

I CONACSO - Congresso Nacional de Ciências Sociais: desafios da inserção em contextos contemporâneos. 23 a 25 de setembro de 2015, UFES, Vitória-ES

Cultura acima da Bíblia? Religião, pertencimento e cultura entre chineses do Rio de Janeiro

Marcelo da Silva Araujo, Colégio Pedro II

Resumo: Os chineses e seus descendentes radicados no Rio de Janeiro e frequentadores de igrejas evangélicas ainda não figuram entre os imigrantes sobre os quais há um interesse acadêmico considerável. Sendo protagonistas de uma trajetória distinta quando comparados a outros segmentos migratórios - já que, muitas vezes, aportam no Brasil com capital para investir no próprio empreendimento comercial -, os indivíduos pesquisados têm na igreja seus espaços principais de sociabilidade. A comunicação apresentará o pertencimento a certa comunidade religiosa como uma forma de enquadramento destes sujeitos na redefinição e na sua auto-definição identitária como chineses, a partir dos respectivos lugares geracionais em que se localizam. Debaterá, por outro lado, a produção de 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.

Palavras-chave: Chineses no Rio de Janeiro; Religião (igrejas evangélicas); Cultura, comunidade e etnicidade.

Introdução

As políticas do governo da China denominadas Grande Salto para Frente (1958 a 1960) e Revolução Cultural (1966-1976) podem ser localizadas como algumas das principais transformações para os chineses no último século.

A primeira tratou-se de uma campanha que pretendia, através de ações que visavam a aceleração da coletivização do campo e a industrialização urbana, tornar, em tempo recorde, a República Popular da China uma nação desenvolvida e “socialmente igualitária”. Entretanto, ocasionou, pelos erros de planejamento e gestão, cerca de 20 milhões de mortos por fome.

Já a segunda foi uma campanha político-ideológica que objetivava neutralizar a oposição que setores menos radicais do partido comunista faziam a Mao Tsé-Tung, exemplificada pela produção e distribuição por este do Livro Vermelho, como é mais conhecida no Ocidente a coletânea de suas citações exaltando sua ideologia, tornando-se uma forma de culto à sua personalidade.

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. Esta saída maciça iniciou-se, porém, 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.

O povo chinês, tanto os continentais quanto os da “ilha” (refiro-me a Taiwan, cuja “chinesidade” é, em si, uma controvérsia), são os líderes atuais em movimentação pelo globo. Alguns de seus contingentes estacionaram, há décadas, no Rio de Janeiro e uma parte deste conjunto, bastante diminuto e, por isso, rarefeitamente conhecido, segue religiões evangélicas.

Antes, porém, convém apresentar brevemente o contexto religioso da China, particularmente no que tange à presença do cristianismo, e suas ressonâncias em nosso país.

Taoísmo, Confucionismo e Budismo: éticas filosóficas, ideologias morais, espirituais e... modos de vida

“Todo chinês é taoísta em casa, confucionista na rua e budista na hora da morte”, diz um bordão popular na China contemporânea. O panteão das crenças na China antiga – que, no entanto, como entrediz a frase acima, ainda possui vigor no cotidiano dos chineses – poderia, para fins deste artigo, ser resumida na potência do taoísmo, do confucionismo e do budismo, merecedores de alguma menção.

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*).¹ A primeira, a versão filosófica, que é a mais difundida, busca 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: 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*. Porém, esta teoria do *yin* e *yang* torna-se o ponto de convergência entre Confucionismo e Taoísmo, o que, de

¹ 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.). A segunda é um conjunto de práticas, ritos, festas e mágicas de cunho coletivo e popular, em parte mescladas com a alquimia, que se desenvolveram paralelamente à filosofia taoísta originando numerosas seitas.

acordo com o Henriques (2000, p. 116), exemplifica a “tendência à [existência de elementos] contrários e contraditórios em unir num todo sintético [presente] no pensamento chinês”.²

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. O confucionismo funcionou como doutrina oficial na China durante quase dois mil anos (do século II até o início do século XX). Ele 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).

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”, dentre outros), a pequena coletânea inspirou todos os povos da Ásia oriental e, sobretudo, permaneceu como a pedra angular da mais antiga civilização viva do nosso planeta. Como diz Simon Leys (2005, p. 249), “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”.

No budismo, é possível para alguém dizer segui-lo (ser budista), viver de acordo com princípios taoístas e participar de cerimônias de adoração aos antepassados. Um budista não teria nenhuma dificuldade em ver Jesus como um profeta e incorporar, por exemplo, conceitos do cristianismo às suas práticas. O contrário nem sempre, ou melhor, quase nunca, é o caso.

² Alguns especialistas (por exemplo, Henriques, *op. cit.*) 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 o sábio imerso numa harmonia perfeita com a natureza ao homem subordinado a regras de convívio social do confucionismo, o que resulta numa “atitude contemplativa, num saber intuitivo e num comportamento natural e espontâneo”.

Com escolas e tradições exportadas para todos os lugares do globo, o budismo original se dividia em duas escolas, a Theravada, que se pulverizou pelos países do sul da Ásia, e a Mahayana, um caldeirão de crenças que aceita a existência de deuses, espíritos e criaturas fantásticas, como demônios e serpentes falantes. Esta corrente fez sucesso na China, dando origem a duas formas típicas de budismo: Chan ou Zen (que misturou crenças budistas a práticas de meditação do taoísmo) e a 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, sendo 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, em 1964, uma atividade de budistas no território brasileiro³, mas somente a partir dos anos 1980 sua presença se intensificou.

Aqui vale uma atenção ao trabalho de Silva e Medeiros (2008). Nele os autores afirmam, fundamentados em pesquisa no único templo zen humanista da região nordeste do Brasil, que por mais que interesses referentes à institucionalização da prática espiritual, ao fortalecimento da identidade étnica e religiosa destes imigrantes tivessem permeado aquela construção, as razões acabaram sendo as ideias de “legado religioso” para o Estado (de Pernambuco) e de difusão da doutrina para os brasileiros através de uma estrutura que favorecesse uma propagação mais ampla e sistemática do budismo.

E continuam os autores (*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

³ Ainda de acordo com este autor (*op. cit.*, 76), devido ao caráter global da imigração chinesa e às consequentes reinterpretções 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”).

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 de um conjunto de relações que englobam, entre outras coisas, 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.

A presença cristã: perspectiva histórica e atualidade

No tocante aos cristãos, sua presença em território chinês pode ser dividida entre a dos católicos e a das demais linhas religiosas dentro desta tradição (a cristã). Em relação aos primeiros, trata-se de uma chegada bastante antiga, que data ainda do século XVI, no contexto da Contra-Reforma.⁴

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 eles 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.

Os jesuítas resolveram aceitar o confucionismo primitivo como base para desenvolver um diálogo espiritual com os chineses, mais especificamente os letrados. E, além desta aceitação como “sistema religioso compatível”, os jesuítas estabeleceram também compromissos com o culto chinês aos ancestrais e a Confúcio, considerando que essas práticas chinesas tinham implicações apenas sociais e não religiosas.

⁴ Há, entretanto, 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.

Mas a Igreja Católica definiu, ainda naquele século, os Ritos aos Ancestrais como atos supersticiosos, inaceitáveis para quem queria se converter ao catolicismo. Isso fez com que o imperador Kangxi declarasse 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).

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.

Em relação às doutrinas cristãs não católicas, as denominações protestantes iniciaram suas andanças pelo subcontinente chinês na última década do século XVIII. Embora o alvo primário das missões destas confissões religiosas não fosse a China, os chineses foram inegavelmente aqueles que responderam de modo mais positivo ao trabalho dirigido aos grupos étnicos nativos dos missionários.

Apresentando-se como missões humanitárias, as Missões Protestantes, como notou o sinólogo Marcel Granet (1989, p. 172-3), eram ricas em pessoal e em dinheiro e ocupavam-se de obras de higiene e de assistência. Elas trabalhavam, sobretudo, nas vilas tentando “organizar a vida social segundo os princípios anglo-saxões”. O protestantismo entrou de forma institucionalizada no território chinês quando missionários ocidentais estabeleceram igrejas e propagaram a doutrina pelo interior do país. Seus missionários pregavam de fato uma nova doutrina que divergia do confucionismo. Buscaram, além disso, desenvolver um tipo de cristianismo que transcendia as distintas denominações, diferentemente, por exemplo, da eterna questão nutrida entre franciscanos e jesuítas.

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 oitocentos mil cristãos evangélicos), muitos missionários cristãos sofreram perseguição (ou

foram enviados à prisão ou aos campos de trabalho, executando tarefas humilhantes e degradantes) e foram expulsos do país, saindo completamente da China em 1952. Mas o cristianismo continuou sendo permitido em igrejas aprovadas pelo Estado, desde que se mantivessem fiéis, primeiramente, ao Partido Comunista.

O mesmo controle citado acima que se impõe às igrejas católicas, 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.⁵

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.

Na China, apesar de a própria Constituição do país determinar o respeito às opções religiosas, em seus artigos 36 (“os corpos 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”), existe 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:

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.⁶

Quanto à escalada exponencial da adesão ao cristianismo, 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.

⁵ 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.

⁶ 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.

Contudo, considerando o perfil de seus convertidos e as razões para isso, surgem interessantes números e análises que apontam, por exemplo, serem os cristãos estimados em aproximadamente 14% dos que afirmam ter religião (Aikman, 2003, capítulo 4).

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.⁷

No Brasil...

Supõe-se que a “diáspora chinesa” represente entre 35 e 45 milhões de pessoas no ultramar (Machado, 2011, p. 218) e que no Brasil o atual número estimado de chineses e descendentes é de cerca de 200 mil (algo como 0,1% do total da população brasileira). Destes, cerca de 110 a 120 mil na região metropolitana do estado de São Paulo. Muitos ainda se encontram em processo de legalização (Véras, 2010; Ferreira, 2012). Naturalmente, estes números devem ser constantemente atualizados, porém supõe-se que no Rio de Janeiro haja, atualmente, cerca de 50 mil chineses.

Os espaços institucionais de sociabilidade de que trato formam-se de quatro igrejas. Encontrei, num primeiro momento, as portas abertas. Consegui contatos e fiz observações nelas, da igreja mais permeável à mais fechada ao exterior (aos brasileiros). Constatei haver, portanto, três modelos de “igrejas cristãs evangélicas chinesas”: uma mais antiga, menos “tradicional” e mais historicamente permeável (frequentada por taiwaneses há muito radicados no Rio de Janeiro), duas outras fisicamente mais estruturadas, com grau de permeabilidade variável de uma para outra quanto a não chineses e a última, em fase de organização (compra de uma sede própria para seus cultos, fidelização de fiéis etc., frequentadas exclusivamente por cantoneses), conservando os “valores tradicionais”, como o culto no idioma regional. Assim, não somente há três modelos de igrejas, como também

⁷ Atualmente, de acordo com ele, os cristãos chineses já seriam perto de oitenta 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. Como contraponto, existem as estimativas do governo, para o qual os cristãos são vinte e cinco milhões (dezenove milhões de protestantes e seis milhões de católicos). Por sua vez, analistas independentes apontam para sessenta milhões, cifras que os próprios religiosos reputam *ainda* por conservadoras.

três trajetórias distintas, que ora se ligavam ora se afastavam, e três formas particularizadas de manutenção identitária.

As igrejas comportam grupos distintos não somente de origens geográficas 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 qualificada, vendo geralmente no brasileiro tão somente um freguês a ser atendido, assim como, de outro lado, 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”.

“Ser chinês” fora da China: caráter relacional das classificações via interações

Percebi, ao longo do estudo, que havia formas de ser chinês fora da China. E estas, longe de excluírem-se mutuamente, classificavam-se de modo aparentemente hierárquico.

A hierarquia do “ser chinês” no Brasil não passa, pelo que constatei, 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 problemática⁸), 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.

Parto do princípio de que há uma comunidade de chineses imigrantes no Rio de Janeiro e de que ela se manifesta tanto no sentido mais popular, corriqueiro, do termo quanto no das trocas e compartilhamentos que, inclusive, extrapolam as fronteiras regionais, criando redes ao redor do mundo. A questão é como essa noção de comunidade se insinua.

⁸ Há um intenso e aparentemente infável debate sobre o pertencimento dos taiwaneses à China, seja dentro ou fora de Taiwan. Em regra, justapõe-se, num polo, para muitos taiwaneses, a forte e enfática marcação de que taiwanês não é chinês e a compreensão, noutro polo, da matriz chinesa como uma identidade englobante e confortável de localização social. No primeiro caso, parece haver uma espécie de orgulho nacional e de diferenciação comportamental que busca elevar as ações dos taiwaneses e distingui-los quanto ao aporte formativo e intelectual; no segundo, a recuperação de um pertencimento territorial ancestral, que se reforça na condição de migrante.

Assim, na prática, auxiliado pelas definições do conceito de comunidade (como em Buber, 1987), temos que ela não nasce 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 recíproca. E, relativizando a ideia de uma “relação mútua” e de um “centro vivo”, Cohen (1992) argumenta estar a comunidade grandemente localizada na mente, existindo na cabeça de seus membros e não devendo ser confundida com assertivas geográficas ou sociográficas de “fato”. Para ele, 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.”

Deste modo, percebi que em uma destas igrejas, composta por indivíduos predominantemente vindos da região de Zhejiang, esta manutenção identitária carecia de “afastar” indivíduos ou intenções que não se coadunavam à ideia de uma conservação de seus elementos mais caros, como a privacidade, ainda que a igreja tenha, no passado, se aberto ao interesse ou curiosidade de não chineses e praticantes de sua fé.

Da mesma forma, também na igreja classificada como “mais fechada”, parece não ser à toa a manutenção, no nome, de suas designações nacionais e étnicas (“Chinesa” e “de Chinês”, respectivamente), ao passo que as outras fizeram a opção de abandonar esta marca: uma deixou para trás igual rótulo, “Chinesa”, e a outra o epíteto “Oriental”.

No caso da que se apresentava como mais aberta ao ingresso de não chineses, a intenção declarada 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 frequentemente repetido, o de 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”). Fica, pois, claro que os valores religiosos e espirituais se sobrepõem, neste arranjo de igreja, aos valores étnicos – como me segredou um informante, 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!”.

Mesmo com a identificação espiritual sobrepondo-se, mas não anulando, à 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 (individualismo, busca pelo lucro etc.) cuja persistência é entendida como passível de produzir um potencial prejuízo para a vida ou a consciência religiosa, eram “combatidas” com argumentos espirituais (pude constatar isso num culto onde, na pregação, o pastor diz que para o chinês é difícil “negar a si”, no sentido de abrir mão dos seus bens materiais, por causa da filosofia e da tradição).

Esse mecanismo classificatório da etnicidade a que me referi linhas acima 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, insisto, mas as dissensões nem sempre publicizadas podem ser captadas em pequenos gestos ou expressões de pensamento.

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 procedências, argumento que, nos espaços pesquisados, essa situação parece se inverter. Isto é, 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.

Naturalmente, toda comunidade religiosa compartilha solidariedade, compaixão, amor, entre outros sentimentos nobres, e, nessa obviedade, as comunidades religiosas frequentadas não diferem disto em nada, porém 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 da opção de se ligarem 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.

Exemplificando este cenário, vale dizer que muitos taiwaneses – mas também um número significativo de zhejianeses - 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 dialetais⁹ 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 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”, através da qual a China qualifica a ilha.

⁹ Diferenças dialetais que podem, em contextos particulares, engendrar outras formas de diferença e de nomeação 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”.

Na esteira da ideia de comunidade, como uma pré-condição para ela, estão as particularidades étnicas. 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.

Conclusões

Ao estudar os chineses e seus descendentes radicados no Rio de Janeiro e frequentadores de igrejas evangélicas, grupo que ainda não figura, em geral, entre os imigrantes sobre os quais há um interesse acadêmico considerável, investigo como estes espaços de exercício da sociabilidade, as igrejas, 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.

Assim, 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.

Tais conclusões, desenhadas a partir de trabalho de campo em 4 igrejas da cidade e da região metropolitana do Rio de Janeiro, bem como em larga pesquisa histórica acerca do tema, indicam que os segmentos chegados há mais de 20 anos estão em franco processo de aculturação na realidade brasileira, ao passo que aqueles que continuam chegando em território nacional, dadas as dificuldades de se enquadrarem, isolam-se e tomam, assim, por seu grupo de sociabilidade apenas e tão somente outros chineses da mesma região que eles.

Estas formas de configuração de grupos de sociabilidade giram em torno dos espaços religiosos. Neles, é possível perceber maior ou menor permeabilidade para não chineses, o que por sua vez define as formas de pertencimento étnico e, mesmo num solo que não é o seu e que, por causa disso, é sentido como extremamente complexo, a ativação das hierarquias e das formas de distinção pesam sobre a construção da noção de alteridade. Alteridade que não recai sobre o brasileiro, mas sobre o chinês que possui a mesma proveniência ou molde cultural.

Constatei 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. Por outro lado, argumento que existe uma modulação e uma 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.

Por fim, é preciso reafirmar que em todo trabalho antropológico as parcialidades e insuficiências analítico-interpretativas advêm 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.
- BUBER, Martin. *Sobre comunidade*, SP: Perspectiva, 1987.
- 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. “Os Vicentinos em Pequim: uma experiência missionária na China (1699-1951).” In: *Ciências & Letras*, Porto Alegre, n.º. 48, jul./dez. 2010. Disponível em <http://seer1.fapa.com.br/index.php/arquivos>. Acessado em 14/08/2013.
- COHEN, Anthony. *The symbolic construction of community*, London: Routledge, 1992.
- 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.
- GRANET, Marcel. “Le sentiment religieux dans la Chine moderne”. *La religion des Chinois*, Paris: Imago, 1989.
- HENRIQUES, Antônio. *Iniciação ao orientalismo*, RJ: Nova Era, 2000.
- HUNTINGTON, Samuel. *O choque de civilizações e a recomposição da Ordem Mundial*, RJ: Objetiva, 1997.
- LEYS, Simon. *Ensaio sobre a China*, Lisboa: Livros Cotovia, 2005.
- MACHADO, Rosana Pinheiro. *Made in China: informalidade, pirataria e redes sociais na rota China-Paraguai-Brasil*, SP: Hucitec/ANPOCS, 2011.
- MARTINS, Jayme. “A Igreja Católica na China”. In: <http://www.ccibc.com.br>. Acessado em 03/06/2008.
- SHOJI, Rafael. “Reinterpretação do budismo chinês e coreano no Brasil”. *Revista de Estudos da Religião*, n.º 3, 2004.
- SILVA, Marcos de Araújo 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.

- SIQUEIRA, Marcella Cassiano e PHINTENER, Marcelo de Jesus. “Aspectos psicossociais da (i)migração: uma síntese”. *China em estudo*, nº 6, SP: Humanitas, 2004.
- VÉRAS, Daniel Bicudo. “Imigrantes chineses no Brasil: o caso de São Paulo”. *Revista Iberoamericana de Estudios de Asia Oriental*, nº 3, 2010.
- WEBER, Max. “Relações comunitárias étnicas”. *Economia e sociedade: fundamentos de sociologia compreensiva*, v. I, 3ª ed., Brasília: EDUnB, 1984.
- 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.