoração e de louvor), seguido pelo Rock Cristão. O gênero musical Gospel é uma unanimidade entre todos, com destaque para o grupo Hillsong United⁷⁷. Porém, os jovens imigrantes brasileiros evangélicos, sujeitos desse estudo, também escutam Jazz, Música Popular Brasileira, Folk, Reggae, Músicas Clássicas, Axé, Samba Enredo e Indie Rock.

A música, enquanto prática cultural, é um fator de forte influência na vida cotidiana dos sujeitos da pesquisa. A Amanda escolheu a igreja que frequenta atualmente a partir da referência acerca da qualidade musical da mesma.

“Eu fui para a Igreja Hillsong só pensando na qualidade das músicas, sequer conhecia como era a pregação na localidade, na verdade nem sabia que a Hillsong também era uma Igreja...”⁷⁸.

“[...] sem dúvidas a Hillsong é a maior banda gospel do planeta, eles faturam bilhões em arrecadamento”⁷⁹.

⁷⁷ A Igreja Hillsong surgiu na Austrália, em 1983. A banda oficial, intitulada Hillsong United, alcançou uma projeção a nível mundial, tendo como público alvo principalmente os jovens. Tornou-se um marco no universo gospel devido ao enorme sucesso e qualidade musical.

⁷⁸ O testemunho foi retirado da entrevista realizada no dia 31 de julho de 2019.

⁷⁹ O testemunho de Yuri foi retirado da entrevista realizada no dia 26 de agosto de 2019.

A frequência em diferentes apresentações e concertos já existia antes mesmo do processo migratório, quando ainda residiam no Brasil, sendo tais práticas de caráter religioso ou não. Assistir peças teatrais, concertos e outras apresentações é algo rotineiro. Porém, observamos que, para oito jovens, tais práticas culturais se intensificaram após o processo migratório.

“[...] aqui (Portugal) já fui em duas orquestras, uma era de trilha sonora de filmes e a outra era sinfônica. No Brasil era impossível, pelo preço, distância e inacessibilidade, aqui é tudo mais acessível, o preço, o transporte”⁸⁰.

“[...] já fui a uma ópera no CCB (Centro Cultural de Belém), e fui numa série de apresentações gratuitas que teve no convento das freiras, era um conjunto de violinistas, com baixo (um tipo de guitarra elétrica), para pouquíssimas pessoas e de graça. Já fui em apresentação de Jazz, também. Mesmo quando eu morava em Porto Alegre (Capital do Rio Grande do Sul – Brasil), não frequentava, aqui é tudo mais barato, pago no máximo dez euros, e só vou quando estou com dinheiro [...]”⁸¹.

Observamos também que Yuri, Nuno, Afonso e Hugo estabelecem uma relação ainda mais profunda e intensa com a música, uma vez que esta acaba se sobrepondo ao âmbito restrito da prática cultural associada ao lazer, sendo por eles compreendida enquanto um trabalho e um compromisso que lhes exigem dedicação, estudos e uma prática assídua. Estes jovens vêm desempenhando, há anos – desde quando residiam no Brasil – funções de cantor, instrumentista e até mesmo de sonoplasta, resultando assim num compromisso que é assumido consigo próprio e com a comunidade religiosa a qual pertencem.

Ao compreendermos a relação com a música, no sentido de produzi-la e de serem agentes musicais, faz-se notório que a trajetória e inserção em diferentes denominações religiosas foram essenciais para o processo de aprendizagem e aprimoramento das habilidades musicais que possuem. A transmissão de conhecimentos acerca da música, em sua grande maioria, ocorreu a partir das pertencas religiosas, ou seja, todos aprenderam a cantar e a tocar instrumentos musicais com outros fiéis das denominações religiosas pelas quais já transitaram. Dessa maneira, Yuri, Afonso, Nuno e Hugo, sendo músicos, acabam acumulando ainda mais atividades e responsabilidades com a denominação religiosa a que

⁸⁰ O testemunho de Hugo foi retirado da entrevista realizada no dia 19 de outubro de 2019.

⁸¹ O testemunho de Isadora foi retirado da entrevista realizada no dia 22 de outubro de 2019.

pertencem. Ao compreenderem a igreja enquanto um espaço de troca de conhecimentos musicais, acabam reforçando os laços de pertencimento a comunidade religiosa.

“comecei a ir na Igreja para tocar teclado, fui aprendendo e ganhei a confiança do Pastor, depois comecei a mexer com sonoplastia, técnicas de som... e fiquei responsável pela mesa de som naquela Igreja. Fui tendo mais influência, vivia na casa do Pastor, e de outras lideranças, tinha até a chave da Igreja... estar ali, aprendendo a bíblia com os jovens e tocando os instrumentos, fez com que todos nós crescêssemos juntos”⁸².

“sou músico desde adolescência, sempre tocava e cantava na Igreja, sempre tive um tipo de participação... desde que casei com a minha esposa, a gente toca e canta, pois ela é baterista”⁸³.

No entanto, a relação com a música, enquanto prática cultural, pode ser também independente das filiações e crenças religiosas.

“[...] eu não tinha relacionamento afetivo com ninguém, o meu prazer era só estar com amigos, estando em meio as músicas, skate, bebidas e drogas, só frequentava lugares com músicas boas, ia em várias casas de show [...]”⁸⁴.

A trajetória de Afonso é atravessada completamente por sua paixão e dedicação a música, tendo sido radialista de um programa de Reggae e mantido o interesse por esse gênero musical mesmo após a sua conversão pentecostal. Como é típico deste movimento religioso, o seu pertencimento evangélico é marcado pela musicalidade⁸⁵,

“[...] foi uma experiência sobrenatural, e nem aconteceu na igreja, foi numa casa, o rapaz tocou uma simples nota num violão, e eu comecei a chorar, vinha na minha mente cenas dos meus pais chorando, cenas da minha autodestruição, e o “cara” nem cantou, ele nem tinha iniciado o louvor”⁸⁶.

⁸² O testemunho de Yuri foi retirado da entrevista realizada no dia 26 de agosto de 2019.

⁸³ O testemunho de Nuno foi retirado da entrevista realizada no dia 5 de agosto de 2019.

⁸⁴ O testemunho de Afonso foi retirado da entrevista realizada no dia 14 de agosto de 2019.

⁸⁵ É importante ressaltar que o primeiro contato que tivemos com Afonso ocorreu justamente antes de um culto com a temática do Reggae cristão e pregações a respeito da música enquanto uma ferramenta de evangelização.

⁸⁶ Testemunho retirado da entrevista realizada no dia 14 de agosto de 2019.

Portanto, a música, em suas incontáveis possibilidades e variações, se reveste num amplo espectro de práticas culturais que se fazem presentes nas vidas dos jovens, sejam de cunho religioso ou mesmo secular.

Leitura

O interesse pela leitura, com um nítido predomínio do gênero cristão/gospel, é outra parcela significativa das práticas culturais dos entrevistados. A Bíblia Sagrada quase obteve unanimidade enquanto o livro já lido por todos, com exceção de Guilherme.

Para cinco dos nossos sujeitos investigados, a leitura da Bíblia é algo cotidiano, realizada por, no mínimo, uma vez ao dia:

“[...] leio a bíblia sempre, antes ou depois do trabalho, todos os dias. Já acabei de ler pela segunda vez, é uma leitura diária e quando eu vejo, já acabou”⁸⁷.

“Gosto muito de livros religiosos, geralmente os que estudam a bíblia, eu lia muito quando cursava direito, mas agora a frequência diminuiu muito, mas ainda consigo ler um livro a cada três meses”⁸⁸.

“[...] eu sempre leio a bíblia, sou cristão, obviamente leio a bíblia... leio muitos livros do meio cristão, do meio espiritual, gosto é dessa área, gosto também de história, gosto de ler as notícias de política [...]”⁸⁹.

A prática assídua da leitura da Bíblia trouxe novas compreensões acerca das práticas religiosas, mas gerando também questionamentos acerca daquilo que de facto constitui o indivíduo cristão, levando os jovens a refletirem sobre as instituições religiosas que frequentavam.

“[...] depois que eu mudei de igreja, fui pra Videira, não me identifiquei com a instituição, era muito avivada e só tinha ênfase em cura e milagres, não havia um aprofundamento ou uma ênfase na palavra de Cristo, na bíblia”⁹⁰.

⁸⁷ O testemunho de Hugo foi retirado da entrevista realizada no dia 19 de outubro de 2019.

⁸⁸ O testemunho de Nuno foi retirado da entrevista realizada no dia 24 de outubro de 2019.

⁸⁹ O testemunho de Wiliam foi retirado da entrevista realizada no dia 5 de novembro de 2019.

⁹⁰ O testemunho de Liliane foi retirado da entrevista realizada no dia 21 de julho de 2019.

“[...] mantive a minha fé sem nenhuma instituição, eu busco uma fé pura, sem instituição ou acréscimos que as pessoas fazem na bíblia, ou mesmo práticas sem relação com a palavra [...]”⁹¹

Observa-se que a leitura religiosa é uma prática cultural relevante no quotidiano dos jovens. Há também aqueles que investem de facto nos estudos bíblicos, pagando cursos, seminários e congressos, além de participarem de grupos e buscarem incrementar a sua compreensão através de outros livros que transmitam ensinamentos e interpretações acerca da Bíblia Sagrada.

Como prática cultural, para além de leitura de cunho religioso, também leem obras seculares, tais como: Irmãos Karamazov, Hobbit, O monge e o Executivo e Pai rico e filho pobre. Leem também livros ligados as temáticas de empreendedorismo, amadurecimento emocional, teologia, espiritualidade, vida afetiva e autoajuda, resultando numa vasta gama de temáticas; porém, há um claro predomínio da leitura da Bíblia Sagrada.

Cinema

Enquanto prática cultural quotidiana, o cinema ganha destaque na grande maioria dos jovens, mas apresenta diferentes situações, referentes ao antes e depois do processo migratório:

“No Brasil eu sempre ia, toda semana, até duas vezes para ver o mesmo filme, eu ia sozinha pro cinema, era mais fácil chegar ao Shopping, tinha cinema perto de casa...”⁹².

“[...] ia uma vez ao mês, quando era lançamento global eu não ia... Frequentava muito no Brasil, embora isso seja pouco quando comparado com aqui. Os gastos que eu tinha lá são diferentes dos daqui, lá tinha que pagar Uber ou Táxi, não era só o bilhete então ficava muito ‘custoso’ ir ao cinema, enquanto que aqui é mais fácil”⁹³.

A partir da história de Liliane, nota-se que no Brasil havia uma grande facilidade para frequentar as salas de cinema, devido ao baixo custo do bilhete e também a praticidade de acesso e deslocamento. No entanto, para o restante dos entrevistados, a prática cultural do

⁹¹ O testemunho de Amanda foi retirado da entrevista realizada no dia 31 de julho de 2019.

⁹² O testemunho de Liliane foi retirado da entrevista realizada no dia 21 de julho de 2019.

⁹³ O testemunho de Henrique foi retirado da entrevista realizada no dia 05 de novembro de 2019.

cinema – seja no Brasil ou em Portugal – está associada a alguns gastos para além do bilhete, como os custos acrescidos de transporte e alimentação.

É relevante especificar que Yuri, Wiliam e Jonas nunca frequentaram uma sala de cinema no Brasil. Relataram que não possuíam recursos financeiros suficientes para tal prática e/ou não havia esta oferta cultural em suas cidades.

“No Brasil nunca tinha ido no cinema, por conta das condições financeiras mesmo, é muito caro, não fazia parte da minha vida, ia mais na casa de amigos e parentes pra assistir um filme”⁹⁴

O processo migratório alterou a frequência de todos quanto à prática cultural de frequentar os cinemas, sendo Liliane a única que considerou que o processo migratório piorou a (sua) situação.

“[...] aqui a minha ida ao cinema diminuiu drasticamente, por conta de não saber falar inglês, e ainda não estar habituada a assistir filmes legendados, além de aqui não ter muita variedade de filmes, os que são portugueses eu não acho interessante, então as opções são poucas, também é mais difícil chegar ao cinema, pois eles estão dentro dos shoppings [...]”⁹⁵.

Ao contrário de Liliane, os outros jovens afirmaram que a prática cultural de frequentar as salas de cinema se intensificou após o processo migratório e apontam as seguintes facilidades: valor acessível do bilhete, facilidade nos transportes e baixos custos com alimentação.

“[...] é um dos lugares que mais vou, é uma das minhas “saídas” mais recorrentes, é ir ao MC Donalds e no cinema, onde quiser e sem me preocupar muito porque as coisas são baratas”⁹⁶.

“Cinema é toda semana, toda semana, geralmente na segunda, quarta ou sábado, já aconteceu de ir mais de uma vez, em média gasto uns 70 euros por mês com cinema, assisto os filmes de ação, super-heróis, MARVEL, DC, exterminador do futuro, Joker[...]”⁹⁷.

⁹⁴ O testemunho de Yuri foi retirado da entrevista realizada no dia 4 de novembro de 2019.

⁹⁵ Testemunho retirado da entrevista realizada no dia 2 de novembro de 2019.

⁹⁶ O testemunho de Wiliam foi retirado da entrevista realizada no dia 5 de novembro de 2019.

⁹⁷ O testemunho de Yuri foi retirado da entrevista realizada no dia 4 de novembro de 2019.

“Aqui é muito mais fácil ir ao cinema, o preço é melhor, eu passo no BK (Burger King) e vou pro cinema, quinze euros eu lanchinho e assisto o filme e esse valor no fim do mês não faz diferença, agora no Brasil, isso seria impossível, gastaria 100 reais, e aí sim faria diferença no final do mês”⁹⁸

Portanto, segundo os relatos, o cinema é uma prática cultural que se tornou ainda mais assídua após o processo migratório⁹⁹. Existindo em Portugal uma maior facilidade de acesso, ir ao cinema passou a fazer parte do cotidiano dos jovens.

A Igreja

A igreja, primordialmente, possibilita uma enorme pluralidade de práticas culturais cotidianas, pois variadas são as atividades e compromissos que se desenvolvem no contexto das igrejas, de acordo com os interesses e desejos dos jovens. Antes do processo migratório, todos já frequentavam uma organização religiosa, no entanto, com diferentes assiduidades, práticas e vínculos: por vezes, estavam acompanhados dos familiares (como Isadora) ou mesmo sozinha (como Amanda) e ainda através de participações online, tal como Jonas, que já ‘frequentava’ o culto da atual igreja, antes mesmo de migrar para Portugal.

As igrejas – sejam aquelas que frequentaram no Brasil ou frequentam em Portugal -, são também locais de exercício de práticas culturais e sociabilidades, tais como: concertos de música, cultos, apresentações, ensaios musicais, formação religiosa, danças, teatros, viagens, visitas, retiros espirituais, acampamentos, seminários e estudos, trazendo, assim, uma gama enorme de possibilidades para a vida dos jovens.

As práticas culturais estabelecidas na comunidade religiosa, construídas a partir da estreita relação estabelecida entre os membros da igreja, possibilitam a inserção em diferentes subgrupos e “tribos juvenis”, de acordo com as suas afinidades, que podem ser etárias, culturais, musicais, económicas, entre outras. É pertinente realçar que alguns desses pertencimentos se iniciaram antes mesmo do processo migratório: Daniel era dançarino e líder do ministério de dança da sua igreja; Nuno foi pastor e músico de diferentes igrejas; Afonso era missionário e líder de células; Yuri era professor de música e líder do ministério

⁹⁸ O testemunho de Daniel foi retirado da entrevista realizada no dia 13 de novembro de 2019.

⁹⁹ No Brasil, existem 3.507 salas de cinema, já em Portugal 583. Considerando a população e dispersão geográfica, é possível perceber as maiores facilidades neste acesso em Portugal. Informações obtidas em, https://oca.ancine.gov.br/sites/default/files/repositorio/pdf/anuario_2019.pdf.

de música da igreja que frequentava; Henrique era líder do ministério jovem e responsável por dezenas de células; Joana era estudante, em regime de internato, num seminário batista; Amanda era voluntária em movimentos de caridade da sua igreja; Guilherme jogava futebol com os jovens da sua igreja.

Portanto, as práticas culturais, anteriores ao processo migratório – e com um caráter multifacetado -, se passavam através de atividades desenvolvidas dentro das igrejas que frequentavam. Posteriormente ao processo migratório, é possível observar uma intensificação no afunilamento das práticas culturais e sociabilidades com os indivíduos oriundos da mesma comunidade religiosa.

“[...] meus amigos são da Igreja e do trabalho, pois é onde convivo, onde a gente gasta mais tempo, então é onde se faz as amizades, e inclusive todos os trabalhos que tive em Portugal, foram arranjados por algum irmão da Igreja”¹⁰⁰.

“[...] quando cheguei os meus amigos eram mais da faculdade, depois que me integrei melhor na Igreja acabei me afastando do pessoal da universidade, até acabar a amizade, praticamente. E agora convivo com as pessoas da Igreja e a colega lá de casa, mas ela não é evangélica, mas acabou se inserindo nesse ciclo de amizade com os meninos e meninas da Igreja[...]”¹⁰¹.

“Não tenho amizades que não sejam da Igreja, todos estão diretamente ligados a Igreja, até tenho alguns conhecidos, mas nos meus momentos de lazer estou sempre com a família e na Igreja, meu lazer é descansar na Igreja”¹⁰²

Portanto, para o jovem, evangélico e imigrante, a igreja constitui-se enquanto o lugar primordial de estabelecimento das relações sociais e, conseqüentemente, das práticas culturais. Para todos os nossos sujeitos da pesquisa, a sociabilidade juvenil que vivenciam em Portugal ocorreu através das relações estabelecidas a partir da comunidade religiosa que frequentam.

¹⁰⁰ O testemunho de Daniel foi retirado da entrevista realizada no dia 13 de novembro de 2019.

¹⁰¹ O testemunho de Isadora foi retirado da entrevista realizada no dia 22 de outubro de 2019.

¹⁰² O testemunho de Nuno foi retirado da entrevista realizada no dia 24 de outubro de 2019.

Vejamos o caso específico de Yuri: após chegar em Portugal e frequentar a Igreja Pentecostal Eterna Aliança – devido a influência dos familiares que já congregavam – decidiu buscar outra organização religiosa, justamente pela necessidade de uma sociabilidade juvenil.

“[...] pedi a bênção do Pastor (da Igreja Eterna Aliança) para mudar de Igreja, e o Pastor disse que devemos congregar onde sentimos que vamos dar frutos, e se identificar com o ministério, porque o local onde congrega está ligado a salvação. Então acabei indo para a Igreja Missão Graça e Paz, pela estrutura, pelos pastores e por ter mais jovens também, fui influenciado pelos meus amigos, mas todos os familiares ficaram aqui na Eterna Aliança”¹⁰³.

É importante ressaltar que a frequência a igreja, para além da prática essencialmente religiosa, se constitui também enquanto prática cultural quotidiana, possibilitando desenvolver diversificadas atividades.

“[...] venho pra Igreja no mínimo três vezes na semana. Segunda tenho curso de Teologia, sábado culto de jovens e domingo o culto normal, além do jiu-jitsu que é na Igreja, também, e durante a semana sou líder de célula.... Os meus amigos são da Igreja, pois são os que convivo mais, e tenho alguns colegas do trabalho”¹⁰⁴.

É notório que, apesar das outras inserções que vivenciam em seu quotidiano, a igreja ainda se constitui enquanto aquela onde possui as pessoas mais próximas, as amizades mais verdadeiras e os relacionamentos afetivos. Observamos que, em sua grande maioria, eles possuem relações próximas e quotidianas apenas com os indivíduos dos locais em que trabalham e com a comunidade religiosa. O afunilamento das relações com a comunidade religiosa resulta assim numa vasta rede de indivíduos que se auxiliam mutuamente em relação a temáticas essenciais como o emprego, a documentação, a moradia, mas que também propiciam interações acerca do lazer, diversão, desporto entre outros. Essa realidade é semelhante a encontrada no estudo de Rodrigues (2014), sobre comunidades religiosas brasileiras nos Estados Unidos, que mostrou a necessidade dos indivíduos migrantes em manterem um sentimento de pertencimento étnico, reforçando, assim, a sua cultura e identidade.

Os sujeitos desta pesquisa, por vezes, restringem intencionalmente os indivíduos que fazem parte de seu quotidiano, privilegiando aqueles que são oriundos da mesma congregação,

¹⁰³ O testemunho foi retirado da entrevista realizada no dia 26 de agosto de 2019.

¹⁰⁴ O testemunho de Afonso foi retirado da entrevista realizada no dia 11 de novembro de 2019.

resultando numa sociabilidade religiosa que influencia diretamente todas as práticas culturais quotidianas.

Turismo

Os jovens desta pesquisa residem na área metropolitana de Lisboa, alguns em localidades privilegiadas e centrais, outros nas periferias, em localidades até mesmo de difícil acesso. O desejo e curiosidade em conhecer melhor a região metropolitana de Lisboa e outras cidades – não só portuguesas, mas também outras europeias – é algo constante e desejado por todos. A preocupação em conhecer de facto a localidade em que escolheram residir se faz presente nas suas histórias de vida, através de planos já executados ou em intenções futuras de viagens e experiências.

Pudemos identificar poucas relações com o turismo e até mesmo viagens anteriores ao processo migratório. Os jovens Nuno, Isadora, Afonso e Liliane apontaram mudanças de cidade, por vezes sozinhos e outras vezes acompanhados da família, porém em todas as circunstâncias as viagens e mudanças foram motivadas por questões de trabalho, estudo e saúde. Nenhum apontou o desejo ou mesmo experiências acerca de viagens com a finalidade de turismo.

Ao chegarem num país que de facto escolheram como destino migratório, desperta-se um grande desejo de conhecer tudo aquilo que para eles é “novo”, podendo assim experienciar as informações e expectativas que adquiriram com colegas e em sites e blogs.

Após o processo migratório e devida instalação – encontrar casa, quarto, ou mesmo ir para a casa de familiares e amigos – observamos que houve um intenso deslocamento dentro da Área Metropolitana de Lisboa, buscando assim conhecer as principais localidades e monumentos turísticos, seja por iniciativa e desejo próprio ou mesmo a convite de pessoas próximas.

“[...] Belém, Padrão dos Descobrimentos, gosto de ir no Castelo dos Mouros, Boca do Inferno, Palácio da Pena já fui duas vezes, Castelo de São Jorge, Torre dos Jerônimos, vou muito à praia em Sines, Carcavelos, nas praias de Cascais também, Praça do Comércio e no Chiado”.¹⁰⁵

¹⁰⁵ O testemunho de Hugo foi retirado da entrevista realizada no dia 19 de outubro de 2019.

Algumas localidades são prioritárias, tendo todos já visitado: Padrão dos Descobrimentos, Parque Eduardo VII, Marquês de Pombal, Baixa Chiado, Torre de Belém, Mosteiro dos Jerônimos e Cascais. O Bairro Alto apresenta um grande fluxo turístico, sendo uma das zonas mais conhecidas de Lisboa, principalmente devido a sua boémia noturna, que oferece dezenas de bares, clubes, restaurantes e casas de música. Cinco dos jovens fizeram referência a localidade, evidenciando não só saber do que se trata e onde fica o Bairro Alto, mas também de já terem frequentado esta conhecida zona urbana.

“Gosto de sair pra tomar um cafezinho e à noite pra tomar uma cerveja, sair por aí andando sem rumo com os amigos, tenho até um lugar especial que fica na rua São Pedro, ao lado do Chiado, é um euro a imperial o lugar é feio, mas a cerveja é barata (risos) [...]”¹⁰⁶.

“Vou de vez em quando ao Bairro Alto com amigos, para beber um bom vinho ou uma sangria, mas nunca fui de ficar na “noitada” e na bagunça por lá [...]”¹⁰⁷.

“[...] às vezes vou ao bairro alto com os amigos, pra curtir, andar, conhecer um pouco, entro numas baladas, mas fico pouco tempo, pois o cheiro do tabaco me incomoda [...] Pego uma cervejinha e fico de boas curtindo[...]”¹⁰⁸.

As viagens dentro de Portugal igualmente se constituem enquanto um elemento de valor não só cultural, mas sentimental para parte dos jovens. Na generalidade, todos conhecem parte significativa das cidades que pertencem a AML¹⁰⁹, sendo principalmente apontados os concelhos de Almada, Setúbal e Sintra. No entanto, uma vez que as histórias de vida são ziguezagueantes¹¹⁰, notou-se que outras cidades portuguesas foram também já visitadas: Porto, Guimarães, Famalicão, Tomar e Braga. Os que possuem mais experiências de viagens de turismo, enquanto prática cultural, não necessariamente são aqueles que estão a mais tempo no país, sendo tal relação oriunda de diferentes contextos, principalmente sociais e dos recursos financeiros dos jovens e de seus familiares.

¹⁰⁶ O testemunho de Isadora foi retirado da entrevista realizada no dia 22 de outubro de 2019.

¹⁰⁷ O testemunho de Daniel foi retirado da entrevista realizada no dia 13 de novembro de 2019.

¹⁰⁸ O testemunho de Guilherme foi retirado da entrevista realizada no dia 4 de outubro de 2019.

¹⁰⁹ A Área Metropolitana de Lisboa (AML) é composta pelos concelhos de: Alcochete, Almada, Amadora, Barreiro, Cascais, Lisboa, Loures, Mafra, Moita, Montijo, Odivelas, Oeiras, Palmela, Seixal, Sesimbra, Setúbal, Sintra e Vila Franca de Xira. Informações obtidas em 22 de Outubro de 2020 em: <http://www.portalautarquico.dgal.gov.pt/pt-PT/entidades-locais/areas-metropolitanas/area-metropolitana-de-lisboa/>.

¹¹⁰ O conceito refere-se a diferentes concepções acerca do tempo e seus cruzamentos, resultando em contratemplos que caracterizam a juventude contemporânea. Ver Pais (2005).

As viagens internacionais também compõem o espectro do turismo enquanto categoria de práticas culturais. Amanda e Afonso foram os únicos que estiveram em outros países antes do processo migratório. Amanda visitou diversos países e viveu um mês em Portugal antes de tomar a decisão de migrar para o país. Afonso vivenciou uma tentativa de migração para Dublin, na Irlanda, para depois se instalar em Portugal. Contudo, posteriormente ao processo migratório, Yuri e Daniel são os únicos que já vivenciaram uma experiência de viagens internacionais - o primeiro visitou Madrid e o segundo as cidades de Frankfurt, Stuttgart, Londres e Atenas.

Todos evidenciaram a intenção de conhecer outras cidades europeias. Como estão a residir num dos países membros da União Europeia, isso facilita e diminui os custos de viagem. Os principais destinos desejados são: Paris, Londres, Porto, Milão e Madrid. Contudo, as condições financeiras – principalmente daqueles que estão no país há menos de dois anos – acabam adiando tal desejo.

“[...] não adianta, primeiro tenho que fazer várias coisas, ter uma casa boa, um carro bom, conseguir de fato me estabilizar, depois começo a viajar, a curtir o que tem por aqui, mas existem essas necessidades que vem antes”.¹¹¹

Outra limitação que é imposta a sete dos jovens consiste na ausência da documentação para viver de forma regularizada em Portugal. Muitos aguardam por anos até a conclusão de tal processo, que envolve diferentes etapas e pré-requisitos. Logo, qualquer viagem internacional pode tornar-se um grande risco e colocar em causa tudo o que construíram em Portugal.

--

Neste capítulo, buscamos compreender as problemáticas relacionadas com a constituição da própria juventude, categoria esta abordada a partir de diferentes parâmetros não só pelas ciências sociais, mas também pelo Estado. A juventude é assim analisada com base nas suas implicações com a própria vida quotidiana que revela a riqueza das relações e das vivências habituais dos nossos sujeitos. A compreensão dos jovens sujeitos da pesquisa ocorre vinculada as próprias práticas culturais quotidianas que nos propiciam uma análise a partir das particularidades dos indivíduos. Ao compreendermos a juventude e suas práticas quotidianas, avançamos esta investigação para a discussão e análise acerca da formação identitária dos jovens entrevistados no contexto da nossa pesquisa.

¹¹¹ O testemunho de Guilherme foi retirado da entrevista realizada no dia 4 de outubro de 2019.

Capítulo V: As Identidades

Problemáticas teóricas

Refletir acerca das identidades dos jovens brasileiros evangélicos migrantes, sujeitos deste estudo, se constitui num enorme desafio sociológico, que está intrinsecamente ligado a todas as outras temáticas e problemáticas aqui já referidas. Ao compreendermos a identidade dos indivíduos enquanto resultado dos incontáveis elementos presentes em suas vidas, estamos diretamente – e intencionalmente – relacionando as questões de construção e (re)construção identitária com a própria modernidade e o cotidiano dos jovens. As problemáticas acerca da identidade relacionam-se com a modernidade pois existe uma ligação inerente entre as temáticas que por essência influenciam e são influenciadas uma pela outra.

“A preocupação com a modernidade não é, obviamente, nova. Podemos dizer até que a modernidade nasce dela e com ela. O primeiro nome moderno da identidade é a subjetividade. O colapso da cosmovisão teocrática medieval trouxe consigo a questão da autoria do mundo e o indivíduo constituiu a primeira resposta” (SANTOS, 1993, p. 32–33).

A modernidade – compreendida aqui de forma mais generalizada, uma vez que já discutimos as suas relações até mesmo com a religião no capítulo II –, faz-se presente diretamente na vida dos jovens, uma vez que se relaciona com a migração, religião e juventude, influenciando novas configurações, disposições e criando assim os percursos de vida ziguezagueantes dos nossos sujeitos. Resultado de um contexto político e social em constante transformação, a modernidade possui suas particularidades e de modo geral apreende-se que...

“Uma das características mais óbvias que separa a era moderna de qualquer período anterior é o extremo dinamismo. O mundo moderno, é um “mundo em disparada”: não só o ritmo da mudança social é muito mais rápido que em qualquer sistema anterior; também a amplitude e a profundidade com que ela afeta práticas sociais e modos de comportamento preexistente são maiores” (GIDDENS, 2002, p. 22).

Como resultado, a modernidade implica numa abrupta reorganização do tempo e espaço, em que os mecanismos de desengajamento e reflexividade da vida moderna estão relacionados com elementos universalizantes que justificam a caracterização expansionista provocando um contraste com as práticas já estabelecidas. Desse modo, nota-se que a modernidade cria laços mundiais e globalizados (GIDDENS, 2002), vivenciados no cotidiano dos jovens.

A modernidade e identidade se relacionam de forma intrínseca, onde a cultura e seu intenso processo de transformação – também ocorrido através das interfaces entre o local e o global – influencia nas construções identitárias ou mesmo em suas (re)construções, tal como enfatizado neste estudo sociológico.

“Sabemos hoje que as identidades culturais não são rígidas nem, muito menos, imutáveis. São resultados sempre transitórios e fugazes de processos de identificação. Mesmo as identidades aparentemente mais sólidas, como a de mulher, homem, país africano, país latino-americano ou país europeu, escondem negociações de sentido, jogos de polissemia, choques de temporalidade em constante processo de transformação, responsáveis em última instância pela sucessão de configurações hermenêuticas que de época para época dão corpo e vida a tais identidades. Identidades são pois, identificações em curso” (SANTOS, 1993, p. 31).

A identidade individual, em seu amplo leque de compreensões, está diretamente ligada aos atores sociais e resulta no

“[...] processo de construção de significado com base em um atributo cultural, ou ainda um conjunto de atributos culturais inter-relacionados, os quais prevalecem sobre outras fontes de significado. Para um determinado indivíduo ou ainda um ator coletivo, pode haver identidades múltiplas” (CASTELLS, 2018, p. 57).

No mesmo sentido,

“[...] toda identidade, ou melhor, toda declaração identitária, tanto individual quanto coletiva (mesmo se, para um coletivo, é mais difícil admiti-lo), é então múltipla, inacabada, instável, sempre experimentada mais como uma busca que como um fato” (AGIER, 2001, p. 10).

Logo, intrinsecamente relacionada com a modernidade e pluriétnica, questões estas extremamente relevantes para as ciências sociais, a cultura ganha uma influência direta nas questões identitárias, tornando-se um elemento central e sempre paralelo

“híbrida ou mestiça, como se diz agora, a cultura encontra-se assim mais dominada do que nunca pela problemática da identidade que se enuncia cada vez mais como identidade cultural” (AGIER, 2001, p. 7).

A construção identitária, compreendendo-a enquanto um mosaico de incontáveis elementos, é influenciada diretamente pela sociedade em redes, reflexo da hiperconectividade, onde diferentes processos são influenciados e influenciadores, resultando assim numa disjunção sistêmica entre o próprio global e local (CASTELLS, 2018). Ao se constituir enquanto uma condição de existência e pertença, a identidade se

conecta com variados elementos presentes no tempo e no espaço da vida dos indivíduos (GIDDENS, 2002).

“A grande migração e dispersão de pessoas ao redor do mundo produz identidades que são moldadas e localizadas em e por diferentes lugares. A globalização forneceu e fornece o ‘choque cultural’, pois com toda essa circulação de informações e culturas diferentes, muitas pessoas acabam se identificando com modos e opiniões diferentes daquelas do seu lugar de ‘origem’. Com isso, acabam adotando identidades diferentes, fazendo parte de diversos grupos e, até mesmo, acabam adquirindo opiniões e posturas nunca antes imaginadas” (RODRIGUES, 2018b, p. 342).

Stuart Hall (2006), ao tratar da identidade cultural dos indivíduos, apresenta três concepções identitárias, possibilitando assim compreender a identidade a partir de díspares referências aos sujeitos e seus contextos. O autor reitera a relevância do contexto cultural para a construção identitária, usando, para isso, a classificação de sujeitos: o sujeito do Iluminismo; o sujeito sociológico; e sujeito pós-moderno.

O sujeito do Iluminismo corresponde ao humano enquanto um ser que nasce e se desenvolve de forma centrada, que possui a sua plena capacidade de razão, de ação e de consciência, onde a identidade fixa consiste no núcleo do sujeito. O sujeito sociológico se constitui fundamentalmente no meio em que vive e com base nas relações que possui com outros indivíduos, apreendendo os signos, os valores e a cultura na qual está inserido; logo, este absorve e projeta os sentimentos “subjetivos” apreendidos, gerando assim uma interação constante entre o “eu” e a “sociedade”. O sujeito pós-moderno acaba por não possuir uma identidade permanente, sendo ela constantemente alterável de acordo com os sistemas culturais que rodeiam os indivíduos, resultando numa construção identitária que sequer é unificada, evidenciando facilmente as contradições presentes no “eu”. Para o autor há um processo que

“[...] produz o sujeito pós-moderno, conceptualizado como não tendo uma identidade fixa, essencial ou permanente. A identidade torna-se uma “celebração móvel”: formada e transformada continuamente em relação às formas pelas quais somos representados ou interpelados nos sistemas culturais que nos rodeiam. É definida historicamente, e não biologicamente. O sujeito assume identidades diferentes em diferentes momentos, identidades que não são unificadas ao redor de um “eu” coerente. Dentro de nós há identidades contraditórias, empurrando em diferentes direções, de tal modo que nossas identificações estão sendo continuamente deslocadas” (HALL, 2006, p. 13).

O próprio vínculo religioso atravessou – e ainda vem atravessando – um intenso processo de secularização nas sociedades ocidentais, processo este que influencia diretamente na

construção identitária e múltiplas facetas, não só dos jovens sujeitos desta pesquisa, mas de todos os indivíduos, uma vez que as relações entre o Estado e a Igreja Católica, é milenar e íntima da formação de diferentes sociedades.

“O vínculo religioso foi progressivamente marginalizado por várias vias, pela repressão violenta (nas proibições de culto e confisco dos bens da Igreja), pela substituição de funções (nas diferentes formas e secularização protagonizadas pelo Estado, dos ritos funerários à educação), e pela acomodação em posição de subordinação (nas leis de separação da Igreja e do Estado). A secularização das práticas sociais foi particularmente intensa” (SANTOS, 1993, p. 37).

Ao apreendermos os jovens enquanto sujeitos e valorizarmos os seus percursos de vida através do próprio cotidiano, implica em observarmos um constante processo de construção e fragmentação de si próprio, associado assim aos elementos identitários que vão surgindo através de diferentes contextos, experiências e inserções.

“O sujeito, previamente vivido como tendo uma identidade unificada e estável está tornando fragmentado: composto não de uma, mas de várias identidades, algumas vezes contraditórias ou não resolvidas” (HALL, 2006, p. 12).

“Com migrações transcontinentais e difusão de informação em tempo real, com a globalização mais acelerada do que nunca, o indivíduo não tem apenas uma identidade, mas várias identidades. Portanto a globalização produz, inevitavelmente, uma forte diversificação no processo de construção identitária” (RODRIGUES, 2018b, p. 341).

Dessa maneira, através dos seus próprios percursos, observamos as implicações relacionadas a diferentes áreas da vida dos jovens, contribuindo, assim, para a construção de uma identidade que, por vezes, está intimamente ligada a contextos particulares e singulares, mas também a elementos globalizantes e estruturantes mundiais. Alguns componentes contribuem diretamente para a (re)construção identitária: a igreja, a identidade de gênero, a família, a escola, a migração e o trabalho. Como resultado dessas múltiplas influências estão as práticas culturais, as práticas religiosas e a própria vida cotidiana, permeada por diferentes experiências que vão se constituindo através das suas vivências nas diferentes cidades em que viveram e/ou vivem e também das redes sociais que utilizam e buscam informações.

“A cidade multiplica os encontros de indivíduos que trazem consigo seus pertencimentos étnicos, suas origens regionais ou suas redes de relações familiares ou extrafamiliares. Na cidade, mais que em outra parte, desenvolvem-se, na prática, os relacionamentos entre identidades, e na teoria, a dimensão relacional da identidade. Por sua vez, esses relacionamentos “trabalham”, alterando ou modificando os referentes dos pertencimentos originários (étnico, regionais, faccionais, etc). Essa transformação dos códigos de conduta, as regras da vida social, os valores morais, até mesmo as

línguas, a educação e outras formas culturais que orientam a experiência de cada um no mundo” (AGIER, 2001, p. 10).

Contudo, ao analisar as problemáticas identitárias dos jovens, observamos a constante negociação e (re)construção dos variados elementos identitários, sendo este um processo contínuo e mediado, não apenas individualmente, mas também de forma coletiva e social. O paradigma entre os processos de subjetividade da identidade individual e coletiva estão relacionados a própria ação do indivíduo, estando na própria matriz da teoria social e política modernas (SANTOS, 1993). A mudança de país e, por vezes, o distanciamento da família, amigos e instituições que cercaram o indivíduo por toda a sua vida, possibilitam o surgimento e/ou mesmo a desenvolvimento de diferentes componentes subjetivos que influenciam nesta (re)construção identitária.

Logo,

“Em uma situação de mudança social acelerada, como a que se vive em todas as partes do mundo ao longo das últimas décadas, os estatutos sociais se recompõem e os indivíduos deve redefinir rapidamente a sua posição, em uma ou duas gerações. Nesse momento, a questão identitária torna-se um problema de ajuste, simultaneamente social na sua definição e individual em sua experiência. A relação do indivíduo consigo próprio ao mesmo tempo que com sua cultura e sua linhagem se torna então problemática (AGIER, 2001, p. 10)”.

A identidade migrante

As próprias motivações para a migração – problematizadas no capítulo III – evidenciam alguns componentes acerca das questões relacionadas as identidades dos sujeitos e a consciência de que é possível (re)construí-las. A busca por um “recomeço” aparece por vezes nos testemunhos dos jovens, onde evidenciam, simbolicamente: a “morte” de alguém que ficou no Brasil, e o “nascimento” de um outro sujeito, inserido em outro país, noutra cultura, mas que passa a enfrentar problemas e angústias até então desconhecidas.

“De fato, o imigrante só existe na sociedade que assim o denomina a partir do momento em que atravessa suas fronteiras e pisa em seu território; o imigrante “nasce” nesse dia para a sociedade que assim o designa. Dessa forma, ela se arvora o direito de desconhecer tudo o que antecede esse momento do nascimento” (ABDELMALEK, 1998, p. 16).

Esse nascimento implica mudanças na vida, seja no afastamento dos familiares, no término da dependência financeira dos pais, no abandono da profissão de formação, entre outros.

“[...] um passo mais de querer uma coisa nova, tentar uma aventura, uma certa independência, logo vou casar, tocar a vida só com a minha esposa¹¹².

“[...] aqui foi um reset, para começar de novo, me perceber como a verdadeira Isadora, não a Isadora do Beto (referência ao ex-namorado), nem a Isadora do Antônio (referência ao pai), quando eles mudaram eu afundei. Então aqui eu aprendi a seguir algo que nunca vai mudar, que nunca vai ser diferente, algo que eu não vou me arrepender – referência a Cristo¹¹³.”

“[...] eu era o filhinho da mamãe, nunca tinha passado sete dias longe da minha mãe... tive um emprego na Perdigão, mas não fiquei nem sete dias... aqui em Portugal cheguei a trabalhar em obra com o meu sogro, trabalhei com panfletagem, com mecânica, tudo o que aparecia e nada fixo, situações que eu nunca me submeteria no Brasil”¹¹⁴.

“[...] eu não tinha que trabalhar, não tinha responsabilidade, estava bem (no Brasil)... Vim para Lisboa, morei com a minha tia por uns meses, mas decidi morar sozinho e fui dividir um apartamento com um colega, então as responsabilidades vieram, agora estudo cedo, das 9 às 14 horas, e entro no trabalho na sequência da faculdade, até às 23 horas¹¹⁵.

Portanto, houve mudanças drásticas na vida dos jovens e a modificação de determinadas componentes de suas identidades, principalmente aquelas relacionadas aos vínculos familiares, culturais, empregatícios e religiosos. A necessidade de manutenção – e até mesmo sustento próprio, em Portugal –, estimula e impulsiona-os a vivenciarem uma outra forma de estarem no mundo, com diferentes responsabilidades e apreensões, distantes dos familiares e dos amigos, porém experienciando circunstâncias e influenciando assim, simbolicamente falando, a “morte” e nascimento de um “novo” indivíduo.

¹¹² O testemunho de Hugo foi retirado da entrevista realizada no dia 19 de outubro de 2019.

¹¹³ O testemunho de Isadora foi retirado da entrevista realizada no dia 22 de outubro de 2019.

¹¹⁴ O testemunho de Jonas foi retirado da entrevista realizada no dia 25 de setembro de 2019.

¹¹⁵ O testemunho de Henrique foi retirado da entrevista realizada no dia 05 de novembro de 2019.

Vejamos o caso do Jonas: antes possuía um vínculo afetivo muito estreito com a mãe e uma completa dependência financeira dos familiares; porém, após o processo migratório, se viu completamente responsável pela sua sobrevivência, uma vez que a mudança de país impossibilitou os pais de o auxiliarem financeiramente. No mesmo sentido, Henrique, Daniel, Joana, Hugo e Liliane experienciam uma nova face da construção identitária, relacionada, primordialmente, a uma necessária inserção no mercado de trabalho que ocorreu em áreas habitualmente ocupadas por migrantes no seguimento das limpezas e restauração.

A identidade dos jovens, relacionada a formação e profissão, passa por contantes alterações, apreensões, angústias e algumas satisfações. De maneira generalizada, e devido o fato de terem concluído a licenciatura no Brasil, Isadora e Amanda – únicas com formação superior concluída – não conseguem exercer a profissão de engenheiras, em Portugal. Porém, nesta constante negociação dos elementos que compõem as identidades, por vezes é necessário fazer renúncias para não só obterem novas conquistas, mas se manterem no país, buscando novos significados e adaptando-se as situações impostas.

“Estou começando a ganhar humildade, e começando a largar mão de tudo que já fiz, e tudo foi obra de Deus... E se ele quiser tirar ele tira, mas ainda tenho dificuldades de aceitar um emprego de garçõete, por exemplo...”¹¹⁶.

A Amanda, diferentemente de todos os sujeitos entrevistados para esta pesquisa, não demonstrou em nenhum momento preocupação financeira em se manter em Portugal, uma vez que possui rendimentos fixos oriundos do Brasil. Ela permitiu-se viver a experiência de morar fora do Brasil. O objetivo era no início estudar (conclusão do mestrado e/ou doutorado) para depois entrar no mercado de trabalho. As diferentes componentes identitárias estão presentes em variadas áreas de suas vidas, estando intimamente ligadas as suas práticas culturais. Porém, buscamos também compreender a identidade no confronto do cotidiano. A adaptação dessas identidades, oriundas do Brasil e que se instalaram em Portugal, revela incontáveis relações, experiências e possibilidades que são constantemente vivenciadas e relacionam-se diretamente e constantemente com as condições financeiras, sendo esta uma determinante de múltiplos fatores para o jovem brasileiro migrante.

A adaptação a uma nova sociedade traz, inquestionavelmente, novas problemáticas, sensações e sentimentos aos indivíduos, principalmente quando estes investem muito

¹¹⁶ O testemunho de Isadora foi retirado da entrevista realizada no dia 22 de outubro de 2019.

tempo, dinheiro e estão cheios de esperanças de ter uma vida diferente da qual levavam no Brasil. Logo, a (re)construção identitária também se passa através das diferenças, choques, conflitos e problemáticas vividas no novo país do destino migratório.

De maneira generalizada, os nossos sujeitos entrevistados apontam que veem nitidamente as diferenças entre o Brasil (cada qual em sua região) e Portugal (todos residentes na AML), sendo elas principalmente: a segurança, a falta de afeto/aproximação/cordialidade dos portugueses, os diferentes nomes para identificar as mesmas coisas, o sotaque e expressões.

A segurança é um fator elencado por todos, sendo de facto o ponto mais positivo ressaltado, uma vez que o quotidiano e as experiências relacionadas a violência no Brasil assustam os jovens e consistiu até mesmo numa das suas principais motivações migratórias. A liberdade e segurança sentida é algo que por vezes nunca vivenciaram.

“[...] cheguei aqui à noite, sozinho, e no outro dia eu já estava por aí andando, sem ninguém, se eu escutava alguém atrás de mim já escondia o celular, ficava sempre em alerta. Se ainda hoje escuto alguém atrás de mim fico assustado, mas o hábito... Agora vou até pra Igreja à noite, é possível por ser seguro, no Brasil sempre voltava logo, pois tinha medo de ser assaltado, e aqui posso despreocupar com o tempo¹¹⁷”.

“[...] me sinto livre, tenho vontade de sair pra todo canto, não me sinto presa, me sinto livre e à vontade. No Brasil eu não tinha essa liberdade, por conta da segurança, no Ceará eu não tinha liberdade de sair sozinha, não ia nem no município vizinho que fica 30 minutos de Fortaleza, não tinha coragem de passear sozinha... ¹¹⁸”.

“[...] tenho liberdade de andar, mas mais ou menos também né! Posso andar mais tranquila em Lisboa, consigo fazer tudo em segurança, quando morava em Porto Alegre tinha medo de andar, medo de sair, aqui já me sinto bem mais segura”¹¹⁹.

“É uma sensação de segurança não só para mim, mas para a minha família, de andar livre, poder deixar a porta do carro aberta sem ter

¹¹⁷ O testemunho de Hugo foi retirado da entrevista realizada no dia 19 de outubro de 2019.

¹¹⁸ O testemunho de Liliane foi retirado da entrevista realizada no dia 2 de novembro de 2019.

¹¹⁹ O testemunho de Isadora foi retirado da entrevista realizada no dia 22 de outubro de 2019.

medo de ser roubado, a porta de casa aberta, poder andar com o meu celular¹²⁰”.

Portanto, personificam elementos muito relevantes e centrais para compreendermos o processo quotidiano de (re)construções identitárias, através de suas novas experiências, confrontos e mudanças. A sensação de liberdade - não só relacionada a segurança - mas ligada a conhecer o novo, a buscar o desconhecido e se arriscar num processo migratório, por vezes sozinho, acaba por se tornar um dos elementos centrais não só em sua (re)construção identitária, mas também no processo motivador e mantenedor da condição de sujeito migrante – para aqueles que assim se sentem.

As relações interpessoais também surgem enquanto uma problemática enfrentada, uma vez que nem sempre é fácil conviver com as diferenças e com os contrastes culturais ao se inserir em outro país. A convivência e o afeto das relações se passam muitas das vezes a partir das relações estabelecidas também no meio religioso, uma vez que é esta a principal instituição de socialização – principalmente para aqueles que não possuem família em Portugal, ou seja, o caso de dez jovens.

A língua portuguesa, apesar de ser um fator extremamente relevante para o processo migratório, surge enquanto um vasto campo para os jovens. A diferença linguística entre os dois países resulta não apenas em situações desafiantes para os jovens, mas também enquanto um constante processo de aprendizagem, ressaltando assim uma grande distância entre a língua portuguesa falada no Brasil e a língua portuguesa falada em Portugal.

“Não entendia nada no início, nenhuma palavra, acreditava que não falavam português, mas não entendia, achava que era outra língua, mas aos poucos foi um processo que comecei a compreender melhor, até cheguei a perder o sotaque brasileiro, e ficar com o sotaque daqui”¹²¹.

“No começo era um pouco difícil e confuso, mas depois foi fluído e consegui. Muitos portugueses com sotaque de nordestino (risos), acho confuso, mas acabo percebendo que são portugueses mesmo. No Brasil eu já assistia a um youtuber que é português, então já

¹²⁰ O testemunho de Nuno foi retirado da entrevista realizada no dia 24 de outubro de 2019.

¹²¹ O testemunho de Henrique foi retirado da entrevista realizada no dia 5 de novembro de 2019.

ouvía, mas mesmo assim tive muita dificuldade com a pronúncia, principalmente...”¹²²

O indivíduo migrante

O processo migratório é central para a (re)construção da identidade. Através dos percursos de vida é possível valorizar as experiências, situações, circunstâncias e a consciência que os próprios jovens tem de sua condição, enquanto migrantes, possibilitando, à priori, não os enquadrar enquanto uma categoria homogênea e centrada apenas nos parâmetros acadêmicos/científicos.

A construção da percepção de ser um imigrante, para Guilherme e Hugo, por exemplo, está diretamente associada a ausência de documentação para permanecerem no país¹²³. A condição de vida para os imigrantes indocumentados em Portugal é acrescida de várias dificuldades, com implicações diretas em diferentes aspetos da vida quotidiana, seja: para encontrar um trabalho, arrendar uma casa e/ou quarto, ter acesso aos serviços públicos, aceder a segurança social, entre outros. Logo, para estes dois jovens, em específico, a compreensão e a experiência de ser um migrante é diretamente relacionada às circunstâncias de irregularidade documental em que vivem, prevalecendo uma constante busca para se legalizarem no país¹²⁴.

“Sei que sou um imigrante por tudo ser diferente para mim. Pra fazer qualquer coisa precisa de um monte de documentos, um monte de papéis e coisas que eu nem sei bem o que é, ainda estou tentando entender todos esses processos... Mas é sempre assim, difícil e burocrático, sou um imigrante desde a hora que acordo, na verdade nem consegui alugar um quarto, e foi por isso, por não ter documentos, não ter o cartão de residência¹²⁵”.

¹²² O testemunho de Hugo foi retirado da entrevista realizada no dia 19 de outubro de 2019.

¹²³ O principal documento que os jovens necessitam consiste na “Autorização de Residência”, emitida pelo Serviço de Estrangeiros e Fronteiras; porém, esta é a última etapa de um processo que se arrasta por vários anos, uma vez que diferente são os requisitos e obrigatoriedades para a obtenção deste documento.

¹²⁴ É importante ressaltar que os jovens entraram em Portugal como turistas, podendo permanecer no país apenas por 90 dias. Porém, assim como outros milhares de brasileiros que vieram na intenção de se estabelecerem no país, após o término do prazo de permanência, enquanto turista, se inicia um longo e burocrático processo, com diferentes etapas junto ao Serviço de Estrangeiros e Fronteiras.

¹²⁵ O testemunho de Guilherme foi retirado da entrevista realizada no dia 4 de outubro de 2019.

“Já sinto que sou um imigrante sempre, desde os primeiros dias aqui, mas isso é reforçado sempre que vou procurar um trabalho, logo já perguntam dos documentos, já me sinto deslocado com isso, meio que sem rumo, sem jeito sabe!?¹²⁶”.

A Isadora, apesar de estar documentada no país e possuir inclusive a autorização para estudos e trabalho, aponta elementos semelhantes aqueles elencados por Hugo. Para ela, o facto de ser imigrante está diretamente relacionado a dificuldade de inserção profissional, pois não consegue validar os seus diplomas universitários. O facto de “falar o português do Brasil”, segunda ela, não ajuda muito. Por isso, por causa da exclusão que vivencia no mercado de trabalho, sente-se prejudicada e até mesmo segregada.

“Lembro bem que sou uma imigrante quando é qualquer coisa relacionada com emprego, documentação, diplomas da faculdade... Já fui rejeitada em entrevistas de emprego só por abrir a boca, quando escutaram que eu era brasileira disseram que não seria possível, criaram dificuldades, ou disseram que era engano...”¹²⁷.

As dificuldades acerca da documentação e burocracia para a legalização estão presentes na vida de quase todos. Henrique e Daniel evidenciaram as habituais dificuldades burocráticas, da diferenciação no valor dos estudos e do difícil acesso ao crédito bancário, aos empréstimos. É constante a percepção de que tudo é mais difícil, mais trabalhoso para o imigrante.

“Vejo que sou um imigrante sempre que tento fazer coisas simples, mas que sou barrado, é uma burocracia enorme, só por eu ser imigrante, às vezes é um simples cartão de loja, e já logo me negam, por faltar um comprovativo, por faltar um papel, ou simplesmente por eu ser imigrante. O fato de eu ter que “ralar” bem mais que outra pessoa, o fato de pagar três vezes mais de propina na faculdade do que um cidadão nacional, isso também me faz lembrar, todos os dias que eu sou um imigrante”¹²⁸.

“Sei que sou imigrante quando vejo que sempre tenho que pagar um preço maior para ter as mesmas coisas, buscar as mesmas oportunidades, até pela questão de documentos, eu nunca consegui

¹²⁶ O testemunho de Hugo foi retirado da entrevista realizada no dia 19 de outubro de 2019.

¹²⁷ O testemunho foi retirado da entrevista realizada no dia 22 de outubro de 2019.

¹²⁸ O testemunho de Henrique foi retirado da entrevista realizada no dia 05 de novembro de 2019.

ter crédito no banco pra casa própria, pro carro, e até para ingressar numa faculdade é diferente, é tudo mais caro... Eu comprei um carro, mas foi à vista, tive que pagar o valor inteiro... São nessas pequenas coisas que a gente vê que é um imigrante”¹²⁹.

O Wiliam, apesar de viver em Portugal há mais de dez anos e de estar legalizado, ainda compartilha de experiências e concepções bastante semelhantes àquelas dos jovens que estão menos tempo a residir em Portugal, como é o caso de Guilherme, Hugo e Henrique. A questão da documentação está presente ao longo das narrativas, sendo de facto um dos elementos que demarcam todo o processo dessa construção identitária e quotidiana desses imigrantes evangélicos. Com base na sua experiência do dia-a-dia, Wiliam se sente um imigrante quando, por vezes, tem que arranjar moradia e/ou arranjar emprego, situações onde um indocumentado enfrenta ainda mais dificuldades.

“Eu me sinto sempre um imigrante. Em todo lugar, sempre tem uma distinção, os estrangeiros precisam de mais documentos, de mais papéis, tudo é mais chato, mais complicado de conseguir. Tenho um sentimento de que sou excluído, não só pelas pessoas, mas pelo país que não é acolhedor, é como se o país não nos quisesse aqui, como se tolerasse, pois sabem que precisam. Sou tolerado, por assim dizer”¹³⁰.

Yuri, por sua vez, evidencia uma percepção e compreensão ainda mais ampla acerca daquilo que o constitui enquanto um imigrante. Porém, é o único que liga os problemas migratórios e identitários diretamente a situação familiar. Legalizado há alguns anos, está quase a conseguir a cidadania portuguesa¹³¹; por isso, não se sente um imigrante. Contudo, ao lembrar da situação dos seus familiares diretos, que ainda estão indocumentados no país, talvez por solidariedade familiar, acaba se sentindo um imigrante.

“Sempre que tenho que mexer com documentos, quando vejo coisas do SEF, olho pra minha família e me dá um desespero mesmo, nem todos têm documentos, e não temos nada no Brasil, tenho medo de que aconteça alguma coisa, que eles tenham que voltar... Meu irmão não conseguiu os documentos, minha irmã também não, minha mãe também não, só o meu pai que ainda está com o processo aberto”¹³².

¹²⁹ O testemunho de Daniel foi retirado da entrevista realizada no dia 13 de novembro de 2019.

¹³⁰ Testemunho retirado da entrevista realizada no dia 5 de novembro de 2019.

¹³¹ Processo este que é possível para todos aqueles que residam no país por, no mínimo seis anos, e de forma regularizada.

¹³² Testemunho retirado da entrevista realizada no dia 4 de novembro de 2019.

Estar a residir por mais tempo em Portugal, nitidamente, possibilita algumas vantagens, influenciando assim nas próprias perceções acerca de ser um imigrante. É o caso do Afonso, que entrou no país como turista: inicialmente, a ausência de documentos, longa espera e necessária legalização também foram dificuldades sentidas. Felizmente, segundo ele, conseguiu ultrapassar as barreiras burocráticas e se regularizar no país. Além disso, em 2019, por ter casado com uma descendente italiana, deu entrada no processo de obtenção da cidadania italiana. Por tudo isso, enfatiza que já não se sente um imigrante, considerando-se, de facto, completamente integrado na sociedade portuguesa, tendo os mesmos direitos, deveres e possibilidades que um cidadão nacional.

“No início, quando cheguei aqui eu sentia, porque tinha que conquistar tudo, ter uma nova história num novo país, me sentia imigrante principalmente por não ter os documentos, tinha apenas o passaporte brasileiro, depois de abrir as contas no banco, ter um carro, e ter a residência em Portugal aí fui deixando... Hoje não sinto que sou um imigrante, mas eu sei que sou! No meu quotidiano de amizades com portugueses eu já não sinto isso, sinto como se já fosse parte do país, eu até vou votar tranquilamente, coisa que os portugueses nem fazem”¹³³.

A partir dos testemunhos de Liliane, nos deparamos com outra perceção acerca de ser um imigrante. A jovem relata não se sentir de facto uma imigrante, nem mesmo que está a viver num outro país. Apesar de estar indocumentada e até a altura não ter iniciado nenhum processo de legalização, enfatiza que se sente confortável, uma vez que observa várias semelhanças entre Fortaleza e Lisboa, realçando a língua e a arquitetura portuguesas.

“Não me sinto uma imigrante, porque não sinto um contraste muito grande, como se fosse nos Estados Unidos, pois Portugal nem é um país super/mega diferente do Brasil, o fato de ter essas semelhanças faz com que eu não me sinta assim, imigrante”¹³⁴.

Sobre essa questão, a perceção de Joana contrasta com todos os outros jovens. É a única que se diz completamente insatisfeita, se sentindo mesmo deslocada em relação ao local que vive, as pessoas, a cultura, etc. O desejo é apenas a conclusão da licenciatura e um imediato retorno ao Brasil. Apontou que, de facto, não gosta de viver fora do seu país natal; por isso, intenciona permanecer em Portugal apenas o tempo estritamente necessário.

¹³³ Testemunho retirado da entrevista realizada no dia 11 de novembro de 2019.

¹³⁴ Testemunho retirado da entrevista realizada no dia 2 de novembro de 2019.

“A todo o momento sei que sou uma imigrante, porque não estou no meu país, não estou no meu lugar, são os cheiros, o clima, as pessoas, eu não me sinto bem... não faço parte disso aqui, não faço parte dessa sociedade, estou doída para ir embora, estou sempre deslocada, vivendo sem conseguir me envolver... o único alívio é quando encontro o pessoal da igreja – brasileiros – acho que se eu tivesse crescido aqui talvez seria diferente, mas agora não dá mais, e esse sentimento não vai mudar com o tempo”¹³⁵.

Nos testemunhos e percepções sobre o ser (ou não) imigrantes, nota-se a existência de grandes semelhanças, mas também dissemelhanças. Por vezes, a ausência de documentação é o principal elemento destacado. Observamos que mesmo para aqueles que já estão no país há mais tempo e munidos de toda a documentação necessária para a moradia e trabalho em Portugal, ainda prevalecem algumas situações e percepções idênticas às daquelas dos que estão residindo em Portugal a menos tempo.

Os jovens Hugo e Isadora, apesar de vivenciarem situações documentais diferentes - Isadora entrou no país como investigadora e Hugo como turista -, ambos enfatizam as dificuldades encontradas na procura de emprego. É possível observar que ambos compartilham das mesmas angústias, medos, inseguranças e apreensões: as más experiências em entrevistas de emprego, o medo de não serem aceitos apenas por serem brasileiros e as qualificações obtidas no Brasil e não reconhecidas em Portugal.

Por sua vez, Liliane, Joana e Amanda, oscilando em suas percepções, apresentam diferentes compreensões acerca do que é ser imigrante: Joana foi a única a relatar desinteresse e insatisfação por viver em Portugal; Liliane não apresenta nenhuma preocupação ou mesmo consciência de ser uma imigrante, pois, para ela, Brasil e Portugal não são muito diferentes; Amanda se vê como uma imigrante, porém não está preocupada com as questões documentais nem laborais, pois se dedica exclusivamente a conclusão do mestrado.

A posse (ou não) da documentação para residir e trabalhar em Portugal é um dos pontos que todos, em maior ou menor medida, falaram a respeito. O tempo que já vivem em Portugal também influencia diretamente na percepção de se sentirem (ou não) imigrantes: aqueles que estão nos primeiros anos sentem ainda mais as dificuldades relacionadas a obtenção da documentação e moradia, fatores que influenciam na entrada no mercado de trabalho, predominando o regime precário e pior remunerado.

¹³⁵ Testemunho retirado da entrevista realizada no dia 7 de Agosto de 2019.

Por conseguinte, com base nas suas experiências em Portugal, buscamos compreender o que é, para cada um, ser (ou não) um imigrante. Foram vários os pontos de vistas expressos:

“Ser um imigrante é não se identificar com a cultura local, é sentir saudades das coisas do Brasil, sentir saudades de casa, e isso tudo mostra pra gente, todo dia que estamos longe, num local diferente, é não conseguir fácil as coisas...”¹³⁶.

“Ser imigrante é uma constante descoberta e desejo por descobrir sempre mais, é não ter vínculo familiar, é não ter a quem recorrer em horas de dificuldades...”¹³⁷.

“Para mim ser imigrante é ser sonhador, é ser alguém batalhador, é sentir saudades do seu povo... E sinto falta, deles, acho que isso é ser imigrante, é sentir sempre falta...”¹³⁸.

“É uma pessoa que desistiu do Brasil! É uma pessoa que tá vivendo aqui ou em outro lugar, e tá vivendo em busca de um sonho...”¹³⁹

“Ser um imigrante é ser guerreiro, é ter uma vida ralada, é conviver com a saudade, saudade da casa dos familiares, saudades do cheiro do Brasil, é sentir dor de saudades e continuar trabalhando em busca do sonho”¹⁴⁰.

“É fazer parte de um grupo que não é seu, é estar inserido numa sociedade que não é a sua, que tu não pertence, mas está aos poucos se adaptando. É um constante desafio, é bom, mas é muito desafiador, é não ter aquele suporte básico, nem da família, não ter nada, é começar tudo do zero, e é isso que eu sou”¹⁴¹.

¹³⁶ O testemunho de Hugo foi retirado da entrevista realizada no dia 19 de outubro de 2019.

¹³⁷ O testemunho de Isadora foi retirado da entrevista realizada no dia 22 de outubro de 2019.

¹³⁸ O testemunho de Jonas foi retirado da entrevista realizada no dia 25 de setembro de 2019.

¹³⁹ O testemunho de Yuri foi retirado da entrevista realizada no dia 4 de novembro de 2019.

¹⁴⁰ O testemunho de Henrique foi retirado da entrevista realizada no dia 5 de novembro de 2019.

¹⁴¹ O testemunho de Daniel foi retirado da entrevista realizada no dia 13 de novembro de 2019.

“Se sentir sempre deslocada, se sentir sempre fora do seu país, do que te pertence, é viver numa sociedade que não é a sua e não pertencer a esse lugar”¹⁴².

A distância do país de origem, da cultura do povo e da família são elementos centrais. Para esses sujeitos do nosso estudo, o indivíduo imigrante é alguém que buscou e ousou sair de sua terra natal, do conforto do próprio país e da segurança da família, para tentar uma vida nova, a intenção de “modificar” – qualidade de moradia, a busca por maiores salários, estudos, segurança, entre outros. São pessoas trabalhadoras que buscam sempre algo de melhor para suas vidas, enfrentando novos e inimagináveis desafios, ultrapassando toda a resistência que o país de destino lhes impõe. O trabalho árduo, com difíceis ocupações no mercado de trabalho e as saudades da terra natal são dificuldades enfrentadas no dia-a-dia, mas a construção de um sonho de uma vida melhor justifica todas as dificuldades vividas.

A migração está relacionada com dificuldades várias, mas também com descobertas: é imprescindível ser um indivíduo curioso, desbravador e destemido, até mesmo para resistir as dificuldades sem o apoio familiar, no caso dos que migraram sozinhos. Ser um imigrante é estar deslocado, mas sem se esquecer das origens, com saudades do país de origem e sempre em busca de motivações para realizar o sonho de uma vida melhor.

“Ser imigrante é conquistar algo, como os portugueses fizeram com o Brasil, depois de conquistar o Brasil o país era deles, e hoje eu me sinto um conquistador aqui, esse país é meu. Tenho tantos direitos quanto eles, sou um conquistador, já tenho documentos, me relaciono com os portugueses, estou no mercado de trabalho e vou competindo de igual pra igual, tanto que nunca fiquei desempregado, e sempre competindo”¹⁴³.

No prosseguimento das concepções sobre o que é ser (ou não) um imigrante, através do testemunho de Afonso, que reflete as suas próprias experiências, observamos uma outra ideia acerca do processo migratório. Para ele, vivenciar a migração é mesmo ser um conquistador, compreendendo superar todas as dificuldades envolvidas em tal processo. É o único que se refere a elementos históricos – o processo de colonização do Brasil por parte dos portugueses. Ele projeta e compreende a sua vivência em contexto migratório como sendo ele próprio também um conquistador, assim como os portugueses foram no passado, em diferentes territórios e continentes. Assim como os conquistadores portugueses, Afonso

¹⁴² O testemunho de Joana foi retirado da entrevista realizada no dia 7 de agosto de 2019.

¹⁴³ O testemunho de Afonso foi retirado da entrevista realizada no dia 11 de novembro de 2019.

se considera alguém também capaz de superar as dificuldades desafios e enfrentados no processo de migração.

A brasilidade

O processo migratório, acompanhado de diversificados elementos, propicia uma intrínseca relação entre as identidades e as culturas, uma vez que se cria uma identidade a partir de diferentes elementos culturais (HALL, 2006). Dessa maneira, ao buscarmos compreender as experiências quotidianas dos nossos sujeitos, deparamo-nos com confrontos culturais e identitários intimamente relacionados com a própria identificação e pertença a uma determinada nacionalidade, influenciando – mas não determinando – a forma de ser, a forma de se perceber e de agir diante das situações quotidianas.

“Ora, cada povo tem o seu temperamento e o seu gênio próprio que, elaborados através de séculos, são o produto do meio físico, dos elementos raciais, e do progresso de sua evolução social, e se manifestam tanto na sua história e nas suas instituições, quanto na sua língua na sua literatura, nas suas obras de arte e pensamento” (AZEVEDO, 1944, p. 11).

Stuart Hall (2006) ressalta que as culturas nacionais são uma das principais formas de se criar uma identidade cultural, apesar dos incontáveis problemas existentes para o surgimento desta unificação cultural. Como não advém de um código genético, a criação de uma identidade e cultura nacional ocorrem através das incontáveis inserções sociais, vivenciadas pelos sujeitos, por vezes solapando as diferenças individuais.

“[...] não importa quão diferentes seus membros possam ser em termos de classe, gênero ou raça, uma cultura nacional, para representá-los todos como pertencendo à mesma e grande família nacional” (HALL, 2006, p. 59).

O Brasil, através de sua história, é um país amplamente miscigenado, constituído por diferentes povos – aqui compreendidos de maneira bastante generalizada –, sendo os europeus, os ameríndios e os negros¹⁴⁴

“Se, como se vê, as origens brasileiras estão claramente determinadas na mistura de três raças ou na assimilação progressiva, nos primeiros séculos, das raças vermelha e negra, pela raça branca europeia, numa larga transfusão de sangue, ainda estão por se esclarecer completamente as questões relativas aos diversos tipos étnicos, português e negros, que se canalizaram para o Brasil, aos seus respetivos caracteres antropológicos, à distribuição geográfica dos negros e índios e às proporções que produzem os cruzamentos com os colonizadores brancos (AZEVEDO, 1944, p. 29).

¹⁴⁴ Para um maior debate acerca da temática, ver: O genocídio do negro brasileiro de Abdias Nascimento (2016).

Ao compactuarem com uma construção identitária imaginada, perpetuada e reproduzida, os jovens brasileiros vivenciam um constante contraste identitário no país recetor – principalmente a partir da convivência com os portugueses –, onde acabam por se compreenderem enquanto diferentes, a nível pessoal, social e cultural. As dissemelhanças encontradas no outro possibilitam uma maior reflexão acerca da sua própria identidade, tanto pessoal, quanto coletiva, onde o quotidiano e o contraste das diferenças identitárias resultam num movimento de conhecimento e identificação da própria identidade brasileira.

“Para os brasileiros, as duas concepções, de identidade cultural e de identidade nacional, se confundem, em sua nação todas as coletividades étnicas, todos os estratos sociais estão interligados por um patrimônio cultural semelhante, e este fato compõe o nacional, algo que se exprime de forma concreta, independente de uma conscientização”(QUEIROZ, 1989, p. 44)

Desta forma, a ideia de nação possui especial relevância. A nação é

“um conceito inventado para legitimar a dominação de uma etnia sobre as demais, ora para criar um denominador sócio-cultural comum suficientemente homogêneo para poder funcionar como base social adequada à obrigação política geral e universal exigida pelo Estado, auto-designado assim como Estado-nação. Este processo de homogeneização foi tanto necessário quanto mais complexa era a base étnica do Estado” (SANTOS, 1993, p. 37).

Compreender a identidade brasileira é um desafio não apenas sociológico, mas também histórico, antropológico, económico, filosófico e literário, tema complexo que vem sendo estudado desde o final do século XIX. A partir de clássicas obras literárias, podemos vislumbrar alguns dos elementos e ideários constituintes da tão ampla e multicultural identidade brasileira.

“Mario de Andrade define a brasilidade principalmente em Macunaíma, seu herói que reúne ao mesmo tempo as qualidades africanas, aborígenes, europeias, todas semelhantes em seu valor. Demonstra a originalidade da cultura brasileira que provém justamente da multiplicidade de suas raízes.... O escritor e ensaísta Oswald de Andrade, por sua vez, forjando a teoria da antropofagia, explica como se opera a fusão dos elementos culturais díspares: o Brasil, culturalmente, devora as civilizações que a ele vêm ter, compondo ma nova identidade totalmente diferente das anteriores (QUEIROZ, 1989, p. 39).

Outras obras de grande relevância e destaque na temática são: “O triste fim de Policarpo Quaresma”, de Lima Barreto; “O cortiço”, de Aluísio Azevedo; “Ubirajara”, de José de Alencar e “Jeca Tatu”, de Monteiro Lobato. Trata-se de uma literatura primordial para a compreensão da construção identitária do que é ser brasileiro. Por conseguinte, observa-se

que essa literatura possui grande relevância e contributo até mesmo para as investigações de cunho sociológico e antropológico.

A discussão acerca da identidade brasileira – e do que é essencialmente o Brasil – ainda hoje suscita grandes controversas e necessidades de estudos, propiciando uma gama enorme de possibilidades interpretativas e teórico-metodológicas. Diferentes são os processos de análise e interpretação, resultando em investigações sociológicas que se constituem enquanto marcos importantes para a discussão do tema. A obra “Casa Grande & Senzala” (FREYRE, 2006) consiste num importante ponto de reflexão acerca do processo de compreensão da constituição da identidade brasileira, associada, principalmente, a miscigenação entre os índios, os negros e os europeus – não desconsiderando aqui todas as problemáticas envolvidas na discussão, tais como: o genocídio dos povos nativos; o tráfico de pessoas; a marginalização e criminalização das populações vulneráveis, entre outros.

“No Brasil, a comunidade imaginada resulta numa identidade nacional que é constituída a partir de referências raciais e estas referências raciais encontram suporte, especialmente, em teorias sociológicas que lançam representações que amalgamam identidades, elidindo as hierarquias e disputas entre as populações brancas e negras”(LEWIS, 2014, p. 2)”.

“Quando se lida com visões estereotipadas de brasilidade, nunca se fala dos brasileiros como produtores de ideias, por exemplo. Por quê? Porque somos sempre colocados em situação de dependência, de colônia. Aceita-se, facilmente o Brasil como o país da música, do futebol, do carnaval, mas tem-se dificuldades em definir o país como terra de intelectuais, como Gilberto Freyre, por exemplo, que só teve uma obra traduzida para o Francês (SCHEYERL; SIQUEIRA, 2008, p. 377).

Portanto, as investigações sociológicas evidenciam grande interesse acerca da questão, surgindo assim diversas obras qualificadas sobre a construção da identidade brasileira, entre elas: “O Povo Brasileiro” (RIBEIRO, 2015); “Raízes do Brasil” (HOLANDA, 2015); “Carnavais Malandros e Heróis” (DA MATTA, 1997), “Brasilidade revolucionária” (RIDENTI, 2010), entre outros.

Por conseguinte, a questão da construção identitária envolve uma literatura interdisciplinar, para compreender, não apenas os elementos componentes da brasilidade, mas as influências, os sincretismos e as implicâncias que resultam na construção moderna da identidade brasileira. O indivíduo brasileiro, em suas incontáveis facetas, influências e regionalismos, é múltiplo, oriundo de processos sincréticos entre o índio, o negro, e os europeus, resultando assim num povo formado a partir de diferentes influências (AZEVEDO, 1944; FREYRE, 2006; RIBEIRO, 2015), mas que singulariza os elementos

recebidos em elementos centrais de sua construção identitária. Uma identidade é constituída através de diferentes elementos, tais como signos, símbolos e representações, possibilitando a criação de sentidos que influenciam e organizam as ações dos indivíduos, além de estimular uma compreensão de si próprio e justificar, por vezes, os padrões de comportamentos e estereótipos associados a um povo.

No confronto do cotidiano, os nossos sujeitos ressaltam alguns antagonismos que vivenciam, principalmente com os portugueses, justificando que as dificuldades da relação do dia-a-dia surgem devido a existência de divergência culturais – logo nacionais, na perspectiva de Hall (2006). Os jovens se veem enquanto brasileiros e detentores de uma identidade brasileira - apesar de Amanda ser do Rio de Janeiro e não se identificar com a cultura carioca, como o samba, por exemplo. Prevalecem algumas das características de ser brasileiro, elencadas pelos próprios: simpáticos, informais, de fácil convivência, amistosos, dispostos a criarem laços de amizade e afetuosos. Tais elementos compõem até mesmo uma visão estereotipada que o estrangeiro possui em relação ao brasileiro; porém, ela é corroborada pelos próprios.

“Tal pacificidade está presente na miscigenação harmônica freyriana, como também nas teses do homem cordial, de Sérgio Buarque de Holanda, ou do herói malandro de Jonas da Matta. Por mais que os sociólogos tenham sido críticos aos processos de colonização e explorações sociais latentes na sociedade brasileira, a tese da pacificidade silencia uma série de dramas sociais processados pela violência da colonialidade (CARLI, 2011, p. 17)”.

As concepções de público e privado são elementos importantes para compreender o sujeito cordial, uma vez que este tenta constantemente transformar todas as relações em algo próximo, íntimo e familiar, relutando em aceitar o público e burocrático. Tais características são oriundas de uma mentalidade patriarcal e rural – também essenciais na formação social do Brasil –, logo, toda a esfera social acaba influenciada por tal cordialidade que intenciona colocar quaisquer relações dentro de um modelo pessoal e afetivo. Ao surgir uma intensificação dos afetos, de forma demasiadamente rápida, o sujeito cordial também acaba por romper abruptamente os vínculos existentes (HOLANDA, 2015).

“O homem cordial não pressupõe bondade, mas somente o predomínio dos comportamentos de aparência afetiva, inclusive suas manifestações externas, não necessariamente sinceras nem profundas, que se opõem aos ritualismos da polidez. O “homem cordial” é visceralmente inadequado às relações impessoais que decorrem da posição da função do indivíduo, não da sua marca pessoal e familiar, das afinidades nascidas na intimidade dos grupos primários (HOLANDA, 2015, p. 17)”.

Portanto, o cordial jovem imigrante brasileiro em terras lusitanas compreende o português, enquanto: formal, fechado, retraído, distante e difícil de criar quaisquer laços afetivos; as relações-públicas não são transformadas em relações familiares. Uma barreira é criada logo nos primeiros contactos e oportunidades de interação, surgindo assim empecilhos que acompanham as experiências dos nossos sujeitos da pesquisa. As grandes dificuldades vivenciadas, principalmente nos primeiros meses de estadia em Portugal, evidenciam as incontáveis diferenças identitárias existentes entre os brasileiros e portugueses, que estão presentes nos pequenos interstícios da vida quotidiana. É consensual a existência de um período inicial de difícil adaptação à sociedade recetora, causando apreensões neste confronto das alteridades.

“Eu senti muita dificuldade, foi muito difícil. É uma cultura muito diferente, o modo de falar, os ditados, as gírias, as expressões, a comida, o fato do café ser sempre um ponto de encontro, de beberem muito café, todos costumes diferentes...”¹⁴⁵.

“Os dois primeiros meses foram difíceis, eu dependia muito até da Igreja, e ela ajudou, pois sempre teve muitos brasileiros aqui. No Brasil eu saía muito com amigos, saía na rua, e aqui não tem esse contato, é tudo muito combinado e específico, me senti bem isolado, e muitas vezes sem nada pra fazer, e sem amigos...”¹⁴⁶.

Muitos deles apontam especificamente alguns “constrangimentos”, diretamente relacionados com a interação com os portugueses, reiterando a percepção, por parte dos jovens brasileiros, de que os portugueses por vezes são “frios” e distantes nas relações que estabelecem com os indivíduos ao seu redor. As formalidades do quotidiano e condutas esperadas passam por alguns ajustes, através de situações vivenciadas, influenciando assim na própria (re)construção de suas identidades e comportamentos.

“Em Óbidos eu pedi o Whatsapp de uma menina que estava viajando com todo o grupo, mas eu era recém-chegada, nem conhecia ninguém direito, e todos estranharam, pois para pedir o número do Whatsapp é uma coisa mais para pessoas já conhecidas e mais íntimas... Eu ainda cometi outra gafe enorme, tinha o número do meu orientador, e mandei uma mensagem no Whatsapp dele, depois recebi um email dele explicando que o número era pessoal e que os alunos devem sempre mandar e-mail. Situações que me

¹⁴⁵ O testemunho de Nuno foi retirado da entrevista realizada no dia 4 de outubro de 2019.

¹⁴⁶ O testemunho de Jonas foi retirado da entrevista realizada no dia 25 de setembro de 2019.

envergonharam muito... No Brasil, com meus orientadores nunca tivemos essa formalidade toda...”¹⁴⁷.

“Eu passei por um período de adaptação, viu?! O brasileiro não vê problema em chegar e falar direto, já aqui tem que falar “bom dia”, cumprimentar as pessoas, é todo um ritual de comportamento pra falar com alguém, tem muitos “por favor”, tem muitos “obrigados”, mas agora já reproduzo isso até com os brasileiros, fui me adaptando mesmo”¹⁴⁸.

“[...] os portugueses são muito fechados, reservados, não tem a calorosidade dos brasileiros, de receber, de ser receptivo... Também a forma deles falarem que parece estar sempre brigando, e às vezes nem estão brigando, é só o tom da voz mesmo”¹⁴⁹.

“[...] aqui o pessoal é menos caloroso, cada um na sua, não tem envolvimento entre vizinhos, como no Brasil, não tem aquela coisa de chamar o amigo do trabalho pra ir na sua casa conversar, se conhecer, é bem complicado... Muitas vezes me senti sozinho mesmo, sem ninguém, sem essa abertura, mas aí tem o pessoal da Igreja (brasileiros)...”¹⁵⁰.

“[...] raramente você vai ver um português chamando pra ir pra casa dele, pois é um ambiente fechado, familiar, restrito... aqui não vai subindo o nível, no Brasil, tu tem um colega que depois vira amigo e depois melhor amigo, aqui você faz um amigo na escola e ele vai ser sempre da escola, se faz um amigo no trabalho, vai ser sempre do trabalho. Mas mesmo sendo mais fechados, os portugueses são educados, o meu relacionamento com eles é ótimo, é mais fácil porque sei que não serei atacado de forma nenhuma, são educados, mais do que os brasileiros, em compensação o nível de amizade fica sempre muito limitado”¹⁵¹.

¹⁴⁷ O testemunho de Isadora foi retirado da entrevista realizada no dia 22 de outubro de 2019.

¹⁴⁸ O testemunho de Hugo foi retirado da entrevista realizada no dia 19 de outubro de 2019.

¹⁴⁹ O testemunho de Liliane foi retirado da entrevista realizada no dia 2 de novembro de 2019.

¹⁵⁰ O testemunho de Wiliam foi retirado da entrevista realizada no dia 5 de novembro de 2019.

¹⁵¹ O testemunho de Yuri foi retirado da entrevista realizada no dia 4 de novembro de 2019.

“Eu tenho muitas dificuldades, por conta de tudo, e vejo que não tem interesse, nem das pessoas que estudam comigo, eu até forço uma relação nas horas de almoço, tento mesmo conversar, mas não consigo, não chega naquele ponto de alguém querer ir tomar um café comigo”¹⁵².

Portanto, torna-se perceptível as dificuldades que são enfrentadas em suas vivências quotidianas. A falta de “cordialidade” e/ou “simpatia” se faz presente no testemunho de todos os jovens, existindo alguns complementos nas percepções, de acordo com as experiências particulares de cada um. Por vezes, tal como apontado por Yuri, é destacado que os portugueses são fechados, pouco recetivos; porém, são educados e fiáveis – mais do que os próprios brasileiros. Daniel e Nuno apontam que as saudações do dia a dia – bom dia, boa tarde, por favor –, não são muito utilizadas por parte significativa dos portugueses. Contudo, é observável diferentes concepções: alguns relatam um excesso de polidez e no caso de Jhéssica, a completa ausência de relações quotidianas com os portugueses.

O jovem Afonso, ao relatar o contraste entre as experiências de viver no Porto, antes de Lisboa, enfatiza as diferenças existentes entre os próprios portugueses, uma vez que...

“A questão das identidades – pessoais ou coletivas, sociais, locais ou nacionais – é sem dúvida das mais controversas, levantando problemas filosóficos e epistemológicos demasiadamente mal resolvidos até hoje, na minha opinião, por resvalarem com excessiva frequência para o essencialismo identitário (CABRAL, 2003, p. 513).”

Onde, as identidades acabam

“Movendo-se embora no espaço e com a escala em que o observador e observado se situem – por exemplo, no Brasil serei português; em Portugal açoriano; nos Açores micaelense; em São Miguel serei da “cidade”, e assim sucessivamente(CABRAL, 2003, p. 525)”

O jovem enfatiza que no Norte – lidando também com os portugueses – as relações eram diferentes, os indivíduos eram mais “abertos” e acolhedores, dispostos a criarem laços, além de serem também mais “simpáticos”, tal como apontado por Afonso.

“Quando morei no Norte de Portugal as pessoas eram mais acolhedoras, lá eu convivia e tinha mais amigos portugueses, mas aqui em Lisboa é tudo menos acolhedor, as pessoas não têm tempo e não querem nem dar atenção umas práas outras”¹⁵³.

¹⁵² O testemunho de Joana foi retirado da entrevista realizada no dia 5 de agosto de 2019.

¹⁵³ O testemunho foi retirado da entrevista realizada no dia 11 de novembro de 2019.

A Amanda, por sua vez, ressalta não ter sentido grandes dificuldades em conviver e se relacionar com os portugueses, já imaginava como seria, pois já tinha conhecido bem o país para o qual escolhera migrar. Para ela, um dos segredos que facilita toda a sua interação e fácil convivência com os portugueses é exatamente o facto de constantemente realizar o exercício de compreender a alteridade do outro, ou como diz: “o jeito de ser”.

“Tem essa ausência de simpatia dos portugueses, é sempre muito marcante (risos). Eu não me ofendo ou me importo muito, é o jeito deles, é assim que são, faz parte da cultura, é uma característica inalterável, aqui até aprendi mais a compreender as pessoas, o jeito delas...”¹⁵⁴.

Vejamos o caso específico da Liliane: enfatiza que não sofreu nenhuma dificuldade de interação, ou mesmo de adaptação à sociedade portuguesa, justamente por não ter o convívio com os portugueses e estar envolvida apenas com indivíduos brasileiros, seja na igreja e/ou no trabalho. A jovem evidencia um real processo de afastamento e não convivência com quaisquer indivíduos que não sejam brasileiros. Acrescenta ainda revelar uma grande dificuldade em compreender a oralidade, o “sotaque”, dos portugueses.

“Não vivenciei um processo difícil, pois eu de cara já encontrei muitos brasileiros, então não tive que fazer muito esforço para me relacionar com nenhum português, pois todas as minhas amigas aqui são com brasileiros. É até estranho estar em Portugal e não ter uma amizade com português, nunca fiquei sentada numa rodinha que só eu era a brasileira, acho que por isso não tive dificuldades em me adaptar a viver aqui”¹⁵⁵.

Não intencionamos apresentar uma homogeneidade de concepções e/ou experiências dos nossos sujeitos, uma vez que ao expormos diferentes ideias, experiências, sensações, e até mesmo sentimentos dos nossos jovens, construímos um caminho para compreender as variadas identidades, que, por vezes, se aproximam umas das outras, mas que também se distanciam. Porém, com exceção de Liliane, todos evidenciam a plena consciência de que são indivíduos imigrantes. Apenas a Joana aguarda ansiosamente o término dos estudos para poder retornar ao Brasil, pois não pretende permanecer na Europa, e Yuri e Wiliam adaptaram-se e não possuem planos sequer de retornar ao Brasil.

¹⁵⁴ O testemunho foi retirado da entrevista realizada no dia 31 de julho de 2019.

¹⁵⁵ O testemunho foi retirado da entrevista realizada no dia 2 de novembro de 2019.

Refletir acerca da própria formação de uma sociedade nos remete a uma pluralidade, uma vez que esta é formada por cidadãos nacionais e estrangeiros, compondo assim uma diversidade cada vez mais evidente nas sociedades modernas. A pluralidade é oriunda justamente das diferenças que existem nas experiências, vivências e origens dos indivíduos que compõem um determinado agrupamento social, uma cidade, um país. A mudança também é sentida na própria sociedade recetora, elemento este relacionado com a imigração e religião...

“One of the most relevant themes in contemporary society, characterized by an increasingly globalized world, is the complex relationship between immigration and religion. It is important to highlight that the process of globalization and the enormous migratory flows of peoples that emanate therefrom provoke significant social changes in host societies (RODRIGUES, 2019, p. 3).

Observamos que os jovens, neste constante confronto quotidiano que implica num processo contínuo de (re)construção identitária, que é plural, evidenciam que nem sempre experienciaram de forma positiva esse convívio e ‘choque’ cultural com o ‘outro’, sendo esse ‘outro’ brasileiros de diferentes regiões do Brasil, portugueses e um número elevado de pessoas oriundas dos PALOP’s.

As dificuldades de um processo migratório não consistem apenas na interação com o ‘outro’, mas também na forma da (não) integração¹⁵⁶. Os significados apreendidos a partir de tais relações e experiências dos sujeitos estão presentes no quotidiano e nos pequenos interstícios da vida hodierna. O contacto diário com indivíduos de outras “culturas”, apesar da proximidade linguística e deste facto ser um dos principais elementos que influenciaram a decisão de migrar para Portugal, ainda surgem diferenças que se relacionam com as experiências e realidades dos nossos sujeitos enquanto imigrantes em Portugal¹⁵⁷.

Contudo, tendo múltiplas e novas possibilidades, seja por estarem na Europa, por viverem em Portugal, inseridos numa comunidade religiosa, ou simplesmente por terem se afastado do seu local de origem, eles experienciam, descobrem e (re)criam elementos que passam a compor o seu quotidiano e a sua identidade; ou seja, (re)construem constantemente as suas identidades. Sendo assim, as identidades nunca possuirão uma unificação, pois são cada vez

¹⁵⁶ Anualmente o Observatório das Migrações divulga um estudo acerca dos processos de integração dos migrantes na sociedade portuguesa, evidenciando indicadores estatísticos. Disponível em: <https://www.om.acm.gov.pt/documents/58428/383402/Relat%C3%B3rio+Estat%C3%ADstico+Anual+2020+-+Indicadores+de+Integra%C3%A7%C3%A3o+de+Imigrantes/472e60e5-bfff-40ee-b104-5e364f4d6a63>

¹⁵⁷ Oliveira (2013) discute as relações de diferenças entre a sociedade brasileira e a sociedade portuguesa, trazendo assim elementos relevantes que corroboram para a ampliação desta discussão.

mais fragmentadas e construídas com práticas e discursos que se complementam ou se opõem e sendo constantemente passíveis de mudança.

--

Neste capítulo, buscamos compreender a formação das identidades dos nossos sujeitos, relacionando uma série de elementos da própria formação social do Brasil, que podem nos direcionar a uma compreensão mais aprofundada acerca da temática. A identidade do jovem imigrante brasileiro em Portugal passa por um constante processo de (re)construção, uma vez que diferentes são os elementos presentes tanto na cultura de origem, quanto na cultura do destino migratório; porém, as relações e vivências culturais identitárias ultrapassam as fronteiras geográficas, criando, deste modo, processos identitários híbridos. O jovem imigrante vivencia assim essa (re)construção identitária de forma cada vez mais intercambiável. A brasilidade e as vivências do sujeito brasileiro em terras estrangeiras complementam estas vivências e problemáticas vivenciadas em Portugal pelos jovens entrevistados na nossa pesquisa.

Conclusão

Esta tese de doutoramento em Sociologia teve como objetivo geral compreender os elementos constituintes do percurso de vida do jovem evangélico imigrante brasileiro em Portugal, através de suas práticas religiosas e culturais quotidianas. Ao longo desta investigação, buscamos responder as questões propostas, direcionando assim as temáticas e elementos de interesse sociológico, onde intencionávamos: analisar a partir das fontes orais as práticas religiosas anteriores e posteriores ao processo migratório; estudar as motivações, perspectivas e influências para o processo migratório; compreender a partir das fontes orais as práticas culturais quotidianas anteriores e posteriores ao processo migratório; e analisar a identidade dos jovens imigrantes brasileiros em Portugal. No nosso entender, os objetivos propostos foram respondidos ao longo dos cinco capítulos desta tese.

A metodologia de pesquisa consistiu num dos principais elementos para a execução desta investigação. A nossa seleção intencional dos jovens sujeitos, que se iniciou no Monte da Caparica, despertou, ainda em campo, uma reflexão e autocrítica, onde fez-se necessário retornar não só a determinados princípios metodológicos, mas, principalmente, a repensar e redefinir estratégias e técnicas de pesquisa que contemplassem e se adequasse melhor a realidade do nosso campo etnográfico. O critério de buscar os jovens, e não necessariamente as denominações religiosas, necessitou ser revisto, uma vez que sem o contacto, e a participação direta em alguma atividade das igrejas, a aproximação e disponibilidade dos jovens em ser entrevistados foi sempre dificultada, tornando-se prioritária a busca pelos sujeitos em dias e horários de cultos – por vezes consultados nas redes sociais das igrejas.

A inserção do pesquisador, em diferentes denominações religiosas na AML, ocorreu ao longo de vários meses entre julho de 2019 e fevereiro de 2020 e findou-se num momento de crise sanitária mundial, devido à pandemia do COVID-19, sendo esta realidade anterior ao Estado de Emergência de Portugal, onde todo o país foi confinado obrigatoriamente, numa tentativa de controlar o número de infeções. Dessa forma, as entrevistas ocorreram em diferentes dias e horários, numa busca constante pela criação de redes de contacto com os jovens, porém buscando sempre não limitar os sujeitos desta investigação a uma única organização religiosa. Estar em campo exigiu um constante processo de negociação e adaptabilidade, seja: dentro de uma igreja pentecostal onde o líder fez provocações e insinuações de carácter pessoal e direto para o pesquisador; participando de uma confraternização de aniversário; entrando na casa dos jovens, conhecendo seus familiares e participando de celebrações religiosas.

Ao apreender a narrativa do percurso de vida, que foi orientado por meio de perguntas estabelecidas no guião, fez-se constante a necessidade de equilibrar e buscar o “tom” e a “maneira” de colocar cada pergunta no seu devido lugar, respeitando e compreendendo os momentos oportunos dentro das narrativas dos nossos sujeitos. A captação das fontes primárias e do conseqüente material biográfico vão ao encontro da intenção de fazer com que estes sujeitos, por vezes silenciados e marginalizados, tenham seus percursos de vida reconhecidos, investigados e valorizados em diferentes instâncias.

Ao buscarmos compreender os percursos de vida dos treze jovens, esbarramo-nos na religião enquanto um vasto campo de investigação sociológica que, apoiado em correntes teóricas – clássicas e contemporâneas –, possibilitou conceder espaço para que a temática ocupasse um lugar central neste estudo, corroborando para o nosso entendimento – prático e teórico –, de que a religião é um dos mais importantes elementos da organização social. Presente em todas as sociedades, através de ritos/rituais, crenças e práticas, a religião é um elemento primordial, não só para a análise sociológica, mas também para a compreensão da sociedade de modo geral. Sua correlação com a modernidade é intrínseca – conceito este vasto e discutido em três capítulos da tese – e influencia a forma como os indivíduos organizam a sua vivência quotidiana em sociedade, seja ela no Brasil (país de origem) ou em Portugal (host-society).

A modernidade implica num intenso processo de desregulamentação das crenças, práticas e das instituições religiosas, propiciando assim a descentralização e ampliação desta oferta, onde buscam atrair diferentes públicos – com igrejas étnicas, regionais, entre outras. O avanço científico e o processo de racionalização não necessariamente demonstram um enfraquecimento da fé, surgindo assim um processo de contra secularização, onde a religião foi se adaptando as mudanças ocorridas, impulsionando até mesmo o surgimento de novas práticas e organizações religiosas.

Ao compreendermos a modernidade, discutimos também a relação entre a secularização e laicização, além de suas influências sobre os indivíduos e suas práticas religiosas. O sincretismo religioso e a paisagem religiosa-cultural do Brasil oferecem uma vasta oferta, influenciando assim na construção de vínculos religiosos não só com caráter individualista, mas também facilmente rompíveis. Este contexto, em partes, é um processo que vem sendo vivenciado nas sociedades modernas, ou seja, refletindo a realidade atual também de Portugal.

Na modernidade, o individualismo religioso propicia que os sujeitos busquem aquilo que consideram necessário para si, servindo-se assim das religiões e denominações religiosas que podem ser compreendidas enquanto um grande mercado da fé (na lógica bourdieuniana). Este mercado da fé, que possui variadas ofertas, possibilita as pessoas consumirem apenas aquilo que buscam, atendendo as suas necessidades e demandas particulares, sejam elas momentâneas ou não. As trajetórias dos sujeitos investigados evidenciaram que a procura por uma organização religiosa pode ocorrer por meses, ou anos; porém, o facto de pertencer a uma instituição religiosa não significa que o indivíduo, a partir de uma insatisfação qualquer, ou mesmo mudança em seu quotidiano, não volte a servir-se da grande oferta disponível no mercado da fé.

O aumento do número de indivíduos que se declaram evangélicos vem se acentuando no Brasil, e com certa moderação em Portugal. A vasta oferta de instituições religiosas, no ‘mercado’ de ambos os países, corrobora a tendência para o trânsito religioso, que é uma realidade da vida dos jovens sujeitos da nossa pesquisa. O trânsito religioso se faz presente antes e depois do processo migratório, onde, em alguns casos, há envolvimento de toda a família e, em outros, o jovem simplesmente vai em busca da igreja que lhe convém, da comunidade religiosa que o agrada - assim como vários dos jovens o fizeram. A procura por uma organização religiosa, por vezes, passa por uma racionalização, onde é considerada, a localidade, a distância da zona de residência, o estilo, a qualidade musical, a interação entre os jovens, com as lideranças, entre outros.

O crescimento significativo das denominações religiosas de cunho protestante em Portugal – principalmente do seguimento pentecostal – possui uma intrínseca relação com os processos migratórios, a partir: dos portugueses que retornam ao seu país de origem, trazendo consigo a prática religiosa adquirida no país de destino migratório; das migrações de famílias brasileiras evangélicas para Portugal, tendo maior influência no início do século XX; do processo de recristianização e/ou missão invertida, onde os países, antes colonizadores, agora se tornam alvo de uma recolonização cristã; e dos indivíduos migrantes que em suas particularidades religiosas buscam uma prática semelhante, ou mesmo fundam denominações religiosas de cunho pentecostal. Nesse contexto, a maior diversidade religiosa de Portugal ainda está concentrada na AML e na região metropolitana do Porto, processo este que é resultado da concentração populacional nestas duas regiões – independentemente se são imigrantes ou não.

Essa influência religiosa, oriunda dos processos migratórios, resulta assim na diminuição de um predomínio social e religioso do catolicismo em Portugal. As práticas, as filiações

religiosas dos indivíduos, e a própria liberdade de crença e expressão, possibilitam um ambiente com mais pluralidade – apesar desta ser uma temática extremamente ampla e impossível de ser reduzida ao cristianismo. O pentecostalismo em Portugal é inegavelmente influenciado pelo Brasil, existindo não só lideranças de destaque que transitam entre os dois países, mas uma infinidade de denominações religiosas de origem brasileira que se instalaram e vêm se proliferando pelo país, sendo Portugal a porta de entrada destas denominações religiosas para toda a Europa e para África (Angola, em particular), tal como foi a estratégia de internacionalização da Igreja Universal do Reino de Deus.

As alterações na paisagem religiosa em Portugal e no Brasil são resultantes do processo de modernização, que atinge, em grande proporção, a todas as sociedades, causando profundas modificações observadas e analisadas ao longo dos anos e numa velocidade cada vez mais acentuada. As religiões, as práticas e as denominações religiosas “vivenciam” drásticas alterações, uma vez que o processo de globalização - e conseqüente aumento da informação, circulação de pessoas e igrejas e do acentuar do proselitismo - resulta numa maior desregulamentação e conseqüente enfraquecimento dos monopólios religiosos.

As trajetórias dos jovens entrevistados transcorrem a partir deste contexto moderno plural e de intensas transformações, em que há uma influência religiosa exercida até mesmo através das redes sociais e da maior facilidade de acesso a internet. Ao possuírem e vivenciarem um contacto próximo com as redes sociais também acabam por obterem constantemente novas informações, acompanharem e até mesmo a participarem dos cultos e comunidades religiosas de forma “online”. Os jovens sujeitos desta tese evidenciaram uma relação de extrema afinidade, usabilidade e até mesmo dependência das redes sociais, possibilitando assim conhecerem, buscarem denominações religiosas e até mesmo artistas/cantores do seguimento gospel em Portugal, antes mesmo de saírem do Brasil.

A inserção na religião ocorre de variadas formas, em que a partir dos percursos de vida é possível identificar determinadas categorias, sendo que os jovens: herdaram a religião dos familiares, mas se sentem livres para transitarem em diferentes denominações religiosas, rompendo o vínculo da família; transitam juntamente com a família por diferentes denominações religiosas; abandonam a prática religiosa numa instituição e realizam um núcleo religioso apenas em família; são influenciados pelos amigos próximos a se filiarem a uma organização religiosa; mudam de organização religiosa sozinhos, sem influência e sem influenciar os familiares; vivenciaram a sociabilidade religiosa digital de forma virtual em algum momento.

A migração consiste noutro eixo estrutural desta tese, uma vez que todos os jovens sujeitos do estudo são imigrantes – partindo do princípio elementar de que migraram do Brasil para Portugal. A configuração capitalista global, ao intensificar os processos de circulação não só de bens materiais e simbólicos, mas também de pessoas, exerce influência direta no aumento das migrações internacionais, elemento este muito relevante no contexto moderno global. Ao abordarmos as problemáticas inerentes aos processos migratórios dos jovens, inicialmente nos deparamos com as dificuldades e superações existentes para ultrapassar as incontáveis barreiras que se fizeram presentes.

A estrutura financeira dos jovens e, conseqüentemente, dos seus familiares, influencia, de diferentes maneiras e possibilidades, o processo migratório, onde para alguns – onze dos jovens – prevalecem as incertezas e dificuldades económicas que se iniciam antes mesmo de saírem do Brasil – recorrendo a empréstimo, a venda de patrimônios, e outros meios de arrecadação financeira. De maneira oposta, e para poucos dos nossos sujeitos – duas jovens – há o conforto e segurança possibilitada pelos maiores acessos e recursos, onde para sair do Brasil não se vivenciam grandes problemáticas e a inserção em Portugal não ocorre de maneira abrupta, existindo uma “margem” de segurança para chegar ao país, se instalar e vivenciar a nova localidade, sem as preocupações financeiras básicas para se manterem no destino migratório.

É possível para os brasileiros entrarem nos países da União Europeia enquanto turistas e permanecerem pelo período de 90 dias em situação regular. É permitido iniciar o processo de regularização da residência após este período – fator este que vem servindo de incentivo para a migração de brasileiros para a Europa, e para Portugal, em particular. Desconsiderando os sujeitos da nossa pesquisa que vieram para estudar, já vinculados a uma Universidade, todos os restantes entraram em Portugal como turistas e permaneceram no país após a expiração do prazo legal de permanência. A partir daí, iniciaram o processo de regularização da autorização de residência. Logo, os processos migratórios consistiram em diferentes etapas e motivações, sendo cada processo único, em que, para alguns jovens, existiu um planeamento de anos e, para outros, apenas de semanas, revelando assim a multiplicidade de seus percursos de vida.

O processo de entrada de brasileiros em Portugal está inserido dentro do sistema migratório lusófono, onde os diferentes países de língua portuguesa, através de vínculos que foram “estabelecidos” ainda no período colonial, mantém este fluxo, no qual Portugal permanece ainda sendo a “metrópole”, ou seja, o principal destino migratório de todos estes países de expressão portuguesa. Tal sistema surte nas narrativas dos nossos sujeitos a partir da

justificativa da facilidade de comunicação; ou seja, a inserção num outro país de mesma língua é sempre um facilitador e, por vezes, o elemento decisivo dos sujeitos deste estudo, corroborando, desta forma, com a literatura especializada consultada. Os jovens vivenciaram diferentes motivações e influências para o processo migratório, em que foram identificadas quatro categorias de migração, a saber:

a) Migração e trabalho - a busca consiste em obter um emprego para se estabilizar no país, conquistando bens materiais que dificilmente conquistariam num emprego semelhante no Brasil;

b) Migração e fé - a partir de uma premissa religiosa e independentemente das condições financeiras, favoráveis ou não no Brasil, decidiu-se migrar, pois havia a certeza de um 'chamado divino' para tal processo, vinculado ou não a uma organização religiosa;

c) Migração e estudos - os jovens viam nos estudos a possibilidade de entrar em Portugal e, conseqüentemente, avançar num nível académico, ainda não obtido no Brasil;

d) Migração e redes sociais - num cenário diversificado, os indivíduos migram por motivações/obrigações familiares ou através de amigos, ou da igreja, já existindo uma rede de apoio para o jovem no país do destino migratório.

É pertinente notar que os jovens transitaram entre uma ou mais categorias, constituindo assim os seus múltiplos percursos migratórios, por vezes incertos, sem apoio ou mesmo condições financeiras que lhes fossem favoráveis.

A migração e seus processos, nesta pesquisa, é compreendida a partir de dois focos que se mesclam, o da microsociologia e da macrosociologia, que nos permite perceber o quão múltipla é esta temática de investigação. A realidade dos nossos sujeitos, por vezes, não segue uma única tendência, uma vez que os elementos constituintes dos percursos de vida se cruzam, caminham paralelos, mas nunca são idênticos, revelando e fortalecendo assim a singularidade e relevância de cada narrativa dos jovens.

No nosso estudo, juventude é uma categoria massivamente referida. Compreendida a partir de diferentes ciências e do próprio saber popular, a juventude é aqui fundamentada a partir de uma diversificada referência sociológica, onde há uma tendência – intencional – para compreendê-la enquanto categoria cultural, buscando um distanciamento das concepções biológicas e determinantes através das idades dos indivíduos. As idades, contabilizadas a partir dos anos de vida, não representam um caráter absoluto e universal de comportamentos e atribuição de responsabilidades, por exemplo, sendo esta uma forma demasiadamente rígida para se compreender a juventude, sua pluralidade e relevância social.

Contudo, a modernidade e suas implicações diretas na vida dos sujeitos – tais como apontadas diversas vezes ao longo desta investigação – influencia também no surgimento de um padrão de vida, e de determinadas fases que os indivíduos supostamente vivenciam, possibilitando, desse modo, expandir a compreensão do que é a própria juventude. Diferentes categorias e correntes surgem para compreender a juventude e seus movimentos, sua influência, e sua importância na sociedade moderna, uma vez que ela dita padrões, quebra as regras e antecede, supostamente, a vida adulta – isso se considerarmos a existência de uma linearidade ao longo dos anos na vida dos indivíduos.

Porém, o contexto social vivenciado por cada um dos indivíduos nem sempre lhes possibilita atravessar todas as supostas fases da vida, cumprindo seus ritos – já enfraquecidos pela própria modernidade -, mas que ainda podem demarcar as passagens. A modernidade possibilita um constante processo de (re)construção da própria juventude, onde percebe-se a tendência de fragmentação e transformação destes ritos, num contexto de prolongamento da juventude que cada vez mais adentra a infância e a vida adulta.

Na história recente, os movimentos sociais, muitas vezes apoiados e fundados por jovens, intensificados no contexto pós-guerra, contribuíram massivamente para fornecer elementos culturais e sociais para a compreensão prática da juventude, enquanto categoria social, cultural e também sociológica. As culturas juvenis surgem assim, ao mesmo tempo, como demarcadores e elementos que ultrapassam o simbolismo, se tornando fundantes da vida social dos jovens, ou daqueles que buscam constantemente a juventude enquanto um ideal de vida, signo ou estilo.

Os elementos que demarcam a juventude são variados e constantemente ressignificados, através das culturas juvenis, resultando assim nos processos de juvenilização, que estão constantemente acessíveis para os indivíduos, seja pelos bens materiais, de modificações corporais, de estilos de consumo, entre outros. Uma das possibilidades da manutenção da juventude ocorre a partir dos elementos consumidos para a manutenção destas culturas juvenis e da construção da identidade sociocultural, contexto este por vezes apresentado pelos sujeitos da nossa pesquisa em seus percursos.

Novamente, é observável que as condições materiais e financeiras dos indivíduos contribuem – mas não são as únicas determinantes – para o acesso a juventude, pensada a partir das culturas juvenis, uma vez que esta mantém-se disponível de acordo com as condições de acesso de cada uma. As multiplicidades dos percursos de vida dos sujeitos

evidenciam tanto aqueles que tiveram algumas componentes da juventude negadas (experimentação; moratória social; dependência dos pais) e estão em busca delas, quanto aqueles que ainda as possuem.

Os percursos de vida analisados evidenciam indivíduos que dispõem de grande carga de responsabilidade desde a infância, e não experienciaram as possibilidades da “maturação” e aceitação social do erro em suas vidas, enquanto um elemento que compõe a juventude. Concomitantemente, outros sujeitos apontam para a vivência de uma fase completamente juvenil, com grande permissividade – considerando que a permissividade e o erro não constituem os únicos determinantes da juventude. Porém, para os jovens da nossa pesquisa o processo migratório impulsionou algumas responsabilidades – que por vezes eram inexistentes ou poucas no Brasil – onde se fez necessário quotidianamente ter o compromisso constante de garantir os meios para se manterem no país em busca dos seus objetivos próprios, em que paralelamente dialogam com os elementos constituintes da própria juventude.

A juventude é assim uma ampla categoria que está presente na vida dos indivíduos. Pudemos observar que os processos não são lineares, uma vez que a juventude pode lhes ser negada, por um lado, mas completamente resgatada e oferecida, por outro. A juventude para eles equivale a vivência de diferentes momentos, em fases opostas, e até mesmo em idades etárias dissemelhantes, evidenciando uma constante negociação social e cultural a partir de rearranjos que estão relacionados com a classe, o gênero e as próprias identidades juvenis constantemente (re)construídas.

A modernidade traz incontáveis questionamentos e incertezas acerca da juventude, em que as teorias nem sempre conseguem analisar na íntegra todos os elementos componentes dos percursos de vida dos jovens e, principalmente, do que consiste precisamente em ser um jovem. As implicações, os elementos, as variantes, a cultura e a própria tecnologia, constantemente alteram o entendimento da juventude, dos jovens e das práticas quotidianas, sendo esta categoria amplamente dilatada, num processo intenso não só de modificação, mas também de certa instabilidade, vulnerabilidade e incertezas.

Os sujeitos da pesquisa, imersos num contexto moderno diversificado, com diferentes acessos, possibilidades e com seus percursos de vida que inicialmente já lhes inserem enquanto indivíduo migrante em outro país, faz com que busquemos também compreender as práticas culturais e sociais quotidianas que são indissociáveis a todas as categorias abordadas nesta investigação. O quotidiano foi analisado enquanto um elemento de elevado

valor, uma vez que é justamente nele que as configurações sociais são vivenciadas com maior intensidade, em que prevalece a realidade empírica e prática acerca da individualidade e coletividade dos indivíduos.

Desse modo, o cotidiano acaba por se constituir enquanto um interessante *locus* de observação sociológica e de possibilidade para as respostas de um dos nossos objetivos investigativos, a partir dos percursos de vida dos jovens. Tal valorização do cotidiano dos nossos sujeitos resultou na observação de que determinadas categorias e práticas, não só culturais, mas religiosas, sofreram alterações consideráveis devido ao seus processos migratórios.

As práticas culturais, enquanto a maior ocupação do tempo dentro do cotidiano dos jovens, foram compreendidas a partir de dois grandes eixos fornecidos pelos próprios sujeitos, sendo eles: as atividades laborais e as atividades escolares. Tendo como elementar um desses eixos, pode-se observar que o processo migratório influenciou diretamente numa polarização das práticas dos jovens. Ainda no Brasil, seis possuíam os estudos enquanto principal ocupação e sete as atividades laborais. Após a migração, as atividades escolares passaram a ser a principal ocupação de apenas duas jovens, evidenciando assim um caráter muito forte de migração e trabalho entre os nossos sujeitos. O processo migratório influenciou diretamente para o abandono e, por vezes, inviabilização dos estudos, onde apenas outros dois jovens mantêm uma rotina de trabalho e estudos paralelamente; porém, devemos ressaltar que o trabalho é condição essencial para que consigam se manter até mesmo enquanto estudantes em Portugal.

O tempo livre e o lazer são categorias que evidenciam outra faceta das práticas culturais quotidianas dos jovens imigrantes, quando buscamos compreender de que forma é preenchido este espaço na vida dos sujeitos investigados, surgindo assim algumas categorias que respondem a uma das nossas perguntas: streaming; música; leitura; cinema; turismo e igreja. A partir destas seis categorias, pudemos observar como os jovens ocupam o seu tempo livre e quais são as atividades e práticas exercidas.

Notou-se a massificação das práticas culturais associadas ao consumo de conteúdo em diferentes plataformas, principalmente no consumo de música, livros e filmes. O tempo livre e suas práticas também se inserem nos interstícios, nos deslocamentos do dia a dia, ou mesmo paralelamente as atividades desempenhadas no trabalho, apontando assim uma relação de consumo intensificada, por exemplo, com a música independentemente da plataforma digital utilizada para tal. O cinema surge enquanto um consumo realizado com

frequência, evidenciado até mesmo enquanto um elemento antes inacessível no Brasil e transformado em prática cultural quotidiana na vida dos jovens após o processo migratório.

A comunidade religiosa, não surpreendentemente, surge enquanto uma prática cultural dos jovens, uma vez que representa uma das principais formas de socialização para estes indivíduos em Portugal, principalmente no período inicial do processo migratório, quando ainda estão a constituir as suas bases e rede no país. É recorrente na narrativa aqueles que em menos de uma semana após chegarem a Portugal já estavam participando de alguma organização religiosa, seja por ter encontrado casualmente, pela influência de amigos e/ou familiares, ou mesmo por já conhecerem através das redes sociais. As igrejas e suas vastas ofertas de atividades que, por vezes, inclui grupo de jovens, teatro, e outras socializações, torna-se uma das práticas culturais com maior assiduidade, uma vez que a partir dela abrem-se inúmeras outras possibilidades, inclusive de emprego e auxílio no processo de regularização em Portugal.

As práticas culturais em Portugal também se esbarram no turismo, uma vez que o processo de descoberta da região para a qual se migrou, para todos os jovens – exceto Amanda –, consistia mesmo numa completa novidade em suas vidas. Nossos sujeitos apresentam também esta categoria enquanto uma prática cultural no sentido mesmo de exploração, evidenciando com orgulho e propriedade os monumentos e pontos turísticos que já visitaram, mostrando assim domínio e informação acerca da localidade que vivem; além, é claro, de evidenciar as incontáveis viagens e visitas que desejam realizar, não apenas em Portugal, mas por toda a Europa.

As identidades dos sujeitos desta investigação são (re)construídas numa constante relação com diversas categorias que buscamos explorar ao longo do estudo. Ao buscarmos compreender as identidades, necessariamente consideramos o processo de (re)construção, devida a influência da modernidade na fragmentação, nas múltiplas referências e nos processos culturais identitários. A cultura nesta investigação surge assim enquanto um elemento que está diretamente relacionado as identidades culturais no contexto moderno, onde nossos sujeitos estão inseridos e se (re)construindo constantemente com múltiplas referências, elementos e vivências.

Ao longo das narrativas dos percursos de vida dos jovens observou-se uma intencionalidade neste processo de (re)construção, por vezes, através de um “renascimento”, de um “recomeço” que o processo migratório possibilita. Logo, a migração é uma grande oportunidade para este processo de morte e nascimento, em que se é possível alterar

drasticamente o trajeto para o qual o percurso de vida estava anteriormente se direcionando, seja com relação a família, a profissão, aos estudos, a segurança, entre outros incontáveis e imensuráveis elementos.

Inquestionavelmente, outro ponto relevante nesta investigação, e ressaltado pelos jovens, corresponde a própria formação social, cultural, identitária e de resistência dos brasileiros em Portugal. A relação de grande proximidade entre a cultura portuguesa e a cultura brasileira possibilita identificar os elementos de pertença não só da sua cultura, mas também daquilo que é contrastante com ela. Logo, neste intenso processo de (re)construção os jovens não abdicam da sua identidade, mas acabam se inserindo num ciclo de adaptação as diferenças, e reconhecimento daquilo que lhe é familiar, contribuindo ainda mais para este intenso e contínuo processo identitário.

As práticas culturais e as práticas religiosas, anteriores e posteriores ao processo migratório, influenciam neste processo de (re)construção identitária, que atravessa os elementos explorados ao longo desta investigação. Os indivíduos, cada vez mais inseridos nos processos da modernidade e da própria globalização, possuem identidades que se aprimoram, que se modificam ao longo do seu percurso de vida, sendo influenciado pelos elementos quotidianos da sua vida. A migração e a religião são determinantes neste processo de (re)construção das identidades, apontando assim para uma multiplicidade de fatores que estão diretamente interligados.

Desse modo, com esse estudo sociológico, buscamos contribuir não apenas com dados inéditos de caráter etnográfico e quotidiano da vida de treze jovens evangélicos brasileiros imigrantes em Portugal, mas, também, evidenciamos os elementos constituintes dos percursos de vida desses sujeitos. A juventude, dessa forma, contribuiu enquanto uma categoria que nos forneceu possibilidades de pensar não só a migração e a religião, mas de compreendermos o quão vasto é a investigação acerca da própria vida de sujeitos modernos, conectados que se (re)constroem conforme as suas próprias necessidades, acessos e inserções na sociedade portuguesa.

Referências bibliográficas

- ABDELMALEK, S. **A imigração ou os paradoxos da alteridade**. São Paulo: Universidade de São Paulo, 1998.
- ADORNO, T. **Indústria Cultural e Sociedade**. 5ª ed. São Paulo: Paz e Terra, 2002.
- ADORNO, T.; HORKHEIMER, M. **Dialética do Esclarecimento**. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.
- AGIER, M. Distúrbios identitários em tempos de globalização. **Mana**, v. 7, n. 2ª, p. 7–33, 2001.
- ALMEIDA, R. DE; MONTEIRO, P. O trânsito religioso no Brasil. **São Paulo em Perspectiva**, v. 15, n. 3, p. 92–101, 2001.
- ALVES, J. D. et al. Distribuição espacial da transição religiosa no Brasil. **Tempo Social**, v. 29, n. 2, p. 215–249, 2017.
- ARON, R. **As etapas do pensamento sociológico**. 5ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- AZEVEDO, F. **A cultura brasileira: Introdução ao estudo da cultura no Brasil**. 2ª ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1944.
- BAENINGER, R. **Fases e faces da migração em São Paulo**. São Paulo: Unicamp, 2012.
- BAENINGER, R. A. Migrações internacionais: elementos para o debate no século XXI. In: CUTTI, D. et al. (Eds.). **Migração, trabalho e cidadania**. São Paulo: EDUC, 2015. p. 6–34.
- BAGANHA, M. I. The Lusophone Migratory System: Patterns and Trends. **International Migration**, v. 47, n. 3, p. 5–20, 2009.
- BECKER, H. S. **Métodos de Pesquisa em Ciências Sociais**. São Paulo: Hucitec, 1994.
- BERGER, P. A dessecularização do mundo: Uma visão global. **Religião & Sociedade**, v. 21, n. 1, p. 9–24, 2000.
- BERGER, P. L.; LUCKMANN, T. **A construção social da realidade: tratado de sociologia do conhecimento**. 24ª ed. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2004.
- BERIAIN, J.; JOSÉ LUIS, I. (EDS.). **Para comprender la teoría sociológica**. Navarra: Verbo Divino, 1998.
- BIERNACKI, P.; WALDORF, D. Snowball Sampling: Problems and Techniques of Chain Referral Sampling. **Sociological Methods & Research**, v. 10, n. 2, p. 141–163, 1981.
- BÓGUS, L. M. M. Esperança além-mar: Portugal no “arquipélago migratório” brasileiro. In: MALHEIROS, J. M. (Ed.). **Imigração brasileira em Portugal**. Lisboa: Alto comissariado para a imigração e diálogo intercultural, 2007. p. 39–58.
- BOSI, E. Apresentação. In: **Memória e sociedade: lembranças de velhos**. 12ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

- BOURDIEU, P. A ilusão biográfica. In: AMADO, J.; FERREIRA, M. M. (Eds.). **Usos & abusos da história oral**. 8ª ed. Rio de Janeiro: FGV, 2006.
- BOURDIEU, P. **A economia das trocas simbólicas**. 6ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2007.
- BRANDÃO, C. R. Participar-pesquisar: In: BRANDÃO, C. R. (Ed.). **Repensando a pesquisa participante**. São Paulo: Brasiliense, 1984.
- CABRAL, M. V. A identidade nacional portuguesa: conteúdo e relevância. **Dados**, v. 46, n. 3, p. 513–533, 2003.
- CAMARANO, A. A.; MELLO, J. L. **Transição para a vida adulta ou vida adulta em transição?** Rio de Janeiro: IPEA, 2006.
- CARDOSO, K. M. **“Uma geração que vai impactar londrina”: (Re)vivendo juventudes na modernidade religiosa**. Londrina: Universidade Estadual de Londrina, 2018.
- CARDOSO, K.; RODRIGUES, D. Durkheim e Weber: Uma perspectiva introdutória acerca da religião. **Revista Relegens Thréskeia**, v. 8, n. 1, 2019.
- CARDOSO, M. R. Racionalização e modernidade em Max Weber. **Clareira-Revista de Filosofia da Região Amazônica**, v. 2, n. 1, p. 39–58, 2015.
- CARLI, C. D. A identidade nacional brasileira no dilema de duas perguntas sem fim. **Revista Electrónica dos Programas de Mestrado e Doutorado do CES/FEUC/FLUC**, v. 6, 2011.
- CASTELLS, M. **O Poder Da Identidade**. São Paulo: Paz e Terra, 2018.
- CASTLES, S. Entendendo a migração global. **REMHU: Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana**, v. 18, n. 35, p. 11–43, 2010.
- CHAUÍ, M. DE S. Apresentação. In: BOSI, E. (Ed.). **Memória e sociedade: lembranças de velhos**. 12ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- CHAXEL, S.; FIORELLI, C.; MOITY-MAÏZI, P. Les récits de vie: outils pour la compréhension et catalyseurs pour l’action. **L’approche biographique**, n. 17, 2014.
- CHIZZOTTI, A. **Pesquisa qualitativa em ciências humanas e sociais**. Petrópolis: Editora Vozes, 2006.
- COELHO, T. **O que é indústria cultural**. São Paulo: Brasiliense, 1989.
- CONDE, I. Cenário de práticas culturais em Portugal (1979-1995). **Sociologia, Problemas e Práticas**, v. 23, 1996.
- CREUS, A. S.; SANCHO, J.; HERNÁNDEZ, F. Lo que hemos aprendido a la hora de llevar a cabo historias de vida a partir de cuatro proyectos de investigación. In: SANCHO, J. M.; RIVAS, J. I.; HERNÁNDEZ, F. (Eds.). **Historias de vida en educación: biografías en contexto**. Barcelona: Esbrina, 2011.
- CUNHA, M. N. **A explosão gospel**. Rio de Janeiro: Mauad, 2007.
- DA MATTA, R. **Carnavais, malandros e heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro**. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

- DIX, S. As esferas seculares e religiosas na sociedade portuguesa. **Análise Social**, v. 46, n. 194, p. 5–27, 2010.
- DIX, S. A visibilidade e a invisibilidade das pessoas «sem religião» na sociedade portuguesa. **Didaskalia: Revista da Faculdade de Teologia/Lisboa**, v. 43, p. 57–80, 2013.
- DUMAZEDIER, J. **Sociologie empirique du loisir : Critique et contre-critique de la civilisation du loisir**. Paris VI: Éditions du SEUIL, 1974.
- DUMAZEDIER, J. **Lazer e cultura popular**. São Paulo: Perspectiva, 1976.
- DURKHEIM, É. **As regras do método sociológico**: São Paulo: Companhia editora nacional, 1974.
- DURKHEIM, É. **As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália**. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- DURKHEIM, É. **O suicídio**. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- FEIXA, C.; NILAN, P. Uma juventude global? Identidades híbridas, mundos plurais. **Revista de ciências sociais-política & trabalho**, v. 31, 2009.
- FERREIRA, V. S. Ondas, cenas e microculturas juvenis. **Plural (São Paulo. Online)**, v. 15, p. 99–128, 1 dez. 2008.
- FLORES, S. M. L. (ED.). **Migraciones de trabajo y movilidad territorial**. 1ed. México, D.F: Estados Unidos Mexicanos, LXI Legislatura, Cámara de Diputados : Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología : Miguel Ángel Porrúa, 2010.
- FRANÇA, T.; PADILLA, B. Imigração Brasileira para Portugal: entre o surgimento e a construção mediática de uma nova vaga. **Caderno de Estudos Sociais**, v. 33, n. 2, 2018.
- FRESTON, P. Breve histórico do pentecostalismo brasileiro. In: ANTONIOZZI, A. (Ed.). **Nem anjos nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo**. Petrópolis: Vozes, 1994.
- FRESTON, P. Reverse Mission: A Discourse In Search Of Reality? **PentecoStudies: An Interdisciplinary Journal for Research on the Pentecostal and Charismatic Movements**, v. 9, n. 2, 2010.
- FREYRE, G. **Casa Grande & Senzala**. São Paulo: Global Editora, 2006.
- GABATZ, C.; ZEFERINO, J. As Contribuições de Émile Durkheim para Compreender a Religião na Contemporaneidade. **Correlatio**, v. 16, n. 2, p. 339–355, 2018.
- GIDDENS, A. **As consequências da modernidade**. São Paulo: UNESP, 1991.
- GIDDENS, A. **Modernidade e Identidade**. Rio de Janeiro: Zahar, 2002.
- GIDDENS, A.; BECK, U.; LASH, S. **Modernização reflexiva**. São Paulo: Unesp, 1995.
- GÓIS, P.; MARQUES, J. C. Portugal as a Semi-peripheral Country in the Global Migration System. **International Migration**, v. 47, n. 3, p. 21–50, 2009.

GONÇALVES, S. O declínio do Estado-nação: Globalização, integração europeia e reafirmação dos movimentos de identificação cultural sub-estatais. **Polytechnical Studies Review**, v. 3, n. 5/6, p. 281–296, 2016.

GRACINO JUNIOR, P. “Jesus made in Brazil”: notas sobre a transnacionalização do pentecostalismo brasileiro para Portugal. **HORIZONTE**, v. 9, n. 22, p. 416–445, 2011.

GRACINO JUNIOR, P. “Do Reino de Deus às portas do inferno”: a migração brasileira, liberdade religiosa e a transnacionalização do pentecostalismo para Portugal. v. 13, p. 185–211, 2013.

GRACINO JUNIOR, P. “Fluxos e fronteiras”: mapeando o pentecostalismo brasileiro em Portugal. **Civitas - Revista de Ciências Sociais**, v. 14, n. 3, p. 484–506, 2014.

GROPPO, L. A. Dialética das juventudes modernas e contemporâneas. **Revista de Educação do COGEIME**, v. 13, n. 25, p. 9–22, 2004.

GROPPO, L. A. O Funcionalismo e a tese da moratória social na análise das rebeldias juvenis. **Estudos de Sociologia**, v. 14, n. 26, p. 37–50, 2009.

GROPPO, L. A. Condição juvenil e modelos contemporâneos de análise sociológica das juventudes. **Última década**, v. 18, n. 33, p. 11–26, 2010.

GROPPO, L. A. Teorias pós-críticas da juventude: juvenilização, tribalismo e socialização ativa. **Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud**, v. 13, n. 2, p. 567–579, 2015.

GUIMARÃES, G. G.; MACEDO, J. G. Culturas Juvenis: Uma ressignificação contemporânea? **Travessias**, v. 3, n. 2, p. 3–18, 2010.

HAAS, H. Migration and Development: A Theoretical Perspective. **International Migration Review**, v. 44, n. 1, p. 227–264, 2010.

HALL, S. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 11ª ed. Rio de Janeiro: DP & A, 2006.

HERNÁNDEZ, F. Las historias de vida en el marco del giro narrativo en la investigación en Ciencias Sociales: los desafíos de poner biografías en contexto. In: SANCHO, J. M.; RIVAS, J. I.; HERNÁNDEZ, F. (Eds.). **Historias de vida en educación: biografías en contexto**. Barcelona: Esbrina, 2011.

HÉRVIEU-LÉGER, D. **O peregrino e convertido: a religião em movimento**. Petrópolis, Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2015.

HÉRVIEU-LÉGER, D.; WILLAIME, J. **Sociologia e Religião: abordagens clássicas**. Aparecida: Ideias & Letras, 2009.

HOLANDA, S. B. **Raízes do Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

IORIO, J. C.; FONSECA, M. L. Estudantes brasileiros no ensino superior português: Construção do projeto migratório e intenções de mobilidade futura. **Finisterra**, p. 3–20, 2019.

KING, R. **Theories and Typologies of Migration: An Overview and a Primer**. Sweden: Malmö University, 2012.

- LAHIRE, B. Patrimônios individuais de disposições: para uma sociologia à escala individual. **Sociologia, Problemas e Práticas**, v. 49, p. 11–42, 2005.
- LALLEMENT, M. **História das ideias sociológicas: das origens a Max Weber**. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2008.
- LEE, E. S. A theory of migration. **Demography**, v. 3, n. 1, p. 47–57, 1996.
- LEFEBVRE, H. **A vida cotidiana no mundo moderno**. São Paulo: Ática, 1991.
- LEWIS, L. Raça e uma nova forma de analisar o imaginário da nossa comunidade nação: da miscigenação freyreana ao dualismo fanoniano. **Civitas - Revista de Ciências Sociais**, v. 14, n. 1, p. 1–10, 2014.
- LOWY, M. **Por que gritamos golpe? Para entender o impeachment e a crise política no Brasil**. São Paulo: Boitempo, 2016.
- MAAR, W. L. Prefácio. In: **A indústria cultural hoje**. São Paulo: Boitempo, 2008.
- MACHADO, I. J. DE R. Imigração em Portugal. **Estudos Avançados**, v. 20, n. 57, p. 119–135, 2006.
- MACHADO, I. J. DE R. O futuro do passado: imigrantes brasileiros em Portugal e diferentes entrelaçamentos. **REMHU: Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana**, v. 22, n. 43, p. 225–234, 2014.
- MAFFESOLI, M. **O conhecimento do quotidiano: Para uma sociologia da compreensão**. Lisboa: Vega Universidade, 1987.
- MAFRA, C. **Na posse da palavra: Religião, conversão e liberdade pessoal em dois contextos nacionais**. Lisboa: ICS, 2002.
- MALHEIROS, J. M. **Imigração Brasileira em Portugal**. Lisboa: Alto comissariado para a imigração e diálogo intercultural, 2007.
- MANHEIM, K. **Diagnóstico de nosso tempo**. Rio de Janeiro: Zahar, 1961.
- MARIANO, R. **Neopentecostais: Sociologia do novo pentecostalismo no Brasil**. São Paulo: Edições Loyola, 1999.
- MARIANO, R. Mudanças no campo religioso brasileiro no censo 2010. **Debates do NER**, v. 2, n. 24, p. 119–137, 2013a.
- MARIANO, R. Antonio Flavio Pierucci: a materialist sociologist of religion. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 28, n. 81, p. 7–16, fev. 2013b.
- MARINUCCI, R. Reconfiguração da identidade religiosa em contexto migratório. **Estudios y perspectivas en turismo**, v. 25, n. 41, p. 97–118, 2011.
- MARINUCCI, R. Reconfiguração da Identidade Religiosa em Contexto Migratório. **Estudos de Religião**, v. 26, n. 42, p. 169–191, 2012a.
- MARINUCCI, R. As migrações dos fiéis e a mobilidade das religiões. **ANPOCS**, p. 26, 2012b.

- MARIZ, C.; CARRANZA, B. **Canção nova: catolicismo tipo exportação e missão reversa**, 2013.
- MARIZ, C. L. A Religião e o Enfrentamento da Pobreza no Brasil. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, n. 33, p. 11–24, 1991.
- MARQUES, T. et al. Nascer é envelhecer: uma perspetiva demográfica evolutiva e territorial na construção do futuro de Portugal. **GOT - Journal of Geography and Spatial Planning**, n. 10, p. 207–231, 2016.
- MASSEY, D. S. Economic Development and International Migration in Comparative Perspective. **Population and Development Review**, v. 14, n. 3, p. 383, 1988.
- MASSEY, D. S. et al. Theories of International Migration: A Review and Appraisal. **Population and Development Review**, v. 19, n. 3, p. 431–466, 1993.
- MAZZAROL, T.; SOUTAR, G. N. **The “Push-Pull” factors influencing international student selection of education destination**. University of Western Australia, 2002.
- MINAYO, M. C. DE S. **Pesquisa social: teoria, método e criatividade**. Petrópolis: Editora Vozes, 1994.
- MOLINA, R. K. Cuestiones éticas en torno a la investigación sobre y con historias de vida. In: SANCHO, J. M.; RIVAS, J. I.; HERNÁNDEZ, F. (Eds.). **Historias de vida en educación: biografías en contexto**. Barcelona: Esbrina, 2011.
- MONTAGNER, M. Â. Trajetórias e biografias: notas para uma análise bourdieusiana. **Sociologias**, n. 17, p. 240–264, jun. 2007.
- MORIN, E. **Cultura de Massas no século XX Neurose**. 9ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.
- NASCIMENTO, A. O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado. São Paulo: Perspectiva, 2016.
- NOGUEIRA, O. J. O. Migrações internas: tentativas de se buscar uma teoria. **Análise e Conjuntura**, v. 6, n. 7, p. 38–48, 1991.
- NOLASCO, C. **Migrações internacionais: Conceitos, tipologia e teorias**. Oficina do CES nº 434. Coimbra: Centro de Estudos Sociais, 2016.
- OLIVEIRA, C. R. **Indicadores de integração de imigrantes: relatório estatístico anual 2020**. Lisboa: Observatório das Migrações, 2020.
- OLIVEIRA, M. J. DA S. **Os imigrantes brasileiros no Grande Porto: mobilidade social e apropriações espaciais**. Porto: Universidade do Porto, 2013.
- ORO, A. P. A presença religiosa brasileira no exterior: o caso da Igreja Universal do Reino de Deus. **Estudos Avançados**, v. 18, n. 52, p. 139–155, 2004.
- ORO, A. P. A “reconquista espiritual da Europa” pelos evangélicos latino-americanos. **Sociedad y religion**, p. 101–119, 2013.
- ORO, A. P. Transnacionalização evangélica brasileira para Portugal: tipologia e acomodações. **Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião**, v. 19, n. 26, p. 14–51, 2017.

ORO, A. P. Transnacionalização evangélica brasileira para a Europa: significados, tipologia e acomodações. **Etnografica**, v. 23, n. 1, p. 5–25, 2019.

PADILLA, B. A imigrante brasileira em Portugal: considerando o gênero na análise. In: **IMIGRAÇÃO BRASILEIRA EM PORTUGAL**. Lisboa: Alto comissariado para a imigração e diálogo intercultural, 2007.

PAIS, J. M. Paradigmas Sociológicos na análise da vida cotidiana. **Análise Social**, v. 22, n. 90, p. 7–57, 1986.

PAIS, J. M. **Culturas Juvenis**. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1993a.

PAIS, J. M. Nas rotas do quotidiano. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, n. 37, p. 105–116, 1993b.

PAIS, J. M. et al. **Práticas culturais dos lisboetas**. Lisboa: ICS, 1994.

PAIS, J. M. As “cronotopias” das práticas culturais do quotidiano. **Observatório das atividades culturais**, v. 4, p. 7–11, 1998.

PAIS, J. M. **Sociologia da vida quotidiana. Teorias, métodos e estudos de caso**. 3ª ed. Lisboa: ICS, 2002.

PAIS, J. M. **Ganchos, tachos e biscates. Jovens, trabalho e futuro**. Lisboa: Ambar, 2005.

PAMPHILON, B. The Zoom Model: A Dynamic Framework for the Analysis of Life Histories. **Qualitative Inquiry**, v. 5, n. 3, p. 393–410, 1999.

PAPPÁMIKAIL, L. Juventude (s), autonomia e sociologia: questionando conceitos a partir do debate acerca das transições para a vida adulta. **Sociologia: Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto**, v. 20, p. 395–410, 2010.

PEIXOTO, J. As Teorias Explicativas das Migrações: Teorias Micro e Macro-Sociológicas. **SOCIUS Working Papers**, n. 11, p. 1–36, 2004.

PEIXOTO, J.; FIGUEIREDO, A. Imigrantes brasileiros e mercado de trabalho em Portugal. In: MALHEIROS, J. M. (Ed.). **Imigração Brasileira em Portugal**. Lisboa: Alto comissariado para a imigração e diálogo intercultural, 2007. p. 87–113.

PEIXOTO, J.; ROCHA, C.; TOLENTINO, C. Migração, remessas e desenvolvimento em África: o caso dos países de língua portuguesa. **Revista Internacional em Língua Portuguesa**, n. 24, 2011.

PINHO, F. A imprensa na construção do processo migratório: A constituição de Portugal como destino plausível da emigração brasileira. In: MALHEIROS, J. M. (Ed.). **Imigração brasileira em Portugal**. Lisboa: Alto comissariado para a imigração e diálogo intercultural, 2007. p. 58–87.

POIRIER, J.; CLAPIER-VALLADON, S.; RAYBAUT, P. **Histórias de vida - Teoria e prática**. Oeiras: Celta Editora, 1995.

QUARESMA, M. L. Práticas culturais dos jovens das classes sociais dominantes: reflexões em torno do ecletismo cultural. **Forum Sociológico**, n. 23, p. 31–39, 2013.

- QUEIROZ, M. I. P. Identidade cultural, identidade nacional no Brasil. **Tempo Social**, v. 1, n. 1, p. 29–46, 1989.
- QUINTANEIRO, T.; BARBOSA, M. L. DE O.; DE OLIVEIRA, M. G. **Um toque de clássicos: Marx, Durkheim e Weber**. Belo Horizonte: UFMG, 2012.
- RAIMUNDO, I. Causas, consequências e padrões da migração internacional de Moçambique: questões emergentes no espaço da lusofonia. **Revista internacional em língua portuguesa**, n. 24, 2011.
- RIBEIRO, C. A. C. Desigualdades para transições na vida adulta do Brail (1996 e 2008). **Sociologia & Antropologia**, v. 4, n. 2, p. 433–473, 2014.
- RIBEIRO, D. **O Povo Brasileiro**. São Paulo: Global editora, 2015.
- RIBEIRO, L. Religious experiences among brazilian migrants. **REMHU, Rev. Interdiscip. Mobil. Hum.**, v. 15, n. 28, p. 71–85, 2007.
- RIDENTI, M. **Brasilidade revolucionária**. Marília: UNESP, 2010.
- ROCHA-TRINDADE, M. B. **Sociologia das migrações**. Lisboa: Universidade Aberta, 1995.
- ROCHA-TRINDADE, M. B. Migrações entre Portugal e Brasil: reciprocidade de preferências, 1908-1945. **Revista Migrações**, v. 5, p. 203–219, 2009.
- RODRIGUES, D. The Brazilianization of New York City: Brazilian immigrants and evangelical churches in a pluralized urban landscape. In: CIMINO ET AL., R. (Ed.). **Ecologies of Faith in New York: the evolution of religious institutions**. Bloomington: Indiana University Press, 2013.
- RODRIGUES, D. In: VILAÇA, H. et al. (Eds.). **The Changing Soul of Europe Religions and Migrations in Northern and Southern Europe**. Routledge, 2014. p. 133–148.
- RODRIGUES, D. O Erro de Nietzsche e a (não) Morte de Deus: o (des)encantamento do mundo. **Política & Sociedade**, v. 16, n. 36, p. 128–142, 2017.
- RODRIGUES, D. O antropólogo e o sagrado: trajetos etnográficos em contextos religiosos diferenciados. In: SILVEIRA, E. S. DA (Ed.). **Como estudar as religiões: Metodologias e estratégias**. Petrópolis: Vozes, 2018a.
- RODRIGUES, D. Patrimônio cultural, memória social e identidade: interconexões entre os conceitos. **Letras Escreve**, v. 7, n. 4, p. 337–361, 2018b.
- RODRIGUES, D. Evangelical Identities in the Brazilian Diaspora: A Sociological Approach. **Portuguese Studies Review**, v. 27, n. 1, p. 11–25, 2019.
- RODRIGUES, D.; SILVA, M. Imigração e pentecostalismo brasileiro na Europa: o caso da Igreja Universal do Reino de Deus. **Revista Angolana de Sociologia**, v. 13, p. 97–113, 2014.
- RUUTH, A.; RODRIGUES, D. **Deus o demônio e o homem. O fenómeno da Igreja Universal do Reino de Deus**. Lisboa: Edições Colibri, 1999.
- SANCHIS, I. DE P. Simmel e Goffman: uma comparação possível. **Estudos e Pesquisas em Psicologia**, v. 11, n. 3, p. 856–872, 2011.

- SANTOS, B. S. **Modernidade, identidade e a cultura de fronteira**. Campinas: UNICAMP, 1993.
- SANTOS, R. **A publicidade e a representação da juventude**. Campinas: UNICAMP, 1992.
- SASSEN, S. A criação de migrações internacionais. In: **Sociologia da Globalização**. São Paulo: Artmed, 2010. p. 113–138.
- SCHEYERL, D.; SIQUEIRA, S. O Brasil pelo olhar do outro: representações de estrangeiros sobre os brasileiros de hoje. **Trabalhos em Linguística Aplicada**, v. 47, n. 2, p. 375–391, 2008.
- SEF/GEPPF. **Relatório de Imigração, Fronteiras e Asilo**. Barcarena, Oeiras: 2019.
- SELL, C. E. **Sociologia clássica**. 4ª ed. Itajaí: Universidade do Vale do Itajaí, 2006.
- SILVEIRA, E. S. Estudo de caso aplicado à religião: entre louvores, corpos, intersubjetividade. In: SILVEIRA, E. S. (Ed.). **Como estudar as religiões: metodologias e estratégias**. Petrópolis: Vozes, 2018.
- SIMMEL, G. **George Simmel: Sociologia**. São Paulo: Ática, 1983.
- SIMMEL, G. **Questões fundamentais da sociologia: Indivíduo e Sociedade**. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.
- SINGLY, F. Las formas de terminar y de no terminar la juventud. **Revista de Estudios de Juventud**, n.71, 2005.
- SOFIATI, F. M. Perspectivas da laicidade no Brasil contemporâneo. **Revista Semestral do Departamento e do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da UFSCar**, v. 5, n. 2, p. 327–350, 2015.
- TÉCHIO, K. Fronteiras religiosas na metrópole portuguesa: o caso dos brasileiros pentecostais. **Revista Migrações**, v. 4, p. 81–107, 2009.
- TEIXEIRA, A. (ED.). Introdução. **Didaskalia: Revista da Faculdade de Teologia/Lisboa**, Crer e pertencer: A sociedade portuguesa no início do século XXI. v. XLIII, n. 1–2, p. 17–20, 2013.
- TEIXEIRA, A (coordenador). **Identidades religiosas em Portugal: representação, valores, e práticas** - Relatório. Lisboa: Universidade Católica Portuguesa (CESOP e CERC), 2012.
- TEIXEIRA, A. **Identidades religiosas na Área Metropolitana de Lisboa**. Lisboa: Fundação Francisco Manuel dos Santos, 2019.
- TOLDY, T. M. A secularização da sociedade portuguesa no contexto das modernidades múltiplas. **Didaskalia: Revista da Faculdade de Teologia/Lisboa**, v. 1, n. 2, p. 23–55, 2013.
- TRUZZI, O. Redes em processos migratórios. **Tempo Social**, v. 20, n. 1, p. 199–218, 2008.
- VILAÇA, H. **Notas de pesquisa para o estudo dos grupos religiosos minoritários em Portugal**. In: XXIV CONFERÊNCIA DA SOCIEDADE INTERNACIONAL DE SOCIOLOGIA DAS RELIGIÕES. Toulouse, 1997.

VILAÇA, H. **Da torre de Babel às terras prometidas: o pluralismo religioso em Portugal**. Porto: Afrontamento, 2006.

VILAÇA, H. Novas paisagens religiosas em Portugal: do centro às margens. **Didaskalia: Revista da Faculdade de Teologia/Lisboa**, v. 1, n. 2, p. 81–114, 2013.

VILAÇA, H. Territorialidades religiosas em Portugal. **Mediações - Revista de Ciências Sociais**, v. 21, n. 2, p. 197, 2016.

VILAÇA, H. et al. **Identidades religiosas na área metropolitana de Lisboa**. Lisboa: Fundação Francisco Manuel dos Santos, 2018.

WEBER, M. Rejeições religiosas do Mundo. In: **Ensaio de Sociologia**. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.

WEBER, M. **A ética protestante e o “espírito” do capitalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

WEBER, M. **Economia e Sociedade**. Brasília: UNB, 2005.

WILLIAMS, R. **Cultura**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

Apêndices

Apêndice I

Guião da entrevista da primeira fase, utilizado com todos os sujeitos desta pesquisa.

Este roteiro foi elaborado para ser flexível e possibilitar um diálogo entre pesquisador e pesquisado, sendo as perguntas um guião – somente para o pesquisador – para que consigamos fazer com que o entrevistado, ao narrar seu percurso de vida, contemple todas estes tópicos. As entrevistas foram realizadas individualmente, em distintos locais da Região Metropolitana de Lisboa, atendendo assim as disponibilidades dos nossos sujeitos.

Questões

Origem no Brasil?

Como era a prática religiosa no Brasil?

Processos de conversão e/ou trânsito religioso no Brasil?

Qual o núcleo familiar e a relação com a religião?

Emprego e estudos no Brasil?

Quando e como surgiu o plano de imigração?

Há/havia alguma referência e/ou pessoa conhecida que já estivesse em Portugal?

Por qual motivo a escolha de Portugal?

Suporte para sair do Brasil?

Suporte para ao chegar em Portugal?

Como ficou a relação com a religião e/ou prática religiosa ao chegar em Portugal?

Como conheceu a atual Igreja?

Qual e como é sua relação com os outros fiéis da atual igreja?

Já tinha alguma referência de igreja em Portugal? Se sim, qual? Como?

Quais Igrejas visitou antes de escolher a atual?

Quais, como e em que contexto os relacionamentos afeitos (namoros) surgem na trajetória do entrevistado.

Poderia me indicar outros dois brasileiros, que também frequentem alguma Igreja Protestante?

Apêndice II

Guião da entrevista da segunda fase, utilizado com todos os sujeitos desta pesquisa.

Este roteiro foi elaborado para ser flexível e possibilitar um diálogo entre pesquisador e pesquisado, sendo as perguntas um guião – somente para o pesquisador – para que conseguíssemos fazer com que o entrevistado, ao narrar seu percurso de vida, contemplasse todas estes tópicos. As entrevistas foram realizadas individualmente, em distintos locais da Área Metropolitana de Lisboa, atendendo assim as disponibilidades dos nossos sujeitos.

Questões

Atualmente você frequenta qual Igreja? Há quanto tempo?

Por que Portugal?

Qual era a sua principal ocupação no Brasil?

Qual a sua principal ocupação em Portugal?

Como é a sua rotina num dia de trabalho/estudo?

Como é a sua rotina num dia sem trabalho/estudo?

Qual a sua frequência a Igreja?

Você está envolvido em alguma atividade na Igreja? Com que frequência? O que você faz?

Quais suas pretensões com/em Portugal? Pretende ficar aqui por quanto tempo?

Isto que veio buscar em Portugal, não poderia alcançar no Brasil?

Qual foi sua maior motivação para emigrar?

Você ajuda algum familiar no Brasil?

Você vem acumulando dinheiro no Brasil ou construindo algum tipo de patrimônio lá?

Quais monumentos já conheceu em Portugal?

Quais locais turísticos você já visitou em Portugal e Lisboa?

Quais cidades que já visitou na Europa? Quais as finalidades das visitas?

Conheceu outro país? Qual? O que fez neste? Com quem foi? Quanto tempo?

Qual tipo de música você escuta?

5 cantores ou bandas que sempre escuta?

Teve algum choque cultural com a sociedade portuguesa?

Este choque de alguma forma refletiu na intensidade da prática religiosa ou na crença?

Como foi seu processo de adaptação a sociedade Portuguesa?

Seus amigos são de que ciclo social? (emprego, estudo, igreja)

Seus amigos, em maioria, são brasileiros ou portugueses?

Você sente que está num país diferente do Brasil?

Você se sente ou se sentiu deslocado em alguma circunstância aqui?

Como é a sua integração e sua interação com os portugueses?

Você é/ou se sente um imigrante?

O que é ser um imigrante, para você?

Qual a escolaridade dos seus pais?

O que costuma fazer nos seus momentos de lazer, em casa e fora de casa? Qual a frequência de cada atividade?

Você já foi ao cinema? No Brasil? Em Portugal? Quantas vezes? Quais filmes assistiu?

Costuma assistir TV? Quais programas? Quais canais? Qual plataforma utiliza?

Frequenta cafés? Com quem?

Já foi a algum espetáculo, ou peça teatral?

Você costuma ler? Qual tipo de livro? Quais foram os últimos livros que leu?

O que você já adquiriu de relevante aqui em Portugal que não conseguiria no Brasil? (pergunta dúbia, pode ou não ser algo material)

Já foi a algum concerto? De quem? Há quanto tempo? Onde?

Patrimônio pessoal no Brasil e em Portugal?

Tem algo ou algum contexto aqui em Lisboa que você se sinta excluído? Por quê?

Opta por lugares em que sabe que terão muitos brasileiros?

Diferenças na língua? Palavras com significados diferentes?