

**UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE
CENTRO DE ESTUDOS GERAIS
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM
ANTROPOLOGIA**

**Cultura acima da Bíblia?
História, religião e sociabilidade entre chineses de
igrejas evangélicas no Rio de Janeiro**

Marcelo da Silva Araujo

Niterói
2014

**UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA**

Marcelo da Silva Araujo

Cultura acima da Bíblia?
História, religião e sociabilidade entre chineses de igrejas evangélicas no
Rio de Janeiro

Tese de Doutorado apresentada ao
Programa de Pós-Graduação em
Antropologia da Universidade
Federal Fluminense, como
requisito parcial para obtenção do
Grau de Doutor

Orientador: Prof. Dr. José Sávio Leopoldi

Niterói
2014

Cultura acima da Bíblia?
História, religião e sociabilidade entre chineses de igrejas evangélicas no Rio de Janeiro

Marcelo da Silva Araujo

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal Fluminense, como requisito parcial para obtenção do Grau de Doutor

Banca examinadora:

Prof. Dr. José Sávio Leopoldi - Orientador

Prof.^a Dr.^a Laura Graziela F. F. Gomes (PPGA/UFF)

Prof. Dr. Felipe Berocan Veiga (PPGS/UFF)

Prof. Dr. Carlos Abraão Moura Valpassos (IUPERJ/UCAM)

Prof. Dr. Nilton Rodrigues Junior (Faculdade CNEC da Ilha do Governador)

Prof. Dr. Nilton Silva dos Santos – suplente (PPGA/UFF)

Prof. Dr. Isidoro Alves – suplente (MAST)

Araujo, Marcelo da Silva

Cultura acima da Bíblia? História, religião e sociabilidade entre chineses de igrejas evangélicas no Rio de Janeiro / Marceclo da Silva Araújo – 2014

263p., il.

Tese (Doutorado) – Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Programa de Pós-Graduação em Antropologia, 2014.

Bibliografia: f. 433-448.

1. Chineses no Rio de Janeiro. 2. Igrejas evangélicas 3. Comunidade e etnicidade. I. Leopoldi, José Sávio. II. Universidade Federal Fluminense, Programa de Pós-Graduação em Antropologia. III. Título.

Cultura acima da Bíblia?

História, religião e sociabilidade entre chineses de igrejas evangélicas no Rio de Janeiro

RESUMO: Trato dos chineses e seus descendentes radicados no Rio de Janeiro e frequentadores de igrejas evangélicas, que em geral ainda não figuram entre os imigrantes sobre os quais há um interesse acadêmico considerável. Investigo como estes espaços de exercício da sociabilidade atuam na construção e na manutenção da identidade, étnica e religiosa, e de como isso se reflete nos processos comunitários em que estes chineses se encontram envolvidos. Perpassando os aspectos históricos, da constituição da religiosidade tradicional na China e da entrada, naquele país, de vertentes da religião cristã, sustento que, no Brasil, o pertencimento a certa comunidade religiosa enquadra seus participantes na redefinição e na auto-definição identitária como chineses, a partir dos respectivos lugares geracionais em que cada sujeito se localiza. Por fim, constato haver formas discursivas que instauram uma hierarquia simbólica entre as igrejas, além de captar os peculiares significados de que se reveste a noção de comunidade entre os diferentes coletivos de chineses migrantes, especialmente no tocante às suas particulares proveniências geográficas e mecanismos de interação com a sociedade abrangente e, por outro, afirmo existir uma modulação e negociação entre as noções e ocorrências empíricas de identidade étnica e identificação religiosa, ambas sendo validadas pelo contexto em que se movem os sujeitos, pelo seu enraizamento local ou ancestral e ideológico e pelo investimento na tradição e/ou na mudança.

Culture above the Bible?

History, religion and sociability among Chinese evangelical churches in Rio de Janeiro

ABSTRACT: I treat of the Chinese and their descendants settled in Rio de Janeiro and attending of evangelical churches in general still not among the immigrants on which there is an considerable academic interest. I investigate how these spaces of exercise of sociability work in the construction and maintenance of the identity, ethnic and religious, and how this is reflected in community processes in which these Chinese are involved. Running along the historical aspects, the constitution of the traditional religiosity in China and the entry in that country, strands of the Christian religion, I argue that in Brazil belonging to certain religious community fits its participants in redefining and self-definition of identity as Chinese from the respective generational places where each subject is located. Finally, I note there are discursive forms that establish a symbolic hierarchy between the churches as well as capture the unique meanings which it contains the notion of community among the different collectives Chinese migrants, particularly with regard to their particular geographical origins and mechanisms of interaction with the wider society and, on the other hand, I say there is a modulation and negotiation between the concepts and empirical instances of ethnic identity and religious identification, both being validated by the context in which the subjects interact, for his local roots or ancestral and ideological and by the investment in tradition and / or change.

Agradecimentos

Este projeto começou, de fato, em 2007. Encontrava-me em outro programa de pós-graduação e, apesar de o objetivo ser, à época, um pouco diferente deste que sai como resultado, ainda assim era sobre chineses (e descendentes) e a manifestação de seus traços culturais e distintividade na vida social. Entretanto, os fatos da vida não foram muito generosos – mas a vida, afinal, “é a vida!” – impondo-me perdas sensíveis que se abateram, em sequência, sobre mim, me fazendo “jogar a toalha” e abandonar o projeto. Assim, agradeço ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia por ter acolhido este projeto e de ter oportunizado as condições para sua conclusão.

Assim, agradeço aos mestres com quem pude apre(e)nder um pouco mais sobre a ciência antropológica: espero ter feito, aqui, bom uso do que ouvi, debati, questionei... A todos eles, minha gratidão!

Por falar nos profissionais do PPGA, um agradecimento especial ao meu orientador, professor José Sávio. Sua menção deveria figurar, pela lógica, antes da do próprio Programa, porém se o faço agora é porque nesses derradeiros momentos ele está comigo. O professor José Sávio, como ele mesmo diz em sua conta de WhatsApp, poderia estar “correndo atrás da netinha Rafaella” e não discutindo “negócios da China”, mas suas conversas calmas no estágio mortal, digo, final, da escrita da tese, em oposição às minhas preocupações, frutos das noites viradas de escritas e reescritas (a gente sempre acha que não está bom, que deveria ser mais claro...), soaram, sem que ele o saiba, como um alento para o vir ao mundo deste rebento.

Aos colegas de PPGA, os quais “foram-se” logo nos primeiros semestres, em razão das escolhas e objetivos acadêmicos e temáticos de cada um(a). Nesse momento em que escrevo alguns dos meus contemporâneos já defenderam seus trabalhos, o que, infelizmente, só faz reafirmar a incômoda certeza de que não mais nos deliciaremos com as cervejas – ops, quis dizer conversas regadas a complexas elaborações intelectuais! – após algumas aulas.

Aos professores que compuseram a minha banca de defesa de tese, pela gentileza em aceitar fazê-lo. Eles, por um lado, abrilhantam esse acontecimento tão solene e liminar, e, por outro, enriquecem as perspectivas abertas pela exploração acadêmica do tema.

A todos da minha família – melhor não nominar -, pelo carinho e acolhida dos últimos e pessoalmente turbulentos anos de minha trajetória. Essa conquista é, em parte, deles e para eles.

Ao amigo William, não somente em retribuição ao agradecimento textual que me fez em sua tese (risos!), mas pelas discussões acadêmicas que, apesar de versarem sobre um tema já por mim “abandonado” (o grafite de muros, objeto de minha dissertação de mestrado), de uma estranha forma me faziam repensar constantemente opções e caminhos que julguei serem os melhores a trilhar nesta tese. A ele um forte abraço e a lembrança de que agora (agora falo sério, não é mais promessa!) curtirei uns dias em sua casa de Cabo Frio.

Ao grande, inestimável e eterno amigo de todas as horas, professor Helismar Azevedo. Entusiasta da educação, degustador de “loiras geladas” e portador de outros títulos (ou seriam alcunhas?!) impublicáveis, sempre me recebeu para pernoites que facilitariam minha pesquisa de campo, servindo mesmo, por vezes, de interlocutor na discussão de minhas narrativas de pesquisa e insights teóricos. Atencioso e prestativo sempre, para você meu mais profundo desejo: felicidades plenas!

Aos meus alunos do Colégio Pedro II, sempre interessados nas “coisas da China”... Pelo menos destas às quais me dediquei a pesquisar. Tenho dúvidas se este interesse é puro ou se o carinho pelo professor, eu, é que ditava seu tom. Mas, seja como for, que eles saibam que a torcida, o desejo de um retorno breve às aulas nesse meu período de licença, sob o argumento de que eu “ensino a matéria de um jeito mais ‘maneiro’ ”, só me enchem de alegria e de vontade de estar em sala de aula, que é onde eles estão.

Ao Colégio Pedro II, pela concessão de um afastamento para estudos: sem ele seria muito difícil, e, conseqüentemente, mais penoso, concluir esta etapa.

A todos os meus interlocutores das “igrejas evangélicas chinesas”, esperando que tenham entendido um pouco o que é antropologia, ou, pelo menos, compreendido que o rapaz com uma bolsa a tiracolo e bloco de notas não é um jornalista. Os mesmos agradecimentos às pessoas que, não sendo chinesas nem descendentes, prestaram uma imensa contribuição a este trabalho: refiro-me, especificamente, à missionária Jorgelina e à Julia e Talita, professoras voluntárias de português nas igrejas, que ajudaram a etnografar espaços aos quais meu acesso tornou-se inviável.

Por fim, e como sabiamente se diz, mas não menos importante, agradeço à Ianna Maysa pelo carinho e amor incondicionais. Espero que hoje e sempre!

Sumário

Introdução - A China e os chineses evangélicos no Rio de Janeiro	1
Um pouco da China de ontem e de hoje	1
O desdém como interesse	5
Mudança de curso	7
“A China tem muita confusão. Bom mesmo é trabalhar por conta própria, sem chefe. O Brasil é o melhor lugar que conheço para montar um negócio”	17
O nativo <i>na</i> pesquisa: chineses no Rio de Janeiro, igrejas e associações	20
Capítulo 1 - Desenhando o cenário: campo e objetivos	
Objeto e objetivo	19
Trajectoria da pesquisa e caracterização do campo	23
A weekend ethnography	28
Sobre as igrejas	33
Igreja Cristã Vida em Abundância (antiga Igreja Cristã Chinesa do Rio de Janeiro)	35
Igreja Cristã Pão da Vida no Rio de Janeiro (antiga Igreja Oriental do Rio de Janeiro)	40
Igreja Evangélica Chinesa	44
Igreja Missão Evangélica de Chinês no Rio de Janeiro	47
Breve apanhado de perfis: quem são os chineses evangélicos	51
Capítulo 2 – Do velho ao novo: religiões na China e imigrantes evangélicos no Brasil em perspectiva comparada	58
Do velho ao novo: as religiões na China	59
Confucionismo: ética filosófica, ideologia moral, espiritual e... um modo de vida	61
Budismo: uma filosofia ancestral	65
A presença cristã em território chinês: perspectiva histórica e atualidade	69
Brasil: aproximações e distanciamentos com os chineses imigrantes evangélicos - alemães, árabes e sul-coreanos	85
Alemães no Brasil do século XIX: religião e etnicidade	86
Sírios, libaneses e o caso de protestantismo no Brasil	88
Sul-coreanos no Rio de Janeiro e as interfaces entre imigração, mercado e religião	90
Capítulo 3 - Imigrantes chineses: história e imagens sociais	98
Imigração chinesa: a longa trajetória	101
Primeiras aparições no Brasil: século XVI e primeira metade do século XIX	107
Segundo ato: o lugar dos chineses na política migratória do século XIX	116
O século XX e a migração em massa	126

Capítulo 4 - Situação dos debates sobre a presença chinesa, metodologia, conceitos e teorias: direções e perspectivas	135
Situação dos debates sobre a presença chinesa em nossas ciências sociais	135
Metodologia, conceitos e quadro teórico	137
Sobre a diáspora chinesa	139
Minorias e comunidade	143
Nacionalismo, identidade nacional, identidade étnica	146
O trabalho como experiência absorvente	153
Importância da religião	158
Questões e Hipóteses	161
Capítulo 5 - Identidade étnica, identificação espiritual e comunidade: os chineses evangélicos no Rio de Janeiro	166
Das entrevistas e de algumas conversas informais	176
Os entrevistados	181
Campo e desençaixe: entre a observação das sociabilidades e a auto-avaliação	186
Proveniência geográfica, alteridade e pertencimento nacional	189
Identidade étnica ou identificação espiritual?	202
“Existe uma comunidade chinesa no sentido de amizade”: comunidade na diáspora e “ser chinês” no contexto das igrejas etnificadas no Rio de Janeiro	216
Conclusão - Religião, comunidade e etnicidade: os chineses evangélicos no Rio de Janeiro	224
Migração, empreendimento econômico e etnicidade: percursos	226
A religião, a crença e suas “contradições”	230
Últimas palavras...	235
Referências bibliográficas	240
Anexos	248

INTRODUÇÃO

A China e os chineses evangélicos no Rio de Janeiro

[Há uma] impossibilidade no Ocidente de ver o que é, de fato, a China...: nós não vemos a China e não vemos porque não conhecemos, não fizemos história com ela.

Janice Theodoro e Fortunato Pastore, *Tempo Brasileiro* (1999)

Um pouco da China de ontem e de hoje

Considero uma temeridade falar sobre a História da China. Estando registrada em documentos a partir do século XVI a.C., o que já lhe confere o indiscutível título de uma das civilizações com existência contínua mais antigas do mundo, discorrer sobre sua “história” é cometer o pecado acadêmico de selecionar – como se tudo já não fosse uma seleção – “fatos emblemáticos”, inevitavelmente muito mais comprometidos com uma conclusão que favoreça o escritor que com um caminho pavimentado por fatos que esclareçam satisfatoriamente o leitor acerca do que poderia ter colaborado na construção da China do presente e, ao que os índices de protagonismo econômico e de desenvolvimento indicam, também do futuro.

Assim, restrinjo-me à menção (no mais, interessa-nos os dados constantes do capítulo 3), por acreditar ser ela útil, do fato de que o ano de 221 a.C. costuma ser referido pelos pesquisadores (Roberts, 1999, p. 12; Spence, 1995, p. 76, entre outros) como o momento em que a China foi unificada na forma de um grande reino ou império, apesar de já haver vários estados e dinastias antes disso. Estas dinastias sucessivas desenvolveram sistemas de controle burocrático que permitiram administrar o seu vasto território.

É também Roberts (idem, p. 14) quem nos conta que tal unicidade exemplificou-se pela imposição de um sistema comum de escrita, ainda no século III a.C., e pelo desenvolvimento de uma ideologia de Estado que se baseou no confucionismo. A imagem da atual cultura chinesa é alicerçada nas influências culturais e políticas de locais diversos do continente asiático, o que explica em parte o fato de a diáspora chinesa ser numericamente mais concentrada nos países ao redor da China, como a Indonésia e Cingapura (cf. Capítulo 4 deste trabalho).

Desejo, pois, localizar as principais transformações para os chineses, incluindo-se aí os migrantes, iniciando pelas políticas de governo denominadas Grande Salto para Frente (1958 a 1960) e Revolução Cultural (1966-1976). A primeira, o Grande Salto para Frente, tratou-se de uma campanha que pretendia, através de ações que visavam a aceleração da coletivização do campo e a industrialização urbana, tornar a República Popular da China uma nação desenvolvida e “socialmente igualitária” em tempo recorde. Entretanto, ocasionou, pelos erros de planejamento e gestão, cerca de 20 milhões de mortos por fome. Já a segunda, a Revolução Cultural, foi uma campanha político-ideológica que objetivava neutralizar a oposição que setores menos radicais do partido faziam a Mao Tsé-Tung, exemplificada pela produção e distribuição do Livro Vermelho, como é mais conhecida no ocidente a coletânea de citações de Mao que exalta sua ideologia, tornando-se uma forma de culto à sua personalidade.

Pois a partir destas políticas e de suas consequências, intensifica-se a saída de chineses em grandes contingentes para o Brasil, em busca de liberdade e melhores condições de vida – mas, como veremos, esta saída massiva iniciou-se antes, imediatamente após a 2ª Guerra Mundial, especialmente após a Revolução Chinesa de 1949.

Os *chinese overseas*, como são referidos na literatura, intensificaram sua busca por liberdade e por melhores condições de vida. Pós-1978, no contexto das reformas econômicas capitaneadas por Deng Xiaoping (1904-1997), líder político da República Popular da China entre 1978 e 1992, e criador do chamado socialismo de mercado ou economia socialista de mercado (ou, como o batismo oficial do Estado consagrou, economia socialista de mercado com características chinesas), modernizar e preservar a independência nacional eram os objetivos que se consideravam possíveis alcançar com a política controlada de abertura externa.

Aliás, quanto ao termo “economia socialista de mercado”, Martins (2004, p. 34-5) faz um interessante comentário que vale a reprodução:

Muitas traduções de escritos chineses e trabalhos de comentaristas ocidentais invertem erroneamente o termo, falando em “*economia socialista de mercado*”. Pequim adverte tratar-se, mais propriamente, de uma qualificação da velha economia de mercado, por eles considerada “*uma conquista da humanidade*”, e não uma criação do capitalismo, uma vez que economia de mercado já existia na própria sociedade feudal - antes, portanto, da revolução burguesa e o conseqüente modo de produção capitalista. E acrescenta não se tratar de fenômeno existente apenas na China, pois, “*em maior ou menor*

dose, nenhum país adota uma economia puramente de mercado livre ou exclusivamente de plano”. (itálico no original)

Como quer que seja, o fato é que a China é umas das economias de mais rápido crescimento do mundo, bem como a segunda maior exportadora e a terceira maior importadora de mercadorias do planeta, tendo sua industrialização, de acordo com os analistas, como o próprio Jayme Martins (2004, p. 35), reduzido a taxa de pobreza no período inicial das reformas, em 1981, de 53% para cerca de 5% em 2012.

Desse modo, discursos de múltiplas fontes afirmam que a população chinesa realizou no fundamental a transformação de reprodução caracterizada por baixa natalidade e baixa mortalidade. As exigências fundamentais do planejamento familiar consistem em retardar o casamento e a gravidez, baixar o número de nascimentos, com crianças saudáveis, aconselhar que cada casal só tenha uma criança e, no campo, os casais que tenham dificuldades práticas possam ter um segundo filho, mas só alguns anos após o primeiro.

De forma geral, a China tem particularidades étnicas interessantes que, de certa maneira, impactam na decisão de saída dos seus nacionais para outras partes do globo. Trata-se de um país multinacional que se compõe de 56 nacionalidades. Como a população da etnia *Han* é a mais numerosa (92% dos habitantes), as restantes 55 nacionalidades são habitualmente chamadas de minorias nacionais. A língua oficial da China, o mandarim, é utilizada por 94% da população, sendo conhecida pelos ocidentais, em razão de sua “conversão” para caracteres alfabéticos, como putonghua.

Com um PIB de 8.227 trilhões de dólares registrado em 2013, aparecendo apenas atrás dos EUA no ranking das principais economias, a China já é o país que mais recebe investimentos diretos estrangeiros no mundo (superou os EUA ainda em meados de 2002). Alguns observadores pretendem que isto só acontece tendo em vista a exploração da mão-de-obra barata dos chineses, a fim de fabricar produtos de baixo valor agregado, como as quinquilharias de nossas lojas de “1,99”.

Mesmo assim, segundo a revista *Veja* (2006, p. 107), uma pesquisa de âmbito global confirma que os chineses eram, em 2005, o povo mais otimista do mundo. Nada menos que 81% estavam satisfeitos com os rumos do país. Apesar dos quase 10 anos que nos separam deste momento, continua a ser comum em reportagens e documentários ver quanta gente associa seus sonhos privados ao desejo universal de ver a China “reocupar seu lugar no mundo”, falando com fervor sobre o futuro.

Isso porque, de acordo com analistas (Theodoro e Pastore, 1999, p. 75), para os chineses o que está em discussão é o controle físico do território e a criação de soluções que permitam à população melhor viver, sustentada por progressos técnicos e científicos, e não pela constituição de um projeto político baseado na ideia de cidadania e de seus desdobramentos (direitos humanos). Ou seja, os chineses concebem uma política capaz de transformar a sua sociedade, mas não vinculam este projeto aos interesses particulares dos indivíduos através de mecanismos de representação individualizados, o que reflete em muito, como debatarei mais abaixo, as influências do confucionismo no pensamento social.

Isso, entretanto, não esconde nem soluciona o fato de que a China, ao priorizar a entrada do capitalismo em suas áreas litorâneas, acabou fortalecendo desigualdades socioeconômicas há muito existentes entre a parte oriental, cuja área ocupa 38,6% do território e os habitantes 86,7% da população, e a ocidental, que possui 67,4% do território e 13,3% da população (Haesbaert, 2001, p. 302). O que há no capitalismo de liberdade para os chineses terem seu próprio negócio proporcionou, como um efeito colateral, o aumento de diferenças sociais, o crescimento do desemprego, a abertura para os investimentos estrangeiros e a onda consumista.

Hoje, o chinês de classe média tem três sonhos: casa própria, carro e ensino no exterior para o filho - é uma tradição oriental investir muito na educação da prole. Os dois primeiros sonhos, automóvel e casa, são peças que dão forma a um contexto muito maior de consumo. Há uma noção de hiperconsumo como um “direito natural”. Assim, consumismo declarado não é incompatível com a seriedade acadêmica, uma característica de tantos jovens chineses que alia a tradição oriental de dedicação aos estudos à realidade bem global de um mercado altamente competitivo.

É Rosana Pinheiro Machado (2007, p. 149), na sua etnografia multissituada (São Paulo-Ciudad del Este-China) quem nos chama a atenção para um embate de gerações que destaca a enorme capacidade de poupança dos chineses, característica raramente associada a jovens das sociedades de consumo. Isso porque assiste-se a um “consumismo intenso das novas gerações que vivem na China, [e], em sentido oposto, a condenação do consumo de bens *supérfluos* e a privação individual passam a ser sinais distintivos entre os imigrantes chineses.” (itálico no original)

Aqui, ao mencionar este desnível de compreensão entre os atuais (e jovens) chineses residentes na China e os imigrantes no Brasil desejo, na verdade, ressaltar um importante elemento: a diferença entre os indivíduos que imigraram há 15 ou 20 anos

por motivo de trabalho (e quase sempre é esse o motivo!) e que, no país de destino, têm a poupança como meta, não se identificando, quando retornam à China para rever a família que ficou, com o que a China é atualmente. Isso porque o país que eles deixaram apresentava dificuldades e privações para boa parte da população e que agora tudo mudou. Mas vale dizer que muito dessa transformação que pode surpreender negativamente um imigrado que retorna em visita deve-se aos chineses de ultramar.

Ainda no final dos anos 1990 (Folha de São Paulo, 30/09/1999, p. 13.), por ocasião da comemoração dos 50 anos da Revolução, calculava-se que cerca de “80% dos investimentos externos existentes no país se originam de chineses da diáspora, estimulados por condições propícias ao investimento, como incentivos fiscais e pelo ‘sentimento patriótico’ ”, confirmando o fato de que a rede de chineses de ultramar reinveste maciçamente na China e, embora privilegiando os laços dentro de seu grupo e de sua região, acaba contribuindo para a aceleração da dinâmica globalizadora.

Estes investidores formam, segundo Haesbaerth (2001, p. 218), geralmente clãs familiares que reinvestem em suas províncias de origem, geralmente as províncias costeiras do sul da China, justamente as mais dinâmicas economicamente. Sua rede é mantida não só via laços familiares, mas também religiosos, com associações de ajuda mútua de toda ordem, com “uma surpreendente circulação de informações e de bens”.

A palavra “religiosos” aponta, neste último trecho, para uma outra transformação profunda, não mencionada nas linhas acima: o avanço da religião cristã no território chinês - fato que será detalhadamente discutido no capítulo 2. Por ora, apresento as considerações iniciais do meu campo de pesquisa e dela propriamente dita.

O desdém como interesse

Gosto da afirmação de Oliveira (2006, p. 19) de que “o campo de estudo sobre imigração parece marcado por algumas singularidades: judeus estudam a imigração judaica; descendentes de sírios e de japoneses, por sua vez, estudam os sírios e os japoneses no Brasil”. Assim, haveria, pois, “uma identificação subjetiva do sujeito com seu objeto, já que muitos dos autores descendem dos grupos que estudam.” A empatia com o grupo estudado, as facilidades em abordar os mais velhos do grupo, a diminuição da desconfiança em relação ao entrevistador, tudo isso pode explicar esse fato.

Não aprendi a falar chinês: nem mandarim nem cantonês nem putongua. Não tenho religião. E não simpatizo com nenhuma. Estas confissões, secas, diretas e acima

de tudo francas, estão aqui para dar uma ideia da minha relação com o tema desta tese: chineses evangélicos.

Na origem, meu tema não era esse. Sim, ainda era sobre chineses, mas de pastelarias. Os chineses trabalhadores destes estabelecimentos em geral elaboram *grosso modo* três ou quatro palavras para se comunicarem com os fregueses e todas têm estrita relação com os produtos que negociam: “cani i queijo” – carne e queijo, o pastel; “dos leal”, dois reais, o preço; “flango”... Trabalhadores que não param, que abrem suas “lojas” (ouvi depois esse termo, “loja”¹, repetidas vezes no campo e confesso que meu conceito do que é uma loja quase nunca “cola” com a imagem de uma pastelaria...) cedo e fecham tarde e que têm uma aparência física bem distante dos cânones estéticos que colonizam inescapavelmente nossos gostos.

Depois, com as leituras, percebi que eu reproduzia os mesmos julgamentos sustentados pelas personalidades formadoras da opinião pública no século XIX quanto, naquele contexto, à condenada “feiúra dos chins” (Lesser, 2001), no âmbito da discussão sobre a substituição da mão-de-obra escrava. No meu entender, contrariando aquelas falas, cujos resquícios podem ainda ser encontrados em nosso tempo, esses indivíduos não somente não pareciam perigosos (o “perigo amarelo”) para os empreendedores brasileiros do mesmo ramo, como faziam supor que estariam num eterno desencaixe com os hábitos e a cultura local. Como diz o ditado, a primeira impressão é a que fica. O problema é que, neste caso, as minhas impressões e a minha ignorância eram mais que vizinhas, eram confidentes.

Seja como for, no princípio, eu não estava preocupado com a origem específica daqueles trabalhadores; afinal, a China é um subcontinente. E, com a devida licença, devo dizer que não me preocupava com o fato de eles, os pasteleiros, terem ou não uma religião. Queria entender, e achava que tão somente isso já era material para uma tese original, por que migravam para um país tão distante e diferente do seu, dispostos, ao que tudo vem indicando, a enfrentarem mil dificuldades para ganhar a vida. Isso parecia uma coisa um tanto irracional... Mas era *este* o encanto de tentar compreender estas

¹ Também ouvi no campo que a explicação por trás da mobilidade e da localização dos chineses que chegam para trabalhar em pastelaria se constitui de um cálculo que vislumbra uma estratégia espacial baseada nos contatos pessoais com patrícios, parentes e informantes que indicam os lugares onde “está bom” para o comércio. Assim, como no caso dos palestinos do Chuí, no Rio Grande do Sul, estudados por Jardim (2006), e dos árabes de Foz do Iguaçu e Ciudad del Este, estudados por Rabossi (2007), muitos destes chineses não tinham uma experiência comercial nos seus lugares de origem. Ao ingressarem no Brasil, acionaram uma rede de relações com aqueles já estabelecidos que tinham o comércio como sua atividade central. Para os que chegaram sem capital, o comércio foi uma atividade que abria a possibilidade de um rápido retorno e que permitia perspectivar um caminho para poder acumular e investir em novas possibilidades.

peçoas, suas trajetórias, expectativas, projetos etc. Enfim, tudo o que pudesse esclarecer o porquê de terem abandonado um país que, por mais que não permita muita liberdade, pelo que sabemos neste canto do globo, cresce economicamente a estratosféricas taxas de 8 a 10% ao ano. Ou mais!

Falta, por fim, dizer que eu nem sequer conhecia um chinês nas minhas redes de relações ou percursos sociais e profissionais. Eram completos estranhos para mim. Isso, academicamente falando, era mais um ingrediente na receita para a proposição de um projeto de tese: quais os sentidos da presença chinesa imigrante no Brasil do século XXI, se não eram refugiados de guerras civis ou de catástrofes naturais?

Mudança de curso...

Quando me propus escrever um projeto de pesquisa sobre os imigrantes chineses, focando nos trabalhadores de pastelaria, eu não tinha uma noção clara do tamanho desta imigração. Como não sou frequentador de bazares e das lojas “1,99”, ainda não havia atentado para o fato óbvio do crescimento exponencial de orientais nestes comércios.² É claro, poderiam ser japoneses ou coreanos, que suponho serem os povos com o aspecto fisionômico mais próximo do dos chineses, e também poderiam ser chineses. Mas, de qualquer forma, eu não tinha dado muita atenção para isso.

Suspeito, na verdade, e creio que os leitores concordarão comigo, que nós só nos damos conta de uma mudança dessa natureza quando nos deparamos com um grupo numericamente razoável de pessoas num espaço físico relativamente restrito. E os chineses no Rio de Janeiro não formam comunidades residenciais fechadas; não há chinatowns entre nós.

Então, a grande revelação, pelo menos para mim, foi ler matérias de jornais, um ou outro artigo publicado entre fins dos anos 1990 e os primeiros dois ou três anos dos anos 2000 e, sobretudo, ir à SAARA (Sociedade dos Amigos das Adjacências da Rua da Alfândega), um mercado popular de referência localizado no centro do Rio de Janeiro. Posso dizer que minha perspectiva se transformou profundamente ao perceber quão numerosa e dinâmica é a malha comercial operada por orientais, agora sabidamente chineses, e quanto as ciências sociais das universidades do Rio de Janeiro ainda

² Sobre esta presença, está sendo exibido um longa metragem chamado *Made in China*, do cineasta Estevão Ciavatta. Trata-se de uma comédia sobre como a chegada dos comerciantes chineses afetou a lógica tradicional da distribuição das etnias na SAARA, bem como de suas formas de capitalização através das vendas.

tateavam na pesquisa sobre esta comunidade. Com perdão do trocadilho, isto podia ser academicamente um “negócio da China”.

“A China tem muita confusão. Bom mesmo é trabalhar por conta própria, sem chefe. O Brasil é o melhor lugar que conheço para montar um negócio”

Os primeiros escritos que me caíram às mãos foram matérias de jornal (de uma delas retirei o título deste item, que se trata de uma frase proferida por um comerciante chinês que estava, em 1996, havia 1 ano no Brasil), em especial de jornalismo econômico. O protagonismo da China em assuntos de desenvolvimento e pujança econômica é indubitável, mas essa não era a seara pela qual eu desejava enveredar, pois me interessava mais mexer com algo que falasse da cultura e dos sistemas de pensamento dos chineses aportados aqui.

Mas, mais do que isso, desejava elaborar algo que discutisse a etnicidade, pois, à medida que eu ia me familiarizando com a parca literatura sobre chineses no Rio de Janeiro, ia tomando ciência de que os chineses não são um grupo homogêneo. Sim, claro, nenhum povo o é, a começar por nós brasileiros. Mas nós todos, nessa imensidão de país que temos, falamos o português (estou descontando aqui, entre os realmente nacionais, as sociedades indígenas), já eles não: são mais de 200 dialetos. Ou seja, mais de 200 formas, supostamente, de ser chinês.

Soma-se a isso o fato de que China tem uma geografia deveras recortada no que se refere às possibilidades de se deslocar. Tanto assim que os imigrantes, que ingressam aos borbotões no Brasil, são os que vêm das regiões costeiras, da face mais oriental quando comparada com a posição geográfica do Brasil no globo. Eles literalmente dão a volta ao mundo para chegar até aqui.

Mas, voltando aos jornais, poder-se-ia dizer, quanto aos exemplares sobre os quais depus minha atenção, que havia duas posições diametralmente opostas sobre a ocupação comercial dos chineses no SAARA: os velhos prós e contras.

A posição favorável e até festiva, nem é necessário resgatar, localizava na chegada dos chineses a revitalização do comércio em algumas regiões do centro da cidade do Rio de Janeiro, exatamente em razão do seu protagonismo já destacado em outros lugares do mundo. Essa era, suponho, a opinião dos mais liberais, de maior visão de mercado e, sem dúvida, mais bem informados sobre a trajetória dos chineses nos locais diaspóricos de seu pouso. Os contrários argumentavam tacanhamente, pode-se

dizer, sobre as “invasões bárbaras” e o “perigo amarelo”, clichês desgastados dos que temem a competição, especialmente com um oponente tão diligente e perseverante quanto o oriental.

Quanto a isso, no final dos anos 1990, o próprio embaixador da China no Brasil, Zhang Baoyu, já chamava a atenção (1999, p. 120):

A falta de conhecimentos e as diferenças culturais também dificultam os contatos entre a China e o Brasil. Os chineses enxergam o Brasil como o país do café, do samba e do futebol. E qual a visão brasileira da China? Talvez os brasileiros conheçam ainda menos sobre a China do que nós do Brasil.

Quanto às fontes dessa desinformação, o embaixador Baoyu é taxativo ao situar um “grave problema” (*idem, ibidem*):

Um grave problema encontra-se na mídia brasileira, que reproduz as mesmas ideias da imprensa europeia e norte-americana, transmitindo uma visão distorcida da China. Os nossos dois países deveriam fortalecer o intercâmbio acadêmico, a fim de promover um conhecimento mais aprofundado da China e do Brasil entre os seus cidadãos.

Mas a opinião da autoridade, por correta que possa ser, é a visão oficial, naturalmente interessada em estreitar legitimamente os contatos a fim de produzir riquezas e vantagens de ambos os lados. Na imprensa cotidiana é que as percepções ficavam turvas e não raro ácidas.

Em artigo intitulado “As novas invasões bárbaras”, de 3 de junho de 2006, o jornalista Paulo Guedes, da revista *Época*, escreve (p. 21)

...a valorização do real, embora registre nosso enriquecimento recente, transmite-nos uma terrível ameaça: os indianos e chineses nos informam que a produção de automóveis, produtos têxteis, móveis, calçados e geladeiras poderá ser erradicada do Brasil. Como estiveram os árabes sentados em barris de petróleo em meio à ignorância de suas populações, poderemos nos sentar em toneladas de minérios e matérias-primas, com as mãos sujas de petróleo comemorando a autossuficiência, em meio à ruína da indústria brasileira.(...) As invasões bárbaras lembram o choque cataclísmico produzido pelo mergulho de 3 bilhões de pessoas na atual etapa eurasiática da globalização.

Embora não fique muito claro o que é essa “atual etapa eurasiática da globalização”, o pessimismo sobre a expansão econômica chinesa é anunciado com uma

espécie de flagelo. Tanto que, mais adiante na mesma página, o autor fecha de maneira verborrágica e, como ele mesmo diz, cataclísmica:

O “exército industrial de reserva” da China comunista invade o mundo todo, com “salários de fome”, condenando ao desemprego em massa mercados de trabalho inflexíveis. Na guerra mundial por empregos, a globalização será o algoz da social-democracia.

Na mesma linha de repreensão pública dos chineses, está Gisela Pereira, do *Jornal do Brasil*. Ela escreveu uma reportagem, 10 anos antes, intitulada “A invasão chinesa na Saara”. Nesta, a jornalista proclama que a chegada de um novo concorrente começa a ameaçar o domínio da “aliança forjada pelos tradicionais ocupantes do mercado” (1996, p. 27), os sírios, libaneses, armênios, turcos e judeus.

Tomando partido dessa “tradição”, a jornalista diz que para “confirmar a invasão dos orientais”, basta uma caminhada de dez minutos ao longo de uma das principais ruas da região, a Senhor dos Passos: são “mais de 20 estabelecimentos que escondem um sobrenome chinês” (idem). Destacando também a intensa procura de “orientais” por estabelecimentos para alugar, informação que recebeu de um corretor de imóveis da região, ela não se furta em dizer que em três anos os chineses já haviam se posicionado na terceira colocação no “mapa das etnias da Saara”.

E, como eles, diversos outros jornalistas receberam com elaborações vociferantes como essas os chineses da diáspora. Naturalmente, o primeiro jornalista, como outros, refere-se ao grande capital, mas como eu mesmo confessei linhas acima quanto aos meus próprios preconceitos, ideias desde sempre alojadas no meu imaginário, o comerciante miúdo nada mais era que a amostra grátis dessa dita realidade nefasta que viria em breve se instalar.

Mas as moedas têm dois lados e opiniões favoráveis, às vezes quiméricas, também se faziam ouvir. O próprio presidente da SAARA, justificando a presença dos chineses com a utilização de uma hipérbole, afirma ser a SAARA “o maior shopping a céu aberto no mundo”, a “melhor opção para eles, inclusive os que fugiram do regime comunista”.

As opiniões laudatórias, como a que saiu n’*O Globo*, dão conta de que, das 600 lojas instaladas à época nas 11 ruas da Saara, “cerca de 180 já são de comerciantes chineses, que, na falta de imóveis nas principais vias da região, começam a ocupar áreas [até então] abandonadas, o que vem ajudando a revitalizar esse trecho do Centro”

(16/09/2007, p. 12). Mas as opiniões desencontradas, que nunca se tornaram realidade, também surgiam para reequilibrar a balança das percepções desse novo contingente de migrantes. Assim foi com a proclamação de uma “chinatown carioca” a ser instalada no Centro da cidade (2007, p. 3):

...ideia de transformar parte da Saara em um bairro chinês. O espaço, composto por cinco ruas, já é ocupado por cerca de 15 mil imigrantes ligados ao comércio. Ao todo, existem hoje nas ruas da Saara 150 lojas de chineses. O projeto surgiu a partir da criação da Câmara [Câmara de Comércio e Indústria Brasil-China] e ganhou força após o incêndio, dia 18 [?], quando o prefeito César Maia denunciou a presença de dois grupos de chineses [mafiosos]. Um deles teria provocado o incêndio no ‘camelódromo’ da Rua Uruguaiana.

Vê-se nessa transcrição a importância que já tinha o grupo de chineses imigrantes empreendedores. Na verdade, todas as transcrições expõem o protagonismo a que eu me referi. Faltavam, pois, pesquisas não somente neste espaço de transações monetárias mas em outros, menos visíveis, que fossem de indiscutível valor para a sociabilidade comunitária, a perpetuação dos símbolos e hábitos de sua formação cultural e que também interagisse com a sociedade mais ampla. Aí entram as igrejas e seus fiéis sobre os quais repousam meus interesses acadêmicos.

O nativo na pesquisa: chineses no Rio de Janeiro, igrejas e associações

Os espaços institucionais de sociabilidade que eu pesquisei são formados por quatro igrejas³, uma associação e um centro social. Começando pela associação e pelo centro social, tive pouquíssimo acesso a eles. Quanto ao primeiro, em razão de sua desmobilização e conseqüente funcionamento reduzido. Os próprios chineses com os quais tive contato são unânimes em dizer que não frequentam o Centro Social Chinês e alguns chegam mesmo a se surpreender quando informados que ele não fora fechado, contrariando o que pensavam.

³ Há, porém, no Rio de Janeiro, uma igreja católica, a Paróquia de São Francisco Xavier, no bairro da Tijuca (zona norte da cidade), e uma “paróquia pessoal”, no bairro da Glória (zona sul da cidade), de acordo com entrevista realizada com o pároco Li, sacerdote responsável pela primeira. Vale dizer que, em linhas gerais, há duas possíveis (e livres) interpretações para o desnível entre os adeptos/convertidos do catolicismo e das demais religiões cristãs. São elas: o caráter descentralizado das religiões protestantes (o que lhes dá maior agilidade e mobilidade para fazer o trabalho de evangelização) e a feição não hierárquica e popular (permitindo que pessoas sem profundo treinamento preguem o Evangelho etc.). Tais explicações, que figuram nas justificativas, dentre outros, de padres e pastores com quem conversei informalmente, valem para o caso brasileiro, incluindo-se aí os chineses pesquisados.

O Centro Social Chinês fica bem próximo ao centro da cidade, no bairro da Lapa, mas sua primeira sede ficava em um sobrado na Rua Visconde de Rio Branco, nº 15, no centro. Foi fundado em outubro de 1919 com o nome oficial de Centro Social Chinês do Brasil. Foi a primeira associação do imigrante chinês e lá se reuniam, nos primórdios, cem membros entre amigos e parentes. Naquele momento, muitos imigrantes já eram donos de restaurantes, lavanderias e bazares. As atividades do Centro Social giravam em torno da assistência civil e jurídica, além de encaminhamentos consulares e da defesa de direitos sociais. Também havia a prática de arrecadar dinheiro para ajudar a China.

O Centro era reconhecido pelo governo republicano de Taiwan e fazia celebrações coletivas nas datas comemorativas no calendário chinês, como o dia da República, Ano Novo, dia do Meio Outono, dia do Verão etc.

A Associação Cultural Chinesa fica na Praça da Bandeira, bairro da zona norte da cidade. Fundada em 1984, trata-se de uma muito conhecida associação, que tem, atualmente, mais de 800 associados. O local é uma referência para os imigrantes oriundos da China continental e há quem diga que a Associação é uma organização ligada ao governo de Pequim.

Quanto a essa especulação sobre o tal aparelhamento político-partidário (Partido Comunista), há uma história interessante que foi inclusive parar nas páginas policiais da imprensa do Rio de Janeiro. Em 1971, quando as Nações Unidas expulsaram o regime de Taiwan dos seus organismos e reconheceram, em seu lugar, a República Popular da China, um imigrante de Qingtian, província da China comunista, e alguns outros qingtianeses, todos pró-comunismo, tentaram substituir a bandeira azul da República da China (Taiwan) do Centro Social Chinês pela bandeira vermelha da República Popular da China. O ato causou a reação dos chineses pró-nacionalistas. No final desse episódio, a polícia do Rio de Janeiro foi acionada para impedir as tentativas de trocar a bandeira.

Muito mais ativa e sempre movimentada, a Associação oferece diversas atividades para membros da comunidade e para brasileiros.

Quanto às igrejas, sua descrição se encontra no capítulo 1. Valem, no entanto, algumas palavras sobre as dificuldades da pesquisa. Faço questão de enfatizar aqui a quase exclusividade da discussão sobre chineses da diáspora no campo da economia. Obviamente fala-se da cultura, mas esta vem a reboque e serve, muitas vezes, para confirmar as idiosincrasias do comportamento econômico, como deixo claro ao longo deste trabalho. Coisas como “trabalhadores incansáveis”, “poupadores abnegados”,

“empreendedores natos” mais confirmam o afã chinês pelo lucro do que falam sobre os aspectos culturais. Então, a primeira dificuldade encontrada foi obter bibliografias que discutissem a conversão às religiões cristãs, mormente as evangélicas, em contextos de diáspora.

Na minha pesquisa particular, encontrei, num primeiro momento, as portas abertas. Consegui contatos e fiz observações nas 3 igrejas de que tinha conhecimento (no início, não conhecia a Igreja Cristã Pão da Vida), da mais permeável à mais fechada ao contato externo (de brasileiros).

Posteriormente, duas dessas igrejas – uma delas que eu considerava essencial para a perspectiva da comparação que eu queria realizar, por causa do seu fechamento ao público não chinês -, ou melhor, seus pastores (para ser exato o pastor de uma e o então missionário, hoje pastor, da outra), deixaram de colaborar e este último, da igreja que promoveria a perspectiva da comparação, “proibiu” as minhas visitas à igreja.

Perda sensível para a pesquisa, precisei redirecionar meu foco, sem, entretanto, deixar de utilizar as observações que já tinha acumulado nestes lugares. Apesar de reduzidas quando comparadas às demais observações, elas ainda assim oferecem ricos detalhes.

Uma particularidade da pesquisa é que ela restringiu-se aos finais de semana, sábados e domingos. Mesmo havendo atividades ao longo da semana, o público é errático e rarefeito: os investimentos na vida profissional, pessoal e acadêmica em muito restringem os contatos para além dos cultos (isso fica claro quando se atenta para as respostas que informam ser a sociabilidade praticamente reduzida aos dias de culto e ao espaço da igreja).

Outro elemento que vale adiantar já nesta Introdução é o fato de que as igrejas comportam grupos distintos, não somente de origens geográficas diferentes dentro da China, mas de idiomas, para citar um elemento *interno*, e de interação com os brasileiros. Não digo que haja um *ranking* da qualidade ou intensidade das interações interétnicas, mas sim que variam os interesses na maior ou menor comunicação com os brasileiros. E variam, por exemplo, em razão da atividade profissional: chineses que atuam em pastelarias e comércios de rápido atendimento, por causa mesmo destes contatos fugidios, investem menos na interação, vendo geralmente no brasileiro tão somente um freguês a ser atendido.

Assim, nas igrejas também ocorre essa graduação da intensidade de contato, onde os indivíduos que transitam em ramos profissionais que requerem, em regra,

comunicação e diálogo mais prolongados, abrem-se, como que homologicamente, mais ao outro, nesse caso, ao “nativo”.

O que adiantei como objetivos nos primeiros parágrafos deste item foi-se transformando. Percebi, ao longo do estudo, que havia formas de ser chinês fora da China que, longe de excluírem outras, classificavam-nas de modo aparentemente hierárquico. Essa hierarquia do “ser chinês” no Brasil não passava exatamente pelas distinções geográficas da origem. O problema não é a geografia, mas sim o que poderíamos chamar de *ethos*, esse sim ligado à origem geográfica: para muitos chineses de Taiwan (a designação é em si mesma problemática, como veremos), por exemplo, os cantoneses são atrasados, ignorantes (no sentido da instrução formal escolar) e despreparados tecnicamente, fatores que condicionam o seu tipo de atuação profissional, com extenuantes horas de trabalho e baixo nível técnico.

Esse mecanismo classificatório põe em xeque a noção de comunidade, no sentido espiritual do termo. Há certamente uma comunidade de origem mais ampla, genérica, “a China” como entidade, mas as dissensões nem sempre publicizadas podem ser captadas em pequenos gestos ou expressão de pensamentos.

Paralelamente, refletindo sobre as análises que apostam na etnicidade como cimento que une, num espaço religioso de um contexto diaspórico, visões de mundo, crenças e até pessoas de distintas procedências⁴, argumento que, nos espaços pesquisados, essa situação parece se inverter. Num contexto majoritariamente jovem, que é o das igrejas pesquisadas, vale mais a identificação religiosa que a identidade étnica, já que aquela, a identificação religiosa, recria e redimensiona os laços e vínculos identitários. Quer dizer, a comunhão espiritual entre as gerações mais jovens, que reúnem pessoas vindas pequenas da China ou nascidas aqui, com os membros mais velhos é uma forma de viabilizar, de modo atualizado, a identidade étnica.

Do ponto de vista da minha própria formação, o saldo foi muito bom. Com isso quero dizer que, no processo da pesquisa, foi agradável conviver com pessoas que vivenciam sua fé da forma mais bela, no que tange à comunhão entre os “conterrâneos” e para fora – o que, neste caso, não se estende à “igreja dos cantoneses”, em Nova Iguaçu.

Naturalmente, toda comunidade religiosa compartilha solidariedade, compaixão, amor, entre outros sentimentos nobres, e, nessa obviedade, as comunidades religiosas

⁴ Refiro-me aqui a dois específicos trabalhos: Weber (1984), que tentou elaborar uma teoria geral para o tema, e Valim *et al* (2011), para o caso específico dos coreanos no Rio de Janeiro.

frequentadas não diferem disto em nada – apesar disso, é legítimo considerar a lição de Malinowski (1988, p. 264) quando fala que “a atitude emocional expressa no comportamento e caracterizadora da crença não é um elemento invariável: diverge com os indivíduos e não tem ‘sede’ objetiva”. Porém, para um desde sempre desinteressado espectador da religião como eu, constatar (e dividir) o espírito de doação e de solidariedade transformadoras promove a reavaliação da importância da religião para o entendimento dos indivíduos. Prova disso foram as conversas informais que tive com diversos frequentadores brasileiros. Quando perguntados sobre o porquê de optarem por se ligar a uma igreja etnificada, as respostas e narrativas, tirante as amizades que já cultivavam com chineses ou descendentes, vão invariavelmente na direção desse clima de comunhão e de fé que, para eles, parece apresentar-se de forma mais sentida e sólida.

Esta tese está distribuída em 5 capítulos, além da Introdução e da Conclusão. Seu título pega carona na fala captada na minha interação com um descendente de taiwanês. Em conversa sobre a manutenção, em igrejas paulistanas (Mogi das Cruzes, por exemplo), do mandarim como única língua num culto frequentado por não chineses nem descendentes, o interlocutor disparou, como crítica: “Eles colocam a cultura acima da Bíblia!”

No primeiro capítulo, dividido em 2 partes, esclareço qual é o meu objeto, bem como as particularidades da trajetória da pesquisa. Destaco, na primeira parte, que os sujeitos que pesquiso ainda não figuram entre os imigrantes sobre os quais há um interesse acadêmico considerável e que, quando existente, tal interesse debruça-se sobre as questões relacionadas ao protagonismo comercial e às novas formas e dinâmicas implementadas por estes empreendedores no cenário econômico e financeiro brasileiro e global. Já na segunda parte, além de caracterizar o campo, isto é, as igrejas evangélicas existentes que congregam indivíduos chineses e descendentes, elaboro um breve apanhado de perfis dos mesmos (constante do Anexo III), com um desdobramento em que apresento alguns problemas do campo.

No capítulo 2, também dividido em 2 momentos, perscruto as particularidades da trajetória (filosófico)religiosa da China ao longo dos séculos. Tradicionalmente calcados na tríade confucionismo-taoísmo-budismo, que lhes dá, ainda hoje, e em grande medida, a modelagem das formas e modos de ver o mundo no tocante ao comportamento pessoal e social, os chineses receberam, como muitos outros países da região e do mundo, missionários cristãos durante séculos (com destaque para o período do século XVI ao XIX). Estes missionários introduziram o cristianismo em suas

vertentes católica e protestante, o que ocorreu não sem resistências de setores sociais inteiros, mas tendo por resultado um profundo grau de transformação da organização social do país. Por fim, apresento as aproximações e distanciamentos do caso chinês de três povos migrantes no que tange à religião protestante (e segmentos), a fim de marcar a particularidade da experiência religiosa no contexto imigratório.

A intenção, no capítulo 3, é realizar um apanhado da presença dos chineses imigrantes na história do Brasil, fundamentalmente a partir do século XIX. Estendendo-me até nosso tempo e atualizando o modelo de ingresso e permanência em terras brasileiras, trato das formas de recepção, por alguns setores da vida nacional, dos chineses imigrantes. Eles vinham, num primeiro momento, como alternativa de substituição da mão-de-obra escrava, em vias de findar por causa da abolição negociada. Exemplificando muito brevemente, o capítulo constata que o preconceito e as discriminações de várias naturezas pautaram o relacionamento entre chineses e brasileiros nos períodos imperial e republicano, os mais importantes de nossa formação enquanto nação.

No capítulo 4, passo em revista as orientações temáticas e teórico-conceituais pelas quais optei. Neste capítulo aparecem, ainda, reflexões quanto à situação dos debates sobre a presença chinesa em nossas ciências sociais, seguidas da discussão acerca da diáspora chinesa como lógica estruturante desta presença, o debate sobre a ideia de comunidade e das minorias, o nacionalismo (e seus desdobramentos, como a identidade nacional e étnica) e questões concernentes ao mundo do trabalho e da religião. Finalizo com a descrição das questões e hipóteses que desejo apresentar e analisar no capítulo 5, o qual discute os dados de campo e as interpretações antropológicas tidas como estruturadoras da tese.

No capítulo 5, perscruto os dados de campo, entrelaçando as proposições em grande parte iniciadas na introdução e no capítulo 1, desenvolvendo-as e a outras pertinentes para a compreensão das formas exercitadas da identidade, sociabilidade e hierarquias intracomunitárias. Enfatizando não se tratar o estudo de uma Antropologia da Religião, interpreto as maneiras de que se revestiram os posicionamentos dos sujeitos evangélicos quanto ao “ser chinês” na diáspora, guardadas as particularidades geracionais e o maior ou menor tempo de estada em território brasileiro. A partir de recorrente utilização de passagens do diário de campo, das entrevistas realizadas e de observações analíticas, constato que a sociabilidade é matizada pelo estoque ideológico e as visões de mundo díspares dos sujeitos e grupos (impactados pela herança cultural,

pela atuação profissional e pelo investimento educacional), o que fornece contornos flexíveis à noção de comunidade. Por fim, mostro que a dimensão religiosa é entrecortada por elementos relacionais, posto que paralelos à crença cristã, como a experimentação coletiva da etnicidade e a frequência a espaços de outra religião, conferindo-lhes uma importância que tangencia, ao mesmo tempo, o pertencimento espiritual e o fortalecimento dos laços migratórios e de celebração da “chinesidade”.

Na Conclusão, passo em revista às principais discussões do trabalho. Reapresentando dados constantes dos diversos capítulos, especialmente do capítulo 5, reelaboro, ora pela via da complementação ora do aprofundamento de ideias, passagens consideradas importantes para a compreensão da proposta global da tese. Revendo as questões sobre comunidade e sobre a dualidade dos conceitos de identidade étnica e identificação religiosa ou espiritual, destaco, quanto ao primeiro, seu caráter construído e, sobretudo, fluido, o que lhe permite existir mesmo em situações em que a aplicação do conceito parece inapropriada; nos outros, enfatizo a forma modular com que emerge tanto um quanto outro conceito, de vez que suas inserções na vida associativa dos sujeitos pesquisados é contextual e relativa.

CAPÍTULO 1

Desenhando o cenário: campo e objetivos

O nome China há de, por certo, suscitar noções confusas e de qualquer modo significar muito pouco a 99,99% de nós brasileiros [do século XX], acostumados a associá-lo a um país nebuloso, tão desconhecido e quase tão remoto quanto Marte ou a Lua.

José Roberto Teixeira Leite, *A China no Brasil* (1999)

Objeto e objetivo

Historicamente caracterizado por ser uma nação acolhedora de estrangeiros imigrantes⁵, o Brasil recebe numerosas levadas de indivíduos das mais diversas nacionalidades, com religiões, credos, ideologias e culturas distintas. Nesse sentido, o país permite e possibilita que refaçam suas vidas e não raro estes imigrantes permanecem e concretizam suas esperanças na nova terra.

A bibliografia acerca deste fenômeno é vastíssima, podendo-se seguramente ressaltar sua proeminência em relação aos italianos, alemães e outros povos de origem europeia desde o século XIX, bem como dos japoneses e árabes no século XX. Nas últimas décadas, pode ser percebida a presença dos imigrantes judeus (*via de regra* associada ao comércio) das mais variadas origens e, também, de chineses.

O objeto desta pesquisa são os chineses e seus descendentes radicados no Rio de Janeiro. Estes sujeitos ainda não figuram entre os imigrantes sobre os quais há um interesse acadêmico considerável. Quando existente, tal interesse debruça-se sobre as questões relacionadas ao protagonismo comercial e às novas formas e dinâmicas

⁵ Sobre essa visão acolhedora do Brasil acerca do imigrante, Pereira (2000, p. 9) tem uma reflexão que, a despeito de não nos interessar diretamente, em razão de seu conteúdo polêmico, instiga, contudo, a buscar no contraditório uma explicação alternativa a tal crença. Diz ele: “a alegada receptividade histórica da sociedade brasileira em relação ao ‘outro’ é cientificamente captada como uma triplíce e histórica vocação da sociedade nacional em anular o ‘diferente’ através de múltiplos recursos de pressão e de persuasão que vão desde a coação moral e psicológica até a repressão política e policial. Há, incrustada no modelo pluriétnico brasileiro, uma política de identidade nacional que desestimula e bloqueia eventuais tentativas de preservação de alteridades étnicas ou raciais. A expectativa dessa política, com forte apoio da população, é de que um dia, no futuro, o estrangeiro deva se transformar em nacional: o não-branco (amarelo e negro) deve se metamorfosear em branco... Todos devem ser reduzidos, unicamente, à categoria de brasileiro, sem adjetivações.” Ele sustenta (*idem*, p. 24), haver um “componente assimilacionista do modelo plurirracial brasileiro” que ainda persiste e que se exacerba “face a insistências de alteridades étnicas”.

implementadas por estes empreendedores no cenário econômico e financeiro brasileiro e global.

Chamo de chineses todos aqueles que vieram da China continental (a República Popular da China), com procedência das regiões de Zhejiang (particularmente da cidade de Wenzhou)⁶, Fujian, Guangdong, Guangzhou, Beijing, Henan, Hubei, entre outras, bem como os provenientes de Taiwan, Xangai, Hong Kong, que foram as localidades apuradas na pesquisa de campo. Por descendentes compreendo genericamente as filhas e filhos nascidos em território brasileiro, que podem, eventualmente, como foi por vezes levantado, se autodenominarem chineses ou, com a classificação hifenizada, sino-brasileiros.



Parte significativa dos chineses natos e seus descendentes residentes no Brasil estão profissionalmente relacionados ao comércio de produtos importados (artigos para festas, bazar e correlatos), dado que merece algumas linhas a fim de situar a proposta deste trabalho. Nesse âmbito profissional, os chineses apresentam surpreendente desempenho, fato atestado pela multiplicação das lojas do ramo. Esse sucesso, pode-se

⁶ Nas próprias declarações colhidas entre os respondentes ao questionário que propus, bem como em conversas informais e entrevistas gravadas, os próprios, ao falarem de sua procedência, mencionam indistintamente Zhejiang e Wenzhou, desprezando, provavelmente para meu maior entendimento, o fato de que a primeira é uma província (cuja capital é Hangzhou, também arrolada entre as procedências), da qual a segunda é uma cidade.

dizer, se dá particularmente em função de suas ligações comerciais com os centros produtores da própria China, tal como apresentam algumas pesquisas no universo acadêmico brasileiro (Machado, 2011; Silva, 2008). No mercado popular da Sociedade dos Amigos das Adjacências da Rua da Alfândega, a SAARA, no centro da cidade do Rio de Janeiro, esse ramo faz-se muito presente.

Como argumentam Cunha e Mello (2005, p. 9-10), lá os chineses adquirem, por aluguel ou por compra, pontos comerciais desde há muito estabelecidos pelos comerciantes de outras etnias (particularmente árabes e judeus) para, em seguida, reformá-las e reabri-las com outro tipo de empreendimento. Essa expansão deveu-se, como defendem os autores, ao redimensionamento das práticas de comércio, especialmente através da utilização de formas diferenciadas de financiamento e de valores culturais que contrastam com os estabelecidos localmente; mas deve-se também à disponibilidade de recursos financeiros que lhes dão grande vantagem, ocasionando uma série de rearranjos na tradicional lógica do mercado. Eles formam redes associativas baseadas em parentesco ou afinidade, criando instituições financeiras similares a bancos.

Estas redes conectam-se, por sua vez, a outras redes, multiplicando sua capacidade de financiamento e disponibilidade de mão-de-obra. Há um rígido e respeitado sistema de regras de conduta, onde a cooperação dentro destas redes reduz a competitividade. O objetivo não é necessariamente a eliminação da concorrência, mas possibilitar maior associativismo do que desenvolvimento individual de empresas e grupos, como no capitalismo ocidental.

É possível distinguir, na maior parte dos chineses e seus descendentes no Rio de Janeiro, quatro nichos fundamentais de atuação profissional: as lojas de artigos para festas (as populares “1,99”), o ramo de importação e de exportação (cujo grupo é normalmente restrito, em razão das vultosas somas que necessitam ser movimentadas), as pastelarias e os vendedores ambulantes de pequenas – e, em geral, falsificadas – mercadorias, tais como relógios de pulso, bijuterias etc.

O primeiro e o terceiro nichos são os numericamente mais expressivos. Porém, naturalmente, pelas décadas de imigração já acumuladas, como apresento no capítulo 3, a divisão dos nichos de atuação apresentados é uma forma objetiva e didática de circunscrever os campos profissionais. Ou seja, os descendentes de chineses – e mesmo os chineses que já se encontram há muito aqui e que não atuam

nos ramos especificados – espalham-se por vastas áreas de trabalho no Brasil contemporâneo.

Poderíamos desdobrar longamente este quadro de atuação dos chineses, uma vez que sua participação nas economias mais plurais têm-se consolidado intensivamente como uma peça central no funcionamento das mesmas, conferindo-lhes um protagonismo comercial e financeiro surpreendente, a despeito do caráter oficial de seu regime político, social e ideológico. No tocante ao Brasil, a presença dos imigrantes chineses põe em marcha um entrecruzamento constante de questões como família, identidade étnica, religião, trabalho e nacionalismo, e tais temas são de igual importância para interpretar e compreender as particularidades de sua inserção aqui.

Entretanto, a conversão a uma religião ocidental, sua prática e as conexões que isso cria na sociabilidade cotidiana, dimensões muito pouco debatidas quando se trata desses grupos, também se apresentam como elementos de singular pertinência para uma parte dos imigrantes instalados no Rio de Janeiro. Elas redimensionam qualitativamente a vida de pessoas que ou não possuíam formalmente uma fé religiosa ou praticavam as crenças e filosofias de seus locais de origem.

A “descoberta de Jesus” e o rearranjo das formas e maneiras de ver o mundo influenciado pela experiência religiosa têm, certamente, um forte impacto. Esse impacto pode ser percebido na redefinição das condutas e posturas em outras áreas da vida, como o afã do lucro comercial e o individualismo, características condenadas, quando “exageradas”, nas pregações dos cultos, em favor do enquadramento numa comunidade espiritual.

Apesar do peso incontestável da socialização pelos moldes estruturais da família (tradição, hierarquia etc.) e pelas regras da prática comercial, em seu caráter do trabalho duro e intensivo, enfatizo que têm sido obscurecidos ou esquecidos os outros espaços/mecanismos de produção e manutenção da identidade entre os chineses no Rio de Janeiro. Assim, não me parece relevante discutir as particularidades dos ritos – posto que, no que tange ao formato e ao conteúdo, não deixam muito a desejar em relação à liturgia praticada em igrejas não “eticizadas” –, não se tratando aqui, portanto, de uma investigação sobre a religião, apesar de sua capital importância para dar suporte à discussão, mas de seus frequentadores. Pretendo, assim, investigar como estes espaços de exercício da sociabilidade atuam na construção e na manutenção da identidade étnica

e de como isso se reflete em suas práticas culturais e sociais, hierarquizações e possíveis posturas políticas intracomunitárias.

Trajetória da pesquisa e caracterização do campo

Sempre me intrigou a multiplicação das pastelarias tendo à frente orientais. Interrogava-me sobre como era possível surgirem indivíduos com um parco domínio da língua portuguesa e, do “dia para a noite”, instalarem seus comércios, funcionando com jornadas prolongadas. Surpreendia-me com o comportamento diligente e perseverante, sua pouca disposição em misturar-se aos “não patrícios” (não sabia, num primeiro momento, que se tratavam apenas de cidadãos da China) e com sua aparência frugal (vestimentas simples e aparente ausência de vaidade).

Como cidadão, desejava compreender que mecanismos permitiam a multiplicação exponencial destes imigrantes e de seus negócios. Afinal, eles seriam coreanos, chineses ou japoneses etc.? Ou um pouco de cada? Seriam de uma única proveniência, a China, pondo em ação a identificação bem simplista associada ao chamado “pastel chinês”? Contudo, eu tinha ouvido falar que na China não havia pastel, tal como o conhecemos... As dúvidas apenas cresciam.

Como pesquisador, resolvi que buscaria respostas para essas perguntas iniciais. Desejava entender como isso se ligava ao plano mais amplo da movimentação de pessoas pelo globo, tendo o Brasil como paragem, sobretudo quando estas pessoas arriscam-se a um deslocamento para lugares em muito distintos de suas referências mais fundamentais.

Em minha cidade natal, São Gonçalo, região metropolitana do estado do Rio de Janeiro, essa dúvida era mais angustiante. Apesar da posição de 2º município mais populoso do estado, São Gonçalo é uma cidade periférica e, portanto, não consta como rota financeira privilegiada do Rio de Janeiro. Mesmo assim, estes imigrantes apareciam em maior número a cada dia, comprando antigos comércios e transformando-os caracteristicamente em pastelarias – o que, de resto, ocorre em cidades de todos os portes no Rio de Janeiro.

Decidido a investigar academicamente as questões acima colocadas, consultei informalmente membros da administração municipal, os quais me apontaram que, em termos fiscais (como legalização dos comércios para funcionamento, ação formal inicial

mais comum para a permanência como trabalhadores no país), sua chegada remontaria a não mais que 8 anos. Ou seja, o início da “ocupação” chinesa no município dataria de aproximadamente 2001 ou 2002, tendo por referência meu ingresso no curso de doutorado, em 2010.

Paralelamente, busquei bibliografias para construir uma aproximação inicial, leituras que pudessem associar-se às tímidas observações exploratórias em processo. Foi sem dúvida um impacto desalentador constatar a quase inexistência de trabalhos analisando *especificamente* o assunto que me interessava. Diante disso, optei por empreender o que para mim transformou-se numa “peregrinação”, deslocando-me ou não espacialmente.

Entrei em contato com diversas instituições de âmbito local, regional, nacional e até mesmo transnacional, que julguei poderem prestar-me auxílio, tais como o Clube de Dirigentes Lojistas (CDL), a Junta Comercial do Estado do Rio de Janeiro (JUCERJA), o IBGE (quanto a possíveis pesquisas estatísticas envolvendo dados referentes aos imigrantes chineses), a Câmara de Comércio Brasil-China, o Consulado e a Embaixada da China, órgãos da administração federal (Polícia Federal, Ministério das Relações Exteriores e Ministério da Justiça) e pesquisadores acadêmicos. Para estes últimos, os pesquisadores, enviei inúmeras mensagens eletrônicas: de alguns recebi sugestões e orientações muito produtivas, pelas quais agradei devidamente, de outros sequer recebi respostas, e de outros, apenas “força moral”, desejando sucesso na empreitada... e mais nada.

Num primeiro momento, minha intenção era visitar as pastelarias para conversar com seus proprietários e funcionários. Meu objetivo imaginado era o de investigar os sentidos de seu distanciamento social para com os locais, bem como analisar quais eram as formas de sociabilidade, particularidades étnicas e estratégias de inserção nos contextos em que transitam. Para tanto, pensei em abranger estrategicamente duas grandes regiões no que se refere à distribuição destes comércios: o Centro e Madureira, famoso bairro comercial da zona norte do Rio de Janeiro. Fiz algumas tímidas e mal-sucedidas aproximações: insistia em abordá-los em seu horário e local de trabalho, o que não me trazia nenhum retorno satisfatório. *Via de regra* a reserva, a desconfiança ou até mesmo, creio, o preconceito a mim dirigido, dificultavam em muito o avanço na investigação.

Fato recorrente, os chineses que atendiam no balcão e que, perceptivelmente, dominam apenas de maneira instrumental a língua portuguesa, não estavam interessados em exercitá-la comigo - menos ainda para dar informações, respondendo às perguntas inevitavelmente invasivas, tão caras aos métodos das ciências sociais - procurando, a todo o tempo em que dialogavam entre si, fazê-lo em sua língua natal.

Por pesquisas na *internet* e por informação de alguns pesquisadores que já tinham trabalhado de alguma forma com algum tema ligado ao “continente” China, tomei conhecimento de duas instituições que funcionam como espaços em que se exercita o lazer e a sociabilidade entre chineses e descendentes: o *Centro Social Chinês* e a *Associação Cultural Chinesa*, ambas na cidade do Rio de Janeiro. O primeiro, que visitei apenas uma vez intermediado por uma senhora chinesa, dona de pastelaria, radicada desde a década de 1950 no Brasil, estava, à época, praticamente desativado por conta da pouca mobilização dos taiwaneses, sua composição principal. Já na Associação, um espaço quase exclusivamente chinês (do continente), os poucos não chineses, ou melhor, não orientais, que encontrei, quando das visitas, eram, em geral, amigos dos jovens frequentadores chineses ou mesmo empregados brasileiros dos comerciantes chineses (além dos fregueses do restaurante lá existente). O ensino e a prática da língua, bem como o entretenimento com jogos como ping pong e totó (pebolim ou mesa de boneco), garantiam a presença regular dos mesmos chineses a cada semana.

Nestes espaços encontrei um ambiente diluído – bem menos na Associação -, no sentido de que funcionavam para reuniões esporádicas, de certo modo rarefeitas, não configurando aquilo que eu romanticamente buscava: uma comunhão identitária que se impusesse prática e discursivamente, que se apresentasse de forma orgânica. Havia uma diluição em vários espaços e em grupos estanques, com indivíduos realizando atividades pelas quais mais se interessassem, que chegavam e saíam em momentos diferentes. Eu sentia que, apesar da importância daquele espaço, não era ele que me daria respostas seguras para as indagações sobre como estes imigrantes se mantêm organicamente em uma terra que, para a maioria, não era a sua.

Além disso, eu já havia percebido no campo que os chineses perfaziam muito mais uma categoria sociológica do que uma realidade tratável empiricamente. Isso porque, concretamente, os chineses que vieram/vêm para o Brasil são oriundos tanto da China continental (Guangdong, por exemplo) quanto das “províncias rebeldes” (que é o

caso de Taiwan) e, portanto, desqualifica-se automaticamente uma tentativa de essencialização.

No que tange ainda à Associação, descobri que a parte mais significativa dos frequentadores vêm da China comunista, sendo aparentemente restritos os contatos com os taiwaneses (como veremos, um grande grupo de imigrantes) em seu interior. Nesta, que pouco visitei, não consegui nenhum contato substantivo, bem como não efetuei nenhuma entrevista.

Apesar de ter feito contato e entrevistado dois imigrantes idosos (respectivamente 94 e 68 anos), pai e filha, que estavam no Brasil há décadas, percebi logo que minha aproximação com alguns chineses não garantia minha aceitação por outros. Existe, sem dúvida, a confiança em alguém que é indicado por um “patrício” (termo que ouvi no campo), porém, mais forte ainda, existe uma auto-preservação com quase todo e qualquer estrangeiro com quem não haja ligações profissionais ou pessoais de alguma duração já estabelecida. Essa situação foi se agudizando, tornando-se um poderoso obstáculo para a continuidade dos estudos (para ser franco, contava ingenuamente com uma interlocução em português, imaginando informantes que dominassem suficientemente o idioma, já que eu não dispunha de tempo e de condições materiais para aprender seus falares nativos).

Nessas idas e vindas, soube da existência de um templo religioso num bairro do Rio de Janeiro, onde chineses e descendentes de distintas, supostamente, procedências, se reuniam, fosse pela conversão ou somente por simpatia à religião... evangélica. Tratava-se, pois, de uma igreja evangélica chinesa. Eu tinha informações do caráter restritivo que o Estado comunista chinês impunha às igrejas ocidentais, católicas ou protestantes, o que não ocorria em Taiwan, onde havia liberdade de culto. Confesso que inicialmente desconfiei da “dica” recebida, pois nunca tinha ouvido falar em tal congregação.

Comecei a visitar a igreja, identificando-me como alguém interessado nas formas de associação dos chineses e descendentes no Brasil. Objetivo reconhecidamente genérico, ainda não tinha uma clara ideia do que desejava, mas intuía que o “achado” era valioso. À medida que me inseria no campo, fui informado por fiéis dali a respeito de uma outra igreja evangélica chinesa na cidade do Rio de Janeiro, mais fechada, frequentada quase unicamente por chineses, realidade distinta da primeira, mais antiga e permeável aos não chineses. A partir daí, soube de mais uma, no município de Nova

Iguaçu. Lá, ao contrário das duas primeiras, que possuíam sede própria, os cultos eram realizados em uma sala alugada da Primeira Igreja Batista de Nova Iguaçu (PIBNI), apenas em cantonês e para um público de chineses e descendentes daquela região da China. Por fim, descobri uma quarta igreja - e pelo que sei última -, também na cidade do Rio de Janeiro, que como a segunda mencionada e, inclusive, assemelhando-se a ela em estrutura e público atingido, surgiu por uma dissidência da primeira delas.

Portanto, havia três modelos de “igrejas cristãs evangélicas chinesas”: uma mais antiga, menos “tradicional” e mais historicamente permeável, duas outras fisicamente mais estruturadas, com grau de permeabilidade variável quanto a não chineses de uma para outra, e a última, em fase de organização (compra de uma sede própria para seus cultos, fidelização de frequentadores etc.), conservando os “valores tradicionais”, como o culto no idioma regional. Assim, não somente há três modelos de igrejas, como também três trajetórias distintas – que ora se ligavam ora se afastavam – e três formas particularizadas de manutenção identitária.

Desenhado, em linhas gerais, este cenário, tornam-se necessários dois oportunos esclarecimentos:

1º) diferentemente dos estudos sobre chineses da diáspora acima mencionados, mas não necessariamente em oposição a eles, como terei a oportunidade de demonstrar, meu interesse fundamental não está nos aspectos e desdobramentos essencialmente econômicos, de forma a destacar seu protagonismo neste campo, que se articulam para inserir estes sujeitos na macroestrutura das trocas internacionais. Distintamente desta tendência, meu olhar repousa no relacionamento e nas negociações que existem entre os chineses e descendentes das mencionadas igrejas, que os fazem forjar distintos modos de identidade e investimento comunitário e religioso.

2º) a religião evangélica e as igrejas propriamente ditas são espaços privilegiados de construção das práticas e dos discursos dos sujeitos em análise.

A weekend ethnography

Como o título já prenuncia, a parte da observação de campo nas igrejas resumiu-se aos fins de semana. Em razão, como adiantei na Introdução, das tarefas profissionais e familiares dos sujeitos, sua participação ampliada nas atividades das igrejas fica prejudicada. As sessões nos dias de semana contavam com poucos frequentadores e têm formatos muito específicos, onde a interação mais enriquecida fica inviabilizada.

Nos encontros, não raro eu era confundido com jornalista por um ou por outro (até já ouvi que me visto como um...). Apesar de transitar no espaço da igreja, assistir aos cultos e conversar com as pessoas mais variadas, muitos dos que não tinham se apercebido da minha presença em cultos anteriores, acabavam vencendo a timidez e me perguntavam sobre isso. Ou seja, estar entre os fiéis chineses sem ser um “crente”, um convidado e muito menos ser chinês me joga automaticamente para o lugar de alguém que deseja fazer uma reportagem, já que o bloco de notas e o gravador (este por vezes evidenciado acidentalmente) são classificados como os símbolos desse tipo de interessado.

Aliás, no campo, em geral eu me identificava antes como professor. Inclusive, o fato de ser professor do tradicional Colégio Pedro II muitas vezes era motivo de congratulações: diversos fiéis haviam sido alunos do Colégio e minha identificação ativava-lhes saudosas memórias sobre o tempo da escola. Era um paradoxo: das vezes em que eu me identifiquei como estudante de pós-graduação e especificamente de Antropologia, nada informei aos interlocutores; mas ser professor do Pedro II sempre causava um comentário elogioso e até perguntas sobre como fazer para que o(a) filho(a) estudasse lá!

Mas toda regra tem exceção. Na igreja de Nova Iguaçu, referenciada no campo como “igreja dos cantoneses” pelos frequentadores das outras igrejas, nem uma nem outra forma de apresentação me rendia facilidades. Os frequentadores cantoneses aparentemente não somente não estão “por dentro” ou interessados nesta informação como em geral não era de seu interesse minha pesquisa. O que importava é que eu não fosse repórter.

Mas, nesse caso, creio que outra explicação também é cabível: são imigrantes para quem o campo da educação, ou melhor, da formação escolar ou acadêmica, não possui um peso tão incontestante quanto para os outros imigrantes (em regra de outra procedência geográfica). Aliás, melhorando: são pessoas que reconhecem discursivamente esta importância, mas cuja imersão no mundo do trabalho é de tal ordem que as outras coisas, por importantes que sejam, ficam secundarizadas. E também porque, no caso específico da menção ao Colégio Pedro II e não ao sistema de educação como um todo, não há um *campus* no município, e como eles saem pouco do município não têm contato (visual e físico) com a instituição. Mas o desconhecimento, adicionando outra variável explicativa, pode ser igualmente justificado para muitos pelo

tempo de presença no Brasil, posto que este grupo de chineses tem chegado em levadas migratórias contínuas para o Brasil, sendo ainda uma imigração em processo.

É claro que, às vezes, não só nesta como nas outras igrejas, surgia aquela pergunta que todo pesquisador mais ou menos já espera: “mas esse seu estudo é pra quê?” Respondia que era para entender melhor como se organiza a comunidade. Na maior parte das vezes essa resposta satisfazia a quem perguntava. Mas em duas ocasiões veio aquela pergunta que boa parte dos antropólogos ou não sabem ao certo como responder ou a respondem sem a convicção de estarem sendo totalmente honestos, tanto com eles quanto com seus interlocutores: “Mas essa sua pesquisa vai ajudar a gente em quê?!”

Desde que ingressei no campo essa era uma preocupação pontual, mas nunca cheguei a propor qualquer contrapartida aos pesquisados. Até porque o que eu tinha de mais substancial para oferecer como moeda de troca era ensinar português, porém na única igreja em que isso era realmente necessário, como descrevo na caracterização das igrejas, já havia uma missióloga prestando esse atendimento.

Aliás, este dado é digno de menção. Conheci outras 2 professoras evangélicas (ambas da religião batista) que dão aulas de português aos imigrantes chineses da Igreja Evangélica Chinesa, que estão há pouco tempo no Brasil ou que são recém-chegados. Uma delas é graduanda do curso de Serviço Social e se encontra na fase da elaboração de monografia. A fim de conjugar as necessidades dela e dos chineses, ela resolveu se oferecer para este trabalho, pois seu tema é a migração chinesa para o Brasil.

Duas das três professoras são voluntárias, isto é, não percebem remuneração de nenhuma natureza, e, no caso da missióloga da “igreja dos cantoneses”, que é remunerada, essa assistência vem desde 2010. As aulas destas professoras socializam, como consequência, os chineses nas particularidades do cotidiano. Há outros professores voluntários que trabalham com chineses não cristãos, e, segundo eles, apesar de não ser o objetivo precípua, aproveitam para também evangelizar e conquistar fiéis por intermédio das conversões. Falarei mais sobre eles no capítulo 5.

De qualquer modo, a missióloga comenta que os anos de trabalho junto aos cantoneses não têm sido, ainda assim, suficientes para romper algumas resistências – que ela classifica como culturais – do grupo. Ela não é chamada a participar, por exemplo, dos círculos de convivência deles fora do espaço da igreja, nem de festas e celebrações privadas.

Outra passagem importante nestas notas iniciais do capítulo é que ao responder, quando perguntado, aos interlocutores ou entrevistados que eu não tenho religião, surpreendi-me pelo fato de não ser tratado com uma “ponta” de indiferença, o que francamente vislumbrava como possibilidade. Ao contrário, nada mudava na conversa, a não ser o fato, também já esperado, de receber “sugestionamentos” e convites para me tornar cristão. Na lógica tradicional da religião, a ideia - pode-se dizer obrigação - de evangelizar o maior número possível de pessoas faz com que não se poupem esforços para atingir os mais diferentes sujeitos, nas mais diferentes situações. Inclusive a situação de uma pesquisa...

Por fim, tenho que registrar ter conhecido uma missionária argentina que já trabalhou em 11 países (o Brasil é o 12º) com muçulmanos, desenvolvendo especialmente ações contra o tráfico humano (crianças traficadas em caráter internacional, bem como mulheres enganadas com promessas de empregos rentáveis no exterior que são obrigadas a se prostituírem), mas que aceitou o desafio de assistir aos chineses.

Ela coordena o grupo de evangelizadores – entre estes, todos os professores citados - que atua em vários bairros do Rio de Janeiro, tanto nas igrejas chinesas já estabelecidas (as que fazem parte do meu estudo), como nas que cedem espaço para as aulas com chineses de pastelarias do bairro de Campo Grande, zona oeste da cidade do Rio de Janeiro, e adjacências. A missionária pertence à Junta de Missões Nacionais, um órgão que evangeliza mundo afora, e intermediou a entrada das professoras nas igrejas.

Digo que tenho que registrar tê-la encontrado na pesquisa porque no dia em que nos conhecemos pessoalmente (antes trocávamos e-mails apenas) ela me deu uma “bronca”. Segundo ela, eu não fui habilidoso em me manter na igreja dos cantoneses, após a “proibição” do então missionário de lá. Ela, pedagoga por formação mas entusiasta da antropologia e que já trabalhou com antropólogos em Burkina Faso, ficou entusiasmada ao saber que um antropólogo (eu) pesquisava lá, já que ela classifica o grupo como fechado demais e um estudo, no entendimento dela, para além da crença numa religião, poderia trazer benefícios ao próprio grupo.

Ela me forneceu informações importantes sobre o grupo, algumas até delicadas, que me ajudaram a compreender certas dinâmicas do mesmo. Mesmo ela afirma ter dificuldades em propor algumas coisas ao pastor que lidera a igreja. Mas diz que, diferentemente de nós pesquisadores, “bate de frente” com ele, fazendo-o entender que

“eles estão no Brasil e ninguém pediu para que eles viessem pra cá”. Então, eles “têm que se abrir mais!”

A propósito da minha “exclusão” da igreja, a coisa deu-se da seguinte forma. Eu já fazia campo nesta igreja, porém precisei me afastar por um tempo, em razão de dinâmicas profissionais e familiares que se incompatibilizaram com o trabalho antropológico. Neste período de visitas, os frequentadores me conheciam, falavam comigo (mesmo que de forma reservada) e o ainda missionário até me concedeu uma entrevista. Porém, no meu retorno ao campo em 2014, este missionário tinha ido à China fazia meses e o atual responsável pela igreja autorizou minha reentrada, tendo, segundo ele, comunicado ao missionário. Surpreendeu-me, semanas após esta reentrada, receber um e-mail (que depois soube ter sido redigido, a pedido, pela professora da igreja; ela própria me contou...) “pedindo” que eu não fosse mais à igreja. Tentei argumentar, como segue abaixo, mas em vão.

Em 21/02/2014

Olá, missionário Dany!

Aqui é o Marcelo e o Isaac me disse que já te falou sobre o meu interesse em continuar uma pesquisa que precisei interromper.

Gostaria de conversar com o senhor sobre a igreja, a cultura etc.

Meu telefone é (21) xxxxx-xxxx.

Estarei na igreja este fim de semana, como estive nas últimas duas semanas.

Aguardo resposta.

Abs.,

Marcelo.

Em 22/02/2014

Boa tarde!!

Nos entendemos sua situação, mas não temos confiança, pois estamos pensando na segurança dos membros da igreja. Pedimos perdão por não contribuir com sua pesquisa e ao mesmo tempo agradecemos.

Att,

Dany

发自我的 iPhone

Em 22/02/2014

Olá, Dany! Muito obrigado pela resposta e pela sinceridade.

Compreendo perfeitamente a questão da confiança e da segurança. Provavelmente eu mesmo não pensaria tão diferente...

Entretanto, eu gostaria de ter uma oportunidade de poder expor meus objetivos, como já fiz antes. Na mensagem inicial faltou dizer, para ser breve, que tenho visitado as outras duas igrejas frequentadas por cidadãos chineses, a Vida em Abundância, no Engenho Novo, do pastor Liu; a Pão da Vida, na Tijuca, do pastor Joba. Nelas, fiz ótimos contatos com todos, tanto os chineses como os próprios brasileiros. Não tenho frequentado a Igreja Evangélica Chinesa, de Vila Isabel, porque os horários acabam coincidindo e tenho que fazer opções.

Deste modo, peço, por favor, a gentileza de consultar uma destas pessoas para pegar referências a meu respeito. É muito importante para mim saber sobre a trajetória de sua igreja (por ela ser a única do Rio de Janeiro a manter-se culturalmente integrada), assim como conhecer a cultura chinesa pelos próprios chineses.

Sem querer ser incômodo, apesar da insistência, mas acreditando numa reconsideração, agradeço mais uma vez sua atenção.

Att.,

Marcelo Araujo (doutorando em Antropologia/Universidade Federal Fluminense)

Em 22/02/2014

Boa tarde

Nos não temos como abrir exceções, pois pensamos na segurança dos membros. Recomendamos que pesquise na internet sobre nossa cultura ou procure a ufrj. Este mês eles estão oferecendo curso sobre cultura Chinesa. Nos desculpe e peço que não insista. Se insistir, não vou responder. E peço que não venha mais a igreja.

Dany

发自我的 iPhone

Deixarei estrategicamente para tecer considerações sobre essa ocorrência no capítulo 5. Por ora, chamo a atenção para o uso da palavra “segurança”, que aparece duas vezes, e da palavra “confiança”, esta aparecendo uma.

Sobre as igrejas

Todo grupo de imigrantes tem seus locais de exercício e manutenção de identidade e pertencimento. Como já adiantei, minha pesquisa de campo se concentrou, num primeiro momento, em três das quatro igrejas existentes no Rio de Janeiro e região metropolitana, já que perfazem os três tipos ou modelos identificados de igrejas “eticizadas”. Porém, para efeito de operacionalização da investigação, centrei minhas atenções e observações em duas das igrejas, considerando que elas reúnem um número demasiado alto de frequentadores para dar conta, já que os cultos e períodos de reunião acontecem coincidentemente no mesmo horário, como ficará claro nas descrições dos espaços feitas mais abaixo. Por outro lado, outra razão, que debatarei mais detidamente no decorrer deste texto, foi a “proibição”, pelo pastor, das minhas visitas à igreja de Nova Iguaçu, tendo ele se utilizado do argumento de elas se constituírem numa ameaça à “segurança dos membros da igreja”.

Este tópico efetua uma descrição dos espaços de pesquisa e a ordem aqui utilizada é a da antiguidade, isto é, pelo momento de fundação de cada templo: a igreja situada no bairro do Engenho Novo, depois a que fica na Tijuca (ambas na cidade do Rio de Janeiro) e, por último, a igreja de Nova Iguaçu.

Antes, entretanto, alguns dados julgados pertinentes.

Essas igrejas são ainda, por assim dizer, invisíveis, no que tange aos levantamentos ou estudos sobre seus frequentadores, na cena carioca e fluminense. Tanto assim que busquei incessantemente por estatísticas que qualificassem em números a presença destes chineses no Rio de Janeiro num sentido amplo (isto é, quantos imigrantes se encontram no Estado) e, mais particularmente, quantos deles professam a religião cristã nas suas distintas variações. Busca sem sucesso.

De qualquer modo, acredito ser cabível a apresentação de cifras que envolvem os sujeitos e suas crenças. A questão dos números inexistentes é tão desconcertante que nas pesquisas acessíveis – no caso, as do IBGE, pela sua aceitação como orientação nacional – a categoria chinês não é utilizada, o que dificulta a mensuração.

De acordo com o documento “Características Gerais da População, Religião e Pessoas com Deficiência”, em especial a lâmina “Proporção de pessoas por grupos de

religião - Brasil 1991/2010”, publicado em 29/06/2012⁷, o número total de evangélicos (incluindo pentecostais e neopentecostais) no Brasil é de 22,1% da população. Sem os pentecostais, que é o dado que mais nos interessa (uma vez que nenhuma das igrejas acompanhadas se autodenomina pentecostal), é de 8,8%. Não há um dado para o Rio de Janeiro nesta pesquisa, mas sim para a região Sudeste: 6,3% se declaram evangélicos não pentecostais.

Explorando mais o documento, encontrei um problema para os fins que eu almejava. Nele, o IBGE usa, para o item “Cor ou raça”, o conceito-índice “Categorias raciais”, o que vem fazendo desde o Censo Demográfico de 1940. Nos Censos de 1991, 2000 e 2010 as categorias raciais de base foram, na ordem, branca, preta, parda, amarela e indígena. Porém, em todas as lâminas apresentadas, as análises levam em consideração apenas as três primeiras – a saber, branca, preta, parda -, impossibilitando, portanto, a avaliação quanto à categoria racial Amarela, que, por suposição, abrangeiria os chineses imigrantes.

Tornou-se, pois, difícil converter os dados genéricos em interpretações específicas sobre o número de evangélicos amarelos no Rio de Janeiro, a fim de perceber uma leitura oficial dos frequentadores chineses de todos os templos desta religião no Estado.

Seja como for, os dados do censo apresentam, para o Brasil, mais de dois milhões e cem mil que se declaram “amarelos” (Tabela 1489, Censo 2010), estando o Rio de Janeiro, no tocante à população residente de cor ou raça amarela, com 39.274 que seguem religiões evangélicas. O dado é desdobrado e alcança variáveis como “População residente, cor ou raça amarela, [de] religiões evangélicas”, “População residente, cor ou raça amarela, [de] religiões evangélicas de Missão”, “População residente, cor ou raça amarela, [de] religião evangélica não determinada”, além do ramo pentecostal.

Contudo, para o que nos interessa aqui, o dado global já é satisfatório. Isso porque, apesar do número razoável (39.274) de fiéis evangélicos da “cor ou raça amarela”, os pouco mais de 250 indivíduos que frequentam as igrejas reconhecidas pelos próprios religiosos como “chinesas” posicionam-se muito aquém dos quase quarenta mil evangélicos da pesquisa do IBGE. Isso faz supor, obviamente, que estes

7

Disponível em www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/censo2010/caracteristicas_religiao_deficiencia/default_caracteristicas_religiao_deficiencia.shtm. Acessado em 26/06/2013.

aproximadamente 250 chineses e descendentes já estão computados no contingente do Censo, sem, entretanto, a devida discriminação, que situaria suas particularidades nacionais e étnicas, perdidas no simplificador conceito de “cor ou raça amarela”.

Igreja Cristã Vida em Abundância (antiga Igreja Cristã Chinesa do Rio de Janeiro)

Sua história confunde-se com a chegada de engenheiros taiwaneses contratados pelo governo brasileiro na esteira do denominado “milagre econômico” dos anos 1970. Como já seguiam a fé cristã no seu país, estes engenheiros, em razão da língua, não tiveram a possibilidade de frequentar os cultos das igrejas brasileiras mais antigas.

Fundada em 1970, as reuniões periódicas funcionavam na casa de um missionário, pastor Tong, originário de Cingapura, mas que tinha vivido em Taiwan por um bom tempo. Ele veio para o Brasil a fim de liderar a futura igreja.

Inicialmente, Tong instalou-se na cidade de São Paulo, aos cuidados de seu amigo, o pastor Wu. Lá havia, desde há muito tempo, igrejas frequentadas por taiwaneses, mas como o foco do missionário eram aqueles que se encontravam no Rio de Janeiro, ele declinou do convite para permanecer naquela cidade.

Passado um tempo, os fiéis começaram a ocupar uma sala cedida pela Igreja Presbiteriana de Botafogo, no Rio de Janeiro. Com o número de frequentadores aumentado, adquiriram um espaço no bairro do Catumbi, região central da cidade do Rio de Janeiro. Porém, em razão da violência do local, mudaram-se para o endereço que hoje ocupam.

Em fins de 1970 e inícios dos anos 1980, o Brasil passava por uma grave crise econômica e muitos fiéis, profissionais de engenharia e agora também de outras áreas, migraram para os Estados Unidos em busca de melhores oportunidades. O pastor Tong, por sua vez, mudou-se para o Canadá, onde tinha família (mas deve-se lembrar que, desde o século XIX, Taiwan recebia muitos missionários canadenses e ingleses, havendo ainda hoje uma sólida rede de contatos no âmbito religioso entre canadenses, por exemplo, e taiwaneses).⁸ Com a saída do pastor Tong, a igreja ficou sem liderança espiritual de 1980 até 1984, quando assume o pastor Ye. Este fica até 1987, também vai

⁸ Em entrevista, o pastor Liu informa que o fundador pastor Tong, falecido em 2012, voltou à igreja para a cerimônia de comemoração dos 40 anos dela. Liu argumenta que o aniversário de número 40 é importante, pois tem uma simbologia bíblica. Diz ele: “A igreja completou um ciclo. Na Bíblia este número tem muitas referências: Jesus, após se batizar, ficou 40 dias no deserto. Choveu 40 dias e 40 noites no dilúvio, Moisés ficou 40 dias no Monte Sinai...”. Acrescento a isso o fato de que na Bíblia uma geração durava um ciclo de Vênus, ou seja, 40 anos atuais, e talvez essa duração da igreja, associada à ideia de geração, seja tão marcadamente importante.

embora (não se sabe ao certo se para os Estados Unidos ou para o Canadá) e a igreja volta a ficar alguns meses sem liderança até que chega, em 1988, o atual pastor, Liu – ele, que é taiwanês, já era pastor em seu país natal.

Na segunda metade dos anos 1980 (já instalada na atual sede, no bairro do Engenho Novo) e ao longo de toda a década de 1990, entraram no Brasil muitos chineses do continente (de Zhejiang e Guangdong). Deste modo, a fim de terem contato com outros chineses, muitos deles se aproximaram da igreja, tornando-se frequentadores assíduos. Nesta época, a igreja contava com cerca de 110 frequentadores, sendo apenas 1/3 de taiwaneses, em razão de sua redução brusca pela (r)emigração. Todos os demais eram chineses continentais, o que, mais adiante, promoverá, segundo informantes, um “racha” na comunidade.

Ao longo dos anos houve um sensível decréscimo do número de frequentadores, que hoje gira em torno de 40 pessoas, entre brasileiros e chineses/descendentes. Atualmente, não há mais chineses continentais na igreja e os taiwaneses que restaram são em número diminuto e cada vez mais composto por jovens de 2ª e até de 3ª geração. Este grupo, que veio em criança da China (e já esqueceu o idioma ou que só o compreende, mas não lê nem escreve, por causa da comunicação com os pais ou parentes mais velhos, como ocorre com diversos outros grupos migrantes), é quem dinamiza os eventos internos e está, em regra, plenamente inserido na realidade sociocultural brasileira.

Quanto ao espaço, a igreja e a residência do pastor e de sua esposa são contíguas. Como é uma edificação espaçosa, algumas atividades dos jovens se dão no interior da casa (pequenos grupos de oração, bate-papos informais, projeção de filmes, oficinas improvisadas para trabalhar materiais de enfeites, como recortes, pinturas etc.). Ao lado, há um estacionamento para cerca de 15 veículos pequenos.

A disposição da igreja é modesta: um salão em “L”, onde se distribuem as aproximadamente 40 cadeiras de plástico, um pequeno tablado (cerca de 3,0 x 2,0) e um pequeno púlpito de acrílico. Completam o cenário um “recuo” onde ficam os instrumentos musicais da banda e as estantes para as partituras musicais. Há um aparelho (datashow) de onde se projetam ora as letras de louvores em português para o acompanhamento dos presentes, ora a tradução dos louvores do português para o mandarim. Na parte de trás, ao lado da porta de entrada, há outro tablado, menor, com os equipamentos de controle de som, operados por um dos fiéis.



Imagem 1: vista externa da Igreja Cristã Vida em Abundância. Foto do autor.



Imagem 2: culto dominical da Igreja Cristã Vida em Abundância. Foto do autor.

Quanto ao funcionamento das atividades da igreja, há uma programação propriamente religiosa que, embora não fixa, assemelha-se às de quaisquer outros templos. Porém, começando pelos fins de semana, onde há maior número de frequentadores, tem-se, aos sábados, de 13:30 às 15:30h e de 15:30 às 17h, as aulas de chinês, onde se ensina a versão ocidental do mandarim, o putongua. São duas turmas, com um total de 20 alunos, dos 15 aos 40 anos de idade. O primeiro horário é da classe de iniciantes (por isso a duração é maior); o outro, de avançados. As aulas são ministradas pela esposa do pastor.

Um informante me contou que antes tais aulas se restringiam aos jovens da 2ª geração, dado seu desconhecimento total ou parcial da língua (escrita e leitura, já que a conversação era, por vezes, exercitada dentro de casa), mas foram posteriormente abertas à comunidade. Conta também que, apesar de não haver idade mínima, são muito comuns as desistências já no telefonema de solicitação de informações: “quando dizemos ao candidato que cobramos esforço, persistência, dedicação, perseverança e que ele não vai sair falando e escrevendo no mesmo ano, ele desanima...”. É cobrada uma mensalidade de R\$ 100,00, claramente fora dos padrões mais “comerciais”, cujo valor gira em torno de R\$ 400,00. O informante assegura que esta é a mais antiga escola de chinês do Rio, datando dos anos 1980.

Por volta das 16h acontece a passagem de som para o “culto jovem”, que começa às 18:30h,; ele tem, costumeiramente, cerca de 20 a 25 frequentadores. Este não é o nome oficial, mas como a preponderância da frequência é de jovens (explica-se que é por causa do maior tempo disponível destes em relação aos mais velhos que ainda estão no trabalho), o mesmo popularizou-se. Este culto é completamente ministrado em

português pelo presbítero. Este é o líder do grupo jovem, tem 40 anos e é casado com a filha mais velha do pastor, que é também presbítera. Eles têm um casal de filhos, de, respectivamente, 6 e 3 anos de idade, e são profissionais da área de representação comercial.

O culto dura cerca de 90 minutos e, apesar de ser dirigido ao público “jovem”, inclui regularmente adultos. Entre eles, o pastor e sua esposa, que contam com a tradução simultânea de uma de suas filhas. Terminado o culto, é comum os jovens ficarem conversando por algum tempo, após o que vão para suas casas. Um dado interessante é que, quando questionados sobre o que fazem após o culto, respondem que “nada” ou, quando fazem algo, ainda é com os amigos que frequentam a igreja. Isso pode ser explicado, pelo menos para alguns deles, pelo fato de residirem longe dali, como no município de Duque de Caxias, por exemplo, o que dificulta o retorno para suas casas, por não terem automóvel e estarem sós.

Aos domingos, o culto se inicia às 10h e termina pouco depois do meio-dia. É chamado de Culto da Família, por razões óbvias. Neste dia registra-se a máxima presença de religiosos. O culto se inicia com os louvores, em português, após os quais segue-se o testemunho, que geralmente é de um jovem. Este fala sobre a sua vida pessoal, sobre como são “tocados” por Deus em suas escolhas e sobre as expectativas pessoais e profissionais que esperam concretizar. Não chineses também podem testemunhar e as duas moças que vi fazendo isso eram namoradas de rapazes chineses ou descendentes.

O testemunho tem uma evidente função pedagógica, pois ao mesmo tempo compartilham-se experiências ou realizações e também oferta-se um ensinamento aos demais sobre a importância da fé. Estes testemunhos são agendados, de forma a se saber quem será o próximo a falar. Ao fim do testemunho é hora de os pequeninos e pequeninas que frequentam a Escola Bíblica Dominical retirarem-se para outro espaço onde ocorrem as sessões de evangelização.

Entramos, nesse momento, na última parte do culto, onde o pastor ministra a palavra em taiwanês com tradução simultânea da presbítera, ou, em caso, da ausência desta de sua irmã; se esta também estiver ausente, algum membro que domine a língua toma esse lugar. Há, nesse dia, mais louvores e mais música que no dia anterior. Afora o idioma, bem como os louvores projetados na parede com tradução e alguns dizeres aqui e acolá, todo o culto se assemelha, como já adiantei, a qualquer outro.

No primeiro domingo de cada mês é servido a todos, inclusive ao pesquisador,

um almoço. Nele, misturam-se pratos cotidianos da culinária ocidental (arroz, feijão, farofa etc.) com iguarias chinesas (sopa de feijão verde doce e virado de repolho e broto de arroz). Destas últimas, os chineses mais idosos se servem em geral mais de uma vez. Após o almoço, se não há reunião interna, as pessoas seguem para suas casas, retornando no fim de semana seguinte. Como disse acima, há pessoas que têm, como em qualquer outra igreja, apenas o hábito de frequentarem os cultos, não participando de mais nenhuma outra atividade regular.

Neste culto de domingo, há um programa bilíngue impresso que é entregue aos fiéis (Anexo I). Os últimos programas, de 2014, têm destaque, mais do que os dos anos anteriores, a necessidade de transferir a igreja para um novo terreno - que se espera ser nos arredores do bairro da Tijuca - adquirido pela venda da atual sede e exortam os fiéis a contribuírem procurando esse lugar.

Além destas atividades, há reuniões de oração às terças-feiras, de estudo bíblico às quartas, às quintas do grupo de oração e, por fim, do ministério de louvor composto só pelas mulheres às sextas-feiras. Todos à noite. Há ainda os chamados “grupos celulares” que se reúnem fora da igreja (na casa de alguém, nos shopping centers...) e, mais raramente, o culto no lar, em que membros se inscrevem e marcam encontros em seus domicílios.

Por fim, a igreja tem a seguinte estrutura funcional: um pastor, dois presbíteros e seis diáconos. Nela, o presbítero atua, genericamente, na condução da igreja (atividades, programação etc.), o diácono é um auxiliador, cuidando da burocracia (contas, questões da Prefeitura ou região administrativa), além de se encarregar do bem-estar durante os cultos, do atendimento aos novos fiéis e de fazer a triagem dos casos que serão encaminhados para o pastor. Por essa razão, é a única função permitida aos leigos.

No tocante às posições na estrutura administrativa da igreja, há um Conselho Administrativo formado pelo pastor (presidente nato do Conselho), pelos dois presbíteros e pelos seis diáconos. Sua função é a de organizar e tornar factível a programação da igreja. Estes membros são eleitos por 3 anos, de acordo com o estatuto da igreja. Há também um “conselho menor”, composto pelo pastor e pelos presbíteros, que fixa as direções espirituais e perspectivas de futuro da igreja.

O fórum ou órgão maior é a assembleia e sua estrutura está distribuída entre o presidente (pastor), vice (um dos presbíteros), secretário (pode ser presbítero ou diácono) e tesoureiro (um dos diáconos).

A mudança do nome da igreja, vale dizer, de Igreja Cristã Chinesa do Rio de

Janeiro para Igreja Cristã Vida em Abundância relaciona-se com uma estratégia de abarcar não chineses. Isto, primeiro, por uma imposição da realidade, já que muitos não chineses e descendentes frequentam a igreja, depois, porque o objetivo inicial dos anos 1970 e 1980, que era o de congregar exclusivamente chineses, fossem taiwaneses ou continentais em razão das particularidades culturais, não mais se impõe. No passado, obedecendo a este antigo objetivo, havia uma prática de evangelizar não chineses e depois “transferi-los” para uma igreja tipicamente brasileira. Isto não mais acontece face à abertura “natural” da igreja.

Igreja Cristã Pão da Vida no Rio de Janeiro (antiga Igreja Oriental do Rio de Janeiro)

Esta denominação tem origem em Xangai, em 1942, e seu nome oficial é Bread of Life. Expandiu-se gradativamente para outros pontos da Ásia, chegando à capital de Taiwan, Taipei, em 1954. Havia a intenção de constituir missões mundiais, o que passou a acontecer no fim dos anos 1980. Deste modo, cinquenta e cinco filiais foram plantadas em Taiwan e outras noventa e cinco em todos os continentes. Atualmente, estima-se o número de participantes dos cultos dominicais em por volta de oito mil e quinhentas pessoas.

Fundada oficialmente em 2004, quando da sua edificação num terreno comprado em 2000 (em 2001 começou a construção), a Igreja Cristã Pão da Vida do Rio de Janeiro (IPVRJ) tem cerca de 120 frequentadores. De acordo com a esposa do pastor, que é brasileira e descendente de taiwaneses, 80 destes indivíduos são chineses do continente (Zhejiang, Guangzhou etc.), entre 10 e 15 de Taiwan, 1 ou 2 de Hong Kong e os demais são brasileiros, incluindo-se aqui os descendentes. Assim como na Vida em Abundância, o culto de domingo é realizado em mandarim e tem tradução simultânea para o português.

Em fins dos anos 1980, tanto os chineses e descendentes frequentadores desta igreja como aqueles que depois fundaram a Igreja Evangélica Chinesa (cuja maioria também é da China continental), iam a uma única igreja, a Igreja Cristã Chinesa do Rio de Janeiro. Porém, por uma divergência ideológica interna⁹, ambos os grupos se

⁹ De acordo com a informante, esta divergência não é somente ideológica quanto à maneira de encaminhar o culto. Este, segundo ela, num tom essencialmente presbiteriano, não incentivava a participação dos presentes em nenhum momento, como nos louvores e no testemunho. Esse quadro, como vimos, já se transformou. Mas havia também a divergência de visão de mundo. Ela exemplificou com o fato de os frequentadores oriundos da China continental (comunista) acreditarem que “pastor deve sofrer”, em referência à discordância sobre o montante dos proventos de que ele dispunha para se manter.

separaram da Presbiteriana, alugando um espaço na própria Tijuca (Rua Uruguai). Estiveram em associação por dois anos, quando parte dos fiéis resolveu fundar uma nova igreja. Em 1997, adquiriram um terreno e edificaram a Igreja Evangélica Chinesa.

Deste modo, o grupo restante fundou, ainda em 1997, a Igreja Oriental do Rio de Janeiro num espaço alugado de uma igreja batista na própria Tijuca, com reuniões apenas aos domingos. Por alguns meses o culto era somente em mandarim, atendendo ao público frequentador, mas em razão, assim como no Engenho Novo, dos adolescentes não dominarem o idioma e da adesão progressiva de brasileiros aos cultos, tornou-se imperioso a tradução simultânea.

Em 1999, antes mesmo de edificar a sua própria sede, a igreja recebeu a visita de um pastor de Taiwan que representava a igreja Pão da Vida, que ainda não existia em território nacional – hoje, esta denominação só existe no Rio de Janeiro e em São Paulo. Assim, em 2001, a igreja, que ainda funcionava no espaço alugado, esperando pela construção da sede própria, ingressou na rede Pão da Vida.

Finda a construção da sede (2004), um evangelista de Foz do Iguaçu, que era taiwanês, assumiu a direção espiritual da igreja até 2006, quando teve de transferir-se para o México. De 2006 a 2012, a igreja ficou sem pastor, até que o atual pastor, Joba (seu nome de batismo é Yueba Lin; Joba é o nome ocidental adotado), assumiu a direção. Ele pregava na China continental (local não especificado) até 1998, ano em que chega ao Brasil. Portanto, além da adequação ao idioma, o pastor teve que estudar as particularidades brasileiras para assumir suas funções.

A mesma informante disse não haver uma linha denominacional na Pão da Vida, ressaltando que a divisão que criou as distintas igrejas no passado se deu por causa da linha presbiteriana (cf. nota de rodapé da página anterior). No entanto, por advogar por uma “linha mais espiritual”, diferenciando-se, segundo ela, das igrejas de Vila Isabel e do Engenho Novo, mostra-se insegura sobre o caráter pentecostal do templo.

Sobre a mudança da denominação de Igreja Oriental do Rio de Janeiro para Igreja Cristã Pão da Vida do Rio de Janeiro a razão é a mesma da anteriormente citada: congregar as mais distintas pessoas, atingindo diversificados segmentos, como é a proposta original da instituição (pregar o evangelho pelo mundo, o que faz os pastores de Xangai viajarem através dos continentes).

Para ela, “os cristãos de Taiwan são diferentes dos da China continental”, opinião que junta sua experiência no trânsito entre as igrejas citadas, mas também baseada no período de um ano passado em Taiwan para estudos.

Quanto ao espaço, há dois amplos prédios: o do templo, ao fundo, e o outro, que condensa outras funções. Este último, que tem 3 andares, possui, nos 2º e 3º andares, saletas e salas mais amplas. As salas mais amplas (algo em torno de 6m x 4m) são para as reuniões voltadas para questões administrativas, burocráticas, ou voltadas para a discussão dos rumos da igreja. Já as saletas são para a Escola Bíblica Dominical, para as “células” jovens ou, parece, para estudo em pequenos grupos.

No 1º andar, há uma cozinha, uma pequena dispensa e um refeitório para aproximadamente 50 pessoas, além de um banheiro. Este prédio finalizou sua construção em 2012. Na face externa do refeitório está o nome da igreja em português. Ao lado dele, há um pequeno estacionamento para cerca de 10 carros.

O templo é encimado pela inscrição Pão da Vida em chinês e, na entrada, há um mural de cortiça com cerca de 350 fotografias de eventos e acontecimentos da igreja, ladeado por uma pequena sala onde se operam os aparelhos de som e de projeção. É um espaço amplo (algo em torno de 500m²) e retangular, com mais ou menos 150 lugares, tendo ao fundo, um grande tablado (9m x 3,5m) em madeira (tábua corrida), com um extenso pano vermelho cobrindo a parede. Neste tablado ficam, além dos instrumentos musicais, uma cruz iluminada no meio e um pequeno púlpito de acrílico. Um aparelho de projeção (datashow) pende do teto completando o ambiente.



Imagem 3: vista frontal da Igreja Cristã Pão da Vida no Rio de Janeiro. Foto do autor.



Imagem 4: espaço interno da Igreja Cristã Pão da Vida no Rio de Janeiro. Foto do autor.

Quanto ao funcionamento das atividades da igreja, há uma programação fixa propriamente religiosa que se estende de terça a domingo, com exceção da quinta-feira. Há o curso de treinamento para líderes de célula entre 19:30 e 21h às terças-feiras, exclusivamente para os jovens, às quartas, no mesmo horário, reunião de oração, na

sexta, das 19 às 22h, reunião do grupo de louvor. Uma diferença crucial com a igreja Vida em Abundância é que, pela estrutura que se tem nesta, não há a modalidade “culto no lar”: todas as atividades são de fato concentradas nas dependências da igreja.

A programação dos fins de semana assemelha-se à da Igreja Vida em Abundância. No sábado, de 19 às 20:30h, há o culto do grupo jovem. Inicia-se com os louvores, aos quais se segue o testemunho de alguém de forma previamente agendada. Após a reunião, os jovens (sempre em torno de 25 a 30 indivíduos) podem optar por jantarem no refeitório. Mas é comum que muitos se dirijam aos variados lugares de alimentação do bairro, incluindo-se aí os shopping centers. Porém, muitos outros ficam ali conversando por 40 minutos ou uma hora.

O culto de domingo também obedece, em linhas gerais, às mesmas características da igreja do Engenho Novo. Ocorre entre 10h e meio dia, com uma sequência litúrgica bastante semelhante – a ordem pode variar, mas a essência permanece. Uma diferença, porém, mais uma vez justificada pela estrutura mais refinada desta igreja, é que sempre há almoço após os cultos e, depois dele, uma breve reunião de grupos para discutir questões e problemas pelos quais as pessoas estejam passando.

Na Pão da Vida não há atualmente curso de mandarim nem para as gerações mais jovens nem para o público externo. Mas houve, nos primeiros anos de funcionamento da igreja, aulas de português para os recém-chegados da China. Eram classes de 3 meses de duração, aos domingos, com 2 horas de aula, mas a evasão foi tão grande que a iniciativa foi encerrada.

Quanto ao mandarim, experiência ainda mais remota (antes da construção da sede), atendia apenas às gerações mencionadas. Segundo o pastor, nos últimos tempos a procura neste segmento aumentou não tanto pela comunicação intergeracional, mas para adquirir a competência que o mercado gradativamente exige no que tange a um diferencial profissional. Assim, ele está à procura de professores com formação na área de modo a qualificar o aprendizado.

Assim como a Igreja Vida em Abundância, a Pão da Vida promove outras atividades que se adicionam às cotidianas, como a festa junina (“arraiá”), pequenos congressos internos e os retiros espirituais no período de Carnaval, em feriados prolongados ou de férias escolares. Quanto aos retiros, houve experiências de integração com a Vida em Abundância consideradas bem-sucedidas por ambas as igrejas.

*Igreja Evangélica Chinesa*¹⁰

Assim como a Igreja Cristã Pão da Vida do Rio de Janeiro, a Igreja Evangélica Chinesa do Rio de Janeiro, localizada no bairro de Vila Isabel, surge da dissidência, no final da década de 1990, de um grupo de insatisfeitos da Igreja Cristã Chinesa do Rio de Janeiro. Num primeiro momento, ainda sem pastor nem templo próprio, a igreja era basicamente um espaço de reunião, sociabilidade e oração. Já na virada para os anos 2000, o atual pastor foi contratado, conseguindo organizar os fiéis na edificação de um templo próprio.

Natural da província Zhejiang, casado, engenheiro e pai de uma criança de 8 anos, o pastor Sun chegou ao Brasil a trabalho, instalando-se em São Paulo, próximo à colônia chinesa. De confortável situação financeira em seu país natal, o pastor conheceu o cristianismo através de missionários estadunidenses, a partir do que, identificando-se com a religião, iniciou o estudo do evangelho, dedicando-se ao curso de teologia e consagrando-se pastor ainda na China.

Estruturada com um presidente, um vice e alguns conselheiros (não foi apurado quantos eles são nem quais, se existem, seriam suas distintas funções), a maior parte dos seus 70 frequentadores assíduos veio da mesma província que o pastor. Porém, em regra, conheceram-se em solo brasileiro – São Paulo ou Rio de Janeiro -, tendo muitos iniciado a frequência à igreja para encontrar os pares e celebrar aspectos de sua cultura de origem.

Trata-se majoritariamente, quando comparados às demais igrejas pesquisadas, de um grupo de recém-chegados no Brasil. Outra particularidade é a estabilidade financeira e familiar como tônica: são indivíduos que já chegam com satisfatórios recursos materiais e já casados(as). Em termos classificatórios correntes, eles estariam no estrato da classe média média e alguns até acima disso, ostentando boa apresentação pessoal, automóveis de preço elevado e endereços nobres (Leblon, Barra da Tijuca...).

¹⁰ A descrição das características desta igreja e de seus frequentadores está reconhecidamente empobrecida. Tive grande dificuldade em obter informações pelos líderes, o que se estendia aos fiéis, que pareciam sofrer uma pressão silenciosa para não interagir nas poucas vezes em que consegui acesso ao interior e aos frequentadores. Essa indisposição em colaborar é ainda atestada na troca de e-mails que mantive, como recurso possível de coleta de dados, com o filho do pastor, um jovem de 22 anos. Ele, que é universitário (na área de ciências humanas) e plenamente inserido nos círculos não-chineses, trocou 6 mensagens comigo, revelando(-se) pouquíssimo e pautando suas respostas na insistência de que os “chineses são fechados”. As informações que seguem são em grande medida de segunda mão, fornecidas por uma estudante que colabora como voluntária na igreja e que também escreve sua monografia de graduação sobre o tema. Assim, em razão da caracterização insatisfatória deste campo, somente delinearei informações gerais e seguras sobre esta igreja.

Entretanto, como se pode historicamente notar, a maioria reside na Tijuca e arredores e atuam profissionalmente no comércio de importação e revenda de produtos chineses.

As crianças, que são em número expressivo, costumam falar em português (e, quando são alfabetizadas, escrever também), mas se comunicam em chinês com os pais. A igreja já disponibilizou aulas de chinês (ênfase na leitura e na escrita) para as crianças e adolescentes, mas não houve muito interesse. As aulas, que tinham lugar todos os domingos após o estudo bíblico (das 14h às 15:30h, as de português, hoje, contam com apenas quatro alunos regulares), duraram pouco mais de seis meses e foram ministradas pela esposa do pastor, à semelhança do que ocorre na Igreja Vida em Abundância. Atualmente, ela e as professoras voluntárias ministram aulas de português para os chineses que chegaram há pouco tempo da China, visando instrumentalizá-los na relação com os brasileiros.

Os cultos dominicais são celebrados das 10h às 12h, em mandarim com tradução simultânea. Além disso, há o culto para os jovens aos sábados, de 18:30 às 20h, que conta normalmente com cerca de 12 a 15 indivíduos. Não havendo jantar, às vezes estes jovens vão ao shopping center juntos como forma de diversão. Eles, mesmo envolvidos em cursos superiores (com predominância para as áreas de exatas e biomédicas, como engenharias e biomedicina, em instituições públicas), fazem, na vida cotidiana, uma dupla jornada, dividindo-se entre o comércio e suas formações universitárias. Deste modo, além da igreja, o trabalho e o estudo, perfazem sua programação rotineira.

Mas, para além destas atividades e diferentemente do que ocorre nas igrejas Vida em Abundância e Pão da Vida, como vimos, não há mais nenhum evento para os frequentadores mais velhos em razão de estes argumentar que “não têm tempo por conta do trabalho”.

Após o culto de domingo sempre há almoço, cujo preparo é, a cada semana, de responsabilidade de uma família, sendo raro que algum fiel deixe de almoçar na igreja. Após o almoço, há a chamada “reunião administrativa”, onde são discutidas as formas de aplicação do dinheiro arrecadado, bem como sobre a limpeza do templo e demais assuntos de conservação. Como disse acima, os jovens não participam desta reunião, pois se encontram na sessão de estudo bíblico, entre 13h e 14h. Desta reunião aproximadamente 10 indivíduos participam e sua dinâmica é semelhante à de quaisquer outras igrejas, não havendo um líder e sendo livre, por parte dos que lá estão, a escolha do tema - passagem(ns) bíblica(s) - a ser discutido.

Quanto às crianças, assim como nas outras igrejas, elas assistem às “aulas de

Bíblia” durante o culto (saem mais cedo dele). Quem as realiza é uma brasileira casada com um dos membros chineses da igreja.¹¹

A estrutura física da igreja dispõe de um templo com cerca de 100 assentos. Ao fundo, um tablado em tábua corrida de cerca de 9m x 3,5m, tendo na parte anterior um pano escuro. No tablado encontram-se os instrumentos musicais, uma cruz de tamanho médio e um púlpito. Um aparelho de projeção (datashow) pende do teto completando o ambiente.

Atrás do templo há uma pequena cozinha com um refeitório pouco maior que ela, com uma capacidade aproximada de 30 pessoas. Um espaço externo lateral e também na frente é usado como estacionamento. Quanto às demais dependências, não foi possível apurar, apenas completando que a casa do pastor e de sua família, um sobrado, é na parte dos fundos da igreja.

Igreja Missão Evangélica de Chinês no Rio de Janeiro

A igreja, que na tradução literal do cantonês para o português, significa tão somente Igreja Missão Evangélica, iniciou seus trabalhos em 2006, alugando, na época, uma sala na Primeira Igreja Batista em Nova Iguaçu (PIBNI), em que os cultos se realizavam aos domingos entre 16 e 18h.

O responsável, o pastor Dany (seu nome de batismo é Chan Wai Chuen; Dany é o nome ocidental adotado), é literalmente o elo entre a religião e os cantoneses, visto que a quase totalidade deles não conhecia o cristianismo – este, em razão da peculiaridade em lidar exclusivamente com cantoneses, mantém ligações com a igreja chinesa de São Francisco (USA), para onde já foi enviado pela entidade religiosa Go InterNational¹², da qual faz parte.

Formado exclusivamente por cantoneses, e quase exclusivamente por trabalhadores de pastelarias, restaurantes e lojas de acessórios de baixo custo, a igreja é

¹¹ Aqui vale um comentário: esta união entre o chinês e a não-chinesa (brasileira) é exceção na igreja e minha informante apurou que no passado houve constrangimentos, mas que o fato de a família do homem já viver há bastante tempo no Brasil atenuou e facilitou a aceitação.

¹² De acordo com o site <http://gointernational.org>, consultado em 06/10/2013, a instituição tem por missão “ajudar a mobilizar os seguidores de Jesus Cristo que, como fiéis devotos, compartilham o amor de Deus por meio de servir seus vizinhos e as nações... (...) Uma das principais funções é a organização e liderança de equipes missionárias de curto prazo, [pois elas] são uma das melhores maneiras de expor às pessoas as necessidades do mundo [e] alimentar a paixão por missões, [tendo a chance de] participar de evangelismo, projetos de construção, missões médicas, ministério infantil, formação pastoral e liderança, plantação de igrejas e de vários projetos de desenvolvimento econômico, que incluem programas de alimentação, aulas de costura e projetos de água.”

a primeira parte de um projeto que envolve o missionário desde 1999. Ele, porém, chegou ao Brasil em 1988 e é natural de Hong Kong. O pastor (que foi assim consagrado em maio de 2014) não era cristão – aliás, não tinha religião - em sua terra natal, mas ao entrar em contato com missionários estadunidenses (cuja missão paga seus proventos), Dany passou a nutrir a vontade de congregar imigrantes chineses em torno do cristianismo.



Imagem 5: cerimônia de consagração do pastor Dany na Igreja Missão Evangélica de Chinês no Rio de Janeiro. Imagem de internet.

Após algum tempo desde sua migração a trabalho, buscou conciliar suas atividades profissionais com a evangelização nos bazares, pastelarias e onde mais houvesse potenciais fiéis a se converterem. Para tanto, passou a promover “cultos domésticos”, tendo “começado do zero”, como disse uma informante, tornando-se assim uma referência para os frequentadores da igreja.

O templo alugado na PIBNI consistia numa sala de aproximadamente 70m², em que se entrava tanto pelos fundos quanto por um dos lados. Havia uma divisão por um biombo (que permanece com a mesma função no endereço atual), com a cobertura de um mural de cortiça. Nele há livros em cantonês com imagens bíblicas, denotando uma possível preocupação com o esclarecimento dos frequentadores, além de fotografias de eventos envolvendo os presentes em situações festivas ou no ambiente de trabalho e dos programas e informes acerca da igreja – incluindo uma espécie de balancete da quantia que foi arrecadada em certo período.

No novo endereço, em que estão desde 2011, a igreja passa a ter uma denominação, o que antes não existia. Tendo ido para uma região mais central, o

espaço, que é próprio, compõe-se de duas salas aparentemente comerciais nos 4º e 5º pavimentos, aos quais se chega apenas de escada.

No 4º pavimento, encontram-se uma sala ampla com uma mesa de ping pong ao centro, um pequeno banheiro unissex, uma sala dividida com artigos infantis (os fiéis que têm filhos levam-nos para o culto e uma missionária brasileira, que também é professora de português, cuida delas durante o culto), contígua a outra onde ocorrem os encontros de estudo bíblico. Ao fundo, uma cozinha e copa equipadas onde são preparados os lanches servidos no fim de cada culto.

No 5º pavimento, a entrada se apresenta como um estreito corredor com o biombo e tudo o que há nele. Há outro pequeno banheiro, ao lado do qual tem um quarto para receber os missionários de fora. Ao fundo, junto do salão principal, há uma saleta climatizada com parede de vidro para as mães que estão amamentando ou que preferem não deixar seus filhos na sala abaixo. O culto acontece num salão de cerca de 70m², com cadeiras simples de plástico para 40, 45 pessoas (segundo um levantamento informal, há em torno de 400 chineses trabalhando no centro e imediações do município de Nova Iguaçu, ou seja, cerca de 10% são evangelizados). O tablado de concreto coberto de azulejos tem um púlpito em madeira com dois microfones. Ao seu lado, teclado e aparelhagem de som completam o mobiliário.

Além do domingo, de que vou falar abaixo, há um grupo de oração aos sábados, das 21 às 23h. Neste, em que nunca estive, dão-se as orações propriamente ditas e também os preparativos, pelas mulheres, para o dia seguinte. Seus frequentadores, pelo fato de a igreja ser exclusivamente para cantoneses (como enfatizou um informante quando perguntei sobre isso: “é a única do Rio de Janeiro!”), vêm, por vezes, de lugares distantes, como Niterói, São Gonçalo e até Itaboraí.

No domingo, a atividade que antecede o culto é a aula semanal de português para os chineses recém-chegados. No momento, frequentam 10 crianças e 13 adultos. Acontece das 14 às 15h (portanto, antes do culto) e a professora é uma missionária brasileira.

Há dois tradutores na classe de chinês para os descendentes que também fazem a vez de professores. Segundo a missionária, as mulheres chinesas aprendem o português mais rápido que os homens. Para ela, isso ocorre porque as mulheres desempenham múltiplos papéis na interação social e também porque o machismo dos homens para com ela é um entrave à comunicação.

O culto dura cerca de 90 minutos, das 16:30 às 18h, e é totalmente no dialeto

cantonês. A tradução simultânea só acontece excepcionalmente quando alguns dos não chineses que já frequentavam os cultos na PIBNI comparecem. Os louvores são posicionados no final do culto e se restringem a duas ou três músicas.

Após o culto, todos se reúnem no 4º pavimento para lanchar. Em geral, há apenas biscoitos e refrigerantes, mas presenciei ocasiões em que foram servidos sanduíche de atum com milho, rocambole de goiaba, uma geleia feita de garapa (o caldo da cana-de-açúcar) com gergelim e refrigerantes (essa variação explica-se pelo fato de a esposa do pastor, que é responsável pela preparação do jantar, estar de férias) que funcionam como *pit stop* para a aula de estudos bíblicos dos adultos batizados que ocorre na sala destinada às crianças durante o culto. Esse lanche, porém, é somente um intervalo para os estudos, pois no jantar é que eles podem descansar e confraternizar.¹³ A missionária chama a atenção para o fato de que “conhecendo a cultura deles, [podemos] perceber que eles prezam muito pelas refeições, pois é um momento sagrado no qual eles podem tratar de assuntos importantes, brincar, aconselhar outros chineses etc.”

Em algumas das ocasiões em que lá estive chamou-me a atenção o fato de que os adolescentes descendentes mantiveram-se no salão do 4º pavimento jogando ping pong, manuseando seus celulares ou simplesmente conversando, continuando assim mesmo durante o culto. Um informante adulto, perguntado sobre essa recreação, afirmou que os adolescentes não compreendem satisfatoriamente a língua para acompanhar o culto, apesar de dominarem o chinês básico, além do dialeto da família. Deste modo, comunicam-se predominantemente em português, optando, nestas ocasiões, por ficarem lá embaixo mesmo.¹⁴ Outra versão, que eu soube depois, é que este período é devotado ao estudo bíblico (das 16 às 17h30) destes jovens. O estudo é de responsabilidade da missionária, cuja ausência, nas ocasiões em que presenciei essa recreação, justificava-se por suas férias: “esse é meu principal dever na igreja chinesa”, já que tal público, por ser adolescente, “precisa entender a Bíblia [em sua própria] linguagem”. Neste estudo bíblico incluem-se atualmente 11 alunos na faixa dos 12 aos 18 anos.

A estrutura funcional conta, de acordo com um informante, com 9 funções.

¹³ Em havendo jantar, este se inicia pontualmente às 18h30. O pastor introduz uma oração em chinês, após o que todos se organizam fazendo uma fila até a bancada da cozinha. Lá, as senhoras colocam os pratos, as panelas elétricas com o arroz chinês, legumes cozidos, carne de porco doce, ovo frito doce ou alface cozido. As senhoras que têm filhos servem-nos primeiro.

¹⁴ Mas ouvi de outro informante, um chinês adulto, que “os adolescentes não estão espiritualmente preparados”, não entrando, porém, em detalhes sobre isso. Tal afirmação, por conflitante que seja com a justificativa da insatisfatória compreensão da língua pelos adolescentes socializados no Brasil, apresenta-se como irrelevante no cenário mais amplo.

Contudo, não soube ao certo me descrever quem é quem, o que obrigaria maior aprofundamento.

Breve apanhado de perfis: quem são os chineses evangélicos

Como afirmei, cerca de 250 frequentadores comparecem semanalmente nas 4 igrejas evangélicas chinesas do Rio de Janeiro. Uso o termo “frequentador” como complementar ao termo “membro”, uma vez que em conversas informais descobri, como ocorre em qualquer igreja, que muitos dos indivíduos que semanalmente comparecem aos cultos não são necessariamente fiéis, seja porque não se converteram, seja porque não participam das atividades regulares voltadas à coletividade.

Apesar do ambiente fraternal das igrejas, é difícil acessar determinados sujeitos para perguntas e conversas informais, em razão de uma indisposição baseada na desconfiança. Em regra, pessoas mais velhas e menos fluentes na língua portuguesa interpretam perguntas, por mais simples que sejam, como algo invasivo não somente de sua intimidade mas de sua presença aqui. Digo isto porque, como falo no tópico “Questões e hipóteses”, abordagens via formulário anônimo (Anexo II), cujas perguntas eram genéricas, tiveram um índice de abstinência razoável.

Estes formulários, elaborados e aplicados com a autorização das lideranças de cada uma das duas igrejas dos entrevistados, compunham-se de questões fechadas (objetivas) e abertas (dissertativas), algumas de preenchimento voluntário, exatamente com a finalidade de uma menor intromissão na intimidade dos fiéis. Entretanto, apesar de não assinados e de preenchimento distanciado da minha presença, os formulários padeceram às vezes de uma rejeição que os meses de trabalho de campo não conseguiram amainar.

O trabalho antropológico, assim como outras muitas atividades da vida cotidiana, é feito de uma constante negociação entre o pesquisador e seus interlocutores. Assim, a aplicação destes questionários que visavam traçar o perfil dos frequentadores das “igrejas chinesas” só pôde ser levada a cabo em duas das quatro igrejas, e mesmo assim entre alguns dos indivíduos que as frequentam, em razão do grau de acessibilidade às mesmas. Deste modo, foram aplicadas 49 questionários, respectivamente nas igrejas Vida em Abundância e Pão da Vida.

Algumas interpretações sobre estes formulários é o que passo a fazer neste momento, estendendo-as ora de modo mais pertinente ora menos, ao contingente das

igrejas (cf. Anexo III).

Para além dos formulários, a simples observação já constata a presença majoritária de mulheres nas 4 igrejas. Disse “para além dos formulários”, mas somente 23 deles foram preenchidos por mulheres, entre adultas e adolescentes. E não era por suas ausências no momento da aplicação: aparentemente algumas não o fizeram por se sentirem desconfortáveis. Suspeito que o fato de eu ser homem as tivesse melindrado, mesmo antes de conferirem o que constava do formulário. Isto é, na própria abordagem elas refugavam, declinando em atender ao pedido. Outro dado é que, apesar de nenhuma das igrejas ter uma pastora (a posição de maior destaque é a de presbítera), a presença delas nos grupos de louvor, na preparação do ambiente (limpeza, arranjos, sonorização etc.), lhes confere um inegável destaque.

As idades levantadas variam entre 19 e 72 anos, com concentração na casa dos 20 aos 30 anos e a predominância de domicílio é a Grande Tijuca (a própria, Vila Isabel e Grajaú). Por ser historicamente um bairro próximo ao Centro e aos negócios, os chineses foram se instalando lá desde o início do século XIX (assim como os coreanos, já na segunda metade do século XX, de acordo com Valim, Veiga e Cunha, 2011). Apesar dessa concentração, não existem regiões, bairros ou partes deles exclusivos para chineses (“chinatowns”).

Por outro lado, constata-se uma prevalência da zona norte da cidade como concentração para moradia. Não que isto seja uma regra, porém por algum motivo é uma realidade que se impõe. Dos 49 respondentes, apenas 10 não residem nos bairros da Zona Norte do Rio de Janeiro. Da mesma maneira, 3 indivíduos (da mesma família e filhos de taiwaneses) não moram na cidade, mas sim em Duque de Caxias, na Baixada Fluminense. Isso se explica pelo fato de não haver igrejas de predominância chinesa no município. Uma reflexão, contudo, pode ser relevante: poderíamos ser levados a pensar que seria mais prático se estes buscassem a igreja de Nova Iguaçu, município vizinho, frequentada pelos cantoneses. Contudo, juntamente à natural ligação afetiva para com o grupo do Engenho Novo, o fato de aqueles serem cantoneses já é parte da resposta: falam um idioma não dominado por estes fiéis, cujo universo cultural distingue-se do deles.

O tempo de estada no Brasil (ou, como em alguns casos, de naturalização) é, evidentemente, bastante variável. Esse tempo, em alguns exemplos, é explicado pela migração massiva de taiwaneses para o Brasil (alguns informantes, porém, são anteriores a esta época, como os que estão aqui há, respectivamente, 50, 45 e 43 anos)

nos anos 1970 e 1980, já que os mais antigos vieram deste país (no capítulo 5 veremos que não há unanimidade no pertencimento, em diversos sentidos, de Taiwan à China). Os informantes de Qintian, Guangzhou e Zhejiang completam o conjunto de imigrantes, tendo chegado há uma ou duas décadas.

De qualquer modo, uma motivação para a migração atravessa os mais diversos casos: trabalho. Juntamente à resposta “família” ou variações (isto é, aquelas justificativas que podem ser agrupadas como imigração familiar ou “juntar-se à família” que já estava no Brasil), os respondentes clarificam um cenário que a literatura já descreve, a saber, que por vezes a imigração se faz solitariamente. Em diversos exemplos documentados de migração internacional (ver, por exemplo, Bilac, 1995; Assis, 2001; Jardim, 2006, entre outros), bem como em depoimentos colhidos, percebe-se um modelo de imigração que prima pelo fracionamento das chegadas: primeiro o chefe da família (ou ele e sua esposa, se for casado) e depois os demais membros, incluindo-se aí os filhos. De uma forma ou de outra, contudo, a estereotipia da migração familiar mantém-se e está associada, no caso dos chineses evangélicos do Rio de Janeiro, ao projeto de migrar para “criar raízes” em solo brasileiro.

No quesito “atuação profissional”, o perfil confirma uma realidade que pode ser vislumbrada no cotidiano: o destacável grau de formação universitária dos chineses e descendentes. Seguindo uma tradição, os descendentes têm, quando comparados aos indivíduos de outras origens ou até mesmo aos brasileiros não descendentes, altos escores de formação acadêmica, transitando nas áreas de biomédica, exatas, administrativa e jurídica como campo de atuação profissional. Outros tantos atuam no campo comercial, seguindo a inclinação ancestral para esta atividade.

Vale mencionar também, de acordo com declarações espontâneas e em entrevistas gravadas, que as escolhas das áreas de formação não seguem apenas as inclinações pessoais de cada indivíduo. Muitas vezes elas têm também relação com os negócios da família, como é o caso, por exemplo, de um estudante de administração na Universidade Federal Fluminense, que disse estudar essa área para “organizar a loja [de eletrônicos]” dos pais. Diz ele, sobre os pais, que “eles não falam bem o português e a loja fica bagunçada”, referindo-se à contabilidade e à gestão. O mesmo argumento foi ouvido quanto à área do Direito (para defender juridicamente os negócios de familiares e outros chineses em geral) e da Economia, também associada à contabilidade e à gestão.

Os pastores, cujo desempenho da função (remunerada) de sacerdote é sua

ocupação oficial, têm o curso obrigatório de teologia.

Quanto à conversão dos respondentes à religião cristã, as respostas seguiram 4 direções: ou “não informado” (não responderam), “cristã evangélica”, “nenhuma religião” (ou ateu/ateia) e, em menor incidência, “budismo”. Quanto a este último, é digno de nota o fato de que os líderes foram peremptórios, ao serem perguntados quanto à existência e tolerância de culto ou frequência a religiões paralelas (exemplo, a cristã evangélica e o budismo), ao dizerem “não” e que se algum frequentador o fizesse não estaria sendo um bom cristão ou mesmo um “cristão de verdade”.

Uma das respondentes, garantida por seu anonimato, declarou frequentar paralelamente um conhecido templo budista no Grajaú havia 3 meses. Isto aponta, parece-me, na prática, para uma tolerância desta concorrência (no sentido de ocorrer simultaneamente), que passa à condição de “lazer” e de ponto de encontro dos parentes, e não de uma crença religiosa.

Descartando-se os que não informaram, surpreende o fato de chineses que já viviam havia bastante tempo no Brasil (de 15 a 20 anos) responderem que não tinham religião. Isto é, mesmo já dominando os códigos linguísticos e sociais brasileiros (circuitos de lazer e acadêmicos, por exemplo), e mantendo outros chineses como um dos principais segmentos de sua sociabilidade, eles ainda não tinham se convertido à religião. Isso vai ocorrer, ao que tudo indica, como uma decisão de família, quando o pai, a mãe ou esposa/marido resolvem se converter. Isto demonstra ser um argumento ao mesmo tempo religiosa e etnicamente agregador, posto que revela ser a igreja um local de manutenção dos laços socioculturais.

Mas, para apresentar o contraditório, há exemplos que seguem na contramão desta realidade majoritária, como que para confirmá-la como *a* regra. Em conversa informal com um jovem que disse estar na igreja (e ter se batizado) havia 1 mês, e para a qual foi a convite, ouvi dele que vivia um dilema pessoal envolvendo o temor de “ficar [por] pouco tempo nela por causa do meu pai”. Considerando-se feliz por pertencer à igreja, ele disse:

meus pais são budistas e a minha mãe prometeu não contar ao meu pai sobre meu batismo. Uns anos atrás ela frequentou a igreja [o informante explica isso afirmando que o budismo não proíbe outra crença], mas ela acha que isso trouxe má sorte. Ela teve pesadelos e, na semana em que foi à igreja, a loja teve o estoque roubado [furtado]. [Daí] meu pai não gosta da igreja e já proibiu minha irmã

mais velha de ir, mesmo ela gostando de lá.¹⁵

Esse depoimento descortina uma interessante lógica mágica ou mística na relação entre religião ocidental e mentalidade budista. A má sorte, explicada pela visita à igreja, é emblemática não somente na organização do pensamento sobre a gestão do sucesso comercial e da evitação de suas externalidades (ocorrências como furto, por exemplo), mas também dispara, como consequência, um mecanismo de regulação e de reafirmação da postura patriarcal chinesa.

Porém, sem que isso seja uma resposta às potenciais proibições dos parentes budistas (lembrando que mesmo nas famílias chinesas radicadas no exterior vale a máxima “palavra de velho, palavra de evangelho”) quanto à frequência dos jovens aos cultos, as lideranças não aceitam, como disse acima, o flerte com uma outra religião, mesmo que seja tida como uma “filosofia” – diferente do que ocorre com a igreja católica que, se não permite oficialmente, tolera a frequência aos espaços e atividades das religiões afro-brasileiras, por exemplo.

Quanto aos que já vieram da China convertidos, aparecem respondentes de Zhejiang (na China continental) e de Taipei, capital de Taiwan. Os primeiros revelam a força dos movimentos cristãos de conversão num país que tutela as igrejas e cujos fiéis têm, muitas vezes, que recorrer às chamadas igrejas subterrâneas para praticar sua fé.

Abordando brevemente os dados referentes à conversão em território chinês - mas estando de acordo com diversos sites de notícias -, a afirmação de que, como reforçado na página 83, “mais cristãos chineses vão a igrejas do que europeus somados” dá conta, apesar dos desencontros das cifras que flutuam de acordo com a fonte, de que as conversões em segredo nas chamadas “igrejas domésticas” operam números surpreendentes. Desde os 25 milhões – 19 milhões de protestantes e 6 milhões de católicos, dado também reforçado na página 83 - apontados pelo governo aos 60 a 80 milhões das estimativas independentes, podem explicar essa vinda para o Brasil já como cristão.

Por fim, entre os espaços frequentados para além da igreja, não chega a surpreender as respostas que a apontam como catalisadora da sociabilidade. Afora os espaços universitários e os comércios dos parentes (nestes, seja por visita ou a trabalho,

¹⁵ Mas há casos em que fiéis com seguidores do budismo na família são incentivados a frequentarem a igreja evangélica. Um informante de 25 anos, que é chinês de Wenzhou, que alcançou a posição de diácono e cuja mãe é budista, garantiu que ela não lhe impôs resistência ou qualquer tipo de empecilho quanto a frequentar a igreja. Disse ele: “não, pelo contrário, ela incentiva todos da família a irem à igreja. Ela gosta da igreja. Ela não vem [risos], mas fala pra todos [os jovens] irem pra igreja.”

como na SAARA, por exemplo), os shopping centers e a praia - espaço, digamos, por excelência da sociabilidade do carioca (e dos fluminenses da região metropolitana) -, foram apontados por apenas um respondente, o mesmo ocorrido com teatro e cinema.

Tal indicação refere-se implicitamente aos respondentes mais jovens, em regra completamente integrados aos contextos sociais que envolvem não chineses. Para estes, mesmo que a eleição da igreja como seu espaço primordial de sociabilidade seja indiscutível, transitar por espaços mistos ou com predominância de nacionais tem naturalmente a ver com o fortalecimento dos laços diversificados de relações. Para eles, os jovens, na verdade, surpreende a permanência da igreja, seus espaços e suas atividades (refiro-me às “células” jovens de oração e evangelização, às refeições em comum, os grupos de louvor etc.) como espaço preferencial, e por vezes exclusivo, de interação social.

Poucos foram os respondentes, apenas 7, que indicaram as associações como espaços de interação, a saber a Associação Cultural Chinesa e o Centro Social Chinês. Destes, 2 respondentes tinham, respectivamente, 73 anos de idade, sendo 28 de Brasil, e 64 anos de idade, 50 destes aqui. Os demais eram 3 brasileiros e dois jovens taiwaneses de, respectivamente, 33 e 30 anos de idade, ambos, por coincidência, com 22 destes anos passados integralmente no Brasil.

Isso aponta a importância das igrejas para a sociabilidade, ao mesmo tempo que secundariza ou reduz o papel das associações civis (o Centro Social Chinês foi apontado por 1 respondente, o senhor de 64 anos), especialmente, como ouvi informalmente, pela politização – e, por vezes, partidarização – delas, o que acaba por reforçar o seu caráter ideológico. Isso, entre chineses cuja composição é mista e que provêm tanto da China continental quanto das “províncias rebeldes”, parece promover em muitos uma abstenção e uma focalização da frequência aos eventos mais fundamentais do calendário da terra natal, como o ano novo chinês.

Ao mencionar a importância das igrejas, sinto a necessidade de delinear o cenário religioso na própria China, de modo a esclarecer as circunstâncias históricas e contextuais em que os chineses que para cá migraram fizeram suas opções espirituais.

Assim, com consequências diretas ou indiretas sobre os fiéis das igrejas do Rio de Janeiro – o que pode ser estendido a São Paulo, Paraná, Pernambuco e outras

localidades -, este cenário religioso exporá, por um lado, as influências das crenças e filosofias tradicionais outrora existentes, frequentemente lembradas por muitos dos chineses contactados, e, por outro, como as transformações impostas à China atual pelo cristianismo moldam as próprias transformações pelas quais passaram os imigrantes que aqui se instalaram.

CAPÍTULO 2

Do velho ao novo: religiões na China e imigrantes evangélicos no Brasil em perspectiva comparada

O mundo do sagrado não é uma realidade do lado de lá, mas a transfiguração daquilo que existe do lado de cá.

Rubem Alves, *O que é religião* (1984)

É sabido que as religiões integram qualquer formação social. Sendo assim, pouco se pode dizer sobre o funcionamento social e político das instituições sem compreendermos as práticas e a percepção de mundo que estão na base de sua experiência. E a disseminação do crer, como afirma Willaime (2012, p. 134-135), apresenta-se, hoje, como a principal característica da situação religiosa contemporânea.

É curioso, já que mencionei a situação contemporânea, que nas sociedades ocidentais, esta mesma situação seja, ainda de acordo com Willaime (*idem*, p. 137), mais bem caracterizada por uma crise das crenças em vez de uma crise do crer: estaríamos vivenciando um período de flutuação das crenças, sendo esta a origem da dificuldade do “crer-junto”. Digo curioso porque, apesar de ser historicamente justificado, o caso chinês, como veremos, é tão distinto que almeja galgar o maior patamar entre os fiéis da cristandade. No ocidente, a liberdade promoveu a pulverização das religiões, enquanto no oriente, notadamente na China, a restrição ocasiona, em tempos mais liberais, a multiplicação exponencial dos fiéis.

Definições são muito difíceis em religião (ou quanto ao fenômeno religioso), não existindo, na verdade, nenhuma definição sua que seja unanimidade entre os pesquisadores. Alguns destes chegaram a fazer alusão até mesmo a uma “Torre de Babel” das definições (Willaime, *idem*, p. 183): “parece difícil isolar totalmente a definição do religioso da análise feita desse fenômeno, pois as definições propostas refletem inevitavelmente as orientações das pesquisas de seus autores”, reclama o autor.

Não é meu intuito neste momento discutir mais detidamente a religião, porém é adequado lembrarmos que as ciências sociais que a estudam nunca foram, nem chegaram a ser, uma área puramente acadêmica, de vez que as afiliações, simpatias e até mesmo interesses *via de regra* pesaram sobre o seu julgamento e interpretação.

Mas é necessário, inevitável, reconhecer a religião como presença invisível, sutil, que se constitui num dos fios com que se tece o acontecer do cotidiano. Ela está

mais próxima de nossa experiência pessoal do que desejamos admitir, e ainda assim é preciso refinar o debate entendendo-a como pertencimento institucional ou como crença e mais ainda enquanto um sistema de valores compartilhado. Isso porque, apesar desse peso do dia-a-dia, como diria Weber (2007, p. 141) “o homem moderno costuma ser incapaz, mesmo com a melhor das vontades, de atribuir às ideias religiosas a importância que merecem em relação à cultura e ao caráter nacional”.

Mas, quanto ao contexto da China de que nos ocuparemos, vale a menção de uma obra de Marcel Granet, *O pensamento chinês*, aqui já referido e cujo original é de 1934, de que a religião tradicional na China não exerce uma função de atividade social diferenciada. Ela se integra a toda a vida social, como parte constante de cada dia dos indivíduos (a tal presença invisível, sutil, que se constitui num dos fios com que se tece o acontecer do cotidiano).

Com isso, buscarei descortinar as expressões e a trajetória filosófico-religiosas da China, no caso o confucionismo, o budismo e a introdução das religiões cristãs (católica e protestante), a fim de deslindar um pouco mais do contexto que antecedente o cenário primordial desse estudo.

Do velho ao novo: as religiões na China

“Todo chinês é taoísta em casa, confucionista na rua e budista na hora da morte”, diz um bordão popular na China contemporânea. Para o taoísmo, que não será desenvolvido como o confucionismo e o budismo neste capítulo, vale uma breve explicação.

Considerado a viga mais forte do templo espiritual chinês, o taoísmo é uma filosofia dual, dividindo-se entre a versão filosófica (*tao kia*) e a versão religiosa (*tao kiao*), sendo ambas bastante distintas entre si. A primeira é uma doutrina mística e metafísica atribuída aos filósofos Lao Tsé (570 a.C.), Yang-Chu (440-366 a.C.) e Chuang-Tsé (369-286 a.C.) – principalmente ao primeiro. A segunda é um conjunto de práticas, ritos, festas e mágicas de cunho coletivo e popular, em parte mescladas com a alquimia, e que se desenvolveram paralelamente à filosofia taoísta originando numerosas seitas.

A versão filosófica, que é a mais difundida, busca, em linhas gerais, harmonizar o ser humano com o Cosmos através da ênfase da serenidade, da simplicidade etc. e dos “Três Tesouros”: compaixão, moderação e humildade. Seus elementos mais conhecidos

são *yin* e *yang*, que expressam aspectos antitéticos e concretos do Tempo e do Espaço. A tradição filosófica é unânime em reconhecer uma natureza feminina em tudo o que é *yin* e uma natureza masculina em tudo o que é *yang*.

Alguns especialistas (por exemplo, Henriques, 2000, p. 116) classificam esta doutrina como uma “perfeita antítese do Confucionismo”, posto que seus textos possuem uma “agudeza crítica e uma ironia mordaz em relação a Confúcio e a seus seguidores”. O taoísmo contrapõe ao homem subordinado a regras de convívio social do confucionismo o sábio imerso numa harmonia perfeita com a natureza, o que resulta numa “atitude contemplativa, num saber intuitivo, e num comportamento natural e espontâneo”. Porém, a teoria do *yin* e *yang* torna-se o ponto de convergência entre Confucionismo e Taoísmo, o que, ainda de acordo com o autor, exemplifica a “tendência do pensamento chinês em unir num todo sintético elementos contrários e contraditórios.”

Mas retornando ao bordão que inicia esta seção, ele resume, para estudiosos ou não, a complexa espiritualidade da nação mais antiga do mundo. Isso porque, em vez de se excluírem, essas doutrinas se misturam como ingredientes de uma poderosa salada espiritual, a “religião tradicional chinesa”, que inclui desde filosofia e regras de etiqueta a magias, talismãs e reencarnação.

É corriqueiro no pensamento mediano associar imigrantes chineses ao budismo. Afinal, confucionismo e budismo são religiões (ou filosofias ou sistemas filosóficos, como querem alguns, dentre estes os próprios chineses evangélicos) muito, mas muito antigas que se espalharam por todo o oriente. Tendo origens diferentes (budismo na Índia e o confucionismo na China), mas sendo contemporâneos no surgimento (ambos por volta do século VI a.C.), poder-se-ia resumir dizendo que ambas as doutrinas perfazem um conjunto de regras morais e espirituais sobre como as pessoas devem comportar-se e conduzir essa espiritualidade e são por isso, em maior ou menor grau, ideologias políticas que contêm uma dada leitura de mundo e da vida cotidiana.

Confucionismo: ética filosófica, ideologia moral, espiritual e... um modo de vida

Não desejo historiar nem descrever os princípios que regem o confucionismo. Como disse acima, é um sistema muito antigo e que funcionou como doutrina oficial na China durante quase 2 mil anos (do século II até o início do século XX). O confucionismo aparece aqui porque é comum a afirmação, entre os especialistas, de que

“socialmente - ou seja, ‘na rua’ – o chinês moderno ainda é profundamente confuciano” (Bueno, 2008, p. 1). Assim, para a maior parte das pessoas, a religião surge como atrelada a uma função indiferenciada da atividade social, havendo profundo sentimento do sagrado, mas não deuses, posto que a sabedoria é uma sabedoria totalmente humana.

Por toda a história do mundo, nenhum livro exerceu durante um período tão longo uma influência tão profunda sobre um grande número de homens quanto o *Analectos*, de Confúcio. Pregando uma moral humanista de fraternidade universal (com provérbios como “Quem reconhece a sua ignorância começa a ser sábio” e “Somente os extremamente sábios e os extremamente estúpidos é que não mudam”, “é o homem que dignifica a verdade”, dentre outros), a pequena coletânea inspirou todos os povos da Ásia oriental (sendo afirmado, muitas vezes que as sociedades mais dinâmicas e mais prósperas tanto da Ásia oriental quanto da do sudeste, como Japão, Coreia, Taiwan, Hong Kong e Cingapura, partilham de sua herança comum) e, sobretudo, permaneceu como a pedra angular da mais antiga civilização viva do nosso planeta. “Se não lemos este livro, privar-nos-emos da principal chave de acesso ao mundo chinês. E se ignorarmos a China, nunca alcançaremos senão uma muito limitada compreensão da experiência humana”, diz Simon Leys (2005, p. 249).

Caracterizando-se fundamentalmente por colocar ênfase no trabalho, na seriedade e no estudo (tanto que há outro um conhecido provérbio que exalta a importância do estudo dizendo “se quiser ter prosperidade por um ano, cultive grãos. Por dez, cultive árvores. Mas, para ter sucesso por 100 anos, cultive gente.”), por um lado, para o confucionismo a sabedoria conta mais que a santidade (ou é a única que conta, já que está mais para filosofia que para religião!), uma vez que reformar o mundo dos homens, e não o desvendar os mistérios do Universo, é seu maior interesse. Vale lembrar, ainda, que a doutrina de Confúcio é avessa à mística da vida pós-morte ou do contato com os espíritos, defendendo a existência imediata e o aqui-agora, sem especulações teológicas e ou metafísicas.

Nesse sentido, os projetos individualizados perdem espaço para a elevação do coletivo, do bem comum – *via de regra* para os asiáticos orientais, seu êxito é resultado em especial da ênfase atribuída à coletividade em vez de ao indivíduo: uma espécie de apelo ao altruísmo universal que pode se resumir numa máxima cunhada 400 anos antes de Jesus Cristo por Confúcio (Kung-Fu-Tzé, 551-479 a.C.): “Não faças aos outros aquilo que não desejes que te façam”.

Por outro lado, esse preceito coletivista e até homogeneizador que, entre outras coisas, denuncia a saída da China como um ato de traição¹⁶, pode, na crítica de Machado (2011, p. 234), “cristalizar a imagem de um povo que (1) [sendo imigrantes] sempre deseja voltar à terra natal, (2) que as relações entre os imigrantes são leais e próximas por uma afinidade à China e, finalmente, (3) que possuem semelhante *background...*” (itálico no original).

Também a questão da hierarquia se impõe quando se trata do confucionismo. Seja a hierarquia do mundo natural, o cosmos, seja a hierarquia da família, entendendo-se aqui os níveis macro e micro. No primeiro caso, Weber deve ser lembrado (este autor, como sabemos, é profundamente interessado nas questões religiosas como conformadoras do comportamento social, chegando mesmo a ser, antes de mais nada, considerado um sociólogo da religião). Ele nos conta, referindo-se ao confucionismo, que “as ordens cósmicas do mundo eram consideradas fixas e invioláveis e as ordens da sociedade eram apenas um caso especial disso” (1968, p. 152-153). Disso se pode extrair que há uma identidade na ordem do cosmos e na sociedade, tendo sido a sociedade, deste modo, concebida como uma grande e patrimonialmente regulada comunidade.

Já no que tange à família, que na verdade se estende às demais autoridades reconhecidas e constituídas, há como que três “princípios sagrados” de conduta: submissão do súdito ao soberano, do filho ao pai e da mulher ao marido. A família é central para o pensamento confucionista que valoriza obrigações, lealdade, harmonia, reciprocidade e paternalismo. Há quem afirme (Wijaya, 2002, p. 176) que para o confucionismo a família, em muitos aspectos, é o contexto religioso.” (grifo no original)

Outra regra é a da piedade filial (*hsia*, mas por vezes aparecendo como “amor e devoção filial”, *xiàoshùn*), que, na filosofia confuciana, é um sentimento natural, espontâneo e profundo, que “se encontra em todos os homens e em todos os povos” (Kao, 1952, p. 167), constituindo-se em um importante aspecto de sua ética.

Essa piedade filial seria portadora de três graus, sendo o primeiro o que consiste em honrar os pais (no sentido da obrigação das crianças e jovens em reverenciá-los, obedecê-los e cuidar deles), o segundo em não desonrá-los e o terceiro em auxiliá-los

¹⁶ Como na interessante passagem de Siqueira e Phintener (2004, p. 135) em que discutem o “caráter” atribuído ao migrante: “Mas os e(i)migrantes permanentes chineses são tratados por seus conterrâneos como seres transgressores, que ‘abandonaram’ suas obrigações sagradas com a terra dos ancestrais e com sua família. (...) Se os pais dos emigrantes ainda vivem no período da emigração, a situação torna-se ainda mais complexa, pois segundo o Capítulo III, Artigo 15 da Lei do Casamento, filhos têm o dever de amparar a velhice dos pais.”

nas suas necessidade materiais – porém, homologicamente, esta noção implica a responsabilidade da parte dos pais em criar, educar e alimentar seus filhos. Consoante à noção de seriedade como um dos pilares do confucionismo, a prática da virtude e o fato de deixar após si um grande nome cuja fama venha glorificar os pais é o que deve mover seus praticantes.

Sendo a noção de amor e de devoção filial um dos postulados da doutrina confucionista que regem o funcionamento da família chinesa, algumas leituras mais radicais da validade deste preceito chegam a por em questão a humanidade do filho que não observa estas prescrições. Torna-se, pois, um “íngrato, um desnaturado que nem mereceria o nome de homem”. Comentando esse sistema que atrela filhos a pais e encadeando-o à realidade da migração dos chineses no Brasil, Sang e Migliavacca (2007, p. 8) declaram que

o amor e a devoção filiais, na cultura chinesa, visam à perpetuação do sistema patrilinear de família, que exige submissão ao pai... Por meio deste conhecimento, ser chinês deixa de sê-lo apenas porque se tem o fenótipo chinês, fala-se chinês e se segue os costumes chineses. Mas, ser chinês fora da China significa conhecer emocionalmente os pais chineses com os quais os filhos se identificam, identidade essa em que a continuidade de gerações pode ser algo mais que repetir a geração anterior...

Assim, a ética familiar parece hoje vivida num duplo sentido: é aceita e recusada. E esta contradição pode encontrar uma forma de resolução (pelos jovens) nos estudos, na medida em que a tomada de independência pessoal (tanto dos rapazes como das moças) recai sobre o coletivo familiar. De qualquer modo, concluem os autores, esse espírito de grande família pode também engendrar o pior pela deformação confuciana. Respeitando de forma irrefletida a hierarquia familiar, pode-se ter, como resultado, primogênitos como ditadores, sem troca, contradição ou confrontação de ideias.

Retornando à Weber (idem, p. 246-7), a fim de conferir delineamentos contrastivos entre o confucionismo e o puritanismo, uma das vertentes missionárias que se instalaram na China do século XIX, poderíamos dizer que o confuciano era um homem de educação literária, mais precisamente um homem de educação livresca, um homem das escrituras na forma mais elevada. Assim, enquanto o confuciano típico utilizava-se de suas próprias economias e as da sua família a fim de “adquirir uma educação literária e treinar-se para os exames”, ganhando base para o status cultural, o

puritano típico “ganhou muito, gastou pouco e reinvestiu seus insumos como capital em uma empresa capitalista racional numa compulsão ascética para economizar” – além, numa extensão de sentido que para Weber complementava a oposição entre o confuciano perdulário e o puritano economizador, do fato de que “a mais característica forma de protestantismo liquidou a mais completa forma de mágica.” (Weber, *idem*, p. 226). Numa equação, a educação literária e filosófica, o mais alto ornamento do confucionismo, estava para o chinês do século XIX como o desperdício de tempo e perigo para a religião para um puritano.

Alguns analistas (Yu-Ming, 1979, p. 10) afirmam estar subjacente nesta análise weberiana a conclusão de que sempre faltou ao confucionismo (ou ao neoconfucionismo) um dinamismo espiritual impulsionador, e por causa dessa lacuna ele não pôde proporcionar “suficiente tensão ou força para produzir a modernização e o capitalismo na China”. Acreditava Weber que “esta era a razão essencial para o atraso da China nos tempos modernos”.

Vale a menção a uma emblemática passagem de Simon Leys (2005, p. 248)¹⁷, codinome do sinólogo belga e católico Pierre Ryckmans, em que afirma que ter o confucionismo de Estado deformado

o pensamento do Mestre para adequá-los às necessidades do Príncipe. Nesta ortodoxia oficial, faz-se um uso seletivo de todas as suas afirmações que prescrevem o respeito das autoridades, ao passo que outras noções, não menos essenciais mas potencialmente subversivas, são largamente escamoteadas – é o caso da obrigação de justiça que deve moderar o exercício do poder e, sobretudo, do dever moral dos intelectuais de criticar os erros do soberano e de se oporem aos seus abusos, mesmo à custa da própria vida.

Para este autor, a ideia confuciana segundo a qual “o governo dos ricos é preferível ao governo das leis” (*idem*, p. 259) teria, para a elite progressista do século XX, tornado a doutrina um sinônimo de obscurantismo e de opressão: “todos os grandes movimentos revolucionários da nossa época foram ferozmente anticonfucianos¹⁸ – e, de muitos pontos de vista, não é difícil simpatizar com eles” (*idem*, p. 248)

¹⁷ Um dos primeiros intelectuais a denunciar a Revolução Cultural e a “maolatria” ocidental ao publicar sua trilogia *New Clothes* (1971), *Sombras chinesas* (1974) e *Imagens quebradas* (1976).

¹⁸ A começar pela Revolução Cultural, durante a qual - particularmente entre 1965 e 1968 -, obras de Confúcio foram queimadas em praça pública. O marxismo associou a ética confucionista à Era Imperial, por esta determinar obrigações do súdito para com o imperador, do empregado para com o patrão, dos filhos para com os pais, dos irmãos entre si etc. Porém, houve um outro lado da moeda: o espírito de

Por fim, todo esse quadro poderia ser resumido compreendendo-se que as virtudes da cultura confuciana responsáveis pela ordem, disciplina, família, responsabilidade, trabalho duro, coletivismo, abstinência opõem-se à indolência, individualismo, criminalidade, educação de qualidade inferior e desrespeito pela autoridade tidas como responsáveis pelo declínio do ocidente.

Esse sistema, consagrado pela história e compartilhado por diversos países da região, em que a família, o trabalho e a disciplina são importantes pilares, de acordo com Huntington (1997, p. 233), também engendrou, de igual e compartilhada maneira nesses países, formas muito limitadas de democracia.

Budismo: uma filosofia ancestral

Crença que não se assenta numa divindade antropomorfa à maneira judaico-cristã, mas numa espécie de energia impessoal que se move por trás de tudo que existe, é possível para alguém dizer ser um budista, viver de acordo com princípios taoístas e participar de cerimônias de adoração aos antepassados. Aliás, já que taoísmo e budismo estão sendo mencionados na mesma frase, o budismo, na acepção que adoto aqui, aparece como um complemento do taoísmo, de vez que este último nada diz, com todos os seus feitiços e meditações, sobre a vida após a morte. Um budista não teria nenhuma dificuldade em ver Jesus como um profeta e incorporar conceitos do cristianismo a suas práticas, por exemplo. O contrário nem sempre, ou melhor, quase nunca, é o caso.

Tornando-se moda, como afirmam muitos debates na internet, não somente entre pessoas públicas (artistas, por exemplo), mas entre indivíduos que possuem maior escolaridade formal (profissionais liberais de ensino superior, entre outros), além de ter sido popularizado como enredo de novela da Rede Globo (Joia Rara, exibida entre setembro de 2013 e abril de 2014), o budismo é praticado por um incalculável número de pessoas.

Com escolas e tradições exportadas para todos os lugares do globo (como nos templos de São Paulo, estudados por Shoji, 2004, e Recife, estudado por Silva e Medeiros, 2008), apenas apresentarei o budismo, pois para o propósito deste trabalho não nos interessa um aprofundamento.

solidariedade chinês, que os marxistas no poder exploraram, não existiria sem Confúcio e todos reconhecem que existe no confucionismo uma ideia de comunidade que não é avessa ao comunismo.

O budismo original se dividia em duas escolas, a Theravada, mais cética e filosófica, que se pulverizou pelos países do sul da Ásia, como Sri-Lanka, Mianmar e Tailândia, entre outros, e a Mahayana, uma espécie de caldeirão de crenças que aceita a existência de deuses, espíritos e criaturas fantásticas, como demônios e serpentes falantes. A corrente Mahayana foi responsável pela propagação da doutrina e da prática budista na direção de países do norte da Ásia, como o Tibete, Vietnã, Coreia, Japão e a própria China.

Foi esta última que fez sucesso na China, dando origem a duas formas típicas de budismo. Uma é o Chan, ou Zen, que misturou crenças budistas a práticas de meditação do taoísmo. A outra é o “Terra Pura”, ramo mais popular, que venera diversos espíritos iluminados em vez de um único Buda, sendo o foco de suas práticas a devoção e a recitação de sutras.

A tríade espiritual mencionada acima - taoísmo, confucionismo e budismo - passaria por maus bocados a partir de 1949, quando o país foi dominado pelo regime comunista. Por sua ênfase na reflexão individual (mas não, como afirmei acima, nos *projetos* individuais), o confucionismo virou “ideologia burguesa”. Enquanto isso, as práticas budistas e taoístas eram descartadas como “superstições abomináveis”. Os livros foram proibidos e muitos queimados.

Esse é o momento da exportação do budismo para os destinos diaspóricos, incluindo-se aí o Brasil. De acordo com Shoji (2004, p. 74-5), estudioso da presença das religiões orientais no Brasil, o budismo chinês e sul-coreano foi iniciado após o significativo fluxo migratório destes povos, a partir dos anos 1960. No caso chinês, já pode ser identificada uma atividade de budistas em 1964, mas somente a partir dos anos 1980 sua presença se intensificou, acompanhando a diáspora chinesa pelo mundo, elevando o número de imigrantes no Brasil e trazendo grupos com uma presença mais globalizada, como a *Fo Guang Shan* (em português, “Montanha da Luz do Buda”).

Ainda de acordo com este autor, devido ao caráter global da imigração chinesa e às conseqüentes reinterpretações e reposicionamentos da esfera religiosa em um contexto de diáspora, os templos budistas chineses devem ser divididos em dois grupos: os étnicos independentes, que seriam frutos de iniciativa local e mais centrados na comunidade imigrante (“budismo de imigração”), e os globalizados, que teriam padrões pré-definidos de ressignificação étnica e de divulgação do budismo (“budismo de conversão”).

Arrematando suas reflexões acerca da implantação de templos budistas no Brasil

– São Paulo em particular –, Shoji argumenta que nos últimos anos um budismo de resultados tem evoluído e se popularizado a partir de “funções e conceitos já existentes em religiões brasileiras”. Ou seja, associam-se, no plano psicológico ou não, os efeitos terapêuticos (curativos) às novas concepções de saúde e doença pós-conversão, como ocorre, por exemplo, com a entrada nos ramos neopentecostais da religião cristã.

Como disse, apesar de não ser meu interesse, vale uma atenção ao trabalho de Silva e Medeiros (idem), intitulado “A Mi Tuo Fo: práticas e rituais do budismo chinês em Pernambuco e seus sentidos terapêuticos”, uma vez que foi realizado em um contexto de imigração. Neste trabalho, os autores afirmam, fundamentados em pesquisa no único templo zen humanista da região nordeste, que por mais que interesses referentes à institucionalização da prática espiritual, ao fortalecimento da identidade étnica e religiosa destes imigrantes tivessem permeado a construção do Templo, as razões defendidas para sua fundação foram as ideias de “legado religioso” para o Estado, no sentido de unidade da federação, e de difusão da doutrina para os brasileiros através de uma estrutura que favorecesse uma propagação mais ampla e sistemática do budismo.

No contexto investigado pelos autores, para os chineses e seus descendentes as justificativas de “fortalecer o vínculo religioso” e “manter a tradição” foram razões alegadas tanto para começar a frequentar o templo, quanto para continuar, o que evidencia um componente étnico ligado às suas condições enquanto grupo minoritário num país estrangeiro e também às suas memórias compartilhadas de deslocamento, que podem fazer convergir e reforçar identificações étnicas através desta esfera religiosa específica. Este argumento aproxima-se daqueles que tive a oportunidade de ouvir nas igrejas, mas também das ações observadas que confirmam este quadro.

E continuam (idem, p. 19):

Apesar de o budismo ser tradicional e fazer parte da memória social destes imigrantes, alguns se converteram não só por questões de sociabilidade ou de religiosidade. Observações demonstram que existe um fortalecimento étnico e econômico através da participação nas atividades budistas. Os dirigentes... e os líderes... são respeitados pelos chineses não-budistas por também serem representantes da comunidade e terem voz decisiva nas suas articulações políticas, como, por exemplo, a construção do Centro Cultural e Educacional Brasil-China, em Recife, no ano de 2006.

Se, numa comparação superficial, a conversão de chineses ao cristianismo em

solo brasileiro pode, como um dos efeitos, aproximá-los dos brasileiros, a frequência ao templo referido pelos brasileiros convertidos ou simpatizantes é percebida pelos chineses como uma atividade que fortalece a comunidade e sua identidade étnica. Os autores concluem, a partir daí, pela existência no campo investigado de um conjunto de relações que englobam, entre outras, as complementariedades cultura/natureza, cultura/nacionalismo, cultura/religião, cultura/saúde, cultura/relações interétnicas, presentes tanto nos discursos dos líderes espirituais quanto dos dirigentes e frequentadores mais assíduos das cerimônias.

Assim, todo ser humano possuiria uma “budeidade” (assim como, mesmo nascidos no Brasil, todo descendente de chineses seria portador de uma “chinesidade”) e o despertar e aperfeiçoamento desta característica fazem com que diferenças culturais entre nativos e estrangeiros se tornem subjacentes e cedam lugar à ideia de uma comunhão com a “totalidade”.

Numa comparação com os chineses evangélicos pesquisados, todo ser humano, no discurso daqueles, teria uma “cristianidade” e por isso o intento diuturnamente repetido de evangelizar o mundo (especialmente a China, por sua particularidade “ateia”). Nesse sentido, continuando a comparação, as diferenças culturais se esvaem equalizando todos os que buscam a salvação – que, nesse caso, também significa a comunhão com a “totalidade”.

A presença cristã em território chinês: perspectiva histórica e atualidade

A presença de religiões cristãs na China é bastante antiga, datando ainda do século XVI, no contexto da resposta da Igreja Católica à Contra-Reforma e às profundas transformações que ocorriam na Europa. Entretanto, há notícias de que os nestorianos (fiéis que defendiam a natureza divina de Cristo, fazendo separação entre o Cristo homem e o Cristo Deus, sem, contudo, negar ambas), que eram cristãos da Igreja do Oriente, foram da Pérsia à China pela Rota da Seda (série de rotas interligadas através do sul da Ásia, usadas no comércio da seda entre o Extremo Oriente e a Europa). Eles teriam sido os primeiros a apresentar o cristianismo à Dinastia Tang, em 635 d.C.

Mas os primeiros missionários católicos chegaram ao território chinês em 1294. O franciscano Giovanni Montecorvino deu início, naquele ano, à missão franciscana na China, contando com a permissão do então imperador Kublai Kahn. Dois séculos se passaram e após a descoberta do Cabo de Boa Esperança, em 1486, por Bartolomeu

Diaz, e da tomada de Goa, 1510, os navios portugueses chegaram à China.¹⁹ Um acontecimento importante e que abre as portas do continente para a progressiva expansão cristã é a chegada dos jesuítas. Foi o primeiro grupo de ocidentais a empreender um exame sistemático da cultura chinesa.

De fins do século XVI até o século XVIII, foram os jesuítas os grandes transmissores de cultura entre a China e o ocidente, mas deve-se lembrar que junto deles missionários franciscanos e dominicanos também atuavam em solo chinês. Nesse período de reconhecimento do terreno, a chegada do humanista Matteo Ricci, em 1583, marcou uma verdadeira revolução quanto ao método de aproximação ao povo chinês. Em Macau, por exemplo, naquele período, os chineses convertidos eram obrigados a escolher nomes portugueses, vestir roupas portuguesas e adotar os costumes de Portugal. Matteo Ricci²⁰ mergulhou diretamente no estudo da língua chinesa, ao contrário de outros missionários que usavam, até então, o método da assimilação cultural dos povos evangelizados.

Mas Matteo Ricci, assim como o destacado frei Gaspar da Cruz, cedo compreendeu as particularidades culturais chinesas que deveriam ser observadas e adaptadas. Apesar dessa sensibilidade mais apurada que a de outros religiosos missionários na China, o frei Ricci não deixou de demonstrar certos preconceitos bastante enraizados na cultura de seu continente de origem – o que, de resto, perdura até nosso dias. Mesmo admirando a civilização chinesa como culta e refinada, contrária à belicosidade e amante da paz, declarou, em carta aos seus superiores:

Para lhe dizer a verdade, por mais que eu escrevesse à Vossa Excelência sobre os chineses, eu não diria que são homens de guerra, pois tanto na aparência exterior como no íntimo do coração, são como mulheres: se alguém lhes mostra os dentes fazem-se humildes, e qualquer um que os sujeite pode pôr-lhes o pé no pescoço. (Carletti, 2008, p. 37)²¹

¹⁹ Em 1516, um navio português chegou a Cantão. Sucessivamente, o governo imperial chinês concedeu aos portugueses a abertura de uma região de comércio em Macau, que se tornou a base da penetração europeia na China.

²⁰ Nascido na Itália em 1552, ingressou na Companhia de Jesus em 1571 e foi designado às missões na China, depois de um período de preparação em Macau, conquistada por Portugal em 1577. Chegou a Pequim em 1601, onde morreu nove anos depois. Ricci conseguiu abrir um diálogo entre duas civilizações, oferecendo os seus conhecimentos de letrado e matemático. Escreveu e traduziu numerosas obras em língua chinesa. Quando de sua morte, o imperador Wanli concedeu um terreno para a sua sepultura. De acordo com Carletti (2010, p. 144), essa foi a “primeira vez em toda a história da China que a um estrangeiro foi permitido o sepultamento na capital do império”.

²¹ Essa passividade como elemento de representação sobre chineses deixa de fora, como afirma Carvalho (2010, p. 27), “elementos contraditórios, como o fato de terem criado as artes marciais, os métodos sofisticados de tortura e que as grandes rebeliões camponesas da humanidade ocorreram na China”. Em

Este povo tinha por hábito render homenagens através de ritos aos próprios defuntos: todos os chineses guardavam nas suas casas tabuinhas com os nomes dos seus entes falecidos e a eles dirigiam saudações, acendiam incensos, ofereciam frutas, perfumes etc. Prática imemorial, arraigada nas crenças chinesas, os jesuítas perceberam que a pior alternativa era combatê-la.

Assim, estes missionários e outros de sua ordem (como o abnegado, entusiasta e relativista cultural missionário britânico Timothy Richard, que embora acentuasse a superioridade do cristianismo como sistema espiritual, admitia que a “verdade” podia encontrar-se no confucionismo, no taoísmo e no budismo. Praticante do evangelho social, Richard elogiou o conceito confuciano de governo moral e despendeu esforços para difundir os conhecimentos científicos do ocidente para o desenvolvimento chinês) passaram a considerar a necessidade da “acomodação” do cristianismo a novos ambientes, como a China. Ricci, por exemplo, começou a se vestir de mandarim, para aproximar as ideias religiosas que estava pregando aos chineses, e permitir aos convertidos continuarem com as práticas tradicionais de culto aos ancestrais, que ele interpretava como um costume social e não uma forma de religião – essa aceitação envolvendo os ritos ancestrais tornou-se um fator de atração para muitos chineses na preferência do catolicismo em comparação com as denominações protestantes, como veremos.

Mas os religiosos de outras ordens não pensavam como Ricci e seus companheiros jesuítas. E saber se os antigos cerimoniais de honra de algum ancestral poderiam ser tolerados entre os cristãos convertidos ganhou o vulto de teses religiosas. Os jesuítas acreditavam que poderiam, os franciscanos estavam indecisos e os dominicanos defendiam o contrário. Proibida a simultaneidade das práticas pelos convertidos, o papado só ab-rogaria os antigos decretos proibitivos em 1939 (Osgood, 1975, p. 1142).

No período que seguiu a morte de Ricci, as relações entre os missionários e a China tornaram-se mais difíceis. Além das perseguições periódicas, mais nocivas aos objetivos da evangelização foram as rivalidades entre as próprias ordens religiosas, principalmente entre os franciscanos e os jesuítas. Décadas mais tarde, com a queda da dinastia Ming, derrotada em 1644, e o advento da dinastia Qing, o cristianismo

termos simbólicos, continua, “duas características podem ser destacadas: docilidade e exotismo. A China é tão delicada ou estranha quanto suas mulheres.”

encontrou no imperador Kangxi um importante aliado. Com um decreto de 1692, Kangxi elogiou os missionários europeus, agradecendo-lhes pelos seus serviços e definindo-os como homens de paz.

Mas a Questão dos Ritos (em linhas gerais, se o tradicional culto chinês aos ancestrais constituía ou não uma forma de idolatria ou se era apenas superstição), cujo debate nas hostes religiosas estava muito acalorado, rompeu a amizade entre os representantes da Igreja Católica e a corte chinesa. Alguns missionários, principalmente dominicanos e franciscanos, que evangelizavam com métodos intransigentes (porque culturalmente ligados aos modelos europeus), escreveram à Santa Sé comunicando suas opiniões contrárias aos métodos usados por Matteo Ricci e outros jesuítas. Eles afirmavam que a fé cristã corria risco, porque os jesuítas estavam permitindo aos católicos chineses praticarem os ritos aos ancestrais.²²

Os jesuítas, além de aceitarem o confucionismo primitivo como sistema religioso compatível, estabeleceram também compromissos com o culto chinês aos ancestrais e a Confúcio, considerando que essas práticas chinesas tinham implicações apenas sociais e não religiosas. Portanto, ao se unirem aos letrados chineses, quase todos seguidores do confucionismo, desprezando as demais religiões chinesas, tais como o budismo e o taoísmo, passando a descrever o confucionismo como “religião oficial” do país.

Mas a Igreja Católica definiu os Ritos aos Ancestrais como atos supersticiosos, inaceitáveis para quem queria se converter ao catolicismo. Matteo Ricci, profundo conhecedor da cultura chinesa, tentou esclarecer que esses ritos eram simples e amorosos tributos aos pais e ascendentes defuntos, consequência da virtude da piedade filial ensinada aos chineses por Confúcio e que nada tinham a ver com superstição. Mas nem um ato oficial do imperador Kangxi, no qual afirmava que as honras prestadas a Confúcio e aos ancestrais eram puramente civis, conseguiu convencer Roma a

²² A estratégia dos jesuítas, tendo sempre Matteo Ricci a frente, tinha um efeito simples, apesar da complexidade lógica, e teológica, operada. Nesse tempo, as três vertentes filosófico-religiosas da China (confucionismo, taoísmo e budismo) estavam se amalgamando e transformando-se no que os próprios jesuítas denominaram neoconfucionismo. Assim, julgaram que esta evolução incorporara demasiadas influências budistas e taoístas e que o confucionismo primitivo (isto é, o confucionismo anterior até ao tempo de Confúcio) continha muitas noções religiosas compatíveis com o cristianismo. De acordo com o argumento dos católicos, “Confúcio acreditava verdadeiramente num ser providencial supremo, embora não num determinismo divino ou fatalismo naturalista” (Yu-Ming, 1979, p. 6). Tal estratégia não deve ser considerada como “brotando de pura conveniência ou oportunismo”, já que nasceu tanto de convicções religiosas genuínas como de considerações práticas. Por isso, resolveram aceitar o confucionismo primitivo como base para desenvolver um diálogo espiritual com os chineses, mais especificamente os letrados.

abandonar a sua atitude intolerante. O imperador, irritado com essa intransigência de Roma em relação aos ritos, declarou a proibição da difusão do cristianismo na China e a imediata expulsão de todos os missionários.

Essa ocorrência precipitou um longo período de relações instáveis entre a Santa Sé e o governo chinês (até seu rompimento total em 1951). Mesmo assim, nos inícios do século seguinte, o XVIII, já se contavam entre 200.000 a 300.000 chineses convertidos. Mas esse trabalho sofreu um devastador golpe desferido pelos papas no século XVIII. Numa série de decretos em 1704, 1715 e 1742 eles rejeitaram sua acomodação teológica com o confucionismo primitivo e retiraram a permissão dada pelos jesuítas aos convertidos chineses de venerarem os ancestrais e Confúcio.

Encerrando este item, parece-me digna de breve menção duas outras ocorrências emblemáticas para a relação entre a Igreja Católica e o Império do Meio, após o que escreverei algumas linhas sobre a penetração das igrejas cristãs presbiterianas, entre outras: a Revolta dos Taiping (1851-1864), nos anos 1850, e a Revolução Comunista de 1949.

O imperialismo ocidental na China crescia sem parar. As potências coloniais reivindicavam a abertura de todo o território chinês ao comércio internacional. Esse fator, juntamente com o excessivo incremento demográfico e o empobrecimento do povo chinês, foi o estopim para eclodir a revolta.

O novo governo instaurado pelos Taiping em 1853 foi tolerado, em um primeiro momento, pelas potências ocidentais por se fundamentar também em elementos cristãos. O líder da revolução tinha mantido, quando jovem, contatos com missionários cristãos e se declarou “irmão menor de Jesus Cristo e portador de um novo Evangelho” (Carletti, 2010, p. 151). Mas, quando os europeus perceberam que os Taiping não permitiriam a sua permanência na China, se aliaram às tropas imperiais para derrotar a revolta. A isso seguiu-se o Tratado de Tianjin, que garantia a “liberdade religiosa” ao povo e o livre trânsito de missões católicas.

Houve, pois, a continuidade dos métodos de evangelização à moda do velho continente, desconsiderando as peculiaridades dos valores chineses, “subjugando o espírito universal do cristianismo por uma visão europeia do cristianismo”. Mas já no início do século XX, num momento em que a China buscava sua independência (com a proclamação da República Chinesa, em 1912), numerosos missionários aportaram no país, ostentando, em regra, o nacionalismo exasperado das congregações e com isso colocando em risco o trabalho missionário.

Entre os novos chegados, encontrava-se Vincent Lebbe. Progressista e crítico dos métodos de evangelização de então que, inclusive, denunciava o racismo praticado pelos padres missionários, revelando que obrigavam os fiéis chineses, entre eles os próprios padres chineses, a ficarem de joelhos diante de si, negando a todos o direito de se sentarem. Ele escreveu ao Papa comunicando-lhe a necessidade de dar espaço a uma igreja autóctone chinesa, o que testemunharia que o cristianismo não era, como tantos chineses pensavam, uma “religião ocidental”, mas uma religião universal.

A segunda ocorrência, a Revolução Comunista. Os primeiros tempos depois da proclamação do governo comunista foram tranquilos. Os comunistas eram vistos na China como os “libertadores”. Nas grandes cidades, por mais ou menos um ano e meio, os católicos puderam continuar a frequentar as igrejas em plena liberdade. A polícia tinha recebido a ordem de vigiar os cristãos durante as funções religiosas nas igrejas, mas de não interferir.

A situação no interior do país era diferente: lá todo exercício de culto estava proibido. Os cristãos não podiam reunir-se para rezarem juntos e os sacerdotes não podiam celebrar missa nas igrejas. Todas as igrejas foram usadas como lugar de reuniões, destinadas à educação política do povo.

O ano de 1951 marca o fim de todas as missões católicas na China. Durante todo o ano de 1950, os comunistas se empenharam na difusão da doutrina marxista-leninista por meio de cursos em todas as escolas.²³ Desde janeiro de 1951, somente os jornais comunistas podiam circular, e foi por meio deles que o governo iniciou uma campanha de difusão do pensamento comunista em relação à religião, cujo objetivo era livrar a China de toda dominação estrangeira, política, econômica... ou religiosa.

Finalizando, nos períodos de abertura do governo comunista - com exceção do período da Revolução Cultural, a qual tentou eliminar qualquer tipo de religião -, a religião católica sempre foi objeto de um mais estreito controle, devido ao fato de que, entre estas religiões, ela é a única que faz referência a um chefe estrangeiro cuja autoridade, mesmo sendo espiritual, recai sobre cidadãos de nações soberanas.

²³ Interessantemente, e por razões óbvias, o cenário entre os imigrantes chineses em Moçambique, estudados por Lorenzo Macagno (2012, p. 89), foi bastante diverso, na associação entre conversão e educação. Diz ele que nesta mesma década de 1950 “muitos jovens ‘luso-chineses’ converteram-se ao catolicismo”. E os dois importantes motivos que favoreceram essas conversões foram o “elevado número de crianças chinesas que passaram a frequentar aulas de português como ensino oficial, no qual a educação moral e cívica era obrigatória” e a “atuação, no seio da comunidade, de um sacerdote português que falava o cantonês e possuía alguns fundamentos da cultura chinesa.”

Acima falei da atuação das ordens da Igreja Católica. Estas têm uma existência mais longínqua que as denominações protestantes, que iniciaram suas andanças pelo subcontinente chinês na última década do século XVIII. Apesar disso, a maioria das organizações missionárias ocidentais que foram para as Índias não tinham os chineses como alvo. Assim, embora não fossem o alvo primário das missões ocidentais, os chineses foram inegavelmente aqueles que responderam de modo mais positivo ao trabalho dirigido aos grupos étnicos nativos dos missionários.

O século XIX é tido o século das missões de evangelização na China.²⁴ Já em 1865 havia mais de trinta grupos protestantes! Eles incluíam desde a Sociedade Missionária de Londres, a primeira a chegar, em 1795, e a Junta Americana de Comissários para Missões Estrangeiras, fundada em 1810, até organizações separadas de batistas, batistas do sul, presbiterianos, metodistas, episcopais e wesleyanos, cujos países de origem variavam entre Inglaterra, Estados Unidos, Suécia, França, Estados germânicos, Suíça e Holanda. Localiza-se o período de 1815-1830 como o mais aquecido das sociedades missionárias no território chinês (Wijaya, 2002, p. 73).

Cumulativamente, católicos e protestantes causaram efeitos sutis e profundos na sociedade chinesa, em particular no que tange à educação e nos esforços que fizeram para elevar o *status* da mulher.

Gostaria de abrir um parêntese aqui.

Destaco a situação da mulher chinesa, pois nesse momento histórico (fins do século XIX) havia considerações, como as de um certo letrado Yuan Zuzhi, comparando o comportamento de suas compatriotas ao das mulheres ocidentais. Dizia ele (Leite, 1999, p. 28-9) que

na China, o papel da mulher é de servir e cuidar; no ocidente, são elas que dirigem e comandam: o marido obedece. Na China, o lugar dos homens é fora, o das mulheres é dentro – quando se diz dentro, é no interior dos aposentos; fora, é quando não se volta para casa. É por isso que a mulher que se mantém da porta para dentro e não abandona nunca o seu recanto é estimada pela boa virtude.

²⁴ Um escocês chamado Robert Morrison foi o primeiro missionário a ir para a China, em 1807, para evangelizar o país e se empenhou durante toda a sua vida na tradução da Bíblia do inglês para o mandarim e na criação de um dicionário inglês-mandarim, que facilitaria a aprendizagem do idioma chinês a outros missionários.

Esta oposição entre o *fora* e o *dentro*, estava tão profundamente enraizada na situação subalterna e submissa da mulher na cultura chinesa que repercute no próprio idioma. Assim, é ainda Leite (idem, p. 28) quem nos esclarece

um dos vocábulos que em chinês designam esposa é *neiren*, que significa literalmente “pessoa dentro”, ao passo que marido é *wairen*, “pessoa fora”. Existem também as formas *tizi* e *tanfu*, respectivamente para a mulher e o homem: nesse caso, o carácter para *esposa* representa uma mulher com a vassoura ao lado, *ti*; o carácter para *marido* mostra um homem empunhando um bastão, *tan*. O carácter para mulher, *nu*, é um ser humano de joelhos, enquanto o carácter para homem, *ren*, mostra uma pessoa de pé. Mesmo o carácter para casamento, *ch'u*, é significativo da posição inferior da mulher, já que é formado pela junção de três outros caracteres: uma orelha, *er*, a mão, *sho*, e a mulher, *nu*, retomando assim o conceito pré-histórico de “mulher trazida pela orelha”.

Contra este estado de coisas algumas missões já se colocavam, tentando levar maior educação e até independência à mulher, através do ensino da leitura e de outras estratégias.

Apresentando-se como missões humanitárias, as Missões Protestantes, como notou o sinólogo Marcel Granet (1989, p. 172-3), são ricas de pessoal e de dinheiro. Elas se ocupam de obras de higiene e de assistência. Elas trabalham, sobretudo, nas vilas e “tentam organizar a vida social segundo os princípios anglo-saxões”.

A partir de meados do século XIX, as grandes migrações chinesas para o Sudeste da Ásia e para a América, em razão da Guerra do Ópio, entram em contato com as missões cristãs em plena expansão. Lá, o cristianismo, em particular a sua vertente conservadora, respondia suficientemente às necessidades espirituais de segurança e certeza prevalentes entre os chineses imigrantes.

A título de curiosidade, na parte central do continente americano, em que os trabalhadores chineses substituíram os antigos escravos, a fé cristã representa uma promoção na sociedade local (Charbonnier, 1979, p. 771).

O protestantismo, mais especificamente, entrou de forma institucionalizada no território chinês quando missionários ocidentais, como o britânico Hudson Taylor, estabeleceram igrejas e propagaram a doutrina pelo interior do país. Seus missionários pregavam de fato uma nova doutrina que divergia do confucionismo e, ao contrário dos católicos, não negociavam com ela, rejeitando os ritos ancestrais por considerá-los uma forma de idolatria. Além disso, buscaram desenvolver um tipo de cristianismo que

transcendia as diferentes denominações, diferentemente, por exemplo, da eterna diferença nutrida entre franciscanos e jesuítas.

Os tratados injustos pós Revolta dos Taiping, onde a associação do colonialismo com o cristianismo, católico ou não, feita pelos chineses ficou mais evidente, a oscilação entre a aceitação, mais pela força dos próprios tratados, e a rejeição, teve momentos de agudização.

Granet (idem, p. 171) nos informa que no momento em que ele próprio pesquisava em solo chinês tinha notícias de que havia chineses esclarecidos fazendo campanha contra as variações religiosas cristãs, propagando circulares onde se lia: “Teremos nós necessidade de uma religião?”, religião aí significando uma *nova* religião, defendendo implicitamente, assim, o caráter religioso do confucionismo e sua eficácia espiritual.

Outros chineses esclarecidos, por sua vez, encontraram no cristianismo suficientes compatibilidades com os valores morais confucianos, transformando-o, o cristianismo, na religião com maior afinidade dentre outras. Isso tornou possível aos chineses encontrarem uma substituição no cristianismo para aqueles aspectos considerados obsoletos.²⁵

Uma compatibilidade poderosa que muito auxiliou na penetração do cristianismo foi a ênfase na família. A tentativa da Igreja Católica, e particularmente dos grupos evangélicos conservadores dos EUA, de recuperar o papel tradicional da família foi de encontro a estas percepções confucionistas. Inclusive, esta, a igreja, adaptou sua noção de grupo básico (que é a igreja e não a família, tendo por consequência que as principais performances rituais e ensinamentos morais ocorrem na igreja e apenas suplementarmente na família) ao caso chinês, flexibilizando, especialmente, a autoridade dos sacerdotes. Como afirma Wijaya (2002, p. 177), uma vez que a família é o contexto primário das práticas religiosas, mesmo os profissionais religiosos na tradicional comunidade chinesa “não possuem autoridade igual ao do chefe da família”. O papel destes profissionais é mais ritual que pastoral, sendo apenas ocasionalmente necessário. Assim, se as congregações locais tratavam os missionários como mestres, os chineses consideravam-nos como trabalhadores que poderiam explorar para aumentar o

²⁵ Wijaya (2002, p. 85) nos informa que a “autoridade do confucionismo no passado vem de um estado dinástico, do clã, da família estendida e do tradicionalismo. Esta estrutura de autoridade não existe mais para esses imigrantes na sociedade moderna. (...) a noção absoluta de Deus no cristianismo evangélico pode ser uma poderosa fonte de autoridade. Crenças cristãs fornecem um fundamento absoluto para os princípios morais no mundo moderno, um fundamento que sobreviveu às várias crises modernas e pós-modernas.”

desempenho e os serviços da igreja. Um missionário normalmente não ocupava uma posição de autoridade em congregações chinesas.

Este cenário impactava automaticamente na questão da conversão. No âmbito religioso, havia algumas características prevalentes entre os chineses, sendo a primeira que eles usualmente iniciavam com grupos familiares. Visto que a religião para eles era primariamente um assunto mais de família do que individual, a conversão de uma pessoa tinha uma consequência direta para a vida religiosa de sua família (como, por exemplo, a existência do altar doméstico). Portanto, este era o caso de muitos chineses cuja conversão envolveu mais uma consideração familiar que uma decisão individual.

Um dos momentos de agudização acima mencionados foi a guerra dos Boxers (1899-1900), cujo nome deriva de uma tradução inglesa da denominação que eles haviam escolhido: “Punho da Justiça e da Harmonia”, com referência às artes marciais praticadas pelos integrantes das sociedades secretas, no âmbito das quais o movimento se originou. Apoiados pela imperatriz da época, que tentava ganhar a simpatia popular e caçar os estrangeiros da China, foi adotado o lema “Viva a dinastia, cacem os estrangeiros!”.

Essa guerra foi importante na trajetória do estabelecimento do protestantismo na China porque os missionários estrangeiros e os cristãos chineses foram suas primeiras vítimas: ideogramas vermelhos foram fixados em locais públicos anunciando que todos os prédios religiosos deveriam ser destruídos e avisando que os Boxers atuariam no massacre dos estrangeiros. Com isso, missões religiosas estrangeiras foram destruídas. Os chineses convertidos, perseguidos (e muitas vezes mortos) e as legações estrangeiras foram cercadas.

Conforme Carletti (2008, p. 37), um destes manifestos declarava:

Aviso. Todos os moradores de cada aldeia de todas as províncias da China estão informados que os católicos e os protestantes vilipendiam nossos deuses e nossos santos. Eles oprimem o imperador, os funcionários e o povo chinês. Como todo mundo permanecia em silêncio, fomos obrigados a nos exercitar no boxe, com o objetivo de proteger a China, de expulsar os bandidos estrangeiros, de exterminar os cristãos e de poupar calamidades aos vivos. Vocês, habitantes do interior, estão informados que não importa em qual aldeia se encontrem os cristãos, precisamos expulsá-los imediatamente e queimar suas igrejas e suas casas, uma depois da outra. Se alguém esconder ou cuidar de cristãos, aplicaremos o mesmo castigo, e os exterminaremos pelo fogo...

Mas a primeira década do século XX viria atenuar a situação dos missionários cristãos, em especial a dos protestantes. A imponente figura histórica de Sun Yat-Sen, considerado ainda hoje como “o pai da República” de 1912, teve parte de sua educação tutoriada pelos missionários protestantes estadunidenses. Estes influenciaram o seu pensamento político, que se baseou em uma grande confiança na renovação tecnológica como meio de construção de um futuro Estado moderno, além de sua simpatia pelas ideias democráticas.

De acordo com Carletti (2008, p. 50), Yat-Sen decidiu tornar-se cristão por considerar o cristianismo um componente essencial da cultura ocidental, cuja técnica tão avançada lhe parecia a solução para a transformação definitiva da China.

Décadas depois, pouco antes da Revolução, o catolicismo era dirigido por missionários estrangeiros e os clérigos chineses se encontravam em situação de inferioridade.²⁶ Na época, das 137 dioceses do país (que abrangiam uns três milhões de fiéis, 3 a 4 vezes mais que o número de protestantes) apenas 29 eram administradas por bispos chineses. Essa secundarização gerou frutos negativos após a deflagração da Revolução de 1949, pois o fato de o Vaticano ter reconhecido como legítimo o governo do sucessor de Sun Yat-Sen, o marechal Chiang Kai-shek, derrotado na guerra civil que culminou com a instalação do regime comunista, marginalizou os clérigos do continente.

Kai-shek recuou para Formosa (Taiwan), instalando por lá uma república, continuando a ter o apoio do Vaticano, que até hoje reconhece os governos que se sucedem na “província rebelde”. Essa questão diplomática também contribuiu para que os bispos da igreja chinesa se declarem até hoje em divergência com o Estado do Pontífice.

A China pós-1949 experimentou outros modos de funcionamento do cristianismo em seu território. Após a vitória dos comunistas (nesse momento a China contava com cerca de 800 mil cristãos evangélicos), muitos missionários cristãos sofreram perseguição e foram expulsos do país (mas sabe-se de muitos líderes cristãos chineses que foram enviados à prisão ou campos de trabalho, executando tarefas humilhantes e degradantes), saindo completamente da China em 1952. Mas o

²⁶ Mas vale lembrar que já bem perto da Revolução de 1949 o cristianismo havia formado importantes pastores na própria China, como Samuel Lamb e Allen Yuan, ambos conhecidos por estarem à frente do movimento das igrejas domésticas chinesas e, conseqüentemente, por suas resistências ao controle estatal das Três Autonomias. Por suas militâncias e por não renegarem suas crenças, eles acabaram presos mais de 20 anos, acusados de “crimes contra-revolucionários”.

cristianismo continuou sendo permitido em igrejas aprovadas pelo Estado, desde que se mantivessem fiéis, primeiramente, ao Partido Comunista.

Daí, após longa reflexão acerca da história e da conjuntura do catolicismo, algumas personalidades religiosas, com pleno apoio governamental, organizaram o movimento chamado “Catolicismo Patriótico” (movimento patriótico das Três Autonomias, também conhecido como Igreja dos Três Poderes, tornando-se a igreja oficial), abrigado na Associação Patriótica Católica Chinesa, organismo estatal fundado em 1957 pelo Governo da República Popular da China (RPC). Seu objetivo era controlar e supervisionar as atividades dos católicos chineses e, para tanto, nomeia ela, e não o Papa, os seus próprios bispos e padres (Martins, 2008, p. 2).

Embora os clérigos estejam autorizados a reconhecer a autoridade espiritual do Papa, a autoridade política é a do Partido. Este, no fim das contas, efetua as ordenações de bispos, o que ocorre contra a vontade do Vaticano, que vez por outra revida excomungando-os. O mesmo acontece com as igrejas protestantes, oficializadas e agrupadas em torno da Protestant Three Self Patriotic Movement (Movimento Patriótico Protestante das Três Autonomias). Todos os membros são registrados e os cultos monitorados pelo governo.²⁷

Desde a década de 1980, quando crenças religiosas voltaram a ser permitidas, o cristianismo começa a se espalhar pelo país através das igrejas oficiais, que vêm cavando cada vez mais espaço. Na prática, o Partido promove o ateísmo nas escolas, ainda que discursivamente se comprometa a “proteger e respeitar a religião até o momento em que a religião por si só desapareça.” A lógica é regida pelo slogan “Ame o país, ame sua religião”.

Analistas afirmam que, no âmbito da religião, o que o Estado teme mais que outra coisa é da influência do evangelismo estadunidense.²⁸ De fato, a liturgia de algumas das igrejas domésticas apresenta natureza semelhante.

David Aikman é um estudioso da penetração cristã na China e uma das suas maiores preocupações é a repressão estatal. Ele é o autor de uma das mais aprofundadas obras acadêmicas da década sobre o tema: *Jesus in Beijing: How Christianity Is*

²⁷ Porém, é importante lembrar que em alguns casos muçulmanos e budistas têm recebido o mesmo tratamento rigoroso dado aos cristãos e é comum que muitas seitas ou grupos religiosos de menor expressão sejam extintos. Não bastasse isso, algumas tentativas de evangelizar muçulmanos no extremo noroeste do território chinês têm enfrentado resistência e alguns ataques – ataques e perseguições que vêm ocorrendo também com as minorias étnicas predominantemente cristãs.

²⁸ A frase “lutar contra a infiltração por forças hostis ultramarinas sob o disfarce do cristianismo” foi revelada com o vazamento, pouco antes das Olimpíadas de 2008, de um relatório secreto com planos para neutralizar as igrejas fora do domínio do Estado.

Transforming China and Changing the Global Balance of Power, de 2003. Entrevistando uma informante chinesa (p. 113), ele constatou que uma das mais recorrentes reclamações dos frequentadores das igrejas oficiais é o não controle por parte destes da aplicação dos dízimos, além de não ser permitido “conversar uns com os outros”. Como reação a esse cenário, surgem as chamadas “igrejas subterrâneas”.

Estas igrejas clandestinas particulares têm os seus próprios padres e bispos, que reconhecem a autoridade do Papa como seu supremo Chefe (quando é, obviamente, o caso de serem católicas) e que foram ordenados legítima e validamente. Porém, como é de se esperar, os clérigos destas igrejas ilegais são ainda perseguidos pela Associação Patriótica e pelo Governo chinês. Outra forma também clandestina de resistência é a da “igreja familiar” ou “residencial” que, como o nome sugere, tem os cultos realizados nas casas de fiéis.²⁹

Ainda de acordo com Aikman (idem) estima-se que seja três vezes maior o número de chineses cristãos que preferem frequentar as “igrejas residenciais” ou “familiares” em detrimento das igrejas oficiais. Entretanto, a ilegalidade que permeia tais congregações, que não são monitoradas pelo governo nem tem seus fiéis registrados (isso porque quando um grupo de interessados deseja fundar uma igreja ou filial deve, além das restrições prévias a certas doutrinas, informar ao governo sobre o número de templos que serão abertos e quantas pessoas se formam nos seminários), faz com que a perseguição por parte do Estado ainda seja uma realidade na China, apesar de a própria Constituição do país determinar, em seus artigos 36 (“os corpos religiosos e os assuntos religiosos não devem ser submetidos a qualquer interferência ou dominação externa”) e 88 (“todo cidadão da República Popular da China gozará de liberdade de crença religiosa”), o respeito às opções religiosas.

O texto constitucional existe, mas com um “porém”: a alteração da própria Constituição, revista e adotada em 1975 (ainda na vigência da Revolução Cultural), onde se restringe estrategicamente essa garantia a partir do acréscimo de duas condições:

²⁹ De acordo com fontes ligadas à Junta de Missões Mundiais da Convenção Batista Brasileira (JMM), entidade multisediada que arquiteta ações evangelizadoras em países cuja feição religiosa não privilegia o cristianismo, “às vezes, por falta de espaço, os crentes ficam ajoelhados o culto inteiro. Os hinos são cantados apenas com o mexer dos lábios, para não chamar a atenção dos vizinhos, sob a acusação de seguirem uma seita.” (<http://www.missoesnacionais.org.br/noticias.asp?CodNoticia=729&codCanal=38>). Acessado em 19/03/2014)

Todos os cidadãos da República Popular da China gozarão de liberdade de crença religiosa. Gozarão também da liberdade de não crer e da liberdade de propagar o ateísmo.

Vale mencionar, também, que a mesma legislação determina, em outra parte, que somente pessoas com mais de 18 anos podem ser evangelizadas na República Popular da China e que nenhum grupo cristão pode se reunir fora dos locais registrados, sob pena de prisão para os infratores.

Acerca dessa conjugação entre cristianismo e política, Aikman faz uma interessante reflexão. Para ele, os convertidos ao cristianismo, frequentadores das igrejas residenciais, não possuem qualquer pretensão anticomunista: “simplesmente acreditam que seu líder é Jesus Cristo”, não o PC, diz. Entretanto, mesmo que os adeptos não tenham a intenção de ameaçar o governo, a crença naturalmente favorece a democracia: o autor exemplifica seu argumento com os protestos de 2004 na Ucrânia, que foram “arquitetados e apoiados por igrejas estabelecidas havia 10 anos no país”, segundo um entendimento de que se a democracia prevalece, os direitos religiosos são protegidos.

Quanto à escalada exponencial da adesão ao cristianismo, o perfil de seus convertidos e razões para isso, surgem interessantes números e análises. Na verdade, há pouquíssima informação acessível, por motivos óbvios, acerca da igreja na China hoje: nem as igrejas protestantes nem a igreja nacional católica publicam estatísticas, relatórios ou periódicos.

Em termos percentuais (imprecisos, porém existentes), fala-se que mais da metade dos chineses dizem não ter religião; da outra metade, em torno de 34% professam crenças locais e o budismo e, por fim, os cristãos são estimados em aproximadamente 14% (Aikman, *idem*, capítulo 4). Se esses são os números percentuais, os números absolutos são os mais desconhecidos. David Aikman (*idem*) garante que cerca de 2 milhões de chineses se convertem anualmente ao cristianismo no país: sem dúvida uma das maiores taxas de crescimento da história da religião. Mas ele arrisca dizer que, considerando a rapidez destas conversões, pode-se estimar que em torno de 300 milhões se converterão nas próximas três décadas, o que transformaria a China em um dos maiores países cristãos do mundo.

No momento, de acordo com ele, os cristãos chineses já seriam perto de 80 milhões, número que é, aparentemente, alargado pela maior liberdade nas fronteiras entre as províncias chinesas. Isto é, com o crescimento da China, a fiscalização das

fronteiras tornou-se mais difícil e muitas pessoas transitam sem serem importunadas pela polícia. “Há alguns anos era impossível deixar uma província sem mostrar algum tipo de documento. Atualmente, a fiscalização não é tão severa e as pessoas transitam entre as fronteiras com maior liberdade.”, diz Aikman (*idem*). Diante desse quadro, pode-se prever um avanço na propagação do Evangelho entre os chineses”.

Mas existem as estimativas do governo, para o qual os cristãos são 25 milhões (19 milhões de protestantes e 6 milhões de católicos). Por sua vez, analistas independentes apontam para 60 milhões, cifras que os próprios religiosos reputam *ainda* por conservadoras. De qualquer forma, os mesmos analistas soltam uma comparação de impacto que certamente aguça a curiosidade em entender este expansionismo cristão: “Mais cristãos chineses vão às igrejas que os europeus somados”.

O perfil e as motivações dos convertidos constituem-se num dado riquíssimo de análise e há quem diga que as razões para esse perfil se tornaram uma questão preocupante para as autoridades. Os novos religiosos chineses são jovens (62% têm entre 16 e 39 anos), urbanos, muitos já concluíram o que equivale ao Ensino Médio no Brasil e integram a nova classe média que se forma nas cidades industrializadas do leste do país. Nota: justamente o perfil dos jovens que, majoritariamente, afastam-se da religião no ocidente.

Urbanos, bem educados e com bom poder aquisitivo, esses jovens estariam, segundo algumas interpretações, vivenciando um “vácuo de valores e crenças”, um vazio provocado pelo materialismo; e isso mesmo entre aqueles que compartilham sua fé onde é possível e que são muito criativos na hora de evangelizar. Para os jovens que lutam para enriquecer, a confiança nas instituições e a confiança entre os indivíduos e entre as diferentes gerações está sendo erodida. Quando já se está obtendo o que se quer, é provável que se instale um sentimento de infelicidade por uma necessidade espiritual.

Esse cenário, segundo Aikman, autoriza a falar numa “crise espiritual” na China. Nesse caso, o autor põe um interessante questionamento: seriam as conversões atuais uma reação ao capitalismo selvagem?

Mas o interior do país, diz ele, também é tocado pela sedução do cristianismo. Para este grupo, naturalmente, a explicação é outra. Essa religião teria hoje um grande apelo nas áreas rurais do país em razão das agruras pelas quais passam os camponeses: ausência de previdência social e gastos com educação e saúde são algumas das justificativas que indicam um campo fértil para a religião cristã.

Mas há comentários quanto à ação das missões em território chinês, agora partindo do Brasil. De acordo com a Junta de Missões Nacionais da Convenção Batista Brasileira (JMN) - bem como da Junta de Missões Mundiais da Convenção Batista Brasileira (JMM), órgãos bastante atuantes na evangelização de chineses no Brasil e em território chinês (mas também em Taiwan³⁰) -, há um constante desejo de “realizar uma ação com apoio de chineses de outras regiões”, o que também se estende à atuação, no que tange ao desejo de auxiliar os chineses no Brasil, da Missão Chinesa Internacional. Essa ação, ou essas ações, referem-se a alguns atendimentos assistenciais encabeçados pela entidade. Ou seja, além da evangelização, são programadas atividades que contam com ocorrências de atendimento médico, odontológico e de acupuntura.

Numa comunicação publicizada em seu site (www.missoesnacionais.org.br) sobre uma dessas ações, “mais de 100 chineses foram atendidos e receberam uma porção da palavra de Deus e 13 deles se converteram” e a expectativa é de continuar “intercedendo pela evangelização de grupos étnicos em nosso país.”

Noutra de suas mensagens, acessada em 19/03/2013, intitulada “Bíblias unem Brasil à China”, consta que em 2008 a Missões Mundiais lançou um projeto que tinha como objetivo principal suprir a maior necessidade atual dos crentes chineses: ter sua própria Bíblia. Isso porque estima-se que “50 milhões de cristãos chineses ainda esperam por sua primeira Bíblia e há aqueles crentes que nunca viram uma!”. A página diz ainda que somente a partir de 1985 o livro sagrado começou a ser impresso na China, de forma que até hoje ele só pode ser adquirido nas igrejas permitidas pelo Governo, o que dificulta o acesso dos mais carentes.

Sob o slogan “Ajude uma família chinesa a adquirir a sua bíblia!”, o projeto “Bíblias para a China” visava arrecadar fundos para que as bíblias fossem impressas na própria China, diminuindo custos e aumentando alcance da distribuição. De acordo com o site, “o Brasil se mobilizou e o Projeto registrou o equivalente a mais de 20 mil unidades, possibilitando que milhares de chineses tenham seu próprio exemplar.” Para o ano seguinte, a expectativa se mantinha, porém mais robusta: “possibilitar que mais 100 mil chineses tenham acesso às Escrituras Sagradas”. Deste modo, a China aparece como

³⁰ O número de fiéis deste país (que é uma província insular chinesa de cerca de 23 milhões de habitantes) nas igrejas pesquisadas é grande. Em Taiwan, a legislação não permite repressão institucionalizada e governamental a nenhuma religião, diferente do que ocorre na RPC, e mais de 600.000 cristãos são protestantes e em torno de 300.000 são católicos. Isso representa, segundo Silva (2008, p. 27), que são, em Taiwan, respectivamente, “a quarta e a quinta doutrinas religiosas com maior número de adeptos”.

o “maior e mais desafiador campo missionário da atualidade”. E o objetivo é “ganhar a China para Cristo”!

Para a JMM, e isso pesa diretamente sobre as taxas de evangelização, a importância da bíblia não é somente literária, mas simbólica. Já que, ao se alçar o Partido Comunista, em 1949, ao poder, um de seus objetivos era “eliminar as religiões”,

milhares de crentes foram presos e muitos assassinados por causa da fé em Jesus, e suas bíblias foram queimadas. Muitos irmãos em Cristo arriscaram a própria vida para salvar suas bíblias, que se tornaram relíquias, verdadeiros tesouros. As poucas que restaram ficaram amassadas ou apresentam falta de páginas. Mesmo assim, elas passaram a ser copiadas a mão ou contrabandeadas por cristãos de países vizinhos. O simples gesto de tocar numa bíblia tornou-se motivo de derramar lágrimas.

Em outra vertente, a instituição declara, em seus editoriais, que o “grande desafio missionário da atualidade” está no fato de haver “pouca, ou quase nenhuma, propagação da mensagem do Evangelho [no país como um todo]”. E destaca, como grave problema, a falta de preparação teológica dos crentes.

Como o crescimento do cristianismo no país também acontece em ritmo acelerado, os líderes acabam tendo pouco preparo para discipular os novos convertidos, apesar da existência de seminários nas grandes cidades chinesas. “A base teológica que possuem é bem precária devido, na maioria das vezes, à forma de conversão e ao contexto social em que vivem. A capacitação das lideranças é um dos grandes problemas da China hoje”, afirmam.

Mas o fato de mesmo, como ouvi em algumas pregações, de faltar mão-de-obra capacitada para atender às necessidades básicas da população (como assistência médica e odontológica, professores e profissionais especializados), descortina-se como “uma grande oportunidade para que profissionais cristãos sigam para a China como missionários”.

Brasil: aproximações e distanciamentos com os chineses imigrantes evangélicos - alemães, árabes e sul-coreanos

Os primeiros grupos imigrantes a chegarem de forma organizada e coletiva no Brasil foram os chineses. O grupo de chineses, como vimos, foi pequeno e inexpressivo para uma apreciação real do termo imigração, uma vez que não havia, naquele momento, uma política institucional para que estes reorganizassem suas existências em

solo brasileiro. Os chineses guardavam as religiões ou filosofias da China e pareciam não ter um projeto claro de permanência, uma vez que vieram para cumprir uma tarefa pontual.

No que tange à religião, e em particular à religião cristã, interessa-me tratar brevemente da importância que ela tem na organização dos coletivos estrangeiros, notadamente aqueles que são minorias quando comparadas com as grandes migrações históricas desde há muito conhecidas. São elas a sírio-libanesa e a sul-coreana.

Suas presenças na cena do Rio de Janeiro são restritas no espaço, já que, como regra, encontram-se profissionalmente ligados aos mercados da SAARA. A mesma restrição quanto aos números se pode dizer do cristianismo protestante nos países de origem. Na Síria e no Líbano seus percentuais ficam bem abaixo dos 10% da população (no caso específico do Líbano é 0,5%), sendo nações tradicionalmente muçulmanas. O mesmo ocorre quanto à Coreia do Sul, posto que a tradição estabelece o confucionismo e o budismo como crenças.

Mas, a fim de introduzir a discussão gostaria de traçar algumas linhas sobre o caso alemão. Claro está que o fato de ser uma nação ocidental “borra” o foco que venho mantendo sobre o oriente (a despeito da controvérsia que o termo por si mesmo já impõe). Porém, em razão da particularidade da crença luterana quanto a sua associação à língua, ao nacionalismo e à etnicidade para os imigrantes alemães, fatores que se associam de perto com o caso chinês objeto deste trabalho, parece pertinente traçar, como tentarei, algumas convergências, apontando possibilidades comparativas.

Alemães no Brasil do século XIX: religião e etnicidade

É sabido que os alemães perfizeram um grupo numeroso que veio para o Brasil para tornarem-se, juntamente com italianos e depois japoneses, pioneiros na expansão dos métodos agrícolas na parte sul do Brasil. Giralda Seyferth, autora de numerosos trabalhos sobre este grupo de imigrantes, sempre destaca um elemento que é, de forma mais ou menos intensa, característica ou mecanismo dos grupos que foram introduzidos no território nacional: o isolamento.

No caso da colonização alemã, tal isolamento constitui-se numa ferramenta étnica que, de acordo com a autora (1988, p. 32), foi um “fenômeno característico que não tem equivalente na história da imigração no Brasil”. Prova disso é que entre eles houve uma tendência de construir colônias homogêneas, ainda que em áreas de

colonização mista, isoladas pela língua, pelos costumes e, às vezes, até pela religião. É este o ponto que desejo explorar.

Como pode ser observado nas atuais comunidades de chineses continentais ou não no estado do Rio de Janeiro, o protestantismo tornou-se o fator de preservação da cultura germânica no exterior, tendo sido luteranas, no caso brasileiro, as primeiras comunidades religiosas a formar-se nas colônias do sul - apesar do veto, na corte de D. João VI, da vinda indiscriminada de colonos protestantes (mesmo assim, ainda no período imperial, em 1870, a religião foi reconhecida oficialmente). Adicionalmente, mas sem querer desdobrar este ponto, os contingentes protestantes, como bem o afirma Weber (2007, p. 45), têm historicamente a eles atribuídos o “espírito intenso de trabalho, de progresso”, abnegado e racionalizado em termos de poupança.

A experiência religiosa, que aparentemente estendia-se a todos os componentes da comunidade nas regiões em que eles se fixaram, moldava muito mais que os contatos com os locais a forma de agir e de pensar nos contextos imigratórios. Isso porque, além da importância étnica sobre a qual já argumento no título desta seção, o nacionalismo dos indivíduos alemães era ainda muito arraigado - mesmo depois, como em muitos casos documentados por Seyferth (idem), de décadas de estadia em solo brasileiro. Isso se explica, pelo menos em parte, em razão de o protestantismo ter se transformado na religião oficial do Império alemão. Ou seja, nacionalidade e lealdade aos governantes e ao sistema político andavam em par.

Não se pode deixar de lado, menos ainda esquecer, a importância da língua como amálgama dessa nacionalidade e, por extensão, da identidade como alemães. Juntamente com os costumes trazidos consigo por estes protestantes, a língua contribuía para que fossem vistos como corpo estranho pela gente do lugar, tornando mais vigorosos seus laços culturais na privacidade. Desta forma, falar alemão, bem como é constatável com o falar chinês, é uma permanência que deve ser não apenas cultivada, mas defendida, como se fosse um dos últimos – ou o último – bastião da etnicidade e do conagraçamento em espaços sociogeográficos estranhos. Daí a importância indiscutível, no século XIX, da “introdução da noção de *Auslanddeutsche* (alemães no exterior)”. (Renaux e Alencastro, 1997, p. 334, itálico no original).³¹

³¹ Ainda de acordo com Renaux e Alencastro (idem), a noção de *Auslanddeutsche* estava abrigada pela ideologia do pangermanismo, que foi originalmente “um movimento político defensor da união dos povos germânicos da Europa central”, tendo depois se estendido para outras regiões e contextos em que habitassem alemães fora da Alemanha.

Na prática da vida religiosa, os protestantes também seguiam a norma segundo a qual “só tem religião quem a pratica”. Assim, as mulheres e os homens, ao contrário do que acontecia entre os católicos, participavam ativamente dos cultos religiosos do cotidiano eclesiástico. Tal como nas aldeias protestantes da Alemanha, o controle social da comunidade estendia-se com a mesma força sobre homens, mulheres e crianças.

O ponto forte a ser destacado era a consciência, entre os imigrantes alemães, de uma comunidade nacional alemã em que unidade do país natal não era política, mas cultural, determinada pela língua e pelas tradições em comum. Assim, a religião e a língua davam aos imigrantes o sentido da sua nacionalidade, uma vez que a sensação que a consolidava invadia o lado objetivo, como na educação formal escolar, e o subjetivo, como no sentimento de nacionalidade mesmo em terras estrangeiras.³²

Sírios, libaneses e o caso de protestantismo no Brasil

Único caso documentado de árabes cristãos protestantes no Brasil, o exemplo dos sírios e libaneses presbiterianos de São Paulo, organizados em torno da Igreja Evangélica Árabe de São Paulo (IEASP), ainda não possui um estudo aprofundado na área de ciências sociais, especialmente Sociologia ou Antropologia.³³ O único relato acadêmico disponível deu-se no âmbito da ciência da religião, numa universidade metodista.

Assim como outras nacionalidades não majoritariamente cristãs, o contato com a religião protestante ocorreu através de missionários presbiterianos dos Estados Unidos em 1829. Em regra, nos países em que floresceu, os sírios e libaneses atuaram segundo um modelo protestante de imigração, onde a intenção e a prática não é evangelizar entre os nativos (não sírios e libaneses, neste caso), mas tentar fazê-lo entre os imigrantes.

A igreja foi fundada em 1920 e passou, de acordo com os relatos de seus líderes históricos, por 5 fases: a fase das Congregações Independentes (1900-1920), que significa reuniões na casa dos fiéis convertidos, pois não queriam frequentar as igrejas

³² Esta obrigação de expressar a “germanicidade” era registrada nas próprias cartilhas escolares dos estudantes. Um dos seus preceitos (Renaux e Alencastro, 1997, p. 335) é emblemático e dizia: “Em casa, na família, junto ao pai e à mãe, aí vocês [estudantes] precisam falar alemão. Com isso honrarão seus antepassados e sua Pátria. Sem vossos laboriosos antepassados germânicos, vocês hoje não seriam bons brasileiros.”

³³ Há, na verdade, uma monografia de graduação em Ciências Sociais, na modalidade Ensino a Distância (EaD). Entretanto, a mesma tem um tom descritivo e, portanto, pouco analítico das particularidades e estratégias da igreja em adensar seu número de fiéis, resistindo à concorrência do “mercado religioso” evangélico e ao mesmo tempo da própria tradição islâmica preponderante.

desta denominação frequentadas por brasileiros; do Ajuntamento (1920-1935), quando é inaugurada a Igreja Protestante Síria; da Inatividade (1936-1959), quando, por ocasião do falecimento do carismático pastor fundador, os fiéis retornam à prática das reuniões em suas próprias casas, abandonando a igreja; da Incubação (1960-1967), onde com o crescimento da imigração sírio-libanesa, cristã ou não, as reuniões domiciliares passam a não garantir um espaço físico satisfatório, retornando-se à antiga igreja (agora em outro endereço); por fim, a fase da Instituição (1967), a partir do qual regulariza-se o espaço (licenciamento na prefeitura etc.), consolidando a permanência.

Como afirmei, a IEASP tem uma “gênese formativa” consoante a uma das igrejas por mim pesquisadas, a Vida em Abundância, cujo pastor também se formou na linha presbiteriana. Assim como nos primórdios da Vida em Abundância, também a IEASP tem hoje a declarada missão de alcançar seus patrícios árabes islâmicos para o protestantismo através da ordem e do desafio missionários.

Desafios já anunciados, uma das resistências da IEASP para continuar existindo é a própria concorrência com a tradição islâmica preponderante. Assim, é curioso saber que também há uma diversificação protestante que se mobiliza para a evangelização desses contingentes árabes. Se no passado a conversão de “católicos romanos” era o principal alvo dos protestantes, hoje, esta figura está sendo redesenhada pelo surgimento de outros ministérios engrossados pelos árabes batistas, adventistas do sétimo dia, entre outros. Esse quadro plural sem dúvida constitui novos objetos de pesquisa de uma religião que está em constante movimento.

Mas, voltando. Delage (2009, p. 6), em sua dissertação de mestrado sobre a IEASP, nos oferece uma brilhante introdução com a frase “Árabe, cristão e, ainda por cima, protestante? Soa estranho aos ouvidos brasileiros”. Após o inusitado exemplo, ele tece conclusões sobre seu estudo que nos interessam num paralelo com os chineses evangélicos. Três delas podem balizar a compreensão do caso chinês.

A primeira é o afastamento de parte dos fiéis em consequência da associação entre suporte étnico e serviço religioso. Na medida em que se conferia um suporte étnico-cultural aos mais velhos ou aos recém-chegados (por exemplo, mantendo-se a língua árabe como exclusiva das pregações) afastava-se gradativamente os estratos mais jovens e nascidos aqui que se sentiam alijados do coletivo da igreja com essa formatação.

A segunda é a opção dos líderes em manter a tradição evangélica com teologia confessional. Num tempo de sedução “mercadológica” e emocional dos cultos, mesmo

com a flexibilização da liturgia (tradução dos cultos, introdução de louvores mais animados) não se consegue frear a debandada para formatos que prometem sucesso em curto espaço de tempo, como as religiões pentecostais e neopentecostais.

Por fim, apresenta-se na IEASP um dilema semelhante ao das igrejas evangélicas chinesas do Rio de Janeiro, a saber a necessidade de abertura para os não chineses ou descendentes. Delage (idem, p. 113) argumenta que o aspecto do reforço da fé dos imigrantes sírios e libaneses protestantes vai perdendo seu tônus, em face da gradual exigência natural (ou, para alguns, os mais jovens, o desejo) de alcançar os nativos.

Isto põe em xeque o ideal de “árabe para árabe”, que se dilui e é paulatinamente substituído por um caráter universalista - este francamente conflitante com a visão ou dimensão étnica restritiva da comunidade - quanto às adesões.

E aqui o ponto de conexão entre o exemplo árabe protestante e o chinês: a religião deixa de ser, portanto, essencialmente étnica para ser universalizadora, onde o traço da língua, árabe ou chinesa, está residualmente presente, se comparada a um passado não muito distante – digamos 20 anos atrás - na maior parte dos serviços religiosos ou nos contatos sociais após tais serviços.

Sul-coreanos no Rio de Janeiro e as interfaces entre imigração, mercado e religião

O título do item é o subtítulo de um dos trabalhos que tomo para apresentar outro grupo urbano de imigrantes orientais que abraçou a fé cristã protestante (refiro-me a Valim, 2007). Uma particularidade geral deste grupo é que, nos textos que abordam sua presença no Rio de Janeiro e em São Paulo, o mesmo está obrigatoriamente referido à sua atuação econômica. Nesse sentido, à semelhança dos chineses, o seu protagonismo comercial e empresarial é a tônica do lugar social que ocupam no contexto migratório.

“Protagonismo comercial” e “lugar social” que podem se associar, se pensarmos em Weber (2007, p. 39), ao fato de que os homens de negócios e donos do capital, assim como os trabalhadores mais especializados e o pessoal mais habilitado técnica e comercialmente das modernas empresas, são predominantemente protestantes. Para o autor, e fato que pode, pelo menos parcialmente, ser atestado na experiência concreta com imigrantes orientais, a maior participação dos protestantes nas posições de proprietário e de dirigente na moderna vida econômica pode ser entendida hoje como resultado de uma riqueza de pensamento herdada ou adquirida através de cálculos e

elaborações mentais fundamentadas na obtenção do lucro por intermédio do trabalho.

Outra semelhança com os chineses (mas creio que, no caso dos sul-coreanos, de forma mais aguda) é o próprio interesse da pesquisa acadêmica que ainda não repousou de forma aprofundada sobre o grupo. Tanto em Valim (2007) e Valim, Veiga e Cunha (2011), afirma-se serem os sul-coreanos, no Rio de Janeiro, “aqueles que ainda não haviam sido privilegiados pelas pesquisas, dadas as dificuldades de se estabelecer com o grupo a empatia necessária para desenvolver a pesquisa etnográfica”, quanto Park e Silva (2007) e Truzzi (2001), para o caso de São Paulo, destacam haver “uma carência de estudos nas áreas da igreja e da imigração sul-coreana em língua portuguesa.”

Juntamente com os chineses, os sul-coreanos foram os últimos orientais a imprimir no espaço comercial de massa – notadamente na SAARA e em Madureira - suas feições étnicas, o que somente se deu a partir do início da década de 1980, especialmente no ramo de lojas de confecção feminina. Desejo, como venho fazendo, privilegiar o peso (inconteste, por sinal) da religião na forma de agregação, nas escolhas e visões de mundo dos imigrantes. Porém, já que não é possível escapar de discutir, ainda que brevemente, a questão do pertencimento comercial dos sul-coreanos, sempre numa aproximação com a discussão sobre os chineses, é mister a colocação de que a atuação no comércio varejista não é *via de regra* uma escolha, mas a melhor oportunidade de inserção na economia em razão dos laços de parentesco.

Os sul-coreanos foram apresentados ao cristianismo, em termos históricos, ainda no século XVII, com o jesuíta Matteo Ricci, o mesmo que evangelizou os primeiros chineses. O processo de conversão aumentou ao longo do século XIX, apesar de a propagação das religiões estrangeiras serem contra a lei, e o protestantismo instalou-se oficialmente no país na segunda metade do século XIX (a primeira igreja presbiteriana data de 1887), com a Associação Cristã dos Moços. Lá a religião foi calorosamente recebida não só como um credo religioso, mas como uma contribuição à modernização do sistema político, social, educacional e cultural do país.

Iniciada a migração para o Brasil após a guerra que opôs o sul ao norte (1950 a 1953), o primeiro culto protestante, de inclinação presbiteriana, entre coreanos foi realizado em 1964. Atualmente, dos pouco mais de 50 milhões de habitantes na Coreia, cerca de 45% é de protestantes auto-declarados.

A Igreja Missionária Oriental do Rio de Janeiro (IMORJ), inicialmente sediada no bairro da Tijuca e, hoje, em Jacarepaguá, é a única representante dos espaços etnificados de fé protestante no Estado para os coreanos. Já São Paulo, cidade maior e

com mais tradição na fixação de imigrantes orientais, computa um número bem superior ao Rio de Janeiro de igrejas frequentadas por coreanos. De acordo com Park e Silva (2007, p. 1), são cerca de 49 templos evangélicos, enquanto há apenas uma igreja católica instalada na região do bairro do Bom Retiro e um templo budista.

Os imigrantes coreanos protestantes são um grupo ativamente mais propenso a valorizar o sucesso material e a imigrar do que os praticantes do confucionismo, religião que é a base espiritual na Coreia. Aliás, o argumento central de Valim *et al.* (2001, p. 173) tangencia o espaço da igreja como muito mais que um espaço de exercício coletivo da fé. Ele defende que a igreja condensa e conjuga em suas atividades as relações entre a religião propriamente dita e o mercado, dando-lhes uma modelagem fundamental para a constituição da colônia sul-coreana no Rio de Janeiro.

Ainda de acordo com os autores, isto teve como consequência a criação de uma rede que não só serviu de apoio às primeiras gerações de sul-coreanos, como também estabeleceu um contexto favorável para o deslocamento de seus descendentes para outras áreas profissionais e econômicas. Concretamente, isso poderia ser provado pelo fato de que a maioria dos sul-coreanos proprietários de lojas de confecção feminina eram, à época da pesquisa, membros da congregação.

As redes sociais que são forjadas neste espaço são um importante indício aglutinador para o imigrante sendo ele legal ou indocumentado.³⁴ O caso de São Paulo é típico disso pois lá há uma verdadeira simultaneidade entre a criação de algumas igrejas e a chegada de imigrantes numa preocupação em conceder suporte imediato e efetivo aos compatriotas.

Quero lembrar que minha experiência de trabalho de campo com os chineses não aponta para este dado, fato que gostaria de debater melhor nos capítulos seguintes. Porém, retornando ao argumento do espaço religioso como espaço que ultrapassa de comunhão pela fé, Valim (2007, p. 8) nos informa, também comentando sua pesquisa de campo, que

Durante a pesquisa de campo observei que os dados que me informavam a respeito da memória coletiva, das redes de sociabilidade, das redes de solidariedade, das relações de parentesco, sempre eram tecidos por experiências de alguma forma relacionadas à igreja da qual faziam parte. Foi inevitável [me] perguntar a partir da

³⁴ Em linhas gerais, o migrante indocumentado pode ser considerado como aquele que se encontra em outro país que não o seu e por imputação de um controle administrativo de outro país é considerado em uma situação irregular.

experiência de campo sobre o lugar que a religião ocupava no processo de adaptação e assimilação desta população na realidade metropolitana da cidade do Rio de Janeiro.

Essa rede sociorreligiosa e comercial de cooperação que os autores argumentam ser um dos pilares mais sólidos da reunião de imigrantes sul-coreanos, intimizando religião e mercado, parece validar a opinião de Truzzi (2001, p. 152), que ainda associa estas características ao fato de que a imigração coreana tem em sua constituição familiar uma força diferencial. Cada família buscava ampliar o pequeno capital de que dispunha inicialmente, no menor prazo possível. Para tanto, diz ele (*idem*, p. 151), dois mecanismos aparecem como fundamentais à compreensão da rápida mobilidade econômico-social experimentada pelos coreanos em São Paulo: o engajamento da família no trabalho, organizados ao redor do chefe da família, o que permitiu certa acumulação rápida, incentivada por uma meta precisa a ser perseguida (a instalação de um negócio próprio) e a capacidade de articular redes internas à colônia para facilitar a inserção na nova pátria.

E, apesar de longa a citação, explica Truzzi, de forma esclarecedora, os porquês da importância das igrejas (*idem*, p. 151-2)

A esse respeito [os dois mecanismos citados], as instituições mais notáveis, que desempenham papéis de maior relevância são as igrejas (sobretudo as protestantes), pontos de condensação de toda uma rede intracomunitária de sociabilidade e solidariedade. De modo geral, as famílias coreanas não deixam de frequentar alguma igreja, protestante ou católica. Muito mais que simplesmente oferecer serviços religiosos, as igrejas constituem o local por excelência de contato para diversas experiências: funcionam tanto como estrutura de recepção para recém-chegados quanto como ponto de agregação para os já estabelecidos. Ali se discutem oportunidades de trabalho e negócios favoráveis, trocam-se notícias da Coreia e de parentes distantes, cultivam-se novas amizades, ensinam-se tanto a cultura, a história e a língua do país de origem quanto a língua do novo país, organizam-se torneios esportivos e outras atividades de lazer, discute-se a educação dos filhos, arranjam-se parceiros para casamentos, e os mais velhos encontram-se para trocar impressões a respeito da vida no novo país. Assim, mesmo os menos inclinados à fé costumam frequentá-las, ainda que esporadicamente, pois do contrário corre-se o risco de permanecer à margem da comunidade. As igrejas cumprem portanto uma espécie de papel mediador entre a cultura original e a adquirida.

Assim como ocorre nas igrejas evangélicas chinesas – mas, como veremos, como toda *regra* este particular possui exceções – a filiação do chefe de família a

alguma igreja informa a filiação nominal de todos os membros da unidade familiar: a conversão é uma *conversão* em família (Valim, 2007, p. 16-7, grifo no original).

Mas Park e Silva (idem, p. 8) chamam a atenção por outro prisma para a questão da conversão, evocando o registro da importância da mulher. Tanto na esfera propriamente religiosa quanto na cultura em geral, a mulher coreana acaba ficando responsável pela criação de redes de relacionamento, inclusive quanto ao suporte religioso. “É uma rede dentro de outra rede, pois apesar de se auto ajudarem, elas promovem solidariedade a outros, dentro da comunidade coreana”, dizem as autoras.

Curiosamente, ainda de acordo com as autoras, existe uma estrutura, se é que posso chamar assim, que não é referida na literatura sobre coreanos protestantes no Rio de Janeiro, e nem mesmo eu vi semelhante nas igrejas evangélicas. É a prática da “fazenda”. O nome remonta à tradição rural dos coreanos e associa o pastor a um servo que cuida do rebanho, que é composto dos “fazendistas” – forma metafórica de reafirmar que estes são responsáveis pela produção da igreja e da fé. Sendo um encontro semanal de um pequeno grupo, onde cristãos e não cristãos se reúnem, as reuniões são precedidas por momentos de louvor e adoração onde a dinâmica semanal é lembrada. Algumas “fazendas” mantêm exclusivamente o idioma coreano no seu desenrolar.

Conforme as teses da literatura aqui utilizada, as igrejas coreanas foram progressivamente se constituindo como importantes ambientes de interação social, onde a identidade étnica foi se moldando às demandas do país hospedeiro, funcionando como “ponto de condensação de toda uma rede intracomunitária de sociabilidade e solidariedade”, como informa Truzzi na transcrição supracitada. No tocante à IMORJ, após as cerimônias religiosas as pessoas são (ou sentem-se) encorajadas a fazer negócios e a manter contatos entre si. As amizades feitas nas igrejas também servem para o suporte financeiro e há casos em que a própria igreja serve como fiadora para o aluguel de imóveis comerciais dos patrícios empreendedores.

Esse suporte financeiro porventura dado não é revestido apenas e tão somente de uma solidariedade econômica; ele externa uma confiança étnica que produz pertencimento e consolida relações. Isso fica patente na transcrição de parte do depoimento de um líder religioso tomado por Valim *et al.* (2001, p. 183)

O que a igreja mais precisa, cada vez mais, é oferecer um lar para os coreanos se sentirem à vontade, um lugar para fazer amizade, estabelecer relações, trocar informações. Procurar um companheiro para viver em seu próprio grupo étnico. Acho que é um lugar para se

unir todos os coreanos. Isso não é o papel da Igreja, na verdade. Mas, na prática, está sendo assim e espero que continue... Acho que isso é positivo, tanto para a Igreja, quanto para a comunidade coreana. Então espero que ela trabalhe cada vez mais no desempenho desse papel de reunir os coreanos que vêm para o Rio. Espero que esses coreanos permaneçam unidos... Não quero que isso acabe.

Por fim, há um projeto para os filhos que também pode ser lido como uma estratégia com contornos étnicos e culturalmente marcados e, ao que parece, extensível a outras etnias comerciantes, entre elas os chineses. Não existe necessariamente uma preocupação em transmitir às novas gerações a modalidade comercial, tal atividade parece não se apresentar como uma das características culturais importantes para a manutenção da identidade étnica do grupo, embora tenha sido fundamental em um determinado momento de sua chegada e adaptação.

Mencionei que este traço da não transmissão dos negócios comerciais ao filho lembra uma estratégia de uma etnia até mais antiga, os judeus. Entre eles a ênfase na educação dos filhos como estratégia de mobilidade da segunda geração acabou deixando-os sem herdeiros para suas lojas. Transcrevendo depoimento colhido por Truzzi (idem, p. 157), que ouviu de um entrevistado que fechou sua loja depois que nenhum dos três filhos quis continuar suas atividades e que prefere “ter filhos engenheiros, médicos ou advogados a vê-los passar a vida atrás de um balcão ou numa máquina de costura”. Esse mecanismo de “ter um filho doutor” é claramente presente nas colônias chinesas e evidencia um mecanismo em que os pais projetaram nos filhos aquilo que não conseguiram ser e fazer.

Sobre isso, voltando aos coreanos, lembra ainda Truzzi (idem, p. 158-9), eles

emprestam uma enorme importância ao estudo dos filhos, deles exigindo desempenhos escolares acima da média, aguçando-lhes o senso de competição. Tais exigências são em geral correspondidas pela cultura familiar veneradora da autoridade do chefe da família e dos mais velhos. Contam ainda com a organização da comunidade para apoiar a educação dos filhos, em caso de necessidade.

Voltando, para fechar, aos chineses. Como os chineses ou quaisquer outras minorias raciais ou étnicas cujas diferenças com os nativos sejam fragrantemente marcantes (em termos fisionômicos ou religiosos, por exemplo), os coreanos vislumbram os enlaces matrimoniais dentro da comunidade, repelindo a possibilidade do casamento misto. No caso dos chineses, ainda que as igrejas sejam “misturadas”, isto

é, tenham a presença de brasileiros, como as que frequento, essa regra impera. Aliás, como antecipei na longa citação de Oswaldo Truzzi acima, uma das razões da insistência dos pais para que seus filhos frequentem a igreja nos finais de semana é o rol de ofertas mais promissoras, a seus olhos, no mercado matrimonial. Isso porque o casamento com uma pessoa que não seja chinesa pode ser essa descontinuidade étnica.³⁵

Objetivei, neste capítulo, dar conta de duas tarefas. A primeira, apresentar de forma sumária algumas das particularidades do percurso histórico e filosófico-religioso da China; a outra, explanar as peculiaridades, no sentido das aproximações e distanciamentos com o caso chinês, da imigração alemã no século XIX – na qualidade de grupo de imigrantes que introduziram uma vertente do protestantismo, o luteranismo, na realidade brasileira, com evidentes desdobramentos étnicos – e os casos de outras nacionalidades cujas tradições ancestralmente enraizadas não contam com essa forma de cristianismo como uma crença destacada: os árabes e os sul-coreanos.

No próximo capítulo, tentarei sanar uma lacuna na produção acadêmica sobre chineses no Brasil. Poucos são os textos que fazem um panorama da presença de imigrantes de origem chinesa em nosso país e, deste modo, as narrativas que se debruçam sobre este tema acabam por não informar um roteiro da verdadeira saga em que se constitui essa migração. Para tanto, faço a deliberada opção de apresentar de forma descritiva e cronológica os passos desta coletividade em terras brasileiras.

Sabidamente parcial, como todas as recuperações históricas de qualquer grupo estrangeiro, penso ser este relato importante para dar consistência à trajetória dos chineses, sobretudo quando consideramos os pontos históricos extremos do século XIX e da atualidade, onde estes sujeitos, outrora indesejados e portadores involuntários de uma pesada carga de preconceito sobre si, fazem uma espécie de looping, para me utilizar de uma metáfora aeronáutica, transformando completa e qualitativamente sua condição e alcançando o indiscutível protagonismo, em algumas áreas, já demonstrado por diversos autores e aqui também lembrado.

³⁵ Sang (2007, p. 5) faz uma pergunta emblemática que ilustra bem esse dilema: “Como os avós chineses irão se comunicar com netos *brasileiros* que não falam chinês?”

CAPÍTULO 3

Imigrantes chineses: história e imagens sociais

De todas as civilizações do período pré-moderno, nenhum parecia mais adiantada, nenhuma se sentiu tão superior quanto a China.

Paul Kennedy, *Ascensão e queda das grandes potências* (1989)

Em caráter mundial, a migração das populações é um dos temas mais discutidos pelas nações. No que tange ao Brasil, a sólida tradição de país receptor de estrangeiros constitui sua vida econômica, social, política e cultural.

Entendo migração aqui como qualquer deslocamento individual ou coletivo de um ponto para o outro. A migração implica, concreta ou miticamente, a vida entre dois universos: aquele ao qual se está inserido e que se deixou - seja definitivamente ou por um lapso de tempo - e o novo local de fixação.

Um dos mais importantes e regulares relatórios sobre o tema, o da Global Commission on International Migration da ONU (*apud* Patarra, 2006, p. 18) considera como migrantes pessoas que vivem fora de seu país de origem por mais de um ano, o que hoje significaria de 2,5 a 3% da população do globo, isto é, de 150 a 180 milhões de indivíduos. Marie-Antoinette Hilly (2003), estudiosa das migrações contemporâneas, argumenta que até o final do século em torno de 1 bilhão de pessoas se deslocarão. No início do século XX era da Europa que partiam migrantes em direção a todos os continentes, situação que se deve hoje às nações do hemisfério sul.

A Ásia, detentora de aproximadamente 56% da população mundial, representa o maior potencial de reserva de migrações internacionais, já que responde desde o fim da década de 1990, em cifras absolutas, por mais de um terço de todos os imigrantes internacionais (Correio da Unesco, 1999, p. 19).

Análises do mundo acadêmico e de variados meios de comunicação apontam as crises econômicas como um dos mais influentes fatores para o deslocamento em massa de pessoas pelo globo. Porém, autores (Brito, 1996, entre outros) defendem que tanto a crise econômica quanto a instabilidade política (associados, como sabemos, a motivações como insegurança física, intolerância, repressão, catástrofes e transtornos diversos, conflitos e guerras, mas também relacionados à evolução dos transportes, que

possibilita o aumento do volume e dos movimentos de deslocamento) foram apenas aceleradores do movimento das migrações internacionais. Estas, conclui o autor (1996, p. 49), tiveram suas raízes, fundamentalmente, na “reestruturação produtiva do capitalismo e na inédita integração econômica do mundo, fortalecida pelo fantástico progresso técnico nos transportes de curta e longa distância”.

Mas estas circunstâncias não parecem bastar para desencadear e intensificar repentinamente um fluxo migratório. São também necessárias outras condições, entre elas a existência de relações econômicas e políticas prolongadas no tempo entre os países afetados, a presença no Estado de destino de uma comunidade de compatriotas que apoie os novos imigrantes, responsabilize-se por providências necessárias e os ajude a viajar e integrar-se ao novo local, bem como um mercado de trabalho com regras flexíveis, aberto aos recém-chegados, que os incorpore eficazmente (o que notadamente ocorre com os imigrantes chineses instalados em território brasileiro).

Há, ainda, a construção de um imaginário sobre a realidade do seu e de outros países. Deste imaginário, fruto da internacionalização de processos sociais, é que cada migrante potencial cria aquilo que Brito (idem, pp. 60-1) chama de “ilusão migratória”, sem a qual ninguém migra a longa distância, principalmente entre países. Isso não anula uma “racionalidade” baseada num cálculo de custos e benefícios da migração internacional - também condicionada por processos sociais internacionalizados -, mas a expectativa de sucesso na migração vem alimentada por uma ilusão sobre as condições do país de destino que ultrapassa a realidade. Sem essa “ilusão migratória” a motivação para emigrar não acentua suficientemente os seus benefícios econômicos, sociais e psicológicos, sem os quais os custos se transformam em obstáculos intransponíveis.

Apesar de os fluxos de migrantes terem um perfil plástico, indo dos profissionais qualificados (técnicos em informática, médicos) mobilizados pela multiplicação dos intercâmbios internacionais e que trabalham em países que deles necessitam, passando por aqueles que aspiram à “modernidade ocidental” (homens jovens, por vezes diplomados e de trajetória urbana), por mulheres recrutadas pelas fileiras mafiosas para alimentar as redes de prostituição, pelas crianças vítimas das redes de tráfico ou confiadas a familiares, por homens jovens, pouco qualificados, em busca de emprego até, por fim, às pessoas que pedem asilo, refugiadas da desestabilização de regiões inteiras do mundo, de uma forma mais geral a relativa brevidade das estadias no exterior e a coesão das sociedades migrantes explicam as formas de organização dos movimentos. Contudo, as permanências mais demoradas ou mesmo definitivas

convergem em função de redes de relações familiares e locais, resultando disso uma concentração de migrantes em certos locais e em certas profissões, como, por exemplo, o comércio.

Sobre a questão da permanência – ou melhor, do tempo de permanência -, é comum a análise de distintos autores (Raison, 1986; Brito, 1996; Arrighi, 2001; Portes *apud* Hilly, 2003; Patarra, 2006) de que no final do século XIX e princípio do século XX as migrações tendiam a ser permanentes e os migrantes se integravam econômica e socialmente nos países de destino. Eram fluxos socialmente desiguais que se inseriam desigualmente nas sociedades. Atualmente, a realidade migratória é distinta: fruto da internacionalização do mercado de trabalho e da profunda desigualdade entre as nações, a maioria das migrações tende a ser cada vez mais temporária e os migrantes trabalhadores que circulam internacionalmente. Se isso está correto, o conceito de circularidade de Appadurai (*apud* Hilly, 2003, p. 1) é interessante para pensar este cenário. Diz ele que o:

mundo em que vivemos caracteriza-se pela noção de “circulação”. As circulações contemporâneas introduzem mudanças tanto em nossas instituições, durante muito tempo consideradas referentes estáveis, quanto nas construções identitárias e no imaginário social. Os movimentos migratórios sugerem coisas novas, veiculam novos conteúdos e novas formas de agir. Eles questionam também as normas sociais, as racionalidades políticas e, finalmente, *a ordem instituída das identidades*.

Em vez de serem convidados a “fazer a América”, como se dizia há um século, os imigrantes contemporâneos são como atores convidados a desempenhar um papel secundário e por um tempo determinado no mercado de trabalho.

Finalizo esta brevíssima introdução com uma passagem de Sayad (1998, p. 244) que argumenta poder-se dizer que o mundo está dividido em dois:

de um lado, uma parte dominante política e economicamente que produziria apenas turistas – e todo indivíduo oriundo desse mundo poderoso, mesmo se residir em país estrangeiro durante toda a sua vida, seria tratado com o respeito devido a sua qualidade de “estrangeiro”; de outro lado, um mundo dominado que só forneceria imigrantes, e todo estrangeiro proveniente desse mundo, mesmo se vier como turista e só permanecer durante o tempo autorizado ou o tempo atribuído aos turistas, é considerado como um imigrante virtual ou um “clandestino” virtual.

A passagem, apesar de deveras esquemática e da não satisfatória propriedade quanto ao cenário estudado por este trabalho, como espero ficar claro nas suas demais partes, coloca-nos a par da dicotomia que é refletir sobre o que tange à condição de imigrante transnacional na terra de acolhida.

Estas breves linhas servem-nos também para iniciar uma apresentação sobre a antiguidade da relação entre chineses e brasileiros, através das levas imigratórias aqui chegadas. Assim, o capítulo visa apresentar algumas particularidades desta imigração pelos registros a partir do século XVI, debatendo, auxiliado pelos casos emblemáticos do Peru e dos EUA, as imagens socialmente criadas e os preconceitos étnicos nelas embutidos que incidem sobre estes “novos brasileiros”.

Imigração chinesa: a longa trajetória

Naturalmente, as passagens que serão aqui citadas são recortes sobre o tema. Diversos autores se debruçam sobre esta imigração que, diferentemente das movimentações provenientes do continente europeu e, depois, do Japão, já começou negativada em sua conceituação e aceitação pelos intelectuais e pela imprensa de então. Esta, a imprensa, parecia seguir as tendências classificadoras dos produtores de teses sobre a imigração para a substituição do trabalho escravo.

Como veremos, os chineses eram ora qualificados como asiáticos ora propriamente como chineses, o que, de todo modo, fazia recair sobre esta população uma marca depreciativa que mantinha preocupações que iam da questão estética ao seu suposto caráter pervertido. Na prática, o asiático era considerado inferior por importantes segmentos da sociedade brasileira, chegando, para muitos, a ser inferior aos próprios escravos. Por sua vez, a imprensa contribuía para a formação de um estereótipo do oriental em geral ao veicular as impressões negativas sobre essa imigração. Mesmo os que defendiam a imigração chinesa e japonesa como solução para a mão-de-obra na cafeicultura viam-na como provisória.

Essa provisoriedade estava certamente ancorada nas imagens sociais, como antevê o título deste capítulo, disponíveis na *intelligentsia* imperial brasileira e, mais ainda, como veremos, ocidental. Como afirma Carvalho (2010a, p. 24), o Ocidente “criou ‘o’ chinês, um ser imerso numa história que se acumula ou quando há rompimentos já estão previstos ou são cópias precárias de modelos europeus”. Na linha do que defendia Edward Said (2007), este autor, em sua tese de doutoramento (2010b),

partilha da opinião de que houve um processo de orientalização (ou, mais fielmente ao que instaura Said, de orientalismo), que pode ser conceituado por um conjunto de informações e preconceitos construídos ao longo dos séculos, a contrapartida cultural e sofisticada da política colonial que se tornou vigente em diversos lugares do mundo.

A imagem foi e é construída e reiterada em romances, contos, conceitos filosóficos, comentários espontâneos e visitantes em geral (acrescentaríamos hoje os documentários de televisão, os *blogs* e a internet) sobre chineses ou de chineses, dirigidos ao leitor ocidental e facilmente encontrados nos meios de comunicação que circulam no ocidente.

Mas não se trata de uma invenção pura e simples, de uma criação arbitrária. Afinal, não é raro que nós, sem nunca termos visto um chinês (o que hoje, sabemos, ser cada vez mais difícil), forjarmos ideias e informações a seu respeito. Portanto, sob uma base de contatos reais foram construídos símbolos para caracterizá-lo, representações engendradas ao longo do tempo a partir desta massa de informações. Assim, como conclui Carvalho (Carvalho, 2010b, p. 23), trata-se de “um chinês imaginado, mas não inventado”.³⁶

Como afirmei linhas acima, farei uso de dois casos emblemáticos na história da migração chinesa para as Américas: o Peru e os Estados Unidos. Quanto aos Estados Unidos, é fácil antever os porquês: trata-se, no imaginário, da terra da promessa (já no século XIX), da realização e do sonho da liberdade pessoal e financeira. Para o Peru, vale antes dizer que a América Latina também atraiu grande número de chineses³⁷, sobretudo depois de 1840, quando vários países da região experimentaram um rápido crescimento econômico.

O continente americano tornou-se um polo de atração para esses imigrantes a partir de meados do século. Assim, classifico os casos do Peru (considerando a produção de Hui, 1992) e dos Estados Unidos (tomando os escritos de Sowell, 1988) como emblemáticos seja em razão do número elevado de chineses que para lá migraram

³⁶ Renato Ortiz (2000, p. 177) menciona, citando Maxime Rodinson, que “não há Oriente: o que existem são povos, países, regiões, sociedades e um grande número de culturas na Terra”.

³⁷ O livro *Cuando oriente llegó a América: contribuciones de inmigrantes chinos, japoneses e coreanos*, de 2005, organizado por Evelyn Hu-Dehart, passeia, em cada uma destas coletividades, pelos exemplos do México, Panamá, Caribe, Chile, Peru, Brasil, Argentina, Bolívia e Paraguai, citando também, vez por outra, os casos de Cuba e das Antilhas. Nestes lugares, a fixação de chineses na segunda metade do século XIX é simultânea ao fluxo brasileiro. Trata-se de uma sintético mas acessível guia para perceber as convergências e os distanciamentos na administração de cada política imigratória e de cada presença sociocultural imigrante.

com motivação econômica, seja pelo tratamento que receberam e pelas tensões que estas experiências geraram.

Em 1849, em vista do bom resultado obtido pelos operários chineses levados a Cuba, o governo do Peru promulgou a lei de imigração, permitindo a chegada de trabalhadores chineses dedicados à extração do guano depositado pelas aves nas costas marítimas. Este elemento era de substantiva importância para o desenvolvimento agrícola da Europa.

No caso dos *coolies* (o termo será contextualmente explicado mais abaixo), o Peru foi o maior país receptor, absorvendo perto de 140.000.³⁸ Hábeis em ganhar a confiança de seus patrões graças à sua capacidade laboral, alguns desses trabalhadores foram substituindo os mulatos nos postos de responsabilidade, como manter a disciplina ou dirigir algumas tarefas. Isso redundou em um dos maiores benefícios e vantagens para os fazendeiros, que logo perceberam a conveniência de contar com administradores que conheciam o idioma, as peculiaridades e os modos de vida dos operários.

Contudo, logo que finalizados seus contratos de trabalho e a despeito da reconhecida habilidade nas tarefas desenvolvidas, estes trabalhadores foram descartados, sendo, nessa operação, transformados num estorvo. Assim, generalizou-se o desejo de que retornassem ao seu país de imediato, sendo inclusive, nesta campanha, acusados de propagar todo tipo de vícios e maus costumes, o que era reforçado pela convicção da inferioridade de sua “raça”.

Na verdade, havia o temor de que se unissem à população local, insatisfeita e de longa data explorada pelos poderosos. Entre 1848 e 1874, os cerca de 91 mil chineses lá instalados, com grande predominância de mulheres, romperam seus contratos de trabalho e deixaram o país. Aliás, era intensa a crítica internacional e local quanto à utilização da mão-de-obra chinesa desta forma semi-servil. Porém, o fluxo de entrada de chineses não se conteve e 42 mil outros trabalhadores chineses ainda chegaram após 1870.

O caso dos Estados Unidos apresenta particularidades distintivas. Neste país deu-se o primeiro grande estímulo à emigração chinesa, através da corrida do ouro para

³⁸ Na Meso-América, o Panamá aparecia em posição de destaque quanto à entrada de chineses. O país teve ainda a particularidade de decretar o fim oficial do tráfico *coolie* em 1874, tráfico este que na prática perduraria efetivamente até a década de 1920. É digno de nota que, para fins estatísticos, os chineses fossem usualmente agrupados com os negros na prática cotidiana, mas que, em outras ocasiões, incluíam-se entre os brancos, como, por exemplo, nos censos que reconheciam diferenças sutis para além das divisões convencionais entre brancos e escravos. Poucos eram os censos que, mais elaborados, incluíam a categoria asiático.

a Califórnia (1848-9). Com efeito, “o primeiro nome de São Francisco em chinês foi *Jinsan*, que significa ‘montanha de ouro’ ” (Spence, 1995, p. 218, itálico no original). Também a dificuldade de recrutamento de um número adequado de trabalhadores durante as obras de construção das ferrovias estadunidenses no século XIX (longas jornadas, trabalho muito pesado, baixíssima remuneração etc.) levaram à importação massiva de trabalhadores chineses.

Desejosos de manter os caracteres específicos de seu povo, a primeira imigração a ser proibida pelos Estados Unidos, em 1882, foi a chinesa. A imigração se compunha quase exclusivamente de indivíduos do sexo masculino, o que indicava um movimento exploratório mais do que um movimento de permanência: muitos deles eram mais temporários do que imigrantes. Os chineses eram tolerados nas ocupações urgentemente necessárias e que os homens brancos relutavam em aceitar: cozinhar e lavar roupas nos campos de mineração, por exemplo, ou o serviço doméstico nas cidades. Entretanto, a marca registrada da presença dos chineses em solo estadunidense eram seus hábitos industriais de trabalho, o que os levava a obterem lucro onde outros tinham fracassado, provocando inveja.

Com a grave depressão de 1870, os chineses tornaram-se um alvo fácil do descontentamento e frustração dos desempregados (espalhou-se, para tanto, um boato de que o plano dos trabalhadores chineses era o de se apoderarem da produção no país como se acreditava já estar acontecendo em São Francisco e em Sidney, na Austrália). Devido ao preconceito, à competição e à estagnação econômica, surgiram vários movimentos contra eles. Diversos decretos dificultavam ainda mais a vida dos imigrantes. Entre eles:

- *A Lei da Calçada* (“the Sidewalk Ordinance”), que proibia a utilização de uma vara como meio para transportar, pendurados nas pontas, legumes para vender e roupas para lavar, o que era habitual entre os chineses;
- *A Lei do Ar Cúbico* (“the Cubic Air Ordinance”), que tornava obrigatório o espaço de quinhentos pés cúbicos para cada adulto*. Isso atingia os chineses em cheio, posto que viviam em alojamentos abarrotados;
- *A Lei da Trança* (“the Queue Ordinance”), que determinava aos prisioneiros do sexo masculino trazerem seus cabelos bem curtos (muitos estavam na prisão por infringirem a Lei do Ar Cúbico). A longa trança era um sinal de respeito e de submissão ao imperador da dinastia Qing, de forma

* NOTA: quinhentos pés cúbicos equivalem a 5,8 m².

que aqueles que não a possuíssem eram considerados rebeldes pelo governo imperial chinês, o que impediu, posteriormente, muitos chineses de retornarem à terra natal.

Os casos citados, a despeito das diferenças incontestes com o caso brasileiro (onde, por exemplo, não houve essas leis restritivas), indicam estar em curso em todo o continente, em primeiro lugar, um projeto de emigração, ora por iniciativa pessoal/familiar ora subvencionado pelo governo chinês (mais para o fim do século), como ficará mais claro ao longo do capítulo; e, em segundo lugar, projeções difusas que oscilam entre a vontade de continuar deslocando-se e o desejo de permanecer, fazendo da nova terra a sua terra.

Assim, é preciso lembrar que, no que tange à China, por séculos a comunicação com o ocidente deu-se pela província de Guangdong, conhecida como “janela chinesa para o mundo”- a região do Delta - e, atualmente, em especial, Shenzhen - também é chamada assim (Machado, 2011, p. 85).

Hoje, a maioria dos imigrantes chineses é da China Meridional (Taiwan, Fujian e Guangdong), vinda em iniciativas tanto individuais quanto familiares a São Paulo (região de maior recepção no território brasileiro), em ondas desconexas e com um perfil altamente urbano e empreendedor, pelo qual se tornou conhecida. Uma fração destes chineses ultramarinos retorna à terra natal. São os haigui (ou tartarugas marinhas que, como na popularizada expressão, “voltam a nado”).

Dito isto e apesar de não ser meu foco neste capítulo, vale lembrar, a título de curiosidade, que os chineses ultramarinos, formadores de uma verdadeira diáspora, têm extrema conexão com a terra de origem, onde quer que se encontrem pelo mundo, através de nomes como huaren ou huaqiao (nascidos chineses que vivem no exterior, muitos com passaporte estrangeiro) e huayi (estrangeiros de ascendência chinesa, muitos dos quais nunca estiveram na China) – e, ainda de forma algo discriminatória, zhongguoren, isto é, o chinês que vive na China e tem cidadania chinesa. Isso denota que mesmo não sendo mais cidadãos chineses, permanecem, no nível simbólico, de alguma forma sujeitos à autoridade do país.

Como veremos em todo este trabalho, o tema da diáspora relacionada aos deslocamentos de cidadãos chineses pelo globo é um assunto recorrente. Aliás, em alguns círculos acadêmicos, utilizar-se do termo “diáspora” equivale a tratar da imigração chinesa pelos continentes. Assim, supõe-se que a “diáspora chinesa”

representa cerca de 35 milhões de pessoas no ultramar (Machado, 2011, p. 218) e que, no Brasil atual, o número estimado de chineses e descendentes é de cerca de 200 mil (algo como 0,1% do total da população brasileira), dos quais 110 a 120 mil na região metropolitana do estado de São Paulo, muitos ainda em processo de legalização (Véras, 2010; Ferreira, 2012).

Há, porém, uma incerteza quanto a estas cifras. Tal incerteza é uma das características inerentes a todo fenômeno migratório e ela é tanto maior quanto mais antiga, múltipla e inserida é a migração nos diferentes países de acolhida, submetida a regimes variáveis onde por vezes a identidade étnica coloca em perigo a segurança. Mas a importância real do fenômeno diaspórico vai além de sua expressão quantitativa: manifesta-se, sobretudo, por sua concentração urbana e mais ainda por seu papel econômico.

Para iniciar uma rápida e sabidamente lacunar incursão na trajetória dos deslocamentos chineses que redundam em seu protagonismo migrante na diáspora, convém ter em mente, como nos aponta Trevisan (*apud* Ferreira, 2012, p. 78), que a China teve nos últimos duzentos e cinquenta anos dois contundentes encontros com o ocidente. O primeiro em 1793, quando a Inglaterra bateu às suas portas (o que resultou na transferência de Hong Kong ao Reino Unido pela derrota na Guerra do Ópio, entre China e Inglaterra, nos períodos de 1839-1842 e 1856-1860), e o segundo e mais recente, após a morte do polêmico líder do Partido Comunista e do governo chinês entre 1949 e o ano de seu falecimento, Mao Tsé-Tung (1893-1976).

Ao chegar ao poder o seu sucessor, o também membro do Partido Comunista Deng Xiaoping, liderando a China entre os anos de 1978 e fins da década de 1980, marca o período por intensas propostas de modernização para a sociedade chinesa, gerando uma nova aproximação com o ocidente. Após isso, a presença dos orientais é um fato na economia, nas prateleiras das livrarias, nos cinemas... Enfim, o “outro”, aqui representado pelo(a) chinês(a), está na moda.

Primeiras aparições no Brasil: século XVI e primeira metade do século XIX

É comum em trabalhos acadêmicos se debater a presença dos chineses no Brasil a partir e através das peculiaridades histórico-culturais da nação chinesa. Deste modo, trabalhos como Chen (2010), Ferreira (2012) e Carvalho (2010b), para me restringir, respectivamente, a trabalhos de especialização lato sensu, mestrado e doutorado, optam

por apresentar de forma resumida a trajetória histórica da China, passeando por impérios, imperadores, guerras e tratados de paz, conquistas e perdas territoriais e militares. Isto se dá, creio, em razão do desconhecimento pelos leitores desse país e de sua gente, o que automaticamente faz os autores suporem uma necessária e sumária descrição da evolução social chinesa.

Esta estratégia certamente presta grande esclarecimento sobre o que é a China, ou, melhor dizendo, sobre a faceta que se intenta apresentar da China e dos chineses no Brasil. Nesta seção, a ideia é tão somente apresentar os pontos de contato entre os imigrantes chineses e o Brasil, desde suas rarefeitas e remotas passagens em condições diversas até sua presença oficial, consolidada e em posição de protagonismo de nossos dias.

É exatamente Ferreira, citado acima, que nos informa que o nome China pode ter derivado do Reino de *Qin*, que foi governado pelo seu primeiro imperador, Qin Shi Huang Di, antes da conquista e unificação dos diversos reinos combatentes.

Em antigos textos gregos, romanos e mesmo indianos se utilizavam nomes derivados como Thinai, Sinai e Cina. Desde as famosas viagens de Marco Polo à China, no fim do século XIII e durante séculos, não surgiram, de forma séria, narrativas acerca da vida social na China. Este hiato foi quebrado pela expansão católica no contexto da Contra-Reforma, no século XVI.

Nele, religiosos como os lendários freis Gaspar da Cruz, Matteo Ricci e Fernão Mendes Pinto por lá estiveram, os quais sempre se admiravam com a “cortesia dos chineses, o tamanho de suas cidades e a eficiência de seus tribunais” (Carvalho, 2010b, p. 204). Falarei mais detidamente deste ponto em capítulo sobre a religião entre chineses imigrantes.

Leite (1999) defende ao longo de todo o livro *A China no Brasil* que nosso país constitui caso único no mundo ocidental de nação profundamente influenciada por aspectos da cultura chinesa ainda antes do século XIX. Em consonância com LESSER (2001, p. 38), ele sustenta que a fascinação brasileira com a Ásia teve origem em Portugal, que em 1511 tornou-se a “primeira potência marítima europeia a estabelecer relações diretas com o império chinês”. Apesar disso, os dois autores discordam quanto ao fato de essa relação ter chegado a afetar até mesmo a língua.

Para Leite, a palavra mandarim, que representa genericamente, e para o nosso caso, a língua majoritária falada no território chinês, “deriva da raiz etimológica

‘mandar’ e foi introduzida para designar os integrantes da elite chinesa”. Lesser (*idem*, p. 12, nota 3), por sua vez, garante não ter sentido sustentar a origem portuguesa do vocábulo *mandarim*, fazendo-o derivar do verbo *mandar*, posto que na verdade veio do sânscrito. Diz ele, “como ensina Gaspar Correa em *Lendas da Índia* (Lisboa, 1858, v. 2, p. 808), *manderyn* quer dizer cavalleiro e é nome estranho à língua portuguesa”.

Do segundo terço do século XVI até a quarta década do século XIX mostrava-se no cotidiano das regiões mais ricas do Brasil, como era o caso da cidade do Rio de Janeiro, considerável peso das manifestações dos hábitos (empinar papagaios, detonar fogos de artifício, assistir brigas de galos), dos modos de viver (gestos corporais, roupas etc.), da arquitetura (como os telhados cariocas no estilo Xangai anterior ao chamado Bota-Abaixo da prefeitura Pereira Passos) ou na decoração de casa (porcelanas, de que o Brasil foi um dos primeiros importadores no ocidente).

Atingindo as esquadras portuguesas o Brasil e a China num intervalo de poucos anos, é razoável supor que as experiências postas em prática pelos colonizadores lá e aqui tenham tido semelhanças. Aliás, marinheiros asiáticos, dentre eles chineses, aportavam com frequência em terras brasileiras nos navios da Companhia das Índias Orientais, o que leva a crer, embora não haja estatísticas que o provem, que milhares de chineses tenham pisado em solo brasileiro. Como conclui Leite (1999, p. 18), se não há narrativas ou descrições destas viagens é talvez porque não se tenha imaginado que “a experiência de rudes marinheiros iletrados fosse capaz de interessar a alguém”.

Mas ao longo de todo o período colonial entraram no Brasil, de acordo com Oliveira (2007, p. 3), pelo menos 4000 chineses. O século XIX provará que a relação com os chineses sempre foi carregada de ambiguidade.

Assim, na história do Brasil, ideias e costumes da China podem nos ter chegado também através de escravos chineses, de uns poucos dos quais se sabe da presença no Brasil de começos dos Setecentos. Mas, é prudente lembrar que ideias e costumes não necessariamente consolidam uma presença de fato e maciça. Desta forma, apesar da existência de referências documentais àqueles escravos no século XVIII, o projeto do cultivo do chá verde do início do século XIX representou, como veremos, o primeiro esforço sistemático e alicerçado pelo Estado no sentido de se importar asiáticos.

O século XIX é uma espécie de cenário principal para os estudos sobre a presença chinesa no Brasil, já que, embora estejamos tratando de um processo bastante antigo, a explosão dos deslocamentos de chineses para todas as direções deu-se nele, especialmente em virtude da Guerra do Ópio, obtendo assim uma dimensão planetária, e

não apenas concentrada nos países do sudeste asiático (que representa 80% da diáspora). Dimensão planetária porque entre 1851 e 1900 mais de dois milhões de “trabalhadores contratados” (coolies) foram embarcados para fora da China.

Mesmo não fornecendo aos indivíduos chineses a classificação oficial de imigrantes – ao contrário, como veremos -, os anos 1800 inauguram uma reflexão um tanto enviesada sobre estes sujeitos. É nele, no século XIX, que são erguidas as representações sociais sobre chineses guiadas pelo princípio da alteridade e tendo como base um imaginário construído historicamente.

É comum entre alguns historiadores apontar os suíços como os que primeiro se estabeleceram, em 1818 (o que se deu no contexto das pressões inglesas contra o tráfico, que estimulavam, entre outras coisas, as experiências com imigrantes. Após o caso suíço, pode-se citar, cronologicamente, a colônia de alemães na Bahia, em 1819, e as do Sul após a Independência), no município fluminense de Nova Friburgo, tendo sido, deste modo, “a primeira força de trabalho estrangeira e livre a atuar no país” (Prado e Santos, 2006, p. 68). Sabe-se, entretanto, que os primeiros chineses vindos de forma programada para o Brasil aqui chegaram em 1812.

Esta primeira experiência com a importação de chineses deu-se quando D. João VI autorizou a vinda de 2.000 trabalhadores. Pois, ainda ao tempo de D. João VI, o estadista Rodrigo de Sousa Coutinho (1745–1812), o Conde de Linhares, nobre que acompanhou a transferência da corte portuguesa para o Brasil como Ministro da Guerra e dos Negócios Estrangeiros e fundador da Academia Real Militar, do Jardim Botânico, da Biblioteca Nacional, entre outras instituições, chegou a cogitar a vinda de dois milhões de chineses. Vieram, de fato, em torno de 300 ou 400 (as fontes são desconstruídas...) e foram destinados às plantações experimentais de chá da fazenda da família imperial na cidade do Rio de Janeiro - mais tarde Jardim Botânico Real - e da Fazenda Imperial de Santa Cruz.

Considerado um fracasso o cultivo da planta, em parte pelos maus tratos sofridos pelos trabalhadores, já que o diretor do Jardim Botânico tratava-os de forma severa, suspeitando de que eles, propositalmente, mantivessem segredos sobre suas técnicas mais sofisticadas de processamento do chá - o que não era verdade, pois os chineses geralmente bebem chá verde e simplesmente não conheciam os gostos europeizados dos brasileiros, que preferiam tomar o chá preto adoçado com açúcar -, em parte pela sua inadaptação, seria, contudo, a primeira imigração livre para nosso país, apesar, como afirmo acima, da inexistência da qualificação oficial nesse sentido.

Há uma instigante controvérsia quanto às origens destes chineses. Mingde (2003, p. 69) afirma que cerca de cem agricultores eram “originários da província chinesa de Hubei” na hoje China continental, ao passo que Doré (2005, p. 224-5) argumenta que, com a abertura dos portos “às nações amigas”, assinado em 28 de janeiro de 1808, veio “uma grande quantidade de chineses de Macau para o Rio de Janeiro”, o que, segundo a autora, pode ser confirmada pelos relatos e análises de Luís Gonçalves dos Santos, o Padre Perereca.

Nesses relatos, ele nos informa que ainda em 1810, D. João VI, que havia dois anos se instalara no Brasil, concedeu isenção de direitos para os produtos da China vindos diretamente de Macau (em razão da colonização portuguesa). Com a referida Abertura, “uma grande quantidade de chineses vieram de Macau para o Rio de Janeiro” e sua presença podia ser atestada inclusive nas “nas cerimônias de coroação e de aclamação de D. João VI, em 1818.” (Doré, *idem*, p. 230).

Por fim, Shyu (2008, p. 218-9) afirma que os cantoneses (chineses de região de Guangdong), foram os primeiros que chegaram ao Brasil e, além de se dedicarem às atividades agrícolas já mencionadas, também se voltaram à mineração, à construção civil e a outros trabalhos braçais.

Independentemente de suas origens dentro do território da China, no início do século XIX, os chineses eram vistos como excelentes agricultores. E como as elites começaram a se preocupar, amedrontadas que estavam pelo fantasma da revolução do Haiti, com o crescente número de negros cativos e libertos que habitavam o país, já os viam como uma alternativa viável para a escravidão. Neste contexto, o chinês era cogitado como uma boa alternativa de imigrante.

No início do século, a violência da escravidão, a falta de uma política de terras eficaz, a ausência de leis que garantissem o livre exercício religioso (principalmente para os imigrantes de países protestantes) e a propaganda negativa sobre maus tratos a colonos europeus no Brasil tornavam difícil o estabelecimento de um fluxo imigratório consistente de países europeus. Assim, para a grande lavoura e para o governo, os imigrantes representavam um elemento de passagem do trabalho escravo para o livre, podendo propiciar uma transição sem sobressaltos e sendo substituído depois por uma “mão-de-obra civilizada”.

Os chineses que começaram a se derramar no Rio de Janeiro a partir de então passam a ser chamados por termos de fundo pejorativo. Elias (1970, p. 68) explica que

dois termos eram bastante utilizados na época para se referirem genericamente aos chineses:

...havia duas classes de trabalhadores chineses: os *chins*, que emigravam espontaneamente sob a garantia de tratados entre autoridades governamentais, e os *kulls* ou *coolies* (termo de origem hindustânica que significa carregadores de fardos ou, numa versão mais suave, trabalhador sazonal), que eram os que emigravam apanhando violentamente e metidos a bordo pelo agente recrutador.

Mas fazendo um parêntese que julgo elucidativo o termo suscita debate.

Leite (1999, p. 21, nota 23) afirma que “*culi* parece ser a grafia melhor do que a forma *cule*”: o vocábulo, que para alguns é de origem indiana, pode ser derivado do chinês *ku*, dor, sofrimento, mais *li*, força. Conclui, portanto, que “*culi* significaria força ou trabalho do sofrimento”.

Em contraposição, Trolliet (2000, p. 12), em nota de rodapé, nos informa que este não é um termo chinês, mas uma “transcrição fonética anglicizada do tAMIL *kûli* (salário), a menos que não seja do turco *kuli* (escravo)”. Porto (1992, p. 5) chama a atenção que o próprio dicionário Webster define a palavra *coolie* como “trabalhador não especializado, carregador, apto para serviços subalternos ou alugado no Extremo Oriente em troca de baixo salário ou salário de subsistência”. De qualquer forma, o termo, já desde o século XVIII, foi utilizado para nomear os trabalhadores de baixo status, provenientes da Ásia e da Índia. Com o tempo, foi assumindo um viés de um epíteto racial. Doravante, adotarei a grafia *coolie* em itálico.



1900. Trabalhador *coolie* chinês, em Zhejiang. Chang-Sheng. 2011.

Estes trabalhadores não se adaptaram à mudança de clima e às condições de vida e trabalho (maus tratos, privações etc.), vários fugiram e conseguiram retornar à China.

Mortificados pela saudade de sua terra natal, vítimas de oftalmia (inflamação no globo ocular provocada por calor anormal) e outras moléstias, muitos acharam no suicídio a solução. Há relato (cf. Chang-Sheng, 2011) de que em apenas um dia do ano de 1855, foram encontrados, numa pequena casa no centro da cidade do Rio de Janeiro, 11 chineses imigrantes enforcados que se suicidaram, deixando vestígios de solenidade de que haviam procedido ao ato desesperado.³⁹

Quanto a esse momento, a Vista Chinesa é digna de menção como marco dessa passagem pelo Rio de Janeiro. No período da construção da estrada que vai do Alto da Boa Vista ao Jardim Botânico, os primeiros chineses faziam habitualmente sua refeição em certo ponto da via (conhecida, a princípio, pela simples indicação de “Rancho dos Chinas”). Anos mais tarde, em 1903, em reconhecimento à importância desses imigrantes, o prefeito Pereira Passos determina a edificação da Vista Chinesa, monumento em favor da cultura oriental que é considerado o maior da América Latina. Por coincidência, a colônia chinesa, que naquele período se acomodou no próprio Alto da Boa Vista, vive hoje, em sua maioria, na Tijuca e arredores, por ser um bairro próximo ao Centro e aos negócios.

Apesar do desumano tratamento que recebiam, muitos chineses, por motivos os mais diversos, permaneceram aqui, dispersando-se pelo Rio de Janeiro. Muitos passaram a protestar e elegeram um representante que falasse português para apresentar formalmente suas queixas e exigências, que consistiam entre outros, em uma complementação salarial. Porém, como nenhum grupo de imigrantes é homogêneo quanto aos seus pensamento e ação, a história apresenta o caso de um certo João Antônio Moreira, considerado chinês e trabalhando na Fazenda Santa Cruz havia 11 anos. O caso é curioso porque ele se ofereceu para ser capitão na intenção de “auxiliar as autoridades no controle dos exageros dos seus conterrâneos”, já que denunciava os abusos de seus compatriotas que “se organizavam em três grupos ou partidos denominados Cantão, Macau e Chá” (Prado *et al.*, *op. cit.*, p. 71).

Do mesmo modo não era homogênea, como já adiantado acima, as atuações de trabalho destes imigrantes no Brasil. Yang (2002, p. 60) nos conta do paradigmático caso do operário cantonês Lee Shen, que foi contratado por uma companhia ferroviária

³⁹ Outra ocorrência, embora não conste registro probatório, é que após o fracasso das plantações de chá, um deputado inglês denunciava, em 1834 – portanto, mais de vinte anos após o episódio -, que “alguns desses chineses teriam sido abandonados nas florestas do Rio de Janeiro para serem perseguidos por esporte por caçadores”. Há ainda registro de que, em razão da fuga da fazenda imperial, dois chineses do Jardim Botânico, foram caçados, com o auxílio de cavalos e cães, pelo filho de D. João VI.

inglesa e enviado a Manaus. Com a falência da Companhia, fixou residência no Rio de Janeiro, casou-se com uma brasileira e investiu no comércio de linguiças.

Ainda na atuação em ferrovias, Meneses (2008, p. 1) argumenta que ao longo desse mesmo século, algumas iniciativas introduziram outros grupos de chineses no Brasil, pondo em marcha outras tentativas de substituir a mão-de-obra escrava. Deste modo, além de sua utilização em obras públicas na própria Corte, “quarenta chineses foram contratados em 1856 para os canais do Dr. Lacaille em Magé”, onde, duas semanas depois, “trinta e quatro deles se rebelaram, organizando uma greve sob a alegação da péssima alimentação, a qual não tinha a carne de porco como constava no contrato, além dos baixos salários.”

No exterior, todas as grandes obras de construção de ferrovias contaram com a importação de trabalhadores imigrantes, europeus e/ou *coolies* chineses e indianos. Isso ocorreu, entre outras, com as ferrovias construídas nos Estados Unidos, México, Cuba e em países da América do Sul. Por aqui, o Decreto n. 4547, de 9 de julho de 1870, concedeu aos empreendedores de ferrovias Manoel José da Costa Lima Vianna e João Antônio de Miranda autorização e exclusividade para a importação de trabalhadores asiáticos. O documento estabelecia as condições dos contratos com os trabalhadores, tais como a especificação da idade, do sexo, da naturalidade, do salário, sua espécie e tempo de pagamento, qualidade e quantidade de alimentos, vestuário, tratamento nas enfermidades etc., além, por fim, de dar preferência literal aos homens saudáveis (leia-se jovens) arregimentados pelo *chuchay tau*, o intermediário chinês que agia em nome das agências estrangeiras de recrutamento.

Além de estipular até doze horas diárias de trabalho, a ordem permitia à empresa a transferência dos contratos dos trabalhadores e obrigava o trabalhador a “renunciar ao direito de reclamar contra o salário estipulado, ainda que seja maior que o de outros jornaleiros livres ou escravos do Brasil.” (Lamounier, 2008, p. 230). Vê-se, portanto, que os empregadores tiravam vantagens do baixo nível de vida em que os chineses viviam em seu país de origem, aproveitando para submetê-los a condições que os trabalhadores nativos não aceitariam. Além disso, imigrantes chineses em geral ficavam isolados de outros grupos de população devido às grandes barreiras culturais que os separavam.

Parte desta trajetória também está documentada em expressões artísticas plásticas ou literárias dos naturalistas daquele século, como Rugendas, Eberle, Mawe, Maria Graham, entre outros. Foram as suas impressões, baseadas no *ethos* europeu com

relação aos pioneiros chineses, que colaboraram para a construção do imaginário associados não só aos chineses, mas também aos imigrantes de origem amarela.



Década de 1810. Plantação do chá no Jardim Botânico Real. In: Johann Moritz Rugendas. 1827.

Mawe escreveu, em livro publicado em 1821, que nos princípios do século XIX havia no Brasil grande abundância de artigos da China e há que lembrar que Maria Graham (*Diário de Uma Viagem ao Brasil*, 1824), apesar do olhar tipicamente etnocêntrico do Velho Mundo, denuncia uma manobra dos ingleses, que fizeram o que foi possível para atrapalhar as plantações, acelerando, de alguma forma, já em 1825, a conversão de muitos colonos para o pequeno comércio, a fabricação de fogos de artifício, vendedores ambulantes ou cozinheiros. É também neste ano que eles se tornam trabalhadores mascates, já que os registrados com nomes brasileiros adquiriram licença para tal ofício.

De todo modo, diferentemente do que inicialmente se imaginava, em regra os chineses que aqui desembarcavam não estavam guardando dinheiro para regressarem a China, mas sim procurando meios para se estabelecerem definitivamente. Este que era até então um ponto tido como positivo em relação aos imigrantes chineses, passou a ser um novo foco de discussão e preocupação. Demonstração desta virada de concepção é uma curiosidade citada por Lesser (2001, p. 56), que aponta ser o termo “china”, em muitos lugares, usado para designar prostitutas ou concubinas, e que o verbo “chinear” (transformar-se em chinês) significava viver entre prostitutas.

Início, a partir daqui, uma apresentação da segunda metade do século XIX, época em que são introduzidos os debates parlamentares acerca da presença e da importação dos chineses. Como afirmei, não somente as esferas políticas e

administrativas concorriam para classificar estes imigrantes, como também isso reverberava nos meios da imprensa governista ou não do Rio de Janeiro, sede da Corte.

Segundo ato: o lugar dos chineses na política migratória do século XIX

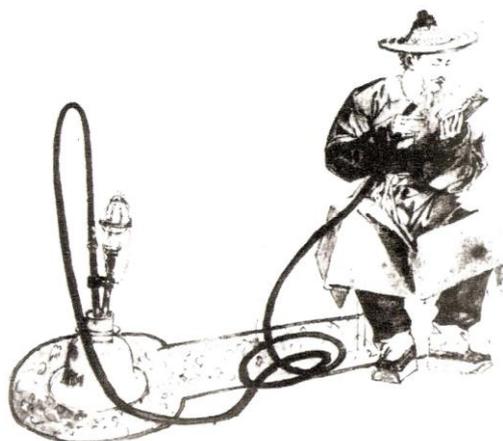
A expansão hegemônica do ocidente na China após a Guerra do Ópio acelerou o processo de decadência da dinastia Qing (1644-1911), exacerbando os conflitos sociais e abalando a estabilidade político-econômica do império. Em meio ao congestionamento demográfico e à escassez de terras (mas a igualmente outros problemas internos, como as rebeliões contra esta dinastia estrangeira, já que provinha da Manchúria), muitos chineses associavam a emigração à possibilidade de melhorarem suas condições de vida.

A maior expansão da diáspora comercial a ligar a China com o resto as Américas ocorreu no comércio dos *coolies*, ou seja, no aliciamento e transbordo de trabalhadores contratados como aprendizes para prestar serviço em regiões de além-mar. Entre 1851 e 1900, mais de dois milhões de “trabalhadores contratados” foram embarcados para fora da China, cerca de 700 mil deles estacionaram nas Américas.

No que tange ao Brasil, em 1843, após o fim do conflito com a China, a Grã-Bretanha, por intermédio de Lorde Aberdeen (Ministro das Relações Exteriores, foi quem decretou uma lei que concedia ao almirantado o direito de aprisionar navios negreiros, mesmo em águas territoriais brasileiras, e de julgar seus comandantes), havia sugerido ao governo brasileiro a importação de 60 mil chineses.

Tal sugestão não foi aceita pelo Congresso naquele momento porque a ideia de decadência estava presente na crítica à China (entre outras explicações, por recusar-se a abrir seus portos para o ocidente), tendo sido difundida e ampliada no século XIX e ainda devido ao crescimento assustador do consumo do ópio.

Entre nós, dentro da concepção daqueles que apostavam na vinda de chineses, estava a perspectiva de obter trabalhadores subservientes, que não apresentassem características como as que marcavam a mão-de-obra europeia, cujos trabalhadores não se deixavam assimilar à nova sociedade.



Chinês de boa posição social, lendo um livro enquanto fuma seu narguilé. Tratar-se-á de um dos "quatro chins educados" chegados ao Rio de Janeiro a 10 de setembro de 1814, únicos que conservaram seus nomes nacionais? (Aquarela feita no Rio de Janeiro por Thomas Ender, Akademie der Bildenden Künsten de Viena)

1814. Chinês de boa posição social fumando narguilé. In: José Roberto Teixeira Leite. 1999.

Vale lembrar que, estatisticamente, o número de chineses que efetivamente entraram no país no período foi mínimo, de acordo com Carvalho (2010a, p. 242). Tendo como base uma síntese de fontes diversificadas, entre 1810 e 1893 o contingente total de chineses que entraram no país foi de 2947 trabalhadores, número que se aproxima bastante do citado por Renaux e Alencastro (1997, p. 295), que acrescentam serem negreiros portugueses, e mais particularmente açorianos, alguns dos principais traficantes de chineses para o Brasil, valendo-se de contratos estabelecidos via Macau.

Porém, as discussões acerca destes imigrantes revelam muito mais sobre os projetos das elites brasileiras de civilização nos trópicos do que propriamente sobre os chineses.

Pode-se demarcar o ano de 1850 como aquele em que a imigração passa a desempenhar um papel central. As elites políticas e econômicas de então adotaram o pressuposto de que havia uma forte correlação entre o ingresso de imigrantes e a transformação social, fosse para "civilizar" a nação, através dos imigrantes europeus, fosse para "desafricanizá-lo" com imigrantes asiáticos (Lesser, 2001, p. 43).

Os mais de 4.500.000 imigrantes de todas as nações que entraram no Brasil entre 1872 e 1949 trouxeram consigo uma cultura pré-migratória e criaram novas identidades étnicas. Entretanto, foram os 400 mil asiáticos, árabes e judeus, considerados não-brancos e não-pretos, que mais puseram em xeque as ideias da elite sobre a identidade nacional.

De acordo com Lesser (*idem*, p. 37), no que tange à participação de chineses neste processo, os formuladores das políticas no século XIX passaram décadas

discutindo sobre a possibilidade de os trabalhadores dessa procedência virem fazer parte da sociedade brasileira e de que modo isso ocorreria. Num certo prisma, a mão-de-obra chinesa forneceu a solução perfeita para o duplo problema: uma classe servil, embora não-escrava, poderia ser criada, para ajudar na desafricanização do Brasil. Uma outra vantagem foi representada por intelectuais chineses, pois julgavam que os asiáticos eram do mesmo “grupo racial” que as populações nativas das Américas.

As imagens que as elites brasileiras tinham sobre os trabalhadores chineses eram as piores possíveis. Nelas, os chineses não eram “nem imigrantes nem humanos”, mas perfeitos para o trabalho servil posto que “climaticamente adaptáveis, dóceis, sóbrios e dispostos a trabalhar por baixos salários” - o que se revelou mais uma vez, como décadas antes, um erro.

Como o *chim*, nome pelo qual eram denominados pelas elites, era considerado uma “raça inferior”, pequenas foram as possibilidades nas relações afetivas entre o patrão e ele (Lesser, *idem*, p. 47). Elias (*op. cit.*, p. 68) argumenta que “não eram poucos os que temiam a superstição e a feiúra dos chins”, não aceitando o seu cruzamento com os locais, menos ainda “os seus hábitos extravagantes, a sua linguagem ‘pouco eufônica e até o seu modo deselegante de vestir-se’ ”.

A passagem de Vainer (1995, p. 45), discutindo o Decreto nº 528, de 28 de junho de 1890, antecedido pelo também obstaculizante Decreto nº. 3784, de 19 de janeiro de 1867, é emblemática para a compreensão do contraditório clima institucional do momento:

Artigo 1º - É inteiramente livre a entrada, nos portos da República, dos *indivíduos* aptos para o trabalho, que não se acharem sujeitos à ação criminal do seu país, *excetuados dos indígenas da Ásia ou da África*, que somente mediante autorização do Congresso Nacional poderão ser admitidos de acordo com as condições que forem estipuladas. (itálicos no original)⁴⁰

Quanto a este mesmo decreto, Vale (2002, p. 46) exemplifica, citando o seminal livro *O espetáculo das raças*, de Lilian Schwarcz, como a Sociedade Central de

⁴⁰ É digna de nota a situação comentada por Petrone para os potenciais imigrantes europeus no mesmo período: “...a maioria dos imigrantes espontâneos era formada por artesãos ou por trabalhadores industriais que pretendiam radicar-se no meio urbano. A partir de 1899 *uma lei permitia aos imigrantes indicarem pessoas que quisessem chamar de sua pátria*. Nesse ano também começou-se a planejar o número anual de imigrantes que deveriam ser subsidiados.” (Petrone, 2004, p. 108, itálico meu)

Imigração (1883-1891), influenciada por políticos paulistas e cuja principal função era promover a imigração europeia, referiu-se ao caráter “atrofiado, corrupto, bastardo, depravado e em uma palavra detestável da raça chinesa”. Também chama a atenção para o fato de que o Decreto abria o Brasil a imigrantes que tivessem boa conduta em seus países, à exceção de africanos e asiáticos. Transcrevendo o jornal *Correio paulistano*, de 19 de julho de 1892:

O que são os chineses... os escravos com todos os horrores e vícios não foram tão perniciosos como a contratação dos chineses... O negro só sabia ser sensual idiota, sem a menor ideia de religião... Já os chineses são gente lasciva ao ultimo grao, escoria acumullada de países de relachadíssimos costumes... São todos ladrões, jogadores a um grao incompreensivel... e de introduzir estes leprosos de alma e corpo quanto custará ao Estado de São Paulo em cárceres com o aumento da criminalidade.

Esse raciocínio, conforme demonstra Elias (*op. cit.*, p. 71), era partilhado até mesmo pelos defensores da imigração chinesa, como Quintino Bocayuva, que declara, em 1868, serem os chineses “exigentes quanto aos salários, amantes do jogo, renitentes à disciplina que os impedisse de jogar; eram de natureza moral pervertida.” Para ele, não haveria outra saída para a lavoura cafeeira senão o regime de trabalho assalariado e a introdução, naquele momento, de imigrantes chineses, considerados “superiores ao europeu”. Ou seja, não importando de que lado estivessem os interlocutores, a favor ou contra os trabalhadores *coolies*, a maioria concordava que o asiático pertencia a uma raça ou civilização inferior e em hipótese alguma deveria se amalgamar com os brasileiros.

Mesmo a exceção mais reflexiva do Apostolado Positivista (adeptos da filosofia de Augusto Comte, seus componentes acreditavam que um país deveria ser governado por um grupo de intelectuais capacitados e não por um governo fundado na hereditariedade), cujos destacados membros (Benjamin Constant, professor do Colégio Militar; Miguel Lemos, filósofo e fundador da Sociedade Positivista Brasileira; e Raimundo Teixeira Mendes, matemático e autor do projeto de bandeira nacional republicana) rejeitavam a importação de chineses e não comungavam com o discurso racializado, pecavam pela resistência ao Outro. De acordo com o Apostolado, os chineses não somente significavam uma continuidade do regime de trabalho escravo, como havia uma incontornável incompatibilidade entre as civilizações do Ocidente e Oriente, que culminaria num choque cultural maléfico para ambas as culturas.

Interessante notar, como nos traz Dezem (2005, p. 82) em passagens como “os lavradores favoráveis à vinda dos trabalhadores chineses para o Brasil argumentavam que esse elemento não se radicaria facilmente no país e, como consequência, não haveria problemas de miscigenação com essa raça”, como se acena no horizonte do pensamento social outro elemento fundamental que, por coincidência, nascia juntamente com a temática, mas da qual não irei me ocupar aqui: a tese do branqueamento.⁴¹

Como afirmei, a imprensa acolhia e reproduzia em grande medida o que pensavam os letrados da administração pública e da classe política. Um dos periódicos de maior circulação e leitura sobre o tema, *A imigração*, socializava duras críticas aos chineses, considerados como o “pestilento fluido emanado da podre civilização da China”, “uma raça atrofiada e corrupta”, “bastardizada e depravada”.

Como mencionado acima, uma vez instalados nas fazendas, os maus tratos e o desrespeito aos acordos prévios eram constantes, a bem dizer eram a regra. Os chineses não aceitaram de forma passiva essas condições e muitos fugiram, adensando a comunidade já estabelecida no Rio de Janeiro (em fins do século XIX, eles se instalaram entre o hoje inexistente Morro do Castelo e o mar, no largo da Rua da Misericórdia, onde se localizava o Beco dos Ferreiros, que chegou mesmo a ser considerado o “bairro chinês da cidade”). Lá, passam a trabalhar como vendedores ambulantes e como cozinheiros.

Sobre isso, vale o extrato de Freyre (2000, p. 464), onde afirma que os

apologistas da importação de trabalhadores asiáticos para o Brasil, país onde a “extrema desigualdade de fortunas” não oferecia aos olhos de um plebeu do Oriente o mesmo aspecto estranho e desagradável que aos olhos de um mecânico europeu da Inglaterra ou da França ou de um camponês da Alemanha ou da Suíça ou mesmo da Espanha ou de Portugal. (...) O que importava a esses apologistas da importação de “homens livres” do Oriente para o Brasil era satisfazerem o inglês quanto à exigência de abolição do tráfico de escravos. Não ignoravam eles que africanos e chins “livres” seriam, no Brasil, virtualmente escravos, dentro de um sistema patriarcal que se assemelhava ao dos países de origem desses africanos e desses chins.

No caso brasileiro uma grande corrente imigratória corresponde, ainda no século XIX, à dos cantoneses. Estes, de acordo com Yang (2002), iniciaram e desenvolveram o ramo da venda de pastéis

⁴¹ Para uma leitura mais densa, ver, entre outros, a versão em pdf do clássico *Mestiçagem, degenerescência e crime*, de Raimundo Nina Rodrigues: <http://www.scielo.br/pdf/hcsm/v15n4/14.pdf>. Acesso 17/03/2013.

(como na figura ilustrativa). No início, estes quitutes eram vendidos pelos italianos, porém os chineses iniciaram as vendas nos portos e nos navios e, posteriormente, fixaram-se em lojas que mais tarde ficaram conhecidas como pastelarias.⁴²



Chinês vendedor de pastéis. Assim caricatamente eram vistos em começos do século XX os chineses do Rio de Janeiro (Ilustração de *O Rio de Janeiro do meu tempo*, de Luiz Edmundo).

Início do século XX. Chinês vendedor de pastéis. In: José Roberto Teixeira Leite. 1999.

Essas profissões (cozinheiros, pasteleiros, fogueteiros, tintureiros etc., com especial destaque para vendedores de peixe, que parece ter sido a atividade favorita), ou melhor, as imagens que as caracterizam e a seus praticantes, foram registradas magistralmente, através dos traços ácidos e bem humorados, ao longo da segunda metade do século XIX e primeiras décadas do século XX, pelas mãos de cartunistas como Ângelo Agostini, no *Vida Fluminense*, e do jornalista Luiz Edmundo, em *O Rio de Janeiro do meu tempo* (Leite, idem).



Uma rua no Rio de Janeiro em 19. Ou os efeitos da colonização chinesa no Brasil. Teremos com essa nova raça de colonos uma interessante mistura de tipos, cores, costumes, religiões, vestuários etc. Litografia de Angelo Agostini na *Vida Fluminense* número 139, de 27 de agosto de 1870

1870. Comércio chinês. Ângelo Agostini. In: José Roberto Teixeira Leite. 1999.



Litografia de Angelo Agostini na *Vida Fluminense* número 190, de 19 de agosto de 1871, vendo-se Mariano Procópio representado como Hércules, carregando ao ombro um tonel do qual emergem as cabeças de 500 culis, acompanhado da legenda: "Apenas chegar esse novo gênero d'importação, teremos ensejo de admirar o décimo onze trabalho do Hércules mineiro"

1871. Mariano Procópio carregando coolies. Ângelo Agostini. In: José Roberto Teixeira Leite. 1999.

⁴² Vale como curiosidade a menção de que as massas em geral foram especialidades chinesas, porém Marco Polo difundiu-as para outros países, como a Itália, sua terra natal.

Neste segundo ato, vimos que tanto a dimensão político-econômica (a imigração em si mesma) quanto a cultural (representada pelos traços de permanência da presença chinesa no século XIX) retratam uma fundamental questão de fundo simbolizada pelos termos *chin* e *coolie*: o caráter de subserviência em que deveriam se colocar os contingentes de imigrantes trabalhadores chineses numa travestida política pública do governo brasileiro. Os braços destes trabalhadores eram necessários, contudo sua qualificação social foi pensada desde o primeiro momento para expressar sua inferiorização enquanto povo e mesmo enquanto cultura.

Os debates parlamentares acerca da presença chinesa como mão-de-obra alternativa à substituição ao escravo africano são um capítulo a parte do pensamento social brasileiro sobre as relações raciais e étnicas. Quanto a ele, há inúmeros e acessíveis estudos bastante completos e, portanto, elucidativos. São alguns exemplos Carvalho, 2010b; Dezem, 2005; Lamounier, 2008; Lesser, 2001, entre outros.

Os discursos pró-imigração calcam seus argumentos, e nem seria necessário lembrar, sobre a transitoriedade do trabalho asiático para a economia brasileira. Agora, os discursos contra abordavam diversos sentidos do “problema amarelo”. A principal delas pode ser exemplificada pela passagem explorada por Castilho (2010, p. 102), onde um parlamentar imperial, o deputado Manoel Pedro, deixa exposto, em fins dos anos 1870, um traço do darwinismo determinista na sua formação ao associar o caráter, os costumes e as tendências do povo chinês às suas características físicas pessoais e às características geofísicas de seu país de origem. Diz ele, demonstrando que no século XIX raça era um conceito fundamental, na medida em que permitia naturalizar as diferenças e explicar, por meio da biologia, a própria hierarquia social,

[...] basta olhar para o chim, ver seu crânio, sua configuração, todo o seu físico para conhecer que o corpo de um chim não contém a alma de um povo que emigra. Basta abrir uma carta da Ásia e ver o território da China, sua população, a maneira por que essa população está distribuída, para compreender que não pode haver imigração chinesa espontânea; que isso é uma ilusão, uma balela com que se procura cobrir a imigração que se quer, que se projeta, que é a imigração contratada, a imigração pelo tráfico.

Desta forma, na segunda metade do tenso século XIX, no que tange à importação de chineses, as décadas de 1870 e 1880 são de decréscimo da emigração em razão da redução dos índices de analfabetismo entre os homens. O perfil dos migrantes

que antes era constituído por camponeses ou pescadores de poucos recursos, tanto de *coolies* quanto de cantoneses, acaba se refinando não somente pelo aumento da instrução, mas também das constantes e renovadas notícias de maus tratos experimentados pelos patrícios.

Os anos 1880-1 têm importância ímpar no relacionamento entre Brasil e China. Neles ocorre a assinatura do Tratado Sino-Brasileiro de Amizade, Comércio e Navegação, estabelecendo imediatas relações diplomáticas e a consequente proibição e cessação da contratação desta mão-de-obra, dada a realidade de escravos e não de colonos livres. No ano seguinte, é fundada no Rio de Janeiro a Companhia de Comércio e Imigração Chinesa (CCIC), contando com o apoio ativo do governo brasileiro e visando trazer ao país 21 mil trabalhadores.

Logo veio o primeiro grupo de mil chineses, que foi enviado pela CCIC a Minas Gerais para trabalhar na Companhia Mineradora de São João d'El-Rey, de propriedade britânica, dona da maior mina da América do Sul (Morro Velho). Mas esse grupo confirmou os piores temores do governo chinês: mais da metade deles recusou-se a pôr os pés na mina, e os que aceitaram fugiram pouco tempo depois. Esse fato, extremamente documentado em território chinês à época, não reduziu o ânimo dos jovens chineses esfomeados e descrentes das suas áreas rurais de origem assoladas pelas crises sociais e econômicas, que continuaram a serem seduzidos pela emigração.

Juntamente com a violência física e a privação de liberdade sofrida por estes imigrantes, havia ainda um outro tipo de violência não menos grave: a imposição de nomes cristãos portugueses como regra. Levado a cabo pelos proprietários das minas e pelos fazendeiros - o mesmo que ocorria com os negros escravos, o que pode ser comprovado pelo fato de que nenhum escravo negro no Brasil conservou seu nome original africano -, este recurso estremecia a identidade e a autorrepresentação pessoal e étnica do migrante.⁴³

O extrato abaixo pode confirmar a assertiva do estremecimento identitário e da autorrepresentação pessoal e étnica do migrante (Meneses, 2008, p. 1-2):

⁴³ Como curiosidade vale a menção da pesquisa que José Roberto Teixeira Leite realizou nos quatro volumes do *Registro dos Estrangeiros*, publicados pelo Arquivo Nacional a partir de 1960. O autor notou que os chineses possuíam nomes cristãos e apenas quatro dentre eles tinham conservado seus nomes nacionais, justamente os quatro mestres de processamento de chá, registrados em setembro de 1814, que foram morar na residência do Conde da Barca (título de Antônio de Araújo e Azevedo, um diplomata, cientista e político).

Dom José Caetano Coutinho, bispo do Rio, durante sua visita pastoral a freguesia de N^a. S^{ta}. do Pilar do Iguassu [estado do Rio de Janeiro], em fevereiro de 1831, encontra um morador chinês que lhe pede batismo, ao que responde o bispo, registrado no livro de visita pastoral, “não admitir ao batismo o china Nan ou João Francisco porque ele não sabia nada do Credo”.

Ao batismo estava também vinculado o que seria depois a certidão de nascimento. Não sendo batizado, Nan vivia marginalizado em Iguassú: estrangeiro, sem terra e pagão. Repetia-se, em relação ao casamento, a questão batismal, já que não havia um registro civil para tanto. A única maneira de se ter um casamento válido era casando-se na Igreja e os chineses que não o faziam ficavam em situação de concubinato, sendo os filhos gerados considerados ilegítimos. Para realizar o casamento, as Constituições Primeiras do Arcebispado recomendavam aos vigários que

os examinem [aos chineses] se sabem a Doutrina christã, ao menos o Padre Nosso, Ave Maria, Creio em Deos Padre, Mandamentos da Lei de Deos, e da Santa Madre Igreja... e achando que a não sabem, ou não entendem estas cousas, os não recebem até saberem...

Dado este cenário de violências, têm-se, como afirmado, uma virada de contexto nos anos 1880-1 e, em 1892, foi aprovada a lei n^o 97, que permitia a entrada de imigrantes chineses e japoneses no Brasil. Alguns anos depois, já no início do século XX, torna-se evidente a diferença entre os “amarelos”: ao chinês atribuía-se o papel de servir o homem branco e também aos que se autodenominavam os “brancos” da Ásia, os japoneses.

Em 15 de agosto de 1900 inicia-se uma nova fase da política imigratória brasileira envolvendo chineses (a maioria cantoneses). Nesta data chegam os primeiros chineses para São Paulo. O navio Malange vinha de Lisboa e seguiu, após oito dias atracado no porto do Rio de Janeiro, para a já então mais pujante cidade do país, sendo o grupo conduzido em seguida para a famosa Hospedaria de Imigrantes. Isto é, assim como 90 anos antes, mais uma vez o Rio de Janeiro serve de porta de entrada para os chineses no Brasil. O objetivo planejado era de estabelecimento de longo prazo, sendo em número de 107 os indivíduos atuantes como agricultores, pintores, ferreiros, carpinteiros, serradores, carroceiros etc. O grupo tinha como destino a cidade de Matão, onde já havia firmado contratos de trabalho.

Embora os primeiros registros apontem para experiências rurais de imigrantes chineses no Estado de São Paulo, o que acabou por identificá-los foi o caráter urbano,

dedicados na maioria das vezes ao comércio, como bares, bazares, restaurantes, pastelarias, entre outros.

É digno de nota o fato que havia uma sedução em vir para o Brasil por causa das muitas histórias de sucesso que circulavam nas aldeias chinesas. Essas histórias e fantasias, contadas e recontadas por retornados, emigrados em visitas ocasionais ou por intermédio de cartas enviadas a parentes e amigos, espalharam-se entre os chineses. Como observa Chang-Sheng (2011), os cantoneses mais afortunados tornaram-se donos de estabelecimentos como restaurantes, lavanderias e mercearias. Seguindo essa tradição, os recém-chegados normalmente começavam a trabalhar como empregados em restaurantes, pensões ou pastelarias de parentes e amigos, e após juntar dinheiro ou pegar empréstimos feitos por causa das viagens, montavam seus próprios negócios.

O século XX e a migração em massa

Como vimos, a situação adversa em terras estrangeiras e a reorganização interna (apesar da decadência do império Qing) reduziram drasticamente as emissões de chineses para terras brasileiras. Adicionalmente, a preferência pela força de trabalho japonesa agrícola a partir de 1908 formatou radicalmente a entrada de asiáticos no Brasil. Formatou mas não cessou a entrada dos chineses.

Assim, diferentemente dos cantoneses que aqui chegavam desde o século XIX, os qingtianeses começaram a emigrar para o Brasil somente depois de 1911, quando eclodiu a Revolução Republicana na China – isso porque o Brasil foi o primeiro país que formalmente reconheceu, em 1913, a República da China, exemplo logo seguido pelos Estados Unidos e pela Bélgica.

Eles voltaram-se basicamente para o comércio e iniciaram sua trajetória mascateando pelas ruas do Rio de Janeiro. Surgiu então um tipo de pequeno comércio, o *tibao*, sinônimo de sacoleiro ambulante: o vendedor carregava uma mochila ou bolsão cheio de mercadorias e transitava entre as ruas e bairros residenciais. (Chang-Sheng, 2011)

Posteriormente, assentaram negócios e estabeleceram pontos de vendas localizados geralmente perto do centro comercial ou de núcleos de imigrantes. Esse comércio se caracterizava pelos produtos típicos da China, trazidos pelos fornecedores de lá. Com o passar do tempo, os sacoleiros ambulantes transformaram-se em donos de bazares, após uma trajetória de privações e trabalho árduo.

Foi assim, de acordo com Chang-Sheng (idem), que o imigrante Chou Chi-Wen chegou ao Rio de Janeiro junto com o seu amigo Wang Yi-Tsong, em 1926. Os dois abriram uma loja na Rua do Ouvidor, no centro do Rio, vendendo toalhas de mesa bordadas trazidas da China. Tornaram-se os primeiros lojistas chineses a trabalhar com produtos importados da China, obtendo grande sucesso e expandindo seus negócios de varejo para atacado, ao diversificar suas vendas, agregando outros tipos de mercadorias chinesas, como porcelanas, artesanatos e lenços de seda.

Outra passagem que vale a pena ser mencionada é a história do senhor Wang. Ele era patriota e durante a guerra sino-japonesa (1931-1945), reuniu os imigrantes chineses para fazer guioza (prato da culinária chinesa que consiste de um recheio de carne moída e/ou de legumes dentro de um canudo de massa selado nas extremidades e cozido ou frito). O dinheiro da venda foi enviado para China, para ajudar na guerra de resistência contra os japoneses. Além disso, Wang também incentivava os compatriotas a comprarem os “títulos de salvação nacional” e “títulos de reconstrução nacional” para ajudar a pátria e por isso foi sempre lembrado por muitos indivíduos de gerações passadas como um dos imigrados que mais ajudaram a comunidade chinesa e a pátria.

Ainda assim, em termos globais, mais de oito milhões de chineses haviam deixado a China para se estabelecer em todo o mundo por volta de 1930. Estes indivíduos com frequência se tornaram comerciantes, negociantes e banqueiros bem-sucedidos em sociedades nas quais as populações nativas eram muito pobres – o que despertou o mesmo tipo de ressentimento, perseguição política e violência esporádica, desde há muito experimentado pelos judeus na Europa. Assim, não raro os chineses têm sido chamados de “judeus asiáticos”. (Sowell, 1988, p. 157).

Há, para o Brasil, um hiato não somente na literatura especializada mas também na realidade concreta da cobertura dos entrados até a década de 1950. Problema, no entanto, que não impede a persistência de ideias que se corporificam em leis, como a proposta do médico Xavier de Oliveira, na obra *O problema imigratório na Constituição Brasileira: razões de uma campanha brasileira de brasilidade* (1937). O autor liderou a bancada contrária à imigração asiática com discursos como:

O amarelo é indesejável porque é inassimilável. Se ele é inassimilável, sob o ponto de vista da antropologia propriamente, mais ainda de maneira integral, do ponto de vista do seu psiquismo. Isso como uma característica do seu normotipo racial e, mais até, por sua própria constituição intrapsíquica, sem esquecer nem pôr de lado,

as razões mais profundas, diria, de seu misticismo religioso, mesclado com o fanatismo patriótico.

Mas o hiato e a cobertura a que me referi devem-se ao fato de que os fluxos migratórios só seriam reacquecidos após 1949 – inclusive para os naturais de Taiwan – em razão da Revolução Comunista. Com as profundas mudanças políticas e econômicas que atingiram tanto a China continental quanto Taiwan (até hoje considerada “província rebelde”) este movimento foi levado a se multiplicar e tornar-se aquilo que se caracteriza, como vimos, como a diáspora mais completa dos tempos modernos.

Porém, a partir da guerra sino-japonesa (1931-1945), de acordo com o professor taiwanês David Shyu (2008), chineses de várias províncias costeiras, como Xangai, Shandong, Zhejiang, Fujian e Guangdong, dentre eles muitos técnicos e industriais, transferiram as suas fábricas têxteis, plantações de soja e produção de seu óleo, moinhos para o Brasil e comércio exterior. Movimento que se intensificou logo em seguida à guerra civil que se instalou entre 1945 a 1949. Nela, nacionalistas e comunistas se bateram pelo controle do território chinês. Perdendo os nacionalistas (liderados por Chiang Kai-shek e o Guomintang), estes, cerca de dois milhões de membros e partidários do Exército nacionalista, se refugiam na Ilha de Formosa (Taiwan), estabelecendo a sede administrativa do regime nacionalista. Esse fato obviamente distancia Taiwan da República Popular da China⁴⁴ (mas as causas do movimento separatista de Taiwan, que se declara um país independente, remetem à longa data, na medida em que o seu território tem sido ocupado por diversos países ocidentais e orientais há dois mil anos).

Além da referida guerra civil, também a Segunda Guerra Mundial contribui para a emigração massiva dos chineses. Até a década de 1950, os imigrantes chineses eram na sua maioria originários de Guangdong (Cantão), vindo em seguida os de Xangai e Shandong. Com a implantação do socialismo na China e da consequente fundação da China Nacionalista em Taiwan, entre dois e três milhões de pessoas oriundas de famílias remediadas fugiram para este último e para Hong Kong a fim de salvar seu patrimônio e escapar à perseguição política (Shyu, 2008, p. 89). Como na China a guerra civil ainda não tinha terminado completamente entre 1949 e 1950, não era

⁴⁴ Dentro da pequena comunidade chinesa no Rio de Janeiro há união e divergências, sobretudo acerca da chamada “questão de Taiwan”. Alguns defendem a independência da ilha, a maioria defende o *status quo* (nem a unificação nem separação), outros ainda defendem a unificação no futuro sob a bandeira da República Popular da China. Não obstante, no cotidiano, os taiwaneses se dão muito bem com os compatriotas continentais.

necessário ter passaporte para sair do país e os chineses podiam chegar a Hong Kong livremente e, de lá, solicitar o visto brasileiro.

Entrada a década de 1950 o cenário muda. Em 1952, o Brasil passou a embaixada para Taiwan, recusando o reconhecimento do regime comunista da China continental. De 1949 a 1974, por não existirem relações diplomáticas entre nós e a China continental, os imigrantes não podiam obter documentos de viagem diretamente do governo da China nem do Brasil. Antes de solicitar o visto brasileiro em Hong Kong, havia um processo muito complicado e tortuoso a ultrapassar: os chineses tinham de ir primeiro a Macau para obter o passaporte do regime nacionalista em Taiwan (a República da China), reconhecido pelo governo brasileiro.

No Rio de Janeiro do final da década de 1950, os imigrantes chineses chegam a Saara (tradicional ponto de comércio popular da cidade), inicialmente vindos da China Continental (qintianeses). O número aumenta com a chegada, em fins dos anos 1950 e início da década de 1960, dos chineses de Taiwan, que introduzem novos ramos de comércio, como os artigos para presentes, a fabricação de mercadorias para festas de aniversário e de flores artificiais e seu respectivo comércio.

A grande mudança parece ter sido, diferentemente de boa parte do século XIX e das primeiras décadas do século XX, o fato de que o pensamento tradicional de voltar próspero à China começou a mudar nos imigrantes chineses a partir da metade do século. Mas isso também se deve ao fato de que, com a Revolução Cultural (1966 a 1976), deixar a China, até 1974, era considerado um ato de traição para o regime maoísta.⁴⁵ Porém, a partir de outubro de 1974, quando o Brasil e a República Popular da China restabeleceram relações diplomáticas, a situação começou a se modificar. E de 1974 a 1976, a China continental, que já se encontrava no final da Revolução Cultural, passou a permitir gradativamente que seu povo emigrasse para o Brasil. A partir de 1979, a China começou a respeitar o direito do cidadão de entrar e sair do país.

Os chineses de Formosa encabeçaram as cifras migratórias por durante três décadas - entre os anos 1950 e 1970 -, pois além da maior abertura para sair da ilha, havia a constante ameaça de guerra e invasão por parte de Pequim. Essa migração de perfil educacional e profissionalmente elevado e muitas vezes ligado à tecnologia de ponta – como, por exemplo, engenheiros contratados pelo governo ou pela iniciativa

⁴⁵ Chang-Sheng (2011) nos relata o emblemático caso de Wu Hsian-Chao, que havia sido acusado de espionagem pelos comunistas, somente porque tinha parentes no Brasil. A radicalização pelo governo chinês no período determinava que qualquer um que tentasse emigrar ou tivesse parentes no estrangeiro passava a ser alvo de perseguição política.

privada para contribuir no momento desenvolvimentista nacional – foi cessando progressivamente com a crise econômica brasileira dos anos 1980, mas também pelo exponencial crescimento econômico de Taiwan, que se tornou um dos tigres asiáticos, juntamente com Coreia do Sul, Cingapura e Hong Kong, atraindo os taiwaneses de volta para sua terra natal ou remigrando para o Canadá e os Estados Unidos especialmente.

Desde o fim dos anos 1980 predomina a entrada de chineses continentais, em conexão direta com o clima político do país asiático: épocas de maior ou menor abertura política refletem-se no fluxo de chineses de Taiwan ou da China Continental.⁴⁶ Cada vez mais chineses continentais entram no Brasil, e num grau muito maior do que os taiwaneses, em razão da multiplicação em Guangdong da pequena e média indústria de produção de bens do tipo “bugiganga”, impulsionando um processo migratório interno e externo de proporções inéditas.

Também a Revolução Cultural, em que houve a perseguição aos intelectuais pertencentes às facções – inclusive do Partido Comunista – contrárias às decisões de Mao, revitalizou as comunidades chinesas no exterior com a elite intelectual que conseguiu sair da China levando a cultura letrada nacional para os países para onde iam, melhorando ali o *status* dos imigrantes chineses como um todo.

Outro fator de emigração foi a aprovação, em 1971, pela Assembleia Geral da ONU, da substituição da representação da República da China (China nacionalista) pela República Popular da China. Este acontecimento causou grande preocupação nos chineses da ilha de Taiwan, provocando, com isso, uma nova onda de emigração. O mesmo se pode dizer da devolução de Hong-Kong à China em 1997: muitos chineses desta outra ilha também emigraram para o Brasil.

Já nos anos 1980 vieram mais de 500 chineses que eram refugiados em Moçambique, estabelecendo-se em Curitiba. Aqui, diferentemente de Moçambique e da Indonésia, onde eles não queriam e tampouco precisavam integrar-se à sociedade local (pois eram autossuficientes), eles se misturam naturalmente, à semelhança do que acontece no Peru, em virtude daquilo que poderíamos chamar, creio que plausivelmente, de espírito de acolhida do latino.

Nos anos 1970 e 1980 alguns chineses entraram no Brasil pela rota do Paraguai (Foz do Iguaçu), às vezes clandestinamente, com passaporte falso. Para obter um novo

⁴⁶ Ainda na década de 1960 mas no seu final, muitos descendentes de chineses fugiram do regime do ditador indonésio Suharto (cujo governo se estendeu de 1967 a 1998), aumentando o número de emigrantes para o Brasil.

passaporte, apresentavam uma solicitação ao consulado alegando a perda do primeiro documento. Destes, estima-se que cerca de 90% se estabeleceram em São Paulo, ocupando áreas geográficas específicas, especializando-se no comércio de produtos para presentes e itens de papelaria. Os outros 10% espalharam-se pelo Brasil, com predominância para o Rio de Janeiro, Paraná e áreas de zona franca. De acordo com Freitas (2005, p. 103), dos imigrantes que se fixam no estado de São Paulo, “cerca de 50% se originam da China continental, 40% de Taiwan e 10% de países como Macau, Moçambique, Coreia, Japão e Filipinas”.

Como fica evidente, São Paulo é a cidade mais buscada pelos chineses imigrantes, sendo a comunidade formada por pessoas provenientes de Guangdong, Taiwan, Shandong, Xangai, Zhejiang, Fujian, Beijing, Henan, Anhui, Hunan, Hubei, Jiangxi e outras regiões. Demonstra-se também uma forte ligação com a cidade natal, não à China, o que se refletiu no alto número de associações baseadas no nível local. Prova disso é, por exemplo, o importante papel que elas, as associações (como a Associação Cultural Chinesa, fundada em 1980), representaram para estes imigrantes, já que o consulado chinês em São Paulo surgiu somente na metade da década de 1980.

De volta à “questão de Taiwan”, mencionada na nota 44, dois fatos podem dar a ideia das idas e vindas históricas por que passa o problema. Cito aqui dois momentos. Em 18 de março de 2005, realizou-se o Congresso das Comunidades Chinesas no Brasil em Apoio à Lei Anti-Secessão. Nele, além das autoridades diplomáticas chinesas, discursaram representantes de “mais de 20 organizações dos residentes chineses” manifestando seu apoio à Lei e desejando que todos os chineses residentes no Brasil também a apoiem. Essa lei tem por escopo “desenvolver as relações entre os dois lados do Estreito de Taiwan e promover a reunificação pacífica da pátria”, já que “resolver a questão de Taiwan e concretizar a reunificação da pátria constituem uma das três grandes metas históricas [da China] a serem realizadas no presente século”.

O então presidente da Associação União para Promoção Pacífica da China no Brasil afirmou estar “convencido de que Taiwan voltará ao braço da pátria sob a justa direção do Presidente Hujintao”. Aprovou-se, no final da reunião, uma declaração manifestando firme apoio à “lei Anti-Secessão” e opondo-se a qualquer tentativa de separar Taiwan do território da “Nação Chinesa” (<http://riodejaneiro.china-consulate.org/pot/xxdt/t189648.htm>).

O outro episódio, de 11 de fevereiro de 2014, que teve lugar em Nanquim, cidade que a ala nacionalista havia escolhido como capital, apresenta a primeira reunião, em 65 anos, entre China e Taiwan visando “melhorar as relações”. Da parte de Taiwan, busca-se, com essa reunião, a evolução das condições dos jornalistas taiwaneses na China, bem como negociar que seus futuros representantes diplomáticos em território chinês (quando ambas as partes abrirem escritórios representativos mútuos) tenham uma categoria similar ao dos funcionários de embaixadas e, por exemplo, possam visitar taiwaneses em prisões da China. A China, por seu turno, quer avançar na integração econômica e estender o acordo de livre-comércio que o país e Taiwan rubricaram em 2010 no setor de serviços - mas sem deixar de almejar seu grande objetivo, que não é outro senão a reunificação.⁴⁷

De novo aos imigrantes, as possibilidades existentes nos mercados brasileiros e a fuga do regime comunista para um país considerado seguro são as duas mais alegadas e divulgadas (especialmente pela imprensa) razões para a imigração. No que tange aos chineses instalados no Rio de Janeiro, estima-se que boa parte provenha de São Paulo (Freitas, 2005), em função da saturação deste mercado e da atração das boas possibilidades oferecidas por aquele.

Uma particularidade que distingue a presença dos imigrantes chineses no Rio de Janeiro é a não existência de espaços étnicos territorialmente localizados, as *chinatowns*, modelo clássico de ocupação urbana da imigração chinesa. Acredita-se não haver chineses suficientes para isso, ou não haver necessidade, estando assim espalhados por toda a cidade, e não apenas circunscritos a um único bairro ou região.

Por fim, um drama simbólico que até hoje provoca um impacto psicológico nos imigrantes: a emigração como “traição” da pátria (Véras, 2009, p. 186) – no período do Império via-se os que saíam, voluntariamente emigrados ou escravizados, como traidores da pátria! Ainda hoje a emigração é um assunto tabu na China, uma vez que demonstra que muitos tiveram que sair para buscar melhores condições de vida ou por discordância ideológica.

É Véras quem nos informa um curioso dado: em pesquisa desenvolvida pelo Consulado da China em 2003, constatou-se que de todos os imigrantes que entraram no

⁴⁷ Formalmente, a ilha é território pertencente à República Popular da China (RPC), cujo ideal é o de uma “China Una”, advogando pela política de “um país, dois sistemas”. A China, apesar de não aceitar a autonomia da ilha, admite, entretanto, a democracia taiwanesa, a pluralidade partidária e a condição de província autônoma.

Brasil, os chineses foram aqueles que mais sofreram, pois na cultura chinesa o indivíduo que deixasse seu país perdia sua tradição e o direito de enterrar seus próprios pais.

Nestas breves linhas, é possível notar ter havido, do ponto de vista conceitual, como defende Carvalho (2010b), a consolidação no século XIX do orientalismo, tal como apresentei acima, enquanto o século XX o transformou em etnocentrismo, racismo ou, no mínimo, alteridade. Para este autor, “ao pensarmos no chinês ainda utilizamos as mesmas categorias de pensamento tradicionais.” (Carvalho, *idem*, p. 23).

Mas, para além disso, a trajetória dos chineses no Brasil do século XIX apresenta como auge um revelador mecanismo de ancoragem e objetivação típicos da atividade representacional. Isto é, entender como a sociedade pensava os chineses significa, igualmente, compreendermos os termos da negociação identitária em curso. Nisso, a própria questão econômica estava subordinada à identitária e esta, por sua vez, cercada pelas teorias raciais que serviam de base à legitimação das elites.

Na prática, as vantagens do trabalhador chinês do século XIX pareciam óbvias: baixos salários, ausência de ambições, além de se situar num “patamar evolutivo ligeiramente superior ao do negro”, como afirmava certo determinismo biológico então empregado. O mesmo determinismo biológico utilizado pelo médico parlamentar Nicolau Moreira (*apud* Carvalho, 2010b, p. 231), tido como importante membro da intelectualidade e, portanto, formador de opiniões e conceituações no campo científico da segunda metade do século XIX. Diz ele

[...] onde o homem é besta de carga, onde o pai tem o direito de trucidar o filho recém nascido, onde os indivíduos se envenenam diariamente com o ópio, onde a inteligência degenerou pela disformidade do cérebro, onde a raça definhou pela nutrição insuficiente do arroz, onde enfim a religião é o culto dos ídolos [...]... Ora, o progresso e a moral ocupam espaços importantes nos argumentos daqueles que são contrários aos chineses, porque no Brasil: “Queremos o progresso e o Chim representa o regresso, queremos a luz e o Chim simboliza a treva; queremos a moral e o Chim é a encarnação da torpeza e da devassidão”. Nem para aumentar a população possuem serventia, [pois] só escravas de pior qualidade aceitariam com eles procriar...

Deste modo, repito, no auge das discussões acerca da presença chinesa em nossas terras, o debate entre opositores e simpatizantes da importação de *coolies* era parte de um trabalho de construção da representação social que poderia significar ou

não sua aceitação em solo brasileiro. O tempo trouxe o consenso, em que se consagrava negativamente o trabalhador chinês.

Esta dicotomia possuía uma base comum: o imaginário criado em torno dos chineses ao longo da modernidade, destacando o exotismo e a imobilidade social, “muitas vezes associados à imobilidade mental (mongol-mongolóide)”, materializando um caso excepcional de mudança simbólica: o que era industrioso foi transformado em preguiçoso, a docilidade em retardamento e o exotismo em atraso. (Carvalho, 2010b, p. 232)

Por fim, na história da imigração chinesa no Brasil, especialmente no tempo dos amplos e estratégicos debates sobre sua importância substitutiva da mão-de-obra escrava negra, revelou-se não somente o que se pretendia para o país, tendo por resultado uma representação social que descrevia menos o que o chinês era do que aquilo que o Brasil não desejava ser. Mais do que isso, revela, ultrapassando o imaginário e de forma que quem sabe um pouco mais suave para os tempos do “politicamente correto”, a permanência de juízos e imagens sociais que valem a pena serem estudadas e compreendidas.

Este capítulo preocupou-se com a longa trajetória da presença imigrante chinesa em nosso território, caracterizando, em boa parte do seu transcurso, os altos e baixos desta presença. Apresentarei, no próximo, os aspectos metodológicos e o quadro teórico que a animam. Assim, exponho nele os elementos que integram reflexões tidas como fundamentais não somente para este trabalho, mas para o debate antropológico mais amplo, bem como as questões e hipóteses a nortearem os dados de campo privilegiados no capítulo 5.

CAPÍTULO 4

Situação dos debates sobre a presença chinesa, metodologia, conceitos e teorias: direções e perspectivas

Somente a menção precisa dos locais, das datas, das condições de observação permite uma crítica segura. É lamentável ouvir falar dos “chineses em geral”, mas ainda é mais lamentável ouvir falar dos peles-vermelhas, dos australianos, da “religião melanésia”. É falar de coisas inexistentes.

Marcel Mauss, *O ofício de etnógrafo, método sociológico* (1979)

Sempre achei extremamente difícil falar de metodologia e de quadro teórico. Primeiro, pela possível, e provável, confusão entre metodologia e métodos, esta até menor, depois, esta sim mais importante, por um fator qualitativo: quando a exposição do quadro teórico está satisfatória? Ainda assim, a sensação de serem estas partes necessárias leva-me a esboçá-las para a compreensão adequada da proposta deste texto.

Como afirmei, conceitos e teorias vêm dando suporte ao trabalho em todos os capítulos, especialmente no capítulo exclusivamente analítico, que optei por utilizar como fechamento. Isto posto, passo a detalhar quais as direções e perspectivas adotadas, suas correlações e as formas como justificam o que foi observado no campo e que será aqui discutido. Mas não sem antes registrar um mapeamento da presença chinesa na literatura especializada das ciências sociais.

Situação dos debates sobre a presença chinesa em nossas ciências sociais

Apesar de o Brasil abrigar a maior comunidade de chineses da América Latina, mais concentrados nas regiões Sudeste e Sul do país, poucos são os estudos sobre eles. No campo da antropologia, há, entre nós brasileiros, escassa reflexão sobre estas comunidades. Foram produzidos alguns trabalhos historiográficos que focalizam os embates ocorridos em torno da decisão de sua importação para substituir a mão-de-obra escrava na segunda metade do século XIX e todo o discurso ideológico nela contida, como em Lesser (2001).

Há também, como em Elias (1970) e Yang (1977), abordagens descritivas a respeito da chegada dos chineses “coolie” naquele mesmo contexto. Os autores preocupam-se em narrar os desdobramentos políticos e ideológicos da importação de

mão-de-obra chinesa, bem como seu impacto econômico, sem, contudo, debater as nuances e contribuições implementadas na cultura e no cotidiano brasileiros por estes imigrantes e vice-versa.

Antes ainda destes trabalhos, temos o esforço pioneiro de Gilberto Freyre em identificar valores orientais (e, portanto, não somente chineses) absorvidos pelos portugueses e incorporados à cultura brasileira. Estes textos, misto de pesquisas em arquivos e fontes impressas e de experiências *in loco* do autor em viagens por Macau (mas também por Goa, na Índia), resultaram no livro *China Tropical*, organizado por Edson Nery da Fonseca, produto surgido da reunião para comemoração do centenário de nascimento do escritor. Freyre visava descentralizar - no sentido mesmo de tirar do centro - a tradicional primazia dos estudos ancorados na matriz eurocêntrica e deslizar o foco para as contribuições deste povo milenar, valorizando-o.

Mais recentemente, Leite (1999) e Freitas (2005) escreveram textos igualmente historiográficos. O primeiro preocupou-se em apresentar e compreender as influências e sobrevivências da cultura chinesa na sociedade e nas artes brasileiras. A segunda refez a trajetória histórica da imigração, também focalizando as contribuições para a cultura e a sociedade brasileiras, com um olhar especial para os contingentes que aportaram e permaneceram em São Paulo.

Além desses trabalhos, existe um periódico acadêmico em especial que privilegia os temas relacionados à China, a revista *China em estudo*, editada pelo Departamento de Línguas Orientais da Universidade de São Paulo. A revista pauta-se pela discussão de diversos temas, tais como economia, relações diplomáticas, ocorrências históricas, imaginário, comportamento, língua e literatura chinesas etc., efetuando variado mas pouco denso panorama sobre o tema.

Nesse brevíssimo quadro, pode-se constatar a escassez de trabalhos atuais de cunho social e cultural. No entanto, no âmbito acadêmico, Rosana Pinheiro Machado e Marcos Araújo da Silva realizaram pesquisas envolvendo imigrantes chineses. Machado, em sua tese de doutoramento defendida em 2008 no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (resultando também em um premiado livro lançado em 2011), efetuou uma extensa investigação acerca do itinerário das mercadorias produzidas no território chinês, ligando os comerciantes daquele país e os imigrantes que com eles mantêm relações comerciais. Trata-se de uma sofisticada etnografia multissituada que tem por parâmetros

as cidades de Foz do Iguaçu, na Tríplice Fronteira, São Paulo e variadas regiões produtoras da própria China.

Silva, em sua dissertação de mestrado, também defendida em 2008, no Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco, estudou o que chamou de “capitalismo étnico” conjugado às identidades transnacionais envolvendo chineses em Recife, Olinda e Caruaru. Mais recentemente, tive contato com os escritos do professor Lorenzo Macagno, da Universidade Federal do Paraná, cujo interesse debruça-se nos imigrantes chineses em Moçambique que, eventualmente, migraram para o estado do Paraná. Soma-se a eles o *paper* de Neiva Vieira da Cunha e Pedro Paulo Thiago de Mello (2005) que estuda as etnicidades e ambiências urbanas presentes num mercado popular da cidade do Rio de Janeiro, evidenciando os conflitos simbólicos entre comerciantes de diversas etnias e o protagonismo comercial dos imigrantes chineses.

Pode-se, assim, verificar o conteúdo ainda rarefeito destas investigações no Brasil, na perspectiva das ciências sociais. Isso contraria, curiosamente, a importância da temática, seja pelo protagonismo econômico da China nas últimas décadas, seja pelas numerosas levas humanas da diáspora. Ou, juntando tudo isso, pela prosaica persistência de um sistema político que realiza a façanha de manter-se relativamente intacto em termos filosóficos e ideológicos e aplicar fórmulas e práticas que o contrariam flagrantemente.

A isso se soma o fato de que não há estudos mais aprofundados que se interessem, por exemplo, pelas especificidades da juventude chinesa ou de descendentes no Brasil, uma vez que é um segmento numericamente diminuto e, ao que tudo indica, sem visibilidade socioantropológica. Tal ausência deixa de considerar diferentes e qualitativas formas de proceder, tendo em vista o fato de que a socialização e as questões étnicas que envolvem estes sujeitos gravitam em torno da identidade dos mesmos, o que complexifica o cenário social do Rio de Janeiro.

Metodologia, conceitos e quadro teórico

Varia segundo as épocas e os lugares aquilo que se constitui como “questão social”, no sentido de que ela só aparece tempos após o surgimento do fenômeno que está designando. Tomando, para este particular, a contribuição de Sayad (1998, p. 55-6), é possível exemplificar isso com o “racismo”, que só se torna problema sociológico no

ocidente a partir da década de 1960, a “infância”, a “adolescência” ou os “jovens”, a “velhice”, as “mulheres” etc., para lembrar apenas as categorias mais evidentes por serem mais próximas do “biológico” e, por isso, aparentemente mais “naturais”.

Parece ser isso o que ocorre quando analisamos o fenômeno da imigração chinesa ao longo da história do Brasil e do Rio de Janeiro em particular.

Articulando, a partir daqui, os elementos da metodologia, dos conceitos e do quadro teórico, evidencia-se que a chamada diáspora, como cenário a partir do qual desejo pensar os chineses pesquisados, apesar de se manifestar há algumas décadas, goza do status de problemática sob certas circunstâncias: ela é tão somente referida quando subsumida às questões econômicas e políticas mais amplas, reveladas nestes tempos em que se torna fundamental avaliar o “impacto do comércio bilateral entre Brasil e China” (FIESP, 2004). Mesmo os eventos valorados como cientificamente importantes (organizados por instituições renomadas e com participação de autoridades universitárias, entre outras), que discutem algum tema sobre aquele país, não contemplam as questões sobre a diáspora mais ampla de chineses e menos ainda sua imigração para nosso país.⁴⁸

Mas antes, cabe uma colocação que julgo essencial. A fim de esclarecer os conceitos de *imigrante* e *chinês*, farei uso de uma citação de Ianni (1961, p. 376-7), que, apesar de longa, expressa aproximadamente aquilo que compreendo, no âmbito da pesquisa, como grupo alvo, conforme já anunciado no início do capítulo.

... [Cabe] esclarecer o que se entende por ‘imigrante’ e ‘polonês’ daqui por diante. Entenderemos por imigrante, em geral, como sendo aquele indivíduo proveniente de comunidade alienígena, seja o polonês, o alemão, o italiano etc. Distinguiremos, quando necessário, o imigrante de **primeira geração**, que vem de outro país, daquele de **segunda geração**, que é filho, nascido no Brasil, de pais poloneses. Imigrante de **terceira geração** seria o neto destes; e, assim, sucessivamente. Do mesmo modo, a expressão **polonês** será utilizada para denominar o imigrante de primeira, segunda ou terceira geração, sendo que, *na medida do necessário, serão dados os qualificativos adequados ao rigor da expressão*. Justifica-se o uso da expressão ‘polonês’, mesmo para indivíduos descendentes nascidos no Brasil, porque, segundo os elementos empíricos reunidos por nós, em Curitiba é distinguido socialmente como tal, tanto o indivíduo natural da Polônia

⁴⁸ Como a programação da Conferência China, ocorrida entre os dias 17 e 18 de abril de 2008, no Palácio Itamaraty, no Rio de Janeiro.

como aquele descendente nascido no Brasil, inclusive, às vezes, alguns mestiços de poloneses e brasileiros ou membros de outras etnias. Trata-se de definição social que é elaborada pelos próprios membros da comunidade. ‘Polacos’, na linguagem popular da comunidade, não é apenas a expressão verbal de estereótipo negativo, mas palavra que define as ligações étnicas, socialmente definidas, tanto do imigrante da primeira como das outras gerações. (negritado no original e itálicos meus)⁴⁹

Dito isto, parece-me, utilizando um olhar que toma como ponto de partida o conceito da *diáspora*, que outros conceitos de importância simétrica para o entendimento das particularidades não somente desta imigração (*minorias e comunidade, nacionalismo, identidade nacional, identidade étnica, trabalho e religião*), mas também do arranjo interno às comunidades, a ele se articulam.

Sobre a diáspora chinesa

A Ásia domina, em cifras absolutas, o movimento internacional da imigração: um terço ou mais de todos os imigrantes origina-se deste continente (Correio..., 1999). No que se refere à diáspora chinesa, é no Sudeste Asiático (Malásia, Cingapura, Indonésia etc.) que se concentra a maior colônia ultramarina de chineses, atuando em diversos ramos profissionais e não raro obtendo sucesso e fortunas (Trolliet, 2000).

Os chineses são, unanimemente e por motivos não tão óbvios (basta pensar que a China cresce economicamente cerca de 9% a.a., com proporcionais, porém evidentes, melhorias na vida de seus habitantes e um franco cenário de consumo conspícuo), as populações que mais se deslocam no globo. Apesar de esta diáspora ter cerca de 80% de sua concentração nos países do sudeste asiático, as cifras da migração chinesa são surpreendentes para o resto do mundo, se comparadas à população total de muitos países ou regiões, com uma vasta e longa história (Correio da Unesco, 1999; Trolliet, 2000; Mung, 2000).

O Brasil é um dos principais destinos dos chineses. Segundo a revista *Veja* (09/08/2006), considerando os dados da Câmara de Comércio e Indústria Brasil-China e

⁴⁹ Doravante, porém, em razão de haver uma preferência pelo termo “descendente” na literatura (Trindade, 1995), em detrimento do termo segunda geração, assim serão designados os filhos dos chineses nascidos no Brasil.

do IBGE, havia entre nós aproximadamente 150.000 chineses, com um contingente em progressivo e acelerado crescimento.

De acordo com Silva (2008, p. 4), a diáspora chinesa tem sido seriamente estudada por cientistas sociais chineses e ocidentais há mais de uma década. Este movimento diaspórico se caracteriza tanto por indivíduos que vivem apenas sazonalmente fora do território chinês devido a questões de trabalho e/ou relacionadas com laços de parentesco e amizade, quanto pelos indivíduos que vivem há mais de dois anos fora da China e que declaram não ter perspectivas e/ou interesse em relação a um possível retorno definitivo à terra de origem.

No tocante a uma leitura interna, isto é, na China, é digno de nota o fato de que durante séculos o governo considerou seus cidadãos emigrantes, inclusive os de caráter permanente, *huaqiao*, que significa “cidadãos chineses” residindo temporariamente além-mar.⁵⁰ Com a intensificação das relações com o ocidente, a China passou a aceitar a dupla nacionalidade, conforme ocorre com países ocidentais que têm alto índice de imigração. Nesse sistema, um cidadão mantinha obrigações políticas com ambos os países, a China e o país hospedeiro.

Somente na década de 1970, o governo chinês passou a aceitar a terminologia estrangeiro para os chineses que moravam fora da China. Tornaram-se “cidadãos estrangeiros de descendência chinesa” e, embora a mudança da lei não tenha tido efeito prático, pelo menos rompeu oficialmente com as obrigações políticas de um chinês emigrado com a China.

O arquétipo diaspórico é constituído pelos judeus (Decol, 2001), e, apesar de não ser minha intenção aprofundar esse assunto, um dado é importante a fim de contrastar os casos: a história dessa imigração ainda não foi satisfatoriamente mapeada pois tem suas origens em dezenas de países. O caso chinês, em contrapartida, é relativamente fácil de localizar, uma vez que praticamente se restringe aos portos das províncias meridionais e litorais de Hainan, Guangdong, Fujian e Zhejiang (em torno de 90% do

⁵⁰ Acerca dessa discussão, há uma contribuição de Bourdieu e Sayad (1998, p. 11 a 14) que não desejo incorporar no texto corrente para não desfazer nosso foco, mas cujo conteúdo merece referência. Lembram eles que “imigrantes” são também ‘emigrantes’, 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 sociedade dados, é chamado, em outro lugar, em outra sociedade ou para outra sociedade, de *emigração*.” E emendam: “[no país de destino, diante dessa dualidade imigração-emigração, a consciência social promove] o mito tranquilizador do trabalhador importado que, de posse de um pecúlio, voltaria para sua terra para deixar o lugar para outro.”

fluxo), áreas voltadas para o mar nas ilhas de Taiwan e Hong Kong e também no sul do continente.

Quanto aos nativos de Guangdong (Cantão), eles, os cantoneses, estão presentes um pouco por todo lugar na diáspora, como é o soberano caso do Rio de Janeiro. Apesar de o mandarim ainda representar, digamos, oficialmente a língua dos naturais da China no exterior (sendo, inclusive, a língua ofertada nos cursos de idioma que se multiplicam em razão da importância comercial e cultural da China no mundo contemporâneo), o dialeto de Cantão serviu e serve ainda de *língua comum* entre os diferentes compostos onde eles são majoritários.

Concretamente, os cantoneses personificam os chineses no ocidente (não somente em números absolutos, mas na prosperidade que vêm alcançando no ramo de refeições rápidas) por estarem alimentando o essencial da imigração nos “países novos”. Em alguns deles - não é o caso do Brasil - as “chinatowns” são verdadeiramente cidades cantonesas. Os cantoneses confirmam e reafirmam indiscutivelmente a máxima da “capacidade migrante de se adaptar ao tipo de demanda local” (Miranda, 2002, p. 433).

Trollet (2000) e Mung (2000) podem ser destacados como dois dos autores cujos trabalhos possuem grande relevância na reflexão sobre o fenômeno. De acordo com a proveniência dos imigrantes chineses, é possível perceber, como afirma Trollet (2000, p. 4), que “*a diáspora chinesa não é a diáspora dos chineses*” [e que] “tais províncias [Hainan, Guangdong, Fujian e Zhejiang] totalizam 100 milhões de habitantes, ou seja, menos de 10% da população da China continental” (grifo no original).

A escolha, pelos chineses, da imigração para os “países novos” (Trollet, 2000), especialmente os da América Latina, parece ter se dado de forma muito semelhante à escolha de diversas etnias (sírio-libaneses, japoneses, italianos, espanhóis, judeus, entre outras): a fuga de regiões em conflito e/ou a busca por melhores oportunidades de vida. Nas Américas, os chineses fixaram-se em diversas nações na segunda metade do século XIX, antes mesmo do fluxo massivo do caso brasileiro.

Apenas a título de exemplificação e também para enfatizar as tensões que estas experiências geraram, destaca-se o caso do Peru, estudado por Hui (1992) e dos Estados Unidos da América, tratado por Sowell (1988), apresentados no capítulo 3.⁵¹ Predominantemente instalados para a extração de guano para exportação, elemento de

⁵¹ Ver também Lesser (1994).

grande importância para o desenvolvimento agrícola da Europa, os chineses do Peru tiveram um infeliz desfecho com sua expulsão após serem descartados quando seus contratos, que eram costumeiramente de 8 anos, terminaram, em razão de serem acusados pelos seus empregadores e pelas elites dirigentes de propagar todo tipo de vícios e maus costumes, sobretudo dada a convicção da inferioridade de sua raça.

No caso estadunidense, a imigração iniciou-se em 1849, com a descoberta de ouro no estado da Califórnia. A Guerra do Ópio (1840-1842) acabara havia pouco e muitos chineses vislumbraram a possibilidade de uma nova vida na América do Norte. Mas lá diversas leis foram criadas, sendo muitos os expedientes utilizados para dificultar a permanência dos chineses em solo estadunidense, uma vez que a quantidade de imigrantes já atingia cifras astronômicas (na década de 1880 os imigrantes chineses já ultrapassavam os 800 mil indivíduos).

De acordo com Trollet (2000, p. 14), houve uma virada conceitual e interpretativa na noção de diáspora. Segundo ele, as primeiras conceituações acadêmicas qualificavam a diáspora por uma pureza ou essência, reportando a “tribos dispersas”, cuja identidade só podia ser garantida em relação a “um torrão pátrio sagrado, ao qual se devia retornar a todo custo...”. Ou seja, o que hoje se apresenta como fenômeno não constituía, para este período, mais que uma movimentação marginal e que visava acumular capital para a viagem de volta, o que denotava estar a identidade sempre e inflexivelmente presa à origem.

No caso chinês, existem duas formas de abordar a diáspora: a primeira é aquela que acredita ser a presença no estrangeiro uma “simples extensão da China” e a serviço da mesma (Mung, 2000, p. 6), considerando-se os fluxos financeiros remetidos pelos emigrados, que geram significativa parcela da riqueza da China. Tal concepção revelaria um nacionalismo chinês que se recusa a levar em consideração outras formas identitárias que não estas. A outra concepção é aquela que considera a especificidade das comunidades de ultramar em relação à China. Nesse caso, tais chineses promoveriam formas diferenciadas de comunhão e de convivência sem perder a visibilidade da “mãe China”, como pode ser o caso da adoção das religiões ocidentais cujos cultos se desenrolam na língua da região de origem com tradução para o português ou, em alguns casos, apenas na língua chinesa.

Esta segunda forma de entender a diáspora parece-me mais interessante, posto que permite colocar em relevo a autonomia real da diáspora perante a China e também

em relação aos diferentes países de instalação. A relação interétnica possibilita, nos países de destino, uma reconstrução das características básicas de sua cultura. Os imigrantes calculam as perdas e os ganhos da integração social e cultural com os nacionais face à previsão ou decisão do tempo de permanência. Assim, se o objetivo for adotar esta nova nação como sua, é possível conviver sem “tornar-se” um nacional.

Minorias e comunidade

Pode-se recorrer a dois conceitos como suporte teórico para iniciar uma discussão sobre grupos numericamente pouco expressivos no ambiente urbano, notadamente os chineses em questão. Aquele que me parece ser o mais introdutório é o conceito de minoria, especificamente a minoria étnica.

Tal como trabalhada por Wirth (1945) e Eriksen (1993), a definição possível de minoria é de que se trata de um grupo de pessoas numericamente inferior e singularizado em relação ao resto da população, devido às suas características físicas ou culturais. Em geral, recebem um tratamento desigual, vendo-se a si mesmas como objeto de discriminação coletiva. Daí, não raro o indivíduo exclui-se daquilo de que é excluído e do qual sabe, quase que instintivamente, que está excluído: o indivíduo exclui a si mesmo antes de ser excluído e também para não ter de ser excluído ou para preparar-se psicologicamente à inevitável exclusão.

Segue-se a isso, também não raro, que a primeira reação de todos os estigmatizados é reivindicar o estigma pelo qual são discriminados. Por fim, é importante ter em mente que as minorias são politicamente não-dominantes nas sociedades em que incidem, que o pertencimento a elas é involuntário e que estão sendo reproduzidas como uma categoria étnica.

Nesta curta definição, fica explícito o caráter social do enquadramento de uma população como minoria. Disso se pode inferir que o que importa não é meramente a posição objetiva dos elementos que compõem estas minorias, mas os correspondentes padrões de comportamento por eles desenvolvidos e as suas representações de si mesmos e dos outros. Não cabe, pois, uma conotação racial (no sentido biológico, natural) sobre esta classificação, mas sim suas relações com outros grupos na sociedade em que vivem.

Nessa visão conceitual, como afirma Wirth (*idem*, p. 352), “as mesmas características podem”, num determinado momento e sob determinadas circunstâncias,

“servir como marcas de um status dominante” e, em outro momento e sob um outro conjunto de circunstâncias, “simbolizar identificação como uma minoria”. Este autor é especialmente importante na discussão do tema face à proposição de um programa de compreensão dos critérios de composição e de manutenção das minorias. De acordo com ele, a partir do momento em que se sabe que quase todas as características distintivas, “sejam elas marcas físicas de raça, ou língua, religião e cultura”, podem servir como critérios de pertencimento a uma minoria, deixa de ser fundamental ter por foco a construção de uma tipologia de minorias a partir das marcas pelas quais elas são identificadas.

Ainda nesse programa proposto por Louis Wirth reside uma contribuição essencial para os grupos em tela: a ideia de que para a formação de minorias basta que somente algumas das características étnicas que as distingam sejam coincidentes, especialmente se estas incluem elementos tais como a língua ou a religião. Contudo, essa contribuição, a despeito de seu conteúdo embasado de leituras e interpretações, deve ser posta em suspeição face à sua validade relativa, tal como aponta a teoria antropológica contemporânea. Isto é, a ideia de diáspora conjugada com a de minoria nos mostra não uma homogeneidade de pensamentos, comportamentos etc., dentre os que a ela pertencem, mas sim a realidade concreta de que na maioria das diásporas, “as tradições variam de acordo com a pessoa, ou mesmo dentro de uma mesma pessoa, e são constantemente revisadas e transformadas em resposta às experiências migratórias.” (Hall, 2003, p. 63).

Ainda que compartilhando alguns traços culturais, os asiáticos que, como povo são tratados como um grupo único, pertencem a grupos étnicos, religiosos e linguísticos diferenciados e trazem consigo receios e memórias históricas diferentes. Nesse sentido, como afirma Anderson (2008, p. 33), “qualquer comunidade maior que a aldeia primordial do contato face a face é imaginada”: as comunidades se distinguem não por sua falsidade/autenticidade, mas pelo estilo em que são imaginadas.

Assim, a discussão do uso do conceito de comunidade liga-se à discussão do conceito de diáspora e de minoria, pois apesar de o mesmo refletir de modo preciso um forte senso de identidade grupal, potencializa-se algo perigosamente enganoso. Recorrendo mais uma vez a Hall (idem, p. 62), o perigo desse entendimento é uma idealização dos relacionamentos pessoais dos povoados compostos por uma mesma classe, “significando grupos homogêneos que possuem fortes laços internos de união e fronteiras bem estabelecidas que os separam do mundo exterior.” Por esse motivo, as

questões intra-étnicas estão na mesma conta de importância que as questões interétnicas, posto que demonstram a inadequação de certos conceitos, tal como tradicionalmente pensados, para o cenário atual.

Como afirma Seyferth (2007, p. 258), o surgimento de minorias, sejam elas étnicas ou nacionais, resulta, em parte, do princípio de singularidade que alicerça o sentido de pertencimento à nação enquanto entidade simbolicamente construída para conter apenas um povo. Nesse sentido, retomando as colocações acima, aspectos individuais e de uma coletividade imbricam-se na complexa formação daquilo que poderia ser denominado de consciência nacional, impactando na identidade e no pertencimento étnico.

Mencionei Benedict Anderson pois, em meio a essa discussão, deve ser lembrada a questão do nacionalismo (como veremos a seguir) como uma das mais importantes variáveis da problemática étnica. Portanto, não adoto nacionalismo como *explicação* – até porque há “patriotismos regionais”, termo aqui entendido como um condimento valioso da ideia de pertencimento nacional, mais vigorosos que os patriotismos stricto sensu -, mas sim como elemento da composição de um quadro interpretativo, visto ser, quando muito, apenas o conhecimento da relativa semelhança de comportamento dos compatriotas num período de tempo definido.

A *nação* deve ser definida como imaginada porque mesmo os membros da mais minúscula das nações jamais conhecerão, encontrarão ou sequer ouvirão falar da maioria de seus companheiros, embora todos tenham uma imagem viva da comunhão entre eles. Daí que o nacionalismo, como defende Anderson (*idem*, p. 30), é um produto cultural específico e como tal se torna “modular, capaz de ser transplantado com diversos graus de autoconsciência para uma grande variedade de terrenos sociais”, para se incorporar e ser incorporado a uma “variedade igualmente grande de constelações políticas e ideológicas.” O nacionalismo, para este autor, inventa nações onde elas não existem.

Nacionalismo, identidade nacional, identidade étnica

No início do século XX, alguns intelectuais chineses, seguindo, cada um por si, paralelamente a Weber, identificaram o Confucionismo como fonte de atraso chinês (ver, sobre o Confucionismo, o capítulo 2). No final deste mesmo século, os líderes políticos chineses, seguindo paralelamente os cientistas sociais ocidentais, louvaram o

Confucionismo com a fonte do progresso de seu povo. Nos anos 1980, o governo chinês começou a promover o interesse pelo Confucionismo, com os dirigentes partidários proclamando-o a “corrente principal” da cultura e da pátria chinesas (Huntington, 1997).

A palavra “pátria” tem, para o chinês, um profundo caráter emocional e afetivo e, assim, o reforço do nacionalismo se repete, lembrando a época da Revolução Cultural, porém atualizado: há o valor chinês contemporâneo de “aprender o respeito à Pátria-mãe”. O crescimento econômico da China reabilita esse velho nacionalismo, renascendo na direita e na esquerda e erigindo-se nesta como o motor de seu extraordinário desenvolvimento, reanimando alguns países da América Latina para os quais imigraram. Mas como esse nacionalismo é incorporado às posturas dos imigrantes da diáspora?

De um modo geral, a identidade nacional manifesta-se pela coesão de um país por meio da narração de sua cultura e de sua história. Concretamente, são aqueles processos que forjam certa uniformidade, mas sem uma unidade necessária na maneira como pessoas e grupos delas se apropriam, sendo o contexto institucional local tão importante quanto as características próprias internas do grupo.

Como é sabido, atribuir maior ênfase à identidade nacional é um padrão comum entre os mais diversos grupos da primeira geração de imigrantes. Nestes grupos, a identidade nacional tende a se sobrepôr à identidade étnica, especialmente em três situações: quando relacionada à variável geracional, quando os imigrantes buscam proteção contra o preconceito que não raras vezes as classificações étnicas impõem e, finalmente, em situações restritas à auto-identificação, isto é, quando referidas à expressão de uma identidade individual e não coletiva (Martes e Fleischer, 2003).

Por sua vez, o conceito de identidade étnica, igualmente de ampla utilização na literatura das ciências sociais modernas, pode ser definido como aglutinador de “relações entre coletividades no interior de sociedades envolventes, dominantes, culturalmente hegemônicas e onde tais coletividades vivem a situação de minorias étnicas” ou, ainda, de “nacionalidades inseridas no espaço de um Estado-nação” (Oliveira, 2000, p. 8).⁵²

⁵² Não desejo mudar o curso da discussão aqui empreendida, porém vale a menção ao conceito de Estado-Civilização, aplicado por Jacques (2012), por ser entendido, hoje, como uma forma de leitura revolucionária da realidade chinesa. Segundo este autor, a China, como o mais representativo dos países em desenvolvimento, não compartilha da ideia de “estado-nação”, já que a identidade chinesa é muito antiga e demanda o surgimento de uma noção bem distinta de Estado. Para ele, o mais importante para os

O antropólogo norueguês Thomas Eriksen, autoridade no tema da identidade, argumenta, numa citação de Oliveira (*idem*), que a etnicidade não deve deixar de considerar pelo menos dois aspectos teóricos: a “propriedade de uma formação social e um aspecto de interação”. Nessa perspectiva, se considera também, mas secundariamente, que diferenças étnicas envolvem diferenças culturais que possuem impacto comparativamente variável sobre a natureza das relações sociais. Certamente, a cor da pele, a origem nacional e a língua são atributos elementares da identidade de pessoas e grupos. Porém, tem-se duas possibilidades cambiáveis de interpretação tratando do tema identidade.

Quando considerada a origem geográfica, lidar com o nacionalismo e com a identidade ancorada nele pode resultar, para os imigrantes, num entendimento de que seu pertencimento nacional é racializado. Isto é, pressupõe que se baseia na linha de descendência e se constrói mediante laços de sangue. Tal olhar afirma um parentesco estipulado que se funda na ideologia de uma substância comum que supostamente conecta todos os que reivindicam tal identidade. Imagina-se que essa substância comum passa de geração a geração, em parte mediante transferências biológicas, a descendência, e, em parte, por meio da transmissão de uma tradição valorizada e culturalmente aprendida. É o tipo de ideologia que tende a fundir biologia com herança socialmente adquirida.

Esta concepção defende que “as pessoas que estão em posição de provar que descendem da população original de um Estado-nação continuam a ter direitos e responsabilidades em relação ao governo de sua terra ancestral” (Schiller e Fouron, 2000). Assim, não somente os imigrantes de primeira geração, mas tanto estes, em qualquer momento da vida, quanto seus filhos nascidos no estrangeiro, não podem escapar da “origem”: quem tem descendência chinesa continua a ser chinês, sendo irrelevante o local de residência e cidadania. A identidade nacional, nessa perspectiva, aparece como um conceito marcado pela raça no sentido em que se considera que as diferenças humanas têm por base uma variação biológica e se manifestam em aspectos físicos diferentes.

Por outro lado, falar em etnia é uma forma de dar conotação cultural e não racial aos distintos grupos sociais. E, apesar da origem aludida ser cultural e socialmente

chineses é sua unidade, ou seja, a manutenção da civilização chinesa. Nos países do Ocidente existe apenas um estado e um sistema, a China é “um estado e vários sistemas”, referindo-se a, por exemplo, aos sistemas de Hong Kong e Taiwan.

diferente quanto ao patamar intergeracional, é possível encontrar no campo jovens que se utilizam das duas formas de pertencimento identitário, a racializada e a cultural, quando discursam a respeito de seu enquadramento como indivíduos de descendência chinesa.

De qualquer modo, para um imigrante de primeira geração, há uma operação que antecede sua identificação racial, aquela que se refere à primeira etapa do *abrasileiramento*. Este não corresponde de modo algum a tornar-se brasileiro. É necessário, inicialmente, deixar de ser um simples estrangeiro provinciano. Assim, os indivíduos de Guangdong ou de Hong Kong começam por serem chineses para depois se identificarem como pertencentes a diferentes realidades do seu território natal. Esta etapa é pulada no caso das gerações posteriores, cujo processo de socialização é feito preponderantemente no país de acolhida.

Menciono Hong Kong para fazer um pequeno aparte e, em seguida, retomar o raciocínio.

O território, que foi colônia inglesa até 1997, após o que foi retomada pela República Popular da China, vive uma dualidade quanto a sua identidade nacional, já que foi governado durante 99 anos pela Inglaterra. Essa dualidade se expressa no grau de “chinesismo” da região, revelando muito de sua própria etnicidade.

Buscando retomar Hong Kong no sentido subjetivo e cultural, o governo chinês tenta reimplantar símbolos, práticas e posturas que facilitem a integração de fato, e não apenas a político-administrativa. No entanto, essas tentativas por parte da RPC, cujas práticas são comumente chamadas de “chinesismo” pela população de Hong Kong são objeto de sua resistência, que vai da ridicularização (pelo caráter jocoso e extemporâneo das tentativas) até as declarações individuais de não pertencimento à China, ou seja, de não serem chineses.

A questão, que tangencia a identidade nacional (composto, entre outras coisas, por “valores chineses tradicionais”, como a crença na importância da harmonia social e no comprometimento para com a família e respeito pela hierarquia etc.) e, ao mesmo tempo, a identidade étnica, já que não se reconhecem o hino, as crenças religiosas etc., apresenta, entretanto, contornos ainda mais complexos. Assim, como há os que rejeitam e os que aceitam estes pertencimento e identidade chinesas, há igualmente aqueles que procuram dividir a diferença, não se identificando nem como de Hong Kong nem como chinesas, mas em categorias intermediárias de “pessoas de Hong Kong na China” ou “chineses em Hong Kong” (Mathews, 2002, p. 259).

Para Mathews, trata-se de um fenômeno em que uma identidade regional, a de Hong Kong, não somente inclui mas também transcende a identidade nacional chinesa. Essa complexa forma de “identidade por conciliação” é a mesma que, quando instada a opinar sobre os patricios continentais, não hesita em qualificar como “ignorantes, grosseiros, sujos e avarentos” os novos migrantes da China, sobre os quais se acredita que estejam “introduzindo coisas ruins oriundas do continente”. (Mathews, 2002, p. 284-5)

Em solo brasileiro, apesar das diferenças culturais existentes, fundadas na etnia (como quando alguns grupos de imigrantes zhejianeses deixam implícita sua condição geral mais elevada que a dos cantoneses) e na procedência geográfica, todos se reconhecem na diáspora. Há um reconhecimento geral nativo de que todos compartilham a mesma cultura e isso é um princípio mediador dos conflitos, estabelecendo uma ordem harmônica no convívio social.

Além disso, compartilham a característica de serem inclusivos no âmbito religioso, o que pode ser influenciado pela premissa de não exclusão inerente ao próprio sistema de crença, mas fechados quanto às suas práticas profissionais, impactando de forma profundamente diferencial nas relações sociais com os não chineses. Assim, nesse sentido, como postula Weber (1984, p. 270), ao falar sobre comunidades étnicas, é necessário ter claro que “nem toda crença na afinidade de origem baseia-se na igualdade dos costumes e do hábito”.

Há, contudo, um contraponto que desejo registrar. Como sempre ocorre na teoria social, as circunstâncias alteram-se conforme o contexto. Mesmo essa forte, elucidativa e muitíssimo utilizada passagem de Weber, pode ser contestada pelos dados de campo.

É o que fica patente na passagem de Miranda (2002, p. 435), tomando por base sua pesquisa sobre chineses comerciantes na Itália. Diz ela:

...há uma forte ligação entre os migrantes e a região de Wenzhou. Estas origens comuns aparecem como a *base cultural a partir da qual se desenvolverá uma capacidade empreendedora específica*. Empregados como vendedores ambulantes na China, socializados numa lógica mercantil, esses chineses converteram seu *savoir-faire* no contexto italiano, dinamizando a economia de certas regiões. (itálico meu)

Apesar das grandes divergências nestas dimensões da vida, semelhante crença pode existir e desenvolver uma força criadora de comunidade, quando apoiada na

lembrança de uma migração real. Seria aquilo que alguns autores (Trollet, 2000; Mung, 2000; Silva, 2008; Machado, 2007) descrevem como *identidade sem territorialidade*, na qual vigora a existência de um sentimento de pertencimento menos a um país e a um Estado do que a uma cultura, em que a língua escrita é o instrumento que possibilita a ultrapassagem dos problemas de compreensão dos numerosos dialetos, e onde a herança histórica multimilenar e os mitos fundadores constituem um “conglomerado herdado”.⁵³

Esse sentimento de extraterritorialidade, graças à referência ao passado, transforma a continuidade genealógica em contiguidade geográfica. A multitemporalidade conecta os diferentes polos da diáspora e o domínio do tempo permite construir um novo senso de pertencimento. Nessa equação cujos itens são o desenraizamento, por um lado, e o enquadramento por outro, pode-se definir duas ancoragens: o lugar de origem (definido pelas relações socioculturais) e o lugar de chegada (definido pelas relações de trabalho). Ao primeiro são associados o parentesco, a solidariedade, a tradição; ao segundo, o trabalho e as mudanças.

Isso, na prática, pode significar que a assistência e o amparo de várias naturezas que poderiam ocorrer no grupo familiar podem estender-se para além dele, na base da afinidade eletiva, não dada “naturalmente”, flexibilizando as noções de pertencimento, reconhecimento e identidade, apesar das orientações “gerais” de ênfase na rede de relações primárias. Desta forma, a noção de parente e mesmo de família não se constitui apenas e tão somente em uma relação baseada em laços de sangue.

Nessa tensão entre o racial e étnico, percebe-se no campo uma recorrência das gerações mais jovens de se auto-identificarem como chineses, protagonizando, em si mesmas, a sobrevivência de formas culturais atenuadas do grupo original, com valores menos restritivos. Contudo, parece haver uma distinção entre as formas praticadas de nacionalismo e de identidade nacional. A primeira seria fundamentalmente o sentimento de pertença que independe das fronteiras geográficas e da distância que separa o indivíduo de seu meio nativo. Nesta forma de entender, tal caso se aplica quase exclusivamente aos chineses de primeira geração, aqui chegados após o processo de socialização básica; já a segunda é partilhada por todos, uma vez que seu efeito não cessa em outro território, atualizando-se diferencialmente de acordo com a geração.

⁵³ A propósito, os chineses conferem à escrita uma grande importância ao seu processo civilizatório. Para eles, ela é mais importante que a palavra, o que os torna diferentes dos povos que privilegiavam uma tradição oral.

Entre as coisas em comum mais importantes nos nacionalismos de nosso tempo figuram certas formas de cultura e tradição, além de uma história específica. Nesse sentido, a identidade nacional persistiria em dois níveis: no sentimento do “eu” do indivíduo como nacional e na identidade do todo coletivo em relação a outros da mesma espécie. Emerge uma tensão que se conforma pelos aspectos geracionais e históricos desta imigração, onde as gerações mais jovens veem-se defrontadas com a necessidade imperiosa de se fidelizarem às tradições de origem, ao mesmo tempo em que demonstram um declínio visível em sua prática concreta. Declaram não uma identidade primordial, mas uma escolha de posição do grupo ao qual desejam ser associados: as escolhas identitárias são mais políticas que antropológicas.

Resta dizer que em situações étnicas nem sempre o peso da cultura é o mais importante. Neste campo, o recurso à cultura é, às vezes, inviável, posto que o passado já se perdeu. Daí o caráter inventado, político e simbólico da etnização. Nisso está implicado também a dimensão estrutural da etnicidade: ela funciona seletivamente nas situações sociais.

É Mitchell (1974) quem nos ajuda a compreender uma faceta do que denomina de etnicidade situacional. Para ele (1974, p. 15s), a etnicidade enquanto conceito apresenta dois desdobramentos ou percepções: uma estrutural e outra cultural. Por estrutural, a etnicidade se constrói por condutas previsíveis, entendidas como normais, em situações específicas; o lugar do ator lhe determina as ações. A modalidade cultural da etnicidade compreende a dimensão do entendimento dos próprios atores como estruturadores de suas experiências, havendo autonomia no comportamento dos indivíduos. Com essa formatação, as categorias étnicas podem fornecer toda a vida social ou podem ser relevantes apenas em setores de atividade limitadas.

Na atualidade, como afirma Hall (2003, p. 70), a ideia de tradição, que seria o molde para a dimensão estrutural da etnicidade, funciona, em geral, “menos como doutrina do que como *repositório de significados*” (grifo no original). Os indivíduos recorrem cada vez mais a esses vínculos e estruturas nas quais se inscrevem para dar sentido ao mundo, sem serem rigorosamente atados a eles em cada detalhe de sua existência. Eles fazem parte de uma relação dialógica (ou situacional) mais ampla com o “outro”.

Nesse contexto, é lícito afirmar, como defende Eriksen (1993, p. 136), que a diferenciação étnica é parcialmente um efeito da homogeneização cultural e não a sua supressão. Isso fica bem claro, considerando a velocidade e a fluidez de nosso tempo,

pela constatação de que não existe contradição necessária entre modernização e retenção de identidade étnica (como a vantagem que os jovens chineses tiram, no mundo do trabalho, do imaginário social que cria o estereótipo de que são mais eficientes e competentes na lida com a tecnologia). Pelo contrário, em muitos casos alguns aspectos da modernização são requeridos para a manutenção de uma identidade ser bem sucedida.

O lembrete final de Mitchell (idem, p. 23) é de que a visão de etnicidade como um “quadro de significados situacionalmente determinados” deixa aberta a possibilidade da existência de diversas definições contraditórias de etnicidade, todas cabíveis para um quadro de atores numa situação social. Deste modo, os significados que prevalecem necessitarão ser negociados pelos atores, o que se apresenta concretamente na relação entre jovens e velhos chineses quanto à assunção dos costumes e práticas, por um lado, e da inclusão de “fatores de potencial desagregação”, como namorados(as) brasileiros(as), por outro.

O trabalho como experiência absorvente

Apesar de não ser meu foco, parece-me indispensável refletir sobre os desdobramentos teóricos da importância do trabalho, posto que é dimensão fundamental para a constituição da identidade migrante – e aqui particularmente a chinesa –, ocasionando modulações nesse tema no universo pesquisado.

Os chineses de ultramar fixados no Brasil são tidos como trabalhadores incansáveis, no que se refere às horas que dispensam ao serviço. Mesmo em se considerando esta forma de ver como uma essencialização (ou seja, apenas alguns grupos de chineses que atuam em certos de ramos encaixam-se efetivamente a esta imagem, que, porém, é estendida a todos os chineses), é fato que costumam fazer turnos que ultrapassam 12 horas de trabalho, rotina mantida também aos domingos.

Com esse ritmo intenso, o funcionamento do comércio costuma envolver a família (Cunha e Mello, 2005). Em muitas pastelarias (que, pelo apurado, pertencem todas aos cantoneses, quase fazendo com que este lugar econômico assumira uma significação cultural), por exemplo, é possível observar um papel diferenciado da mulher chinesa e das gerações mais jovens no contato com a clientela, com os

funcionários brasileiros, com as autoridades da administração pública e com diversos outros segmentos da sociedade local.

Disse acima que “pelo apurado, as pastelarias pertencem todas aos cantoneses”. Refiro-me aqui estritamente à realidade por mim pesquisada, pois a literatura indica que os chineses da diáspora, mesmo aqueles com relativamente poucos anos de imigrados (o que vai depender de sua idade), estão presentes em todos os setores de atividade, como lembro ao longo deste trabalho, espalhando-se por todas as categorias socioprofissionais e trabalhando tanto em uma loja quanto na direção de um banco.

Mas é de se reafirmar que esta mesma literatura (cf. Trollet, *op. cit.*) também nos informa que mais ou menos até os anos 1980, em diversas realidades nacionais, a atividade chinesa no ocidente permanecia essencialmente, e aqui ou acolá exclusivamente, uma atividade de restaurantes e de lavanderias, e secundariamente de confecção, pequenas lojas de bugigangas e outros artesanatos, num negócio familiar.

Como afirma o mesmo Trollet (*idem*, p. 100)

A loja, urbana ou rural, o restaurante e o atelier de confecção (e a lavanderia na América do Norte) são emblemas da diáspora chinesa. Eles manifestam particularmente bem o empreendimento familiar na medida em que, lá melhor que em outro lugar qualquer, local de residência e local de trabalho são confundidos, como são largamente confundidos os orçamentos. Estas são as atividades de base que permitem às comunidades chinesas se inserirem no tecido econômico, tornando-se frequentemente indispensáveis.

Deste modo, é refutável, *como regra*, o argumento de Sayad (*idem*, p. 55) acerca do trabalho para imigrantes (“não é qualquer trabalho, não se encontra em qualquer lugar; ele é o trabalho que o ‘mercado de trabalho para imigrantes’ proporciona”), já que não se aplica de forma absoluta ao caso chinês. Mas é perfeitamente cabível a ocorrência de um despertar no imigrante de uma espécie de sentimento de culpa, o sentimento que ele tem de sua “inconveniência social, da ilegitimidade de sua presença” (Sayad, *idem*, p. 53).

Mas, relativizando os espaços e temporalidades, é inescapável reconhecer que por serem a diversidade étnica e o racismo temas que devem ser tratados de forma conjunta como efeito da distinção entre a população receptora e a população imigrante, frequentemente vista como *estrangeira* ou *quase cidadã*, a regulação dessa população

passa pela dimensão do trabalho. Dimensão esta em que alguns migrantes ficam concentrados em certos tipos de atividade (geralmente com baixo *status* social) e vivem segregados em áreas sociais de baixa renda.

O trabalho torna-se, portanto, a principal ocupação dos imigrantes, independentemente do quão adaptados eles já estão à sociedade local. Inicialmente, a esfera do trabalho funciona como um refúgio do contato pelo não domínio dos costumes e da língua. Embora pareça, à primeira vista, uma deturpação da noção de trabalho, para o imigrante recém-chegado o trabalho acaba se tornando seu “hobby”; seu lazer, conseqüentemente, é o trabalho. O trabalho assume uma importância que extrapola o ato (mecânico) de trabalhar. Isto é, ele passa, como mostra Sayad (1998, p. 115), a “identificar e a ser completamente identificado com o viver”.

Se a situação é de restrição social por se estar em um local e em uma cultura radicalmente diferentes, o trabalho, como refúgio que se torna, obriga a viver e não só permite viver. É Sayad quem elabora uma reflexão bastante instigante sobre isso (1998, p. 55):

...sua [do imigrante] qualidade de homem está subordinada a sua condição de imigrante. Foi o trabalho que fez “nascer” o imigrante, que o fez existir; é ele, quando termina, que faz “morrer” o imigrante, que decreta sua negação ou que o empurra para o não-ser. E esse trabalho, que condiciona toda existência do imigrante...

Desse ponto de vista, o trabalho tem uma função literalmente vital, uma função salvadora, quando não terapêutica: como é preciso continuar a viver, é preciso trabalhar, posto que trabalhar é a única razão de existir na imigração – já que o imigrante só é concebido como tal quando indissociavelmente ligado ao trabalho, posto que “um imigrante desempregado não existe [como imigrante]...” (Sayad, 1998, p. 52).

Toda essa obstinação tem uma razão de ser que é comum à grande maioria, senão a todos, os que trabalham: visa a um projeto de vida que está automaticamente ligado à obtenção de dinheiro e, na melhor das hipóteses, ao enriquecimento. A ideia é a do dever do indivíduo em relação à carreira, da obrigação que ele se impõe perante a atividade profissional graças à submissão de conduta a uma vida consciente (Weber, 1984). Para os chineses em questão, a esse trabalho associa-se a abdicação do lazer e do ócio como constituintes de uma espécie de *ethos* chinês, particularmente o de pastelaria.

Porém, há uma outra dimensão que deve ser lembrada: como propõe Gomes (2002), o comércio possui uma importância adicional, pois é o espaço por excelência do trabalho duro e intensivo, mas é, também, o espaço de instrução e de socialização. A autora defende que, no contexto do que ela denomina “comércio étnico”, o comércio e as relações de consumo contribuem decisivamente para a socialização dos estrangeiros e imigrantes recém-chegados nas regras e normas de convivência. Tais instâncias, comércio e consumo, possuem os aspectos instrutivo e pedagógico, que visam iniciar o forasteiro nos modos considerados adequados.

Esse é um espaço onde se exercita um elemento sempre lembrado nas teorias que têm a imigração/diáspora chinesa como foco, as redes. Sabe-se que, de uma forma mais geral, a duração das estadias no exterior e a coesão das sociedades migrantes explicam as formas de organização dos movimentos. Grande parte das vezes, estes estrangeiros criam grupos e apoiam-se numa rede de relações que facilita consideravelmente a procura e/ou manutenção de um trabalho. A existência e o funcionamento das redes convertem o capital social em capital econômico.

Tais redes de comerciantes chineses espalham-se pelo globo e se unem pelo trabalho e, sobretudo, pelos laços de parentesco. Essas redes, por vezes também denominadas *guanxi*, podem ser conceituadas, conforme Silva (2008, p. 12), como denotando

conexões pessoais combinadas com lealdade. *Guanxi* é mais que um relacionamento, é uma forma de troca social baseada numa crença mútua na reciprocidade. Ser devedor de alguém dentro de uma rede não significa necessariamente uma rápida resolução do débito ou um favor em termos igualmente monetários. Na realidade, os débitos não conhecem fronteiras e não são baseados em racionalidades econômicas. Contrariando a crença popular, *guanxi* não é idêntico a familismo ou paternalismo. *Guanxi* enfatiza códigos não escritos de conduta para prevenir contra um comportamento oportunista de seus membros. Redes de negócios são, então, uma comunidade moral *por excelência*, baseado em credibilidade ou *xinyong*. (grifos no original)

As *guanxi* são, portanto, um caminho da diáspora e colaboram enormemente para o próprio enriquecimento da economia da China. São associações de crédito rotativo bem antigas, especialmente entre os chineses do sul. Sendo o dinheiro reunido e utilizado em investimentos, cada membro tem acesso ao dinheiro acumulado por

todos.⁵⁴ Contudo, o que torna esse método bem-sucedido é a falta de pagamento ser extremamente rara. Um forte senso de honra individual e familiar torna pouco provável que alguém deixe de pagar ao grupo e, se isso acontece, a família provavelmente fará a reposição. O que é importante aqui é que toda constelação de valores chineses – em particular a honra da família – torna viável a *guanxi*, já que as faltas de pagamento teriam arruinado o sistema.

A ligação creditícia e as implicações por ela impostas colocam uma importância estratégica no contato com os pares. Por via das associações ou não, impõe-se a discussão de uma comunidade étnica, da identidade e da etnicidade. Se a identidade do imigrante passa ou mesmo é “dada” pela esfera do trabalho, ele, o imigrante, prima obviamente pelo contato mais fundamental com e entre seus patrícios. Essa identidade é, contudo, relacional, isto é, existe, por um lado, uma fala articulada “geral” que valoriza os iguais frente ao estrangeiro, e, por outro, um universo cotidiano no qual sujeitos não necessariamente se afinizam na disputa comercial e na sociabilidade diária.

Em outras palavras, o sentimento de pertença intracomunitária prepondera sobre as diferenças mais variadas, embora elas existam, assim como existe também, em muitos casos, pouca solidariedade entre indivíduos, o que não ocorre nas associações, que têm por função exatamente assistir, de diversas formas, os conterrâneos. Portanto, ainda assim pode-se falar em uma comunidade autocentrada, cujos valores, em intensidades variadas, se orientam para a cultura, em termos amplos, e, como observado no campo, as práticas e concepções religiosas. A esfera do trabalho e, nela, do desempenho positivo e bem-sucedido, formata e alimenta os vínculos de identidade. Nas igrejas, particularmente na situada em Nova Iguaçu, quando ocorria de um fiel faltar ao culto, indagado acerca do motivo da ausência, não raro justificava-se com o trabalho.

Um fato iluminou interpretativamente a conexão do trabalho com a hierarquia entre os imigrantes. Numa das igrejas, ao se referir aos cantoneses, um descendente de pais taiwaneses disfarça um leve desdém nessa referência a eles em função do tipo de trabalho que desempenham. A despeito disso, ou melhor, concomitante a isso, a noção de coletividade aparecia, vez por outra, explicitamente nos discursos para significar um passado comum ou uma memória coletiva, instâncias que se sobrepunham às diferenças geográficas e étnicas.

⁵⁴ Cf. ocorrência de sistema similar para os coreanos residentes no Rio de Janeiro em Valim (2007).

Assim, apesar do implícito sistema classificatório intragrupal vigente – quando, por exemplo, os cantoneses que fundamentalmente trabalham, no Rio de Janeiro, no ramo das pastelarias, são vistos como menos preparados, menos educados etc. -, é o trabalho a medida de pertencimento cultural nas rodas de conversa e até mesmo nas pregações do pastor.

Importância da religião

Interessa destacar aqui alguns dados acerca da adesão de diferentes contingentes à religião evangélica, caso em questão. Pesquisador permanentemente interessado no tema, Fernandes (1994) afirma que cerca de 70% dos evangélicos do Grande Rio não nasceram nem foram criados num lar evangélico. Entraram na igreja por adesão voluntária, rompendo com a religião dos pais. Esse número espelha em algum nível o que ocorre com os chineses pesquisados, dado o fato da forte tradição das milenares religiões chinesas que forma, como veremos no capítulo 2, com mais ou menos força, o ambiente em que transitavam os primeiros imigrantes.

Segundo o Censo de 2000, o Rio de Janeiro é o quarto estado da federação brasileira em número de evangélicos (21,7%) e, em termos da distribuição espacial dos grupos não-católicos, predominam os Estados onde foi significativa a imigração internacional, sendo o Espírito Santo a unidade da federação com maior penetração do grupo evangélico, com 17,4% de sua população se declarando adepta das diversas denominações protestantes - seria interessante atualizar estes números, especialmente tendo por horizonte a frenética dinâmica de incorporação de adeptos destas religiões.

Verifica-se também, nas pesquisas referentes ao grupo dos evangélicos e novamente de acordo com Fernandes (idem, p. 8), que há um padrão familiar de participação religiosa que é característico do “ideal de igreja evangélica” expresso na máxima bíblica “eu e minha casa serviremos ao Senhor”. Nesse sentido, vale notar que, de formas diversas nas principais tradições religiosas brasileiras, os fiéis valorizam a participação coletiva nas atividades regulares da igreja, exercitando nas congregações diferentes modelos de participação associativa. A pesquisa é sintetizada pela informação de que há a suposição de que “o aprendizado associativo que é feito na igreja local tenha consequências para as concepções e os comportamentos do universo mais amplo da sociedade civil.”

Montero (1999, p. 329-330), num texto cujas intenções são genéricas e introdutórias sobre o estudo dos fenômenos religiosos pela antropologia, afirma que, como parte integrante de nossa formação social, este campo interessa “não como um campo em si mesmo de investigação, mas como via de acesso à compreensão da sociedade brasileira”. Tendo em vista essa afirmação, é pertinente lembrar, como na transcrição abaixo, que esta colocação é partilhada por outros autores.

A vitalidade das sociedades, mesmo sua existência, está associada à religião, e é precisamente através dos sistemas religiosos que a evolução social, ou progresso, teve lugar, pois a religião é a mais significativa das forças de evolução, o principal agente da seleção natural. A história nos mostra que os povos socialmente mais eficientes foram, e são, os mais religiosos, e, daí, podemos concluir que através da operação da lei da seleção natural a raça deve tornar-se cada vez mais religiosa. (*ibidem*)

Complemento, concordando com a autora e, considerando o caso em análise, observando que a religião auxilia também a pensar como coletividades hoje mistas em sua origem nacional, contribuem, quanto ao caráter geracional, para essa dinâmica, uma vez que aparentam estabelecer hierarquias ao menos simbólicas entre elementos de procedências diversas, a despeito do “celeiro geográfico” comum, a China.

O que se apresenta como mais instigante, creio, é o fato de que estas diferenças não esvaziam o que poderia ser chamado de comunhão étnica (Weber, 1984). Há variações linguísticas e até mesmo diferenças na forma de encarar a crença (a igreja deve ser missionária ou voltar-se fundamentalmente para a assistência/atendimento dos seus fiéis e de suas necessidades enquanto estrangeiros que são).

Há em Weber (1984, p. 271-2) e em Frigerio (2005, p. 152) interessantes discussões que podem servir como contraponto a uma questão que desejo destacar. O primeiro prenunciava que a convicção da excelência dos próprios costumes e da inferioridade dos alheios alimentava a “honra étnica”, efetuando, a partir daí, uma analogia com os conceitos de “honra estamentais”. Para ele, a “honra étnica” é “aquela específica das massas, por ser acessível a todos os que pertencem à comunidade de origem subjetivamente imaginada”. O outro comenta que o caráter local de algumas crenças gera desconfianças quando praticadas por pessoas que não têm a mesma origem nacional ou regional, nem pertencem ao grupo étnico que lhes deu origem.

O conteúdo das proposições vincula-se a exemplos em que estejam em jogo relações interétnicas, sobretudo, parece, entre grupos que possuem diferenças bem visíveis. Contudo, o que aproxima o tema deste projeto do extrato acima é exatamente esta condição de oposição. Isto é, se há a pretensão de imposição, ou simplesmente o julgamento de superioridade por parte de um ou mais grupos sobre outro(s), é porque talvez não haja uma, tal como entendemos tradicionalmente o termo, *comunidade*. Por ora, desejo acrescentar mais detalhes visando fundamentar a relevância do tema.

Aspecto irregularmente mencionado na bibliografia sobre imigrações e emigrações, a religião geralmente faz o lugar de destino mais parecido com o de origem, desempenhando, desta forma, um importante papel na expressão da continuidade e da mudança. Mas, como ponto mais importante, a religião também é transformada nesse processo, posto que as migrações ajudam a formá-las e a reformatá-las, levando credos religiosos para outros lugares.

Por serem menos permeáveis à mudança, os valores religiosos regem o restabelecimento de regras e práticas tradicionais. Não se trata, porém, para os imigrantes, de uma volta para trás, mas de uma conduta que lhes permite adaptar-se a seu novo universo. A religião, além de abrir e ampliar os espaços privativos a um determinado grupo, se configura como uma forma de se preservar a identidade grupal, participando como instrumento de reforço da socialização étnica das novas gerações, através de mecanismos formais. Esses mecanismos – família, escolas, associações laicas, dentre outros – amarram mais os laços sociais dos membros desse grupo, realimentando constantemente uma consciência étnica através do cultivo sistemático da língua e de ensinamentos diversos, bem como da gênese e da história singular do povo. A título de exemplo, é possível arrolar os efeitos sobre as gerações mais jovens.

Os grupos pesquisados contêm muitos jovens. Estes configuram visivelmente o conjunto mais assíduo às atividades de sua religião. Segundo Novaes (1997), em pesquisa sobre a participação deste segmento na prática religiosa, 38,3% dos protestantes históricos e 52,6% dos pentecostais disseram ir duas vezes ou mais por semana a esse tipo de atividade. Interessante também é saber que, quanto às influências determinantes para aderir à religião, a percepção dos jovens revela que a maior parte (58,1%) respondeu que foi a família. Entretanto, se a família ainda é considerada importante na transmissão religiosa intergeracional, vale observar que mais de 40% dos jovens entrevistados pela autora apontaram outras “influências” como motivos pessoais (33,1%), seguir os amigos (6,6%) e agentes religiosos (1,6%).

De posse desses dados, que navegam entre questões de abrangência ampla e de caráter específico, as opiniões aqui traçadas reconhecem a importância da prática da religião e, mais ainda, preconizam os estratos jovens como mobilizadores de primeira ordem das dinâmicas que me interessam aqui.

Questões e Hipóteses

No item *Trajetória da pesquisa e caracterização do campo* introduzo as informações referentes à delimitação de campo de pesquisa. No presente item, além de um maior detalhamento das questões, exponho minhas hipóteses e sua fundamentação.

Meu foco, reafirmo, são essencialmente os frequentadores de duas igrejas evangélicas chinesas existentes no Rio de Janeiro, a Igreja Cristã Vida em Abundância, no bairro do Engenho Novo, e a Igreja Cristã Pão da Vida do Rio de Janeiro, no bairro da Tijuca.

No processo de observação, houve a necessidade de descartar a Igreja Missão Evangélica de Chinês no Rio de Janeiro, localizada no Centro do município de Nova Iguaçu, região metropolitana do Rio de Janeiro, em função das dificuldades impostas pelo seu pastor. Foi uma sensível perda que me obrigou a redirecionar meu objetivo principal, que originalmente era fazer uma análise comparativa entre a igreja mais permeável aos não chineses (a Vida em Abundância) e a menos permeável, sendo exclusivamente de cantoneses (Igreja Missão Evangélica).

Ainda assim optei por manter minha descrição dela, junto das outras três, uma vez que fiz algum tempo de observação lá, porém sem entrevistar os frequentadores (com exceção do próprio pastor) e assim sem maior possibilidade de análise. Entretanto farei, ao longo deste trabalho, as remissões que este curto tempo de observação permitir, em consonância com a linha de análise adotada.

As distintas igrejas (e seus frequentadores) apresentam contatos irregulares no tempo e no espaço. Ou seja, apesar do reconhecimento expresso ou tácito de que formam o conjunto das igrejas chinesas no Rio de Janeiro, não há, com exceção de situações pontuais já mencionadas no decorrer do texto, uma comunicação e um compartilhamento de experiências entre elas.

Isso, parece-me, sublinha a caracterização de dinâmicas e formas diferenciadas de trajetória, que por sua vez sugerem a construção de maneiras diferentes de ser chinês

no Brasil, tanto para os nascidos na própria China (com recortes distintos para os que vieram na infância ou nas fases posteriores da vida) quanto para descendentes.

Considerando não somente os percursos particulares enquanto indivíduos, mas também a inserção econômica (tipo de empreendimento em que atua), origem, trajetória educacional, para citar apenas algumas variáveis, parece haver uma hierarquização simbólica entre os chineses residentes no Rio de Janeiro e frequentadores de distintas igrejas dentro da mesma crença.

A hierarquização entre as procedências, o grau de instrução formal das partes envolvidas e o modo destas atuarem profissionalmente, as colocariam em patamares socialmente distintos de importância (aqui uso minha pretensão inicial, a de estudar os pasteleiros, à percepção desta realidade: os pasteleiros que atuam no Rio de Janeiro, em sua maioria, são cantoneses). Isso abre uma chave de interpretação que põe em questão a noção de comunidade, em seu desdobramento pleno.

Assim, passo a expor mais detalhadamente minhas pretensões de pesquisa.

Desejo estudar e produzir uma análise antropológica sobre como o pertencimento a uma certa comunidade religiosa enquadra seus participantes na autodefinição e na redefinição identitária como chineses. Minha hipótese é que a religião professada não somente recria e redimensiona os laços e vínculos identitários como permite simultaneamente a prática de uma diferenciação que não tem por referência exclusiva, malgrado sua importância, a proveniência geográfica, mas sim ideologias e percepções de grupo e particularidades étnicas. Logo, todos são chineses e abraçaram a mesma religião, contudo suas diferenças profissionais (ramos de atuação) e ideológicas (continentais ou não) os afastam.

Quanto à abordagem, duas questões aparecem repetidamente nas conversas que mantive em campo e que os pesquisados têm entre si mesmos, no âmbito do culto. A primeira questão é que a igreja não é apenas o local de culto, do exercício da fé e da espiritualidade. Ela é um espaço que viabiliza a construção de uma identidade que não passa obrigatoriamente pela procedência de origem (a mesma província ou mesmo país), mas sim que se redimensiona a partir da crença religiosa professada.

Para os mais jovens, o elemento religião seria um guia mais concreto para o reconhecimento do que o elemento etnia. Isto é, dentro de uma coletividade com traços fenotípicos orientais em que estes jovens evangélicos estejam, a identificação religiosa é mais aglutinadora que a esperada identificação visual de oriental.

A recorrência da resposta “praticamente só aqui na igreja mesmo” para a pergunta sobre onde e como costumam passar os momentos de lazer, denota que este tempo é gasto com atividades que envolvem os “irmãos”. É comum nas igrejas de um modo geral que os fiéis também desempenhem suas atividades de lazer, em regra pela percepção de pertencimento àquele ambiente e ao grupo que o frequenta.

Como primeira hipótese, sustento que há duas formas de enquadramento dos fiéis em suas intenções na frequência às igrejas: a identificação espiritual e a identidade étnica. Estas podem ocorrer seletivamente, de acordo com o público. Portanto, para os mais jovens⁵⁵, o que chamamos de identidade étnica é potencialmente substituída pela identificação espiritual, ou, melhor definindo, que tal identificação é uma forma de viabilizar, de maneira atualizada, a identidade étnica. A particularidade étnica seria então reconfigurada, conscientemente ou não, posto que não é somente a opção de manter a igreja ou a crença como centro da vida social, mas sim de fazer isso entre os fenotipicamente iguais.

Para uma parte destes jovens – os de origem cantonesa – a frequência ao culto parece ter uma função algo diferente. Denota o fundamental desejo de estar junto, de partilhar e de experimentar um espaço legítimo de sociabilidade e de exercício da identidade entre os indivíduos da mesma procedência, visto que o culto é feito em cantonês.

Isto significa dizer que não há, para o cantonês, certa homogeneidade na postura do fiel e que, possivelmente, a prática religiosa não seja tão importante para alguns, embora lhes ofereça uma “moldura comunitária”. Argumento, pois, que a religião funciona de maneira diferente para os diferentes públicos, o que parece depender do quão aculturados estão os fiéis e de seu investimento na conversão a ela.

A segunda hipótese é a representação do outro entre estes chineses. Não o “ocidental”, o não “chinês”, mas sim os frequentadores das outras igrejas chinesas. Tal situação ficou patente em minha tentativa mal sucedida, numa determinada igreja, de obter informações sobre os imigrantes através de um questionário. Diante da rejeição de muitos, Roberto, hoje um jovem de 22 anos, chegado aos 7 no Brasil, justificou o insucesso, dizendo que

⁵⁵ A noção de jovens aqui extrapola a compreensão dos marcos oficiais estabelecidos pela Organização Mundial da Juventude, que é a faixa de 15 a 24 anos.

cabeça de chinês é fechada para essas coisas. Não é preconceito por você ser brasileiro; é a cultura mesmo, é a mentalidade chinesa...! [E dando uma sugestão]. Vai no Méier [Engenho Novo]. Lá você vai conseguir.

Esse informante, estudante do curso de Serviço Social, fato que imaginei usar a meu favor, sob o argumento de que o trabalho das ciências sociais e humanas têm particularidades que são de seu conhecimento, respondeu-me, em outra ocasião (agora numa troca de e-mails), reforçando o discurso mas mudando a sugestão, que

...a respeito da sua pesquisa acredito que você já tinha percebido que o pessoal aqui [na igreja dele] é meio fechado de te passar as informações requeridas, devem ter achado que as informações são muito pessoais, mas posso te indicar uma outra igreja, de repente você conseguirá mais informação lá, não precisa falar que foi eu que indiquei, basta ir e explicar o que pretende fazer lá, é na rua bom pastor, igreja pão da vida.

Isto é, na opinião do entrevistado, os chineses do “Méier” são mais “abertos” e receptivos, o mesmo quanto à Igreja Pão da Vida, aos não chineses, como eu. Penso que isso indica dois possíveis níveis de interpretação a serem pensados: um que opera na questão intergeracional, isto é, há, para este informante e fato compartilhado por outros, um chinês “tradicional”, fechado, que não se mistura nem se deixa misturar. Este é o “outro”, não é ele: são os velhos, os que não se abrem, que querem continuar com os costumes chineses; é o outro negativado. Por outro lado, há um “outro” positivo, pelo menos numa certa instância. É o outro mais “aculturado”, mais aberto para os locais, o jovem, que se permite e mesmo não se furta a “misturar-se”, que são comuns nas duas igrejas por ele sugeridas.

Estes dois outros são chineses como ele, mas em certo sentido ele parece estar entre os dois mundos: descende dos primeiros guardando suas características, mas seu comportamento para com os nacionais assemelha-se ao do segundo grupo.

Um desdobramento dessa mesma hipótese, mas em outro nível, é a persistência de discursos de taiwaneses e zhejianeses, que são mais comuns, de desvalorização simbólica dos cantoneses, deixando entrever uma estratégia de autorreferência. Embora não pareça haver nem competição nem intenção deliberada de depreciação, é perceptível a secundarização dos cantoneses quanto aos aspectos socialmente valorizados pelos outros, como a escolaridade e a busca de crescimento profissional mais amplo.

Entre os grupos, há imagens sobre o outro que sugerem um questionamento da existência de uma *comunidade* conservando, porém, a existência de uma identidade pelo reconhecimento de uma cultura (chinesa) e de uma religião (evangélica) em comum.

Ainda que restrita aos espaços microscópicos das igrejas (e suas relações) em análise, buscarei compreender como os chineses etnicamente referenciados constroem, a partir de seus enquadramentos religiosos, escolar/acadêmico, profissional etc., suas representações sobre temas ligados à sua realidade. Assim, importa menos saber sobre as características gerais das suas filiações religiosas e os reflexos destas e mais analisar os sentidos que os chineses produzem quando se defrontam com questões étnico-religiosas e da alteridade.

CAPÍTULO 5

Identidade étnica, identificação espiritual e comunidade: os chineses evangélicos no Rio de Janeiro

... o processo de descoberta antropológica resulta de um diálogo comparativo, não entre pesquisador e nativo como indivíduos, mas entre a teoria acumulada da disciplina e a observação etnográfica que traz novos desafios para ser entendida e interpretada.

Marisa Peirano, *A favor da etnografia* (1994)

Eu comparo um pouco o mandarim com o carioca: mais aberto, faz amizades etc., e o cantonês com quem é do sul: você vai tardar um pouco mais para chegar ao coração deles, mas quando chega você é parte da família.

Missionária Jorgelina (2014)

Do que há na primeira epígrafe (quanto à segunda, seu teor acaba aparecendo ao longo dos dois últimos itens deste capítulo), eu desejo destacar, para iniciar este capítulo sobre a apresentação e debate dos dados de campo, os termos “diálogo” e “observação etnográfica”. O primeiro termo, que é uma característica fundamental do trabalho antropológico, pode ser bem definido pela curta, mas prenhe, passagem de Faraco (2005, p. 43), que, armando-se do “pressuposto bakhtiniano”, afirma haver nas noções de autor e autoria de um texto o forte do “primado da alteridade”, no sentido de que devemos passar pela “consciência do outro” para nos constituirmos.

Na observação etnográfica, que acredito ficar mais bem delineada alterando-se a denominação para descrição etnográfica, a questão da relação entre as coisas e as palavras é colocada sem cessar: “o olho que observa e a mão que escreve, o sujeito, o objeto, o observador, o observado que se encontra colocado”, como afirma Laplantine (2004, p. 38). Assim, é ponto pacífico que ela, a descrição etnográfica, nunca é um simples exercício de transcrição ou de decodificação, mas uma atividade de construção e de tradução durante o qual o “pesquisador produz mais do que reproduz” (Laplantine,

idem, p. 40). Ao fim, não se pode - aliás, seria um erro - ter a certeza de que a questão esteja de uma vez para sempre resolvida.

A descrição, ou melhor, a interpretação etnográfica, interpretação dos dados etnográficos, tem a função e o poder de ser mais geral do que a explicação nativa, que está comumente presa às particularidades de seu contexto. Naturalmente, é mais densa que o inicial esquema teórico de quem pesquisa, pois lhe confere o referente do concreto vivido. Para tanto, penso que a frase de Kilani (1995, p. 11) é precisa para o que acontece no campo: “a etnografia, longe de efetuar uma aproximação com o outro, faz o oposto: coloca-o a distância”.

Nesta brevíssima discussão sobre a importância da etnografia, aqui referida tão somente para dar um direcionamento sobre o fazer da pesquisa de campo, cabe, por fim, uma intervenção bastante ilustrativa de Magnani (2002, p. 17), com base na qual tentarei me guiar:

... o método etnográfico é... [mais] um modo de acercamento e apreensão do que um conjunto de procedimentos. Ademais, não é a obsessão pelos detalhes que caracteriza a etnografia, mas a atenção que se lhes dá: em algum momento, os fragmentos podem arranjar-se num todo que oferece a pista para um novo entendimento. (...) Em suma: a natureza da explicação pela via etnográfica tem como base um *insight* que permite reorganizar dados percebidos como fragmentários, informações ainda dispersas, indícios soltos, num novo arranjo que não é mais o arranjo nativo (mas que parte dele, leva-o em conta, foi suscitado por ele) nem aquele com o qual o pesquisador iniciou a pesquisa. (itálico no original)

...

Apresentei, no primeiro capítulo (ao qual farei remissões regulares, a fim de esclarecer o leitor), um panorama do meu campo de quase 13 meses, realizados em duas etapas.

A primeira destas ocorreu no ano de 2008, entre fevereiro e maio, quando eu me encontrava num outro programa de pós-graduação. Nesta etapa, minhas investidas foram mais exploratórias que sistemáticas, uma vez que eu imaginava intensificá-las ao longo dos dois outros anos que me restavam. Busquei, pois, uma aproximação para estabelecer contatos, levantar nomes e posições dos indivíduos-chave em cada uma das igrejas, assim como filiações e atuações profissionais e escolares ou acadêmicas. Nessa época, a Igreja Missão Evangélica de Chinês no Rio de Janeiro alugava uma sala na

Primeira Igreja Batista de Nova Iguaçu (PIBNI), em razão das relações amistosas entre o seu então missionário e os principais pastores da PIBNI.

As outras duas das três igrejas que eu frequentava concentravam-se na região da Grande Tijuca e eram mais permeáveis, especialmente a então Igreja Cristã Chinesa do Rio de Janeiro, hoje Igreja Cristã Vida em Abundância. Tanto o pastor quanto os principais ocupantes do corpo da igreja me deram uma imediata acolhida e com frequência me instavam a levar meus familiares e quem mais eu desejasse ao culto, o mesmo se estendendo às atividades espirituais (retiros) ou recreativas (acampamentos, passeios etc.) externas por eles desenvolvidas.

Já nessa época, e eu repito que desconhecia a Igreja Cristã Pão da Vida no Rio de Janeiro, as relações entre estas três igrejas conhecidas eram ínfimas, e, no caso das duas últimas, apesar de sua proximidade geográfica, poucas eram as ocasiões em que ocorriam celebrações conjuntas ou visitas de cortesia. Mesmo os relacionamentos entre os membros individualmente eram bastante reduzidos, inclusive no que tange à circulação afetiva ou matrimonial.

Por uma série de contratempos e impedimentos pessoais e profissionais, a segunda etapa do trabalho de campo ocorrerá apenas entre o último trimestre de 2013 e o mês de setembro de 2014. Por causa deste distanciamento temporal entre 2008 e o corrente, algumas ligações tiveram de ser refeitas. Mesmo assim, não encontrei resistência ao meu retorno, a não ser na Igreja Evangélica Chinesa, onde a indisposição em me receber foi manifestada clara e enfaticamente. Já a minha experiência na Missão Evangélica de Chinês, aquela em que fui “proibido” de frequentar, era permitida e até incentivada a princípio. O fechamento do canal de comunicação deu-se aparentemente num posicionamento unilateral do missionário.

Realizei também, ou melhor, tentei também realizar incursões na associação e no centro social, sobre os quais fiz menção na Introdução. Malogradas em razão, no caso da Associação Cultural Chinesa, da indisposição em colaborar e, no caso do Centro Social Chinês, pela, posso dizer, inexistente mobilização dos indivíduos a ele vinculados. Inclusive, no caso do Centro Social, nada tenho a apresentar: com dados fornecidos por vários membros das igrejas (pessoas que, inclusive, já não o frequentavam, segundo elas próprias, havia mais de dois anos!), telefonei dezenas de vezes e enviei número idêntico de mensagens de e-mail, bem como fiz visitas pessoais em horários e dias da semana os mais variados (estes para literalmente bater à porta do

seu prédio) sem êxito. A única vez em que lá estive, em 2008, fui recebido por Ana Chung e pela taiwanesa Ângela, esta era, à época, presidente da entidade. Pude conhecer o Centro por dentro e ver algumas fotografias antigas de eventos internos: nelas já era evidente a quantidade bastante reduzida de frequentadores, mesmo em se tratando de cerimônia cívica muito cara aos imigrantes (10 de Outubro, festa nacional da República da China).

Quanto à Associação, o insucesso inicialmente revestiu-se, no discurso de seus diretores e de trabalhadores chineses da manutenção do prédio (nem os trabalhadores brasileiros da segurança nem os frequentadores dispuseram-se a colaborar), de uma indisposição maquiada pelo argumento da falta de tempo dos seus dirigentes; depois, transformou-se numa aberta negação em ajudar.

Relato uma passagem do diário de campo para ilustrar essa dificuldade:

Cheguei ao local por volta das 16h30. Carros de luxo (ou bem caros) guardados no pequeno estacionamento. Três seguranças brasileiros estavam no portão: dois em pé e um sentado. Um quarto homem encontrava-se junto ao portão, mas na parte interior. Abordei um deles, apresentando-me. O segurança mais distante, mais velho que o abordado, aproximou-se rapidamente, com certo sobressalto, quando saquei da bolsa a declaração de estudante. Tive a impressão de que todos se preocuparam, na condição de seguranças, com alguém que dizia querer fazer perguntas para saber mais sobre a cultura chinesa. Depois que me apresentei com detalhes, disseram que “não tem nenhum responsável pela casa no momento”, sugerindo que eu retornasse no dia seguinte, domingo. Buscando uma possível contradição nessa resposta, indaguei sobre os carros estacionados, índices claros de movimentação, e tive como resposta que eram clientes do restaurante, o que de fato eram. Concordei em voltar no dia seguinte.

Retornei, conforme combinado, para falar com algum responsável. Voltei bem mais cedo, por volta das 14h, imaginando que a movimentação do almoço estivesse menos intensa e que eu poderia, portanto, conversar melhor. Sol infernal (soube depois pelo rádio que era o verão mais intenso dos últimos 30 anos e um dos dias mais quentes). De fato, a movimentação já estava menor, mas os responsáveis não se encontravam lá. Deixaram que eu entrasse e entre idas e vindas pelos corredores, guiado por um dos seguranças, fui apresentado ao proprietário do restaurante que, bem intencionado, tentava ajudar em meio ao atendimento simultâneo do grande número de fregueses. Deu-me os telefones do presidente e do secretário da Associação (após esse dia, aconteceram muitas tentativas frustradas por telefone de marcar uma visita). Saí sem nenhum dado, exceto pelas genéricas informações de que a “Associação foi fundada em

1984 por imigrantes da China continental” e que “possui aproximadamente 800 associados”, dados estes facilmente encontráveis numa consulta à internet. A fim de investir mais no campo das igrejas, tive de deixar a Associação em segundo plano.

Desde esta frustrada tentativa, fiz duas outras visitas igualmente frustradas ao lugar. Procurei então, tempos depois, saber pela Cristina, esposa do pastor da Igreja Cristã Pão da Vida, e por outros informantes desta igreja e da Igreja Cristã Vida em Abundância mais abertos às perguntas, se havia membros que participavam regularmente dos eventos da Associação. Cristina disse que havia sim, deixando escapar existirem até mesmo dois frequentadores que são “líderes na Associação”, o que abre um canal de aproximação das igrejas com a Associação nos eventos festivos, na forma de convites para participar destas. Perguntada se poderia apresentá-los a mim, mudou de assunto e ficou visivelmente embaraçada com o rumo da conversa.

Alguns outros informantes disseram haver uma ligação muito fraca das igrejas, tanto com o Centro Social quanto com a Associação Cultural, e que essa ligação, quando existia, devia-se mais a uma decisão individual do que a uma relação formal entre as instituições. Entretanto, quando ainda não existia a Associação Cultural (antes de 1984), membros da Vida em Abundância visitavam esporadicamente o Centro Social Chinês quando havia programação por lá. Após a criação da Associação, foi gradativamente decaindo a presença deles no Centro Social, mesmo sabendo-se que a Associação representa majoritariamente os chineses da China comunista que, muitas vezes, inclinam-se a acatar algumas resoluções do Partido Comunista.

Outro espaço onde imaginei encontrar informações foi o Consulado da China, no bairro de Botafogo, no Rio de Janeiro. É inacreditável, mas parece haver uma correspondência entre o fechamento das pessoas para falar sobre suas presenças no Brasil e o desta instituição. E, no meu caso, pela própria pessoa de um dos cônsules!

Cheguei e fui encaminhado pelo agente patrimonial de guarda a um balcão de atendimento. Lá atendiam-se as questões sobre passaportes e vistos. Tendo chegado minha vez, expliquei que minha solicitação não era de visto mas sim de pesquisa. O cônsul, após me ouvir com atenção, argumentou que só poderia me ajudar com livros, pois o que eu solicitava não era possível responder. De nada adiantou argumentar que segui à risca a orientação da telefonista antes de me dirigir ao Consulado: levar carta impressa para agendar conversa com algum cônsul. Após muito esperar sentado (cerca de 1 hora), retornei ao balcão, agradei pelos livros ofertados – que ainda não tinham

sido separados! - afirmando não serem muito úteis para mim no momento e insisti em agendar com algum cônsul. O máximo que consegui foi pegar o telefone do setor comercial que, de acordo com o guarda patrimonial, “é o único que fala com brasileiros”.

Além de esperar bastante tempo para ser ouvido, o que, como ficou claro, se mostrou muito diferente de “ser atendido”, o fim da história foi obter uma “recomendação de pesquisa” do agente patrimonial de lá, que me sugeriu, como já o fizeram outras pessoas que eu procurei, que eu fosse à Associação Cultural Chinesa: “lá é que eles vão te responder essas coisas”.

Fiquei, por fim, com a forte impressão de não haver, da parte destes representantes oficiais do governo chinês no Rio de Janeiro, uma preocupação com a criação de algo como um setor social ou cultural que se estenda ao público em geral, colocando-se como um atendimento para além das questões consulares dirigidas aos seus compatriotas/cidadãos. O vulto que toma a China, em termos de transações comerciais, tecnológicas etc. com o Brasil, aliado às levadas cada vez mais adensadas de cidadãos de várias partes daquele país para cá, exigem, sem dúvida, um serviço ou canal desse tipo. Outra questão que se coloca recorrentemente é a dificuldade de se obter informações sobre a população chinesa residente no Rio de Janeiro. Isso parece mais fácil em São Paulo...

Vale a informação que o mesmo tratamento, guardadas as particularidades, foi-me dado pelo Setor de Imigração da Polícia Federal, cuja sede localiza-se no Aeroporto Internacional Tom Jobim (Galeão). A fim de levantar as cifras atualizadas sobre a presença de imigrantes chineses, estive lá três vezes. Nas ocasiões, apresentei a credencial acadêmica (carteira de identificação de estudante e declaração emitidas pelo programa de pós-graduação), assim como minha carteira profissional de professor, a fim de me qualificar e qualificar devidamente, por conseguinte, à minha solicitação.

Já na primeira vez, disseram-me que eu deveria conversar com um agente específico, que não se encontrava mais no setor, pois o horário de trabalho dele já tinha se encerrado. Deixei um bilhete escrito, com uma cópia da declaração da pós-graduação em anexo, pedindo o obséquio de que fosse repassado ao servidor. Retornei no dia seguinte e fui informado de que o mesmo teria saído mais cedo “para tratar de assuntos particulares”. Como fui pré-atendido pela mesma agente do dia anterior, com quem deixei o bilhete, perguntei-lhe se ela tinha dado meu bilhete ao seu colega, ela fez uma expressão de esquecimento e me garantiu fazer isso ao fim de seu expediente. Por fim,

dois dias depois cheguei bem mais cedo ainda e encontrei o servidor, que me disse “não, isso não é comigo, não. Aliás, a gente nem fornece esse tipo de coisa. Vai no site do Ministério da Justiça, na página da Polícia Federal ou no site do Ministério das Relações Exteriores...”

Melancolicamente, nada tinha a fazer senão concentrar minhas atenções ao que acontecia nas igrejas e nos desdobramentos que ela indicava. Era o que me restava...

...

Voltando ao capítulo 1, lá, entre os dados e informações introdutórias, destaquei o fato de que os fiéis com quem travei contato em nada diferem de quaisquer outros frequentadores das igrejas evangélicas conhecidas. Ou seja, nenhum traço espetacular de etnicidade, como roupas tradicionais ou signos ou emblemas de proteção espiritual tinha lugar nas igrejas – sim, são evangélicos, mas os famosos leões de pedra ou dragões de aparência mítica (que representam sinais inspirados nas religiões e crenças ancestrais da China, e são, por definição, inadequados para estes fiéis) podem, por vezes, ser paradoxalmente vistos na entrada dos estabelecimentos comerciais de alguns deles, no entendimento de que se trata de um “lugar de passagem vulnerável às forças exteriores em direção ao interior” (Raulin, 2000, p. 81).

Afora os diálogos em mandarim ou em cantonês (que não eram exclusivos nem sempre preponderantes), os ideogramas aqui ou acolá, que serviam como diacríticos, e as refeições pós-cultos, onde era obrigatório um ou outro prato (como algas, bolo de gergelim e/ou frango xadrez) da culinária chinesa, nada mais faz daqueles espaços ambientes tradicionais e diferenciados culturalmente, conforme os meios de comunicação e o próprio imaginário disseminam. Como exemplo, os mais jovens ostentavam cabelos e roupas estilizados na linha claramente ocidental, utilizavam-se de gírias e roupas indicando as marcas da moda, entre outros elementos.

Este grupo mais jovem é o mais numericamente expressivo. Por isso mesmo, está sempre à frente da dinamização dos eventos, no sentido de sua organização e realização, bem como da composição da banda de música ou dos grupos de oração, louvor etc. Em razão disso, não somente os jovens constituem o estrato mais acessível dentre os interlocutores, mas também suas histórias de conversão, quando existem, são as mais comuns.

Como também afirmei ao longo do capítulo 1, em função de dificuldades no campo, acabei optando por centrar minha atenção em duas das quatro igrejas acessadas e pesquisadas. Tive, em cada uma das duas, dois interlocutores privilegiados, sendo um jovem⁵⁶ em cada (respectivamente, com 26 e 30 anos). Os dois outros, a esposa do pastor da igreja Pão da Vida, de aproximadamente 37 anos, e o presbítero da igreja Vida em Abundância, de 40 anos. Estes últimos são irmãos. Nessas igrejas, o parentesco é algo comum, especialmente a existência de primos e primas, não somente dentro de uma mesma igreja, como já aludi, como de uma para outra igreja.

Estes interlocutores privilegiados, ou informantes centrais, não têm um lugar qualquer no trabalho antropológico. São uma realidade quase inescapável de campo, responsáveis por parte significativa da exequibilidade da pesquisa. Dito isto, não é demais lembrar que em populações como a de chineses imigrantes, cuja receptividade de alguns estratos é pequena e não muito tolerante ao serem abordados e questionados com curiosidade, possuir um interlocutor como o presbítero da igreja Vida em Abundância, que declarou que me considerava um “irmão” é um incomensurável ganho de pesquisa: mesmo com o meu lembrete (na verdade, um protesto, e um protesto que pretendia erguer uma desnecessária barreira contra uma possível “contaminação” emocional) sobre meu intuito ali, o de pesquisar, e receber, como resposta, que “não importa qual o seu objetivo aqui, e sim que você está entre pessoas que se amam e se querem como uma grande família. Por isso eu te considero como um irmão”.⁵⁷ Não é nada elegante, mas é um dever de pesquisa ver se há alguma intenção nesse tipo de afirmação vinda de um interlocutor que porta uma posição de destaque, como é o caso (e, se houver, qual é ela), uma vez que o antropólogo é, naturalmente, muitas vezes considerado um intrometido, espião ou um fofoqueiro público sobre o que verá. A pesquisa acabou e não constatei nenhuma “segunda intenção” no gesto.

No que tange à minha incorporação fraternal, algo parecido se deu na igreja Pão da Vida, após um dos cultos de sábado que assisti. Todos ficamos no interior da igreja para discutir um evento de despedida para Luisa, uma brasileira não descendente que era uma das lideranças jovens na igreja. Sem que eu esperasse, ocorreu uma quebra do meu status de pesquisador, que eu, em toda a pesquisa, esforcei-me para manter. O

⁵⁶ Faixa etária estabelecida arbitrariamente entre os 15 e os 30 anos de idade.

⁵⁷ Importante é dizer que o presbítero Cláudio, que fazia a pregação no dia do meu retorno a sua igreja, chamou-me nos momentos finais do culto lá na frente e me apresentou aos presentes, ocasião em que falei dos meus objetivos.

relato do caderno de campo que segue, com os nomes reais dos fiéis (que me autorizaram verbalmente, como todos os demais, a citar suas identidades), re-uniu os dois mundos, o meu e o dos meus interlocutores:

Ao final do culto, estrategicamente após a saída da Luisa e do marido, André pediu a todos que permanecessem. Queria organizar as pessoas para montar a festa surpresa da Luisa, que viajará para os Estados Unidos a trabalho – e, pelo que entendi, não deve mais retornar; mas se o fizer, irá para a cidade dos seus parentes, no estado de Santa Catarina. Luisa é uma das lideranças jovens na igreja, sendo muito querida por todos. Pensou-se em duas atividades: a confecção de um *book* (de fotos) e a encenação de um mini-teatro. A peça que encenariam se chamaria “Luisa e as Luisetes” e só teria homens travestidos. Meu xará Marcelo, me relacionou como um dos “atores” no seu levantamento do elenco. Argumentei ser apenas um pesquisador e ele, em resposta, disse que eu também fazia parte do grupo. Isso dá margem a dois comentários: um, que é minha aceitação como uma forma de ecumenização, já que não sou evangélico; a outra é que eu não sou chinês nem descendente, o que demonstra serem os jovens a exceção quanto ao pertencimento ao grupo feito apenas por chineses, o que não ocorre com os indivíduos na faixa dos 40, 50 anos.

Essa passagem ilustra não apenas o quão abertos são os mais jovens ao público não chinês ou descendente, fato que já assinali algumas vezes, mas também que o fato de eu frequentar regularmente aqueles ambientes, bem como de fazer algumas refeições e dar “pitacos” em reuniões menos formais, como a citada, e outras que versavam sobre passeios, retiros espirituais e festa junina, redefiniam suavemente minha presença e posição no grupo, possibilitando a ambiência para perguntas mais pessoais (vida afetiva) e que relatassem os desacordos internos à comunidade. Além do que, pego carona numa citação de Simões (2010, p. 33), que ilustra de uma forma diferente, e mais humana, o que significou essa aproximação com meus interlocutores

Para mim, tratou-se mesmo de um aprendizado... Constatar que o interesse das pessoas que conheci durante o trabalho de campo se detinha muito mais nas relações pessoais que eu ali começava a desenvolver do que nas explicações que eu pudesse vir a dar sobre os objetivos de minha pesquisa e sobre as histórias em que, afinal, figuravam.

Este capítulo é o do encerramento desta tese. É nele em que entrelaço as proposições em grande parte iniciadas na introdução e no capítulo 1. Para um pesquisador sem religião nem simpatia por nenhuma, posso valer-me daquela máxima que acompanha os pesquisadores, face à narrativa sobre o modo como as igrejas e seus frequentadores surgiram em minha trajetória: não fui eu que escolhi a pesquisa, mas sim ela quem me escolheu. A propósito, foi desconcertante (e desconfortável) não ter religião entre religiosos – fato que declarava sempre que me perguntavam. Não que isso seja incomum; nunca busquei dados para confirmar, mas imagino ser bastante recorrente a situação de pesquisadores debruçados sobre religiões de sua indiferença espiritual (ou antipatia ou descrença) ou que pessoalmente a consideram como algo de somenos importância.

Como materialista, me vi num constante processo de compreender a crença dos meus interlocutores e os desdobramentos que ela permitia na experiência social e comunitária deles. Não se trata, como pode parecer, de desconfiar de suas narrativas de fé e de religiosidade, já que me refiro aqui àquelas demonstrações verbais de crença em Jesus e as fórmulas orais tão comuns a qualquer contexto religioso cristão brasileiro, católico ou evangélico. Quero, com isso, dizer tão somente que foi um exercício de pôr à prova, através da relativização de meus pontos de vista muito pessoais, o meu entendimento sobre, por exemplo, as declarações da consecução de sucesso (profissional, familiar etc.) e de outras bênçãos como sendo bastante influenciadas pela graça divina. É uma difícil inflexão aceitar – ou, sendo franco, concordar com – a atribuição da sorte, prosperidade etc. pessoais dos fiéis creditadas a Deus, ao invés de percebê-las como resultado de suas próprias virtudes e competências. Confesso ter sido esta uma das barreiras do estudo para mim...

Mas desejo aqui enfatizar, uma vez mais, que este estudo não tem como pretensão produzir uma antropologia da religião⁵⁸, assim como não se pretende analisar ritos ou práticas litúrgicas, como, numa breve e simplificada comparação, fazem alguns estudos sobre o Islã no Brasil (Ferreira, 2009; Chagas, 2009, entre outros). Tem, sim, como elemento fulcral, a intenção de investigar questões concernentes à identidade, à

⁵⁸ Embora, de certo ponto de vista e de uma forma modesta, não deixe de fazê-lo. Ao afirmar isso me vem à memória uma passagem bastante forte de Said (2007, 28), que me soa como muito inspiradora, pois parece corroborar minha posição. Diz ela que “quem ensina, escreve ou pesquisa sobre o Oriente – seja um antropólogo, um sociólogo, um historiador ou um filólogo –, nos seus aspectos específicos ou gerais, é um orientalista, e o que ele ou ela faz é um Orientalismo”. Suponho que isto possa ser estendido ao caso da religião...

sociabilidade e às hierarquias intracomunitárias que podem ser captadas na conduta e nos discursos dos fiéis e frequentadores das igrejas.

Das entrevistas e de algumas conversas informais

Realizei 12 entrevistas formais em profundidade (além dos questionários, cujos dados se encontram no Anexo III), cobrindo indivíduos chineses ou descendentes de momentos e razões migratórias distintas. Também eram diversos os estágios de suas vidas, bastando lembrar que o entrevistado mais idoso tinha 95 anos (viria a falecer no ano seguinte ao da entrevista) e o mais jovem 20 anos. O primeiro, um cantonês⁵⁹ desembarcado em 1926 e desde há muito aposentado, e o último, filho de taiwaneses, nascido no Brasil e estudante de engenharia.

Tais entrevistas objetivavam conceber um horizonte de compreensão das questões associadas às características de relacionamento entre chineses e descendentes em torno das igrejas, bem como sua trajetória biográfica, vinculações pessoais (matrimoniais e de parentesco) e profissionais etc. Uma lacuna, porém, merece menção: afora a entrevista com o pastor da igreja Vida em Abundância, falante de mandarim, traduzida por um dos fiéis, mais nenhuma foi realizada na língua natal dos interlocutores.

O percurso destas entrevistas não era monolítico, no sentido de ter seguido um rol de perguntas idênticas a cada ocorrência. Ao contrário, alterava-se de acordo com o perfil do(a) entrevistado(a), respeitando o fato de que as individualidades dão tonalidades diferenciadas às maneiras de ver e qualificar o cenário religioso em que se concentravam os chineses nos quais este trabalho se fundamenta.

O modelo adotado para entrevistas, que eu qualificaria *grosso modo* como semi-dirigido (já que havia um conjunto de perguntas que eram lançadas e normalmente geravam desdobramentos a partir das direções que as respostas iam tomando), impunha, pois, uma flexibilidade que liberava a(o) entrevistada(o) para abordar os assuntos julgados pertinentes por ela ou ele, favorecendo a emergência de dimensões novas e não imaginadas de início.

⁵⁹ Este senhor, assim como sua filha, referidos na página 26, foram os únicos entrevistados fora do contexto das igrejas. Cheguei até eles por dicas de uma pesquisadora que lida com a questão dos metodistas e que se interessa informalmente pelos cristãos chineses.

Acima, na nota 59, mencionei as duas únicas entrevistas coletadas fora do contexto das igrejas. Trata-se de pessoas importantes em razão de seu tempo de estada no Brasil, mas que não frequentavam igrejas evangélicas. Por causa disso, foram também as únicas que entrevistei, respectivamente, em suas residência e trabalho.⁶⁰

Os demais entrevistados perfazem um grupo composto por presbítero, presbítera, diácono, esposa de pastor, pastor e até um padre chinês de uma importante paróquia, naturalizado brasileiro, já referido na nota 3. Esses indivíduos, por concentrarem as referidas funções, representam os discursos religiosos e “comunitários” oficiais, assim como são os narradores do processo histórico que formam as igrejas.

Isso é sabidamente perigoso, já que legitima e potencializa a criação de um cenário discursivo (e mitológico) sobre o grupo, como demonstra fartamente as produções antropológicas que discutem o lugar social dos autorizados a falar por dado grupo. Mas, por outro lado, são igualmente eles os porta-vozes de um imaginário de certas visões de mundo que se estendem, com clivagens, aos demais partilhadores da crença. Ou seja, eles acabam sendo os propagadores de formas muitas vezes depreciativas de identificar e classificar o outro, seja por sua organização interna, no polo fraco, seja, no polo forte, através da produção de uma hierarquia simbólica quanto ao lugar de proveniência dos grupos. Cito, como exemplo, a fala de um informante, partilhada por indivíduos de duas outras igrejas, que afirma serem os “chineses do continente caipiras” e, quando perguntado a respeito de quem exatamente estava falando, responde serem os “de Cantão”.

Deste modo, as entrevistas tinham como ponto comum, apesar de considerar o perfil de cada informante, tentar compreender os sentidos da ideia de comunidade e as formas de que se revestiam a sociabilidade destes fiéis.

Como afirmei em outro momento, não se sabe ao certo o número de imigrantes chineses no Rio, embora haja a certeza de que o contingente só faz crescer. Assim, não tomei conhecimento de quantos e quais chineses, no tocante à nacionalidade, frequentavam igrejas não “etnificadas”. Há, entretanto, informações passadas pela missionária de que a igreja das Testemunhas de Jeová, religiosos que, além da Bíblia, também baseiam sua doutrina nas escrituras modernas, foi “oportunista na sedução dos

⁶⁰ Aliás, uma ressalva: houve ainda outra entrevistada que, embora religiosa, não era chinesa, mas sim missionária da Junta de Missões Nacionais, que realizava um trabalho social.

chineses, pois prepararam-se aprendendo a língua e a cultura destes na tentativa de convertê-los.”

Especialmente as filiais de São Paulo, entre o fim dos anos 1990 e a primeira metade dos anos 2000, percebendo a chegada de torrentes de chineses (não tenho conhecimento quanto à extensão dessa prática a outros estados da federação), decidiram “fazer alguma coisa para chegar a esse público”. De acordo com a missionária, que acompanha de perto esse crescimento, os pastores da confissão Testemunhas de Jeová “têm sido muito estratégicos porque não esperaram que os chineses entrassem; [ao contrário] eles começaram a se movimentar”. E completa: “eu sei de pessoas [fiéis da Testemunhas de Jeová] que foram se oferecer como empregados da pastelaria e de outros lugares para poderem se aproximar. Então foi um trabalho de formiguinha mesmo.”

E, como as quatro igrejas, e depois aquelas específicas nas quais me fixei, surgiam como um universo mais formatado no que tange à prática religiosa, confesso não saber em que medida igrejas que congregam majoritariamente brasileiros não descendentes têm em suas fileiras chineses nas mesmas condições daqueles com os quais tive contato.

Como segue no trecho do diário de campo abaixo, relacionado a este particular, tive, contudo, notícia de uma igreja evangélica no bairro de Campo Grande, no Rio de Janeiro, que busca aproximar de suas atividades os chineses trabalhadores de pastelaria (cantonese), visando a evangelizá-los. A informação foi obtida numa reunião de religiosos batistas, que ocorre quinzenalmente aos sábados, no Colégio Batista (Tijuca). Neste encontro, reúnem-se as equipes de assistentes da missionária argentina supracitada, tendo por objetivo discutir as particularidades do trabalho de cada uma delas.

Lá, conversei com o jovem casal Danúbia, mãe e dona de casa, e Felipe, bancário, que dão aulas de português para cantoneses das pastelarias de Campo Grande. Uma questão importante destacada por eles é que, de acordo com o levantamento informal da igreja do bairro, “existem de 1000 a 1500 cantoneses, entre os pasteleiros, trabalhadores de lojas de 1,99 e de restaurantes”.

Ainda de acordo com Danúbia e Felipe, em razão do objetivo de evangelizar, o pastor cedeu, havia mais de 1 ano, um espaço de sua igreja para as aulas. Dizem eles

5 chineses assistem às aulas, mas já chegou a serem quase 20 alunos, que foram saindo aos poucos. A faixa etária está entre 25 e 30 anos e todos já vieram com contatos familiares aqui estabelecidos e não se converteram [às religiões evangélicas]. Isso porque, apesar de as aulas terem sido solicitadas (pois tem muita pastelaria que proíbe que seu empregado aprenda português) pelo missionário Dany [pastor da igreja Missão Evangélica de Chinês no Rio de Janeiro], de Nova Iguaçu, nenhum destes alunos (incluindo os que já saíram), frequenta qualquer igreja.

Aqui já há um dado importante acerca de um grupo que não contactei. Este dado, parece-me, reproduz-se, em algum nível, em outros conjuntos de chineses: há outros sentidos em estar na igreja. Um deles é, evidentemente, a sociabilidade, aqui entendida como a possibilidade de encontrar os amigos e conhecidos – patrícios – fora do ambiente de trabalho. Já que os espaços de sociabilidade são reduzidos, especialmente para os adultos. O acionamento da igreja, desta forma, faz com que ela se torne um ponto de encontro que conjuga a ciência sobre coisas diversas do país de instalação (língua, cultura etc.) e no qual se vai permanecer por bastante tempo ou para sempre, e a possibilidade de trocar ideias, falar sobre a terra natal, trocar informações sobre o mercado, seja ele o comercial ou o matrimonial, e sobre o cenário político e econômico da imigração (fiscalização governamental etc.).

Outro sentido, porém, me foi revelado pela missionária em conversa informal: é o da “fuga” do trabalho aos domingos, dia da aula. Ou seja, por se tratar de aulas cujo objetivo é fazer a(o) recém-chegada(o) compreender melhor a língua local, os padrões⁶¹ permitem sua ausência. A missionária diz que “a frequência ao culto, aliás, ao culto e à janta que tinha depois, levava a tarde e a noite, e, às vezes, o dia todo. Era estratégica para eles [chineses], já que acabava sendo a única forma de não trabalhar aos domingos”, como na passagem da entrevista concedida por Jorgelina:

No princípio, eles trabalhavam todo dia sem folga. Quando eles começaram a fazer parte da igreja, a igreja começou a falar: “não, vocês precisam ter uma folga, precisam ir para a igreja.” E se você é o dono da pastelaria que tem folga, o seu empregado também tem que

⁶¹ Vale dizer que é muito comum os chineses sem posses chegarem ao Brasil e demorarem alguns anos para se estabelecerem autonomamente, como proprietários. Assim, mesmo aqueles que vêm financiados por parentes, como me confidenciou Isaac, comerciante cantonês que frequenta a igreja de Nova Iguaçu, perseveram bastante tempo para poderem montar sua própria “loja” (termo usado pelo informante para se referir à pastelaria). Não é possível saber se chineses de todas as origens passam por este processo, mas isso parece ser uma constante entre os cantoneses.

ter. Só que alguns dos donos começaram a falar: “tudo bom, tem folga só aquele que for cristão e que vá à igreja”. Aí falaram: “ué, eu vou pra lá, falo com outra pessoa da minha idade, como uma boa comida, então eu vou. E não vou trabalhar.”

Comentei: É o céu! Risos

Jorgelina: Então muitos deles foram, no princípio, dessa ideia, né?!

Pergunta: Mas tinham o dia inteiro liberados ou só aquela parte do dia?

B: O dia inteiro. A maioria deles, pelo menos em Nova Iguaçu. Em Niterói, por exemplo, até agora ainda não se conseguiu isso...

Aliás, e para fechar esta parte, é necessário uma lembrança que acompanhou, já que estamos falando de cantoneses, todo o trabalho de campo e que será oportunamente mencionada pelo casal de professores acima citados. Dizem eles que “nem todo cantonês é de fato de Cantão. Eles vêm de outras cidades, como a própria Pequim, mas falam cantonês”. Isso, creio, aponta para o fato de que criou-se no imaginário um pouco mais especializado uma identidade extensiva que faz a correspondência entre pastelarias e cantoneses, quando o elo é, na verdade, a língua e não a proveniência geográfica.

Os entrevistados

Os entrevistados foram pessoas de destaque ou posição estratégica na constituição de um discurso sobre os chineses evangélicos nas igrejas. Conforme registrei, na página 26 e nas notas 59 e 60, houve três exceções a essa opção que se justificam não somente pelos encontros que o campo foi trazendo, como também pela representatividade dos depoimentos. Refiro-me, nesta seção, às entrevistas gravadas. Porém, houve dois longos bate-papos em situações de primeiro encontro com outros interlocutores; apesar da riqueza dos mesmos e de sua duração, não os registrarei como entrevistas.

Um detalhe comum aos chineses que vieram com o projeto de permanecer é que, em regra, um nome ocidental foi adotado. No campo, tanto entre os entrevistados quanto entre aqueles com quem conversei de forma descontraída, poucos eram os indivíduos que mantiveram seus nomes de batismo. Não ficou claro, porém, se este

nome foi oficializado junto aos órgãos de identificação civil. Contudo, os documentos de identificação emitidos no Brasil que pedi, por curiosidade, para ver estavam com os nomes originais chineses. Ouvi com alguma frequência que estes nomes ocidentais são escolhidos pela proximidade de significação (ou sonora) que guardam com os nomes chineses ou, quando o caso varia, a escolha é feita entre nomes bíblicos ou de fácil compreensão pelos brasileiros com os quais passarão a conviver. Essa lógica não é, m geral, transportada para as gerações que já nascem aqui, nem para as seguintes.

São os entrevistados, em ordem alfabética:

- Alex Chang: taiwanês, 30 anos, desde os 8 anos no Brasil (1992). Atualmente morador do bairro da Tijuca. Fez parte de seu ensino fundamental em Taiwan, até o equivalente ao 4º ano do sistema educacional brasileiro. Aqui, concluiu o ensino básico e realizou a graduação em Ciências Contábeis em universidade pública pública. Chegou com os pais, uma irmã e um irmão mais velho. O pai, comerciante desde a terra natal, intentava investir aqui em comércio (o entrevistado não se lembra originalmente em que o pai atuava, mas recorda-se de ser, nos últimos tempos, um comércio de variedades comum a esta população). Ele, repellido pela alta competitividade instaurada desde os anos 1970 em Taiwan, foi atraído pelas histórias de sucesso de parentes, pelas positivas mudanças políticas do fim dos anos 1980 e pela aposta numa economia que tentava se reerguer depois de um grave período de crise econômica. Alguns anos atrás, o pai retornou à Taiwan, em razão da separação conjugal, da saturação do mercado e da necessidade pessoal de “mudar de ramo”. Alex está na Igreja Cristã Pão da Vida desde 1996 ou 1997 (não se lembra ao certo) e afirma não ter tido outra experiência religiosa fora do cristianismo. Trabalha em sua área de formação e não fala de sua vida pessoal, a não ser pelo fato de reafirmar o costume de se divertir com os irmãos da igreja.
- Ana Chung: cantonesa, 74 anos (aproximadamente), desde os 13 anos no Brasil (1953). Atualmente moradora do bairro da Muda. Sua família vivia da agricultura numa aldeia rural da China. Pouco antes de embarcar para o Brasil via Hong Kong (rota de fuga muito utilizada mediante pagamento de propina aos agentes do Estado no período da Guerra Civil), a depoente vivenciou os horrores da guerra, assistindo a pelotões de fuzilamento e a convulsões sociais extremadas. Fez alguns anos de estudo na sua província e, ao chegar ao Brasil, estudou até 1960, formando-se professora primária. Casou-se, em 1961, no Rio de Janeiro e viveu alguns anos em São Paulo, por causa da sempre grande colônia chinesa lá instalada, antes de voltar definitivamente para o Rio.

Durante alguns anos, envolveu-se ativamente, porém de forma errática no tempo, junto com seu pai, Jorge Chung, nas atividades do Centro Social Chinês, do qual, em um passado distante um tio seu chegou a ser primeiro-ministro, como era o termo na época. Proprietária de duas pastelarias, declara viver muito para a família nos horários de folga, que são poucas em razão do trabalho intensivo deste tipo de comércio. Não é religiosa, mas simpatiza com as igrejas evangélicas, cujos cultos visitava esporadicamente, especialmente os do Engenho Novo, onde compreende razoavelmente a pregação em mandarim.

- Cláudio Chang: brasileiro filho de taiwaneses (que se conheceram no Brasil), 40 anos e atualmente morador do bairro da Tijuca. Foi à Taiwan apenas uma vez, aos 15 anos, para visitar a família de seus pais. É representante comercial, com curso superior interrompido em Engenharia Civil numa universidade pública. Casado com Lily Liu, é pai de dois filhos e presbítero da Igreja Cristã Vida em Abundância. Evangélico desde a adolescência, religião que não foi abraçada pelos pais (budistas não praticantes), frequenta a congregação há mais de 20 anos. Representa uma grande influência e liderança sobre as gerações mais jovens, conforme estrutura interna de funcionamento da igreja. Fala muito pouco o mandarim, pois em sua trajetória os pais não faziam questão que se exercitasse a língua dentro de casa. Único entrevistado cuja narrativa flui espontaneamente para temas políticos, chegando a dizer se enquadrar, em sua formação pessoal, num “perfil mais de esquerda” e declarando ainda ser “de esquerda”, ressalta que “como a esquerda mudou, eu mudei junto”.

- Cristina Chang: brasileira, 38 anos, irmã de Cláudio Chang e atualmente moradora do bairro da Tijuca. Casada, mãe de dois filhos (um casal, assim como os filhos do seu irmão), é esposa do pastor da Igreja Cristã Pão da Vida, cuja filial do Rio de Janeiro ajudou a fundar, em 2001, e a erguer o templo, finalizado em 2004. Assim como seu irmão, é evangélica desde a adolescência e também não teve experiência em outras confissões religiosas. Graduada em Psicologia em universidade pública, nunca chegou a exercer a profissão de forma remunerada, mas apenas em consultórios acadêmicos de serviços à comunidade. Fez intercâmbio em Taiwan entre 1997 e 1998. Conheceu seu marido, que é zhejianês, no ano em que ele chegou ao Brasil - que, por coincidência, é o ano de seu retorno do intercâmbio. Durante sua ausência, acompanhou via redes sociais (e-mail, sites de bate papo) a cisão da Igreja Cristã Chinesa do Rio de Janeiro, como exposto no capítulo 1. Entre 1998 e 2000, flertou com a Igreja Cristã

Vida em Abundância (que conservou, até anos recentes, o nome original, Igreja Cristã Chinesa do Rio de Janeiro), ensaiando um retorno, e com a, em vias de ser criada, Igreja Evangélica Chinesa, quando estes se alojavam num espaço na própria Tijuca para as atividades religiosas.

- Dany (Chan Wai Chuen): natural de Hong Kong, pouco mais de 50 anos (aproximadamente), está no Brasil há mais ou menos 26 anos (1988). Tendo chegado sem religião para comerciar em pastelaria na cidade de São Paulo, adotou o cristianismo em 1999 e dispôs-se, a partir daí, a evangelizar os cantoneses em razão da proximidade da língua. Pastor da Igreja Missão Evangélica de Chinês no Rio de Janeiro, Dany tem estreita ligação com suas “ovelhas” e promove, principalmente após o culto, jantares e festividades que congregam os “irmãos” da igreja.
- José Li: nascido em Hebei, na China continental, tem 51 anos, é padre e está no Brasil há 31 anos (1983). Pároco da Paróquia São Francisco Xavier, no bairro da Tijuca, o padre diz que sua vocação se manifestou ainda na infância e, assim, realizou imensos esforços sob o regime comunista para concretizar seu desejo de ordenar-se um sacerdote. Tem contato com católicos chineses, entretanto, o padre não desenvolve nenhum trabalho específico com este grupo.
- Jorge Chung: cantonês, 95 anos, aposentado. Morador do município de Nova Friburgo, veio para o Brasil aos 12 anos de idade, em 1926, com seu tio, para trabalhar em restaurante. Aos 23 anos, retornou à sua província para casar-se (é pai de Ana Chung), enfrentando sérios problemas para voltar ao Brasil - via Hong Kong -, em razão dos combates da guerra civil que assolaram o país durante anos. Naturalizou-se brasileiro há muitas décadas e teve importante participação na gestão do Centro Social Chinês, especialmente nas celebrações folclóricas e de elementos culturais da China, assim como em relação às questões consulares e jurídicas envolvendo seus conterrâneos. Em razão de sua vida longa, tornou-se uma referência nos mais importantes momentos da imigração do século XX no Rio de Janeiro, tendo sido constantemente convidado para palestras no Centro Social Chinês, na Associação Cultural Chinesa e em outras instituições. Um dos únicos dois entrevistados fora do contexto das igrejas.
- Jorgelina Burgos: argentina, 44 anos (aproximadamente), solteira, sem filhos e moradora do bairro da Tijuca. Conforme adiantado no capítulo 1, a informante é

missionária da Junta de Missões Nacionais e tem por função a assistência e a evangelização dos chineses imigrantes no Rio de Janeiro. Seu trabalho não se restringiu aos que já estavam nas igrejas, mas estendia-se aos que necessitavam de atendimento humanitário, educacional, consular, entre outros. Ela já havia trabalhado em outros países, especialmente os africanos, com populações muçulmanas, focando a questão dos direitos humanos (contra o tráfico humano para fins de exploração sexual). Apesar de nunca antes ter trabalhado com populações de chineses, estava havia três anos nessa empreitada (ela foi deslocada, a trabalho, pouco tempo após nossa entrevista, para a Itália), coordenando grupos de evangelizadores, educadores e pessoas voluntárias com outras formações. Graduada em Pedagogia na universidade sediada em sua cidade natal, Rosário, afirma gostar de antropologia, tendo estudado Antropologia Filosófica e da Religião nos cursos teológicos que realizou.

- Lily Liu: taiwanesa naturalizada brasileira, pais taiwaneses (é filha de Alexander Liu), 36 anos, 27 deles no Brasil (1987). Moradora do bairro da Tijuca, é casada com Cláudio Chang e mãe de dois filhos. Inicialmente, instalou-se com os pais e sua única irmã, mais nova, em Manaus, pois tinha parentes por lá, tendo estudado durante 6 meses numa escola particular. Em seguida, veio a mudança para São Paulo, pois a intenção do pai era se estabelecer comercialmente. Ficou por lá outros 6 meses, já que seu pai, que tinha formação teológica realizada em Taiwan, recebeu um convite “que ele não pôde recusar”: vir para o Rio de Janeiro pastorear uma igreja. Tendo sido sempre evangélica, trabalha com representação comercial e é graduada em Administração. É presbítera da Igreja Cristã Vida em Abundância, como seu marido, e tem, entre outras funções, a atribuição de traduzir simultaneamente a parte da pregação do seu pai, o pastor, do mandarim para o português, e dos testemunhos do português para o mandarim.
- Luciano Lai: brasileiro filho de taiwaneses, 26 anos, solteiro e mora atualmente no bairro de Vila Isabel. Recém-graduado em Engenharia Civil em universidade pública, trabalha na área. Frequenta a Igreja Cristã Vida em Abundância desde criança, onde sua mãe e sua irmã também congregam. Fala fluentemente o mandarim e é, às vezes, escalado para fazer a tradução da pregação do pastor ou de um testemunho para o mandarim. O informante tem um papel destacado na igreja em razão de sua participação na articulação dos jovens.
- Liu (Alexander Liu): taiwanês, 71 anos, casado, pai de duas filhas e avô de dois casais de crianças. Pastor da Igreja Cristã Vida em Abundância, veio com a família, em

1987, para Manaus e, em seguida, para São Paulo, a fim de iniciar-se no comércio. Com 6 meses de estadia em São Paulo, foi convidado para ser o pastor no Rio de Janeiro. Protagonizou a cisão da igreja que comandava na segunda metade dos anos 1990. Faz a pregação em taiwanês, pois domina precariamente a pronúncia em português, apesar de entender o que lhe é dito.

- Zain: zhejianês, 25 anos, solteiro e mora atualmente no bairro das Laranjeiras. No Brasil desde os três anos de idade (1992), veio com os avós, pois seus pais já se encontravam aqui desde o ano anterior. Seus tios vieram antes dos pais, fugindo do momento de recessão da China (segundo ele, “uma crise econômica, consequência de uma crise cultural”, referindo-se aos efeitos da Revolução Cultural), e prosperaram no comércio, fato que trouxe seu pai, o último a sair do país natal. Assim, seu pai também trabalhou em comércio, mas migrou para um escritório de importação. Na igreja desde a adolescência, chegou, antes, a frequentar, por curiosidade, templos católicos e centro espírita, além de templos budistas. Seus pais não frequentam a igreja, mas seu único irmão sim. Sua mãe é budista e seu pai tem simpatia pelo budismo e também pelo cristianismo. Zain fez toda a vida escolar no Brasil, é formado em engenharia elétrica em universidade pública, mas trabalha com sistemas de computação. É diácono na sua igreja, a Igreja Cristã Vida em Abundância, e presidente do grupo dos jovens. Faz aulas de mandarim na própria igreja, pois os pais nunca fizeram questão de que ele exercitasse a língua em família.

Campo e desencaixe: entre a observação das sociabilidades e a auto-avaliação

Foi difícil realizar uma etnografia confinada aos fins de semana, a qual eu chamei de weekend ethnography. Quanto a isso, lembro-me de conversas com um colega pesquisador do Islã que me falava da salat (oração de sexta-feira) em uma mesquita do Rio de Janeiro, um de seus interesses de investigação. Também ele se ressentia desta “limitação”, vendo-se obrigado a resignar-se com ela, pois, para além da sexta-feira, acessava muito pouco seus interlocutores.

Parecia-me, a todo o tempo, que os dados obtidos no campo não eram suficientes para sustentar minhas proposições. Configurava-se, desta forma, uma situação um tanto mais delicada do que aquilo que chamam de “paradoxo da etnografia”, qual seja, quanto

mais dados se têm, mais difícil é sair deles para construir a pesquisa. No meu caso, mesmo ciente do ensinamento de Sanjek (1990, p. 403), de que a “validade etnográfica é servida por, mas não requer, extensiva documentação de campo”, a apreensão sobre o que foi recolhido – afinal, ainda de acordo com o autor (idem, p. 390), uma coisa é o “contexto da descoberta”, em que as notas de campo são recolhidas e escritas, outra é o “contexto da apresentação” – “puxava para baixo” a minha imaginada (por mim mesmo) competência em caracterizar os chineses evangélicos imigrantes do Rio de Janeiro.

Este aspecto limitador da etnografia de fim de semana, como já comentei, explicava-se pelo investimento profissional e acadêmico que os chineses, assim como os muçulmanos, fazem em seu dia-a-dia: muitos dos muçulmanos acessados pelo meu colega eram comerciantes (especialmente na região da SAARA), sendo, portanto, difícil ter com eles em seus horários de trabalho – quanto a isso, Miranda (2002, p. 446) aponta o mesmo obstáculo quando afirma que, em relação aos outros grupos, o chinês revela-se “o mais difícil de se aproximar e de estudar”. Além do problema da língua, “seus ritmos de trabalho são muitas vezes um obstáculo para marcar uma reunião entre o pesquisador e os migrantes.”

No caso dos mais jovens, afóra o ambiente da igreja, eu os encontrava nos *campi* universitários que frequentávamos. E mesmo assim quando tivesse sorte, já que seus cursos (engenharias, por exemplo) localizam-se, em geral, em regiões da universidade em que eu não transitava com regularidade, por não dialogarem *via de regra* com meus interesses.

Assim, acabei me impondo um óbice no tocante a este convívio. Mesmo com a obviedade dos poucos horários de encontro, sendo a igreja a catalisadora desta comunhão, nunca me senti à vontade, a fim de potencializar a etnografia, para insistir em encontrá-los, por exemplo, em suas casas ou nos intervalos de suas aulas, no caso dos estudantes. O óbice auto-imposto era, sob todos os aspectos, negativo, e eu tinha consciência disso. Porém, para pessoas que racionalizam tanto seu tempo semanal como, em geral, os chineses que conheci, não me encorajei a me intrometer no seu cotidiano, mesmo sendo intromissões como essa uma das marcas da ação do antropólogo na busca por seus dados e informações.

Aliás, até mesmo as refeições comensais após os cultos, tanto a janta do sábado quanto o almoço de domingo, eram momentos nos quais eu titubeava em participar,

mesmo com os sinceros convites da parte dos responsáveis; mas mesmo assim participei de muitos. E eu titubeava não tanto pela inadequação da gastronomia para meu estômago “culturalmente formatado”, mas sim pelo desencaixe, digamos, psicológico que sentia: fabulei, em diversas ocasiões, compromissos urgentes para não ficar para o almoço ou janta, ou, em outros momentos, não comi enquanto todos comiam, para continuar a observação e fazer eventuais perguntas. Como disse acima, estou ciente de que minhas escolhas – que pesavam como algo quase intransponível para o meu self – prejudicaram em alguma medida a etnografia. Contudo, se agora confesso isso é para admitir as imperfeições da pesquisa – e do pesquisador - e também por se tratar, esta confissão, de uma forma de reflexão que faço para aceitar meus limites pessoais, limites estes que são certamente graduados de pesquisador para pesquisador, não se devendo, pois, negar a inexistência deles em situações de campo.

Não cheguei a experimentar a angústia que Malinowski, no seu *Um diário no sentido estrito do termo* (1997, p. 19), nos confidencia. Lá, a franqueza do pioneiro da etnografia afirma provar

[da] sensação de confinamento, [d]o desejo obsessivo de voltar mesmo que rapidamente ao seu próprio meio cultural, [d]o desânimo e [d]as dúvidas sobre a validade do que se está fazendo, [d]a vontade de fugir para o mundo fantasioso dos romances ou devaneios, [d]a compulsão moral de se arrastar de volta para a tarefa de observação de campo... Muitos pesquisadores sensíveis experimentaram estes sentimentos em algum momento...

Quanto a mim, longe disso: apesar do aludido desencaixe, fiz amigos e experimentei o clima de amizade e amor entre os “irmãos em Cristo”. Mas não descartei, entretanto, outro ensinamento malinowskiano (idem, p. 31), que sustenta que “um antropólogo não precisa – embora em geral o faça – *gostar* do ‘seu’ povo para realizar um bom trabalho.” (itálico no original). Claro que o termo gostar aqui tem um tom anacrônico e fora de lugar (isto é, valia para aquele e lugar, mas não para estes em que vivemos) e o uso literal da citação do autor traz esta impropriedade. Mas o que quero dizer, resumindo, ainda apoiado no antropólogo polonês, é que sempre há um grau de incapacidade (o desencaixe) em se deixar absorver pela pesquisa, “de aceitar meu cativo voluntário e tirar dele o melhor proveito” (Malinowski, idem, p. 53)

As reflexões que seguem recuperam, em parte, os debates conceituais mais amplos expostos no capítulo anterior, bem como, com o auxílio dos dados colhidos no campo, oferta outros elementos fundamentados nas declarações dos agentes e nas percepções etnográficas.

Proveniência geográfica, alteridade e pertencimento nacional

Apesar de a literatura mais genérica sobre identidade destacar que esta é, fundamentalmente, relacional ou situacional, o que, de fato, é razoavelmente fácil constatar nas demonstrações concretas emanadas por grupos para os quais a dimensão étnica é importante objetiva ou subjetivamente, no campo os discursos sobre proveniência e pertencimento revelam-se distintos, ou pelo menos nuançados, das orientações mais conceituais, sem, contudo, serem mortalmente conflitantes com o que aponta a teoria.

Isso não é, como sabemos, algo obstaculizante para a teoria e para o fazer antropológico, de vez que a realidade nunca é aprisionada pelas elaborações intelectuais que fazemos acerca dela. Juntamente com o caráter surpreendente do que é captado na pesquisa empírica, a ânsia de tudo enquadrar num cenário teórico-conceitual e o temor de não consegui-lo, são parte integrante da escrita antropológica, ou, numa acepção mais corrente, da tentativa de traduzir o outro.

Por falar em relacional, situacional e teoria, reconheço que eu mesmo, como ficou implícito, venho me utilizando, ao longo deste texto, do termo identidade em diversas acepções e quadros contextuais. Entretanto, é uma tendência entre os estudiosos substituir este termo-conceito pelo conceito de identificação. Isso porque, segundo um entendimento compartilhado, a noção de identidade padece de um aspecto fixador, já que engessa conceitualmente a realidade, seja quando caracteriza um indivíduo, um grupo social ou uma instituição.

Sendo o processual, em oposição à fixidez, a essência que rege a existência tanto dos grupos sociais quando do comportamento dos indivíduos, a noção de identificação, com sua ênfase na subjetivação, confere a estes entes um sentido de fluidez, de transformação interna. Assim, essa identificação pode formar uma configuração identitária, como sugere Montenegro (2002, p. 85), já que oportuniza captar os dilemas

e as escolhas do projeto identitário do grupo estudado apenas na dimensão temporal na qual se situa a pesquisa.

Hall (2004, p. 105), como um dos autores que absorve a lógica da identificação em lugar da de identidade, alerta-nos que o

conceito de “identificação” acaba por ser um dos conceitos menos bem desenvolvidos da teoria social e cultural, [sendo] quase tão ardiloso – embora preferível – quanto o de “identidade”. [Contudo], a identificação, como uma construção, como um processo nunca completado, não é, nunca, completamente determinada – no sentido de que se pode, sempre, “ganhá-la” ou “perdê-la”. (grifo no original)

No capítulo 4, mostrei as variações da questão da identidade, que podem, inclusivamente, aportar leituras que abrangem a raça ou o sangue como caracterizadores da pertença e a sua clássica e diametral oposição, a identidade compreendida como culturalmente formatada. Assim, utilizo-me da passagem acima para reafirmar minha concordância com o lugar relacional da identidade – logo, seu papel de identificação – na análise da questão entre chineses evangélicos.

No campo, ser chinês por ter sangue chinês correndo nas veias ou ser chinês por se sentir parte daquela nação, pois partilha os valores, o gosto pela culinária e pela cultura, ou, numa terceira e complementar via, ser chinês pelas duas coisas em perfeita sintonia, são formas explicativas acionadas pelos agentes. E isso em nada se confronta nem se contradiz com a classificação do “outro” (como disse, o cantonês) como diferente ou atrasado, ou, no limite, inferior.

A classificação do outro flerta, dada a particularidade, com aquilo que Streif-Fenart e Poutignat (1997) denominaram exo-definição. Apropriando-me deste conceito, que foi originalmente pensado para caracterizar o olhar de fora sobre um dado grupo, rotulando-o a partir da consideração de uma proximidade com certo referencial mais amplo (o nordestino como o “paraíba”, o indivíduo amarelo como o “japa”, “japinha” etc.)⁶², penso sua aplicação tanto de fora para dentro quanto, complementarmente, de dentro para dentro, sendo, ao mesmo tempo, uma exo-definição e endo-definição.

⁶² Caso clássico de prototipicalização, no sentido de reter o melhor exemplar da categoria para descrevê-la em seu conjunto, este último exemplo remete à lembrança de um caso contado pelas autoras: “em determinados casos, a exo-definição funciona, ao contrário, no modo da metonímia: por exemplo, na França da época colonial, os senegaleses designavam os africanos negros, ou, nos Estados Unidos, os sírios designavam indistintamente todos os indivíduos de origem árabe.” (Streif-Fenart e Poutignat, 1997,

Tendendo a ser globalizante e a ativar categorias simultaneamente unificadoras e diferenciadoras, uma exo-definição se baseia em similaridades simplificadoras, sendo uma ocorrência particularmente visível nas situações em que os autóctones têm geralmente tendência a englobar em uma identificação comum, frequentemente com base num traço pejorativo, os grupos recém-chegados que se percebem como culturalmente diversificados.

É bom que se diga que esse caráter globalizante das exo-definições não representa necessariamente o índice de uma vontade de estigmatizar um grupo de modo pejorativo, podendo simplesmente manifestar a função necessariamente simplificadora da categorização social. E é fato que um grupo, qualquer que seja, percebe sempre mais argutamente, e isso é o que mais nos interessa aqui, as distinções em seu seio que nos outros grupos.

...

Como afirmei na página 14, há distintos grupos nas igrejas, no que tange às origens geográficas dentro da China e, por consequência, muitas vezes, quanto ao idioma falado, o que também qualifica suas formas de interação com os brasileiros. Lembrei também, em outro momento, que a própria atividade profissional pode definir, em parte, a frequência à igreja. Assim é que as igrejas Vida em Abundância e Pão da Vida comportavam um número significativo de brasileiros não descendentes, com destaque para a primeira, ao passo que a Evangélica chinesa menos e a Missão Evangélica nenhum. Esta, organizada fundamentalmente para congregar cantoneses, não tinha, por isso, uma política simpática à presença de não chineses. E nem mesmo, mas especialmente em razão do não domínio da língua cantonesa, aos chineses de outras regiões. Ou seja, a língua falada determina a forma das redes.⁶³

Uma ocorrência, entretanto, parece ser marcante para os chineses, aqui entendidos como todos aqueles que migraram para o Brasil, com ou sem escalas em outros lugares do globo. Face às peculiaridades diplomáticas envolvendo Taiwan – cujo fluxo imigratório para o Brasil, é bom lembrar, vem decaindo nas últimas décadas, ao passo que o de imigrantes *mainlanders* (como se chama na literatura os oriundos da China continental), particularmente de Cantão, passou a alimentar a movimentação

p. 144)

⁶³ Mas como nos chama a atenção Jye (2009, p. 59), apesar dos diferentes dialetos, para os chineses, sua escrita e cultura são comuns a todos, lembrando a ideia de *identidade sem territorialidade*, apresentada no capítulo 4.

intercontinental - e outros países do globo, é recorrente ouvir nas igrejas, em conversas informais e mesmo em entrevistas gravadas, um discurso ambíguo sobre ser ou não chinês, o que, de resto, deve extravasar para as demais dinâmicas da vida cotidiana.

Apesar de serem historicamente categorizados como chineses, não de acordo com suas próprias classificações ou até linguisticamente, mas de acordo com suas relações com os imigrantes chineses e com a cultura chinesa, os taiwaneses nem sempre se veem como chineses. Ou seja, não é unânime entre os sujeitos que conheci no campo a equivalência entre ser taiwanês(a) e ser chinês(a).

A literatura especializada pode nos ajudar na compreensão desta realidade. Segundo especialistas, como Shepperd *apud* Brown (1996, p. 41), há, entre taiwaneses – e entre alguns dos honkongneses que conheci -, um processo de “tornar-se chinês” no exterior. Esta sinicização, que é o processo de aculturação no qual um grupo “não-chinês” adota elementos da cultura chinesa, permitindo que operem a seu favor aspectos como a ascendência e os comportamentos culturais chineses, tais como os valores e a tradição acumulada.

Porém, parece não se trata propriamente de uma aculturação, mas sim de uma adaptação baseada em empréstimos, que trabalham tanto sobre realidades mais imediatas envolvendo a identidade (na Pão da Vida, onde há fiéis que provêm tanto de Taiwan quando de Zhejiang, na China continental, ambos falantes de mandarim e sendo estes últimos maioria, os primeiros afirmam, a fim de minimizar a possibilidade de conflitos simbólicos quando de uma discussão acerca da política do PC chinês, sua identidade chinesa, a despeito de sua nacionalidade) quanto de questões institucionais e administrativas (como alguns taiwaneses que viajam com frequência para fora do país e têm seu passaporte validade por serem “chineses”).

Alex é um jovem taiwanês de 30 anos, desde os 8 anos no Brasil. Sente-se brasileiro e taiwanês e desde sempre afirmou, para mim, que “de 10 taiwaneses, 0,01 vai dizer que é chinês”. Na primeira vez que ele fez essa afirmação, eu retruquei que não é isso que é apontado pela literatura especializada. Ele contestou, enfatizando falar “com base [em sua] experiência pessoal!”. Assim, do mesmo modo que Alex sustenta esta visão dos fatos, outros depoentes, como Cláudio, que mostrarei abaixo, têm opinião distinta.

O que quero dizer com isso é que mesmo um tema aparentemente resolvido há décadas, com a separação territorial de Taiwan e, sobretudo, com a sua opção por um sistema produtivo diametralmente diverso do da China (o que, como vimos, agora se torna uma certeza controversa), fato que automaticamente promove toda uma condução diferenciada da vida social, não é algo unânime do ponto de vista dos agentes. As radicalmente distintas concepções do que é politicamente Taiwan ilustram exemplarmente a cultura como algo desigualmente distribuído, uma vez que um tema importante como este torna elásticas as percepções individualizadas, embora informadas dentro de um mesmo sistema.

Como um dos meus interlocutores privilegiados, Alex, que é graduado em Ciências Contábeis e trabalha na área, veio para o Brasil com o pai comerciante, a mãe e dois irmãos. O pai, após a separação conjugal, retornou à Taiwan. Convertido desde 1996, inicialmente frequentou a hoje Vida em Abundância, ocorrência comum até a virada dos anos 2000, quando da “proliferação” das igrejas pela cidade do Rio de Janeiro e Baixada Fluminense.

Alex, em nossas conversas, fazia questão de “enumerar” algumas particularidades distintivas e superiores dos taiwaneses perante os chineses. “Taiwanês é mais educado”, era uma delas. E protestava contra a confusão feita tanto nos circuitos cotidianos quanto na própria imprensa sobre “quem são” os chineses: “Tem pessoas que acham que todo chinês é igual”. Com esta frase, Alex aciona, sem se dar conta, uma contradição que torna implícita e ambígua a condição do taiwanês “enquanto” chinês: ao dizer “todo chinês é igual”, mesmo em tom de protesto, assume uma paridade, um efeito de sentido, entre taiwanês e chinês, já que o taiwanês estaria embutido na noção de chinês.

Mas, voltando à autonomia identitária do taiwanês, ele repete:

... eu posso afirmar, 99% [das pessoas a quem] você perguntar qual é sua nacionalidade, ele nunca vai dizer (sic) chinês. E se você insistir ele (sic) pode brigar com você [e] vai dizer “eu sou taiwanês.

Pergunto: Isso para o taiwanês que está vivendo em seu próprio país?

Exatamente. Se você for pra Taiwan e perguntar “qual é a sua nacionalidade?” pra alguém que vive em Taiwan, ele vai dizer: Eu

sou taiwanês! E se você disser “Mas você não é chinês?! Não é a mesma coisa?”, corre o risco de ele brigar com você. (risos)

De igual maneira, outro informante, Cláudio, filho de taiwaneses, diverge na questão da autonomia de Taiwan

...se você fala de China, logo tem a China continental, que é comunista, e a capitalista, que é Taiwan, né? A China é o continente, não abre mão de Taiwan. Eu vejo Taiwan e China como uma coisa só. Eu ainda vejo assim, entendeu? Então, nesse caso, quando eu falo “chineses”, você tem cantoneses, pessoal de Cantão, você tem de Taiwan; você tem de Xangai...

Assim como o posicionamento acima diverge do anterior, temos, curiosamente, duas importantes referências contemporâneas da “antropologia da China” que discordam entre si quanto ao tema. Ou seja, assim como os informantes, também os especialistas apresentam duas diferentes opiniões, com base em análises de campo.

Rosana Machado (2010, p. 472), uma das especialistas, destaca que

Sob o ponto de vista étnico, especialmente de ancestralidade, Taiwan é basicamente chinesa. [Sua] população atual é composta por 2% de aborígenes, 84% de “taiwaneses” (*hakkase fukiens*) e 14% de *mainlanders*. (...) A língua dominante em Taiwan é o mandarim. Após a Revolução Cultural, a RPC adotou os caracteres tradicionais, enquanto Taiwan seguiu com os simplificados. No entanto, na fala, não há diferenciações significativas. As principais manifestações culturais da ilha (costumes, alimentação, festas, calendário) também são chinesas.

Para a autora, enquanto capital étnico e histórico, a China, “com a narrativa sobre seu passado de cinco mil anos de civilização e sabedoria”, sem dúvida oferece instrumentos distintivos mais poderosos do que Taiwan. Longe da terra natal, segundo ela, os imigrantes tendem a apegar-se ao legado da civilização chinesa, que constitui sua maior referência de vida. Assim, separar os países significaria “aceitar que não se pertence mais à China”, acarretando uma mudança identitária e, por vezes, a segregação na comunidade chinesa.

Hai Ren (1996, p. 83), cientista social taiwanês, centra, por outro lado, seu argumento na questão da identidade e daquilo que chama de “consciência taiwanesa” (ou “conscientização taiwanesa”, o que, de qualquer modo, tem um evidente paralelo com a noção de “conscientização chinesa”, que é uma expressão usada por Chun, 2007), para se referir ao processo contemporâneo de reconstrução de identidade chinesa entre hongkoneses e chineses), lembra um antigo poema que afirma, categoricamente, que “desde tempos antigos/nunca pertencemos à China”. E desdobra:

Taiwan não é meramente uma região física ou geográfica, a ilha Taiwan; é, mais significativamente, um espaço simbólico, Estado-nação-como-espaço. Localizar Taiwan na origem mítica de sua história cria uma possibilidade para a formação de sua própria identidade.

Ao dizer que Taiwan não é meramente uma ilha, o autor parece querer afirmar que tal interpretação, a ilha de Taiwan, faz a situação pender para uma forma meramente geográfica de conceituar, favorecendo as teorias chinesas de posse e esvaziando a possibilidade de “colocar a noção ‘taiwanês’ no centro do discurso da identidade nacional” (idem, p. 94).

Esse “discurso da identidade nacional” é uma tentativa de liberar o nacionalismo taiwanês de seus laços com um caminho universal de sinicização, intervindo no “exercício da representação do ‘chinês’ como a única fonte da identidade, em particular, da identidade ‘nacional’, de Taiwan”.

Já que este estudioso corrobora a fala do informante Alex, utilizo-me novamente do texto, cujo título é taxativo (“Taiwan e a impossibilidade do chinês”), em que Ren aponta (p. 75 e seguintes) a dificuldade inerente à representação do ser chinês, sobre cuja noção os taiwaneses esforçam-se para deslocar. Esse processo de deslocamento, entretanto, não é simplesmente um processo de transformação de uma noção em outra, mas sim um engajamento em representar suas próprias identidades (para tanto, as próprias narrativas populares entre os taiwaneses, para se autolocalizarem, produzem os continentais, os chineses, como uma realidade relativamente “fixa”, dando-lhes vida e criando o “outro”, a alteridade. Produz-se um continental absoluto, uniforme).

Na linha da peculiaridade taiwanesa, é o próprio Alex, que tem experiências em viagens internacionais, quem reforça - como mencionado na sua fala, mas agora

devidamente contextualizado – o discurso a partir da alegada evidência de uma percepção internacional da superioridade comportamental e da polidez do taiwanês. Falando sobre a admissão do passaporte taiwanês *vis a vis* o chinês,

no cenário internacional tem países que admitem Taiwan como país e outros que não. O Brasil, por exemplo, não admite Taiwan como país mas sim como parte da China. Aqui eu sou chinês, mas para países que admitem Taiwan como país, como o Canadá, onde eu estive, eu sou taiwanês. (...)

Pergunta: Há um tratamento diferenciado nesses países? Eles olham o taiwanês não como uma parte da China?

Muito deles [têm] a impressão de que o taiwanês geralmente é mais educado. Então, o chinês tem uma cultura diferente que geralmente [esses países] vão achar que é mais grosso, mais mal educado.

Pergunta: Mas acham isso de qualquer chinês ou de pessoas de algum lugar específico da China?

B: Depende da pessoa. Tem pessoas que acham que todo chinês é a mesma coisa; já outras pessoas acham que determinados grupos de chineses de certas regiões são mais grosseiros, mal educados.

Aproveitando a afirmação do entrevistado de que “no cenário internacional tem países que admitem Taiwan como país e outros que não” é interessante garantir que esta assertiva é comprovável. Alex alude a um problema político que recai sobre Taiwan: o não reconhecimento de sua soberania por parte da maioria dos países do mundo, o que pode ser exemplificado pelo não ingresso nas Nações Unidas. Isso mostra haver ainda um grande impasse entre ser ou não ser a ilha um Estado-nação.

A título de curiosidade sobre o reconhecimento de Taiwan, o Paraguai é um dos 26 países do mundo que possuem relação diplomática (e, segundo se diz, é o país essa relação é melhor) e reconhecem a autonomia de Taiwan enquanto nação soberana. Desse modo, conforme lembra Machado (2010, p. 484), se na República Popular da China os taiwaneses são identificados pejorativamente como pertencentes a uma “província rebelde”, a configuração estabelecida no Paraguai permite que “essa relação

de poder se inverta, na medida em que a condição de superioridade, baseada na legalização, ali, está no lado taiwanês [e não chinês continental]”.

Mas Alex, assim como outros seus conterrâneos, vale-se discursivamente, ao mesmo tempo, de uma alegada genuína identidade taiwanesa e de um pertencimento ao *ethos* chinês. Assim, justapunha-se, pois, em nossas conversas informais (e na entrevista gravada), a forte e enfática marcação de que taiwanês não é chinês (“eu não sou chinês, eu sou taiwanês”) e a repetição de que “é aqui, na igreja, que nós chineses gostamos de nos reunir. Só que não é exclusivo aqui, pelo menos não para nós jovens...”, parecendo compreender a matriz chinesa como uma identidade englobante e confortável de localização social, a despeito de sua negação da “chinesidade” enquanto identificação “oficial”.

No primeiro caso, parece-me, uma espécie de orgulho nacional e de diferenciação comportamental governam seu argumento, que busca elevar as ações dos taiwaneses e distingui-los quanto ao aporte formativo e intelectual. No outro, considerando que a sociabilidade se dá basicamente nas atividades da igreja, a necessidade, em vista do cenário numericamente desfavorável (a maioria dos seus convivas não é taiwanesa), de alinhar-se, tem um peso que requer uma adaptação para além da “amizade” (como disse um informante, “existe uma comunidade chinesa no sentido de amizade”).

O uso do molde comunitário no caso apresentado impõe-se e não autoriza a responder positivamente ao questionamento de Brown (*idem*, p. 42): “Tornar-se chinês é uma mudança na cultura ou uma troca de identidade étnica?” Não parece ser, em casos como o de Alex, propriamente uma mudança ou troca, mas sim uma adaptação que visa a uma convergência de horizontes, já que, ainda com o auxílio de Brown (*idem*, p. 43), o “processo de ‘tornar-se chinês’ ao nível dos indivíduos... constitui-se, entre outros elementos, da interação com a ‘sociedade’ por intermédio dos membros da família, vizinhos...” e dos membros da igreja na qual desenvolve parte significativa de sua vida social.

Outra dimensão que envolve os taiwaneses no contexto das igrejas, que também parece se estender para o cotidiano do coletivo de chineses imigrantes, é uma aparente desvalorização de outro grupo, o que ativa mecanismos classificatórios que se desdobram em hierarquias simbólicas. Trata-se de uma tendência dos naturais de Taiwan para com os continentais, mormente os cantoneses.

Pude observar que as populações de cantoneses espalhadas pelo Rio de Janeiro são aquelas que apresentam a mão-de-obra menos qualificada. Apesar de seu empreendedorismo – fato que, de resto, se aplica aos chineses de um modo geral -, a maior parte deles encontra-se distribuída no comércio de alimentos rápidos, as pastelarias. Com background educacional menor quando comparado aos taiwaneses (e também aos zhejianeses), os cantoneses são vistos, por vezes, através de lentes que poderiam ser tomadas por depreciadoras das suas particularidades.

A começar pela língua, o idioma cantonês, que, entre os chineses de ultramar, é tido como uma “língua separada”, dada a não comunicabilidade entre estes e os falantes de mandarim (curiosamente, o pastor Dany, da Igreja Missão Evangélica, é natural de Hong Kong, onde o cantonês é uma língua corrente e por isso seu nicho foram estas populações). Trata-se de um dialeto chinês conservador⁶⁴, mais próximo das formas antigas da língua do que outros dialetos.

Ao serem por vezes tachados de “caipiras”, “da roça” ou até comparados aos “nordestinos no Rio de Janeiro”, indicando as opiniões informais que pregam a inferiorização simbólica com base no imaginário qualificador dos indivíduos oriundos dos estados daquela região do território chinês, os cantoneses são vistos como uma parcela da imigração que se encontra num *estágio* em que os aspectos socialmente valorizados pelos outros, como a escolaridade e a busca de crescimento profissional mais amplo, ainda não é satisfatória.

Mencionei o termo estágio, pois algumas das opiniões colhidas em entrevistas que explicam um tanto ingenuamente esta proscrição figurada/simbólica acabam por reforçá-la discursivamente, conforme passagem colhida em entrevista ao diácono Zain

...a maioria dos cantoneses que você vê são da primeira geração. Eles saíram de Cantão e chegaram ao Rio e não falam a língua... Eu acredito que a segunda geração de cantoneses já vai ter um crescimento profissional muito maior.

O taiwanês fala mandarim por educação, por cultura; fala taiwanês e mandarim... Mas muitas gerações dos chineses não tiveram acesso à escola, à educação. Então, eles aprendiam só o que eles ouviam em casa e muitas vezes era só o dialeto. Não aprenderam mandarim. Então, isso faz com que eles se fechem um pouco mais cada um nas suas comunidades...

⁶⁴ No século XIX, os cantoneses formaram os primeiros grupos a se estabelecerem em países ocidentais (como vimos, Peru e Estados Unidos, mas também Austrália e Reino Unido). Isto fez com que o cantonês fosse, durante muito tempo, o idioma principal nas chinatowns das grandes cidades destes países.

Por corretas que sejam estas palavras⁶⁵, elas dão uma ideia de incompletude social relacionada ao domínio linguístico que, na prática cotidiana, reforça a noção de falta, uma falta que acaba por cobrir os sentidos que fazem com que os cantoneses do Rio de Janeiro, na distribuição das quatro igrejas etnificadas, tornem-se uma minoria.

Os cantoneses da Igreja Missão Evangélica dominam instrumental e suficientemente o português para relacionar-se com os taiwaneses já estabelecidos, apesar disso, tomar a iniciativa para visitar as suas coirmãs do Rio de Janeiro, como maneira de fortalecer os laços entre elas, já que congregam chineses, não aparece como algo a ser considerado.

Como grupos que se enxergam como estigmatizados (e parece-me ser este o caso), manifestam ao seu jeito uma reivindicação – silenciosa, é bom que se diga - do estigma pelo qual são identificados e uma das suas atitudes reativas concretas é retirar-se, fechar-se em suas estruturas internas (de solidariedade, de idioma etc.).

Para a igreja dos cantoneses, como disse, assumindo seu estigma fortalecido pelas particularidades étnicas que perpassam a língua e a história profissional em comum, a sua forma de “ser chinês” acaba se tornando distinta das demais. Para este grupo, ser chinês no Brasil sofre a mediação não somente de seu específico grupo religioso, mas também de uma espécie de confraria determinada pela atuação profissional. Ser chinês no Brasil, para estes cantoneses, não é algo simplesmente atravessado pela história regional ou distinção geográfica de origem, mas sobretudo, parece-me, pela comunhão constituída em torno da igreja como mecanismo de sociabilidade, união e proteção simbólica mútuas, capitaneado mas não determinado pelo pastor.

Arrisco dizer que o distanciamento entre esta igreja e as demais situadas na cidade do Rio de Janeiro configura, de forma adaptada, aquilo que Evans-Pritchard, em Os Nuer, denominou de distância estrutural. Para o autor (1978, p. 123), o conceito refere-se à distância entre grupos de pessoas dentro de um sistema social, expressa em termos de valores.

Tal argumento, considerando especificamente a pesquisa com chineses, já que originalmente o conceito recai sobre um povo africano, pode ser recuperado em

⁶⁵ De fato, numa imigração que se pode qualificar como recente, as gerações de cantoneses mais jovens, especialmente os que já nasceram aqui, não tiveram tempo de se inserir na dinâmica acadêmica que caracteriza tão bem outros descendentes, ou mesmo imigrantes de “primeira geração”, de outras proveniências da China.

Miranda (2002, p. 449), que nos ajuda a pensar na propriedade do conceito do antropólogo inglês. A autora nos diz que a “proximidade especial com os autóctones é utilizada para elaborar um forte sentido de distanciamento: a distância física dos parentes é elaborada através de um sentimento de proximidade cultural”.

Isso, voltando ao original de Evans-Pritchard, pode ser exemplificado com a seguinte transcrição:

Uma aldeia nuer pode estar equidistante de outras duas aldeias, mas, se uma destas pertencer a uma tribo diferente daquela a que pertence a primeira aldeia, pode-se dizer que ela está estruturalmente mais distante da primeira aldeia do que da última, que pertence à mesma tribo. Uma tribo nuer que está separada de outra tribo nuer por quarenta quilômetros está, estruturalmente, mais próxima desta do que de uma tribo dinka da qual está separada por apenas vinte quilômetros.

Usei um cuidadoso “de forma adaptada” pois não há grupo de comparação no caso em questão. Na verdade, nele, no caso em tela, parece que a ideia de distância estrutural é absoluta e não relativa, como consta na essência do conceito. Assim sendo, quando os cantoneses alegavam serem as igrejas dos patrícios demasiado distantes (e o contrário não servia de argumento, pelo menos não para igreja Vida em Abundância, que realizou alguns cultos conjuntos em Nova Iguaçu), além desse critério de mensuração puramente espacial, também estava implicitamente contida na frase a distância no plano social que os separava dos demais. Vale lembrar que nem mesmo a justificativa da língua poderia ser sustentada, de vez que boa parte dos cantoneses, como disse linhas acima, dominam, pelos anos de permanência no Brasil, parca mas suficientemente o português para compreender a pregação.

Porém, é inegável a existência de um outro processo. Apoio-me aqui numa reflexão de Machado (2010, p. 481), que estuda a situação dos taiwaneses em Ciudad del Este, no Paraguai (cujo governo, como informei, reconhece Taiwan como nação soberana). Lá, diferentemente da situação encontrada no Rio de Janeiro, observa-se – e isso, naturalmente, não é uma regra geral, contendo, assim, posicionamentos - um repúdio às formas “latinas” de vida que faz com que muitos taiwaneses busquem um

legado cultural que lhes legitimem e lhes confira distinção, dando-lhes uma sensação de serem “cada vez mais chineses”.⁶⁶

O processo sobre o qual eu me refiro, que junta os taiwaneses aos continentais como portadores de uma essência chinesa, é bem descrito por ela, em sua apropriação do mesmo Evans-Pritchard (*apud* Machado, *idem*, p. 481)

[o] modelo clássico sobre segmentação e coesão [é útil para caracterizar, na prática, taiwaneses e chineses, que] podem se opor entre si, mas frente aos paraguaios e outros grupos étnicos (sic) da fronteira, tendem a unir-se e colocar-se em oposição àqueles. (...) Os taiwaneses do Paraguai são de origens diversas, todavia afirmam ser taiwaneses ou apenas chineses. A relação cotidiana dos dois grupos (a partir da vizinhança do comércio, dos espaços de sociabilidade e das trocas afetivas) promove re-elaborações identitárias e reaproximações entre ilha e continente, ainda que no lado oeste do planeta. Nesse sentido, é importante perceber que, nesse caso, identidade está relacionada a um contexto social de interpessoalidade, não remetendo à etnia, que, em se tratando de taiwaneses e chineses, é completamente plural.

Não me lembro de ter observado coisa semelhante no campo. Em regra, a afirmação do pertencimento localizado (taiwanês, zhejianês, ou, mais insistentemente, wenzhounês, hongkonês) era acionado perante outro indivíduo de pertencimento distinto. Porém, quando confundidos, por causa do fenótipo, com japoneses ou coreanos, como comumente acontece nos espaços de comércio, por exemplo, ativava-se a “essência chinesa” como recurso de distintividade.

O mesmo não se pode argumentar da relação dos chineses natos com os próprios brasileiros, pelo menos não no contexto das igrejas. No Rio de Janeiro, poder-se-ia dizer que as relações são mais abertas e as estruturas de hierarquização envolvendo chineses menos enfeixadas, diferentemente de lugares como Ciudad del Este e Jacarta, na Indonésia, onde há grande concentração de cidadãos provenientes do subcontinente chinês.

Assim, nas conversas mais livres com esses chineses natos, percebi serem poucas as situações em que se utilizava dessa essencialização como gatilho para uma autodefesa de sua etnicidade.

⁶⁶ A evitação, segundo a autora, do contato intercultural, por intermédio, por exemplo, da educação em escolas taiwanesas durante toda a vida, é uma estratégia poderosa de controle sobre os filhos para que eles não sejam favoráveis a este contato.

Ora, uma informante, a cantonesa Ana Chung, proprietária de pastelaria, declarou que os “nordestinos são como os chineses” no contexto do Rio de Janeiro. Apesar de se referir, por um lado e numa continuidade de sentido, ao caráter ou capacidade para o trabalho e, por outro, à segregação sofrida em relação ao nicho profissional específico, a expressão denota uma certa quebra dos caracteres diacríticos que serviram para particularizar os chineses e sua substituição por uma imagem mais conforme à dinâmica social corrente nesta parte do país.

Enfim, aplicando o sentido que eu intentava conferir, o cantonês tanto pode se aproximar do oriundo de outras partes da China quando de uma situação de inferiorização ou ameaça (subjéctiva ou simbólica), quanto pode emparelhar-se em termos de imaginário com parcelas regionais da população brasileira, tidas como segregadas ou alvo de consideração negativada em algum nível.

Identidade étnica ou identificação espiritual?

O título deste item indica, em primeiro lugar, a incorporação do caráter flexível dos conceitos nele presentes, mas, mais importante, intenta colocar o debate de uma das hipóteses deste estudo, a saber a de que, apesar de as igrejas serem “eticizadas”, o que chamamos de identidade étnica é potencialmente substituída pela identificação espiritual. Assim sendo, o elemento religião seria um guia mais concreto para o reconhecimento do que o elemento etnia.

Se opto por utilizar-me aqui da expressão identificação espiritual e não identificação religiosa é pela constatação de que nem todos os frequentadores abraçaram oficialmente a religião (ou seja, foram batizados, convertendo-se), embora visitem regularmente as igrejas quando da realização de suas atividades programadas. Quanto a este particular, a missionária Jorgelina tem uma opinião que, na minha avaliação, é não somente sensata mas, sobretudo, realista. Diz ela:

acho que existe muito sincretismo... Quando você [é chinês e] entra num país [como o Brasil], no meio de uma religião tão diferente. [Para] entrar na religião cristã você vai tardar muito tempo, vai ter que entender muita coisa até você dizer ‘eu deixo 100% daquilo que eu vinha levando e hoje eu carrego uma nova religião’, eu acho que você não tem como dizer [isso] de um dia pra outro... É meio ridículo de nossa parte como cristãos [acreditar que será assim]!

Tal realidade, existente nas mais diversas religiões, onde simpatizantes acorrem aos cultos, sessões, orações, missas etc., é identificada pelos demais frequentadores como, até certo ponto, normal: é parte do processo de buscar Jesus, conforme as situações apresentadas nas transcrições abaixo:

Veja só, você não pode impedir um cara que tá indo pra um templo budista de vir pra tua igreja. Então, ele tá praticando uma religião, tá praticando duas religiões, tudo bem isso é uma coisa, mas eu tô falando do ponto de vista de um pastor, de alguém que é um líder religioso. Ele tá vindo pra igreja, mas ele realmente não se converteu ainda. (...) Mas existe gente que simpatiza. Por exemplo, vou pegar tudo o que é Deus: eu vou crer no budismo, eu vou crer no Deus do católico, eu vou crer nos Deus dos hindus... Isso existe?! Existe, não posso dizer que não existe. Mas, pro meu ponto de vista, não, ele não se converteu a nenhuma religião. Então, do meu ponto de vista, a pessoa ainda não é cristã. Ele é simpatizante, ele gosta muito de vir pra igreja...

O mesmo dito pela Cristina, quanto ao caso da Pão da Vida

Pergunta: Há pessoas que são frequentadoras assíduas e não são convertidas, não se batizaram?

Tem... Tem gente que eu acho que estão na Igreja e ainda não se batizaram...

A minha vó [por exemplo] era budista e se converteu velhinha. Então budismo é uma coisa que é normal, né?! Muitos chineses... Entendeu? Se eles vêm aqui na igreja, eu acho que é bom para conhecer a palavra, conhecer a verdade... E a palavra de Deus vai sendo plantada no coração deles. Se eles se convertem, para mim é a melhor coisa.

Então, se a gente vê que a pessoa se converteu e ainda frequenta o budismo, a gente acha isso estranho. Porque a salvação não está mais no Buda! Buda foi uma ótima pessoa, mas chegar a adorar, chegar a fazer com que ele seja um Deus...! Assim, eu acho isso errado, né?! A gente acha que um verdadeiro cristão não vai num templo budista para ficar no culto deles!

Apesar de convergirem com as apresentadas, as opiniões do padre Li e do pastor Dany são mais compreensivas, remontando à própria dificuldade da conversão dos chineses em geral ao cristianismo:

Pergunta: Qual a sua relação, na condição de padre, com chineses das religiões evangélicas?

Li: Não tenho muito contato com eles não, porque o meu trabalho é mais ligado aos católicos brasileiros [e eu também] dou assistência aos chineses católicos, mas não tenho assim um envolvimento e nem muito contato com os chineses de outra religião. (...) Quando os chineses viviam na China, não havia uma educação religiosa, não recebemos nada de educação religiosa. Não temos batizado, não temos nenhuma formação religiosa. Pergunta o que é a religião? A pessoa também não sabe responder.

É diferente, aqui no Brasil, quando alguém se converte ao protestantismo. E diz: “olha, eu fui católica, agora eu sou evangélica; eu fui espírita, agora sou evangélica”... Então houve uma conversão; mas na China não havia essa conversão. Os que chegaram aqui no Brasil não tinham nenhuma formação religiosa.

Na minha experiência desses anos com os chineses, não é só chinês não, mas o povo oriental, é difícil de se converter a outra religião.

Pergunta: Oriental?

Li: É, é difícil se converter. Porque, pela sua tradição, pela sua cultura, tradição familiar ou cultura oriental, é difícil os chineses se converterem a uma religião ocidental. Cristianismo ou, sei lá, outra religião, é difícil se converter. Mas, uma vez que haja a conversão, ele é fiel, ele procura praticar a sua religião. Aqui no Brasil, no Rio, temos muitas dificuldades de acolher ou de até dificuldades de atender os chineses nesse trabalho de evangelização. Porque as pessoas moram em lugares diversos, os chineses não moram num mesmo bairro, ou no mesmo lugar, e são muito espalhados pela cidade e as pessoas trabalham geralmente com comércio. Então, trabalhar com comércio tem um horário muito extenso. Trabalha a semana inteira, abre a loja de manhã cedo, fecha só à noite. Resta apenas o domingo para a pessoa descansar, ou ainda nem domingo para quem trabalha no shopping. Então, muitos chineses não praticam a sua fé religiosa hoje porque não têm disponibilidade de tempo. Ou não sente a necessidade de uma religião.

Pergunta: Tem algum ritual em relação a igreja, como o batismo, para pertencer aqui?

Dany: Não. Chegou aqui, sentou, já está participando!

Dar o pensamento para eles primeiro, ta certo?!, e depois evangelizar. Não é obrigação dele participar da nossa igreja.

...quando eles vêm para cá e acreditam em Jesus, eles levam novidade para a família deles na China, e às vezes voltam para evangelizar na China.

É diferente para você, que é brasileiro: quando você nasceu, você já sabia que tem Deus, Jesus... Mas chinês não, ele não ouviu disso quando nasceu.

Chama a atenção a passagem da transcrição acima “às vezes voltam para evangelizar na China”. “Evangelizar na China”, bem como evangelizá-la, foi uma recorrência ouvida no campo. Fundada, naturalmente, numa sólida crença no poder da religião cristã, mas também embebida no dever da profissão, esses religiosos coadunam-se com um discurso da Junta Mundial das Missões constante do capítulo 2.

Já quanto às variações na intensidade da participação contidas em passagens deste item do texto, indo da presença de não convertidos, cuja frequência é motivada pela simpatia e pela sociabilidade, à dos de conversão mais profunda - como alertou Geertz (1989, p. 141), “alguns homens parecem utilizar a religião com muita superficialidade no tocante ao mundo secular enquanto outros parecem aplicar sua fé em cada ocasião, não importa o quão trivial” -, existem, reforçando o acima citado, nas mais diversas religiões. Barros (2013, p. 95), que estuda outro espaço etnificado de devoção no Rio de Janeiro, a Mesquita da Luz, afirma que também lá a entrega pode “variar desde uma mera participação nos rituais coletivos até uma profunda conversão interna”.⁶⁷

...

Evidenciou-se, no campo, o não comparecimento de temas ou circunstâncias em que os descendentes nascidos aqui acionavam uma categorização étnica de si, a exceção, como mencionei no capítulo 4, da autoatribuição de uma chinesidade que, de tão repetida, faz supor ser, sem querer extrair a importância desta classificação de si mesmo, mais um modismo ou um automatismo arraigado que uma verdade cultural ou subjetiva.

Para o caso dos indivíduos nascidos em Taiwan ou na China continental e vindos para o Brasil pequenos, havia, por vezes, uma atitude titubeante em se declarar chinês face ao tempo que aqui já estavam. Esse caso é especialmente interessante não porque estes sujeitos específicos negassem sua naturalidade - afinal, são naturalmente chineses -, mas porque não se alinhavam à nacionalidade e, por extensão, às questões culturais

⁶⁷ Na linha desta afirmação, vale a pena, pelo caráter prosaico do teor, a citação de Alves (1984, p. 11): “A religião não se liquida com a abstinência dos atos sacramentais e a ausência dos lugares sagrados, da mesma forma como o desejo sexual não se elimina com os votos de castidade.”

que envolvem sua origem, como, por exemplo, o domínio da língua (cf. pesquisas de Jye, 2009, e Chen, 2010).

Como mencionei no capítulo 1, o problema do domínio da língua escrita e falada, potencial índice da secundarização dos elementos culturais do país natal, insistente mesmo entre os chineses por nascimento, gerou a necessidade da criação de escolas que (re)educassem as novas gerações.

Aquilo que atualmente se tornou uma forma de angariar mais recursos para a manutenção das igrejas, era, em princípio, uma tentativa de reinstalar a chinesidade entre os descendentes. Os objetivos estratégicos destes descendentes, e não a perspectiva de reaproximação cultural é étnica, é o aparentemente definitivo estágio quanto ao uso do mandarim ou putongua: a competitividade profissional.

Atesta essa nova vertente o depoimento de Cláudio e Zain, respectivamente presbítero e diácono da Vida em Abundância:

... a maioria dos jovens, a maioria não fala bem chinês, como eu não falo bem. Mas aqui tem uma escola de chinês, o pessoal tem aprendido chinês aqui.

Pergunta: Pra falar e pra escrever?

É, porque muitas portas se abrem, né. Hoje, por acaso, tem o inglês que é importante, é realmente muito importante. Mas o chinês tem dado oportunidade inclusive na área de emprego, na área profissional. Então, hoje, mais do que na minha época, eles [os jovens] veem uma realidade. Na minha época, quando adolescente, meu pai falava pra eu estudar chinês, mas eu... [Ele] falava que era o futuro, era o futuro... Hoje já não é tão futuro... [É pra] hoje mesmo!

Pergunta: Seu pai já tinha essa visão?

Meu pai falava nos anos 80: “Olha, a China vai ficar importante!”, entendeu? Mas naquela época “bombava” o Japão, o Japão que bombava mais na minha época. Mas hoje é uma realidade, porque algumas pessoas, por saberem chinês, uns amigos meus, tão trabalhando em empresas.

Pergunta: Então tem esse diferencial, que é o domínio do chinês?

Então, muitos aqui que não queriam aprender tão querendo aprender agora o chinês.

Pergunta: Quando você fala que muitos aqui querem aprender o chinês, você vê isso como uma coisa instrumental, ou seja, pra usar profissionalmente? Ou como um resgate das origens, pra se dar melhor com a comunidade, com os pais?

Olha, vamos dizer que as duas coisas existem, mas o peso maior, com certeza, é o pessoal tá visando uma questão profissional. Esse é o meu ponto de vista. Não tenho dúvidas.

Zain: Eu sou chinês, nasci na cidade de Wenzhou. Eu vim pro Brasil aos três anos, com meus pais. Na verdade, meus pais vieram um ano antes e depois eu vim com meus avós. Cresci aqui; eu nunca estudei lá, sempre estudei aqui no Brasil, tanto que eu não falo muito bem chinês.

Pergunta: Mas você estava numa aula agora?

Acabei de sair de uma aula de chinês. Tô tentando aprender um pouco. Minha formação é engenheiro elétrico, eletricitista.

Tomando de empréstimo a passagem transcrita do depoimento do presbítero, quando ele responde o que acha ser a natureza da instrumentalização do aprendizado da língua chinesa (“o peso maior, com certeza, é o pessoal tá visando uma questão profissional”), fica sugerido, pela interpretação da realização profissional, que a volta às raízes chinesas não é uma questão de importância indiscutível.

Naturalmente, como venho sustentando, isso não significa automática nem universalmente que não haja interesse em valer-se desse aprendizado com finalidade subjetiva e afetiva – incluindo-se aí o aumento das relações e das redes com objetivos não econômicos dentro das coletividades chinesas no Brasil e fora – mas, sim, que dentro das fileiras de frequentadores das igrejas, e acredito poder estender essa compreensão para outros espaços, a não dotação da capacidade de compreensão do idioma pátrio pode ser atenuada pela substituição de um outro valor, concorrente e/ou complementar dele neste cenário. Esse valor é a própria comunhão e irmanação proporcionados pela religião em comum.

Da mesma forma, pensando na bastante difundida ideia de China una - apesar de as distintas formas de reconhecimento e de exercício deste preceito não excluïrem as distinções erguidas por determinados grupos ou indivíduos - que pode, às vezes, ser modulada pelo pertencimento étnico específico⁶⁸, a convivência na mesma igreja, no caso, a Pão da Vida, de taiwaneses e zhejianeses, considerando suas diferenças dialetais, os mais jovens, nascidos ou não no Brasil, optam por conversar em português, mesmo

⁶⁸ Como disse antes, a etnia han responde por 92% da população, apesar de existirem também, embora sejam bem poucos, indivíduos da minoria hakka, ou kèija. Trata-se de um subgrupo han, que vive originalmente em Taiwan, na China e noutros países (cf. Ling, 2007). No contexto pesquisado, diferentemente dos interlocutores de Machado (ver bibliografia) sobre chineses no Paraguai, aqui os sujeitos não faziam questão de enfatizar esta marcação da pontual origem étnica, creio que pela automática e englobante classificação como han.

sistema utilizado na hora de montar o prato de comida, cujos alimentos e condimentos a eles adicionados (azeite, shoyu, molho de gergelim), a exceção de uma ou outra iguaria (alga, por exemplo), apreciada por todos, eram genuinamente brasileiros. Em muitos momentos, o mesmo se estende à preferência do garfo aos palitos.

Quanto ao primeiro caso, o da comunicação nas conversas, observei com regularidade a exceção feita aos que chegaram há pouco tempo, como o caso de duas zhejianesas irmãs de cerca de 20 anos, educadas na Espanha que, entre se utilizarem do espanhol, com grandes chances de não serem devidamente compreendidas, do “portunhol”, que possivelmente lhes causaria embaraço, e acionar o mandarim, optavam estrategicamente por este último com aqueles que o dominavam – estes, por sua vez, o traduziam para os demais das rodas de conversa.

Mas, como já adiantei, em certos aspectos, cada igreja conforma um modelo de “igreja cristã evangélica chinesa”, encontrando-se, naturalmente, em muitos pontos (na verdade, a grande maioria, até por causa de sua origem comum) e afastando-se em outros, como a questão da permeabilidade a não chineses. Nesse sentido, há três modelos de igrejas, às quais são coladas três variações de manutenção identitária.

Na Igreja Evangélica Chinesa, esta manutenção identitária, parece, carecia de “afastar” indivíduos ou intenções que não se coadunavam com a ideia de uma conservação de seus elementos mais caros, como a privacidade, ainda que tenha se aberto, no passado, ao interesse ou curiosidade de não chineses e praticantes de sua fé. Refiro-me a mim mesmo e a quando tentei retornar à pesquisa nessa denominação, como segue o relato de campo:

Cheguei por volta das 13h30. A porta da igreja estava fechada e não havia ninguém no pátio. Percebi o movimento no interior e toquei o interfone. Após 2 minutos, o pastor Sun veio atender. Apresentei-me, lembrando de minha outra passagem por lá e entregando a ele a declaração da pós-graduação, além de minha identificação original de professor do Colégio Pedro II (que já abria portas antes). O pastor mostrou-se ressabiado depois da explicação dos meus objetivos. Disse-me que não poderia tratar do assunto e, em seguida, entrou para chamar o presidente da congregação, o senhor Zu.

Nesse ínterim, uma senhora surgiu do corredor lateral da igreja e me perguntou o que eu queria. Expliquei, mas como ela não falava bem o português, chamou uma jovem no interior da igreja, a primeira que ela viu. Esta, descendente nascida no Brasil e universitária da Universidade Federal Fluminense (curso de Letras, se não me engano), compreendeu meu desejo e pareceu interessar-se pela minha pesquisa.

Nesse momento, aparece o presidente, também da lateral da igreja. Visivelmente incomodado pela minha presença, agiu de forma hostil após me escutar, reafirmando que não podia me ajudar. Ele disse, durante quase 10 minutos, que a igreja tinha a mesma estrutura das brasileiras, sendo a única diferença o culto em chinês. De nada adiantou falar que eu conhecia as pessoas do Engenho Novo (aliás, pareceu piorar), que minha pesquisa era a única no gênero no Rio de Janeiro, nem falar sobre a importância para mim de conhecer o funcionamento da igreja. Insistindo tratar-se de uma igreja como as outras, com a referida exceção do idioma, chegou a dizer, em sua argumentação para desaprovar minha presença ali, que estavam dentro da lei (?!), ao que retruquei com habilidade não ser isto do meu interesse, percebendo o que aquela frase significava para ele.

Enfim, esgotei meus argumentos após trocarmos nossas posições em relação à porta (eu estava do lado esquerdo e fui para o direito, distanciando-me ainda mais da entrada, o que funcionou como uma desaprovação também simbólica), numa insuspeitável demonstração de impaciência de sua parte.

Por fim, outro homem surgiu do mesmo lado que a mulher, possivelmente em razão da demora do presidente. Sua presença ali, parado do meu lado, me deu a sensação de um ato de intimidação. Ainda assim, apertei-lhes as mãos, o presidente me acompanhou até o portão e o abriu rapidamente para mim. Claramente por praxe, ele se despediu desculpando-se por não poder me ajudar. Imediatamente viraram-se e retornaram ao interior da igreja como se nada houvesse acontecido.

Reconheço que todos estavam ocupados, sendo, portanto, o momento inoportuno para minha chegada. Contudo, a despeito disso e de todas as “explicações” fornecidas tanto pelo pastor quanto pelo presidente, tive uma estranha sensação de que minha aparência (altura e traços físicos) os incomodou. A revelação de que estavam dentro da lei não é um simples ato falho ou algo banal. Ela foi “comunicada” por pensarem, suspeito, que eu desejava saber mais do que realmente dizia querer, sendo minha fisionomia de alguma forma denunciadora, para eles, disso.

Se estou certo nessa suposição, a questão é “mais o quê?!” Outra questão, essa mais simbólica, é que nunca tinha sido tão mal recebido num espaço religioso, fato que contraria a expectativa de receptividade que, em geral, se espera num local como esse...

Parece não ser à toa que esta igreja e a Missão Evangélica mantiveram suas designações étnicas (“Chinesa” e “de Chinês”, respectivamente), ao passo que as outras fizeram a opção de abandonarem esta marca – A Vida em abundância igualmente o rótulo “Chinesa” e a Pão da Vida, o epíteto “Oriental”, mas, nesse caso, mesmo antes de se edificar, como afirmei no capítulo 1.

No caso da Vida em Abundância, a intenção declarada, como me disse o pastor Liu, traduzido, em parte, por Lily, era “pregar o evangelho [e não se restringir] a ser sempre uma igreja cristã chinesa do Rio de Janeiro”, em parte por causa de um ditame que repete com veemência, que é o de “ter a visão [que clama] ‘ide e pregai o evangelho por toda a terra, toda criatura, até os confins da terra’, então por causa dessa visão nós mudamos o nome”, em parte em razão de um movimento inelutável de transformação do perfil da igreja (“a característica de nossa igreja é ela ser jovem, unida e dinâmica”).

Mas, pergunto ainda se esta mudança é para se tornar mais permeável: Lily intervém dizendo “é porque havia certa... as pessoas perguntavam ‘Lily, igreja chinesa? Só para os chineses? Nós, brasileiros, podemos participar? Então, por essas questões, essa visão, que nós mudamos o nome...”. Fica claro que os valores religiosos, espirituais, se sobrepõem, neste arranjo de igreja, aos valores étnicos – como Luciano me segredou, em tom de crítica, às igrejas resistentes ao culto traduzido, embora se referisse a algumas de São Paulo: “elas colocam a cultura acima da bíblia!”. Naturalmente, como disse linhas acima, trata-se, numa igreja antiga, de um processo inelutável, que não é igualmente experimentado pela Igreja Missão Evangélica, que seria o seu contraponto mais radical.

Mesmo com a identificação espiritual sobrepondo-se à, mas não anulando, identidade étnica que constatei nas igrejas mais antigas, com predomínio de fiéis mais jovens e, em linhas gerais, igrejas mais abertas e inclusivas quanto aos não chineses (mesmo os que vão por simpatia e não por uma fé compartilhada), ainda assim condutas e posturas em outras áreas da vida (individualismo, busca pelo lucro exagerados etc.) cuja persistência é entendida como passível de produzir um potencial prejuízo para a vida ou a consciência religiosa eram “combatidas” com argumentos espirituais.

Assim, tornavam-se características condenadas, vez por outra, nas pregações.

Na pregação em um culto, o pastor Joba diz que para o chinês é difícil “negar a si”, no sentido de abrir mão dos seus bens. Diz que é por causa da filosofia, da tradição dos chineses. “Por isso, os chineses são um povo infeliz... Os chineses são o povo mais infeliz dessa terra.” Emenda falando que “tem uma estatística que diz que o Japão tem dois milhões de pessoas com depressão”. Em seguida, ele diz que tem um ditado chinês que diz “homens casam, mulheres calam”. De um modo geral, a mensagem de hoje é sobre dar e receber e de como isso se liga à felicidade pessoal e à devoção à Deus. Articula isso às ações cotidianas positivas, ao ajudar os outros.

Ainda que parecendo, no trecho “o Japão tem dois milhões de pessoas com depressão”, estender o efeito da alegada infelicidade dos chineses para os orientais – relação que também poderia, talvez, estar associada à consideração dos povos asiáticos que migraram maciçamente -, o pastor apela para a generosidade através de atitudes mais espirituais, em contraposição ao aspecto cultural⁶⁹ da poupança entre os imigrantes, o que, por outras palavras, reitera a necessidade de um enquadramento mais íntimo com a comunidade espiritual.

Tal enquadramento mais íntimo resvala, ao que parece, na noção geertziana de “conversão interna”. Isto porque, ao criticar esta postura considerada individualista, egoísta, dos chineses, notadamente dos que lidam no comércio, o pastor refere-se àquilo que poderíamos designar de uma “reformulação ativa do self”. Ou seja, ao “comportamento existencial com os princípios normativos e práticas de uma tradição religiosa”, em contraposição à simples identificação com “símbolos e práticas rituais ou mesmo ao uso pragmático da identidade religiosa” (1973, p. 181).

Ainda sobre a reclamação do pastor, ela recai também, numa extensão de sentido, sobre os fiéis que se atrasam⁷⁰ – o que seria sinal de uma crença ainda fraca em Jesus – ou, no caso dos jovens, sobre o uso do celular durante o culto, bem como às múltiplas saídas para beber água ou ir ao banheiro, pois “perdem a oportunidade de ouvir a palavra de Deus”.

Lembro-me, certa vez, de ter assistido a duas ocorrências curiosas na igreja Missão Evangélica: a primeira foi ver um frequentador segurando de ponta a cabeça a bíblia (em chinês) durante boa parte do culto, incluindo os momentos de pregação em que o pastor indicava a consulta a algumas páginas. O engano só foi consertado quando uma assistente do pastor, que também se incumbia de se dirigir a alguns fiéis que

⁶⁹ Curiosamente, eu já tinha ouvido uma crítica risível ao individualismo do chinês, que aqui surge como um ethos, mas que, porém, guarda proximidade de sentido com a fala do pastor. “O japonês, ele é mais unido; o chinês tem mais do tigre e do dragão... Meu pai falava que, numa guerra do chinês contra o japonês, o chinês leva vantagem. O chinês é mais forte. O chinês - ele falava - sabe mais kung-fu, tem mais garra. Mas disse [também] que, no japonês, a qualidade é que quando eles se unem numa guerra de japonês contra chinês, esse individualismo [do chinês] às vezes atrapalha”. (trecho da entrevista com o presbítero Cláudio)

⁷⁰ Em minhas leituras, deparei-me com uma obra que faz referência a este tipo de reclamação do pastor, prescrevendo punição às falhas indicadas. São elas: “Conselhos e Praxes...9. O crente não deve chegar atrasado ao culto ou a qualquer reunião religiosa; ele corre o risco de chegar atrasado ao céu” e ainda “O cristão deve chegar a tempo de tomar parte no culto e permanecer reverentemente sentado em seu lugar, não conversar, não sair, não fazer barulho, mas prestar atenção a fim de ser beneficiado pelo culto” (Hahn, 1989, pp.312 e 317, respectivamente). Seria interessante saber se o pastor tem conhecimento deste livro...

apresentassem mais dificuldade em localizar as passagens sugeridas, ir até ele e orientá-lo. Nunca descobrirei se ele simplesmente não sabia manejar a bíblia ou, no limite, se ele não sabia ler, mas fato é que não se tratava de nenhuma brincadeira daquele sujeito.

A outra ocorrência, mais estranha ainda (diria até escandalosa para aquele ambiente), foi que, ao decretar o pastor intervalo de alguns minutos por causa do calor na sala, que não era refrigerada, surpreendi-me ao ver alguns chineses se retirando para fumar cigarros ainda nas dependências da igreja.

Esses fatos, por jocosos, bizarros ou desconcertantes que possam ser, parecem denotar a relação destes sujeitos com a igreja: como imigrantes recém-chegados e carentes da socialização nas regras básicas da religião e do espaço religioso pareciam utilizar este espaço, ao contrário do que ocorria nas igrejas instaladas há mais tempo, para a convivência com seus patrícios cantoneses no intervalo que tinham em suas agendas de intensa jornada de trabalho, para a comensalidade dos lanches e jantares.

Escapando para a outra forma de experimentar o espaço da igreja e da religião, a permissividade dos líderes (“o chinês, praticamente, ele é [de] religião ‘bruta’, né?! Então, praticamente ninguém cantonês conhece isso”, diz, em tom compreensivo, o pastor Dany, referindo-se à inadequação dos frequentadores quanto às condutas esperadas) com alguns indivíduos assenta-se numa forma de relacionamento e de negociação (“quando chega aqui, a primeira coisa é fazer amizade com [ele], depois explicar para ele como é Jesus”) que forja um investimento comunitário.

Como anunciei já no capítulo 1, em nome da “segurança” dos frequentadores da igreja Missão Evangélica, e da “confiança” que eu não tinha granjeado para estar entre os mesmos, e associando isso ao investimento comunitário que mencionei acima, penso que a valoração daquele espaço como um “reduto” étnico mais fortemente marcado que o das demais igrejas parece fazer repousar sobre os termos segurança e confiança uma blindagem da curiosidade externa e, conseqüentemente, uma proteção auto-requerida.

Lembro do pastor Dany me dizendo que os cantoneses precisavam “muito de ajuda, de advogado até... Qualquer coisa... Eles chegam aqui só para fazer a pastelaria e ganhar dinheiro. Mas como pasteleiros eles não conhecem praticamente direito o Brasil”. Com isso quero dizer que, possivelmente, à medida que o tempo passou e o grupo foi se assentando, eles, capitaneados pelo pastor - embora o próprio os tachasse de “bem fechados mesmo” -, parecem ter garantido um espaço mínimo - em termos concretos, um prédio próprio, e “sociais”, organização interna, fidelização e ampliação da frequência -, sendo as “interferências externas” lesivas.

O fechamento em torno de si mesmos pode ser uma estratégia de manutenção dos “negócios internos”, num posicionamento que requer o lugar de minoria (naturalmente, de forma não consciente!) e até de um estigma operado positivamente. Ao mesmo tempo, “segurança” e “confiança” podem servir para as demais igrejas: a especificidade dos cantoneses os faz requerer uma privacidade cuja exigência se estende, para além dos não chineses, aos seus co-nacionais.

Essa especificidade e esse estigma, eles, os cantoneses, sabem, conhecem. Ativam-se, guardadas as particularidades, algo próximo daquilo que Merton chamou de *self-fulfilling prophecy*⁷¹, já que os rótulos e conceitos veiculados a respeito dos cantoneses pesam sobre sua própria definição de si. O fato mesmo de alcunhar a igreja Missão Evangélica de “igreja cantonesa”, como o faz Lily, em sua entrevista, cria um espaço diferenciado, que o é para além da língua ou de traços culturais distintos, invadindo e criando uma realidade à parte. Realidade esta que é expressa por Luciano, ao responder meu questionamento sobre um dos “problemas” que ajudam a separar a “igreja cantonesa” das demais:

Pergunta: Os cantoneses falam mandarim?

B: Falam, só que falam mal. Falam mal [e] eles não se misturam muito. Primeiro, por causa do dialeto - cada região tem seus próprios costumes. Segundo, porque alguns ficaram muito vaidosos, soberbos, em relação aos outros... Questão de dinheiro na cabeça das pessoas né?! Então, é difícil...⁷²

Ainda na lógica desta profecia que se autocumpre, opiniões compartilhadas como a descrita abaixo alimentam, parece, a segregação, ainda que, como lembrado, de modo inconsciente, como na passagem de Luciano e Alex, respectivamente:

...os nossos convites são para enturmar eles [os cantoneses]. Porque vários cantoneses não têm mais nenhum conhecido. É muito ruim você se sentir solitário numa pátria desconhecida...

A: Mas você acha que os cantoneses se fecham mais do que os demais?

⁷¹ Literalmente, a profecia autorrealizável ou autorrealizada, que, em linhas gerais, é um prognóstico que, ao se tornar uma crença, provoca a sua própria concretização. Quando as pessoas esperam ou acreditam que algo acontecerá, agem como se a profecia ou previsão já fosse real e assim a previsão acaba por se realizar efetivamente.

⁷² Não percebi no depoente Luciano a intenção de denegrir, qualificar negativamente o grupo de cantoneses. Na verdade, a pergunta versava unicamente sobre as diferenças entre as comunidades chinesas no Rio de Janeiro, no que se refere às suas atuações profissionais.

B: Sim. E, na verdade, eles acabam sendo vistos como sujos, pasteleiros sujos etc.

Alex: Por exemplo, não vou falar de cantonês; vou falar de outros chineses. Chinês, não só pessoas de Taiwan, mas chinês em geral, que não são de Cantão. Quando eles veem um cantonês, a impressão que dá é que é um pessoal mais... Sem perfil de educação muito pago, ou são pessoas mais caipiras, então muitas vezes é a impressão que dá.

Quanto à primeira transcrição, a passagem, composta da pergunta e da resposta, “mas você acha que os cantoneses se fecham mais do que os demais?/ Sim. E, na verdade, eles acabam sendo vistos como sujos, pasteleiros sujos etc.” A relação entre a resposta e a pergunta é aparentemente desconexa: pergunta-se uma coisa, responde-se outra completamente distinta. Entretanto, há uma lógica subjacente. Uma lógica que envolve a extensão de sentido entre o fechamento, no plano interpessoal “externo” (ou seja, com outros que não cantoneses), dos cantoneses, e a sua propalada suposta aparência física (ou moral?). Do ponto de vista de um imaginário que atinge até mesmo os chineses e descendentes, que é o caso, essa relação é inconscientemente automática, prevendo uma correspondência entre as duas sentenças (fechados/sujos) que está sedimentada como se fosse uma realidade indiscutível.

Já o teor da segunda transcrição, afora o preconceito que apresenta (sem dúvida, inconscientemente), a passagem “quando eles veem um cantonês” é sintomática de uma pré-representação – a rigor, não é possível diferenciar um cantonês do demais chineses imigrantes só pelo critério da visão – que nada mais faz que reforçar naqueles em que se impõe a classificação de sua exclusão ou encastelamento, com o perdão da licença, o seu acantonamento social.

Estas passagens juntas podem dar uma ideia da propriedade da prática de uma trajetória diferenciada para os cantoneses trabalhadores de pastelaria (porque o nicho profissional, como já extensamente discutido, determina, no caso, a imagem social) e residentes em Nova Iguaçu (são algo em torno de 30 a 35 famílias atualmente). Logo, para estes indivíduos a igreja, por tudo o que foi dito, parece ter um peso para além de sua função precípua de congregação, conforto e orientação espiritual: ela é um mecanismo, um centro aglutinador dos valores culturais diferenciados que caracterizam esta comunidade falante do idioma de Cantão, e não do mandarim, provenientes, segundo se diz (“para falar a verdade, é bom para um cantonês abrir a pastelaria aqui no

Brasil: ele vem da área rural da China...”) das áreas que são, como na transcrição, associadas – mais do que isso, correspondentes – ao atraso em vários sentidos, como um grupo unido e forte em torno de particularidades que não seriam, de outra forma, encontradas em outros espaços sociais.

Por fim, não estou afirmando que estes dois modos de ver a religião (como mantenedora da identidade étnica ou propulsora de uma identificação religiosa), o espaço religioso ou a crença são excludentes, ou, o que seria pior, valorando-as de acordo com algum critério sempre arbitrário. Ao contrário, a convivência destas formas de interagir que cada igreja e seus líderes têm com os públicos específicos, sejam brasileiros ou chineses de procedência diversa da sua, configuram universos diferentes no panorama das práticas religiosas das igrejas etnicizadas do Rio de Janeiro.

“Existe uma comunidade chinesa no sentido de amizade”: comunidade na diáspora e “ser chinês” no contexto das igrejas etnicizadas no Rio de Janeiro

Chagas, escrevendo sobre o ritual da oração na comunidade muçulmana do Rio de Janeiro (2009, p. 164), nos informa haver diversos “visitantes externos (pesquisadores, estudantes, jornalistas e curiosos) não muçulmanos que frequentemente assistem ao ritual da oração na mesquita”. Alguns destes visitantes, os curiosos mas não somente eles, são simpatizantes e aspirantes em potencial à conversão ao Islã, conforme apurei em comunicação pessoal com outro pesquisador do mesmo tema.

Os brasileiros que conheci nas igrejas evangélicas chinesas eram, em geral, seguidores da mesma crença, fossem eles amigos dos chineses ou descendentes, pessoas interessadas nas aulas de mandarim, outros religiosos fazendo trabalho social (como as professoras a que me referi) ou, a categoria menos comum, namoradas(os) daqueles.

Excetuando-se, como falei antes, a igreja Missão Evangélica, “igreja dos cantoneses”, como tantas vezes ouvi no campo, todas as demais contavam com este grupo de não chineses nem descendentes. Mas por que uma nova informação (a de que pessoas diversas e com motivações diversas frequentavam um outro espaço etnicizado no Rio de Janeiro) e uma curta passagem comparativa iniciando esta seção?

Porque parto do princípio de que há uma comunidade de chineses imigrantes no Rio de Janeiro, assim como o há quanto aos muçulmanos. E ela, a comunidade, manifesta-se tanto no sentido mais popular do termo quanto no das trocas e compartilhamentos que, inclusive, extrapolam as fronteiras regionais, criando redes ao

redor do mundo, como já tive a oportunidade de me referir. A questão é como essa noção de comunidade se insinua.

Como sabemos, uma comunidade concreta não é um microcosmo isolado e autônomo. Ela, ao contrário, está articulada a uma grande rede de relações de parentesco, amizade e origem comum.

Grande rede que inclui situações não presenciais, como a que observei por uma olhadela que dei no telefone celular de Rafael, um cantonês de 30 anos, há 12 anos no Brasil, frequentador da Missão Evangélica, quando lhe pedi o telefone do pastor Dany: em seu iphone havia endereços e contatos em português, mas majoritariamente em chinês.

Para pessoas que batalham tanto e por tantas horas no comércio e que, mesmo assim, não grangeiam grandes somas, a explicação para isto, além da veia de consumo que a todos atinge com maior ou menor intensidade, foi dada numa excepcional leitura da missionária argentina Jorgelina. Eu lhe dizia que eu vejo os cantoneses “com uns celulares muito bonitos”, ao que ela sagazmente respondeu “mas isto é porque tudo que seja de comunicação, que vai os ajudar a estar mais perto da China, eles vão comprar. E vão comprar o melhor. Aquilo que os torna mais brasileiros, eles não precisam”.

Na igreja, assim como nos retiros espirituais, acampamentos (como no AcampaJovem, ocorrido em Guapimirim em abril de 2014) ou nas festas (Junina, Natal etc.), torna-se visível a construção e o funcionamento dessa comunidade – mesmo, parece, quando os indivíduos se afirmam como imigrantes temporários, como foi o caso das duas chinesas que vieram da Espanha e, estariam, segundo soube, de partida marcada para os Estados Unidos.

Há o estabelecimento de canais de sociabilidade através das igrejas e das redes sociais (mas também da frequência ao comércio e às casas dos irmãos de crença, dos passeios, idas ao teatro, museus ou centros culturais, agendados somente para os mais velhos, entre outras formas), para ficar em dois exemplos mais facilmente constatáveis.

Embora não tenha sido uma preocupação e menos ainda um objetivo da pesquisa, uma fonte sucinta de verificação das redes tecidas pelos fiéis das igrejas é o Facebook.⁷³ Uma rápida “navegada” pelas suas contas é suficiente para constatar que os amigos adicionados, em absoluta maioria chineses e descendentes e irmãos em Cristo da

⁷³ O mesmo se pode dizer em relação ao uso do aplicativo WhatsApp dos celulares dos frequentadores, ao qual tive pouco acesso em razão de ser mais privado. Quanto às redes públicas, eu mesmo tinha alguns destes chineses e descendentes como amigos no antigo Orkut: nossas conversas giravam, porém, sempre em torno de amenidades, nunca sobre a pesquisa.



mesma ou das outras igrejas etnificadas, é compartilhada pelos demais chineses e descendentes membros das referidas igrejas. Ou seja, há sujeitos cujos amigos virtuais não chineses e descendentes estão em número muito inferior aos amigos virtuais de origem ou descendência chinesa (taiwanesa, honkonesa...). Os não chineses e descendentes que figuram no rol dos amigos são, ainda assim, muitos deles, também frequentadores das igrejas. Isso confirma, agora no campo virtual, o fato de que a maior parte da sociabilidade dos frequentadores das igrejas concentra-se entre os irmãos em Cristo, agregando a questão étnica a seu reboque – o que é, no meu entender, um indício forte da existência de uma comunidade entre os chineses imigrantes e seus descendentes no Rio de Janeiro.

Do ponto de vista teórico e conceitual, apropriando-me de uma dentre as muitas definições clássicas ou contemporâneas do conceito de comunidade (Buber, 1987, p. 132), ela não nasce, entretanto, do fato de que as pessoas têm sentimentos umas para com as outras (embora ela não possa, na verdade, nascer sem isso), mas sim do fato de estarem todos em relação mútua com um centro vivo e de estarem unidos uns aos outros em uma relação viva e recíproca. E, relativizando a ideia de uma “relação mútua” e de um “centro vivo”, Cohen (1992) argumenta que a comunidade está grandemente localizada na mente,

existindo na cabeça de seus membros e não devendo ser confundida com assertivas geográficas ou sociográficas de “fato”. Complementa Cohen (idem, p. 98), assertiva com a qual concordo, dada a particularidade dos grupos em análise, afirmando que a “distintividade das comunidades e, daí, a realidade de suas fronteiras, encontra-se de modo semelhante no espírito, nos significados que as pessoas dão a elas, e não nas formas estruturais.”

Portanto, apesar das demonstrações, no campo virtual, do relacionamento com os fiéis das outras igrejas e da igual demonstração, agora no mundo real, dos contatos físicos entre membros de igrejas distintas, a forma que essa comunidade toma é limitada

por um circuito ao mesmo tempo geográfico e uma trajetória educacional, profissional e, arrisco dizer, ideológica.

Apresenta-se, pois, inspirada, como argumentei linhas atrás, numa endo-definição que joga, de um lado, com classificações cujas variáveis incluem critérios como falantes da mesma língua (como já informado, os cantoneses falam mandarim, mas como “falam mal”, estão virtualmente na posição de estrangeiros), praticantes de atividades profissionais (comércio ou atividades ligadas às chamadas profissões liberais), residentes no Rio de Janeiro, e, de outro lado, com variáveis acusatórias, como a sujeira, a introspecção, o alheamento e, por fim, o fechamento dos cantoneses.

Isso pode ser constatado na anotação do caderno de campo, relatada pelas professoras Paula e Julia, voluntárias na Igreja Evangélica Chinesa:

Paula e Julia dizem que a maioria é natural de Zhejiang (China continental), têm parentes consanguíneos aqui e trabalham em comércio de miudezas e eletrônicos. As professoras associam esta atuação profissional ao desprezo do comércio alimentício, já que, ao serem perguntados se trabalham em pastelaria, respondem, segundo elas, “eu sou mandarim”, demonstrando claramente uma hierarquia da língua que funda uma hierarquia das pessoas e povos.

E continua:

As professoras informam que estes chineses “moram em bairros mais elitizados, como Laranjeiras”. Ou seja, elas percebem uma diferenciação interna, no sentido hierárquico do termo, na “comunidade”. Porém, dizem, não captaram voluntariamente, da parte dos fiéis, discursos depreciativos ou mesmo preconceituosos com relação aos demais grupos (cantoneses, por exemplo).

Ainda assim, opiniões que colocam o peso deste cenário sobre a ação individual, na “complexidade do ser humano”, atenuando ou retirando, assim, a pecha grupal, são defendidas por alguns, como na declaração de Luciano:

Pergunta: Haveria comunidade entre os chineses, no Rio de Janeiro, independente de religião, locais etc?

Luciano: Sim, há uma comunidade chinesa porque o ser humano é um ser muito social... Porque o ser humano é um ser social, ele precisa de alguém para conversar. Deus criou o homem para se socializar. Mas o homem foi criado com uma grande necessidade de se socializar, se não ele fica muito sozinho, a solidão mata o ser humano. Logo, é claro que vão existir comunidades, mas as comunidades são construídas a partir de afinidades. É essa a palavra

chave. Afinidade entre as pessoas. Assim são os grupos: tem os grupos de pagodeiros, rockeiros, do futebol, do vôlei... mas todos eles têm que compartilhar uma mesma afinidade, um mesmo objeto em comum. Esse é o ser humano, ser complexo, não importa raça, cor, lugar, época, tempo. Não importa. Ser humano é assim e sempre será assim.

A endo-definição é o mecanismo que permite que muitos chineses de imigração mais antiga e solidamente estabelecida, moradora de bairros com maior destaque socioeconômico, tenham uma percepção e um discurso (vide exemplos já apresentados) de rebaixamento simbólico, o que se estende, na particularidade do campo, a uma relação entre capital e Baixada Fluminense, mais especificamente residentes na cidade do Rio de Janeiro e residentes na cidade de Nova Iguaçu.

De forma muito particularizada e guardadas as devidas peculiaridades, configura-se aqui a oposição entre estabelecidos e outsiders, na já famosa obra homônima de Norbert Elias (2000). Neste livro, Elias narra a tensão entre um grupo de moradores antigos do bairro de Winston Magna, operários, de uma região industrial, os quais define como estabelecidos, e os moradores de igual condição (operários), residentes em outra parte do mesmo bairro (Winston Parva), estereotipados pelos primeiros, os quais designa como outsiders.

Afora os detalhes que qualificam a obra como um clássico na literatura sociológica sobre minorias e comunidades, além de relações políticas e de poder, suas elaborações servem, de forma comedida e pontual, a este estudo, pois os cantoneses, embora precursores, como vimos, da imigração chinesa para o Brasil (e para o Rio de Janeiro, em particular), e promotores, no que tange à duração cronológica, de uma ocupação mais consistente dos espaços até a 2ª metade do século XX, perfazem, do ponto de vista profissional, educacional e de outros elementos que foram listados acima, simbolicamente, repito, esses “outros” desencaixados, com os quais, ao contrário do que narra Elias (2000, p. 20), mantém-se contatos sociais limitados, mas não profissionais.

Elias (idem, p. 20 e 30) argumenta sobre algo que, como já abordei em outros pontos do texto, aplica-se ao caso em questão:

Esses próprios recém-chegados, depois de algum tempo pareciam aceitar, com uma espécie de resignação e perplexidade, a ideia de pertencerem a um grupo de menor virtude e respeitabilidade, o que só se justificava, em termos de sua conduta efetiva, no caso de uma pequena minoria.

Dê-se a um grupo uma reputação ruim e é provável que ele corresponda a ela.

Mas, apesar de Elias ser uma interessante referência para as linhas interpretativas desta pesquisa, quero repisar a minha frase “guardadas as devidas peculiaridades”, escrita linhas atrás, que demarca a diferença entre aquele estudo e este. Elias (idem, p. 21) enfatiza que “não havia diferenças de nacionalidade, ascendência étnica, ‘cor’ ou ‘raça’ ” entre os operários pelos quais se interessou, bem como “tampouco diferiam quanto ao seu tipo de ocupação, renda e nível educacional”. Isso, como fica claro ao longo deste trabalho e especialmente neste capítulo, não se aplica aqui; ou seja, as referidas características que não distinguiam os moradores de Winston Parva são, elas mesmas, distintivas dos grupos de chineses investigados.

Em que pese o pouco cuidado com as palavras, Jorgelina, nos dá, a partir de sua experiência missionária, um desenho em muito condizente com a passagem de Elias. Diz ela:

O cantonês, depois que o comunismo caiu (se é que caiu!), ele tem progredido, tem crescido, se desenvolvido socialmente, economicamente. Mas a raiz de ser considerado um inferior, maltratado, considerado um escravo pelo resto da China, ainda está no coração deles.

Pergunta: Deles também?

B: Aham. Você vai ver muito isso.

A: Essa é minha próxima pergunta. Eu tenho a percepção, mas por enquanto eu só posso chamar de percepção, de que há uma espécie de preconceito dos demais chineses para com os cantoneses aqui no Brasil. Não sei se isso acontece na China. O que você acha?

B: Eu perguntei para eles, e eles me disseram que existe na China também.

A: Para eles quem, os cantoneses?

B: Isso. Eu perguntei também para os mandarins [taiwaneses e zhejianeses]. E eles disseram que sim, que existe essa história, [que] são diferentes. Mandarim come o quê? Vai comer frango, vaca, porco... E não vai sair desta lista de coisas. O cantonês não. O cantonês vai comer uma coisinha um pouco diferente do que o mandarim vai comer [?]. Então para o mandarim ele já não tem mais nada a ver com a gente [o cantonês]. Então a diferença acaba sendo muita. E uma coisa que eu observei não só no cantonês: quando aquele estrangeiro que chega noutro país e vai ao gueto, ele vai ter um cuidado de sua cultura materna e paterna muito mais forte do que aquele que mora no país mesmo. Por exemplo, um libanês, no Líbano, dá no mesmo o que come, o que veste... Ele está lá. Quando ele chega aqui ou em qualquer lugar, ele vai se sentir mais libanês do

que nunca. O chinês é o mesmo. O que acontece com o cantonês é exatamente isso.⁷⁴

E, adicionando a dimensão da essência étnica, mas que, nesse contexto, torna-se uma defesa ou salvaguarda à própria auto-estigmatização como inferiores, conclui:

Os cantoneses se consideram mais cuidadosos da tradição. Se você observar, a escrita deles é muito mais antiga que o mandarim. Eles têm uma ideia da moralidade muito diferente do mandarim. Pelo fato de ele [o cantonês] ser um guardião da tradição, desde há muitos anos, de antes do comunismo até agora, quando ele chega aqui ele se sente mais cantonês do que nunca.

O fato de ter uma “ideia da moralidade muito diferente do mandarim” nas palavras da missionária, é, também, um dispositivo de autoproteção pela via da conservação da “cultura chinesa”. Pode-se interpretar isto como uma forma distinta e supostamente mais qualitativa de ser chinês na diáspora, a marca de uma identidade que é, ao mesmo tempo, grupal e subjetiva, posto que cada um seria portador desta distinção étnica quando confrontadas com a, nesse caso, alteridade.⁷⁵

Por fim, busco, senão uma síntese, pelo menos um encadeamento para a questão da comunidade com o auxílio de Geertz, no texto “O beliscão do destino: a religião como experiência, sentido, identidade e poder” (2001, p. 156). Neste, ele chama nossa

⁷⁴ A missionária Jorgelina, como representante de uma ação social e religiosa que visa assistir e integrar não deixa de manifestar o seu desagrado com essa realidade e sustenta que o trabalho do seu grupo “tem sido sempre o de integrar o estrangeiro dentro da cultura brasileira. O que a gente quer é que não se repitam esses guetos, de ter grupinhos afastados, ‘ah, eu sou cantonês e não me junto com outros’, ‘ah, eu sou mandarim e não me junto com outros’. O que a gente está querendo é que o chinês entenda que não são brasileiros até lá... Eles têm uma responsabilidade social com o Brasil...”

⁷⁵ Há um outro “outro”, do qual não tratarei, mas sobre quem cabe, porém, uma breve nota. Esse outro “outro”, cuja diferença é assinalada em alguns discursos, é o imigrante mais velho, que ainda tem em si as tradições, de forma arraigada, e por vezes explícita. Sendo, neste caso, uma questão intergeracional, ainda assim se refere a uma endo-definição e a um problema para a noção de comunidade, embora num patamar socialmente distinto de importância. Como afirmei, na página 164, este é o chinês “tradicional”, fechado, que, em muitos casos, não se mistura nem se deixa misturar. Este é o “outro”, não é ele: são os velhos, os que não se abrem, que querem continuar com os costumes chineses; é o outro negativado. Falo aqui dos velhos em razão do encontro destes discursos com uma frequência bastante regular. Conversando com Alex, por exemplo, ele me diz que “os chineses são mais conservadores”, ao que acrescenta, a título de esclarecimento, que “essa [é a] mentalidade dos mais velhos chineses; é uma mentalidade que ficou... Pra mim, pouco importa se você é chinês ou brasileiro, mas para o mais velho faz toda a diferença” – interessante é a repetição da essência do argumento de Roberto, vista no capítulo 4, em que faz uma correspondência entre cultura e mentalidade para enquadrar os chineses mais velhos). Em contrapartida, como também referido na página ____, há um “outro” positivo, pelo menos numa certa instância. É o outro mais “aculturado”, mais aberto para os locais, o jovem, que se permite e mesmo não se furta a “misturar-se”.

atenção para um detalhe que está, no fundo, na composição da discussão sobre comunidade, na acepção que aqui desenvolvo.

Embora persista, repito, uma comunidade na diáspora, e embora também ela transcenda e ultrapasse alguns dos caracteres mais basilares e gerais (cultura, língua e escrita) para se firmar como existente, não devemos nos fiar que a denominação chinês dê conta integralmente desta noção ampliada de comunidade. Ou seja,

Quando se pergunta a alguém “quem” ele é, ou, mais exatamente, “o que” é, a resposta tem tanta probabilidade de ser étnica (“sérvio”), nacional (“australiano”), supranacional (“africano”), linguística (“francófono”), ou mesmo racial (“branco”) ou tribal (“navajo”), além de toda sorte de combinações destas (“queniano negro de língua lue”), quanto de ser religiosa – “batista”, “sikh”, “lubavitchano”, “bahai”, “mórmon”, “budista” ou “rastafari”.

Para este autor, “as identificações religiosas do self” vêm ganhando cada vez mais destaque e por intermédio delas as pessoas podem ter sua identidade definida em parte por algum compromisso moral ou espiritual. Ou podem defini-la em parte pela nação ou tradição a que pertencem, digamos, como um chinês ou um nativo de Taiwan.

O que as pessoas estão dizendo com isso, como diz a reflexão de Taylor (1997), não é apenas que estão fortemente ligadas a essa concepção espiritual ou antecedentes, mas que isso oferece a estrutura dentro da qual podem determinar que posição defendem em questões sobre o que é bom, ou válido, ou admirável ou de valor.

CONCLUSÃO

Religião, comunidade e etnicidade: os chineses evangélicos no Rio de Janeiro

O testemunho de hoje [na Igreja Cristã Vida em Abundância] é de Jackson, um descendente que não fala mandarim. Lily o traduz. Ele fala, de forma bem humorada, que as pessoas em geral o identificam como trabalhador de pastelaria, referindo-se ao pré-conceito existente ao identificarem um “oriental”.

Isaac [da Igreja Missão Evangélica de Chinês no Rio de Janeiro] instalou-se logo que chegou em Nova Iguaçu e depois foi para Itaperuna, onde dividia loja (pastelaria) com sua irmã. Ela casou-se e ele, tendo retornado a Nova Iguaçu, resolveu alugar a sua própria loja (termo dele). Diz que em Nova Iguaçu tem amigos e parentes e por lá se casou. Também afirma ter sido tocado por Deus no que deu certo em sua vida e diz ainda que eu só vou compreender as razões de se ser evangélico sendo um.

Wanessa, quando perguntada sobre uma possível diferenciação dos cantoneses para outros continentais, responde: “eles são mais próximos de Hong Kong. Por Hong Kong ter sido inglesa, os cantoneses são fechados.”

Forma inusitada de iniciar as considerações finais, estas passagens do caderno de campo ilustram três situações distintas entre si, mas que representam alguns dos elementos destacados e discutidos na tese, perfazendo suas molas-mestras.

A primeira, envolvendo um descendente de taiwaneses, é óbvia: trata-se da associação automática, presente no imaginário coletivo, dos indivíduos com fenótipo oriental e o trabalho em pastelarias, sendo assim, portanto, uma classificação externa, do coletivo sobre o indivíduo; a segunda, de um imigrante cantonês, é também uma associação, mas agora vinda não de fora, mas do próprio sujeito (que não deixa, entretanto, de criar uma visão determinada sobre o comportamento social): a correspondência entre fé, mudança de vida e visão de mundo somente compartilhada entre os iguais em crença. Por fim, uma imigrante zhejianesa elabora uma estranha relação entre proveniência geográfica, passado colonial e ethos, gerada por um olhar individual (mas certamente informada por percepções sobre o social) sobre uma coletividade.

Os três são agentes ou pacientes de formas estereotipadas de classificação. No primeiro e no terceiro casos, é ativado um modelo explicativo prévio que se baseia,

respectivamente, na constatação racial (no sentido sociológico), que se engata à atuação profissional, e nas relações de vizinhança que, ao serem definidas por um passado, conferem um “estado de espírito” ou uma inerência. Por mais esdrúxula que seja o terceiro caso, há uma lógica implícita que, de certo modo, negativiza o peso da língua, a cantonesa, impondo-lhe, com isso, um rótulo (devemos lembrar que Hong Kong e Guangdong utilizam-se do cantonês em boa parte das conversações do cotidiano). Quanto ao segundo trecho, o destaque se justifica pela aparente relação entre a fé cristã, ou, mais amplamente, a religião ocidental que foi abraçada num país do ocidente, e as conquistas que passam, também, por um plano subjetivo cujo acesso é impossibilitado aos não iniciados.

Mas as três circunstâncias discursam sobre a importância da identificação religiosa que se coaduna à identidade étnica (Isaac é casado com uma cantonesa também frequentadora da igreja, a quem conheceu na própria igreja), das imagens socialmente produzidas, que são lançadas sobre determinados sujeitos e se constroem a partir de traços genéricos do imaginário (“chinês” e morador da Baixada Fluminense, logo pasteleiro ou trabalhador de bazar) e sobre o recurso discursivo (por ser Cantão próximo de Hong Kong e este ter sido colônia inglesa, os “cantonenses são fechados”) que deixa entrever a imperfeição da ideia de uma comunidade plenamente aplicável, no sentido de uma comunhão e de uma afinidade estreitas em terra estrangeira – o que, naturalmente, não põe em risco a conformação num nível e numa instância mais ampla da existência de uma comunidade diaspórica.

Mas, devemos notar que o primeiro e o terceiro casos também falam, no Brasil, de um mesmo tema: os trabalhadores cantoneses de pastelarias. A ideia de um oriental do qual se espera que inevitavelmente trabalhe em pastelaria - assim como ocorreu durante muito tempo no Brasil, como nos afirma Pereira (2000, p. 20), com a associação da expressão étnica do sírio-libanês, o “turco”, com a atuação mercantil, em que ser mascate era um sinônimo pejorativo -, tornando-se um tipo ideal de chinês, e a consideração de compatriotas como distantes na interação por um critério geohistórico são índices de uma secundarização de frações daquela população, criando uma hierarquização simbólica que atravessa as relações entre as igrejas evangélicas etnificadas no Rio de Janeiro.

Migração, empreendimento econômico e etnicidade: percursos

Os chineses do Rio de Janeiro atuam massivamente nos meios comerciais. São, como mostrei, sujeitos oriundos de migrações de várias temporalidades, e, nesse âmbito, impossíveis de fotografar, no sentido de serem apreendidos de uma só vez, por causa da dinâmica de chegadas e de partidas.

As levas migratórias que chegam todos os dias para as cidades do Rio de Janeiro, e especificamente para os arredores das igrejas, parentes que são dos que já estão aqui, impõem a reflexão sobre migração, que já travei páginas atrás. Poston e Yu (1990, p. 499) dizem estar contida na escolha do imigrante de um lugar para aportar, uma teoria ecológica da migração, cuja definição postula que as migrações tendem a ocorrer desproporcionalmente em áreas em que há melhores oportunidades que naquelas onde as chances de sucesso são baixas.

Nosso tempo é apontado como a “Idade das Migrações” (Castles e Miller *apud* Hilly, 2003) e nele os fluxos de migrantes chineses apresentam características que articulam recursos de mobilidade e capacidade de se deslocarem conforme itinerários marcados por lugares e pessoas conhecidas etc., como os parentes migrados e instalados há mais tempo. É assim que eles se inscrevem, como “novos migrantes”, na conquista de um novo estatuto, o de “empreendedor”, imbricando seus percursos migratórios, lícitos ou ilícitos, às suas atividades comerciais. Assim, empreendedor migrante e empreendedor econômico estão frequentemente ligados entre si.

Para alguns chineses que conheci, que estão aqui a não mais que dois anos, a migração é apenas (ou é ainda) um processo que prolonga os elos entre o eu e a nação de origem. Elos estes que vão ficando mais fracos à medida que o tempo passa, mas que nunca apagam os discursos e posicionamentos por vezes ufanistas e romantizados sobre a “pátria mãe”.

Apesar do posicionamento ufanista e romantizado sobre a China, constatei ser muito comum a coexistência entre ele e o pertencimento localizado, que pode ser associado ao que sustentam Poutignat e Streif-Fenart (1997, p. 144-5) sobre coletivos de italianos pesquisados: “os migrantes não deixavam a Itália como italianos mas como genoveses, venezianos, napolitanos, sicilianos, calabreses etc., e continuavam a identificar-se assim durante longo tempo”.

Muitos taiwaneses e zhejianeses, por exemplo, não somente reafirmavam sua “taiwanesidade” e “zhejianesidade”, a partir, entre outras coisas, de perspectivas

político-ideológicas (no caso dos taiwaneses para com todos os continentais), da retórica de serem falantes de mandarim, e não de cantonês (dos zhejianeses que eram, por isso, “culturalmente diferenciados” daqueles), ou, de maneira mais particularizada ainda, os wonzhouneses, que revelavam, como critério distintivo, sua posição geográfica privilegiada. E, mesmo assim, sabemos que nunca se é tão nacional quanto no exterior, no exílio etc. Aliás, por vezes, só se é nacional nessas circunstâncias. Nesse panorama, ser diferente ou ser igual, ser mais ou ser menos são marcações acionadas dependendo do lugar e do contexto social, e essas classificações servem tanto para incorporar quanto para excluir.

Apesar de este estudo se interessar, como uma de suas linhas de discussão, pelos formatos forjados de comunidade – esse termo pode, à primeira vista, refletir um forte senso de identidade grupal - entre chineses de diferentes proveniências geográficas, chego à conclusão de que a existência de uma comunidade entre os chineses independe das modulações que esta toma na prática. Aquilo que poderia, embora imperfeitamente, ser chamado de repulsão não inviabiliza uma “comunidade de compreensão” (Weber, 1984, p. 269, 271-2), uma vez que essa “compreensibilidade do sentido das ações [posturas e visão de mundo] dos outros” é o pressuposto mais elementar de uma relação comunitária. Enfim, de sua existência.

O que torna possível a persistência de uma comunidade é a capacidade de compreender diferenças dialetais⁷⁶ inelutavelmente fixadas entre pessoas que, contudo, percebem-se subjetivamente como membros de um mesmo grupo. E isso ocorre com os chineses, especialmente em razão da identidade sem territorialidade (o que pode ser aproximado daquilo que Weber denomina de “parentesco clânico”), malgrado as, por vezes grandes, divergências nos costumes.

Assim é que alguns taiwaneses creem piamente não serem chineses, ao passo que outros não nutrem dúvida quanto a esta ligação ancestral – o que nos leva a constatar que não existe necessária conexão entre categorização étnica e etnográfica. O fato curioso é que, em ambos os casos, reconhece-se como nocivas a Taiwan as ações

⁷⁶ Diferenças aqui dialetais, mas que podem, em contextos particulares, engendrar outras formas de diferença e de nomação delas. É o que nos mostram Medeiros e Silva (2008, p. 5, nota 8), em seu estudo sobre práticas e rituais do budismo em Pernambuco. Eles nos contam que a “comunidade chinesa de Pernambuco costuma chamar de ‘puros’ aqueles que, mesmo nascidos no Brasil, possuem pai e mãe chineses. Já chineses ‘mestiços’ ou ‘misturados’ são os que possuem o pai ou a mãe brasileira.” A propósito desta passagem, nunca presenciei uma menção clara a um(a) “misturado(a)”, o que pode, como já supus em outros momentos, ter a ver com o caráter mais aberto e inclusivo, genericamente falando, dos chineses do Rio de Janeiro.

políticas perpetradas pela China para obstruir oficialmente liberdades de tipos diversos (o que pode ser exemplificado pela alcunha moral e politicamente classificatória de “província rebelde”, com a qual a China qualifica a ilha).

Na esteira da ideia de comunidade, como uma pré-condição para ela, estão as particularidades étnicas, discutidas no capítulo 4, mas que convém retomar aqui, de forma mais abreviada. É fato que entre os imigrantes (ou seja, não os nascidos aqui, mas o que vieram para cá), a construção da comunidade étnica se dá numa redefinição do que é ser chinês no Brasil. Globalmente, as igrejas, associações, comércio são os espaços por excelência para encontros e celebrações privadas de datas e acontecimentos cultural e historicamente relevantes.

Isso dá margem à introdução do conceito de grupo étnico que, embora apareça duas vezes neste trabalho, o faz de modo mais ilustrativo que explicativo. Descritivamente, o conceito de grupo étnico poderia ser definido, de acordo com Trindade, (1996) como

Grupo de indivíduos numericamente inferior face à sociedade onde se inserem, detentores de traços anatômicos ou fisionômicos particulares (tais como a cor da pele ou a textura do cabelo), distinguindo-se assim da comunidade majoritária. As diferenças que comportam face a maioria se lhes impõe, de um modo geral, conotações negativas assentes em preconceitos e estereótipos construídos pelo grupo dominante, o que pode dar lugar a formas de tratamentos desiguais e discriminatórias.

Outras conceituações, como a de Cohen (1974, p. ix), dizem significar um grupo étnico aquele que “pode ser operacionalmente definido como uma coletividade de pessoas que (a) partilham alguns padrões de comportamento normativo e (b) formam parte de uma população maior, interagindo com pessoas de outras coletividades dentro do quadro de um sistema social”.

A primeira definição, que sob certo aspecto engloba a segunda em sua amplitude descritiva, é, por isso mesmo, bastante abarcadora para merecer comentário. Contudo, a passagem “uma coletividade de pessoas que partilham alguns padrões de comportamento normativo”, de Abner Cohen, deixa entrever uma questão que, mais uma vez, se conecta à ideia de comunidade que abracei neste texto. Esta é o fato de a comunhão étnica, ou mais precisamente, o partilhamento consciente de alguns padrões

de comportamento normativo, não constituir, em si mesma, uma comunidade, mas apenas um elemento que facilita relações comunitárias. De maneira igual, explicações étnicas de comportamento não precisam, em primeiro lugar, necessariamente envolver a percepção consciente de critérios étnicos.

Um exemplo do dito acima é a verificação, no campo, do que eu rotulo como comportamentais duais, senão ambivalentes, já que as condutas individuais e coletivas estão divididas entre a integração à sociedade brasileira e o pertencimento ao grupo étnico: individualmente os jovens, mesmo os não nascidos no Brasil, desejam a aproximação (aliás, estão imersos, quer queiram quer não, boa parte do seu tempo em ambientes onde predominam os nacionais), como forma de integração que tem um peso especial nesta fase da vida; por outro lado, estes mesmos jovens são chineses e o pertencimento ao grupo étnico se impõe pelo fato de que, como dizem Schiller e Fouron (2000, p. 56), “tanto os emigrados em qualquer momento da vida quanto os filhos de emigrados nascidos no estrangeiro não podem escapar da ‘origem’ ”.

Mas, como fórmula geral para a compreensão do pertencimento, estou certo de poder afirmar que a conservação dos laços com as origens não impede a adoção, frequentemente mas não exclusivamente muito pragmática, de traços específicos do novo país de residência.

Inspiro-me, para sustentar a derradeira afirmação, em Pereira (2000, p. 23) quando este diz, referindo-se à identidade judaica, que

A estratégia de integração à nova realidade, implícita na ideia de *comunidade*, prevê a possibilidade de o membro do grupo articular-se apenas com algumas instâncias da sociedade hospedeira, sem se permitir a ela pertencer, sem se deixar por ela se envolver, sem nela se diluir. Enfim, sanciona-se o relacionamento apenas simbiótico do grupo com a sociedade abrangente, como uma das únicas maneiras de se preservar, em terra estranha, uma identidade judaica. Essa contradição é, parcialmente, atenuada com a ampliação, como se viu, da *comunidade* para além dos espaços religiosos, criando alternativas para que o judeu, mesmo laicizado, possa cultivar sua sociabilidade dentro do grupo, a não ser, evidentemente, aquela derivada das atividades socioprofissionais. (itálicos no original)

Isso mostra, acerca da identidade, que ela (ou mais propriamente as afiliações étnicas), é um processo social que só pode ser compreendido contextualizado se a

cultura do grupo pesquisado for considerada como uma relação e não como um inventário de traços e valores que sistematicamente se repetem.

Não sei ao certo se essa dualidade constitui aquilo que Oliveira (1995, p. 11) designa por “identidade bifurcada”, constructo originalmente pautado no contexto catalão em que pesquisou. De acordo com ele, e altero aqui livremente os termos para caber no meu argumento, como expressão de mecanismos geracionais e históricos, essa modalidade, que é processual, graças aos quais o imigrante de língua, ou dialeto, cantonês, imigrado em criança e por isso imbuído da identidade brasileira (por meio da qual afirma sua nacionalidade e sua lealdade ao Estado brasileiro), acaba por adotar – ele próprio ou sua descendência – a identidade chinesa. E não o sei, como afirmei, pois não houve tempo nem condições de pesquisa para assegurar a possibilidade de um quadro como esse. Porém, fica a reflexão sobre a complexidade de um pertencimento deveras múltiplo e que pode, sem dúvida, incidir na identidade de um jovem que reúna as condições descritas.

Mas o fato, finalizando este item, é que a identidade dos sujeitos investigados é construída entre dois lugares e, como regra, o é pela tomada de consciência das diferenças e não pelas diferenças em si.

A religião, a crença e suas “contradições”

Há uma passagem do texto *O que é religião* (1984), de Rubem Alves, em que ele sustenta estar a religião mais próxima de nossa experiência pessoal do que desejamos admitir. Para tanto, afirma categoricamente ser “fácil identificar, isolar e estudar a religião como o comportamento exótico de grupos sociais restritos e distantes”. Porém, seu conselho principal neste pequeno livro, a meu ver, é o de ser necessário reconhecer a religião como “presença invisível, sutil, disfarçada, que se constitui num dos fios com que se tece o acontecer do nosso cotidiano”.

Os trechos com que inicio esta seção dizem muito sobre a expectativa de que me nutri nesse estudo. Não sei quanto a outros pesquisadores que têm na religião seu objeto – excetuando-se, é claro, os que são religiosos -, mas meu mecanismo de afastamento foi exatamente o de “identificar, isolar e estudar a religião como o comportamento exótico de grupos sociais restritos e distantes”. Espécie de mecanismo de autodefesa, por saber que inevitavelmente “a religião está mais próxima d[a] experiência pessoal do

que desejamos admitir”, o afastamento torna-se a assepsia da pesquisa para que a tratemos “objetivamente” – ou, por outro lado, para que não nos encantemos por ela...

Então, ouvir de um fiel, após alguns meses de trabalho de campo, que “você é como se fosse da igreja” ou ser relacionado no elenco de “atores” que encenaria um mini-teatro surpresa para uma frequentadora de mudança definitiva para outro país sob a justificativa, apesar da minha ponderação de que sou pesquisador, de que “você já também faz parte do grupo” subverte as regras que eu desejava instituir.

Mas, com esses comentários, mais uma vez tento sufocar a dimensão emocional da pesquisa: ambos os convites são apenas e tão somente a demonstração de que a afetividade está acima da relação entre “observador” e “observado”, “sujeito” e “objeto”. É preciso dizer muito mais sobre o “cabo de guerra” que é tentar a objetividade, mas ser, nos momentos por mais aparentemente estanques que possam parecer, invadido pela subjetividade diz muito de toda a trajetória da pesquisa.

Para além destas reminiscências pessoais, esta seção explora o debate entre a religião, a sociabilidade e o pertencimento mediados por ela entre os imigrantes chineses.

Montero (1999, p. 328), num texto em que faz um arrazoado da produção sobre a religião nos escritos das ciências sociais, afirma que “apenas nesta última década [a de 1990] o protestantismo ganha legitimidade acadêmica”. Antes, quase toda a literatura sobre a área estava voltada ao catolicismo e às religiões afro, em suas mais diversas variáveis e interrelações.

Do mesmo modo, ainda em termos de mudança de cenário, se nos anos 1960 o tom dominante era o do “declínio do religioso”, a partir dos anos 1990 assiste-se ao “retorno do religioso” (Willaime, 2012, p. 15). Embora tenham perdido o poder de “construir o mundo”, as religiões podem ainda construir “mundos”, e lutam para isso, sobretudo, na vida privada de seus adeptos.

Para Geertz (1989, p. 136), a religião é sociologicamente interessante não porque descreve o social, mas porque o modela, tal como o fazem o poder político, a riqueza, a obrigação jurídica, a afeição pessoal e um sentido de beleza. Esta modelagem pode ser relacionada ao conceito de práticas disciplinares, conforme defende Chagas (2009, p. 156), que o toma de empréstimo a Talal Asad. Para ela, estas práticas, quando aplicadas pelas tradições religiosas, são capazes de “construir, moldar e dirigir as condutas dos seus adeptos através de mecanismos (regras e punições) que induzem o seu ‘estar no mundo’”. Ou seja, formatam as disposições espirituais, morais e físicas

dos crentes, permitindo a construção de um *habitus* religioso a partir da internalização dos valores religiosos normativos.

Com grande frequência, atos íntimos e banais são repensados e “pesados” em termos de consciência, o que torna a perspectiva religiosa (aqui compreendida como um modo de ver, de “discernir”, de “apreender”, sendo uma forma particular de olhar a vida e de construir o mundo) socialmente tão poderosa. O maior impacto dela, da perspectiva religiosa, é sobre a maneira pela qual são encarados os acontecimentos do dia a dia, já que, mostrando uma solidariedade entre essa experiência cotidiana e a religião, uma ajudando a modelar a outra, vai além das realidades da vida cotidiana em direção a outras mais amplas.

Ainda de acordo com Geertz (idem, p. 148-9), por mais que seu papel difira, em outras épocas, para diferentes indivíduos e em diferentes culturas, a religião, “fundindo o *ethos* e a visão de mundo”, dá ao conjunto de valores sociais aquilo que eles talvez mais precisam para serem coercivos: uma aparência de objetividade. Como numa passagem retirada de Santayana (*apud* Geertz, idem, p. 101)

cada religião viva e saudável tem uma idiosincrasia marcante. Seu poder consiste em sua mensagem especial e surpreendente e na direção que essa revelação dá à vida. As perspectivas que ela abre e os mistérios que propõe criam um novo mundo em que viver; e um novo mundo em que viver – quer esperemos ou não usufruí-lo totalmente – é justamente o que desejamos ao adotarmos uma religião.

A compreensão de uma religião etnificada como a que venho debatendo, na sua dimensão grupal, parte da evidência de que é nas igrejas que os imigrantes criam laços de amizade e de colaboração, cujo papel é fundamental para a satisfação de necessidades e para a resolução de problemas. Esses laços de amizade e de colaboração também podem ser consolidados no universo religioso mais amplo, pois devemos considerar que vários chineses que frequentam as igrejas também o fazem, secretamente, em algum templo budista por não terem se convertido ao cristianismo.

Isso atesta, penso, que a pluralidade religiosa não está dissociada do fenômeno da imigração e dos fluxos migratórios, já que, no âmbito do Rio de Janeiro, esta ocorrência também pode ser encontrada entre os coreanos (Valim, 2007, p. 16-7). A partir desta constatação do duplo investimento religioso, este autor alarga a ideia de

religiosidade, já que a conversão - “qualquer conversão”⁷⁷ -, entendida como mudança de pertença ou paradigma religioso, nasce da crise da estrutura de plausibilidade da própria religião e do encontro com outra - não significa necessariamente o abandono de práticas como o culto familiar aos antepassados e a meditação nos moldes budistas, mas o compartilhamento de um espaço e de uma experiência híbrida, constituída dos saberes da cultura tradicional com as novas vivências e práticas da igreja cristã etnicizada.

Como uma conclusão alvissareira, discordo de uma sentença de Marinucci, autor citado acima. Com base nos dados de campo, não penso que o que identifica o “crente”, como ele diz (idem, p. 30), enquanto pertencente de um determinado grupo religioso, é o fato de “*continuar dinamicamente fiel à sua tradição na interação constante e inovadora com a alteridade religiosa*” (itálicos meus). Está claro que há um duplo vínculo (double bind) praticado por alguns agentes, que não invalida, repito, contrariando a sentença de Marinucci, a crença no cristianismo tal como desenvolvido nas igrejas acessadas. Estou mais para Geertz (idem, p. 110), que insiste no fato plenamente real de que “ser devoto não é estar praticando algum ato [exclusivo] de devoção, mas ser capaz de praticá-lo” – até porque, ainda segundo Geertz (idem, p. 141), é muito variável o “hiato entre o que a religião recomenda e o que as pessoas fazem realmente culturalmente...”

As igrejas, como associações religiosas, têm também a função de apoiar social, cultural e juridicamente os cidadãos, sendo isto sua dimensão integradora. Regra geral, o religioso satisfaz igualmente necessidades sociais, sendo essa a função moral do seu fenômeno: a de firmar os costumes em alicerces que, aos olhos dos interessados, fujam ao arbitrário.

Para esses migrantes, transpostos para outra parte do mundo, a religião geralmente faz o lugar de destino mais parecido com o de origem, como tive a oportunidade de enfatizar no capítulo 4, desempenhando, desta forma, um papel importante para expressar a continuidade e a mudança. Os símbolos religiosos, ao estabelecerem disposições e motivações duradouras, conduzem a uma compreensão do mundo e, conseqüentemente, a uma aceitação das realidades, que incluem sentimentos e emoções diversos.

Como parte do processo, a religião também é transformada: migrações ajudam a formar e a reformatar religiões e levam credos religiosos para outros lugares.

⁷⁷ De acordo com Marinucci (2007, p. 28).

A igreja chinesa não está aqui para se diferenciar das outras. Ela está aqui para confortar os que não entendem a língua latina, a língua portuguesa. Então, é um lugar de refúgio para [os imigrantes] seguirem sua fé, no país de destino. Mas, por questão de não entender a língua latina – portuguesa –, [eles] procuram alguma outra língua que possa[m] entender. (Luciano)

A associação religiosa, compreendida no sentido espiritual (a comunhão de fé), os valores religiosos, por serem menos permeáveis à mudança, regem o restabelecimento de normas e práticas tradicionais (restabelece, por exemplo, a ideia de hierarquia etária ou das gerações dentro e fora do âmbito familiar).

Não se trata, para os imigrantes, de uma volta para trás, mas de uma conduta que lhes permite adaptar-se a seu novo universo. Nesse processo, a educação, a organização do *habitat* (Coulon, 1995, p. 36, itálico no original) por nacionalidades (no plural, pois estou aqui considerando Taiwan como um país autônomo) e a ajuda mútua entre os imigrados, têm um papel decisivo. Se a religião não fornece todas as explicações, ela garante que tudo é, mais cedo ou mais tarde, explicável e que há princípios que podem orientar a vida.

Apesar do termo “associação” aparecer oportunamente linhas acima, não tenho certeza sobre se os sentidos “descobertos” por Osgood em sua pesquisa empírica em Hong Kong podem ser afirmados no contexto da pesquisa. Este autor defende que muitos chineses se associam às igrejas cristãs motivados por ganhos materiais. “Eles admitem isso para si mesmos e as igrejas oficiais o confirmam”, diz ele (1975, p. 1140).

É certo que ele pesquisou as igrejas oficiais, que, como vimos, impõem uma lógica de pertencimento divergente da que vigora nas “igrejas subterrâneas” (cf. capítulo 2, na passagem sobre a informante chinesa entrevistada por David Aikman). Segundo Osgood, essa realidade é tão gritante que tais cristãos são alcunhados “cristãos de arroz”, significando que suas motivações são tão religiosas quanto o apreço pelos bens nativos.

Prefiro ficar com a opinião do sinólogo francês Claude Larré (1979, p. 704), para quem a assertiva de que os chineses têm uma religiosidade colocada a serviço de interesses materiais, “pervertendo completamente o espírito religioso”, pinta um quadro “pouco lisonjeiro que já se acha um tanto ultrapassado”.

O que estou afirmando é que assim como numa pesquisa empírica Osgood constatou uma forma desvirtuada de praticar e experimentar a religião cristã, penso que há uma maneira cristã de ser chinês, mesmo que de resto se seja confuciano, taoísta,

budista, pois a evangelização não exclui totalmente, pelo menos em certos casos, o problema de uma dupla pertença religiosa.

É como ocorre, muito rasteiramente comparando, na interface entre o catolicismo e as religiões afro-brasileiras no território nacional, em que o duplo pertencimento é comum e, por assim dizer, tolerado em grande medida pela igreja católica.

No caso em questão, embora a dupla pertença pareça ocorrer com razoável frequência (especialmente os imigrantes mais velhos e convertidos já na fase adulta da vida), o discurso dos líderes religiosos das igrejas é radical na direção da fidelidade espiritual exclusiva aos cânones da crença, porém concretamente os sujeitos que têm esse duplo pertencimento não são “colocados contra a parede” para fazer a opção.

Últimas palavras...

A presença estrangeira tem uma função pedagógica de esclarecimento para a sociedade de chegada. Quando nos deparamos com esta presença, elaboramos a existência do Outro a partir de nossa cultura, visão de mundo, história e da projeção para o futuro.

Num desde sempre clássico texto, *O estrangeiro*, Georg Simmel adiantava, entre o final do século XIX e o início do século passado, o impacto causado por este ente. Dizia ele (1983, p. 183), que a distância significa “que ele, que está próximo, está distante” e que a condição de estrangeiro quer dizer “que ele, que também está distante, na verdade está próximo”. Os chineses pesquisados não estão tão distantes concretamente, mas ainda o estão sociologicamente. Afinal, não dá para afirmar, hoje em dia, desconhecimento sobre esta presença em nossas paisagens urbanas!

Não havendo, como afirmei algumas vezes, uma *chinatown* no Rio de Janeiro, a distribuição residencial dos chineses está mais de acordo com a classe social da família em particular do que com o “caráter” chinês propriamente dito. Quanto às igrejas e a vida religiosa que nela tem lugar, o culto, como dispositivo ritual e simbólico que reúne, diversa mas regularmente, atores que estabelecem com ele relações de formas variadas, apresenta-se como um acontecimento de fácil observação.

Além da descrição que realizei no capítulo 1, literalmente à guisa de apresentação, não mais falei do culto entre os chineses. E não o fiz simplesmente porque ele em nada difere de todos os outros de que tenho conhecimento. Aliás, difere, sim, das

igrejas da tendência denominada neopentecostal, uma vez que os cultos das igrejas etnificadas são, como se diria no popular, “bem comportadas”: não há demonstrações espetacularizadas de fé, de auto-flagelação, de possessão, de “descarrego” etc.

Em todas as igrejas, como já se era de esperar, constata-se a disposição espacial quadrada ou retangular, os lugares fixos, as oposições contrastantes entre o posicionamento dos mais velhos e a dos mais jovens (com, obviamente, inúmeras exceções). Unidirecionais, o que talvez corresponda à própria simplicidade que caracteriza a oposição entre o bem e o mal, os cultos evangélicos se baseiam quase que exclusivamente no uso da palavra.

Nelas, nas igrejas, mais amplamente, e no culto, mais especificamente, tem lugar uma comunidade maior, de fé, e de uma ética comum de vida em oposição à comunidade de sangue (por vezes mesmo, em grande extensão, em oposição à família).

Diferença a ser levantada, que, ademais, consta no cerne desta discussão, já tendo, por isso, sido enfatizado, é que na “igreja cantonesa” parecia vigorar um “recrutamento”, no sentido de seleção, do tipo que Marjorie Topley (1967, p. 57) propôs, isto é, baseado usualmente em duas ou mais dos quatro princípios, que eram a origem territorial, o dialeto falado, o sobrenome (indicativos de descendência rastreável ou putativa de um ancestral patrilinear comum) e a ocupação, havendo, também, a especialização regional na ocupação.

A menção à “igreja cantonesa” foi um gancho para as últimas palavras desta Conclusão. É natural que a motivação básica, como mencionei no início deste trabalho, era discutir, de alguma forma, a “cultura chinesa”. Mesmo concordando com o argumento de que não há tal coisa – assim, no singular – também apurei não existir uma China, ou seja, um território compacto, com um único e factual sistema, sem dissensões nem rupturas.

Para tanto, concordo com Zhang (2001, p. 48), quando ele reforça estes dados sobre a cultura e o território, nos lembrando, no segundo caso, que existem, isso sim, “regiões subgeográficas” com profundas diferenciações internas que impedem ser esta cultura tratada como um “sistema estático e homogêneo”.

Por esse motivo, os imigrantes chineses, apesar de compartilharem alguns traços culturais (o uso do mandarim também pelos cantoneses, as comemorações das festas cívicas do continente mesmo quando se é natural de Taiwan etc.) e serem, por isso, tratados como um único e mesmo grupo no cotidiano, ostentam estoques culturais e linguísticos diferenciados e trazem consigo receios e memórias históricas diferentes.

Segundo Wijaya (2002, p. 187), essa é a razão por que os diferentes sentidos imaginados para definir a palavra “comunidade” só nos fazem chegar à conclusão de que estes sentidos se referem ao fator dos relacionamentos pessoais, que surge como, de fato, essencial. Escolhi essa afirmação deste autor por uma razão específica. Ele faz, na sequência, um comentário que não estou seguro de dizer se aplicar aos espaços investigados. Diz ele que “no contexto do protestantismo, com sua ênfase na individualidade, a ideia de comunidade tem sido de fato abstraída da vida diária e se tornado incognoscível, invisível e então puramente um conceito de fato.”

Realmente, em algumas pregações (como a do presbítero da Vida em Abundância num determinado “culto jovem” onde incentiva os presentes a se prepararem para ocupar postos de comando e destaque: menciona “ministro”, “juiz”, “delegado”), os chamamentos ao sucesso material pela via do trabalho e, conseqüentemente, da realização profissional não eram exatamente raros, mas, acredito que isso não autoriza tachar este tipo de protestantismo de individualista, uma vez que, por trás destas exortações às formas de sucesso, o que se exercitava efetivamente era a colaboração e a coletividade para dentro e para fora das congregações.

Outra conclusão que espero ter tornado clara é o fato de haver uma modulação entre a importância do elemento étnico, que chamei de identidade étnica, e a prevalência do religioso, que designei mais especificamente de identificação espiritual. Aqui devo dizer que fiz uma leitura distinta de um cenário semelhante ao trabalhado por Valim. Diz ele (2007, p. 28) que “[a] homogeneidade [fenotípica e religiosa] se passava com vigor pela identidade étnica e não pela identidade religiosa, pois esta era tipicamente plural”. Meu argumento, que não é o extremo oposto, tem, entretanto, uma linha mais relativista de interpretação: num contexto de predominância de jovens, com é o das igrejas Vida em Abundância e Pão da Vida, a etnicidade apresenta um sinal mais fraco, sendo subsumida pela maior ou mais intensa identificação religiosa/espiritual; num cenário onde há, senão mais velhos, pessoas (imigrantes) há menos tempo no Brasil, a identidade étnica, com sua gestão da sociabilidade, comensalidade e do “estar junto”, prepondera.

Assim, voltando, de forma relativizada, a Wijaya (idem, p. 88), digno de nota que num desenvolvimento mais tardio, as congregações chinesas tendam a basear seu conceito de unidade menos na etnicidade e mais na tradição teológica, adotando, ao mesmo tempo, certos elementos das/para as religiões tradicionais das comunidades de acolhida e a invenção de novos que refletem sua experiência como imigrantes. Com

isso, uma ocorrência essencial é a recriação dos laços de parentesco na irmandade religiosa, estabelecendo-se, a partir dela, as relações de cooperação e obrigatoriedade.

Tentei elaborar, nesta tese, uma discussão sobre imigrantes chineses e seus descendentes frequentadores de igrejas evangélicas no Rio de Janeiro. De distintas faixas etárias e processos migratórios, o texto discutiu questões que abarcaram desde os aspectos históricos e globais aos aspectos localizados, posto que assentados nas realidades das instituições e dos agentes que as compunham.

Com o foco nos elementos que configuram a sociabilidade, a organização comunitária, a etnicidade e a existência de formas de hierarquia inter-igrejas, através das incursões etnográficas, com suas limitações e particularidades, pus em relevo as interações de indivíduos e grupos, notadamente entre os sujeitos provenientes das províncias e cidades continentais da China e das regiões sobre as quais incide uma inevitável polêmica quanto ao pertencimento ou não ao subcontinente.

Resultam desse trabalho, dentre outras contribuições, as conclusões que indicam, por um lado, serem peculiares os significados de que se reveste a noção de comunidade entre os diferentes coletivos de chineses migrantes, especialmente no tocante às suas particulares proveniências geográficas e mecanismos de interação com a sociedade abrangente e, por outro, indicam a modulação e negociação entre as noções e ocorrências empíricas de identidade étnica e identificação religiosa, ambas sendo validadas pelo contexto em que se movem os sujeitos, pelo seu enraizamento local ou ancestral e ideológico e pelo investimento na tradição e/ou na mudança.

Como em todo trabalho antropológico, as parcialidades e insuficiências analítico-interpretativas advém das escolhas teórico-conceituais e metodológicas que, consciente ou inconscientemente, foram trilhadas, retirando, daí, senão pontos fortes, ao menos persistentes tentativas de acertar, colaborando para o avanço da ciência social e antropológica.

Referências bibliográficas

- AIKMAN, David. *Jesus in Beijing: how Christianity is transforming China and changing the global balance of power*, Washington, DC: Regnery Publishing, 2003.
- ALVES, Rubem. *O que é religião*, SP: Abril Cultural/Brasiliense, 1984.
- ANDERSON, Benedict. *Comunidades imaginadas*, São Paulo: Cia. das Letras, 2008.
- ARRIGHI, Giovanni e SILVER, Beverly J. “As hegemônias ocidentais em perspectiva histórica mundial”. In: *Caos e governabilidade no moderno sistema mundial*, RJ: EDUFRRJ, 2001.
- ASSIS, Gláucia de Oliveira. “Emigrantes brasileiros para os EUA e a (re)construção da identidade étnica”. In: TORRES, Sonia (org.). *Raízes e rumos*, RJ: 7 Letras, 2001.
- BARROS, Liza Dumovich. “O que importa é a intenção: a reconfiguração do ‘self religioso’ na conversão de mulheres ao Islã na Mesquita da Luz”. In: *Rever*, ano 13, nº 1, jan.jul. 2013.
- BARTH, Fredrik. “Etnicidade e o conceito de cultura”. In: *Antropolítica*, nº. 19, Niterói: 2005.
- BAOYU, Zhang. “As perspectivas do desenvolvimento das relações sino-brasileiras”. *Tempo Brasileiro*, Dossiê Relações Brasil-China: impasses e perspectivas, nº 137, RJ: abril-junho.1999.
- BILAC, Elisabete Dória. “Gênero, família e migrações internacionais”. In: PATARRA, Neide Lopes. *Emigração e imigração internacionais no Brasil contemporâneo*, v. 1, Campinas: FNUAP, 1995.
- BOURDIEU, Pierre. “Prefácio: Um analista do inconsciente”. In: SAYAD, Abdelmalek. *A imigração, ou os paradoxos da alteridade*, SP: EDUSP, 1998.
- BRITO, Fausto. “Ensaio sobre as Migrações Internacionais no Desenvolvimento do Capitalismo.” *Revista Brasileira de Estudos da População*, v. 12, SP: jan./fev., 1996.
- BROWN, Melissa. “On becoming Chinese”. *Negotiating ethnicities in China and Taiwan*, Berkeley: University of Califórnia, 1996.
- BUENO, André. “A fé que move a China”. In: <http://super.abril.com.br/religiao/fe-move-china-447673.shtml>. Acessado em 13/02/2011.
- CARLETTI, Anna. *Diplomacia e religião: encontros e desencontros nas relações entre a Santa Sé e a República Popular da China de 1949 a 2005*, Brasília: FUNAG, 2008.
- _____. “Os Vicentinos em Pequim: uma experiência missionária na China (1699-1951).” In: *Ciências & Letras*, Porto Alegre, nº. 48, jul.dez. 2010. Disponível em <http://seer1.fapa.com.br/index.php/arquivos>. Acessado em 14/08/2013.
- CARVALHO, João Gilberto da Silva. “Mirem-se no exemplo daquelas mulheres... chinesas! (Representações sociais, alteridade e Gênero)”. In: *5º Prêmio Construindo a Igualdade de Gênero – Redações, artigos científicos e projetos pedagógicos vencedores – 2010*, Brasília: Presidência da República, Secretaria de Políticas para as Mulheres, 2010a.
- _____. *Modernidade, Identidade e Representações Sociais: Chineses no Brasil do Século XIX*. Tese (Doutorado em Psicologia), RJ, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2010b.
- CASTILHO, Marilena dos Santos Ferreira de. “O discurso sobre a imigração chinesa para o Brasil”. In: SOUSA, Adriana Amaro; SPOSITO, Elizeu Savério;

- BOMTEMPO, Denise Cristina (orgs.). *Geografia e migração: movimentos, territórios e territorialidades*, SP: Expressão Popular, 2010.
- CHAGAS, Gisele Fonseca. “Identidades religiosas e fronteiras étnicas: um estudo do ritual da oração na comunidade muçulmana do Rio de Janeiro”. In: *Religião e Sociedade*, vol. 2, nº 29, Rio de Janeiro, 2009.
- CHANG-SHENG, Shu. “Chineses no Rio de Janeiro”. www.leiturasdahistoria.uol.com.br/ESLH/Edicoes/17/artigo125466-5.asp. Acesso em 03/05/2011.
- CHARBONNIER, Jean. “O cristianismo chinês fora da China”. In: CHING, Julia *et al.* *China e cristianismo*, Petrópolis: Vozes, 1979.
- CHEN, Miao Shen. *Cultura e educação dos imigrantes chineses na cidade de Cascavel: dois mundos, um mesmo objetivo*. Monografia (Especialização em História da Educação Brasileira), Cascavel: Universidade Estadual do Oeste do Paraná, 2010.
- CHUN, Allen. “Ethnicity in the politics of unreal”. *Taiwan in Comparative Perspective*, v. 1, Londres, nov. 2007.
- CLIFFORD, James. “Diasporas”. In: *Cultural Anthropology*, v. 9, n. 3, 1994.
- COHEN, Abner. “The Lesson of Ethnicity”. In: COHEN, Abner (ed.). *Urban Ethnicity*, Londres: Tavistock, 1974.
- COHEN, Anthony. *The symbolic construction of community*, London: Routledge, 1992.
- CONFERÊNCIA CHINA. Palácio Itamaraty, RJ: FUNAG, 17 e 18 de abril de 2008.
- COULON, Alain. “A imigração e as relações étnicas”. *A Escola de Chicago*, Campinas: Papyrus, 1995.
- CUNHA, Neiva Vieira da e MELLO, Pedro Paulo Thiago de. “Saara: reinventando etnicidades e ambiências urbanas num mercado popular carioca”. <http://lemetro5.blogspot.com>, 27/08/2005. Acessado em 22/07/2006.
- DECOL, René Daniel. “Judeus no Brasil: explorando os dados censitários”. In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 16, nº 46, Junho/2001.
- DELAGE, Paulo Audebert. *Igreja Evangélica Árabe de São Paulo: inserção, estruturação e expansão na adversidade-diversidade sociocultural da cidade de São Paulo – um estudo de caso*. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião), SP: Universidade Presbiteriana Mackenzie, 2009.
- DEZEM, Rogério. *Matizes do “Amarelo”: a gênese dos discursos sobre os orientais no Brasil (1878-1908)*, SP: Associação Editorial Humanitas, 2005.
- www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/censo2010/caracteristicas_religiao_deficiencia/default_caracteristicas_religiao_deficiencia.shtm. Acessado em 26/06/2013.
- DORÉ, Andréa. “Os Macaenses no Brasil - o cerco se mantém”. *Lusotopie 2000*, abril 2005.
- ELIAS, Maria José. “Introdução ao estudo da imigração chinesa”. *Anais do Museu Paulista*, tomo XXIV. São Paulo: EDUSP, 1970.
- ELIAS, Norbert e SCOTSON, John. *Os estabelecidos e os outsiders*, RJ: Zahar, 2000.
- ERIKSEN, Thomas. “Minorities and the state”. *Ethnicity and Nationalism. Anthropological Perspectives*, Londres: Pluto Press, 1993.
- EVANS-PRITCHARD, E.E. *Os nuer*, SP: Perspectiva, 1978.
- FARACO, Carlos Alberto. “Autor e Autoria”. In: BRAIT, Beth. *Bakhtin. Conceitos-chave*, RJ: Contexto, 2005.
- FERNANDES, Rubem César. “Os evangélicos em casa, na Igreja e na política”. *Religião e Sociedade*, v. 17, nº. 1-2, RJ: ISER, 1994.
- FERREIRA, Francirosy Campos Barbosa. “A teatralização do sagrado islâmico: a palavra, a voz e o gesto”. *Religião e Sociedade*, vol. 1, nº 29, Rio de Janeiro, 2009.

- FERREIRA, Fernando Dandoro Castilho. *A inserção do kung fu no Brasil na perspectiva dos mestres pioneiros*. Dissertação (Programa de Pós-Graduação em Educação Física), Curitiba: Universidade Federal do Paraná, 2012.
- FIESP. *Contribuição da Federação das Indústrias do Estado de São Paulo sobre os impactos do comércio bilateral entre o Brasil e a República Popular da China*, maio de 2004. Acessado em 29/06/2007.
- FREITAS, Sônia Maria de. “Brasil. Desde Hong Kong a São Paulo”. In: HU-DEHART, Evelyn (org.). *Cuando oriente llegó a América*, Washington: Banco Interamericano de Desarrollo, 2005.
- FREYRE, Gilberto. “O Oriente e o Ocidente”. *Sobrados e mucambos*, 12ª ed., RJ: Record, 2000.
- FRIGERIO, Alejandro. “Reafricanização em diásporas religiosas secundárias: a construção de uma religião mundial”. *Religião e sociedade*, v. 25, nº 2, RJ: ISER, 2005.
- GEERTZ, Clifford. *Interpretação das culturas*, RJ: LTC, 1989.
- _____. “O beliscão do destino: a religião como experiência, sentido, identidade e poder”. *Nova luz sobre a antropologia*, RJ: Jorge Zahar, 2001.
- _____. “ ‘Internal conversion’ in contemporary Bali”. *Interpretation of cultures*, New York: Basic Books, 1973.
- GEFFRÉ, Claude. “Perspectivas de uma teologia em face da China atual”. In: CHING, Julia et al. *China e cristianismo*, Petrópolis: Vozes, 1979.
- Georg Simmel. MORAES FILHO, Evaristo de (org.), SP: Ática, 1983 (Coleção Grandes Cientistas Sociais).
- GOMES, Laura Graziela. “Comércio étnico em Belleville: memória, hospitalidade e conveniência”. *Estudos Históricos*, nº 29, RJ: FGV, 2002.
- GRANET, Marcel. “Le sentiment religieux dans la Chine moderne”. *La religion des Chinois*, Paris: Imago, 1989.
- _____. *O pensamento chinês*, RJ: Contraponto, 1997.
- GUEDES, Paulo. “As novas invasões bárbaras”. *Época*, edição 420, São Paulo: Editora Globo, 03/06/2006, p. 21.
- HAESBAERT, Rogério (org.). “Rússia e China: entre os territórios étnico-nacionais e as redes de globalização”. *Globalização e fragmentação no mundo contemporâneo*, Niterói: EDUFF, 2001.
- HAHN, Carl Joseph. “O desenvolvimento do culto nas igrejas”. *História do culto protestante no Brasil*, SP: Associação dos Seminários Teológicos Evangélicos, 1989.
- HALL, Stuart. “A questão multicultural”. *Da diáspora. Identidades e Mediações Culturais*, Belo Horizonte: EdUFMG, 2003.
- HALL, Stuart. “Quem precisa identidade?”. In: SILVA, Tomaz Tadeu da. (org.). *Identidade e diferença – a perspectiva dos estudos culturais*, 3ª ed., Petrópolis: Vozes, 2004.
- HILLY, Marie-Antoinette. “As migrações contemporâneas: dos Estados e dos homens”. Seminário Cultura e Intolerância, SESC Vila Mariana, São Paulo, novembro de 2003.
- <http://www1.folha.uol.com.br/fsp/especial/china/pag10a.htm>. Acessado em 12/08/2007.
- HUI, Juan Hung. “La inmigración china em Peru, Brasil y resto de Sudamérica”. *Chinos en América*, Madrid: Editorial Mapfre, 1992.
- HUNTINGTON, Samuel P. *O choque de civilizações e a recomposição da Ordem Mundial*, RJ: Objetiva, 1997.

- IANNI, Octavio. “A situação social do polonês em Curitiba”. *Sociologia*, v. 32, nº 4, 1961.
- JACQUES, Martin. *When China rules the world: the end of the Western World and the birth of a New Global Order*, UK: Penguin, 2012.
- JARDIM, Denise Fagundes. “Os imigrantes palestinos na América Latina”. *Estudos Avançados*, v. 20, nº 57, Dossiê Migrações. São Paulo: USP, maio/agosto, 2006.
- JYE, Chen Tsung; SHYU, David Jye Yuan; MENEZES Jr., Antonio José Bezerra de. “Os imigrantes chineses no Brasil e a sua língua”. *Synergies Brésil*, nº 7, 2009.
- KAO, João Baptista Se-Tien (frade Dr.). “A Família”. *A filosofia social e política do confucionismo*, RJ: A Editora, 1952.
- KENNEDY, Paul. *Ascensão e queda das grandes potências*, RJ: Campus, 1989.
- KEYES, Charles. “Towards a new formulation of the concept of ethnic group”. *Ethnicity*, 3 (3), 1976.
- KILANI, Mondher. “Distance et connaissance. L’invention de la culture dans le discours anthropologique”. *L’invention de l’autre. Essais sur le discours anthropologique*, Paris: Editions Payot, 1995.
- LAMOUNIER, Maria Lúcia. “Entre a Escravidão e o Trabalho Livre. Escravos e Imigrantes nas Obras de Construção das Ferrovias no Brasil no Século XIX”. *Revista Economia*, v.9, nº 4, Brasília, dez. 2008.
- LAPLANTINE, François. “A etnografia enquanto atividade linguística: a escrita”. *A descrição etnográfica*, SP: Terceira Margem, 2004.
- LARRÉ, Claude. “O sentido da transcendência no pensamento chinês”. In: CHING, J. *et al. China e cristianismo*, Petrópolis: Vozes, 1979.
- LEITE, José Roberto Teixeira. *A China no Brasil: influências, marcas, ecos e sobrevivência chinesas na sociedade e na arte brasileiras*, Campinas: EdUnicamp, 1999.
- LESSER, Jeffrey. “Asians in South America”. In: LEVINSON, David (ed.). *Encyclopedia of world cultures*, vol. 7 (South America), Nova York: G.K. Hall & Co., 1994.
- _____. *A negociação da identidade nacional: imigrantes, minorias e a luta pela etnicidade no Brasil*, SP: Unesp, 2001.
- LEYS, Simon. *Ensaio sobre a China*, Lisboa: Livros Cotovia, 2005.
- LIMA, César Rocha. *Igreja Evangélica Árabe de São Paulo: etnicidade e sincretismo cultural*. Monografia (graduação em Ciências Sociais - EAD), Santo André: UMESP, 2011.
- LING, Chiou Ruey. *Diáspora e velhice dos imigrantes hakka: a memória da alma*. Tese (Doutorado em Ciências Sociais), São Paulo: Pontifícia Universidade Católica, 2007.
- MACAGNO, Lorenzo. “Os ‘Chineses’ da Beira, Moçambique. Itinerários de uma dispersão”. In: DIAS, Juliana Braz e LOBO, Andréa de Souza (orgs.). *África em Movimento*, Brasília: ABA Publicações, 2012.
- MACHADO, Rosana Pinheiro. “A ética confucionista e o espírito do capitalismo: narrativas sobre moral, harmonia e poupança na condenação do consumo conspícuo entre chineses ultramar”. *Horizontes Antropológicos*, v.13, nº 28, Porto Alegre: jul./dez. 2007.
- _____. “Uma ou duas Chinas? A ‘questão de Taiwan’ sob o ponto de vista de uma comunidade chinesa ultramar (Ciudad del Este, Paraguai)”. *Civitas*, Revista de Ciências Sociais, v. 10, nº. 3, set./dez. 2010.
- _____. *Made in China, informalidade, pirataria e redes sociais na rota China-Paraguai-Brasil*, SP: Hucitec/ANPOCS, 2011.

- MACINNIS, Donald. “As igrejas da nova China”. In: CHING, Julia *et al.* *China e cristianismo*, Petrópolis: Vozes, 1979.
- MAGNANI, José Guilherme Cantor. “De perto e de longe: notas para uma etnografia urbana”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 7, nº 49, junho/2002.
- MALINOWSKI, Bronislaw. *Um diário no sentido estrito do termo*. RJ: Record, 1997.
- MARINUCCI, Roberto. “Identidade e alteridade religiosa na experiência migratória”. *Travessia, revista do migrante*, ano XX, nº 57, jan./abr. 2007.
- MARTES, Ana Cristina Braga; FLEISCHER, Soraya. *Fronteiras cruzadas - etnicidade, gênero e redes sociais*, SP: Paz e Terra, 2003.
- MARTINS, Jayme. “Na China da Era Deng, não importa a cor do gato...”. *China em estudo*, nº 6, SP: Humanitas, 2004.
- _____. “A Igreja Católica na China”. In: <http://www.ccibc.com.br>. Acessado em 03/06/2008.
- MATHEWS, Gordon. “O que no mundo é ser chinês?”. *Cultura global e identidade individual*, Bauru: EDUSC, 2002.
- MAUSS, Marcel. “O Ofício de etnógrafo, método sociológico”. In: OLIVEIRA, Roberto Cardoso (org.). *Mauss*, SP: Ática, 1979.
- MENESES, Antônio Lacerda de. “A presença chinesa em Iguassú – século XIX”. www.sobretudo.org.br. Acesso em 26/05/2008.
- MINGDE, Li. “As relações sino-brasileiras: passado, presente e futuro”. In: FUJITA, Edmundo S. (org.). *Seminário Internacional O Brasil e a Ásia no século XXI: ao encontro de novos horizontes*, Brasília: IPRI, 2003.
- MIRANDA, Adelina. “Les Chinois dans la région de Naples. Altérites et identités dans une économie locale en mutation”. In: PERALDI, Michel (dir.). *La fin de norias? Réseaux migrants dans les économies en Méditerranée*, Paris: Maisonneuve & Larose, 2002.
- MITCHELL, JAMES Clyde. “Perceptions of ethnicity and ethnic behavior: an empirical exploration”. In: COHEN, Abner. (ed.). *Urban Ethnicity*, Londres: Tavistock, 1974.
- MONTENEGRO, Silvia. “Discursos e contradiscursos: o olhar da mídia sobre o Islã no Brasil”. *Mana*, vol. 1, nº 8, Rio de Janeiro, 2002.
- MONTERO, Paula. “Religiões e dilemas da sociedade brasileira”. In: MICELI, Sérgio (org.). *O que ler na ciência social brasileira*, 2ª ed., SP: Sumaré/ANPOCS, 1999.
- MUNG, Emmanuel Ma. *La diaspora chinoise – géographie d'une migration*, Paris: Ophrys, 2000.
- NOVAES, Regina Reyes e MELLO, Cecília Campello. *Dossiê Jovens do Rio – circuitos, crenças e acessos*. Comunicações do ISER, nº 57, 1997.
- OLIVEIRA, Jayr Figueiredo de. “Gestão estratégica sem limites: o perfil empreendedor dos imigrantes chineses no Brasil”. *Anais do IV Simpósio de Excelência em Gestão e Tecnologia*, 2007. Ver http://www.aedb.br/anais-seget07/arquivos/ae/377_gestao_est.PDF. Acessado em 17/03/2008.
- OLIVEIRA, João Pacheco de. *A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no nordeste indígena*, RJ: Contra Capa, 1999.
- OLIVEIRA, Roberto Cardoso. “Os (des)caminhos da identidade”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 15, nº. 42, fevereiro/2000.
- _____. “Identidade catalã e ideologia étnica”. *Mana*, vol. 1 nº 1, out. 1995.
- ORTIZ, Renato. “Tradição, identidade, desterritorialização”. *O próximo e o distante*, SP: Brasiliense, 2000.

- OSGOOD, Cornelius. *The Chinese: a study of Hong Kong community*, v. 2, Arizona: University of Arizona Press, 1975.
- PARK, EunYung e SILVA, Silvania Maria Portela. “O papel das igrejas protestantes na formação das redes sociais da comunidade coreana no Brasil”. Disponível em: http://www.abep.nepo.unicamp.br/encontro2008/docspdf/ABEP2008_1318.pdf. Acessado em 12/01/2014.
- PATARRA, Neide Lopes, “Migrações internacionais: teorias, políticas e movimentos sociais”. *Estudos Avançados*, v. 20, nº 5, Dossiê Migrações. São Paulo: USP, maio/agosto, 2006.
- PEIRANO, Marisa. “A favor da etnografia”. *Anuário antropológico/92*, RJ: Tempo Brasileiro, 1994.
- PEREIRA, Gisela. “A invasão chinesa na Saara”. *JORNAL DO BRASIL*, caderno Cidade, 01/09/1996, p. 27.
- PEREIRA, João Baptista Borges. “Os imigrantes na construção histórica da pluralidade étnica brasileira”. *Revista USP*, nº 46, SP: jun.-jul. 2000.
- PETRONE, Maria Tereza Schorer. “Imigração”. In: FAUSTO, Boris (dir.). *História Geral da Civilização Brasileira*, Tomo III (O Brasil Republicano), 2º vol., 7ª ed, RJ: Bertrand Brasil, 2004.
- PORTO, L.A.N. “Chineses no Bananal”. *D.O. Leitura*, nº 120, vol. 10, SP: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, maio 1992.
- POSTON JR., Dudley L. and YU, Mei-Yu. “The distribution of the overseas Chinese in the contemporary world”. *International Migration Review*, v. 24, n. 3, Fall 1990.
- POUTIGNAT, Philippe e STREIF-FENART, Jocelyne. *Teorias da etnicidade*, SP: Unesp, 1997.
- PRADO, Geraldo Moreira; SANTOS, Rael Fiszon Eugênio dos. “Especiarias da China”. *Revista Nossa História*, ano 3, nº 36, outubro 2006.
- RABOSSI, Fernando. “Árabes e muçulmanos em Foz do Iguaçu e Ciudad del Este: notas para uma re-interpretação”. In: SEYFERTH, Giralda; PÓVOA, Helion; ZANINI, Maria Catarina Chitolina; SANTOS, Mirian de Oliveira. (Org.). *Mundos em Movimento: Ensaio sobre migrações*. Santa Maria: Editora da Universidade Federal de Santa Maria, 2007.
- RAISON, Jean-Pierre. *Região*, Enciclopédia Einaudi, Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1986.
- RAULIN, Anne. *L'Éthnique est quotidien – diasporas, marché et culture métropolitaine*, Paris: L'Harmattan, 2000.
- Realizado Congresso das Comunidades Chinesas no Brasil em Apoio à Lei Anti-Secessão. <http://riodejaneiro.china-consulate.org/pot/xxdt/t189648.htm>. Acessado em 19/11/2014.
- REN, Hai. “Taiwan and the impossibility of the Chinese”. In: BROWN, Melissa. *Negotiating ethnicities in China and Taiwan*, Berkeley: University of Califórnia, 1996.
- RENAUX, Maria Luiza e ALENCASTRO, Luiz Felipe de. “Caras e modos dos migrantes e imigrantes”. In: NOVAIS, Fernando (org.). *História da vida privada no Brasil*, vol. 2, SP: Cia. das Letras, 1997.
- ROBERTS, John A. G. *History of China*, New York: Palgrave MacMillan, 1999.
- SAID, Edward. *Orientalismo*, SP: Cia. das Letras, 2007.
- SANG, Ernesto René e MIGLIAVACCA, Eva Maria. “Amor e Devoção Filiais (Xiàoshùn) na Família Chinesa: Filiação na migração”. *Travessia*, dossiê Filhos da Migração, nº 59, set.-dez. 2007.

- SANJEK, Roger. "On ethnographic validity". SANJEK, Roger (org.). *Fieldnotes: the makings of anthropology*, Ithaca e London: Cornell University Press, 1990.
- SAYAD, Abdelmalek. *A imigração, ou os paradoxos da alteridade*, SP: EDUSP, 1998.
- SCHILLER, Nina Glick e FOURON, Georges. " 'Laços de sangue': os fundamentos raciais do Estado-Nação transnacional". In: FELDMAN-BIANCO, Bela e CAPINHA, Graça (orgs.). *Identidades*, SP: Hucitec, 2000.
- SEYFERTH, Giralda. "A singularidade germânica e o nacionalismo brasileiro". In: BASTOS, C.; ALMEIDA, M. do V. e BIANCO, B.F. (orgs.). *Trânsitos Coloniais*, Campinas: EdUNICAMP, 2007.
- _____. "Imigração e colonização alemã no Brasil: uma revisão da bibliografia. *BIB*, nº 25, RJ: Vértice/ANPOCS, 1988.
- SHI, Qin. *China*, Beijing: Editora Nova Estrela, 1996.
- SHOJI, Rafael. "Reinterpretação do budismo chinês e coreano no Brasil". *Revista de Estudos da Religião*, nº 3, 2004.
- SHYU, David Jye Yuan e JYE, Chen Tsung. "Integração cultural dos imigrantes chineses no Brasil". *Revista de Estudos Orientais*, n. 6, 2008.
- SILVA, Marcos de Araújo. *Guanxi nos trópicos: um estudo sobre a diáspora chinesa em Pernambuco*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social), Recife: Universidade Federal de Pernambuco, 2008.
- _____. e MEDEIROS, Bartolomeu Figueirôa de. "A *Mi Tuo Fo* – Práticas e rituais do Budismo Chinês em Pernambuco e seus sentidos terapêuticos". Comunicação oral apresentada na 26ª. *Reunião Brasileira de Antropologia*, Porto Seguro, 01 a 04 de junho, 2008.
- _____. "YE HÉ HUÁ SHÌ WO DE MÙ ZHE: religiosidade, genealogias transnacionais e memórias compartilhadas de deslocamento: o caso do protestantismo chinês em Recife". *Protestantismo em Revista*, vol. 17, Recife: Faculdades EST, set.-dez. de 2008b.
- SIMÕES, Soraya Silveira. *Vila Mimosa. Etnografia da cidade cenográfica da prostituição carioca*, Niterói: EDUFF, 2010.
- SIQUEIRA, Marcella Cassiano e PHINTENER, Marcelo de Jesus. "Aspectos psicossociais da (i)migração: uma síntese". *China em estudo*, nº 6, SP: Humanitas, 2004.
- SOWELL, Thomas. *Etnias da América*, RJ: Forense Universitária, 1988.
- SPENCE, Jonathan. *Em busca da China moderna*, SP: Cia. das Letras, 1995.
- TAYLOR, Charles. "O *self* no espaço moral". *As fontes do self: a construção da identidade moderna*, SP: Loyola, 1997.
- THEODORO, Janice e PASTORE, Fortunato. "A busca de harmonia e a ideia de revolução Tian Ming (Mandato Celestial)". *Tempo Brasileiro*, Dossiê Relações Brasil-China: impasses e perspectivas, nº 137, RJ: abril-junho.1999.
- TOPLEY, Marjorie. "The emergence and social function of Chinese religious associations in Singapore". In: FALLERS, Loyd. *Immigrants and associations*, Paris: Mouton, 1967.
- TRINDADE, Maria Beatriz Rocha. *Sociologia das migrações*, Lisboa: Universidade Aberta, 1996.
- TROLLIET, Pierre. *La diaspora chinoise*, 3ª ed., Paris: PUF, 2000.
- TRUZZI, Oswaldo. "Etnias em convívio: o bairro do Bom Retiro em São Paulo". *Estudos Históricos*, nº 28, RJ: FGV, 2001.
- VAINER, Carlos Bernardo. "Estado e imigração no Brasil: da imigração à emigração". In: PATARRA, Neide Lopes (org.). *Emigração e imigração internacionais no Brasil contemporâneo*, v. 1, Campinas: FNUAP, 1995.

- VALE, Vanda Arantes do. *Pintura brasileira do século XIX. Museu Mariano Procópio*, Juiz de Fora: Clio Edições Eletrônicas, 2002.
- VALIM, Hauley Silva. *Os coreanos no SAARA: religião, mercado e imigrações*. Monografia (Graduação em Ciências Sociais), RJ: Universidade Cândido Mendes, 2007.
- _____; VEIGA, Felipe Berocan; CUNHA, Neiva Vieira da. “O Saara Oriental: coreanos no Rio de Janeiro e as interfaces entre imigração, mercado e religião”. *Estudos Afro-Asiáticos*, v. 33, nº. 1-2-3, 2011.
- VÁRIOS AUTORES. “Imigrantes: o mito das fronteiras”. *CORREIO DA UNESCO*, ano 27, nº 1, RJ: FGV, jan.1999.
- VEJA, *China* – reportagem especial, ano 39, nº 31, ed. 1968. São Paulo: Editora Abril, 9 de agosto de 2006.
- VÉRAS, Daniel Bicudo. “A imigração chinesa em São Paulo: importante ponto de contato entre Brasil e China”. In: PAULINO, Luis Antonio e PIRES, Marcos Cordeiro (org.). *Nós e a China: o impacto da presença no Brasil e na América Latina*, SP: LCTE, 2009.
- _____. “Imigrantes chineses no Brasil: o caso de São Paulo”. *Revista Iberoamericana de Estudios de Asia Oriental*, nº 3, 2010.
- WIJAYA, Yahya. “The Chinese-Indonesians and religions”. *Business, family and religion – public theology in the context of the Chinese-Indonesian business community*, Bern: European Publishers, 2002.
- WEBER, Max. “Relações comunitárias étnicas”. *Economia e sociedade: fundamentos de sociologia compreensiva*, v. I, 3ª ed., Brasília: EDUnB, 1984.
- _____. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*, SP: Martin Claret, 2007.
- _____. *The religion of China*, New York/London: The Free Press/Macmillan Publishers, 1968.
- WILLAIME, Jea-Paul. *Sociologia das religiões*, SP: EDUNESP, 2012.
- WIRTH, Louis. “The problem of minority groups”. In: LINTON, Ralph (ed.). *The science of man in the world crisis*, Nova York: Columbia University Press, 1945.
- YANG, Alexander Chung Yuan. “Breve histórico do chá em alguns países do mundo.” *China em estudo*, nº 5, SP: Humanitas, 2002.
- _____. “O comércio dos ‘coolie’ ”. *Revista de História*, nº 112, 1977.
- YU-MING, Shaw. “A cultura chinesa na visão do ocidente”. In: CHING, Julia *et al.* *China e cristianismo*, Petrópolis: Vozes, 1979.
- ZHANG, Li. “Commercial culture, social networks, and migration passages”. *Strangers in the city: reconfigurations of space, power, and social networks within China’s floating population*, California: Stanford University Press, 2001.

ANEXOS

Anexo I

Exterior da Igreja Cristã Vida em Abundância (Engenho Novo)



Casa do pastor, pátio/espço de garagem e entrada da Igreja Cristã Vida em Abundância





Interior da igreja (durante e depois do culto)



Culto com pastor visitante. Lily, à esquerda, traduz para o mandarim.





Pastor Liu e sua esposa



Boletins, programas semanais e prestação de contas

Igreja Cristã Vida em Abundância

豐盛生命基督教會

BOLETIM SEMANAL 第 2274 號
2014 年 02 月 16 日

敬拜讚美 Louvor & Adoração	領唱
奉獻 Oferta	會眾
報告 Anúncios	主席
聖經 Leitura 路加 (Lc) 3:21-22	主席
証道 Mensagem 打開天窗的禱告 Oração que abre o céu	牧師
讚美 Louvor	會眾
祝禱 Bênção 請安 Cumprimentos	牧師

上帝是個靈，所以拜祂的，必須用心靈和誠實拜祂 (約翰 4:24)
Deus é Espírito, e importa que os que o adoram o adorem em espírito e em verdade. (João 4:24)

事奉人員 Serviço	本日 Serviço para Hoje	下主日 Próx. Domingo
講員 Pregador	劉特清 Pr.T.C. Liu	劉特清 Pr.T.C. Liu
主席 Dirigente	diacª Antônia Lucia	diacª Jacson Hwang
司獻 Oferta	diacª Antônia Lucia	diacª Jacson Hwang
招待 Introdutor	diacª Jacson Hwang	diacª Esther Chang
讀經 Leitura	劉莉莉 presb Lily Liu	張志偉 presb Chang
翻譯 Interprete	劉莉莉 presb Lily Liu	劉莉莉 presb Lily Liu
領唱 D de Louvor	青年團契 mocidade	青年團契 mocidade

駐堂牧師：劉特清 REV. ALEXANDER LIU
 地址：Rua Condessa Belmonte, 237, Eng. Novo, CEP 20710-280
 網址：www.iccrj.org.br 電話 / 傳真：(021) 2201-3228

☆ 消息 ☆ 通知 ☆ 報告 ☆ Noticias ☆ Avisos ☆ Anuncios

- 一、感謝為這大青年舉辦電影福音活動熱心努力的每一位弟兄姊妹，願你們的愛、被主紀念祝福。
- 二、今天禮拜後，將在牧師家舉行家庭禮拜，備有晚餐，歡迎各位留下參加家庭聚會，這是 神所喜悅的。
- 三、今年是見證耶穌主豐盛的一年，上週有恩惠姊妹，今天有新長老、下禮拜有紹華弟兄、三月 9 日有 Gisele 姊妹及 16 日有 Linalva 姊妹，但願弟兄姊妹再接再厲把更多感恩事蹟帶出來榮神益人。
- 四、您若願意把您與主同度活的生命與人分享，請與 Antônia Lucia 牧師報名、安排、透過您的見證不只榮耀神與 上帝，還能鼓勵弟兄姊妹的信心不為不為？
- 五、請為今年 Central 《三月 1-5 日》在 Araras 所要舉辦的靈修會禱告，求 神給我們一個更豐盛靈性的操練，這次主題：【靈修會禱告】請「您」趁早預備心來參加，現在就向蘇聯華牧師報名吧！每人 R\$:350.00 元，可分期付款、欲報從速、以免向隅。
- 六、我們需要大大的為巴西這國家禱告，因現在的治安越來越惡化，我們除了格外小心外，理應更熱心、虔誠、敬畏神，因為惟有 神的保守最為穩當、安全。「禍患必不臨到你，災害也必不接近你的帳棚。因祂要為你吩咐祂的使者，在你行的一切道路上保護你。」(詩篇 91:10-11)
- 七、請不要恥為教會復興禱告！也將您所需的一切陳明在主前，更別忘了為弟兄、姊妹代禱，但願祂們開闢成為禱告的勇士，來與撒旦、魔鬼爭戰。
- 八、教會經常費一月份業已結算完畢，請詳閱、關心、奉獻、代禱，結算表置於出納蘇聯華牧師處、本會會員需要者可向他索取

1. Agradecemos aos irmãos que colaboraram com o evento evangelístico Cine Inesquecível que ocorreu ontem. Que o Senhor lembre do amor de vocês e os abençoe.
2. Hoje teremos às 14hs o culto de família na casa do pastor, todos estão convidados a participar. Levantaremos o altar ao Senhor em nossas casas pois isso é agradável a Deus.
3. Este ano é um ano de testemunhos, no domingo passado tivemos o testemunho da Luisa, nesta semana temos o testemunho da presb. Lily, no próximo domingo Luciano, em 9 de março a Gisele e 16 de março Lindalva. Que os irmãos continuem dando testemunhos para glorificar o nome de Deus.
4. Você que vive uma vida nova em Cristo, compartilhe com a igreja, fortaleça a fé dos irmãos, dê glórias a Deus através dos seus testemunhos, inscreva-se com a diacª Antônia Lucia.
5. Oremos pela realização do retiro de carnaval que acontecerá nos dias 01/03 a 05/03 em Araras-Petropolis, pedimos a Deus pela capacitação naqueles dias, o tema deste retiro será "TEMPO DE RESTAURAÇÃO" e desde já prepare o seu coração e faça a inscrição com o diácono Johnny Su. O custo é de R\$ 350,00 por pessoa podendo parcelar.
6. Oremos por esta nação, e sejamos mais vigilantes nesses dias de muita violência, e busquemos intencionalmente a Deus, pois só nEle teremos a verdadeira Paz. "Nenhum mal te sucederá, nem praga alguma chegará a tua tenda. Porque aos seus anjos dará ordem a teu respeito, para te guardarem em todos os teus caminhos." (Salmo 91:10e 11)
7. Não cessem de orar pelo avivamento da igreja e coloquem tudo o que desejam diante de Deus e também não deixem de orar pelos irmãos. Que tomemo-nos soldados da oração para podermos guerrear contra o inimigo
8. O balancete do mês de Janeiro já está pronto. Os membros da igreja podem retirar com o Tesoureiro (John Johnny). Acompanhem, ofertem e orem.

【禮拜中請安靜並將您的手機關上、謝謝您的合作！】
Por favor, Mantenha silêncio e desligue o celular no culto, obrigado pela colaboração!

十 里約華人福音基督教會

IGREJA EVANGELICA CHINESA DO RIO DE JANEIRO

主日崇拜地点: RUA TEODORO DA SILVA, 254 - VILA ISABEL
RIO DE JANEIRO TEL: 31761730

主日 禮拜程序

PROGRAMA DO CULTO
2014 年 1 月 26 日

宣 召 CONVOGACAO	奉 聖 父 聖 子 聖 靈 的 名 開 始 今 天 的 主 日 崇 拜	司 會 DIRIGENTE
禱 告 ORACAO		司 會 DIRIGENTE
頌 贊 LOUVOR	1. 飛越彩虹; 2. 除了你	會 眾 CONGREGACAO
聖 經 LEITURA	詩 篇 103 篇 1-5 節 Salmos 103: 1-5	司 會 DIRIGENTE
鼓 詩 HINO		詩 班 CORAL
証 道 MENSAGEM	如 鷹 展 翅 上 騰	牧 師 PASTOR
頌 榮 GLORIFICACAO	耶 和 華 賜 福 給 你	會 眾 CONGREGACAO
祝 禱 BENÇAO		牧 師 PASTOR
奉 獻 OFERTA		會 眾 CONGREGACAO

教會形象是：以家庭教會為起點，以家庭事工為重點，以建立屬靈的大家庭為目標，把教會建成一個有使命、有生命、有榮耀的教會。今年主題是“效法基督”
 星期六是牧師接待日，請需要幫助的弟兄姊妹到教會來，牧師將提供屬靈輔導。

日期 DATA	读经内容 CAPITULO DA SEMANA	阅读状况 (已读请“☑”) MARCAÇÃO DO DIA
23/03/2014	马可福音 MARCOS 13-14章	A☐ B☐ C☐ D☐
24/03/2014	马可福音 MARCOS 15-16章	A☐ B☐ C☐ D☐
25/03/2014	路加福音 LUCAS 1-2章	A☐ B☐ C☐ D☐
26/03/2014	路加福音 LUCAS 3-4章	A☐ B☐ C☐ D☐
27/03/2014	路加福音 LUCAS 5-6章	A☐ B☐ C☐ D☐
28/03/2014	路加福音 LUCAS 7-8章	A☐ B☐ C☐ D☐
29/03/2014	路加福音 LUCAS 9-10章	A☐ B☐ C☐ D☐

太6: 33 你们要先求他的国和他的义，这些东西都要加给你们了。

Busquem, pois, em primeiro lugar o Reino de Deus e a sua justiça, e todas essas coisas lhes serão acrescentadas. MATEUS 6:33

代祷事项:
 1. 求神坚固这 12 位刚刚受洗的弟兄姊妹，有固定的灵修亲近神！
 2. 为巴西国家及我们所居住的环境代祷，耶利米书 29:7 我所使你们被擄到的那城，你们要为那城求平安、为那城祷告耶和華、因为那城得平安、你们也随着得平安。
 3. 为今年教会接续去年的全年读经计划祷告，求神让每一位弟兄姊妹坚持把全本圣经读完，被除一切仇敌的欺骗与偷窃。
 感恩：
 感谢神！今年灵修特会蒙神带领教会领受神丰富的恩典，同时有 16 位（12 位里约，4 位圣保罗）的弟兄姊妹受圣灵感动，在聚会中决志受洗归入主的名下，相信在 2014 年里神要给教会极大的恩典与祝福。

2014 年 2014-03-23
基督教巴西里约灵粮堂
 Igreja Cristã Pão da Vida no Rio de Janeiro
 Endereço: Rua Bom Pastor, 100 Tijuca
 Rio de Janeiro-RJ Brasil Tel: 021-25872650
 我们的异象：传承使命，权能宣教，力行圣经，迈向荣耀
 Nossa visão: Cumprir a grande comissão enviar missionários, praticar a palavra, avançar para glória.
 今年经文：来 32:15 等到圣灵从上浇灌我们，旷野就变为肥田，肥田如荆棘林。
 até que sobre nós o Espírito seja derramado do alto, e o deserto se transforme em campo fértil, e o campo fértil pareça uma floresta. ISAÍAS 32:15



温馨提示

- 中餐结束后（13:00 开始），12 位已经受洗或有感动预备要受洗的弟兄姊妹务要参加受洗装备课程。请在聚会结束后向张叔叔领取受洗申请书并要填写及写一篇受洗的见证，还要每人提供两张的寸单照片。
- 每周聚会中教会将预留时间给受洗的弟兄姊妹做受洗见证或在本次灵修会中你在神面前所领受的恩典，见证时间简短扼要不超过五分钟，请事先预备内容。
- 今年教会特会的 DVD（有影像有声音，适合电脑和 DVD 播放机）或 CD（没有影像，只有声音）聚会结束后可以向张叔叔预订。DVD 和 CD 每套 R\$ 25.00。
- 教会今年再次进入全年读经计划，请弟兄姊妹每周拿教会的周报按读经进度阅读。
- 今年 09/11-20/11 有加拿大丰盛生命灵粮堂组织的 12 天以色列圣地之旅—耶稣脚踪，请与春平弟兄和小秋姊妹报名，今日截至。

祷告的真相：祷告是什么，如何奏效

史密斯·维格氏维尔 (Smith Wigglesworth) 是一位伟大的传教士。但在他成为传教士之前，他是一名水管工，并不是基督徒，也不是一个很好的人。但他很幸运，有一位敬虔的妻子。他不想让她去教会，但不管怎样她都要去。当她离开家后，他就把她锁在外面，当她回到家时，她不得不睡在后面的走廊上。第二天早上，当他把门打开后，她就走进来，和他说，“早上好，史密斯！”然后就给他做饭。对他来说，她是一个敬虔的榜样。她为他祷告，尽管他行为粗鲁，但神赐给她恩典和力量，使她无论如何都能对他友好。因为她持续地对他好，所以他最终来认识了主，并被彻底地改变了。结果，他成了最伟大的传教士之一。这是祷告的力量。

明白真正的祷告是什么

我认为有些人没有很多祷告，是因为他们不明白祷告多么地有力量。事实上，作为基督徒，它是我们拥有的最伟大的特权之一。当我们祷告时，我们向神敞开门，使他能介入我们的问题和情况中，并且工作。祷告使我们与神成为同工。虽然我们并不能真正地改变人们，使他们爱神，但神能够坚守他们的心，并向他们伸出援手。我也相信，祷告要比我们想得更容易。它可能是我们生活中很大的一部分，甚至我们没有意识到，我们的祷告就像我们的呼吸一样。

那什么是祷告呢？

祷告就是与神对话。它是祈求神满足你的需要或别人的需要。它是在赞美神和感谢神。它是关于向神交托并献上所有的事情。我们需要为一切的事情祷告。

是什么让祷告如此有力量？

圣经在雅各书 5:16 中教导我们，“义人祈祷所发的力量是大有功效。”祷告是充满激情的。它是关于心灵的诚实，并且将你

整个心投入其中。祷告不必巧舌如簧或者时间很长。实际上，圣经说我们一定要小心重复相同的词语，只是为了增加我们祷告的长度。你祷告，或跪着，或大声地，或把手叠在一起，或低下头，并不见得更好。祷告时卑微自己是好的，如果你想的话，跪着或把手叠在一起，但关键是，不是你祷告的姿势或祷告的长度能够使你的祷告发挥功效。我记得有一次，神挑战我，问我想要什么和需要什么，并用最短的话说出来。起先这是困难的。举个例子，当我们做错事时，它很难只是说，“神啊，我知道它是错的，我承认。我请求你原谅我。感谢你，主。阿们！”反而，我们经常听到这样的声音，“哦，上帝！我需要你饶恕我。神啊，饶恕我。哦，神啊，你得饶恕我！拜托了，神……我保证不会再这样做了。”我们需要更加相信神。希件来书 11:6 说，“人非有信，就不能得神的喜悦；因为到神面前来的人，必须信有神，且信他赏赐那寻求他的人。”我们不必央求和恳求他帮助我们。神是慈爱的！他爱你，并且知道什么对你来说是最好的。花时间亲近神。真诚地与他交谈。将你的重担卸给他，查明他想做什么，然后跟随他的带领。这很简单。

主日聚会服侍项目	本周服侍人员	下周服侍人员
敬拜带领 LOUVOR	李义弟兄	蔡港弟兄
奉献祷告 ORAÇÃO PELA OFERTA	李建平弟兄	孙特殊姊妹
证道 PREGADOR	季小立弟兄	林约巴牧师
招待 RECEPÇÃO	恩慈 2 组	仁爱小组



Interior da Igreja Cristã Pão da Vida (Tijuca)



Calendário de 2014 elaborado pelas 4 igrejas

Generated by CamScanner from intsig.com

我賜给你们一条新命令，乃是叫你们彼此相爱；我怎样爱你们，你们也要怎样相爱。你们若有彼此相爱的爱心，众人因此就认出你们是我的门徒了。」约翰福音 13:34-35
 "Um novo mandamento dou a vocês: Amem-se uns aos outros. Como eu os amei, vocês devem amar-se uns aos outros. Com isso todos saberão que vocês são meus discípulos, se vocês se amarem uns aos outros". João 13:34-35

耶穌教聖約奧斯堂
 IGREJA CRISTÃ PÃO DA VIDA (Tijuca)
 聚會時間: 主日聚會 (Oculto) 10:00-11:00; 兒童主日學 10:00-11:00;
 週五晚聚會: 18:15-19:15; 週六青年聚會: 19:00-21:15;
 Endereço: Rua Mau Pastor, 100 Tijuca
 Tel: (21) 2463-2250

星一約華人福音基督教會
 Igreja Evangélica Chinesa do Rio de Janeiro
 聚會時間: 主日聚會 (Oculto) 10:00-11:00; 兒童主日學 10:00-11:00;
 主日成人小組聚會: 11:00-11:30; 主日青年小組聚會: 11:00-12:00;
 Endereço: Rua Teodoro da Silva 254 Vila Isabel
 Tel: (21) 5126-1150

星約華情基督教會
 Igreja Missionária Evangélica da Christa do RJ
 聚會時間: 主日聚會 (Oculto) 11:45
 主日成人及青年主日學 17:30; 週六晚敬拜與禱告: 21:30;
 Endereço: Rua Mau Pastor da Christa No 100 Rua 301-304,
 Combu, Nova Iguaçu-RJ Tel: (21) 2562-1100

手康生命基督教會
 Igreja Cristã Vida em Abundância
 聚會時間: 主日聚會 (Oculto) 10:00; 兒童主日學 10:00;
 主日青年小組聚會: 16:30
 Endereço: Rua Osadeiro Beiramar, 517 Engenheiro Passos
 Tel: (21) 2501-5500

January 2014	February 2014	March 2014	April 2014
1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27 28 29 30 31 1 - Confraternização Universal 23 - Carnaval 24 - Carnaval 25 - Carnaval 26 - Carnaval	1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27 28 15 - Fim do horário de verão 20 - Carnaval 21 - Carnaval	1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27 28 29 30 31 1 - Carnaval 2 - Carnaval 3 - Carnaval 4 - Carnaval 5 - Carnaval 6 - Carnaval 7 - Carnaval 8 - Carnaval 9 - Carnaval 10 - Carnaval 11 - Carnaval 12 - Carnaval 13 - Carnaval 14 - Carnaval 15 - Carnaval 16 - Carnaval 17 - Carnaval 18 - Carnaval 19 - Carnaval 20 - Carnaval 21 - Carnaval 22 - Carnaval 23 - Carnaval 24 - Carnaval 25 - Carnaval 26 - Carnaval 27 - Carnaval 28 - Carnaval 29 - Carnaval 30 - Carnaval 31 - Carnaval	1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27 28 29 30 11 - Páscoa 12 - Páscoa 13 - Páscoa 14 - Páscoa 15 - Páscoa 16 - Páscoa 17 - Páscoa 18 - Páscoa 19 - Páscoa 20 - Páscoa 21 - Páscoa 22 - Páscoa 23 - Páscoa 24 - Páscoa 25 - Páscoa 26 - Páscoa 27 - Páscoa 28 - Páscoa 29 - Páscoa 30 - Páscoa
May 2014	June 2014	July 2014	August 2014
1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27 28 29 30 31 1 - Dia do Trabalho 11 - Dia das Mães 21 - Dia do Trabalhador	1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27 28 29 30 12 - Dia dos Avós 13 - Dia dos Professores 14 - Dia do Estudante 15 - Dia do Trabalhador	1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27 28 29 30 31 20 - Carnaval 21 - Carnaval 22 - Carnaval 23 - Carnaval 24 - Carnaval 25 - Carnaval 26 - Carnaval 27 - Carnaval 28 - Carnaval 29 - Carnaval 30 - Carnaval 31 - Carnaval	1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27 28 29 30 31 10 - Dia dos Pais
September 2014	October 2014	November 2014	December 2014
1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27 28 29 30 1 - Independência do Brasil 21 - Dia do Professor	1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27 28 29 30 31 12 - Dia dos Pais 13 - Dia dos Professores 14 - Dia do Estudante 15 - Dia do Trabalhador	1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27 28 29 30 1 - Páscoa 11 - Páscoa 12 - Páscoa 13 - Páscoa 14 - Páscoa 15 - Páscoa 16 - Páscoa 17 - Páscoa 18 - Páscoa 19 - Páscoa 20 - Páscoa 21 - Páscoa 22 - Páscoa 23 - Páscoa 24 - Páscoa 25 - Páscoa 26 - Páscoa 27 - Páscoa 28 - Páscoa 29 - Páscoa 30 - Páscoa	1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27 28 29 30 31 21 - Início do Verão 25 - Natal

Anexo II

QUESTIONÁRIO

Este questionário se destina aos naturais da China e aos seus descendentes e é anônimo: seu nome e suas respostas servirão APENAS para auxiliar em minha pesquisa de doutorado em Antropologia pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal Fluminense. Jovens acima de 12 anos também preenchem.

Meu telefone é (21) xxxxx-xxxx e meu e-mail marc.araujo.rj@gmail.com.

Se desejar, pode deixar seu telefone () _____ e/ou e-mail: _____

OBS.: se precisar use o verso para responder as perguntas com mais detalhes.

Sexo: () M () F Idade: _____ Solteiro(a) ou casado(a): _____
Bairro em que mora: _____

1) Se é casado(a) e tem filhos, eles(as) são brasileiros(as) ou chineses?

2) Há quanto tempo está no Brasil? _____ anos Veio de que parte da China?

3) Veio direto para o Rio de Janeiro ou fez outro percurso?

4) O que o(a) fez vir e ficar no Brasil?

5) Se trabalha, em que a profissão e tipo de estabelecimento? _____

6) Se **NÃO** nasceu no Brasil, com o que trabalhava na China? _____

7) Estuda: () Sim () Não () Público () Particular () Ens. Fundamental () Ens. Médio () Ens. Superior

8) Se **NÃO** estuda, concluiu o: () Ens. Fundamental () Ens. Médio ()
Ens. Superior
Em caso de ter nível superior, qual
curso? _____

9) Qual a sua religião antes de vir para o Brasil? _____

10) Que outros espaços, ALÉM DA IGREJA, você frequenta ou já frequentou no Rio de Janeiro e por quanto tempo?

11) Se tem o costume de ir a lugares em que haja predominância de chineses, qual ou quais são? Com que frequência?

Anexo III: Tabela com perfis dos chineses evangélicos

Chineses evangélicos (e descendentes) no Rio de Janeiro											
Entrevistados	Sexo	Idade	Bairro	Tempo no Brasil (anos)	Veio de que parte da China	Motivo da imigração	Atuação profissional	Grau de escolaridade	Espaços frequentados além da igreja	Vai a lugares em que predomina chineses?	Já era, veio cristã/convert eu-se aqui
I	Fem.	35	Tijuca	18	Qintian	Trabalho	N. informou	E.M.	Não info.	Não	Não info.
II	-	34	Méier	Brasileira			Fonoaudióloga	Superior em Fonoaudiologia	Não info.	Não info.	Não info.
III	-	19	I. Gov.	Brasileira			Estudante	Superior em curso (não info.)	Faculdade	Só a igreja	Não info.
IV	-	72	N. informou	43	Taipei	Trabalho	Comerciante/comerciária	Superior (não info.)	Só igreja	Não	Cristã evangélica
V	-	31	Tijuca	Brasileira			Administradora	Superior em Administração	Não info.	Não	Cristã evangélica
VI	-	26	Vila Isabel	Brasileira			Engenheira	Superior em Eng. Civil	Não info.	Não info.	Não info.
VII	-	19	Tijuca	15	Não info.	Não info.	Estudante	E.M.	Não info.	Trabalho e igreja	Nenhuma
VIII	-	22	N.	Brasileira			Estuda	Superior	Faculd	Só a	Não

			informou	ra			nte	r em curso (Arquit.)	ade	igreja	info.
IX	-	34	N. informou	Brasileira			Comerciante/comerciarista	Superior em Direito	Não info.	Não info.	Cristã evangélica
X	-	35	Tijuca	27	Taipei	Família	Comerciante/comerciarista	Superior em C. Contábeis	Nenhum	SAARA	Cristã evangélica
XI	-	21	Tijuca	10	Wenzhou	Família	Comerciante/comerciarista	Superior em curso (Econ.)	Faculdade	Só a igreja	Nenhuma
XII	-	19	R. Comprido	19	Zhejiang	Família	Estudante	Superior em curso (não info.)	Faculdade	SAARA	Não info.
XIII	-	33	Tijuca	22	Taipei	Família	Tradutora	Superior em C. Contábeis	Associação Cultural Chinesa	Só a igreja	Budista
XIV	-	22	Flamengo	Brasileira			Estudante	Não info.	Não info.	Não info.	Não info.
XV	-	20	Barra	Brasileira			Estudante	Superior em curso (Econ.)	Não info.	Só a igreja	Não info.
XVI	-	22	N. informou	Brasileira			Estudante	Superior em curso (Eng.)	Não info.	Não info.	Não info.
XVII	-	21	Tijuca	Brasileira			Estudante	Superior em curso	Não info.	Só a igreja	Cristã evangélica
XVIII	-	56	Vila Isabel	36	Hong Kong	Visita	Do lar	E.M.	Não info.	Só a igreja	Nenhuma
XIX	-	57	Vila Isabel	38	Taiwan	Família	Guiaturística	E.M.	Não info.	Só a igreja	Nenhuma
XX	-	34	Vila Isabel	26	Taiwan	Família	Comerciarista	Superior completo	Não info.	Só a igreja	Budista
XXI	-	36	Tijuca	26	Taiwan	Família	Comerciarista	Superior completo	Não info.	Só a igreja	Nenhuma
XXII	-	64	Tijuca	43	Taiwan	Trabalh	Do lar	E.M.	Não	Só a	Nenhu

						o		incompleto	info.	igreja	ma
XXIII	-	35	Tijuca	Brasileira			Do lar	Superior em Psicologia	Não info.	Não info.	Não info.
XXIV	Masc.	22	Tijuca	15	Wenzhou	Família	Estudante	Superior em curso (não info.)	Faculdade, SAARA, shopping e praia	Só a igreja	Cristão evangélico
XXV	-	22	Tijuca	20	Wenzhou	Família	Estudante	Superior em curso (não info.)	Curso e SAARA	Só a igreja	Nenhuma
XXVI	-	20	N. informado	8	Wenzhou	Família	Estudante	Superior em curso (não info.)	Não info.	Não	Ateu
XXVII	-	30	Tijuca	22	Taipei	Família	Contabilista	Superior em Contabilidade	Amigos	Associação Cultural	Nenhuma
XXVII I	-	24	Tijuca	4	Wenzhou	Trabalho	Comerciante/comerciário	E.M.	Nenhum	Só a igreja	Ateu
XXIX	-	20	N. informado	10	Wenzhou	Família	Escritório	Superior em curso (não info.)	Nenhum	Não	Cristão evangélico
XXX	-	26	Tijuca	Brasileiro			Comerciante/comerciário	Superior em Administração	Faculdade	Não	Nenhuma
XXXI	-	20	Tijuca	Brasileiro			Estudante	Superior em curso (Eng. de Produção)	Faculdade	Não info.	Não info
XXXII	-	22	Barra da Tijuca	Brasileiro			Estudante	Superior em curso (não info.)	Não info.	Não info.	Não info.
XXXII I	-	26	N. informado	16	Zhejiang	Família	Comerciante/c	E.M.	Teatro, cinema	Não	Cristão evangélico

			ou				omerciário		, praia e amigos		ico
XXXI V	-	38	Tijuca	16	Wenzhou	Trabalho e religião	Pastor	Superior em Teologia	Não info.	Não info.	Cristão evangélico
XXXV	-	26	Vila Isabel	Brasileiro			N. informou	Superior (não info.)	Nenhum	Famílias em datas comemorativas	Não info.
XXXV I	-	54	Grajaú	45	Taipei	Família	Comerciante/comerciário	Superior em Biologia	Nenhum	Não	Cristão evangélico
XXXV II	-	64	Méier	50	Taipei	Família	Restaurante	E.M. técnico em Turismo	Não info.	Centro Social e Associação Cultural quando tem eventos	Não info.
XXXV III	-	37	Flamengo	Brasileiro			Engenheiro	Superior em Eng. Elétrica	Não info.	Associação cultural	Não info.
XXXI X	-	22	D. Caxias	Brasileiro			TI	Superior em curso (Eng. de Cont. Automação)	Nenhum	Só a igreja	Não info.
XL	-	23	D. Caxias	Brasileiro			Programador	Superior em curso (C. da Computação)	Nenhum	Associação chinesa (raramente)	Não info.
XLI	-	25	Flamengo	22	Wenzhou	Família	Engenheiro	Superior em curso (Eng. Elétrica)	Trabalho e faculdade	Não info.	Não info.
XLII	-	36	Vila Isabel	Brasileiro			Bancário	MBA em Negócios	Não info.	Não info.	Não info.

								os			
XLIII	-	20	Flamengo	Brasileiro			Estudante	Superior em curso (não info.)	Templo budista	Associação Cultural Chinesa	Não info.
XLIV	-	20	D. Caxias	Brasileiro			Estudante	Superior em curso (não info.)	Faculdade	Não info.	Não info.
XLVI	-	24	I. Gov.	Brasileiro			Estudante	Superior em curso (não info.)	Faculdade	Só a igreja	Não info.
XLVII	-	73	Engenho Novo	28	Taipei	Trabalho e religião	Pastor	Superior em Teologia	Não info.	Eventos da Associação Cultural Chinesa	Cristão evangélico
XLVIII	-	25	Flamengo	20	Wenzhou	Família	Engenheiro	Superior em Engenharia	Não info.	Só a igreja	Cristão evangélico
XLIX	-	62	Vila Isabel	43	Taiwan	Família	Guiaturístico	E.M.	Não info.	Só a igreja	Não tem