

Espaços de religiosidade no Porto: o seu papel na integração dos imigrantes brasileiros

Maria João Oliveira¹

Universidade do Porto

Resumo: Enquanto processo de inúmeras mudanças e ruturas, as migrações emergem, frequentemente, como situações críticas da integração social dos migrantes nas sociedades de chegada. Neste contexto, assume um papel relevante a pertença a redes relacionais que se entende funcionarem como elementos potencialmente facilitadores da participação dos imigrantes na nova ordem interativa. Em particular, propomo-nos refletir sobre o modo como espaços de religiosidade distintos – concretamente, a Obra Católica Portuguesa de Migrações (OCPM) e a Igreja Pentecostal das Missões (IPM), igreja evangélica de origem brasileira – contribuem para potenciar a formação de redes e a integração social dos imigrantes brasileiros no Porto.

Palavras-chave: Religião; Imigrantes brasileiros; Redes; Porto.

¹ Bolseira de Doutoramento em Sociologia pela Faculdade de Letras da Universidade do Porto (FLUP); membro do Instituto de Sociologia da Universidade do Porto (ISFLUP) (Porto, Portugal). *E-mail:* maria.joao.oliveira@hotmail.com

“The newcomer is expected to change many things about him – nationality, language, culture. One thing, however, he is not expected to change – and that is his religion.”

(Herberg, 1983: 23)

Introdução

Num contexto de crescente interligação global e de mudança significativa no espaço onde ocorrem as relações sociais, o aumento da extensão e da intensidade das interações globais tem potenciado a mudança da geografia das relações. A diversidade, que outrora coexistia em distância espaço-temporal, deslocaliza-se e recontextualiza-se numa interseção da estranheza com a familiaridade e, ao mesmo tempo que o nosso quotidiano não deixa de estar associado à familiaridade do local, a deslocalização faz dele um cenário cultural e informacional globalizado (Giddens, 1995). O problema desta imbricação entre o local e o global nos quotidianos é que, da mesma forma que se possibilita o conhecimento e o contato com o diferente, se colocam também em evidência novos confrontos entre os fundamentalismos e a tolerância cosmopolita (Touraine, 1997).

Neste âmbito, enquanto processo de mudança social intersistemas de ordem e de interação (Pires, 2003: 59), as migrações apresentam-se como situações potencialmente críticas da participação dos migrantes na nova ordem interativa, cujas condicionantes podem dar origem às mais diferentes formas de inserção nas sociedades de acolhimento. Entre outras dimensões da nossa análise² (política, social, cultural e territorial), na abordagem aos processos de integração social – o que ainda consideramos ser parte da dimensão cultural do fenómeno – daremos um particular enfoque à análise das redes de sociabilidade e, portanto, à noção de *capital social* (Bourdieu, 1980). Para além das redes familiares, de amizade, família e vizinhança, assumem, neste contexto, um papel

² Este artigo resulta da pesquisa *Os imigrantes brasileiros no Grande Porto: mobilidade social e apropriações espaciais*, no âmbito do doutoramento em Sociologia pela Faculdade de Letras da Universidade do Porto. Este projeto, sob orientação da Professora Doutora Helena Vilaça, tem ainda o acolhimento do Instituto de Sociologia da UP e é financiado pela Fundação para a Ciência e a Tecnologia do Ministério da Educação e Ciência (SFRH/BD/65264/2009).

integrador relevante as comunidades religiosas que, não se limitando ao suprimento das necessidades espirituais, se tornam também espaços de encontro, de expressão de identidades culturais, de equilíbrio emocional e até de resolução de problemas de natureza material e logística da vida quotidiana (Vilaça, 2008).

Para o aprofundamento desta problemática, elegemos o Porto porque, apesar do crescente desinteresse em torno da região, propiciado pela diminuição relativa da lógica de “contracorrente” (Malheiros, 2007), em termos absolutos, os fluxos de brasileiros para o Porto não têm parado de crescer, ocupando mesmo a primeira posição no *ranking* das nacionalidades estrangeiras mais representativas no distrito, desde os anos oitenta, e atingindo, em 2010, um contingente de cerca de 9200 indivíduos, o que representa 34% do total, de acordo com os dados mais atuais do Serviço de Estrangeiros e Fronteiras (SEF).

Do ponto de vista das técnicas de recolha de informação, depois de uma incursão exploratória no terreno, realizaram-se entrevistas semidiretivas a diferentes representantes religiosos, entre as quais à coordenadora da Pastoral e Ação Social do Secretariado Diocesano das Migrações do Porto da Obra Católica Portuguesa de Migrações (OCPM) e ao pastor fundador e presidente da Igreja Pentecostal das Missões no Porto (IPM)³. Entrevistas levadas a cabo com o objetivo de compreender do ponto de vista das instituições o trabalho que tem sido realizado, ao longo do tempo, com os imigrantes brasileiros no Porto.

1. Espaço social em contexto urbano: as múltiplas possibilidades de convivência

Mais do que referir o espaço físico ou geográfico, interessa-nos falar em espaços sociais em contexto urbano, isto é, da pertinência de uma análise focada nas comunidades religiosas no Porto. Interessa-nos, particularmente, compreender de que forma estas comunidades funcionam como espaços de integração social num contexto onde a “proximidade territorial já não é a base prioritária da proximidade cultural e as formas culturais autonomizam-se em relação ao enraizamento regional de tal modo que o papel do espaço se vai reduzindo no fechamento das redes de interdependência”

³ As entrevistas realizaram-se, respetivamente, em 4 de maio de 2011 e 8 de novembro de 2011.

(Rémy e Voyé, 2004: 87). Por esta razão, com base na noção simmeliana de espaço social, Paula Guerra (2003) sustenta que o espaço e a sua morfologia não têm interesse por si mesmos para a abordagem sociológica, mas aquilo que se reveste de real importância para esta abordagem são as relações sociais que se desenvolvem dentro do espaço urbano e das suas formas.

Os ganhos no espaço social podem ser de três tipos segundo Bourdieu (2003): ganhos de localização, ganhos de posição ou de classe (particularmente, os simbólicos, de distinção, ligados à posse monopolística de uma propriedade distintiva), mas podem ser, também, ganhos de ocupação ou de acumulação, que mantêm à distância ou excluem toda a espécie de intrusão indesejável. A cidade é, neste sentido, de acordo com Paula Guerra (2003), um conceito descritivo, isto é, remete para as materialidades concretas, o domínio do construído sobre o não construído, mas é, igualmente, um conceito interpretativo, no sentido da existência de uma grande imbricação entre a apropriação do espaço e a emergência de uma dinâmica coletiva. Privilegiando os lugares onde os diferentes grupos encontram entre si possibilidades múltiplas de coexistência e de trocas mediante a partilha de um mesmo espaço, daqui resulta uma multiplicidade de expressões simbólicas heterogéneas e, assim, descontinuidades sócio espaciais, pelo que se tem verificado o facto de muitas populações necessitarem de pontos de referência evidentes, situação geralmente mais proeminente em grupos sociais desfavorecidos, que assumem a sua segurança ontológica e entendimento teórico nas relações de conhecimento pessoal e nas relações de vizinhança. Pontos de referência assentes, frequentemente, no familiarismo, no carácter fechado das associações, em reivindicações regionais ou institucionais e, até, uma certa xenofobia, enquanto características de uma sociedade em que o coletivo se tende a dissolver pela generalização do individualismo (Fernandes, 1990).

Há aqui, portanto, uma dimensão relacional onde as redes sociais desempenham um papel fundamental, tão mais relevante quanto falamos de migrantes. Tem que ver com a questão da minimização da insegurança ontológica de que nos fala Pires (2003) e que promove, tendencialmente, que os indivíduos migrem do conhecido para o menos desconhecido, para a qual muito contribui a rotinização dos fluxos migratórios e, por conseguinte, a construção de redes relacionais.

As redes de comunicação fundadas nos espaços de residência e de vivência potenciam uma progressiva integração de diferentes comunidades étnicas e a inserção

dos indivíduos num todo urbano mais vasto, sendo, em parte, responsáveis pelas oportunidades económicas e sociais com que estes se deparam. Ao mesmo tempo, influenciam os seus valores e preferências, ajudando a traduzir as perceções que conduzem ao aproveitamento das oportunidades sociais e económicas emergentes (Rebello, 2006). Remete para o conceito de *capital social* de Bourdieu, enquanto “conjunto dos recursos actuais ou potenciais que estão ligados à posse de uma rede durável de relações mais ou menos institucionalizada de inter-conhecimento e de inter-reconhecimento; ou, noutras palavras, a adesão a um grupo, como conjunto de agentes que não são apenas dotados de propriedades comuns, mas estão também unidos por ligações permanentes e úteis” (Bourdieu, 1980: 2). Uma rede de ligações que é produto de estratégias de investimento social, consciente ou inconscientemente, orientadas para a institucionalização ou a reprodução das relações sociais como forma de angariar os benefícios associados a essa pertença.

Em suma, cada espaço, para além da sua localização geográfica específica – espaço absoluto –, exhibe características de espaço relativo (associado aos movimentos espaço-temporais e às características dos movimentos das pessoas, serviços e bens), e de espaço relacional (Harvey cit. por Rebello, 2006). Este último “envolve toda a rede de relações estabelecidas no dia-a-dia pelos indivíduos no seu relacionamento com o ambiente que os rodeia, no contexto temporal passado, presente e através das expectativas que se delineiam em relação ao futuro, e que se traduz numa enorme complexidade de relações entre as pessoas, os bairros, os locais de residência, trabalho, distração e passeio” (Rebello, 2006: 59).

Por isso, a cidade é também, necessariamente, um espaço de classes, de probabilidades de aproximação e de distanciamento, de representações sociais, políticas, culturais e religiosas. Se o espaço urbano construído é uma objetivação do social, ele também se constrói e vivencia de acordo com vários códigos e diversos universos simbólicos, nem sempre visíveis no emaranhado do espaço objetivado. É, por isso, que nos propomos conhecer as apropriações sociais não no reflexo exclusivo do real social construído – uma análise sempre pertinente –, mas sobretudo como a emergência de uma dinâmica coletiva, associada às possibilidades de coexistência e de trocas entre indivíduos que partilham um mesmo contexto. Uma análise que privilegia os ligames sociais – que estão, frequentemente, associados a espaços concretos, como o local de trabalho, a residência, o lazer, as religiosidades, etc. – para dar conta do potencial do

estabelecimento de determinadas redes em processos de integração social e urbana mais vastos.

2. Os espaços de religiosidade em contexto migratório

Assim emerge a pertinência de uma análise focada nos espaços de religiosidade que, enquanto núcleos secundários de sociabilidade, têm o potencial de aumentar a formação de redes e interdependências que, por sua vez, potenciam – embora não de forma direta e necessária – o capital social *externo* e/ou *interno* (Machado e Abranches, 2007). De outra forma, à posse de uma rede de relações estará associado o alargamento do *capital social externo*, se essa rede for interétnica ou, pelo contrário, o reforço do *capital social interno*, se a rede for predominantemente intraétnica. Tem que ver, portanto, com a existência (ou não) de pontes de contacto que a comunidade religiosa permite estabelecer com a sociedade de acolhimento e de origem e com os ganhos que daí advêm. Não se trata, portanto, de uma noção reificada de comunidade – o que está, frequentemente, associado a um conceito de organização sob a forma comunitária – mas, pelo contrário, trata-se de uma noção que invoca a dinâmica coletiva, e que para ser reconhecida como tal deve ter forte relevância social, cultural ou política (Machado, 2002). Desta forma, o capital social assume um carácter coletivo e pode ser perspectivado como uma característica das próprias comunidades religiosas. Tem que ver com a noção durkheimiana de religião (Durkheim, 1990), definida pela experiência partilhada do sagrado.

“A teoria do sagrado em Durkheim significa a transcendentalização do sentimento colectivo. Assim, se a religião se traduz num sentimento colectivo e se, por seu lado, o religioso é uma dimensão intrínseca à sociedade, tal produzirá um efeito de dependência dos indivíduos em relação à sociedade. Dito de outro modo, a religião desempenha uma função de integração social e de guardião da ordem social.”
(Vilaça, 2006: 73).

Por esta razão, Durkheim mostrava-se fortemente preocupado com o estado de anomia social associada à fragilização da religião, excluindo assim da sua teoria a

dimensão conflitual da mesma – crítica que lhe foi frequentemente apontada. A Sociologia compreende hoje, contudo, que nem todas as redes têm exatamente os mesmos efeitos, ou seja, como refere Portes (2000), existe *capital social negativo*, no sentido em que o capital social apropriado pode produzir consequências menos desejáveis, nomeadamente a exclusão dos não-membros, as exigências excessivas aos membros do grupo, a restrição à liberdade individual e o estabelecimento de normas de nivelção descendente, que funcionam para manter os membros de um grupo oprimido no seu lugar de oposição às tendências sociais dominantes.

Não funcionando mais como principal mecanismo de integração nas sociedades contemporâneas, todavia, a religião e, em particular, a ótica durkheimiana do papel integrador da religião mantém as suas virtualidades, continuando a ser possível constatar empiricamente a religião como um elemento estruturante da identidade coletiva (Vilaça, 2006) ou como um *expert system* – no sentido de Giddens – porque oferece as soluções para uma série de problemas da vida, através de um processo de reapropriação que se faz da religião para fazer sentido à identidade pessoal (Tshannen, 1998). Para lá das teorias da secularização ou do desencantamento do mundo, a religião, em geral, e as comunidades religiosas, em particular, continuam assim a orientar a vida dos migrantes nos mais “variados níveis: cívico, económico, afectivo, cultural, linguístico e, certamente, religioso. Todas estas dimensões adquirem especial relevância e transversalidade no caso das comunidades de imigrantes” (Vilaça, 2008: 25).

2.1 A Igreja Católica: Obra Católica Portuguesa de Migrações no Porto

As Igrejas foram as primeiras instituições e, durante muito tempo, quase as únicas a congregar imigrantes e a oferecer-lhes diversos serviços. Historicamente, de acordo com um levantamento de Milesi, Bonassi e Shimano (2001), a questão migratória torna-se uma preocupação da Igreja Católica pela primeira vez em 1891, quando, por consequência da carta encíclica *Rerum Novarum* do Papa Leão XIII e direcionadas para a ação pastoral junto dos migrantes, surgem as congregações dos missionários e missionárias de S. Carlos Borromeo, fundadas por João Scalabrini, bispo em Itália. Entretanto, mais de meio século depois (1952), a Constituição *Exsul Familia* dá origem a uma rede de organismos nacionais e diocesanos, nas Igrejas de saída e

destino, com o objetivo de apoiar com os serviços necessários os migrantes. Mas é só após o Concílio Ecuménico Vaticano II, nos anos sessenta, que de um novo diálogo entre a Igreja Católica e o mundo moderno nasce uma série de documentos sobre as migrações e se evidencia a preocupação e o compromisso da Igreja com os migrantes e refugiados. Daqui resultaria, ainda, a criação da Pontifícia Comissão para a Pastoral das Migrações e do Turismo, atualmente conhecida por Pontifício Conselho para a Pastoral dos Migrantes e Itinerantes.

Atualmente, no caso das ditas Igrejas históricas, sublinha Vilaça, mesmo que estas não sejam, como no passado, instituições imprescindíveis à coesão social, as mesmas têm (re)criado “mecanismos de ordem diversa com vista à sua integração sistémica, contribuindo, na sequência disso, para a integração social dos indivíduos a variados níveis” (Vilaça, 2008: 25) e que são particularmente relevantes no caso dos imigrantes: cívico, económico, afetivo, cultural, linguístico e religioso.

No caso da Igreja Católica portuguesa, esta é, ainda, a instituição mais importante na receção dos imigrantes na sociedade. Além da sua importante ação visível nos muitos católicos comprometidos (especialmente jesuítas), alguns dos quais ocupando posições nos principais órgãos do Estado, como o Alto Comissariado para a Imigração e Diálogo Intercultural (ACIDI) ou o Observatório da Imigração (OI), a Igreja desempenha um papel fundamental através da Obra Católica Portuguesa de Migrações (OCPM). Trabalho que suporta, desde final dos anos sessenta e início dos anos setenta do século XX, as dioceses, com a importante missão de acolher e ajudar as comunidades de outras nacionalidades em Portugal, bem como as comunidades de refugiados e requerentes de asilo – em sua maioria não-católicos (Vilaça e Oliveira, no prelo). No entanto, nem todas as dioceses têm a oportunidade de desenvolver este trabalho da mesma forma. Isso depende, como constatou Vilaça (2008), do tamanho, recursos, localização geográfica e do comprometimento e competência dos protagonistas, pelo que, em algumas secretarias do interior, por exemplo, apenas esporadicamente se organiza uma ou outra atividade cultural.

No Porto, a ação do Secretariado Diocesano das Migrações funciona desde 1998 e tem lugar no Seminário de Vilar, na freguesia de Massarelos. Um trabalho que, para termos uma ideia, durante o ano de 2010, envolveu cerca de trinta mil euros gastos, entre outros, em alojamento, alimentação, transportes, despesas de saúde, funerais, custos com o SEF, vistos, despesas com os cursos de português e atividades culturais.

Entre os 2099 casos atendidos em 2010, apenas trinta e quatro perfazem o total do conjunto dos imigrantes africanos, brasileiros e chineses. Maioritariamente procurado por cristãos ortodoxos dos países de Leste, nomeadamente, da Rússia, da Ucrânia e da Roménia, o Secretariado questiona-se sobre a razão dos brasileiros, que representam a maior comunidade de imigrantes em Portugal e no Porto, procurar tão pouco os serviços da OCPM.

“Nós durante os primeiros anos pensávamos, mesmo quando reunimos em formação, a nível nacional, ‘como é que a comunidade brasileira é a maior e não se veem, não há, não estão nas nossas atividades?’. (...) Nós temos uma relação excelente, mas é com aquele grupinho reduzido, pronto, mas que são os amigos da presidente, os grupinhos da direção, da associação. Mas não se chega ao brasileiro vulgar, pronto. (...) Mesmo a associação não consegue, é muito difícil mobilizá-los. É complicado.”

A questão linguística é, certamente, uma explicação ponderável que, por exemplo, justifica a não necessidade de apoio na tradução de documentos, no preenchimento de formulários, na compreensão das leis de imigração e a não necessidade de intermediação junto de entidades como o Serviço de Estrangeiros e Fronteiras (SEF), o Consulado do Brasil ou a Segurança Social. Mas o aprofundamento da conversa permite-nos perceber outras explicações.

Desde logo, razões de cariz religioso. O *bricolage* religioso, frequentemente apontado como uma característica da sociedade brasileira, é também reconhecido pelo próprio secretariado como um entrave quando procuram trabalhar com os imigrantes brasileiros. Pese embora, ao contrário da Igreja Católica, como o próprio secretariado frequentemente se apercebe, grande parte das denominações religiosas a que estão ligados os brasileiros não tenham propriamente um trabalho de apoio à imigração, mas antes uma exclusiva missão de evangelização.

“E temos visto que os brasileiros, ao longo deste tempo que os vamos conhecendo, vêm por intermédio de outras pessoas e tal, mas depois não há o interesse em continuar porque eles têm as coisas mais variadas, o espiritismo, aquelas seitas todas, da igreja não sei do quê, que ninguém sabe o que são. E depois, dentro das próprias seitas e disso tudo, eles também são muito mentalizados, aquelas lavagens

cerebrais, e em que pessoas fragilizadas facilmente entram (...) há ali uma mistura, que eles não sabem o que são, não têm uma identidade religiosa definida. E então, como já há uns que estão não sei onde, na igreja messiânica não sei de quê, outros estão não sei onde, eles vão uns atrás dos outros e toda aquela movimentação, que às vezes não é tão saudável quanto isso, do nosso ponto de vista, daquilo que conhecemos, mas que de certa forma os fecha. É um bocado disso e eu penso que andarás muito por aí.”

Ao contrário dos muçulmanos e dos cristãos ortodoxos, por exemplo, com quem desenvolvem grande parte do trabalho, sem que uns ou outros interfiram nas pertenças religiosas, os brasileiros são apontados pelo secretariado como uma comunidade fechada nas suas “seitas”, nos seus “espiritismos”. Um discurso que não é, de todo, indissociável do facto de estas serem as igrejas que mais competem com a Igreja Católica no campo religioso, ao contrário dos muçulmanos ou cristãos ortodoxos.

“Estamos para apoiar e se organizarmos atividades conjuntas podemos orar em conjunto e não se mistura nada, e eles [muçulmanos] percebem isso. E, portanto, têm várias ações connosco, desde sempre. Os ortodoxos percebem perfeitamente e continuam a ser ortodoxos, e eu continuo a ser católica, e vou às celebrações deles e eles vêm às nossas, e faz-se muita coisa em conjunto, mas sem ferir a identidade de ninguém, nem nada disso. E eles [brasileiros] não, não sei, fecham-se muito nessas comunidades pequeninas, nessas coisas.”

Por esta razão, o único trabalho com a população brasileira tem-se dado, muito recentemente, sobretudo a nível cultural, através da Associação Mais Brasil (AMB) – única associação na região do Porto que representa a comunidade brasileira e cuja presidente é católica –, nomeadamente, no âmbito de encontros, confraternizações ou festejos. Acontecimentos onde, ainda assim, como se pôde constatar em alguns eventos ao longo do decorrer desta investigação, a própria AMB consegue mobilizar pouco mais do que os seus dirigentes e amigos.

“Mas lá está, dos brasileiros é um grupo muito pequenininho, sempre. Mesmo a associação não consegue, é muito difícil mobilizá-los. (...) Não sei porquê, porque se propomos um nível espiritual, como já fizemos, vêm três ou quatro... Acharam

engraçado e pronto. O lado cultural, pronto, umas exposições e tal, mais ou menos a coisa vai, mas também não vem muita gente, é só o núcleo.”

Para além das associações, o Secretariado trabalha de forma articulada com o ACIDI, aliás, este último com um trabalho muito próximo, que começou, inclusive, antes da existência do ACIDI, quando abriu no Porto o Centro Nacional de Apoio ao Imigrante (CNAI) e o Padre Vaz Pinto, então Alto-Comissário para a Imigração e Minorias Étnicas⁴, pediu a colaboração do Secretariado. Mais uma situação que é exemplificativa da cooperação e até dependência do Estado português em relação à Igreja nas questões sociais, mas revela, também, uma grande inexperiência do Estado nas questões migratórias, pelo que, até aos inícios da década de 90, com a chegada de fluxos de migrantes brasileiros, a imigração não tinha chegado à agenda política e à opinião pública como um efetivo problema sobre o qual era preciso legislar.

“(…) e veio para o Porto e aí pediram-nos colaboração, porque também estavam um bocado a começar assim sem... E trabalhámos muito em conjunto, e aliás, temos duas pessoas do secretariado que trabalham no ACIDI, neste caso no CNAI. Uma das advogadas que começou a trabalhar com o ACIME no princípio ainda em Carlos Alberto, ainda não havia CNAI. E que depois passou para o CNAI, e ainda está lá, no departamento jurídico, mas é nossa já há muito tempo.”

Ainda ao nível do poder instituído, destacamos o trabalho que o Secretariado procura articular com os consulados e embaixadas. Um trabalho que, mais uma vez, esbarrou ao longo dos anos em dificuldades com o Consulado do Brasil no Porto, situação para a qual o Secretariado não encontra uma explicação. Recentemente, já durante o ano de 2011, através de alguns encontros que a AMB promoveu⁵ e onde se

⁴ O Alto Comissariado para a Imigração e Minorias Étnicas (ACIME) – atual Alto Comissariado para a Imigração e Diálogo Intercultural (ACIDI) – é um organismo do Estado que surgiu em 1996, com o objetivo de coordenar interministerialmente o trabalho de integração social, envolvendo, simultaneamente, as associações de imigrantes na discussão sobre a imigração e discriminação racial. Mais tarde, em 2004, com algumas reformulações, vieram ainda a ser criados pontos de apoio e atendimento especializados a imigrantes (CNAI), sobretudo em Lisboa e no Porto, e outros de âmbito mais local (CLAII), em zonas cuja concentração de imigrantes o justifica.

⁵ São exemplos deste esforço o *Lanche Benéfico em Apoio aos Reclusos Brasileiros*, que decorreu no dia 17 de abril e o *1º Encontro Transnacional de Associações Brasileiras*, no dia 2 de maio.

contou com a participação da então vice-consulesa, uma nova expectativa emergiu, pese embora o imigrante “comum” aparecer como pouco envolvido.

“Agora temos uma relação institucional, obviamente, mas até muito cordial, mais próxima, porque devido aos encontros promovidos pela Mais Brasil, em que a senhora vice-cônsul, a Dra. Rosely, se aproximou muito, e realmente é uma senhora espetacular, com uma abertura muito boa, e que quis muito conhecer-me. (...) Mas até aqui não, até aqui nós convidámos os consulados sempre que há atividades, o cônsul da Ucrânia vem sempre, esse nosso amigo está sempre; do consulado do Brasil nunca, nem resposta. Nunca vinha, era uma ausência completa.”

Aos fatores linguísticos, de cariz religioso, e fatores de dificuldade relacional com o poder instituído, que cumulativamente parecem contribuir para explicar o difícil trabalho do Secretariado com os imigrantes brasileiros, acresce um outro, um problema organizacional interno à Igreja. Longe de ser um problema particular com os brasileiros, a difícil coordenação entre o Secretariado e as paróquias explica também, do nosso ponto de vista, um trabalho pouco conseguido.

“Nós tentamos, mas isso também é um processo muito complicado com as paróquias, entre a cúria e as paróquias. Isto parece assim bocado mau, dizer isto, mas essa é a nossa grande batalha. Não é minha, é de todos os secretariados. Há uma enorme dificuldade de comunicação entre a cúria e os párocos. Os párocos estão muito na sua quintinha e, portanto, por muito que a gente telefone, por muito que a gente comunique, por muito que se peça para avisar, por muito que se mande não sei quantas mil coisas, acaba tudo por ficar calado e eles continuam a funcionar na sua... É muito difícil essa comunicação com os serviços centrais da Diocese, muito complicado, mas a todos os níveis.”

Mais, o estigma aparece, também, no seio da Igreja e quem o admite é a própria coordenadora do Secretariado. A imagem da mulher brasileira associada à prostituição não é apenas uma representação dos portugueses em geral, mas também uma ideia entre alguns sacerdotes. Corrobora-se, assim, o que defende Menjívar (1999, cit. por Curtinhal, 2007), quando acusa a Igreja Católica de ser excessivamente burocratizada,

hierarquizada e de estar embrenhada em processos contraditórios de homogeneização cultural e de pluralismo comunitário, característicos da modernidade.

“Porque também os nossos padres também não têm um bocadinho (...) Não são todos, mas pronto, esse estigma que a mulher brasileira tem também é um bocado (...) interfere muito em todas as coisas.”

A Igreja Católica e, em particular, a OCPM, através do seu secretariado no Porto, revela-se um núcleo que não potencia junto destes imigrantes qualquer tipo de dinâmica coletiva para além da institucional. Concluímos que, apesar de ser a principal instituição portuguesa na esfera do trabalho social e com serviços especificamente direcionados para os imigrantes, a Igreja Católica neste contexto e com estes imigrantes não forma “comunidade”, porque as redes sociais entre os imigrantes brasileiros nem sequer chegam a formar-se para que daí resultem quaisquer tipos de ganhos ou limitações, isto é, para que daí advenha capital social *positivo* ou *negativo*.

2.2 Os evangélicos: o caso da Igreja Pentecostal das Missões no Porto

Ao contrário da Igreja Católica, que se caracteriza por ser fortemente institucionalizada, as igrejas evangélicas “por serem mais pequenas, menos burocratizadas, menos hierarquizadas, frequentemente mais recentes e mais receptíveis à mudança, revelam-se melhor equipadas para responder aos desafios colocados pelo transnacionalismo e mais aptas para operar em novos espaços religiosos” (Curtinhal, 2007: 38). A própria *conversão* ou *conversão interna*, como lhe apelida LeBlanc (isto é, entre diversas manifestações de uma mesma tendência religiosa), representa uma certa fluidez religiosa, onde o proselitismo adquire novos contornos e as práticas religiosas dos migrantes se permitem não ser, nem réplicas exatas das do país de origem, nem construções completamente novas. São práticas que se constroem em relação com o lugar de origem e a sociedade de imigração, mas também a partir de “entre-lugares” que articulam as ligações transnacionais (Meintel e LeBlanc, 2003). Juntam-se a estas características a importância da missão evangelizadora, a livre interpretação bíblica e da vivência religiosa, funcionando como um elemento facilitador para que qualquer crente possa sentir o chamamento e criar uma nova seita, denominação ou Igreja (Rodrigues, 2007).

O pentecostalismo, que encontrou no seio do protestantismo a sua marca distintiva no *falar em línguas*⁶, entrou em Portugal, à semelhança do que aconteceu no Brasil e, antes disso, como até então se havia expandido nos Estados Unidos, através dos migrantes. Num movimento que é, assim, reflexo de um movimento de diáspora mais vasto, em que o pentecostalismo e os migrantes se têm movido lado a lado. À semelhança, também, do que havia acontecido no Brasil – onde o pentecostalismo veio a proporcionar ao migrante coesão, segurança e novas oportunidades sociais e económicas⁷ –, em Portugal o pentecostalismo brasileiro foi já reconhecido como um elemento de supressão da necessidade de identificação para os imigrantes que, num ambiente onde se sentem estranhos e frequentemente desconfortáveis, procuram distanciar-se do estereótipo que os portugueses têm sobre os brasileiros e fazem-se reconhecer como diferentes⁸ diante dos outros indivíduos (Téchio, 2008). Referimo-nos, particularmente, a uma imagem simbólica negativa construída em torno da associação dos brasileiros à prostituição e à vida fácil, sobretudo no caso das mulheres (Padilla, 2007), mas também à violência urbana, à alegria e à carnavalização em detrimento do trabalho (Machado, 2009).

Por outro lado, as igrejas pentecostais, contrariamente às igrejas tradicionais, abrem ainda possibilidades à mulher no púlpito e às camadas populares, estas que se expressam sem estruturas institucionais fortes que dividem o povo do ‘clero’, permitindo que “povo pregue para povo” (Téchio, 2011). São igrejas conhecidas por «igrejas do pobre» e não «a igreja para o pobre», como a Igreja Católica (Rodrigues, 2007: 139).

“Diferentemente dos líderes em igrejas tradicionais que muitas vezes parecem distintas das carências e problemas reais da comunidade, os líderes pentecostais, oriundos do mesmo meio, tem uma compreensão do sentido da vida, dos sofrimentos e aspirações e seus membros, e isto se torna um conhecimento poderoso no trato da comunicação e influência.” (Téchio, 2011: 96-97).

⁶ Falar em línguas é a evidência do batismo com Espírito Santo.

⁷ Para um conhecimento mais profundo sobre as origens do pentecostalismo brasileiro, entre outros, recomenda-se a obra de Paul Freston, *Protestantes e política no Brasil*, 1993.

⁸ Sobre os processos de *distanciamento* versus *proximidade* à imagem ideal dos brasileiros em relação aos seus compatriotas recomenda-se a leitura da obra de Igor Renó Machado, entre os quais, o livro *Cárcere público: processos de exotização entre brasileiros no Porto*, 2009.

É neste contexto que surge o interesse pelo trabalho das igrejas pentecostais e, em particular, pela Igreja Pentecostal das Missões (IPM), por ser, curiosamente, uma igreja de origem brasileira que surge pela primeira vez no Porto, cidade que é ainda hoje a sua sede mundial. Com um total de treze igrejas em Portugal e dezoito no Brasil⁹, a IPM emergiu em 2007 de uma cisão com a Igreja Pentecostal Deus é Amor (IPDA)¹⁰ que espoletou alguns problemas doutrinários. Ao querer atender aos antigos membros da IPDA, a IPM precisava manter uma doutrina rígida¹¹, o que não era atrativo para a captação de novos membros, nomeadamente junto da população portuguesa (Téchio, 2011). Percebemos isso nas palavras do pastor Aparecido Corrêa, fundador da IPM:

“(...) eu vim para aqui para a Europa, eu comecei a ver que a cultura era diferente e para trazer as pessoas para aqui eu tinha que abrir mão de algumas coisas que eu não concordava, está entendendo? Porque o que é que acontece? Isso não é evangelismo! (...) Aqui na nossa igreja nós temos algumas regras de trajar, mas é mais para o culto, para se apresentar na igreja, mas por outro lado a gente é flexível.”

Esta cisão doutrinária teve como consequência, por exemplo, que fossem predominantemente as classes dos “congregados” (pessoas que frequentam regularmente os cultos, mas não são batizados) e “visitantes” (simpatizantes que ocasionalmente vão aos cultos), e não a classe dos “membros” (o que implica o batismo), quem seguiu com o pastor Aparecido para a nova igreja. Diríamos, assumindo a proposta de Enzo Pace (2005) sobre possíveis modelos abstratos para regular as relações entre o sistema de crença e o meio ambiente no caso de grupos de imigrantes, que a IPM interpreta uma situação de *diáspora*, o que implica uma reinterpretação da norma a fim de manter a própria especificidade do grupo em relação à sociedade de acolhimento, mas também para ganhar a sua própria independência em termos de regras com relação à sua sociedade de origem. Num ambiente social e cultural

⁹ A IPM em Portugal tem ministérios em Águeda, Almeirim, Alverca, Aveiro, Braga, Cacém, Entroncamento, Lisboa, Melgaço, Monção, Monte Redondo (Leiria), Porto e Valença do Minho. Para além destas, em Portugal, a IPM teve mais onze igrejas que o Pastor Aparecido deixou com outros pastores independentes. IPM no Brasil: nos estados do Rio Grande do Sul, Paraná, Amazonas, São Paulo e Pará.

¹⁰ Para uma melhor compreensão deste processo de cisão devemos ler Téchio, 2011.

¹¹ A IPDA é conhecida pelas suas doutrinas de não socialização.

maioritariamente católico, como é o caso da sociedade portuguesa, e em que muitas das igrejas pentecostais são olhadas como seitas (no seu sentido pejorativo), a identidade e as práticas religiosas obrigam-se a uma reinvenção como forma de sobrevivência. Isto é tão mais necessário quanto percebemos que são igrejas que se voltam, essencialmente, a evangelizar novas sociedades, não desenvolvendo um trabalho específico com os seus migrantes. O facto de servirem uma função social junto da sua comunidade de origem em países de acolhimento é um acontecimento lateral, não intencionado.

“Nós damos apoio aos nossos compatriotas também que chegam aqui e se perdem, ficam desorientados, nós damos apoio, mas o intuito da igreja é atingir aquela nação onde nós estamos, aquelas pessoas.”

Apesar disso, a IPM parece mobilizar muitos brasileiros. O pastor fala em cinquenta por cento dos seus congregados, um número que a observação nos permite aceitar com algum realismo¹². São, essencialmente, imigrantes em condição socioeconómica fragilizada, alguns deles recuperados da rua onde a equipa de evangelismo os encontra.

“Geralmente quem sai de lá e vem para cá, já vem, como diz o ditado, para fazer um pé-de-meia, para ganhar dinheiro. Então, a pessoa já vem de lá para cá totalmente desfalecido financeiramente, não é? (...) Tem muitos que até dormem na rua. Por exemplo, nós temos uma equipe de evangelismo, que faz evangelismo à noite, e a gente encontra muita gente, encontramos aí um ex-jogador de futebol que perdeu a família, perdeu tudo e estava ali jogado, dormindo na rua, entendeu? E nós acolhemos.”

Pessoas a quem ajudam na superação das necessidades mais básicas, nomeadamente com a alimentação e o vestuário que conseguem através de doações, mas também a quem assistem na resolução de problemas como de habitação e emprego.

¹² A observação dos cultos não nos permitiu avançar com uma análise quantitativa do público, uma vez que os indivíduos não possuem uma etiqueta que os distinga como brasileiros, mas o sotaque das conversas e das orações em voz alta permitiram-nos perceber a sua forte expressão.

“Por exemplo, o camarada do Brasil chega aqui, ele vai alugar um apartamento, por exemplo, ele precisa de um avalista, mas às vezes ele não tem condições de bancar aquela renda. Aí a gente dá um jeito, a gente conhece as pessoas e arruma um quarto barato ou aluga um apartamento e divide por dois, entendeu? A gente ajuda nessa parte também, orienta em emprego. Nós, por exemplo, na igreja, perguntamos se sabem de algum trabalho que precisem de alguém e vai encaixando. Temos ajudado muita gente.”

Por outro lado, a IPM prima, ainda junto dos migrantes, por uma postura que é não apenas de não exclusão de um público diverso – composto, maioritariamente, por portugueses e brasileiros, mas também por africanos e ciganos –, como por uma postura de caloroso acolhimento, expresso, nomeadamente, através dos afetos.

“E eu noutra dia estava na igreja e fui lá e abracei os ciganos e um pastor meu amigo “Você é louco, você é doido, rapaz! Nem chega nem perto dessa pessoa”. Não é a roupa, não é o cheiro dele, eu tenho que ver que é uma alma. Como nós vamos ensiná-los se a gente fizer segregação de pessoas? Vêm para a igreja, nós convidamos, nós evangelizamos, e eles chegam aqui, porque é cigano, porque é africano, porque... cheirando mal, porque não está bem assim, isso não se faz. A igreja não faz segregação de pessoas, entende? E Deus é isso. O Senhor é isso, Deus não olha para a classe, para a posição, para a nacionalidade.”

Dentro do que consideram “viável” servem, ainda, de intermediários com outras instituições para resolução de problemas com documentação, desde que, como afirma o pastor, “não vai contrariar aquilo que nós pregamos a gente trabalha em conjunto também, sim.” Um trabalho que é muito mais de intermediação com o poder instituído do que de procura de cooperação, como acontece no caso da Igreja Católica. Mais uma vez, um exemplo de um trabalho não intencionado, mas que, em situação de necessidade e pela proximidade que mantém com os seus membros, a IPM ajuda a resolver. Para além da função *manifesta* de salvação (Wilson, 1988), podemos verificar que a IPM cumpre uma série de funções sociais de natureza material e logística no dia a dia destes imigrantes que, embora *manifestas*, não são primárias aos objetivos da igreja, estando, sobretudo, enquadradas no trabalho de proselitismo e captação de novos membros.

Na IPM, os ganhos de *ocupação* ou de *acumulação*, de que nos fala Bourdieu (2003), são claros, estabelecendo-se uma diferença entre os que pertencem à igreja e os outros, de quem se distinguem nas suas práticas religiosas, mas também nos princípios de classificação, de visão e de divisão. Princípios que assumem, por isso, um caráter simbólico e que, cumulativamente, refletem ganhos de *posição* através da posse do capital religioso. Mas se os ganhos da participação neste contexto são evidentes, as limitações ou contrapartidas são, também, mais apertadas.

“Primeiro passo: tem que aceitar Jesus! Quer dizer, aceitar a Cristo com a sua vida. Depois que ela faz isso, ela vai ser o quê? Ela vai ter um discipulado, ela vai passar a ter uns três meses de ensinamento, tudo o que é ser um cristão, a ética, enfim, as responsabilidades, o batismo. (...) Depois de ser batizado, ele tem de ser...seguir as normas da igreja, não é? Que toda a igreja, toda a instituição tem certas normas. Nós temos algumas normas. (...) A frequência nos cultos, o participar da santa ceia, o participar das atividades da igreja, cooperar com a igreja, cooperar com as atividades que a igreja tem como assistente social... [e] ser fiel aos dízimos.”

Ao contrário da Igreja católica, na IPM o efeito “comunidade” operacionaliza-se por si mesmo, através de uma dinâmica coletiva que emerge do contato entre as pessoas e não antes delas, numa estrutura menos rígida hierarquicamente do que a Igreja católica, mas nem por isso menos estruturada.

Considerações finais

Analisamos, aqui, dois casos totalmente distintos em forma e conteúdo. Por um lado, a Igreja Católica, maioritária, com longa experiência de trabalho social e vocacionada a acolher imigrantes, mas que não consegue chegar ao imigrante brasileiro. Por outro, a IPM, uma igreja da esfera religiosa minoritária, quase despercebida aos olhos de quem passa à sua porta e sem qualquer estrutura preparada previamente para ir ao encontro dos migrantes, mas que consegue reunir algumas dezenas de brasileiros. Obviamente, não temos um indicador disponível de comparação direta sobre a presença dos brasileiros nas igrejas católicas, mas podemos pensar que se, de alguma forma, as paróquias fossem visivelmente frequentadas por brasileiros, o secretariado teria disso

conhecimento – o que não acontece. Esta constatação levanta-nos a questão: o que explica esta aparente paradoxalidade?

Tentamos elencar algumas explicações que recolhemos junto dos protagonistas. Do lado da Igreja Católica, referimos os fatores linguísticos, de cariz religioso, fatores de dificuldade relacional com o poder instituído e fatores organizacionais internos, todos funcionando de forma cumulativa na tentativa de compreender as falhas de alcance a esta população. Do lado da IPM, constatamos uma estratégia de adaptação, um trabalho de proximidade, de acolhimento caloroso e expressão de afetos. Mas serão estas diferenças as únicas?

A perspetiva de uma análise explicada a partir do país de origem também não é de desconsiderar. Embora o Brasil permaneça com o maior contingente populacional católico do mundo, sabemos que o número de evangélicos e, particularmente, evangélicos pentecostais tem crescido de forma acentuada e o catolicismo tem lutado para não perder os seus fiéis. Para termos uma ideia, dados de uma pesquisa sobre o mapa religioso brasileiro (Neri, 2011) revelam-nos que, em 2009, o catolicismo brasileiro atingiu a menor participação de sempre, com 68,43% de brasileiros a assumirem-se como católicos, contra 12,76% de evangélicos protestantes (sobretudo pertencentes à Assembleia de Deus) e 7,47% de outros evangélicos (maioritariamente da Igreja Evangélica Batista). Podemos, então, levantar a hipótese de, no contexto migratório portuense, se estar a refletir uma tendência mais global que tem origens na sociedade de partida, mas esta explicação não é linear, nem se explica por si mesma. A mesma pesquisa revela-nos que a maior parte dos evangélicos pentecostais no Brasil pertence às classes económicas intermédias inferiores, seguida dos pobres. Precisamente, uma característica daqueles que, nos últimos anos, têm perfilado a conhecida “segunda vaga” de imigrantes brasileiros, frequentemente menos escolarizada, direcionada para segmentos de trabalho mais pobres e oriunda de “camadas sociais médias ou, com um relevo crescente, médias-baixas” (Peixoto e Figueiredo, 2007: 94). Condição que, ao contrário do que muitas vezes se pensa, não é uma característica exclusiva dos imigrantes brasileiros que vivem na Área Metropolitana de Lisboa. No Porto, Renó Machado encontrou imigrantes brasileiros maioritariamente pobres, mais “*garçons* que dentistas, mais músicos que professores de ginástica, mais jogadores de futebol que todas as categorias de profissionais liberais juntas” (Machado, 2007: 172). Então, provavelmente, o que acontece é que são os evangélicos os que mais

emigram e, como referia Herberg (1983), do imigrante espera-se que mude muitas coisas sobre si – a nacionalidade, a língua e até a cultura –, mas não se espera que mude de religião.

No entanto, tal não significa que a pertença religiosa seja uma marca predominante entre os brasileiros. O que a nossa pesquisa nos tem mostrado é que a maioria não procura essa dimensão na sua vida, pelo menos, em contexto migratório. Aliás, um estudo relativamente recente dá conta que o apoio aos imigrantes brasileiros é, sobretudo, dado por familiares, amigos e conhecidos, sendo que o recurso a associações de imigrantes e às diversas organizações de apoio, nomeadamente religiosas, são referidas apenas por uma minoria (3,7%) dos imigrantes (Lages *et al.*, 2006). São, por isso, as formas de solidariedade informais as que prevalecem, o que é ainda mais interessante se olharmos ao facto de, nos últimos anos, terem surgido inúmeras associações e estruturas de suporte. A explicação parece, então, mais complexa.

Tal como Téchio (2008) concluiu sobre a IPDA, o que parece acontecer é que, quando a identidade religiosa se sobrepõe, encontramos nas igrejas evangélicas, particularmente evangélicas pentecostais, núcleos que, ainda que pequenos, funcionam como forma de manutenção dessa mesma identidade, na medida em que o indivíduo/imigrante “procura aproximar-se de pessoas com aparências/interesses semelhantes (crentes/pentecostais), sobrepondo as diferenças da nacionalidade, situação social, grau de formação académica, etc. (...) Dessa maneira, observa-se que o grupo pentecostal brasileiro, entendido enquanto comunidade imaginada (Anderson, 2008) ajuda a suprir esta necessidade de identificação para os imigrantes que procuram distanciar-se do estereótipo dos brasileiros em Portugal” (Téchio, 2008: 103). Renó Machado havia já apreendido isso quando, com a sua pesquisa, concluiu que a comunidade brasileira no Porto não quer “enxergar-se como um grupo de pessoas dividindo concepções semelhantes” (Machado, 2009: 143).

Pelo contrário, como parece ser o caso da maior parte dos imigrantes brasileiros no Porto, quando há manifestação de uma vontade de afastamento a uma pertença comum – tão mais frequente entre os indivíduos melhor posicionados socialmente porque não precisam de se aproximar da imagem ideal da identidade brasileira para se inserir em Portugal (Machado, 2009) – acresce a ausência de identificação religiosa (porque simplesmente não existe ou porque, perante o novo contexto, fica relegada a um

plano individual), então, encontramos o brasileiro mais “comum”. Indivíduos que negam a existência de uma comunidade brasileira, que afirmam a desunião e que assentam, predominantemente, as suas estratégias de integração (de forma consciente ou não) nas redes de solidariedade mais informais. São estas e outras questões que aqui se levantam, sobretudo sob forma de reflexão, e que queremos deixar. Questões que poderão ser alvo de pesquisas autónomas, mais focalizadas, mas as quais também tentaremos aprofundar com a nossa própria pesquisa em curso.

Referências bibliográficas

- BOURDIEU, Pierre (1980), “Le capital social: notes provisoires”, in *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, vol. 31, n.º. 1, 2-3.
- (2003), “Efeitos de lugar”, in Pierre Bourdieu [et al.], *A miséria do mundo*, Petrópolis, Vozes, pp. 159-166.
- CURTINHAL, Elisabete (2007), “*Deus é brasileiro*”: vivências religiosas e o quotidiano entre imigrantes brasileiros católicos e evangélicos, Dissertação de Mestrado em Antropologia, Lisboa, ISCTE.
- DURKHEIM, Émile (1990), *Les formes élémentaires de la vie religieuse : le système totémique en Australie*, Paris, PUF.
- FERNANDES, António Teixeira (1990), “Individualismo, subjectividade e relação social”, in *Filosofia*, Revista da FLUP, série II, vol. 07, 59-82.
- GIDDENS, Anthony (1995), *As consequências da modernidade*, Oeiras, Celta Editora.
- GUERRA, Paula (2003), “A cidade na encruzilhada do urbano: elementos para uma abordagem de um objecto complexo”, in *Sociologia*, Revista da FLUP, série I, vol. 13, 69-119.
- HERBERG, Will (1983), *Protestant, Catholic, Jew: an essay in American religious sociology*, Chicago, University of Chicago Press.
- LAGES, Mário F. [et al.] (2006), *Os imigrantes e a população portuguesa: imagens recíprocas. Análise de duas sondagens*, Lisboa, OI.
- MACHADO, Fernando Luís (2002), *Contrastes e continuidades: migração, etnicidade e integração dos guineenses em Portugal*, Oeiras, Celta Editora.
- MACHADO, Fernando Luís; ABRANCHES, Maria (2007), “O capital social externo dos imigrantes”, in Jorge Vala e Anália Torres (orgs.), *Contextos e atitudes sociais na Europa. Atitudes sociais dos portugueses*, 6, Lisboa, ICS, pp. 251-269.

- MACHADO, Igor Renó (2007), “Reflexões sobre as identidades brasileiras em Portugal”, in Jorge Malheiros (coord.), *Imigração brasileira em Portugal*, Lisboa, OI, pp. 171-189.
- (2009), *Cárcere público: processos de exotização entre brasileiros no Porto*, Lisboa, ICS.
- MALHEIROS, Jorge (2007), “Os brasileiros em Portugal – a síntese do que sabemos”, in Jorge Malheiros (coord.), *Imigração brasileira em Portugal*, Lisboa, OI, pp. 11-37.
- MEINTEL, Deirdre; LEBLANC, Marie Nathalie (2003), “Présentation: la mobilité du religieux à l’ère de la globalisation”, in *Anthropologie et Sociétés*, vol. 27, n° 1, 5-10.
- MILESI, Rosita; BONASSI, Margherita; SHIMANO, Maria (2001), *Migrações internacionais e sociedade civil organizada: entidades confessionais que atuam com estrangeiros no Brasil com brasileiros no exterior*, Brasília, SDS.
- NERI, Marcelo (2011), *Novo mapa das religiões*, Rio de Janeiro, FGV/CPS.
- PACE, Enzo (2005), “Religion and migration”, in Wolfgang Bosswick e Charles Husband (orgs.), *Comparative European research in migration, diversity and identities*, Bilbao, University of Deusto, pp. 113-123.
- PADILLA, Beatriz (2007), “A imigrante brasileira em Portugal: considerando o género na análise”, in Jorge Malheiros (coord.), *Imigração brasileira em Portugal*, Lisboa, OI, pp. 113-134.
- PEIXOTO, João; FIGUEIREDO, Alexandra (2007), “Imigrantes brasileiros e mercado de trabalho em Portugal”, in Jorge Macaísta Malheiros (coord.), *Imigração brasileira em Portugal*, Lisboa, OI, pp. 87-111.
- PIRES, Rui Pena (2003), *Migrações e integração: teoria e aplicações à sociedade portuguesa*, Oeiras, Celta Editora.
- PORTES, Alejandro (2000), “Capital social: origens e aplicações na sociologia contemporânea”, in *Sociologia, Problemas e Práticas*, n° 33, 133-158.
- REBELO, Emília Maria (2006), *Planeamento urbano para a integração de imigrantes*, Lisboa, ACIME.
- RÉMY, Jean; VOYÉ, Liliane (2004), *A cidade: rumo a uma nova definição?*, Porto, Afrontamento.
- RODRIGUES, Donizete (2007), *Sociologia da Religião: uma introdução*, Porto, Afrontamento.
- TÉCHIO, Kachia (2008), “Fronteiras religiosas na metrópole portuguesa: o caso dos brasileiros pentecostais”, in *Revista Migrações*, Abril 2009, n.º 4, 81-107.
- (2011), *Transformando a água em sangue: uma análise sobre a exportação evangélica brasileira através das performances da IPDA*, Dissertação de Doutoramento em Antropologia, Lisboa, FCSH.
- TOURAINÉ, Alain (1997), *Iguais e diferentes: poderemos viver juntos?*, Lisboa, Instituto Piaget.

TSHANNEN, Olivier (1998), “Religion as a resource for the creation of personal identity in a secularized context”, in Rudi Laermans, Bryan Wilson, Jaak Billiet (orgs.), *Secularization and social integration: papers in honor of Karel Dobbelaere*, Louvain, Leuven University Press, pp. 253-260.

VILAÇA, Helena (2006), *Da Torre de Babel às Terras Prometidas: pluralismo religioso em Portugal*, Porto, Afrontamento.

– (2008), *Imigração, etnicidades e religião: o papel das comunidades religiosas na integração dos imigrantes da Europa de Leste*, Lisboa, ACIDI.

VILAÇA, Helena e OLIVEIRA, Maria João (no prelo), “Portrait du Catholicisme au Portugal”, in Pérez-Agote, Alfonso [et al.], *Portraits du catholicisme: Belgique, Espagne, France, Italie, Portugal*, Paris, Éditions de Rennes.

ABSTRACT/RÉSUMÉ/RESUMEN

Abstract

Spaces of religiosity in Oporto: their role in the integration of Brazilian immigrants

As a process of numerous changes and ruptures, migrations often emerge as critical situations of migrants' social integration in the arrival societies. In this context, it confers an important role the belonging to relational networks which are understood as elements that potentially facilitate the immigrants' participation in the new interactive order. In particular, we will reflect on how different spaces of religiosity – specifically the Portuguese Catholic Organization for Migration (OCPM) and the Pentecostal Missions Church (IPM), an evangelical church of Brazilian origin – contribute to enhance the formation of networks and the social integration of Brazilian immigrants in Oporto.

Keywords: Religion; Brazilian immigrants; Networks; Oporto.

Résumé

Espaces de religiosité à Porto: leur rôle dans l'intégration des immigrants brésiliens

En tant que processus de nombreux changements et ruptures, les migrations apparaissent souvent comme des situations critiques de l'intégration sociale des les migrants dans les sociétés

d'arrivée. Dans ce contexte, assume un rôle pertinent l'appartenance à des réseaux relationnels qui se comprennent fonctionnent comme des éléments potentiellement facilitateurs de la participation des immigrés dans le nouvel ordre interactif. En particulier, nous nous proposons de réfléchir sur comment espaces de religiosité distincts – concrètement, l'Action Catholique Portugaise des Migrations (OCPM) et l'Église Pentecôtiste des Missions (IPM), église évangélique d'origine brésilienne – contribuent à potentialiser la formation des réseaux et de l'intégration sociale des immigrés brésiliens à Porto.

Mots-clés: Religion; Immigrés Brésiliens; Réseaux; Porto.

Resumen

Espacios de religiosidad en Oporto: su papel en la integración de los inmigrantes brasileños

Como proceso de innúmeros cambios y rupturas, las migraciones surgen frecuentemente como situaciones críticas de la integración social de los migrantes en las sociedades de llegada. En este contexto, asume un papel de destaque la pertenencia a redes de relaciones que se entiende funcionaren como dispositivos que potencian y facilitan la participación de los inmigrantes en una nueva orden interactiva. En particular, nos proponemos reflexionar sobre cómo espacios de religiosidad distintos – en concreto, la Obra Católica Portuguesa de Migraciones (OCPM) y la Iglesia Pentecostal de las Misiones (IPM), iglesia evangélica de origen brasileña – contribuyen para fomentar la formación de redes y la integración social de los inmigrantes brasileños en Oporto.

Palabras-clave: Religión; Inmigrantes Brasileños; Redes; Oporto.